Ludwig Feuerbach's

ſämmtliche Werke.

Erſter Band.

Leipzig,
Druck und Verlag von Otto Wigand.
1846.

Erläuterungen und Ergänzungen
zum
Weſen des Chriſtenthums.

Von

Ludwig Feuerbach.

Leipzig,
Druck und Verlag von Otto Wigand.
1846.

FoV 2/58/222

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorwort.

Indem ich hiemit die Geſammtausgabe meiner Schriften eröffne, muß ich vor Allem bemerken, daß dieſe Antiquitätenſammlung nicht mir, ſondern meinem Verleger ihre Entſtehung verdankt.

Je ferme à jamais
Ce livre à ma pensée étranger désormais,
Je n'écouterai pas ce qu'en dira la foule,
Car qu'importe à la source où son onde s'ecoule?

So dachte ich nicht nur bei einer kleinen Broſchur, bei welcher ich ausdrücklich dieſe Worte eines franzöſiſchen Dichters anführte, ſo dachte ich bei jeder Schrift von mir. Jeder fertigen Schrift ſagte ich für immer Adieu; jede hatte mir nur meine Fehler und Mängel zu Bewußtſein gebracht und daher nichts andres in mir zurückgelaſſen, als das dringende Verlangen, ihr Andenken durch eine neue Schrift auszulöſchen. Und nun wurde mir auf einmal zugemuthet, meinen unzufriednen, ſchriftwidrigen, unbibliſchen Geiſt auf alle meine längſt meinem Sinn entſchwundnen Schriften zu richten. Welche Zumuthung!

Wider den Strom des Lebens ſoll ich ſchwimmen? wider den Lauf der Natur ſtatt vorwärts, rückwärts gehen? wider den guten Geſchmack längſt Verdautes wiederkäuen? wider den Trieb des Fleiſches ſtatt Kinder zeugen, Todte beleben? Nein! mein lieber Herr Wigand! das geht wider meine Natur, wider mein Gefühl.

Indeß, wie es ſo oft im Leben geht, die Reflexion ſiegte endlich über das widerſtrebende Gefühl. Ich räſonnirte und disputirte nämlich alſo mit mir. Allerdings iſt der Blick in deine namentlich frühern Schriften für dich nur ein unerfreulicher Blick in eine dir längſt entfremdete Vergangenheit; aber iſt denn, was für dich vergangen iſt, deswegen auch für Andere vergangen? Sind nicht die Schuppen, die dir von den Augen gefallen, noch heute die Panzer deiner Gegner? Sind die Philoſophen, welche in ihrem Kopfe kein Hirn haben, keine ſinnliche, materielle Grundlage ihrer Gedanken, welche bei dem Worte Fleiſch nur an eine Gänſeleberpaſtete, bei den Sinnen als Zeugen der Wahrheit nur an ihre Testes, bei dem Thalamus nervorum opticorum nur an ein Hochzeitbette denken, weiter als du weiland als Student und Docent der Hegel'ſchen, Carteſiſchen, Spinoziſchen Philoſophie? Haſt du nicht gerade durch deine ſpätern Schriften, die — leider! nur noch ſehr unvollkommen — deine jetzige Geſinnung und Denkart ausſprechen, dich um deinen Credit gebracht? Haſt du nicht durch ſie die Hoffnungen vereitelt, die man, freilich nur aus Kurzſichtigkeit, auf deine frühern Schriften gründete? Iſt aber nicht ſelbſt auch deine obſcure, im Rücken deines ſchriftſtelleriſchen Curriculum vitae liegende Vergangenheit noch heute an der Tagesordnung? Sind die rechtchriſtgläubigen und die denkchriſtgläubigen Theologen, welche dich heute als reifen Mann ſchulmeiſtern wollen, weiter, als du als chriſtgläubiger Gymnaſiaſt warſt? War dir nicht damals die Bibel die höchſte Auctorität, die Quelle der Wahrheit, das Wort Gottes? Demonſtrirteſt du aber nicht zugleich weil dir doch ſchon unbewußt auch die Vernunft eine Auctorität war, den Theanthropos, der dir jetzt nur noch ein Kind der Liebe übernatürlicher und übermenſchlicher Seligkeit iſt, deinen zweifelnden Schulkameraden als ein objectives, wirkliches Weſen? Bezogſt du nicht ſelbſt ſchmählichen Andenkens als ein ſcholaſtiſcher Theolog, d. h. als ein Theolog, der die Glaubensvorſtellungen als Vernunftwahrheiten erkennen will, die Univerſität? Glaubteſt du nicht einſt, daß, wenn du deinen Glauben verlöreſt, du auch das Band, das Leib und Seele zuſammenhält, den Grund und Halt deines Lebens verlieren würdeſt? Iſt aber nicht dieſer Glaube noch heute allgemeiner Glaube? Haſt du nicht ſelbſt aus dem Munde von Miniſtern und Volksvertretern vernommen, daß der religiöſe Glaube die Grundlage der menſchlichen Exiſtenz und Wohlfahrt iſt? O! was wärſt du für ein großer Denker, wenn du heute noch dächteſt, wie weiland als chriſtlicher Schulknabe!

Nicht zu läugnen; aber iſt die Gegenwart das Maß der Wahrheit und Menſchheit? iſt ſie die Geſetzgeberin der Zukunft? Iſt nicht vielleicht ſchon in der nächſten Zukunft Wahrheit, was jetzt für Irrthum, Praxis, was jetzt für Theorie nur gilt? Soll alſo die Rückſicht auf den heutigen Tag deinen raſtlos vorwärts ſtrebenden Geiſt feſſeln? Nimmermehr; nur dann, wenn du dich ſelbſt mit deiner Vergangenheit verſöhnen, wenn du ſie mit deiner eignen Gegenwart, deinem gegenwärtigen Standpunkt zuſammenreimen kannſt, nur dann darfſt du ſie wieder aufleben laſſen.

Wirf alſo einen unparteiiſchen Blick auf deine Vergangenheit, um zu ſehen, ob und wie ſie mit deiner Gegenwart im Einklang ſteht. Betrachte erſtlich die Art und Weiſe, wie du dich in deinen Schriften, ſelbſt ſchon in den frühſten ausgeſprochen haſt. Sprachſt du dich als abſtracter Philoſoph aus? Nein! du dachteſt als Philoſoph, aber du ſchriebſt nicht als Philoſoph; du verwandelteſt ſtets das Gedankenweſen, ſo wie du es ausſprachſt, in ein Weſen von Fleiſch und

Blut. Du ſtellteſt an das Object des Denkens die Forderung, daß es zugleich ein Object der Aeſthetik ſei; du wußteſt, daß die Philoſophie als ſolche, die bloße Vernunft, der reine Gedanke nichts für den Menſchen iſt, nichts über ihn vermag, daß man nur dann den Menſchen von einer Wahrheit überzeugen kann, wenn man ſie aus einem Vernunftweſen, einem Ens rationis zu einem dem Menſchen gleichen, einem ſinnlichen Weſen macht. Deswegen — freilich nicht blos aus dieſem bewußten Grund, ſondern aus innrer Nothwendigkeit zugleich — ſprachſt du ſchon in deiner erſten anonymen Schrift, deine Gedanken über Tod und Unſterblichkeit dich in poetiſcher, d. i. ſinnlicher Sprache aus. Die Proſa dieſer Schrift iſt nur Vorwort, der Text derſelben ſind die Reime; was dort nur als eine philoſophiſche Wahrheit, wird hier als eine religiöſe d. i. anthropologiſche Wahrheit, als eine Sache der Empfindung, der unmittelbaren Gewißheit ausgeſprochen. Hierin allein liegt auch die Bedeutung dieſer Schrift und ihr Unterſchied von andern faſt gleichzeitig mit ihr erſchienenen Schriften gegen die Unſterblichkeit; hierin, daß ſie — wenigſtens in dieſem, aber höchſt empfindlichen Punkte — die erſte ſcharfe Gränzſcheide zwiſchen der chriſtlichen und nichtchriſtlichen Lebensanſchauung bildet; denn nur da entſtehen in der Geſchichte der Menſchheit Abſätze und Anſätze zu neuem Leben, wo der Unglaube an die Götter der alten Welt als kategoriſche Ueberzeugung, als perſönliche Wahrheit, als ſinnliche Gewißheit ſich ausſpricht.

Denſelben Gegenſtand behandelteſt du ſpäter wieder, aber nicht mehr vom Standpunkt der pantheiſtiſchen Identität aus, ſondern vom Standpunkt der polytheiſtiſchen Differenz, des Leibnitz'ſchen Princips, des Unterſchieds der Beſtimmtheit in deinen ,,humoriſtiſch-philoſophiſchen Aphorismen.'' Der Gedanke dieſer Schrift iſt kürzlich der: der Geiſt, die Seele des Menſchen iſt nicht jenes unbeſtimmte, immaterielle, einfache, abſtracte Weſen, worüber die Pſychologen ſich den Kopf zerbrechen, ſie iſt nichts weiter als die weſentliche Beſtimmtheit des Menſchen, die ihn zu dem macht, was er iſt, die charakteriſtiſche Art, die epigrammatiſche Spitze ſeiner Individualität. Aber wie ſprachſt du dieſen Gedanken nebſt ſeinen Conſequenzen aus? ſymboliſch, bildlich, d. h. in concreto, factiſch in einem beſtimmten, aber gleichwohl dieſen allgemeinen Gedanken vollſtändig verwirklichenden und veranſchaulichenden Exempel*). Dieſe ſinnliche, concrete Anſchauungs- und Darſtellungsweiſe haſt du aber überall, ſelbſt auf dem Gebiete der Kritik und Geſchichte der Philoſophie geltend gemacht, überall das Abſtracte an das Concrete, das Unſinnliche an das Sinnliche, das Logiſche an das Anthropologiſche angeknüpft. Der Unterſchied zwiſchen Jetzt und Einſt bei dir iſt daher nur dieſer, daß du zum Weſen gemacht haſt, was dir früher nur Bild, zur Sache, zum Inhalt, was dir früher nur Form war, daß du jetzt bewußt, direct ausſprichſt, was du einſt indirect, unbewußt ausgeſprochen. Früher ſagteſt oder dachteſt du wenigſtens im Gegenſatz zur Formularphiloſophie: die wahre Philoſophie iſt die Philoſophie, die ſich ſelbſt verläugnet, die ſich nicht als Philoſophie ausſpricht, die der Form, dem Anſehn nach keine Philoſophie; jetzt ſagſt du geradezu: die wahre Philoſophie iſt die Negation der Philoſophie, iſt keine Philoſophie. Früher dachteſt du und ſprachſt es auch, wenn gleich nicht förmlich, wörtlich, doch factiſch aus: das Wahre muß gegenwärtig, wirklich, ſinnlich, anſchaulich, menſchlich ſein; jetzt ſagſt du conſequent umgekehrt: nur das Wirkliche, Sinnliche, Menſchliche iſt das Wahre.

Nun wirf einen Blick auf den Inhalt deiner Schriften, beſonders der hiſtoriſchen, worin du unter fremden Namen deine eignen Gedanken ausgeſprochen haſt. Der Zuſammenhang deines Bayle, den du jedoch, treu deinem Gegenſtande, nur auf dem Standpunkt des Rationalismus geſchrieben haſt, und der ſich eben dadurch weſentlich von deinem Weſen des Chriſtenthums unterſcheidet, obgleich jener Standpunkt, aber nur im Widerſpruch mit ihrem wahren Geiſte auch auf dieſe Schrift influirt hat, eben ſo deines Leibnitz's, worin du im Gegenſatz gegen das in deinen Todesgedanken ausgeſprochne, auch noch im erſten Bande deiner Geſchichte vorherrſchende Princip der Identität, das Princip des Unterſchieds, der Individualität, ſomit der Sinnlichkeit, aber ſelbſt nur noch auf nominaliſtiſche, abſtracte, unſinnliche, ja der Sinnlichkeit opponirende Weiſe erfaßt und geltend gemacht, und worin du zugleich eine, wiewohl nur einſeitige, weil vom Geſichtspunkt der Metaphyſik aus gefällte Kritik der Theologie gegeben haſt, der Zuſammenhang, ſage ich, dieſer Schriften mit den deinen gegenwärtigen Standpunkt bezeichnenden Schriften fällt in die Augen. Es bleibt alſo nur der erſte Band deiner Geſchichte noch im Rückſtande. Hier ſpielt eine beſondere Rolle das Verhältniß des Seins zum Denken, veranlaßt durch den Carteſiſchen Satz: Ich denke, alſo bin ich und den ſogenannten ontologiſchen Beweis der Exiſtenz Gottes, des höchſten Denkweſens.

---

*) Uebrigens hatte auch auf dieſe meine keineswegs den Gedanken nur veranſchaulichende, ſondern oft auch verhüllende Schreibart, wie überhaupt auf die Form und ſelbſt den Inhalt meiner Schriftſtellerei einen großen, aber nichts weniger als erfreulichen Einfluß der politiſche Zuſtand Deutſchlands. Doch ich beſchränke mich hier nur auf eine flüchtige Skizze meines Gedankengangs.

Die Gläubigen aller Art haben ſich von jeher über die Beweiſe vom Daſein Gottes geärgert und behauptet, das Daſein Gottes laſſe ſich nicht beweiſen, und brauche auch nicht bewieſen zu werden; es ſei unmittelbar gewiß. Aber dieſer Behauptung widerſpricht eben ſo die Geſchichte, als die Vernunft. Unmittelbar gewiß iſt im Unterſchiede von der Selbſtgewißheit des Menſchen nur das Daſein der Natur, aber nicht das Daſein eines Gottes, d. h. eines von der Natur und vom Menſchen unterſchiednen Weſens. Dieſes Weſen ſtützt ſich vielmehr, wenigſtens urſprünglich, nur auf einen Schluß — den Schluß nämlich, daß die Natur nicht von ſich ſelbſt ſein könne, alſo ein anderes Weſen vorausſetze — iſt alſo nichts weniger, als ein unbezweifelbares Weſen. Mit Recht haſt du daher die Frage von der Exiſtenz Gottes nicht auf die leichte Achſel genommen. Beſonders beſchäftigte dich aber die Frage nach der Natur, der Beſchaffenheit dieſer Exiſtenz. Gott iſt ein Weſen, das nur der Vernunft, dem Denken, der Abſtraction von der Sinnlichkeit gegeben iſt: alle Eigenſchaften eines ſinnlichen Weſens fehlen ihm. Was iſt alſo das Sein dieſes Weſens? Kann die Exiſtenz eines unſinnlichen Weſens eine ſinnliche ſein? Wie iſt das möglich? das Sein iſt ja nichts vom Weſen Unterſchiedenes. „Wie ſein Weſen, ſagteſt du alſo, ſo fällt auch ſeine Exiſtenz in die Vernunft.“ „Von Gottes Weſen iſt ſeine Exiſtenz nicht zu unterſcheiden, d. h. doch wohl ſeine Exiſtenz iſt eine weſentliche, keine ſinnliche, ſo daß ich, um von ſeinem Daſein mich zu überzeugen, eines andern Organs, als der Vernunft bedürfte.“ Was heißt das aber nun anders als: das Vernunftweſen hat nur eine Vernunftexiſtenz? Und welchen andern Sinn hat dieſer Satz wieder, als: Gott — als das unſinnliche, nur denkbare Weſen — exiſtirt nicht außer der Vernunft? denn eine von der Vernunft unterſchiedne Exiſtenz oder eine Exiſtenz außer der Vernunft iſt ja nur eine Exiſtenz in den Sinnen. Wie leicht iſt nun von hieraus der Uebergang zum erſten Capitel vom Weſen des Chriſtenthums, wo es heißt: Gott als unſinnliches, abſtractes, anthropomorphismenloſes Weſen iſt nichts andres, als das Weſen der Vernunft! Gleichwohl kamſt du erſt nach Verlauf von ſieben oder acht Jahren, wenigſtens mit voller Klarheit und Entſchiedenheit, zu dieſem Reſultat. Was hielt dich ſo lange auf und zurück? warum ſchloſſeſt du nicht von dem Mangel an ſinnlicher Exiſtenz auf den Mangel an Exiſtenz überhaupt? warum war dir ein bloßes Gedankenweſen ein reales, wirkliches Weſen? weil dir der Gedanke überhaupt Weſen, das Gedachte als ſolches Wirkliches, das Subjective Objectives, das Denken Sein war. Wo der Gedanke als ſolcher für

Wahrheit und Realität gilt, iſt es natürlich, daß an der Wahrheit und Realität eines Weſens, das gar nichts andres ausdrückt, als das Weſen des Denkens, nichts andres iſt, als der Culminations- und Centralpunkt der Abſtraction, nicht gezweifelt wird. Warum galt dir aber das Denkweſen überhaupt für ein reales Weſen? weil du die Bedeutung und Wahrheit des ſinnlichen Weſens noch nicht erfaßt hatteſt, weil dir das wahrhaft wirkliche, das ſinnliche Weſen nur für ein endliches, eitles, nichtiges Weſen galt. Wo das Wirkliche für das Unwirkliche gilt, da gilt nothwendig das Unwirkliche für das Wirkliche. Was alſo deinen frühern Standpunkt vom jetzigen trennte, war einzig der Mangel an der Erkenntniß von der Wahrheit und Weſenhaftigkeit der Sinnlichkeit. Wie kamſt du zu dieſer Einſicht! wie entſtand ſie in dir — durch eine Generatio aequivoca oder durch organiſche Zeugung? Durch dieſe. Schon in dieſem deinem erſten Bande liegen die Keime zu ihr. So ſehr du gegen die Väter der Empirie, Bacon, Hobbes, Gaſſendie in der Lehre vom Urſprung der Ideen und andern Punkten polemiſirteſt, ſo haſt du ſie doch, vor allen den Bacon mit beſonderer Liebe behandelt und die Empirie bereits für eine „Sache der Philoſophie“ erklärt. Wenn du nicht alsbald zu den Conſequenzen der Bedeutung gelangteſt, die du der Empirie einräumteſt, ſo geſchah das nur, weil die Natur der Gegenſtände, die du behandelteſt, daran dich verhinderte. Du bedurfteſt daher nur Raum und Zeit — die du glücklicher Weiſe fandeſt — dich ſinnlich mit den ſinnlichen Dingen und Weſen zu beſchäftigen, um die wiſſenſchaftliche Ueberzeugung von der Realität der Sinnlichkeit zu gewinnen. Aber gleichwohl war dieſe Ueberzeugung ſelbſt zunächſt nur noch eine naturwiſſenſchaftliche. Und man kann auf dem Gebiete der Naturwiſſenſchaft die Wahrheit der Sinnlichkeit anerkennen, aber ſie gleichwohl auf dem Gebiete der Philoſophie und Religion verläugnen, man kann ſogar zugleich Materialiſt und Spiritualiſt, zugleich ein weltlicher Freigeiſt und geiſtlicher Obſcurant, zugleich ein praktiſcher Atheiſt und doch in der Theorie ein vollgläubiger Theiſt ſein. Baco, Carteſius, Leibnitz, Bayle, die neuere und neuſte Zeit überhaupt iſt ein glänzendes Beiſpiel dieſes Zwieſpalts. Wie überwandeſt du nun dieſen Zwieſpalt? wie kamſt du von der naturwiſſenſchaftlichen Realität der Sinnlichkeit zur abſoluten Realität derſelben? Nur dadurch, daß du erkannteſt, daß das Weſen, welches man als ein heterogenes Weſen der Sinnlichkeit entgegenſetzt, ſelbſt nichts andres iſt, als das abſtracte oder idealiſirte Weſen der Sinnlichkeit. Dieſe Einſicht gewannſt du zuerſt auf dem Gebiete der Religion. Du polemiſirteſt daher gegen die Philoſophie, welche behauptet, ſie habe denſelben Inhalt mit der Religion, nur ſtreife ſie die Form der Sinnlichkeit ab, in welche ihn die Religion verſenke; du entgegneteſt: dieſe Form läßt ſich nicht vom Inhalt der Religion abſondern, ohne ſie ſelbſt aufzuheben; ſie iſt der Religion abſolut weſentlich. Aber was du als das Weſentliche der Religion erkannteſt, das war anfangs noch immer nicht *dein* Weſentliches, wenigſtens theoretiſch, für dein Bewußtſein, deine Erkenntniß; es ſpukte dir noch das abſtracte Vernunftweſen, das Weſen der Philoſophie im Unterſchiede vom wirklichen, ſinnlichen Weſen der Natur und Menſchheit im — Kopfe. In dieſem Widerſpruch iſt ſelbſt noch, wenigſtens theilweiſe, dein Weſen des Chriſtenthums geſchrieben; erſt in deinem Luther, der daher keineswegs nur ein ,,Beitrag'' iſt, wie es auf dem Titel heißt, ſondern zugleich ſelbſtändige Bedeutung hat, iſt er wahrhaft überwunden; erſt in ihm haſt du den Philoſophen vollſtändig ,,abgeſchüttelt'', den Philoſophen vollſtändig im Menſchen aufgehen laſſen.

So hängen alſo deine Schriften zuſammen; ſie enthalten nichts als die Geſchichte, die unwillkürliche Entſtehung und Entwicklung, folglich Rechtfertigung deines gegenwärtigen Standpunkts.

Aber iſt denn dieſer dein gegenwärtiger Standpunkt nicht vielleicht ſchon ein antiquirter? Du haſt geſagt: die Rückſicht auf die Gegenwart beſtimme dich nicht, aber offenbar haſt du hier nur einer Synekdoche dich bedient, einen Theil der Gegenwart für das Ganze geſetzt, jenen Theil, der nur auf die Conſervation oder gar Reſtauration des Alten verſeſſen iſt. Alſo audiatur et altera pars. Was will dieſer? Politiſche und ſociale Reformen; aber um religiöſe, geſchweige um philoſophiſche Dinge kümmert er ſich nicht im Geringſten. Die Religion iſt dieſen Andern eine rein indifferente oder längſt ſchon abgethane Sache. Es handelt ſich gegenwärtig, ſagen ſie, nicht mehr um das Sein oder Nichtſein Gottes, ſondern um das Sein oder Nichtſein von Menſchen; nicht darum, ob Gott mit uns eines oder andern Weſens iſt, ſondern darum, ob wir Menſchen einander gleich oder ungleich ſind; nicht darum, wie der Menſch vor Gott, ſondern wie er vor Menſchen Gerechtigkeit finde; nicht darum, ob und wie wir im Brote den Leib des Herrn genießen, ſondern darum, daß wir Brot für unſre eignen Leiber haben; nicht darum, daß wir Gott geben, was Gottes iſt, und dem Kaiſer, was des Kaiſers iſt, ſondern darum, daß wir endlich dem Menſchen geben, was des Menſchen iſt; nicht darum, daß und ob wir Chriſten oder Heiden, Theiſten oder Atheiſten ſind, ſondern darum, daß wir Menſchen und zwar an Leib und Seel geſunde, freie, that- und lebenskräftige Menſchen ſind oder werden. Concedo, meine Herren! Das eben will ich auch. Wer von mir nichts weiter ſagt und weiß, als ich bin Atheiſt, der ſagt und weiß ſoviel von mir als wie Nichts. Die Frage, ob ein Gott iſt oder nicht iſt, der Gegenſatz von Theismus und Atheismus gehört dem achtzehnten und ſiebenzehnten, aber nicht mehr dem neunzehnten Jahrhundert an. Ich negire Gott, das heißt bei mir: ich negire die Negation des Menſchen, ich ſetze an die Stelle der illuſoriſchen, phantaſtiſchen, himmliſchen Poſition des Menſchen, welche im wirklichen

Leben nothwendig zur Negation des Menſchen wird, die ſinnliche, wirkliche, folglich nothwendig auch politiſche und ſociale Poſition des Menſchen. Die Frage nach dem Sein oder Nichtſein Gottes iſt eben bei mir nur die Frage nach dem Sein oder Nichtſein des Menſchen.

Gut; aber dein Thema iſt doch immer noch nur eine Sache des Kopfes und Herzens. Das Uebel ſitzt aber nicht im Kopf oder Herzen, ſondern im Magen der Menſchheit. Was hilft aber alle Klarheit und Geſundheit des Kopfes und Herzens, wenn der Magen krank, wenn die Grundlage der menſchlichen Exiſtenz verdorben iſt? Ich fühlte es, ſagte eine Verbrecherin, wie mir die böſen Gedanken aus dem Magen aufſtiegen. Dieſe Verbrecherin iſt das Bild der heutigen menſchlichen Geſellſchaft. Die Einen haben Alles, was nur immer ihr lüſterner Gaumen begehrt, die Andern haben Nichts, ſelbſt nicht das Nothwendigſte in ihrem Magen. Daher kommen alle Uebel und Leiden, ſelbſt die Kopf- und Herzkrankheiten der Menſchheit. Was daher nicht unmittelbar auf die Erkenntniß und Hebung dieſes Grundübels eingeht, iſt nutzloſer Kram. Und in dieſen Kram gehören deine Schriften ſammt und ſonders. Leider, leider! Indeß gibt es doch auch viele Uebel, ſelbſt Magenübel, die nur im Kopfe ihren Grund haben. Und ich habe mir nun einmal, beſtimmt durch innere und äußere Veranlaſſungen, die Ergründung und Heilung der Kopf- auch Herzkrankheiten der Menſchheit zur Aufgabe gemacht. Was man aber ſich vorgeſetzt, das muß man auch tenax propositi ausführen, was man begonnen, auch gründlich, ſich ſelbſt treu, vollenden. Ich habe mich daher auch zu dieſer Geſammtausgabe nur unter der Bedingung verſtanden, daß ich nicht nur meinen eignen, wenngleich kritiſchen, Antiquar machte, ſondern den Bücherſtaub meiner Vergangenheit zugleich als Dünger zu neuem, mein Thema, wenigſtens ſeinen Grundzügen nach, vollendenden Erzeugniſſe benützte. Deswegen beginne ich mit dieſen — nach der Majorität des Inhalts dieſes Bandes — alſo benannten „Erläuterungen und Ergänzungen zum Weſen des Chriſtenthums," welche ſowohl die weſentlichen Conſequenzen, als Prämiſſen dieſer Schrift enthalten.

Inhalt.

Seite

Vorwort.

Ueber das Wunder 1

Ueber Philoſophie und Chriſtenthum in Beziehung auf den der Hegelſchen Philoſophie gemachten Vorwurf der Unchriſtlichkeit 42

Kritiken des modernen Afterchriſtenthums.

I. Kritik der „chriſtlichen Rechts- und Staatslehre, von F. J. Stahl“. 108

II. Kritik der chriſtlichen oder „poſitiven“ Philoſophie 128

III. Kritik der chriſtlichen Medicin 155

Ueber den Marienkultus 181

Beleuchtung einer theologiſchen Recenſion vom „Weſen des Chriſtenthums“. 200

Zur Beurtheilung der Schrift: „das Weſen des Chriſtenthums“. 248

Das Weſen des Glaubens im Sinne Luthers 259

Der Unterſchied der heidniſchen und chriſtlichen Menſchenvergötterung . . . 326

Merkwürdige Aeußerungen Luthers nebſt Gloſſen 334

Ueber das „Weſen des Chriſtenthums“ in Beziehung auf den „Einzigen und ſein Eigenthum“. 342

Ergänzungen und Erläuterungen zum „Weſen der Religion“. 360

Das Weſen der Religion 410

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Ueber das Wunder.

1839.

Die Welt, ſagt Luther, iſt wie ein beſoffener Bauer, hebt man ihn auf der einen Seite auf den Sattel hinauf, ſo fällt er auf der andern wieder herunter. Das Bild iſt derb, aber wahr — die Menſchheit bewegt ſich nur in Extremen. Auch an uns beſtätigt ſich leider! dieſe Wahrheit. Von dem leichtfüßigen Roß des Rationalismus, das unſre Väter trug, ſind wir auf den faulen Packeſel eines ſtieren Hiſtorismus und Poſitivismus herab gekommen. Was unſern Vätern noch vor wenigen Decennien für Thorheit galt, das gilt uns wieder für die tiefſte Weisheit; was ihnen nur Bild, nur Vorſtellung war, das iſt uns wieder zur Sache, zum Faktum geworden. Frei und aufrecht war darum der Gang unſrer Väter, während wir, die wir die Taſchen voll von hiſtoriſchen Faktis haben, gebückt und gedrückt einherkeuchen; denn leicht iſt das Bild; es iſt ätheriſchen, geiſtigen Weſens; aber ſchwer das Faktum — es iſt grob materieller Natur — das Faktum drückt den Menſchen zu Boden. O wir Armen! es geht uns jetzt gerade ſo, wie weiland in Florenz dem Calandrino, von welchem uns Boccaccio erzählt. Auch dieſem pauvre Diable galten Fabeln für Fakta — Weinſtöcke, die mit Bratwürſten zuſammengebunden, Berge von Käſe, Bäche vom beſten Toscanerwein für naturhiſtoriſche Wahrheiten. Namentlich glaubte er ſteif und feſt an das Mährchen von der Exiſtenz eines gewiſſen ſchwarzen Steines, welcher die wunderbare Eigenſchaft beſitze, den Menſchen unſichtbar zu machen. Aber wie ſchwer lag dem armen Calandrino dieſes antirationaliſtiſche Faktum in den Taſchen, während ſeine ungläubigen Freunde, Bruno und Buffalmacco, welche ihn auf ſeiner Expedition nach dem Wunderſteine begleitet hatten, leicht wie Götter neben ihm einherwandelten und ſich luſtig machten über den Thoren, welcher ſo viele ſchwarze Steine als er nur immer auf den Feldern finden und tragen konnte, mit ſich nach Hauſe ſchleppte. Und doch waren, armer Calandrino! dieſe deine wunderbaren Steine auch nichts weiter als natürliche Steine.

Zwar fehlt es auch unter uns nicht an Leuten, die das Bild unſrer freien und vernünftigen Väter treu im Buſen bewahren, und, ſtatt mit dem Geifer des Fanatismus zu beſudeln, zu reinigen und vollenden ſuchen, nicht an Leuten, welche dem abergläubiſchen Hiſtorismus unſrer Zeit gegenüber dieſelbe erfreuliche Rolle ſpielen, die einſt Brune und Buffalmacco dem Calandrino gegenüber ſpielten. Deiner muß ich vor Allen hier gedenken, trefflicher Schwabe! Aber hat ſich nicht das gelehrte und gemeine Volk in Maſſe gegen Dich erhoben? Haben nicht ſelbſt „Philoſophen?" endlich auch ihr Scherflein dazu beigetragen, um Dich wo möglich in den Strom der Vergeſſenheit hinabzuſenken? — Gewiß iſt es alſo kein Anachronismus, den alten verſtockten Eſel Bileams einer genauen, wenn gleich kurzen, Beſichtigung zu unterwerfen, um ſeine Verwandtſchaft mit dem menſchenfreundlichen, gutmüthigen Eſel des Apulejus außer Zweifel zu ſetzen.

Die Wunder ſtehen in der Bibel. Allerdings; aber in der Bibel ſteht auch der Spruch: mit dem Maße, da ihr meſſet, mit dem ſollt ihr wieder gemeſſen werden. Wem ſollen wir alſo mehr glauben? dem

Wunder*), welches nur eine Anomalie, oder dieſem Spruch, welcher ein Vernunftgeſetz ausdrückt? Ich dächte: dieſem letztern. Beginnen wir alſo unter den Auſpicien dieſes Spruchs unſere Unterſuchung des Wunders.

Mit dem Maße, da ihr meſſet, mit dem ſollt ihr wieder gemeſſen werden; oder: was ihr wollt, daß euch die Leute thun, das thut ihnen auch; und folglich: was ihr nicht wollt, das euch die Leute thun, das thut ihnen auch nicht. Was thut denn nun aber das Wunder? — Das Wunder bringt die Erfahrung um ihren Credit; das Wunder verdient alſo ſelbſt keinen Credit. *Wer Andern eine Grube gräbt, fällt ſelbſt hinein.* Wer in dieſer Welt Rechte für ſich in Anſpruch nehmen, wer Glauben von Andern fordern will, der füge ſich vorerſt ſelbſt den *Geſetzen* dieſer Welt; wo nicht, ſo iſt er vogelfrei.

Aber ſollte den wirklich das Wunder ſo ein Exlex, ſollte es wirklich ſo verblendet ſein, daß es ſelbſt *die* Geſetze, von welchen ſeine eigne Glaubwürdigkeit abhängt, mit Füßen tritt? Allerdings iſt es ſo. Das Wunder widerſpricht keineswegs einer bloßen Regel, wo freilich der Satz gilt: keine Regel ohne Ausnahme, einer Reihe von nur zufälligen

---

*) Es wird zur Verhütung von Mißverſtändniſſen gleich hier bemerkt, daß das Wort Wunder hier immer in einem ganz präciſen, beſtimmten Sinne genommen wird, nämlich in der Bedeutung einer (angeblich) ſupranaturaliſtiſchen Wirkung, alſo nicht in dem Sinne, in welchem man und zwar mit vollem Rechte von Wundern der Natur und Menſchheit ſpricht, wie wenn man z. B. ein großes oder frühreifes Genie ein Wunder nennt. Oft genug hat man wohl dieſe beiden himmelweit verſchiedenen Gattungen von Wundern mit einander verwechſelt und durch die *vernünftigen* und *natürlichen* Wunder die hyperphyſiſchen Wunder plauſibel zu machen geſucht, aber höchſt verkehrter und gedankenloſer Weiſe, denn eben deswegen, weil wir ſchon in der Mutterſprache der Natur reich ſind an treffenden Ausdrücken für das Erhabenſte und Tiefſte, bedürfen wir nicht das unverſtändliche Kauderwelſch hyperphyſiſcher Wunderzeichen. Zweitens bemerke ich, daß ich mich ſchämen müßte, über und gegen ein Subjekt, wie das Wunder iſt, zu ſchreiben, wenn es mir nicht zum Behufe einer größern kritiſchen Arbeit der Vollſtändigkeit wegen nöthig geweſen wäre, auch dieſes mauvais sujet in ſeiner ganzen Blöße hinzuſtellen.

oder gewöhnlichen Fällen; es widerſpricht vielmehr den Geſetzen der Erfahrung, den Geſetzen unſers Denkens, den Geſetzen, an welche allein die Kriterien hiſtoriſcher Glaubwürdigkeit und Wahrheit gebunden ſind. Das oberſte Geſetz aller Erfahrung, alles Denkens, die Baſis ſelbſt unſers Lebens, die Hypotheke unſers Glaubens und Zutrauens zu den Sinnen beruht einzig und allein auf der Beſtimmtheit der Natur der Dinge. Dieſe Flüſſigkeit z. B. iſt Waſſer, jene Tinte; wenn ich ſchreiben will, ſo greife ich nicht nach meinem Waſſerglaſe, ſondern nach dem Tintenfaß, weil ich weiß, daß nur die Tinte die für dieſen beſtimmten Zweck entſprechenden Eigenſchaften hat. Die Erfahrung, ſagt man daher, macht klug. „Ein gebranntes Kind ſcheut das Feuer.“ Und dieſe Beſtimmtheit, in welcher der Menſch die Dinge fixirt, beruht nicht auf ſeiner Wahrnehmungsweiſe, ſo daß nur in ihm, dem Unterſcheidenden, die Dinge ſo erſchienen. Die Natur ſelbſt iſt es, welche die Dinge ſo beſtimmt, ſo unterſcheidet. Jedes Ding, jedes Weſen in der Natur hat ein autonomiſches Leben; die Beſtimmtheit, in der es iſt, was es iſt, iſt das Geſetz ſeines Lebens. So hat das Auge nur Empfindlichkeit für das Licht, das Ohr nur Sinn für den Schall.

Wahrheit iſt darum der Charakter der Natur, ſie ſpricht ſich nicht dunkel und zweideutig wie die Götter, die Orakel der Menſchen aus. In der Sprache der Natur werden vielmehr ſtets die Dinge bei ihrem wahren Namen genannt, bedeutet ewig Waſſer nur Waſſer, Wein Wein und ſonſt nichts Anderes. Semper idem iſt der Wahlſpruch der Natur. Aber das Wunder dagegen ſpricht ſich nur amphiboliſch aus, verdreht jedes Wort der Natur, ſo daß immer gerade der entgegengeſetzte Sinn herauskommt, nimmt die heterogenſten Dinge willkührlich für Synonyme, bindet ſich an keine Zeit, keine Zahl, keine Form, kein Geſchlecht, flectirt einen Stab in eine Schlange und wieder umgekehrt eine Schlange in einen Stab, ſteigert das kalte, geſchlechtsloſe Subſtantivum: Waſſer bis auf den Wärmegrad des Bluts und Weins oder bis auf den hyperboliſchen Superlativ eines ſoliden Aggregats, wie z. B. bei dem Durchgang der Iſraeliten durch den Jordan, wo das Waſſer auf einen Haufen zuſammengehäuft wurde.

Wenn aber Waſſer in Wein oder Blut verwandelt werden kann, ſo ſchwindet die Beſtimmtheit der Natur und mit ihr die Wahrheit der Natur und Erfahrung, ſo iſt der Weſensunterſchied der Dinge ein bloßer Schein, ſo heben ſich die Gränzen auf, die meine Wahrnehmung zu einer zuverläſſigen, untrüglichen machen. Was durch die Wundermacht geſchieht, das kann geſchehen, aber was kann durch ſie nicht geſchehen? Iſt ihr dieſes nicht unmöglich, ſo iſt ihr Nichts unmöglich. Wo wäre denn eine Gränze? Nur die Weſensbeſtimmtheit der Dinge könnte ſie beſchränken, aber dieſe iſt ja nichts für ſie*). Wer Waſſer in Blut verwandeln kann, der kann Alles machen und in einander verwandeln, ſelbſt Menſchen in Steine und Steine in Menſchen. Wer überhaupt ein Geſetz der Natur aufhebt, hebt alle Geſetze derſelben auf — vorausgeſetzt natürlich, daß dieſe Aufhebung ſelbſt nicht eine geſetzmäßige, naturbeſtimmte, organiſch vermittelte, ſondern wunderbare iſt. Denke man nicht, daß der Glaube an ein einzelnes Wunder ſich nur auf dieſes einzelne beſchränkt, die übrige Natur unverletzt beſtehen läßt, ſo daß nach der That des Wunders die Natur ſogleich wieder vermittelſt eines neuen Wunders in ihr gewöhnliches Geleiſe zurücktritt, oder ſelbſt ſchon während des Vorgangs des Wunders die Aufhebung des Geſetzes ſich, vermittelſt einer höchſt wundervollen Selbſtbeſchränkung der Wundermacht, nur auf dieſen einzelnen Ort und Fall erſtreckt. Abgeſehen davon, daß auch in dieſem Falle der natürliche Stand der Natur nur ein ungewiſſer, interimiſtiſcher iſt, nur einem Vorhange gleicht, der auf kurze Weile heruntergelaſſen wird, bis wieder ein neues, wunderbares Schauſpiel aufgeführt wird — der Glaube an dieſes beſondere Wunder iſt der Glaube an Wunder überhaupt. Der Glaube oder das vermeintliche Faktum, daß dieſer Unterſchied zwiſchen Waſſer und Blut oder Wein keine Realität, keine Wahrheit iſt vor der Macht der Wunderkraft, iſt der Glaube oder das Faktum, daß aller Unterſchied kein Unterſchied, alle Beſtimmtheit keine Realität iſt, daß die Maſſe der Natur ein geſchmeidiger Thon iſt, aus dem ſich in den Händen der Wundermacht ad libitum alles Mögliche machen läßt. Wer einmal ein Wunder glaubt, dem iſt überhaupt nicht die geiſtige Macht, noch die Macht der Natur, ſondern allein die Wunderkraft die höchſte, wahre, die Welt beſtimmende und regierende Macht, dem erſcheinen alle Gränzen, alle Unterſchiede, alle Geſetze als rein willkührlich. Die Grundvorſtellung iſt hier die gemeine, niedrige: die Geſetze der Natur hat Gott gegeben, wie ein König eine Conſtitution gibt, was er gibt, das kann er wieder zurücknehmen. Heute macht das Waſſer naß, morgen trocknet es vielleicht; heute bewegt ſich die Sonne, morgen ſteht ſie vielleicht ſtille. Die Bewegung, wie die Ruhe, iſt nur der Wille des Herrn, aber der Wille iſt ſeinem Weſen nach veränderlich, und der Naturzuſtand der Welt daher, als ein gewollter, nur ein ſchwankender, beliebiger, prekärer Zuſtand.

---

*) In der That hat man das Weſen der Dinge zur Gränze der Wundermacht gemacht, behauptet, die Wundermacht könne nicht mit einem Dinge verbinden, was dem Weſen oder Begriffe dieſes Dinges widerſpreche, ohne zu bedenken, daß durch dieſe Beſchränkung das Wunder überhaupt geläugnet wird, denn das eben iſt der Charakter des Wunders, daß es einem Dinge etwas beilegt, was dem Weſen deſſelben widerſpricht.

Wenn ich daher dieſen Willen, wie ich ſoll, mir ſtets lebhaft vergegenwärtige, wenn ich in der Anſchauung deſſelben als eines lebendigen Weſens lebe, wenn er mir eine präſente Wahrheit iſt: ſo kann ich nicht beſtimmt wiſſen, wenn ich z. B. an den Brunnen gehe, um mir zur Reinigung meiner Wäſche Waſſer zu holen, ob das, was ich hier als Waſſer ſehe, wirklich Waſſer iſt, und ob nicht vielleicht meine Wäſche von ihm ſtatt weiß, roth wie von Blut wird; denn die Wunderkraft kann mir abſichtlich ein Quid pro quo vormachen, damit ich mich nicht auf mich verlaſſe, ſondern ſtets in dem Abhängigkeitsgefühl von der Allmacht des wunderthätigen Willens erhalte. Wenn ich, wie Bileam, einen Eſel reden höre, ſo weiß ich nicht mehr, ob ich ein Eſel bin oder ob der Eſel ein Menſch iſt: der Unterſchied zwiſchen Menſch und Thier iſt aufgehoben*). Wenn ich Raben einen Propheten füttern ſehe, ſo kann ich, mit meinen ſchwachen Augen wenigſtens, zwiſchen dieſen einträglichen Raben und zwiſchen Tauben, die gebraten in den Mund fliegen, keinen Unterſchied entdecken**). Wenn Jehovah oder wenigſtens der Engel Jehovahs als Menſch unter Menſchen einherwandelt, ſo weiß ich nicht, ob nicht auch die Menſchheit dieſes meines Freundes oder Bruders, ja ob nicht vielleicht meine eigene Menſchheit nur eine Maske iſt, hinter welcher ein Engel Jehovahs ſteckt. Als ein Engel den Aeltern Simſons die Geburt deſſelben ankündigte, ſah dieſer Engel einem Menſchen ſo frappant ähnlich, daß ſie ihm ſelbſt von einem Böcklein zu eſſen anboten. Aber wenn ich mich darin irren kann, daß ich einen Engel als einen Menſchen anſehe und behandle, warum ſoll ich mich nicht irren können, wenn ich einen Menſchen für einen Menſchen und nicht für einen

---

*) Es hilft nichts zu ſagen, der Eſel habe nicht ſelbſt geredet, er ſei nur Organ geweſen, denn die Auswahl eines Organs richtet ſich immer nach der Fähigkeit deſſelben. Wenn der Eſel gleichgültig geweſen wäre, warum hätte nicht eben ſo gut auch die bloße Luft zum Organ dienen können? Aber auch zugegeben: der Eſel oder vielmehr die Eſelin Bileams ſei nur ein ganz äußerliches und gleichgültiges Inſtrument geweſen: — ein Eſel, der ſich zu einem bloßen Sprachrohr gebrauchen läßt, iſt ein bloßer Schein-eſel, ein Eſel, dem die weſentliche Eigenſchaft der Eſelsnatur, die Widerſpenſtigkeit und Hartmäuligkeit abgeht.

**) I. Kön. c. XVII. v. 4 und 6. Einige ältere Interpreten überſetzten das hebräiſche Wort hier nicht mit Raben, ſondern mit Kaufleuten oder mit Arabern, oder mit Einwohnern der Stadt Horbo (Horebim), der gelehrte S. Bochart aber widerlegt ſie. Ob die neueſten Interpreten dem edlen Rabengeſchlecht das ehrenvolle Prophetenmundſchenkamt gelaſſen oder entriſſen haben, weiß ich nicht. Wenn übrigens ein Eſel reden kann, ſo kann auch ein Rabe den Vormund eines Propheten machen, um ſo mehr, als der Rabe ein ſehr pfiffiger Vogel iſt. Aber auch die Verſtandeskräfte des Raben ganz bei Seite geſetzt: die Stimme des Eſels Bileams hat die ganze Natur bezaubert, und dieſe Stimme war zur Zeit des Propheten Elias noch nicht verhallt. Später (cap. 19.) wird Elias durch einen Engel geſpeiſt, alſo auf eine Weiſe, die eben ſo wunderbar, wo nicht noch wunderbarer, als die durch den Raben iſt.

Engel anſehe? Wer bürgt mir dafür, daß er nicht ein verkleideter Engel iſt? Wer weiß, ob nicht über kurz oder lang dieſe ſchöne Menſchengeſtalt wie eine Seifenblaſe zerplatzen und am Himmel als Engel verdunſten werde? So loderte ja auch einſt die Menſchengeſtalt, in welcher der Engel Simſons erſchienen, mit der Opferflamme des Altars zum Himmel empor. Aber ſo, wie hier dieſe Menſchengeſtalt, verflüchtigt das Wunder alle beſtimmten und realen Geſtalten der Natur in eitel Dunſt und Schein; das Wunder macht den ernſten Coder der Natur zu einem luſtigen Mährchenbuch; aber eben deswegen gebührt auch dem Wunder ſelbſt nur der Rang eines Mährchens. Mit dem Maße, da ihr meſſet, mit dem ſollt ihr wieder gemeſſen werden.

Um dem Wunder einen Schein hiſtoriſcher Glaubwürdigkeit zu geben, hat man die Wunder ſo viel als möglich beſchränkt und die Bedingung ihres Geſchehens an gewiſſe außerordentliche Zwecke geknüpft. So lange dieſe Zwecke nicht verwirklicht waren, ſo lange wären die Wunder nothwendig geweſen. So hat man z. B. die chriſtlichen Wunder auf die erſten Jahrhunderte des Chriſtenthums beſchränkt. Aber alle ſolche Beſchränkungen ſind willkührlich. Die Wunderkraft iſt an und für ſich eine ſchlechthin unbeſchränkte Kraft — eine Kraft, die ſich an kein Geſetz, keine Nothwendigkeit, keinen Zweck bindet. Der Zweck eines Dings iſt eins mit ſeiner Beſtimmtheit. Wenn Waſſer in Wein verwandelt werden kann, ſo iſt der Wein umſonſt, zwecklos; er kann durch das Waſſer, wo er fehlt, erſetzt werden, die Wunderkraft braucht ihn nur aus dem Waſſer zu entbinden. Eben deswegen halten die Dinge und Weſen ſo feſt an ihrer Beſtimmtheit, an ihrem Unterſchiede; mit ihrer Beſtimmtheit verlieren ſie auch den Zweck, die Vernunft, den Werth ihres Daſeins. Die Wunderkraft hebt aber die beſtimmte Natur der Dinge auf; es iſt daher ein Widerſpruch mit ihrem Weſen, ſie doch wieder durch Zwecke, wenn auch dieſe Zwecke anderer und höherer Art ſein ſollen, als die mit der Natur der Dinge unmittelbar identiſchen, beſchränkt denken zu wollen. Wo einmal die Wunder beſchränkt werden, da iſt ſchon der ächte, wahre Wunderglaube, der aus der Liebe zum Wunder ſtammt, verſchwunden. Man kann die Wunder nicht läugnen, weil man ſonſt andere unbezweifelte Dinge, womit ſie verknüpft ſind, läugnen müßte, und man glaubt ſie daher nur, *weil man ſie nicht läugnen kann*, nur aus äußerlicher Nothwendigkeit: aber man entſchädigt ſich für dieſen Zwang, man huldigt zugleich wieder ſeinem *ungläubigen* Verſtand, indem man ſie ſoviel als möglich in die Enge treibt, und nur zum Behufe außerordentlicher Zwecke geſchehen läßt*).

Wo der Glaube an Wunder ein wahrer, *lebendiger* iſt, da geſchehen *immer* Wunder, — denn die *Nothwendigkeit* des Wunders iſt immer da, und ſie iſt eben da, wo der *Glaube* an Wunder eine *innere* Nothwendigkeit, und darum ein wahrer Glaube iſt — da geſchehen auch genug *zweckloſe* Wunder. So gibt es im alten Teſtament genug Wunder, von welchen ſich ſelbſt nach dem Eingeſtändniß der orthodoxeren Theologen der frühern Zeit, durchaus kein, wenigſtens erheblicher, Grund oder Zweck derſelben ausfindig machen läßt. Selbſt im neuen Teſtament fehlt es nicht an ſolchen Wundern. Kein Wunder: jede Kraft ſtrebt nach Aeußerung, d. i. nach Selbſtbethätigung, ſo auch

---

*) Obgleich der Wunderglaube der Gelehrten im Zeitalter der Orthodoxie, das in allen dieſen Dingen entſcheidende Stimme hat, auch ſchon ein ſich ſelbſt widerſprechender, verſtändiger, calculirender Reflexionsglaube war, daher ſie auch den Grundſatz bei der Exegeſe der Bibel hatten, die Wunder nicht unnöthig zu vermehren: ſo war doch ihr Glaube darin noch eine gute Sorte von dem urſprünglichen, lebendigen Wunderglauben, daß ſie, mit Hülfe der *Allmacht*, auch die unvernünftigſten Wunder als Fakta gläubig hinnahmen — ſelbſt wenn auch dieſe nur auf dem Mißverſtande eines Worts beruhten. So glaubte ſelbſt der gelehrte S. *Bochart* noch, daß Jehovah zum Beſten des durſtigen Simſon aus der *Zahnhöhle* eines Eſelskinnbackens eine Quelle habe hervorſprudeln laſſen, bis *Clericus* und Andere herausbrachten, daß es ſich hier nur von einer Höhlung überhaupt handle. Freilich iſt an ſich kein großer Unterſchied zwiſchen dem Wunder in der frühern und ſpätern Erklärung, aber auf Seiten dieſer iſt doch wenigſtens noch ein Schein von Natürlichkeit; das Wunder iſt doch wenigſtens an einen anſtändigen Ort verſetzt worden.

die Wunderkraft, welche überdieß keine endliche, ſich erſchöpfende Kraft iſt und daher keine ökonomiſchen Rückſichten zu nehmen braucht. Im Gegentheil: Verſchwendung liegt im Charakter der Wunderkraft. Der Arme gibt wohl keinen Pfenning ohne einen Zweck aus, aber der Reiche, deſſen Vermögen unerſchöpflich iſt, wirft Goldſtücke ſelbſt zum Fenſter hinaus. Der beſchränkte Gelegenheitsdichter bedarf wohl einer Hochzeit, einer Kindtaufe, einer Leiche, um einen armſeligen Tropfen aus ſeiner poetiſchen Ader heraus zu bringen, aber dem vermöglichen Dichter, in dem die Poeſie eine Naturkraft iſt, ſtrömen die Lieder in reicher Fülle, wie dem Vogel, von der Kehle weg. So auch hier. Dem, der die Wunderkraft, ſei es nun als eine urſprüngliche oder abgeleitete, mitgetheilte Kraft beſitzt, ſtrömen unwillkührlich — denn die Wunderkraft iſt ſeine Naturkraft — wie elektriſche Funken die Wunder aus*). So war, als Paulus den Zauberer Elymas verfluchte und dieſer Fluch unmittelbar die Erblindung deſſelben zur Wirkung hatte, dieſe Wirkung gleichſam ein elektriſcher Schlag, der von der magiſchen Kraft des Apoſtels ausging. Wo daher einmal die Wunderkraft Wurzel geſchlagen hat, da läßt ſich ihr nicht mehr Maß und Ziel ſetzen, da wuchert ſie unbeſchränkt fort. Sie bleibt ſelbſt nicht nur an die Perſönlichkeit des Wunderthäters gebunden; ſie theilt ſich ſogar, wie ein Con-

---

*) Die Wunder blos vom Willen abhängig zu machen, iſt daher ganz falſch. So wenig der Wille ohne Dichtertalent ein Gedicht machen kann, ſo wenig kann er ohne Wundertalent ein Wunder hervorbringen. Die Wunderkraft iſt keine erworbene, ſondern *angeborne* Fertigkeit. *Wer Wunder thut, iſt ſelbſt ein Wunder* oder wundervolles Weſen. *Wo er keine Wunder thut*, da befindet er ſich daher in einem *unnatürlichen* Zuſtand, da thut er ſich *Zwang* an; da *verläugnet* er ſich. Aber hingegen wo er Wunder thut, da zeigt er, *was er iſt*, da wirft er die Schranken des *Incognito*, die er bisher beobachtet, hinweg, da offenbart er die Herrlichkeit und Wunder ſeiner Natur. Nicht das Thun, ſondern das *Nichtthun* des Wunders hängt daher vom *Willen* ab, denn das Nichtthun iſt die Verläugnung ſeiner höhern Wundernatur, aber es gehört mehr Willenskraft dazu, ſich zu verläugnen, als ſeiner Natur gemäß zu handeln.

tagium, den Dingen mit, die mit den Wunderthätern in Berührung ſtanden.

Der Katholicismus hat den Wunderbegriff nicht nur hiſtoriſch, ſondern *lebendig* in ſich erhalten, aber hier haftet auch die Wunderkraft ſelbſt an einzelnen Körpertheilen, an den Knochen, an den Haaren, ſelbſt an den Kleidungsſtücken der Heiligen und geiſtlichen Orden, z. B. an dem heiligen Carmeliter-Scapulier. So kam einſt bei einer Belagerung in Flandern auf einen Fahnenträger eine feurige Kugel geraden Weges zugeflogen, aber o Wunder! o prodigium! das heilige Carmeliter-Scapulier, mit dem kurz zuvor der Fahnenträger beſchenkt worden war, lähmte die Kraft der Feuerkugel, daß ſie ſchadlos vor ſeinen Füßen niederfiel. Ein anderer Soldat ſollte wegen ſeiner Vergehungen erſchoſſen werden. Man ſchritt zur Execution. Die Kugeln trafen Kopf und Bruſt des Verbrechers, aber ſie glitten kraftlos ab. Das heilige Carmeliter-Scapulier machte ihn kugelfeſt. In Padua wollte ſich einmal ein lüderlicher Kerl aus Verzweiflung entleiben; aber er konnte nicht. Dreimal hatte er ſich ſchon den Dolch in die Bruſt geſtoßen, aber umſonſt. Was war die Urſache? Das heilige Carmeliter-Scapulier, welches er an ſeinem Leibe trug. *)

Dergleichen Wunder ſind keineswegs Folgen und Erſcheinungen eines ausgearteten, abergläubiſchen Wunderglaubens; ſie ſind vielmehr *nothwendige* Conſequenzen des wahren Wunderglaubens. Das Wunder widerſpricht an und für ſich der Vernunft; es läßt ſich daher auch keine Gränze zwiſchen einem vernünftigen und unvernünftigen Wunder ſetzen. Im Gegentheil: *je mehr ein Wunder der Vernunft widerſpricht, je toller es iſt, deſto mehr entſpricht es dem Begriffe des Wunders.* Der Wunderglaube iſt an und für ſich ein *ſuperſtitiöſer* Glaube; warum ſollte er alſo nicht in ſeiner Ausbildung ſuperſtitiöſe Früchte tragen, warum nicht in ſeiner Entwicklung ſich bis auf einen Heiligenknochen, bis auf den Unterrock der heiligen Maria, den Schleier der heiligen Agave, das h. Carmeliter-Scapulier erſtrecken? Schon im alten Teſtamente haben wir ja einen wunderthätigen Prophetenmantel und wunderthätige Prophetenknochen. *)

---

*) P. Paul. Metzger: Sacra Historia etc. Aug. Vind. 1700. p. 571—78.

Der Glaube an Wunder iſt bei Lichte beſehen nichts anderes als der Glaube an Magie, an Zauberei. Der Unterſchied zwiſchen der Art und Weiſe, wie ſich dieſer Glaube bei den Iſraeliten und den Heiden geſtaltet hat, iſt nur dieſer, daß er bei den Juden lediglich an den Glauben an Jehovah angeknüpft wurde. Die Kraft, zauberiſche, magiſche Wirkungen hervorzubringen, gehört im höchſten Grade nur dem Jehovah und ſeinen Dienern an. Auch die ägyptiſchen Zauberer thaten Wunder, aber nur ſo viel als Moſes konnten ſie nicht. Nicht der Qualität, nur dem Grade, der Stärke nach unterſcheidet ſich die moſaiſche oder jehovah'ſche Wunderkraft von der Macht der ägyptiſchen Zauberer. So hatten die Iſraeliten auch ihre Orakel und Wahrſager, nur daß ſie im Dienſte Jehovah's ſtunden.

Die Wunderkraft iſt keine „geiſtige“, ſondern eine ſinnliche Kraft; was ungewöhnliche, in Verwunderung ſetzende, aber zugleich in die Augen fallende Wirkungen hervorbringen kann, das gilt dem rohen, gemeinen, abergläubiſchen Menſchen für ein höheres Weſen. Die Wunderkraft bringt dieſelben Produkte hervor, wie die Natur, aber auf eine gewaltſame, gebieteriſche, dämoniſche Weiſe; daher iſt ſie ſelbſt gelegentlich eine vernichtende Gewalt, wie ſich dieß z. B. bei der Verfluchung des Feigenbaums und der Erblindung des Zauberers Elymas zeigte. Was aber nur ſinnlich wirkt, ſei es nun ſchaffend oder vernichtend, iſt ſelbſt nur ſinnlichen Weſens. Wenn alſo die Wundermacht ſelbſt eine ſinnliche Macht iſt, warum ſoll ſie nicht auch an einem ſinnlichen Stoffe haften? warum ſich nicht dem Un-

---

*) Die Knochen des Propheten Eliſa (II. Kön. c. 13.) und der Mantel des Elias (II. Kön. c. 2.)

terrock, dem Hemde, dem Schleier, dem Haarkamm mittheilen können, wie im Katholicismus? Legen doch ſelbſt auch die neuteſtamentlichen Schriftſteller dem Schweißtüchlein und Koller Pauli (Apg. 19, 12.) und dem Kleide Chriſti eine wunderthätige Kraft bei! „Und da war ein Weib, das hatte den Blutgang zwölf Jahre gehabt und viel erlitten von vielen Aerzten und hatte alles ihr Gut darob verzehrt ꝛc. Da die von Jeſu hörte, kam ſie im Volk von hinten zu und rührete ſeine Kleider an, denn ſie ſprach: Wenn ich nur ſein Kleid möchte anrühren, ſo wäre ich geſund. Und alſobald vertrocknete der Brunn ihres Blutes, und ſie fühlte es am Leibe, daß ſie von ihrer Plage war geſund geworden.“ „Und wo er in die Städte oder Märkte oder Dörfer einging, da legten ſie die Kranken auf den Markt und baten ihn, daß ſie nur den Saum ſeines Kleides anrühren möchten. Und alle, die ihn anrühreten, wurden geſund.“ Dieſe Wirkung kann man keineswegs als Folge des Glaubens anſehen: denn wenn der Glaube dieſe Macht hätte, wozu die Berührung? Ueberdieß fehlt es im neuen Teſtamente nicht an Wundern, welche offenbar nicht der Glaube bewirkt hat. Der Geiſt des Wunderglaubens im neuen Teſtament iſt überhaupt nicht weſentlich verſchieden von dem Geiſt des Wunderglaubens im alten Teſtament. Die Wunder des A. T. werden vielmehr im N. T. gläubig angenommen und anerkannt — ſo ſelbſt die Wunder- oder Zauberkraft des Gebets, welches ſinnliche Wirkungen in der äußern Natur hervorbringt, wie z. B. das Gebet des Propheten Elias. Und wenn daher auch gleich dem Glauben eine Wunderkraft beigelegt wird, ſo hat doch dieſer Wunder wirkende Glaube keine andere Bedeutung, als das erfolgreiche Gebet des Propheten Elias um einen Regen — ein Gebet, welches offenbar kein geiſtiger Akt iſt, denn wenn ich Gott um einen Regen anflehe, ſo iſt mir das Gebet nur ein Mittel zu einem ſinnlichen Zwecke, und wenn ich Gott durch mein Gebet förmlich beſtimme und bewege zur Hervorbringung eines erwünſchten, aber der Ordnung der Natur, ſei es nun an ſich oder wenigſtens in dieſem

Augenblick, widerſprechenden Erfolgs, ſo iſt mein Gebet eine magiſche Einwirkung auf Gott und vermittelſt deſſelben auf die Natur, eine Beſchwörungsformel, mit welcher ich aus dem zeither unerbittlichen Felſen der himmliſchen, Waſſer ſchaffenden oder gebenden Macht Regen hervorzaubere. *)

Um das Wunder in ſeinem wahren Charakter zu erkennen, darf man nur nicht die Vorſtellungen des hiſtoriſchen Wunderglaubens auf den lebendigen Wunderglauben, der wirkliche Wunder vor ſich gehen ſieht, übertragen, um nicht das, was das Wunder für ſpätere Zeiten iſt, zu einer Beſchaffenheit des Wunders an ſich ſelbſt zu machen. Das Wunder ſtammt aus Zeiten, welche nicht, wie die moderne Menſchheit, in dem herben kritiſchen Unterſchied zwiſchen Subjectivität und Objectivität, Viſion und Erfahrung, Glaube und Wirklichkeit, Sage und Geſchichte leben, aus Zeiten, welchen der Glaube an ſogenannte übernatürliche Dinge, an Wunder ein natürlicher Glaube war, welche daher ſahen, was ſie glaubten, weil ſie es glaubten. Was man glaubt, iſt ſchon vorher, ehe man es ſieht, ein Faktum, eine ſinnliche Gewißheit. So lange man glaubte, daß die Inſekten aus Aas und Unrath entſtehen, ſo lange ſah man auch wirklich die Inſekten aus Aas und Unrath entſtehen. **) Es gibt in der That nichts Komiſcheres, als die Frage: ob Wunder wirklich hiſtoriſche Fakta ſind? ob wir ihren Erzählern Glauben ſchenken ſollen? Für den Denkenden iſt die Frage über die Fakticität des Wunders ſchon durch die Bemerkung, daß die Wunder zu Zeiten geſchahen, wo der Wunderglaube ein allgemeines, hiſtoriſches Faktum war, abgethan, indem ſchon hieraus der abſolute Widerſpruch zwiſchen einem Wunder und einem hiſtoriſchen Faktum ſich deutlich ergibt. Hiſtoriſches Faktum iſt nämlich, was nicht eher iſt, als es geſchieht. Der hiſtoriſche Held hat wohl einen Plan, eine Abſicht, eine Tendenz; aber die Begebenheiten vereiteln oder verändern doch ſeinen Plan; er weiß nicht voraus, was geſchieht; das hiſtoriſche Faktum iſt daher, es mag noch ſo viele Folgen, noch ſo große Bedeutung haben, es mag ſelbſt nothwendig ſein im Zuſammenhang der Geſchichte, doch für ſich ſelbſt ein zufälliges Faktum. Aber das Wunder iſt, ehe es geſchieht; es geht ihm ein Glaube, eine Vorſtellung vorher; es muß geſchehen. Das Wunder iſt das Poſtulat einer Vorſtellung*): es iſt das Faktum, welches etwas bedeuten ſoll, und dieſe Bedeutung liegt eben in der dem Wunder vorausgehenden Vorſtellung, und iſt das Weſen des Faktums, welches ein Wunder iſt. Während bei einem wirklichen Faktum die Fakticität das Weſentliche iſt, iſt ſie dagegen bei dem Wunder das Unweſentliche. Die Bedeutung des hiſtoriſchen Faktums liegt darin, daß es Faktum iſt, daß es geſchehen iſt. Das hiſtoriſche Faktum genügt ſich ſelbſt, es will nichts weiter ſein, nicht

---

*) Wie bei der Zauberei oder Magie — Worte, die wir hier für identiſch nehmen — Zahlen und Charaktere die Hauptrolle ſpielen, ſo ſpielt auch bei dem magiſchen Gebet des Propheten Elias die Zahl: ſieben eine Rolle. Siebenmal — offenbar zur Erinnerung an die ſieben Schöpfungstage — muß ſein Miniſtrant hin und her gehen und nach dem Meere blicken.

*) Der gelehrte Jeſuit Athan. Kircher gibt uns ſelbſt das Experiment an, wie wir Mücken aus den Cadavern von Mücken entſtehen ſehen können. So leicht iſt es zu ſehen, was man glaubt! Uebrigens iſt die hier gezogene Parallele zwiſchen dem Wunderglauben und dem Glauben an die Entſtehung der Inſekten aus Koth und Aas keineswegs etwa eine bedeutungsloſe. Der Wunderglaube und der Aberglaube auf dem Gebiete der Natur fällt in Eins zuſammen. Der Glaube an Wunder iſt der Glaube, daß Alles möglich iſt. Wer dieſen Glauben im Kopfe hat, dem iſt auch Alles ohne Unterſchied auf dem Gebiete der Natur glaublich. Der Glaube an

---

Wunder iſt ſelbſt der Glaube an eine Generatio aequivoca. Nur durch eine Generatio aequivoca entſteht Wein aus Waſſer. Das Wunder iſt ein Alchymiſt, der aus Koth Gold, ja noch mehr: ein organiſches Weſen macht, wie Moſes, der das erſte Beiſpiel von dem Wunder einer Generatio aequivoca gab, indem er Staub in Läuſe verwandelte — ein Wunder, das daher auch die ägyptiſchen Zauberer nicht nachmachen konnten.

*) „Und er trieb die Geiſter aus mit Worten und machte allerlei Kranke geſund, auf daß erfüllet würde, das geſagt iſt durch den Propheten Jeſaiam, der da ſpricht: Er hat unſere Schwachheit auf ſich genommen und unſere Seuche hat er getragen.“ Matth. 8, 16. 17.

mehr bedeuten als ſich ſelbſt, es ſetzt ſeinen Stolz lediglich in die That, darein, daß es iſt. Aber das Wunder allegoriſirt, dogmatiſirt, demonſtrirt; das Faktum als ſolches, abgeſehen von ſeiner Bedeutung, von der Qualität, daß es ein Wunder iſt, iſt ihm nicht Zweck, ſondern nur Mittel. Das Wunder iſt ein analytiſches Faktum (wenn wir anders dieſen Ausdruck: Faktum brauchen dürfen), das hiſtoriſche Faktum ein ſynthetiſches, d. h. das wunderbare Faktum fügt nichts Neues, nichts von der Vorſtellung Unterſchiedenes zu der Vorſtellung, welche dem Wunder vorausgeht, hinzu. Wenn Moſes zweifelte, daß er ohne Wunder bei ſeinem Volke Glauben finden würde, und deßwegen von Jehovah mit Wunderkräften ausgeſtattet wurde, ſo war in den Iſraeliten hier der Glaube oder die Vorſtellung vorausgeſetzt, daß der nur, welcher Wunder thue, ein Abgeſandter Jehovahs ſei. Das Wunder iſt die Hypotheke, auf welche hin der Mißtrauiſche und Zweifelnde Glauben borgt. Aber das Ideal des Propheten, des Abgeſandten Gottes hat er ſchon vorher in ſeinem Kopfe, er ſieht ſchon im Geiſte vor ſich ſeinen Meſſias ſtehen; er zweifelt nur, ob dieſes Menſch da der verheißene Erretter iſt — ein Zweifel, der, weil er nur eine Perſönlichkeit, nicht eine Wahrheit betrifft, nur durch ein ſinnliches Zeichen gehoben werden kann. Der Zuſchauer gibt daher dem Wunderthäter ſeinen Beifall: „Da capo, ſagt er zu ihm, du haſt Recht; du biſt's"; er erinnert ſich nur: er ſieht nichts Neues; er erkennt in dem Wunderthäter einen alten Bekannten und Vertrauten. Während der hiſtoriſche Held mit der Thüre in das Haus hineinfällt, erſcheint der Wunderthäter als ein längſt erwarteter Gaſt.

Alſo: der weſentliche Unterſchied zwiſchen dem hiſtoriſchen und dem wunderbaren Faktum iſt, daß der Glaube an ein hiſtoriſches Faktum erſt durch das Faktum ſelbſt erzeugt wird, erſt post festum, hinten drein nachfolgt, während der Glaube an das Wunder dem wunderbaren Faktum vorausgeht. Der Wunderglaube — verſteht ſich der lebendige, denn der hiſtoriſche Wunderglaube ſtammt aus dem (ſei es nun wirklichen oder vermeintlichen) Faktum — muß deßwegen als der Urſprung des Wunders ſelbſt anerkannt werden. Das wunderbare Faktum erzeugt mir nimmermehr den Glauben an das Wunder; denn um das Wunder auch nur als Wunder wahrzunehmen, dazu gehört ſchon ein beſonderer Wunderſinn oder Wunderglaube. Wenn z. B. das ſtürmiſche Meer plötzlich auf ein gebieteriſches Wort ſtille wird, ſo ſagen mir meine Sinne nichts weiter, als daß unmittelbar nach dem Worte, welches den Sturm beſchwor, der Sturm ſich legte: aber daß dieſes Wort die Urſache von dieſer plötzlichen Stille iſt, — das ſagen mir weder meine Sinne, noch meine Vernunft: denn die Vernunft glaubt nicht und weiß nichts davon, daß das Wort Zauberkraft ausübt, indem für ſie das Wort nur auf den Sinn eines denkenden oder doch hörenden, aber nicht auf ein ſinnloſes Weſen einen Eindruck macht. Der Menſch, welcher nur ſeinen Sinnen und ſeiner Vernunft, den einzigen Quellen hiſtoriſcher Glaubwürdigkeit, folgt, kann daher nicht von dieſem oder irgend einem andern ähnlichen Ereigniß behaupten: es iſt ein Wunder. Er kann nichts weiter ſagen als: ich begreife nicht wie das Ding zuging; es überraſcht mich; es geht über meine bisherigen Erfahrungen; ich muß es als ein merkwürdiges Ereigniß in mein Raritätenbüchlein eintragen, aber ob es ein Wunder iſt? — davon weiß ich nichts, das zu behaupten, wäre eine unvernünftige Dreiſtigkeit. Nur der Glaube an Wunder, der ſich perfect auf die Sprache verſteht, welche ſelbſt auf ſinnloſe Creaturen eine Zaubermacht ausübt, dem das Wunder, wenn auch gar kein vernünftiger Zuſammenhang zwiſchen der Urſache und Wirkung denkbar iſt, etwas ſehr Begreifliches und Natürliches iſt, nur dieſer iſt gleich mit der Behauptung: es iſt ein Wunder, bei der Hand. Es iſt gleichgültig, ob dieſes einzelne ſpecielle Wunder dem Gläubigen ſchon vorher bekannt war; es iſt genug, daß ihm das Wunder überhaupt eine natürliche, geläufige Vorſtellung iſt. Uebrigens repetiren ſich auch die einzelnen Wunder. So beſchwört ſchon Moſes das Waſſer, ſo trägt auch das Waſſer ſchon im alten Teſtament (II. Kön. c. 6. v. 6.) einen ſchwereren, naturgeſetzmäßig unterſinkenden Körper, ſo ſpeiſt auch der Prophet Elias mit einem ganz geringen, aber unerſchöpflichen Quantum Mehl und Oel eine Frau nebſt ihrer Familie ein ganzes Jahr hindurch, und der Prophet Eliſa mit zwanzig Gerſtenbroten hundert Mann, ſo weckten auch die Propheten ſchon ſelbſt Todte auf.

Könnte man nachweiſen, daß die Vorſtellung des Wunders erſt aus dem wunderbaren Faktum entſtanden, daß ſie nur dieſem ihr Daſein verdanke, nur der präciſe Aus- und Abdruck deſſelben ſei, könnte man namentlich nachweiſen, daß erſt mit den Wundern des Chriſtenthums die Vorſtellung des Wunders und der Glaube daran unter die Menſchen gebracht worden ſei, ſo wäre die Thatſächlichkeit der Wunder erwieſen; wir würden kein Mißtrauen in ſie ſetzen; es würde uns nicht einfallen, ſie für ſubjective Erſcheinungen oder Vorſtellungen zu erklären, ſo wenig als wir ein Faktum beanſtanden, deſſen Vorſtellung und Kunde uns erſt durch das Faktum gegeben wurde. Da ſich aber dieß nicht beweiſen läßt, da vielmehr das Wunder, wenigſtens das chriſtliche, keine andere Bedeutung hat, als die, eine präexiſtirende Vorſtellung, die Vorſtellung, daß Wunderthätigkeit nur ein göttliches Attribut, wer alſo in Menſchengeſtalt Wunder thut, in Wahrheit ein Gott ſei, zu beſtätigen und ſinnlich zu beglaubigen, ſo müſſen wir die Vorſtellung des Wunders als den wahren Grund des faktiſchen Wunders erkennen. Das Wunder iſt im Allgemeinen nichts anders als eine (relativ oder ſubjectiv) nothwendige Vorſtellung, angeſchaut als Faktum. Die wunderbaren Fakta gehören daher in eine ganz andere Sphäre, ganz andere Kategorie, als die hiſtoriſchen Fakta. Der Glaube an hiſtoriſche Fakta oder vielmehr das hiſtoriſche Wiſſen unterſcheidet ſich von dem ſinnlichen und vernünftigen Wiſſen lediglich dadurch, daß es ein vermitteltes oder mittelbares Wiſſen iſt. Der Hiſtoriker überzeugt ſich von der Wahrheit des Faktums; er glaubt nicht blindlings; er vergleicht, prüft, unterſucht. Das hiſtoriſche Faktum hat — und dieß iſt der letzte entſcheidende Grund — eine *innere* Wahrſcheinlichkeit, daher wir alberne Dinge, auch wenn ſie in einem ſonſt noch ſo glaubwürdigen Hiſtoriker ſtehen, wie z. B. die vielen Wundergeſchichten im Sueton, unbedenklich verwerfen. Das hiſtoriſche Faktum unterſcheidet ſich nur ſeiner Beſonderheit, aber nicht ſeinem *allgemeinen Weſen* nach von einem Faktum, das vor unſern Augen geſchehen iſt; es geht vielleicht wohl über den Kreis unſrer Erfahrungen hinaus, aber nicht über die Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt, über die Geſetze der Natur und des Denkens. Allerdings kann ſich hierin der Einzelne irren, wenn er das beſchränkte Maß *ſeines* Verſtandes für das Normalmaß der Vernunft überhaupt hält und daher Alles, was über *ſeinen* Verſtand hinausgeht, in das Reich des Fabelhaften verweiſt. Je kleinlicher, feigherziger ein Menſch iſt, deſto mehr wird er kühne Thaten bezweifeln, je einfältiger und gemeiner, um ſo weniger an den Edelmuth und das Genie anderer Menſchen glauben. Aber durch ſolche particuläre Fälle wird nicht die Autorität der Vernunft als des oberſten Princips aller hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit erſchüttert. Das hiſtoriſche Faktum iſt daher ein *Object des Wiſſens*, weil ich nicht nur beſondere, vermittelte Gründe; ſondern auch *allgemeine* vernünftige Gründe dafür habe; iſt es nicht geſchehen, ſo *konnte* es doch geſchehen. So ſagen wir auch von einer Anekdote: iſt ſie nicht wirklich, ſo iſt ſie doch wahr, ſie iſt charakteriſtiſch; ſie trifft. Das hiſtoriſche Faktum iſt ein ſchlichtes Faktum; es macht keine *beſonderen hochmüthigen* Anſprüche; es *beleidigt* nicht unſere Vernunft; wir fühlen uns vielmehr von ihm angezogen: ein Band der Gemeinſchaft findet zwiſchen ihm und uns ſtatt; in dieſer ſeiner Anſpruchloſigkeit, ſeiner Gemeinſchaftlichkeit liegt ſeine Gewißheit.

Aber das Wunder bleibt, auch angenommen als hiſtoriſches Faktum, ſtets nur ein *Gegenſtand des Glaubens*. Es geht über die Vernunft, über die Erfahrung hinaus, d. h. es *widerſpricht* der Vernunft und Erfahrung; es iſt ein abſolut *iſolirtes*, *ſinguläres*, analogieloſes Faktum, welches ich daher nur glaube im Widerſpruch mit dem, worauf ich ſonſt den Glauben an ein hiſtoriſches Faktum gründe, wodurch mir ſonſt etwas zu einer hiſtoriſchen Thatſache wird. Der Glaube an das wunderbare Faktum iſt immer zugleich der Glaube an die Wahrheit der Vorſtellung z. B. der Auferſtehung, welche durch dieſes Wunder bewährt werden ſoll. Es iſt eins, ob ich das Faktum oder die dem Faktum zu Grunde liegende Vorſtellung (oder Lehre) hinſtelle: die Vorſtellung wird mir dadurch nicht gewiſſer, nicht klarer, nicht näher gebracht, ſie mag mir nun in abstracto als Vorſtellung, oder in concreto als ſinnliches Faktum dargeſtellt werden. Wer mir eine Vorſtellung als Faktum hinſtellt, der will nur kurzen Proceß mit mir machen. „Es iſt Faktum! punctum satis. Was willſt du dagegen machen? Du mußt es glauben.“ Aber eben dadurch werden meine Zweifel nicht aufgeklärt, ſondern nur niedergeſchlagen — das Faktum iſt ein Gewaltſtreich — keine innern Gründe angegeben, die die Sache wahrſcheinlicher machten. Das dogmatiſche Faktum iſt illiberal, anmaßend, tyranniſch, es macht mir eine Vorſtellung zum Geſetz, es ſchiebt mir ſie ins Gewiſſen hinein, indem es dieſelbe zu einem Faktum d. i. etwas nicht mehr zu Bezweifelndem macht, ohne doch die Zweifel und Schwierigkeiten aufzulöſen.

Ein dogmatiſches Faktum iſt daher die tollſte Chimäre, die je in einen Kopf gekommen, toller als ein hölzernes Eiſen. Das Dogma als Dogma (d. h. als Lehre) hat nur innere Merkmale; es macht auf Wahrheit Anſpruch, es appellirt mit dieſem Anſpruch an den Gedanken, es gibt ſich der prüfenden Vernunft preis: es macht ſeine Geltung nur abhängig von der Note, die es beim Examen der Vernunft erhält. Ob etwas wahr oder nicht wahr, darüber kann nur die Vernunft, nicht die Sinnlichkeit entſcheiden; der Sinnlichkeit fehlt's an Judicium. Das Faktum als ſolches iſt gleichgültig gegen die Unterſchiede von wahr oder falſch, gut oder ſchlecht, vernünftig oder unvernünftig. Auch das Schlechte geſchieht, auch die Lüge exiſtirt; auch ſie iſt eine ſinnliche Thatſache. Ein dogmatiſches Faktum iſt daher nichts als ein Dogma, welches durch Unterſchleif ſich auf den Ehrenpoſt der Wahrheit emporſchwingen will, indem es die ſchwache Seite des Menſchen, die ſinnliche Einbildungskraft beſticht, um dadurch die Vernunft zu betäuben, welches, überzeugt, nicht durch innere Gründe, durch ſich *ſelbſt* zu ſiegen, ſich auf Zeugen beruft, die eben ſo das Gegentheil bewähren. Durch dogmatiſche Fakta überhaupt ſiegen zu wollen, das iſt eben ſo große Brutalität, als wenn ich in einer Diſputation durch Ohrfeigen die Einwürfe meines Gegners widerlegen will. *Das Faktum iſt der Triumph der Sinnlichkeit über die Vernunft.* Es dringt mir durch ſinnliche, d. i. *peinliche Zwangsmaßregeln*,*) der Vernunft zum Trotz, das Geſtändniß ab, daß es recht hat; es entfeſſelt die *niedern* Kräfte des Menſchen, die ſinnlichen Begierden und Affecte, um dadurch die höhern Kräfte, die Freiheit des Urtheils und Entſchluſſes gefangen zu nehmen.

Da nun aber das Weſentliche des dogmatiſchen oder wunderbaren Faktums überhaupt die demſelben zu Grunde liegende Vorſtellung iſt, das Faktum mir nicht glaubig wird, wenn nicht *vorher* mein Verſtand oder Sinn der Vorſtellung ſeinen Beifall gegeben hat, ſo iſt es nothwendig, daß da, wo das wunderbare Faktum *Beweiskraft* hat, die demſelben zu Grunde liegende Vorſtellung eine *geläufige*, *plauſible* Vorſtellung iſt. Das Faktum ſoll ja nichts weiter ſein, als die ſinnliche Bewährung der Vorſtellung, und der Glaube an die *Wirklichkeit* des Faktums iſt daher immer zugleich der Glaube an die *Wahrheit* der zu Grunde liegenden Vorſtellung. Es iſt unmöglich, daß der Menſch ein *abſolut* iſolirtes und analogieloſes, ein abſolut ſeinen Vorſtellungen, ſeinem Verſtande *widerſprechendes* Faktum glaube.

---

*) „Sie *fürchteten* ſich aber und verwunderten ſich und ſprachen unter einander: Wer iſt dieſer? Denn er gebietet dem Wind und dem Waſſer, und ſie ſind ihm gehorſam.“

Uns freilich widerſprechen die Wunder, uns gehen ſie über oder — es iſt eins — wider die Vernunft, über und wider die Geſetze der Natur. Aber die, welche dieſe Wunder glaubten oder gar ſahen, hatten die Natur nicht ſo, wie wir, zum Gegenſtande, wußten nichts von Geſetzen der Natur. Sie glaubten die Auferſtehung der Todten als ein Faktum, weil ihnen die Vorſtellung der Auferſtehung eine natürliche Vorſtellung war. Der Glaube an die Auferſtehung iſt überhaupt für den ungebildeten Menſchen der natürlichſte Glaube an die Unſterblichkeit. Selbſt bei den Wilden findet er ſich. So entleibten ſich die Negerſklaven in Weſtindien, in der Hoffnung, in ihrem Vaterlande wieder aufzuleben.*) Die Kirchenväter ſuchten durch Bilder aus der Natur d. h. durch andere nach ihrer Meinung ähnliche Erſcheinungen die Auferſtehung der Körper den Heiden glaublich zu machen.**) Sie widerſprach alſo nicht ihrer Naturanſchauung. Und es iſt gleichgültig, ob ihnen dieſe Analogien das vermeintliche Faktum glaublich und eingänglich machten, oder ob ſie erſt ſpäter, durch das Faktum, auf dieſe Analogien kamen. Genug: ſie widerſprach nicht der Weiſe, wie ſie die Natur kannten und betrachteten: ſie glaubten an die Wirklichkeit des Faktums, weil ihnen die Vorſtellung, die das Faktum ausſpricht, eine Wahrheit war. So läuft hier Alles auf die Vorſtellung hinaus; ſelbſt bei ſolchen Wundern, welche nicht eine beſtimmte Vorſtellung (ein Dogma im engern Sinne) ausdrücken. Sie geſchahen, weil man ſie für *möglich* hielt, weil in den Vorſtellungen, in der Naturanſchauung der damaligen Menſchheit ihnen *kein Hinderniß* in den Weg gelegt war, weil nicht am Eingang in die Welt der Verſtand, welcher nichts einläßt, was ſeinen Geſetzen widerſpricht, Wache ſtand, noch keine Handelsſperre zwiſchen dem unbeſchränkten Reich der Möglichkeit und dem feſtbeſtimmten Reich der Wirklichkeit eingetreten, noch kein Abgrund, keine Kluft zwiſchen der ſubjectiven und objectiven Welt befeſtigt war. Wunder geſchehen, wo der Menſch ſich, und zwar ſich nicht in der allgemeinen und unendlichen Idee der Menſchheit, ſondern in der Beſchränktheit ſeiner Einzelheit und Beſonderheit, namentlich in ſeiner beſtimmten Nationalexiſtenz, als den Endzweck der Natur erfaßt, wo daher die Natur an ſeinen Intereſſen und Schickſalen Theil nimmt, mit ihm lebt und fühlt, wo, was *ſubjectiv*, für den Menſchen eine Bedeutung hat, auch *objectiv*, für die Natur von Bedeutung und Wichtigkeit iſt. Bei der Geburt, bei dem Todesfall eines wichtigen Mannes, überhaupt bei einem bedeutungsvollen Ereigniß — da ergreift auch die Natur ein Schauer, der ihr durch alle Glieder geht und ſie aus ihrer gewohnten Laufbahn bringt, — ſo z. B. bei den Römern. Was aber bei den Heiden vermittelſt einer Nervenſympathie zwiſchen der Natur und dem Menſchen gleichſam von ſelbſt und folglich ſcheinbar *zufällig* erfolgt, das geſchieht bei den Iſraeliten auf den ausdrücklichen Befehl Jehovah's. Die Natur iſt hier abgerichtet wie ein Pudel, der die tollſten Kunſtſtückchen kann — ein geduldiger, folgſamer Eſel, der auf ſeinem Rücken durch alle Gefahren hindurch Iſrael wohlbehalten ins gelobte Land trägt.

---

*) Wilde Völker glauben ſogar an die Auferſtehung von Thieren. Wenn z. B. die Lappen einen Bären — der Bär iſt bei ihnen ein hochverehrtes Thier — aufgezehrt haben, ſo begraben ſie die Knochen mit großen Feierlichkeiten und geben jedem Knochen einen eigenen Platz, weil ſie überzeugt ſind, daß der Bär wieder hergeſtellt werde, um einen neuen Körper zu bekommen. Penannt. Arktiſche Zoologie. I. Th. p. 68. Einige Nationen nennen den Colibri: Huitzitzil oder Vicilin, den Wiedergebornen, weil ſie glauben, daß er alle Jahre ſtürbe und bei dem Wiederaufblühen der Blumen, von welchen er ſich nährt, wieder auflebe. Penannt. Ebend. II. Th. p. 269.

**) So ſagt z. B. Minucius Felix in ſeinem Octavianus: Vide adeo, quam in solatium nostri resurrectionem futuram omnis natura meditetur. Sol demergit et nascitur, astra labuntur et redeunt: flores occidunt et reviviscunt: post senium arbusta frondescunt, semina non nisi corrupta revirescunt. c. 34. §. 12.

Die Wunder ſind daher nichts weniger als *übernatürliche* und *übermenſchliche* Werke oder Handlungen, wozu ſie der *hiſtoriſche*, verſtändige Wunderglaube gemacht hat. Wenn der *Wunderglaube* ſelbſt *kein Wunder*, nichts Uebernatürliches und Uebermenſchliches iſt, ſo ſind auch die *Gegenſtände* des Wunderglaubens keine Wunder, ſondern ſehr *menſchliche* und *natürliche* Dinge. Um die objective

Realität des Wunders zu erweiſen, müßte man daher erſt beweiſen, daß der Wunderglaube ein Wunder, daß die Vorſtellung des Wunders eine übernatürliche und übermenſchliche Vorſtellung iſt. Aber wie könnte denn der außerdem ſo natürliche Menſch eine wirklich übernatürliche Vorſtellung haben? Müßte er nicht dazu ſelbſt ein expreß mirakulöſes Vermögen beſitzen? Wie könnte er aber dieſes mit ſeinem Selbſtbewußtſein, ſeinem Verſtande, ſeinen Vorſtellungen zuſammenreimen? Wie ein ſeinen übrigen Fähigkeiten widerſprechendes Vermögen beſitzen? Wie ſich dieſer übernatürlichen Vorſtellungen bewußt ſein, wenn ſie wirklich über ſeine Natur gingen, folglich auch über die Möglichkeit der Vorſtellung? Würde der natürliche Verſtand, das natürliche Bewußtſein dieſe innerlichen Wunder nicht auch natürlich faſſen, natürlich erklären, das Wunder alſo zerſtören? Und wo bedürfte es denn äußerer Wunder, wenn ſchon der Wunderglaube ein Wunder wäre? Doch wozu Argumente gegen eine grundloſe, alberne Annahme?

Die Wunder ſind pſycho- oder vielmehr anthropologiſche Erſcheinungen; ſie haben ihren Grund im Menſchen. Aber wo? Der Menſch hat viel Gelaß; er iſt eine lebendige Univerſität. Bei welcher Facultät ſollen wir ſie inſcribiren? — Bei der philoſophiſchen Facultät? Nein! der Vernunft widerſpricht das Wunder — das iſt ausgemacht, darin ſtimmen die Gläubigen und Ungläubigen überein, darum wird der Glaube an Wunder den Gläubigen als ein Verdienſt angerechnet. Aber das Wunder widerſpricht nicht dem Menſchen im Allgemeinen; er hat vielmehr einen ſtarken Hang zum Wunderglauben; er iſt ſogar wunderſüchtig, ſo ſehr auf das Wunder erpicht, daß er ſelbſt den Glauben an Göttliches nur vom Wunder abhängig macht. Hätte der Menſch keine Liebe zum Wunder, wie käme es denn auch, daß er an wunderbaren Faktis ſo feſt hielte? Was hätte er für ein Intereſſe an einem wunderbaren Faktum, hätte er keinen Sinn, keinen Hang zum Wunderbaren überhaupt? Wir haben daher hier einen Widerſpruch zwiſchen der Vernunft und dem Menſchen, denn wenn das

Wunder dem Menſchen *gefällt*, aber der Vernunft *mißfällt*, ſo ſind beide nothwendig mit einander im Zwieſpalt. Aber wer kann dieſen Streit ſchlichten, wer die Hand zur Verſöhnung bieten? Offenbar nicht der leidenſchaftliche Menſch, ſondern nur die Vernunft, deren Grundſatz iſt: der *Klügere* gibt nach, und deren Triumph über den Menſchen gerade darin beſteht, ihn ſo zu beherrſchen, daß er ihre Herrſchaft nicht fühlt. Sie kann ihn aber nicht beherrſchen, ohne ſich ſelbſt zu einem Weſen ſeines Gleichen zu erniedrigen, nicht vergeiſtigen, ohne ſich zu verſinnlichen, nicht vernünftig machen, ohne mit ihm ſelbſt, dem kindiſchen, unvernünftigen Menſchen zu ſpielen. Die Vernunft als ſolche widerſpricht dem ſinnlichen Menſchen: ſie iſt zu ſchlicht und einfach für ihn, zu ſehr in ſich vertieft, zu kalt und ſtreng, zu unbekümmert um das, was ihm ſchmeichelt und wohlthut: die Vernunft hat das Allgemeine, das Ganze, das *Univerſum* im Auge, der ſinnliche, egoiſtiſche Menſch *nur ſich*, ſein Wohl und Heil. Aber die Phantaſie entſpricht dem Menſchen, die Phantaſie iſt die Vernunft, aber die entäußerte, die *ſinnliche* Vernunft, die ſich den menſchlichen Schwächen, Leidenſchaften und Wünſchen *accomodirende*, die ſich *ſelbſt verläugnende*, die mit dem Menſchen *ſpielende* Vernunft.

Das Wunder iſt *nur ein Phantaſieobject* — das allein iſt ſeine *weſentliche* Beſtimmung — vor der Vernunft als ſolcher löſt es ſich in ungereimte Widerſprüche auf. Es gibt daher *kein* einziges als ein hiſtoriſches Faktum erzähltes Wunder, das *nicht die Phantaſie hätte erfinden können*, kein Wunder, das nicht für die Phantaſie ein reizendes *Schauſpiel* wäre, während es für die Vernunft ſinnlos iſt. Die Wunder gelten daher für übervernünftige Werke, weil die Phantaſie dem ſinnlichen, ungebildeten nur an der *Oberfläche* der Dinge klebenden Menſchen eine höhere Macht als die Vernunft iſt. Die Vernunft iſt dem ſinnlichen Menſchen die Repräſentantin des trockenen Einerleis, die Repetiruhr der Außenwelt, wie er ſie mit ſeinen gewöhnlichen Augen im alltäglichen Leben wahrnimmt. Der Sinn iſt ihm, was er jetzt ſieht, die Vernunft, was er immer geſehen hat. Was ſo oft geſchehen iſt, wird und muß immer geſchehen, weil es geſchehen iſt. Das Immer, welches ſich von dem Jetzt nur durch die oftmalige Repetition deſſelben unterſcheidet, hat für ihn die Bedeutung des Geſetzes, der Nothwendigkeit; aber der Grund iſt kein innerer, kein vernünftiger Grund. Die Vernunft ſelbſt iſt in ihm nur eine Gewohnheit, aber die Gewohnheit die altera natura. Von Jugend auf hat er das Schauſpiel der Natur geſehen, er hat ſich daran gewöhnt; es iſt ihm zur andern Natur geworden; obgleich es in ſeinem Anfang ein Unbekanntes war, und wenn er es in den Jahren, wo er fähig iſt, über etwas ſich zu verwundern, zum erſten Mal erblickte, auch etwas Unbekanntes und das größte Wunder wäre, ſo iſt es ihm doch durch das ofte Sehen etwas Gewöhnliches, Natürliches, Gemeines, Bekanntes ſich von ſelbſt Verſtehendes geworden. Die Frage: wie das Ding geſchieht, hat für ihn gar keinen Sinn. So fragt er nur bei etwas Außergewöhnlichem, was er noch nicht geſehen hat. Seinen Verſtand hat er in ſeinen Sinnen: der Grund liegt für ihn im bloßen Faktum. Frage ihn: wie ſiehſt du? Er wird lachen. Er hat keinen Sinn für die Frage; wie ſollte er einen Sinn für die Antwort haben? Das Sehen iſt ihm kein Räthſel — er denkt und forſcht nicht — wie ſollte die Auflöſung des Räthſels oder auch nur der Verſuch für ihn Intereſſe haben? Würde er blind geboren worden ſein und plötzlich zum Sehen gebracht werden, ſo würde er wohl ſtaunend fragen: Ei, was iſt das? wie geht das zu? Aber weil er von Jugend auf geſehen hat, ſo iſt es ihm kein auffallender Gegenſtand, der ſeine Wiß- d. h. hier Neugierde reizte, d. i. kein Wunder.

Das Wunder exiſtirt daher nur für die Menſchen, welchen das Unbekannte das Bekannte, welchen das wahrhaft Wunderbare kein Wunder iſt, und welche eben deswegen ein Bedürfniß nach beſondern, aber gleichfalls ſinn- und augenfälligen Wundern haben, um damit die Leere ihrer alltäglichen Anſchauungen auszufüllen. Das

Wunder hat nur Sinn für die Menſchen, welchen die Natur ein gleichgültiges Objekt der Gewohnheit iſt, für die, welche keinen Sinn für die Natur und ihre Erkenntniß haben, für die, welche nicht auf dem Standpunkt der Erkenntniß, des Denkens ſtehen, wo ſich der Menſch von der Natur unterſcheidet und ſie als Object ſich gegenüber ſtellt, wo er den gedankenloſen Schlendrian ſeiner Jugendgewohnheiten und Vorurtheile gewaltſam unterbricht, wo die Natur ihm ein neuer, unbekannter, nicht nur ſeine Sinne, ſondern ſeinen Geiſt reizender Gegenſtand, das Gewöhnliche ein Fremdes, das Gemeine ein Erhabenes, das Natürliche etwas Wunderbares wird. Das Wunder hat nur Sinn im Gegenſatz — das Wunder iſt polemiſcher Natur — gegen ein als gemein und bekannt vorausgeſetztes Ungemeines und Unbekanntes; denn ſeinem Inhalt und Weſen nach unterſcheidet ſich das Wunder — und hierin offenbart ſich die ganze Flachheit und Nichtigkeit des Wunders — als ein ſinnliches Faktum nicht von andern ſinnlichen Faktis. Daß die Sonne, um das heroiſchſte Wunder des Alten Teſtaments auszuwählen, ſtille ſtand, war ein Wunder. Aber worin lag das Mirakel? Darin, daß es bisher nie geſchehen war. Wäre die Sonne immer ſtille geſtanden, ſo wäre ihre Bewegung ein Wunder geweſen. Das Merkmal, daß es ein Wunder iſt, liegt daher nicht an ihm ſelbſt, am Inhalt an ſich ſelbſt, ſondern nur darin, daß ſie bisher nicht geſtanden iſt. Die Bewegung iſt nichts Uebernatürliches, das Stilleſtehen gleichfalls nicht. Etwas wirklich Uebernatürliches wäre nur dann in dieſem wunderbaren Faktum enthalten geweſen, wenn etwas, was über alle unſere Sinne geht, von dem wir nie etwas geſehen und geahndet, mit der Sonne vorgegangen wäre. Das Wunder liegt nur im Widerſpruch mit der bisherigen Erfahrung. Das Waſſer iſt kein Wunder, auch das Gehen iſt kein Wunder, aber das Gehen auf dem Waſſer, weil dieß dem bisher Geſehenen oder Erfahrnen, welchem zufolge ein Menſch, der nicht ſchwimmt, im Waſſer unterſinkt, widerſpricht, — das iſt ein groſſes Wunder. Brot eſſen und von ihm geſättigt werden, iſt kein Wunder, aber daß ein Paar Brote Tauſende von Menſchen ſättigen, das iſt Wunder. Der Unterſchied von dem Gewöhnlichen iſt nur, daß hier mit einem *geringen* Quantum eine Wirkung verknüpft wird, die ſonſt immer nur durch ein unvergleichlich größeres, der Menſchenanzahl entſprechendes Quantum bewirkt wird. Der Inhalt iſt immer ein *rein ſinnlicher*; das (ſcheinbar) Wunderbare liegt nur darin, daß mit einem ſinnlichen Ding ein *andres ſinnliches* Prädicat, welches nur *dieſem* Ding, jedoch nicht der ſinnlichen Anſchauung überhaupt widerſpricht, aber wohl gemerkt! nicht ein unbeſtimmt andres, ſondern das *entgegengeſetzte* Prädicat verknüpft wird, ſo daß das Subject ſelbſt zu einem *andern* Subject wird. Das Wunder verwandelt den *Blinden in den Sehenden*, den *Tauben in den Hörenden*, den *Lahmen in den Gehenden*, die *Bewegung* der Sonne in *Ruhe*, den *Todten in den Lebendigen*, *Waſſer in Wein* oder *Blut*, den *Sturm in Stille*, wenig Brot in *vieles* Brot, „*unſaubre Geiſter*“ in „*Säue*“

Die *Verwandlung* iſt das Weſen des Wunders — das an der Hochzeit zu Cana in Wein verwandelte Waſſer der ſymboliſche Grundſtoff aller Wunder. Aus der Finſterniß eines blinden Auges, d. h. eines Auges, dem die organiſchen Bedingungen des Sehens fehlen, plötzlich das Augenlicht hervorzuzaubern, das erfordert keine geringere Kraft, das iſt eben ſo gut eine Creatio ex nihilo, eine Schöpfung aus Nichts, als die Verwandlung des Waſſers in Wein eine Schöpfung aus nichts iſt. Der Geſunde, der körperlich Vollkommne iſt ein anderer Menſch als der Kranke, als der Krüppel — welch ein Unterſchied zwiſchen einem gebornen Taubſtummen und einem Menſchen, dem von Kindesbeinen an der Engel des ſeelenvollen Tons hülf- und lehrreich zur Seite ſtand! Der Kranke, der *urplötzlich* aus ſeinem Elend in das Paradies der Geſundheit verſetzt wird, hat daher eine eben ſo *ſubſtanzielle* Verwandlung erfahren, als das Waſſer, welches in Wein verwandelt wird. Wer einen Taubſtummen den Strom der Rede plötzlich entlockt, der thut eben ſo

Großes als Moſes, wenn er aus einem Felſen einen lebendigen Quell hervorzaubert. So reduciren ſich alle Wunder darauf, daß mit einem Subject ein Prädicat verknüpft wird, welches mit dem Weſen dieſes Subjects im Widerſpruch ſteht. Die Sprache liegt wohl im Weſen des Menſchen, aber mit einem wirklichen Taubſtummen nicht nur die Fähigkeit, ſondern unmittelbar zugleich auch den vollkommnen Gebrauch der Sprache*) zu verknüpfen, das iſt faſt ein eben ſo großer Widerſpruch, als wenn ich einem Eſel menſchliche Worte in den Mund lege, d. h. einen Eſel, wenn auch nicht ſeiner Geſtalt, aber ſeinem Sprachorgan nach, plötzlich in ein redendes Weſen verwandle. Daß ſieben Brote ſieben Menſchen ſättigen, das iſt in der Ordnung, das iſt legitim, daß aber ſieben Brote fünftauſende ſättigen, das iſt ein Widerſpruch gegen alle logiſchen, phyſikaliſchen und mathematiſchen Geſetze, ein Widerſpruch, der nur in der Mährchenwelt, in der Welt der Phantaſie eine Möglichkeit iſt.

Das Wunder drückt daher nichts andres aus, als das Weſen der Phantaſie, denn das weſentliche Thun der Phantaſie iſt nichts andres als die willkührliche Verknüpfung und Verwandlung widerſprechender Dinge mit- und ineinander. Kein Wunder widerſpricht der Phantaſie, kein Wunder iſt der Phantaſie ein Wunder, ein unverſtändliches, fremdartiges Ding. In der Phantaſie macht ſich der Menſch zum Herrn der Natur, aber eben nicht auf eine vernünftige, ſondern phantaſtiſche, nicht auf eine geiſtige, ſondern ſelbſt wieder ſinnliche Weiſe. In der Phantaſie iſt die geiſtige Thätigkeit nur eine formelle, nur Schein; die Phantaſie iſt verſenkt in den Stoff der ſinnlichen Anſchauung; nur in der Anwendung deſſelben, in der Combination, in der Verknüpfung iſt ſie unbeſchränkt, frei, d. i. willkührlich. Die Freiheit der Phantaſie iſt der Zufall der Willkühr — daher alle phantaſtiſchen Köpfe die Freiheit der Phantaſie, das *Spiel* der Willkühr für die Freiheit der Vernunft nehmen oder gar über dieſe ſetzen, weil dem kindiſchen, phantaſtiſchen Kopf der Ernſt der Vernunft pedantiſcher Zwang iſt. Die Phantaſie iſt die erſte und darum ſelbſt noch ſinnliche Erhebung des Geiſtes über die Sinnlichkeit. Die ſchönſten Phantaſien ſtammen daher aus dem Orient, wo die Menſchheit in einer unentſchiedenen Mitte zwiſchen Geiſtigkeit und Sinnlichkeit ſteht.

---

*) „Und alſobald thaten ſich ſeine Ohren auf, und das Band ſeiner Zunge ward los und redete recht.“ Marc. 7, 35.

Aber was von der Phantaſie, das gilt auch von ihrem Lieblingskinde, dem Wunder. Die angeblich höhere Geiſtesmacht, die ſich im Wunder offenbaren ſoll, iſt nur *Illuſion*, denn das Wunder *ſetzt*, wie gezeigt, *an die Stelle* eines *ſinnlichen* Prädicats oder Subjects nur ein andres ihm (ſei es nun überhaupt oder in dieſem beſondern Fall) widerſprechendes, aber immer wieder ſinnliches Object und Prädicat. Der Stoff der Wunderthätigkeit iſt, wie in der Phantaſiethätigkeit, ein *ſinnlich gegebener*, nur dieſes *Setzen* des einen Objects oder Prädicats an die Stelle des andern iſt *keine* in der äußern Natur *gegenſtändliche*, iſt die ſubjective, eigne willkührliche Thätigkeit des Wunderthäters. Die Wunderthätigkeit iſt eine *Taſchenſpielerei*, denn auch beim Wunder geht es eben ſo wie bei dem Taſchenſpieler — der größte Meiſter der Taſchenſpielerkunſt iſt aber die Phantaſie — mit ganz *natürlichen* Dingen zu; das Geheimniß deſſelben iſt nur das Geheimniß der Phantaſie, welche die ſinnliche Anſchauung, ob ſie gleich nur vom Fonds derſelben lebt, zum Beſten hält. Eben deßwegen, weil der Inhalt des Wunders ein ſinnlicher, natürlicher iſt, nur die *Weiſe*, wie das Subject oder Prädicat an die Stelle eines andern tritt, eine ſinnlich *nicht* gegenſtändliche iſt, iſt es eine *nothwendige*, im Weſen des Wunders begründete Conſequenz, daß das Wunder auch zum Object einer *natürlichen Erklärung* wird, auch die *Weiſe*, wie es dabei zuging, in das Gebiet der natürlichen Urſachen gezogen wird. Das Wunder hat ſich einmal die *Blöße* gegeben, daß es den *Gegenſatz* zur Natur ſelbſt wieder in die ſinnliche Sphäre hineinſtellt und aus der

Natur nimmt, es kann daher nicht die Frage abweiſen: biſt du denn überhaupt ein Wunder? iſt nicht vielleicht dieſes Ereigniß, vorausgeſetzt, daß ihm wirklich etwas Hiſtoriſches zu Grunde liegt, daß es nicht handgreiflich ſich als ein reines Product der Phanntaſie hinſtellt, nur deßwegen ein Wunder, weil du nicht die Urſache, die Weiſe des Hergangs kennſt? Und das Wunder kann hierauf nichts antworten, denn es iſt kein Freund der Philoſophie und Naturforſchung: aber es will auch hierauf nichts antworten; denn es iſt glücklich in ſeinen Träumen — ein unbefangenes kindliches, oft freilich auch kindiſches Spiel der Phantaſie mit den Dekorationen der Dinge dieſer Welt, die für ſie nur die Bedeutung eines Maskenballs hat, um dem Menſchen eine angenehme Erholung von den ſtrengen Arbeiten und Pflichten der Vernunft und Wirklichkeit zu verſchaffen.

Die Phantaſie iſt, wie ſchon angedeutet, die von den Herzensbedürfniſſen und Wünſchen des Menſchen beſtimmte Intelligenz. Dem Menſchen, der zu einem geliebten Gegenſtand in der Ferne eilt, iſt jeder Fluß, weil er nicht darüber hinweggehen kann, wie über feſten Boden, jeder Baum, der ihn zu einem Umweg nöthigt, jeder Hügel, den er erſteigen muß, eine Schranke, die ſich ſtörend mitten zwiſchen ihn und den Gegenſtand ſeiner Wünſche hinſtellt: in ſeiner Phantaſie iſt er ſchon an dem erſehnten Orte, aber langſam ſchleppt er als eine läſtige Bürde ſeinen ſchwerfälligen Körper mit ſich fort. Der Schmerz über den Widerſpruch der Wirklichkeit mit dem Bedürfniß ſeines Herzens preßt ihm den Wunſch aus: O wär' ich doch ſo leicht wie ein Vogel, ſo ſchnell wie der Wind; er ſeufzt — und ſiehe! dort oben im Himmel ſchweben ſeine Seufzer als Engel — vogelleichte, ungebundene, ſelige Weſen — und über dieſen Engeln das höchſte Weſen als ein ſchlechthin ſchrankenloſes Weſen, als ein Weſen, deſſen Willen nichts im Wege ſteht, bei dem Befehlen (Wünſchen, Wollen) und Schaffen identiſch iſt. Das Herz vergegenſtändlicht, verſelbſtändigt ſeinen Wunſch und Drang, frei zu ſein von allen Beſtimmungen und Schranken, als die abſolute, die göttliche Willkühr, die Allmacht. In der göttlichen Allmacht macht der bedrängte Wunſch ſich Luft, hier ſtrömt das beklommene Herz ſeine Seufzer aus, hier entledigt es ſich der eignen Schranken; hier entſchädigt es ſich für das, was es in der Welt entbehrt; hier gibt ſich der Menſch, was er haben möchte, was ihn ſchmerzt, nicht zu beſitzen; hier macht er ſeine Wünſche zu den Geſetzen, den ſiegreichen Mächten der Welt. *Gott iſt in ihm die Anſchauung und Empfindung der Freiheit* von den Schranken der Wirklichkeit: Gott kann Alles; ihm iſt nichts unmöglich, ſein Wille iſt das einzige Geſetz. Der Wunſch zerbricht die Schranken der Subjectivität — er will, daß das ſei, was er wünſcht — die Allmacht iſt der realiſirte Wille des Wunſches; denn dem Wunſch iſt Nichts unmöglich: er mag und vermag Alles. Aber die willfährige Phantaſie iſt es, welche verwirklicht, was das Herz will: in ihr iſt als Object geſetzt, was im Herzen nur als ſubjectiver Wunſch exiſtirt. Die Phantaſie iſt der Engel des Herzens, der Himmel auf Erden, der Spiegel der Welt, wie ſie den Wünſchen des Menſchen entſpricht. Was anders iſt denn nun aber das Wunder, als der als ein ſinnliches Faktum realiſirte Wunſch des Menſchen, von den Geſetzen der Vernunft und Wirklichkeit, die ſeinem Herzen als Beſchränkungen erſcheinen, frei zu ſein. Das Wunder ſpeiſt Hungrige, ohne benöthigt zu ſein, die Nahrungsmittel mühſelig herbeizuſchaffen, heilt Blind-, Lahm-, Taubſtumm-Geborne; aber der Hungrige wünſcht zu eſſen, der Lahme wünſcht, gehen, der Blinde, ſehen, der Taube hören zu können.

Keineswegs widerſpricht darum auch das Wunder an der Hochzeit zu Cana dem Geiſte und Weſen der übrigen Wunder. So wenig der Wunſch nach Wein, zumal bei einer Hochzeit, wo es erlaubt iſt, des Guten ein wenig mehr zu thun, als gewöhnlich, ein unſittlicher Wunſch iſt, ſo wenig iſt der Wunſch des Kranken nach Geſundheit ein ſittlicher Wunſch. Der Wunſch fragt überhaupt nicht darnach, ob er ſittlich oder unſittlich iſt: er iſt ſein eigner Herr und Geſetzgeber. Warum ſollte der, welcher die Wünſche der Menſchen zu Geſetzen ſeiner Handlungen macht, die Erfüllung derſelben von ihrer Sittlichkeit oder Unſittlichkeit abhängig machen? Die Heilung eines Kranken hat wohl immer einen ſinnlich wohlthätigen, aber deßwegen noch lange nicht einen religiös oder ſittlich wohlthätigen Zweck und Erfolg. Der Wunſch, geſund zu werden, kann ſelbſt auf ganz unſittlichen Motiven beruhen, und die Heilung daher in einem ſolchen Fall nur dazu dienen, den Reconvalescenten vollends ins Verderben zu ſtürzen. So war es mit den zehn ausſätzigen Männern bei Lukas cap. 17, 12. Sie wurden alle durch die Wunderkraft geheilt, aber unter dieſen Zehn war nur Einer, auf welchen dieſes Wunder einen religiöſen Eindruck machte. Warum ſollen wir alſo an dem Wunder an der Hochzeit zu Cana Anſtoß nehmen? Im Gegentheil, wir können dieſes joviale Wunder auch in dieſer Beziehung als dasjenige Wunder anſehen, wo uns allein reiner Wein eingeſchenkt wird. In vino veritas, heißt es auch hier. Das Wunder geht vor in einer Geſellſchaft. Schon hierin haben wir eine charakteriſtiſche Eigenſchaft des Wunders überhaupt. Das Wunder bedarf Zuſchauer, es producirt ſich, es iſt berechnet auf Effect, es iſt ein Schauſpiel, das nur geſehen, aber nicht geleſen werden kann, etwas nur für die Maſſe, aber nicht für den Denker, etwas für die Sinne aber nichts für den Geiſt. Die Geſellſchaft empfindet Mangel an Wein. Das Wunder ergänzt dieſen Mangel: das Wunder iſt gefällig, zuvorkommend, es erfüllt die Wünſche des Menſchen, und zwar mit einem einzigen Zauberſchlag, ohne Vermittlung von Raum und Zeit und andrer langweiliger Kategorien, welche die von dem ungeduldigen Wunſch beflügelte Phantaſie überſpringt. Aber der objective Inhalt iſt ein rein ſinnlicher, wie bei allen andern Wundern, und muß ein ſinnlicher ſein, da der Wunſch, worauf er ſich bezieht, ſeiner Natur nach immer ſinnlich iſt — die Wunderthätigkeit iſt ein chemiſcher Proceß, der in ſeinem Product erliſcht, der zu ſeinem Reſultat ein caput mortuum hat: das Product des Wunders iſt kein Wunder; Waſſer wird in Wein verwandelt: ein indifferentes Getränk in einen Stoff, der des Menſchen Herz erfreut. Wer ſollte ſich dieſes nicht gefallen laſſen? wer nicht ein Weſen, das die Fülle des Segens in ſich trägt, dem die augenblickliche Erfüllung aller Wünſche zu Gebote ſteht, als ein höheres Weſen verehren? So haben wir hier das Geheimniß des Wunders klar aufgetiſcht. Das Wunder verwandelt das kalte, indifferente, univerſale Waſſer der Vernunft, den Grundſtoff der Lebensweisheit und Naturphiloſophie in den wohlſchmeckenden, ſinneberauſchenden, aber leicht verfliegenden Champagner der Phantaſie.

Welche Realität kommt daher den Wundern zu? — Dieſelbe, welche den Geſpenſtern. Die Geſpenſter ſind Phantaſieweſen, Phantaſieproducte, Geſtalten, die *keine* Geſtalten, Körper, die *keine* Körper ſind — reine Schemen, reine Erſcheinungen, d. i. rein *optiſche* Weſen. Die Phantaſie *zerrüttet* die *Sinnenharmonie*, ſie *iſolirt* und *ſeparirt* den Gegenſtand, wie er für die Augen erſcheint, von ſeinem Daſein für die übrigen Sinne. Den *materiellen* Sinnen iſt der Abgeſchiedene entſchwunden; aber wie er einſt vor meinen Augen da ſtand, ſo ſteht er noch jetzt in der Erinnerung, in meiner Phantaſie da; nur vermiſcht ſich jetzt zugleich mit dem Bilde des Lebendigen das ſchauerliche Bild des *Todten*. Was ich, wenn auch nur innerlich ſehe, ſteht mir als Object gegenüber. Die Gränze zwiſchen der Wahrnehmung des Objects *in mir* und des Objects *außer mir* iſt eine leicht verſchwindende. Je lebhafter ich einen abweſenden Gegenſtand mir vorſtelle, deſto mehr werde ich der Gegenwart entrückt, deſto weniger höre und ſehe ich, was außer mir vorgeht. Warum ſoll mir nun nicht, indem mir das Wirkliche zum Unwirklichen, das Gegenwärtige zum Abweſenden wird, umgekehrt das Abweſende zum Gegenwärtigen, das Unwirkliche zum Wirklichen werden? warum ſoll ich nicht außer mir wahrnehmen, was ich ſelbſt in mir ſchon in einem Zuſtand des Außerſichſeins wahrnehme? Die Erinnerung macht uns träumeriſch; es verſchwindet in ihr der Unterſchied zwiſchen Subjectiv und Objectiv. Und die ergreifendſten Erinnerungen überraſchen uns ſogar oft plötzlich, unwillkührlich, mitten ſelbſt in den trockenſten, nüchternſten Beſchäftigungen. Wie leicht nehme ich nicht in ſolchen Momenten, wo ich von meinen Erinnerungen plötzlich, wie von einem unerwarteten Gaſt, überraſcht werde, dieſes herzzerdrückende Phantasma als eine Erſcheinung außer mir wahr! Wie relativ, wie individuell iſt überhaupt für den Menſchen im Beſondern die Bedeutung des Wirklichen! Den rohen Menſchen ſind Träume wirkliche Begebenheiten. Sie glauben, daß die Seele im Schlaf außer den Körper hinausgehe und herumſpazïere. Iſt nun aber gar das Bild des Todten das Bild einer unſaubern Perſönlichkeit, das Bild eines Böſewichts, eines Geizhalſes, eines Miſanthropen, eines Mörders, ſo wird das Bild zu einem förmlichen Geſpenſt, das als ein Gegenſtand der Furcht und des Schreckens, hauptſächlich auch nur an ungeheuern Orten, auf Kirchhöfen, an einſamen Plätzen, in verlaßnen Schlöſſern und nur zur Zeit der Furcht, in der Nacht, umgeht. So iſolirt die Phantaſie die Geſichtserſcheinung im Geſpenſterglauben und macht, ungeachtet des lauten Widerſpruchs der übrigen Sinne, die rein optiſche Exiſtenz, abgetrennt von allen andern die Wirklichkeit bedingenden Eigenſchaften, zu einer wirklichen, objectiven Exiſtenz. Daß nun aber das Geſpenſt ein bloßes optiſches Phantasma iſt, geht hauptſächlich daraus hervor, daß es ungeachtet ſeiner Leiblichkeit durch feſte Gegenſtände, durch Wände und verſchloßne Thüren hindurchgeht. Dem reinen Schemen, dem abſolut Durchdringlichen und Nichtigen iſt natürlich auch die dichteſte Materie nicht undurchdringlich. Ich ſehe zwar nicht mit meinen leiblichen Augen durch die Thüre hindurch, aber die Augen der Phantaſie, die keine Gränzen und Schranken kennt, ſehen durch. Kein Wunder daher, daß auch das Phantasma durch die Thüren hindurchgeht, ohne Löcher zu machen. Die Geſpenſter machen nun freilich auch Lärm und Wind mancherlei Art; aber das ſind lauter ſpätere menſchliche Zuſätze. Das Geſpennſt hat ſeinen Urſitz in der Phantaſie und dem ihr zunächſtliegenden Sinne, dem Auge*). Daß bei einem Geſpennſt, das einmal geglaubt und als wirklich geſchaut, wird, auch die übrigen Sinne, vor allem das Ohr, das Organ der Furcht, ſympathiſch mit in Aufruhr kommt, iſt ganz natürlich. Aber gerade der Taſtſinn, der treue Controleur und Corrector des Auges geht leer dabei aus. Ja das Geſpennſt und der unglaubige Taſtſinn ſind abſolute Antipoden. Alle Geſpenſter, die ſich bisher noch auf der That ertappen ließen, waren argumenta ad hominem, daß die wahren Geſpenſter nur Entia optica ſind — Abſtractionen der Phantaſie, Weſen, welchen die weſentlichſten Beſtimmungen der Wirklichkeit, gerade die Beſtimmungen abgehen, durch die wir das Phantasma von der Realität unterſcheiden, Weſen, welche aber gleichwohl die Phantaſie zu wirklichen Weſen macht, weil ſie ſelbſt dieſe Geſchöpfe erzeugt und keine Thätigkeit ſich ſelbſt verläugnet, ſondern jedes Object, welches ihrem Weſen gleicht, für ein wirkliches hält. So hält das Herz ſeine Gefühle für Wahrheiten, ſo denn auch die Phantaſie ihre Phantaſien für Realitäten.

---

*) Eine vollſtändige Genealogie des Geſpenſtes ſoll übrigens hiermit nicht gegeben ſein.

Aber wie die Geſpenſter und die mit ihnen verwandten Engel und Dämonen, ſo iſt auch das Wunder eine Abſtraction der Phantaſie, beruhend auf einer Störung der Harmonie der Sinne, der Grundlage von der Gewißheit aller Realität. Welche Mißtöne bringt nicht z. B. ein redender Eſel in die Harmonie meiner Sinne! Meine Ohren ſagen mir: der Eſel iſt ein Menſch, denn die Rede iſt ein charakteriſtiſches Merkmal des Menſchen; aber meine Augen widerſprechen dem Ohr und ſagen: Quod non; der Eſel da iſt wirklich ein Eſel. Das was meinen Augen ſonſt den Eſel repräſentirt hat, daſſelbe hat auch ſtets meinem Ohr einen Eſel repräſentirt: ich habe nur Eſelsgeſchrei aus dem Maul eines Eſels vernommen. Aber hier widerlegt das Auge das Ohr, und das Ohr hinwiederum das Auge. Ich kann daher auch nicht gewiß ſein, ob der redende Eſel Schein oder Wahrheit iſt, weil die Zeugenausſagen ſich widerſprechen, ſo wenig als ich gewiß ſein kann, ob ein Geſpennſt nur ein Phantasma oder eine Realität iſt, ſo lange ich nicht das Geſpennſt mit Händen greifen kann. Wenn ich ſelbſt auch ſehe, daß der Eſel ſein Maul aufthut, indem ich zugleich menſchliche Worte höre, ſo kann ich doch, da ich nur einen Eſel vor mir ſehe, einen Eſel von dem ich nie erfahren habe, mir auch gar nicht denken kann, daß er ſpricht, keineswegs beſtimmt ſagen und wiſſen, daß dieſe Worte *aus* dem Eſel ſelber kommen, ich kann mir höchſtens nur *einbilden*, daß der Eſel da vor meinen Augen es ſein könnte, aus welchem die menſchlichen Töne, die in mein Ohr fallen, kommen. Um die Gewißheit zu haben, daß der Eſel wirklich es iſt, welcher ſpricht, müßte ich in dieſem außerordentlichen Falle die Worte in Geſtalt von ſichtbaren Figuren aus dem Munde des Eſels aufſteigen ſehen. Der Widerſpruch des ungläubigen Auges gegen das gläubige Ohr könnte nur ſo gehoben werden. Es müßte alſo ein neues Wunder vorgehen, damit ich nur das Wunder als Wunder ſehen, als eine ſinnlich beglaubigte, *objective* Erſcheinung wahrnehmen könnte. Aber ſo wie jetzt die Sachen ſtehen, iſt der redende Eſel nur ein *abſtractes* Phantasma, und zwar kein optiſches, ſondern ein akuſtiſches — ein *Wunder der Akuſtik*. Die optiſche Bedeutung des Wunders fiel hier nur in die Augen des Eſels, der, hellſehender als Bileam, vor der glänzenden Erſcheinung bereits furchtſam auf die Hinterbeine getreten war, während der verſtockte Prophet noch nichts wahrnahm, bis ihn endlich der Eſel zur Rede ſetzte. Aber dafür iſt auch dieſer Fall ein ganz beſonderer, abnormer Fall; denn faſt alle Wunder ſind *optiſche Phänomene*.

Denken wir nur z. B. an den wunderbaren Gang auf dem Meere. Um den Gang auf dem Waſſer zu einem Wunder zu machen, dazu wird erfordert, daß der Körper des Gehenden von Natur ſchwerer iſt als das Waſſer, denn wäre er ſeiner Natur nach leichter, ſo wäre das nicht Unterſinken eine natürliche Erſcheinung. In dem Moment daher, wo ein Wunderthäter auf dem Waſſer auftritt, macht er durch ſein abſolutes Machtgebot ſeinen Körper leichter als Waſſer, oder vielmehr *zu keinem* Körper, einem Körper ohne Schwere, einem Körper, wie er ein Object blos des Auges und der Phantaſie iſt, aber nicht der übrigen Sinne, durch die ſich mir erſt eine Erſcheinung des Auges als reales Object darſtellt. Wäre er ein wirklicher Körper, ein Körper, der die Totalität der Beſtimmungen der Körperlichkeit in ſich vereinigte, ſo müßte er im Waſſer unterſinken, durch den Druck der Schwerkraft meinen Augen entzogen werden. Meine von der Phantaſie, die ihre Günſtlinge ſelbſt durch die feſteſten Gegenſtände ohne Anſtoß durchpaſſiren läßt, bezauberten Augen ſehen daher wohl einen Körper über die Wogen dahin ſchweben, aber für meine Vernunft, welche den *Eindruck* der Schwere hier vermißt, iſt dieſer leichtfertige Körper nur ein *Scheinkörper*. Aus dieſem Beiſpiel ſehen wir zugleich, wie einfältig und oberflächlich die von der Erfahrung und Vernunft verlaſſene Phantaſie iſt. Die Phantaſie negirt eine oder mehrere ſinnliche Eigenſchaften, aber nur nach ihrem *oberflächlichen Schein*, weil ihr nur dieſer in die Augen fällt. So glaubt ſie, daß die Schwere negirt iſt, wenn ein Körper im Waſſer nicht unterſinkt oder mit Engelsflügeln durch die Lüfte ſchwebt, daß ein ſolcher Körper erhaben iſt über die Geſetze der Schwere; ſie ſieht nicht ein, daß dennoch ihr ſublimirter Körper ein gehorſamer Diener der Schwere iſt, weil er geht oder fliegt, Gehen und Fliegen aber nur möglich iſt nach den *Geſetzen der Schwere*.

Wenn bei einigen Wundern die nur optiſche Bedeutung ſelbſt mit blendendem Glanze in die Augen fällt, ſo tritt ſie dagegen bei andern Wundern allerdings in den Hintergrund. Aber man bedenke, daß die Wunderthätigkeit ein chemiſcher Proceß iſt, welcher in ſeinem Producte erliſcht, eine *meteorologiſche Erſcheinung*, die zwar einen Augenblick den höhern Regionen angehört aber ſogleich wieder verpufft, und ſo vom Himmel auf die Erde herabfällt. Die andern Sinne nehmen daher allerdings Theil an den Wundern, aber ſo wie das Wunder auf die Zunge oder in den Magen oder in die Hand genommen wird, ſo hat es ſchon *aufgehört*, ein Wunder zu ſein, ſo iſt auch nur noch das Caput mortuum, das irdiſche Reſultat übrig geblieben. Der an der Hochzeit zu

Cana wunderbarlich producirte Wein war allerdings wohl ſeiner Urſache oder Entſtehung nach ein übernatürlicher, himmliſcher, aber ſeiner Qualität, ſeinen Wirkungen nach ein ganz natürlicher Wein — ein Wein, der recht gut, ohne daß es die Gäſte gemerkt hätten, durch einen andern auf natürlichem Wege erzeugten Wein hätte erſetzt werden können. Wenn es ein übernatürlicher, himmliſcher Wein geweſen wäre, ſo hätte ja auch ein neuer, ein übernatürlicher, ein himmliſcher Magen und Gaumen zum Genuſſe deſſelben erſchaffen werden müſſen. Im Weine war alſo die Wunderthätigkeit im eigentlichen Sinne wieder zu Waſſer geworden. Während ſonſt der Wein die Geiſtesthätigkeit potenzirt und erregt, ſo hatte er hier dagegen eine depotenzirende, niederſchlagende Wirkung: denn ſo wie der Wein auf die Zunge kam und von ihr als natürlicher Wein erkannt wurde, ſo war auch ſchon der Wundereffect vorüber und das während der Verwandlung aus den Schranken ſeiner Ufer gewaltſam emporgehobene Waſſer der Natur durch den Kanal der Kehle in ſein altes Becken wieder zurückgelaufen, auf ſeinen primitiven Zuſtand reducirt. Objectiv lag hier das Wunder nur in dem momentanen myſteriöſen Indifferenzpunkt des Verwandlungsactes — die beiden Pole der Wunderthätigkeit, der negative Pol des Waſſerſtoffes und der poſitive des Weinſtoffes waren ja nur natürliche Potenzen — ſubjectiv aber nur in dem Moment der Ueberraſchung, wo man aus den mit Waſſer angefüllten Krügen wider Erwarten Wein herausfließen oder gar plötzlich Waſſer in Wein ſich verwandeln ſah, d. h. plötzlich an der Stelle des Waſſers Wein erblickte. Das Wunder war nur ein Augenblick und zwar nicht nur ein chrono- ſondern auch phyſiologiſcher — ein abſtractes Geſichtswunder, indem für den Geſchmacksſinn, welcher doch bei dieſem äſthetiſchen Wunder die entſcheidende Stimme hätte haben ſollen, das Wunder bereits ein abgeſtandnes, traditionelles Wunder war, welches ſich nur auf die einſeitige Ausſage des Auges ſtützte — eine Ausſage, die aber eben vor dem Forum des Geſchmacksſinns ob der natürlichen Qualität des Weins als eine grundloſe hyperphyſiſche

Hypotheſe verworfen wurde — denn für den Gaumen wäre es nur ein *unmittelbares*, *untrügliches* Wunder geweſen, wenn ſich auf der Zunge das Waſſer in Wein verwandelt hätte.

Eben ſo iſt es mit der wunderbaren Speiſung der fünftauſend Menſchen. Für die Hände, den Magen, den Gaumen unterſchied ſich das wunderbare Brot nicht von gewöhnlichem, natürlichem Brote. Der *Subſtanz* nach war das Wunder gar kein Wunder; der Wunderact war nur der *formelle* Act der Brechung und Vervielfältigung des Brotes, ein Act, der eben nur eine *Scene für das Auge* war. Selbſt die wunderbaren Heilungen ſind nur optiſche Schemen, Phantaſiegeſpenſter von Heilungen, weil ihnen die Beſtimmungen oder Merkmale abgehen, die allein eine Heilung zu einer wirklichen, *organiſchen* Heilung machen. So wenig ein Körper, dem die Schwerkraft abgeht, ein *wirklicher* Körper iſt, ſo wenig iſt ein Organismus, der ſich nicht — ſei es nun allein oder vermittelſt der Unterſtützung der Kunſt — *aus ſich ſelbſt* kurirt, nicht in *organiſcher* Entwicklung die Krankheit *ſelbſtthätig* überwindet, ſondern plötzlich auf ein bloßes Machtgebot hin die Krankheit oder gar einen organiſchen Fehler wie ein Gewand von ſich wirft, ein Organismus, welcher in der Wirklichkeit Stich und *Stand* hält*) Wer auf organiſchem Wege geſundet, geneſt nicht auf einmal; nur allmählig nehmen ſeine Kräfte zu, allmählig kehrt ihm das ſüße Gefühl der Geſundheit wieder; in dieſem allmähligen Gang ſtellt ihm der Organismus gleichſam ein Zeugniß aus, daß ſeine Krankheit, aber auch ſeine Geneſung keine Einbildung, ſondern ein wirkliches Faktum iſt. Die Geneſung iſt hier ein Gegenſtand der innern und äußern

---

*) Keineswegs kann man die Wunderkuren etwa durch ſeltne, ungewöhnliche Fälle von natürlichen Heilkräften als durch Analoga veranſchaulichen, denn die Wunderkuren ſollen Daſſelbe bedeuten und ausdrücken, als die Todtenerweckungen — die Macht des Unmöglichen. „Von der Welt an iſt es nicht erhöret, daß Jemand einem gebornen Blinden die Augen aufgethan habe.“

Erfahrung — die Krankheit eine ſchwere Laſt, deren Gewicht Tag für Tag verringert und deren Nachdruck ſelbſt in dem Moment, wo der Körper endlich ausſchnauft, noch verſpürt wird. Ein Kranker dagegen, in dem die Geſundheit, im Widerſpruch mit dem Weſen und den Geſetzen des Organismus, durch eine generatio aequivoca entſtanden, der urplötzlich geneſen iſt, d. h. der krank iſt geweſen und nun plötzlich geſund iſt, ohne geſund geworden zu ſein, bei dem das Tempus perfectum der Krankheit ohne das Mittelglied eines Imperfectum in das Praesens der Geſundheit übergeſchnappt iſt, ein ſolcher Patient kann ſich wohl einbilden, daß er krank geweſen und nun geſund iſt, kann wohl auch andern leichtgläubigen Leuten dieſe Einbildung beibringen, aber er kann ſich nicht, ſelbſt nicht einmal zu ſeinem eignen Privatgebrauch, durch ein glaubwürdiges Atteſt hierüber legitimiren. Ein Lahmgeborner, der „nie noch gewandelt“ und nun plötzlich auf den Ruf: ſtehe auf! ſich aufrichtete, wandelte, lief und ſprang, wie die beiden Lahmen, die Petrus und Paulus geheilt, ein ſolcher Lahmer hatte auch nur eine doketiſche oder nur optiſche Lahmheit, einen doketiſchen oder nur optiſchen Körper; denn wäre ſein Körper ein wirklicher geweſen, ſo hätte er nicht ſogleich auf ſeinen Beinen ſtehen, geſchweige die ſchwierigen gymnaſtiſchen Kunſtſtücke des Springens und Laufens ausüben können, ſondern den Geſetzen der Schwere unterliegen müſſen, da ein Menſch, auch mit geſunden, aber noch ungebildeten und ungeübten Füßen, vorausgeſetzt natürlich, daß er einen ſchweren Körper hat, erſt kriechen und fallen muß, ehe er ſich in das abſtracte Syſtem des Gleichgewichts einſchießt.

Ueber

Philosophie und Christenthum

in Beziehung auf den

der Hegelſchen Philoſophie gemachten Vorwurf der Unchriſtlichkeit.

1839.

Die Chronique scandaleuse der deutſchen Univerſitäten hat in unſern Tagen einen intereſſanten Beitrag erhalten. Bekanntlich gebührt die Ehre dieſes Skandals der Univerſität Halle, derſelben Univerſität, welche ſchon ein Jahrhundert früher, den 23. November 1723, Abends zwiſchen 8 und 9 Uhr, alſo bei Nacht und Nebel, die Philoſophie, die damals in der Geſtalt eines Wolf's die Heerde der Gläubigen in Schrecken verſetzte, unter dem heißen Dankgebete der Pietiſten, zum Teufel fahren ſah. Ein ſchlagender Beweis, daß der Weltgeiſt ein beneidenswertheres Loos den Univerſitäten beſtimmte als den Völkern, welche nur einmal im Laufe der Geſchichte dieſelbe glänzende Rolle ſpielen dürfen. Aber warum wählte wohl der Weltgeiſt – wenn wir anders dieſen Namen in die kleinlichen „Entre-mangeries Professorales“ hereinziehen dürfen — abermals Halle zum Schauplatz des

Skandals? Iſt Halle allein der geweihte Boden? Fand er nur hier die tauglichen Subjecte? Und warum mußte dießmal ein Hiſtoriker der Urheber des Skandals ſein? War nicht von jeher das heilige Amt der Verketzerung den Theologen anvertraut? Ging nicht auch anno 1723 der Skandal von einem Theologen aus? Iſt es alſo nicht ein außerordentlicher Fall, ein Eingriff in die uralten Privilegien der theologiſchen Fakultät, daß hier ein Hiſtoriker den Ankläger macht? — O alberne Fragen! Ein Hiſtoriker mußte natürlicher Weiſe dießmal die Rolle des Joachim Lange, ſeines würdigen Vorgängers, übernehmen, erſtens weil es der Beruf des Hiſtorikers iſt, immer nur alten Kohl uns aufzuwärmen, und zweitens weil er uns durch die That beweiſen ſollte, daß Hiſtorie ohne geſunden Menſchenverſtand die Menſchheit nicht nur nicht beſſert und bildet, ſondern ſie vielmehr im Jahr 1838 genau wieder auf denſelben Fleck zurückſtellt, wo ſie bereits im Jahre 1723 ſtand. Derſelbe Ort mußte aber deswegen gewählt werden, damit die Menge, welche von jeher, um ſich recht wichtig zu machen, die Erſcheinungen ihrer Zeit für die einzigen in ihrer Art hielt, dießmal wenigſtens durch ein augenfälliges Zeichen zu der Einſicht käme, daß auch derſelbe Fall hier vorliegt, wie anno 1723. So führt der Unterſuchungsrichter den Verbrecher an den Ort, wo er ſein Verbrechen beging, um die Identität des Thatbeſtandes herzuſtellen und den Verbrecher wo möglich zur Selbſterkenntniß und zum Eingeſtändniß ſeiner Frevelthat zu bringen.

Allerdings hat der halliſche Hiſtoriker dem aufgewärmten pietiſtiſchen Kohl von 1723 auch ,,Vogelmiere und Schöllkraut'' als ,,Unkräuticht'' beigemengt, um den Kohl etwas pikant zu machen; aber dieſen Zuſatz dürfen wir dem Profeſſor nicht beſonders anrechnen. Was vernimmt die Gelbſucht des pietiſtiſchen Hiſtorikers von dem göttlichen Leben der im Kleinſten großen, im Gemeinſten herrlichen und bewunderungswürdigen Natur? Was Wunder, wenn alles, was den Augen des Naturfreundes ein Gegenſtand freudiger Anſchauung iſt, den Katzenaugen des Hiſtorikers, die nur in der Finſterniß vergangener Jahrhunderte in ihrem Esse ſind, als vertilgungswerthes Unkraut erſcheint! Die Vogelmiere iſt ein liebliches Pflänzchen, und zeichnet ſich, obwohl äußerlich unanſehnlich, vor ſo vielen andern prahleriſchen, aber ephemeren Erſcheinungen der Pflanzenwelt vortheilhaft aus. Die Vogelmiere weiß nichts von dem Wechſel der Jahreszeiten; ſelbſt unter der Decke des Schnees treibt ſie im Stillen ihr immer grünendes und blühendes Leben fort. Herrliches Bild der Philoſophie, die ihren Mantel nicht nach dem Winde der Zeiten hängt, der auch noch unter dem Geiſtesdrucke des religiöſen Materialismus und Hiſtorismus unſerer Tage das Herz im Buſen ſelbſtthätig fortſchlägt! Und Schöllkraut, o welch köſtlich Kraut! Schöllkraut iſt zwar dem Vieh ein ſchädlich Kraut; Heu und Stroh iſt das Futter der Wiederkäuer. Aber Geſchwüre heilt Schöllkraut und Warzen beizt es den Menſchrn weg; Schöllkraut hat einen ſcharfen, bittern Saft. O herrliches Bild der Philoſophie! Das tägliche Brot gibt die Philoſophie nicht, aber Arzneikräfte beſitzt ſie; namentlich hiſtoriſche Schwären und Auswüchſe, die das Antlitz der Menſchheit entſtellen und ſie im Fortgang der Bildung hemmen, beizt ſie weg mit dem ſcharfen, bittern Saft des Verſtandes. Schäme dich darum nicht, Philoſophie! daß du dem pietiſtiſchen Hiſtoriker als Unkraut erſcheinſt. Unkraut iſt jegliche Pflanze — auch die ſchönſte, auch die edelſte — die da ſteht, wo ſie nicht ſtehen ſoll, die an ihrem Standort dem Menſchen mit ſeinen beſchränkten Zwecken in die Quere kommt; für den Naturforſcher gibt es kein Unkraut. Aber freilich auf dem Boden, wo der halliſche Hiſtoriker ſteht, wie überhaupt da, wo der aus dem allgemeinen Leben verdammte Geiſt des mittelalterlichen Aberglaubens als Geſpenſt noch umgeht und mit den Ketten der Polizeigewalt jeden Selbſtdenker bedroht, freilich da iſt die Philoſophie ein wahres Unkraut, denn ſie ſteht hier ganz am unrechten Platze.

Zwar iſt dem Profeſſor der Geſchichte nicht alle Philoſophie ohne

Einſchränkung Unkraut. Gott bewahre! Er macht — wie iſt er doch ſo billig und gerecht! — einen Unterſchied zwiſchen falſcher und wahrer Philoſophie, und er trägt daher kein Bedenken, — Dank ſeiner Großmuth! — den Hegel ſelbſt „ſelig“ zu ſprechen. Natürlich! der alte Hegel hat geſchrieben, aber er ſchreibt nicht mehr, er hat gelebt, aber er lebt nicht mehr. Hegel iſt ein Perfectum, und nur das abgeſtandene Waſſer der Vergangenheit iſt Waſſer auf die Mühle des Hiſtorikers; nur die Perfecta und Plusquamperfecta liefern ihm den Stoff zu ſeinen Manufakturarbeiten. Das Praesens dagegen legt dem Hiſtoriker das Handwerk, und er iſt daher, lediglich aus Brotneid, ein abgeſagter Feind der Gegenwart. So lange der Menſch lebt, iſt, ſo lange gehört er noch ſich ſelbſt an, aber wenn es einmal von ihm heißt: er iſt geweſen, o wehe! dann fällt er den Hiſtorikern in die Krallen. Zwar ſetzt der Lebende nach ſeinem Tode den Hiſtoriker zum Erben ein; aber natürlich wäſſert dem Hiſtoriographen ſchon bei Lebzeiten des Teſtamentators der Mund nach ſeiner einſtigen Beute, und er lebt daher ſo lange in dem Zuſtande der peinlichſten Sorglichkeit, Begierlichkeit und Ungewißheit, ſo lange noch ein geſunder Blutstropfen in den Adern des Erblaſſers rollt. Kein Wunder alſo, daß der halliſche Hiſtoriker — die perſonificirte Mißgunſt des Hiſtorismus gegen die geſunden Blutstropfen der Gegenwart — vor dem alten Hegel reſpectvoll den Hut abzieht, denn der alte Hegel ſchlägt, eben weil er nicht mehr iſt, in das Fach des Hiſtorikers ein. Hegel iſt ein wahrer Philoſoph, denn er hat aufgehört, zu philoſophiren. Auch diejenigen Hegelianer, welche die treuen Bewahrer der „geiſtigen Hinterlaſſenſchaft“ Hegels ſind, ſind wahre Philoſophen, die ächten Relicten Hegels, das heißt im Sinne des Hiſtorikers: ſie ſagen, was Hegel geſagt hat, ſie ſind Hiſtoriker, und welche Krähe hackt der andern die Augen aus? Aber die jungen Hegelianer, die nach Analogie von Jüngling vollkommen grammatiſch richtig gebildeten Hegelinge, die ſind dem Hiſtoriker ein wahrer Dorn im Auge, nicht deswegen, weil ſie wirklich die

Philoſophie Hegels entſtellt und verdorben hätten — im Gegentheil: man muß ihnen vielmehr nur ihre orthodoxe Anhänglichkeit an Hegel zum Vorwurf machen — nein! nur deswegen, weil ſie noch jung ſind, d. h. noch Zeichen des Lebens von ſich geben, noch geſunde Zähne in den Kinnladen, noch bewegliches und folglich ketzeriſches Blut in den Adern haben.

Die Unterſcheidung des Hiſtorikers zwiſchen falſcher und wahrer Philoſophie iſt daher nur eine Diſtinction ſeiner chriſtlichen Heuchelei, hinter welcher er ſeinen Haß gegen die Philoſophie überhaupt und jede ſelbſtändige, progreſſive Vernunftthätigkeit verſteckt. Der freie Geiſt iſt ihm ja eine Seifen-„Blaſe"; nur der Strang, an welchem im ſchreienden Widerſpruch mit den heiligen Geſetzen der Vernunft und Freiheit ein Ketzer, d. i. ein Denker, erwürgt wird,*) iſt ihm eine reale Potenz, der Nervus Rerum, das Band zwiſchen der Gottheit und Menſchheit, der Faden des Zuſammenhanges, der die Geſchichte zu einem harmoniſchen Ganzen verknüpft, der Anhaltspunkt ſeiner Vernunft und Deductionskraft, der Docht zu der Fackel ſeines Geiſtes, mit welcher er die Geheimniſſe des chriſtlichen Glaubens bei den Ungläubigen in ein beſſeres Licht zu ſtellen bemüht iſt. Aber Philoſophie iſt weſentlich freier Geiſt, darum nur der Vorzug freier Menſchen. Epiktet war wohl von Stand ein Sklave, aber von Geiſt und Geſinnung ein freier Menſch. Die falſche Philoſophie iſt daher nur der Vorwand, unter welchem der Profeſſor einen Kreuzzug gegen die wahre predigt. Die im Sinne des Hiſtorikers falſche, d. i. ketzeriſche, Philoſophie iſt eben die allein wahre. Ueberdem muß der, welcher wirklich die wahre Philoſophie will leben laſſen, um der wahren willen, auch die falſche leben laſſen, denn mit der Möglichkeit des Irrthums fällt auch die Möglichkeit der Wahrheit. *) Der halliſche Profeſſor iſt ein Arzt, der unter dem Vorwande, ſeinen Patienten radicaliter zu kuriren, ihn todtſchlägt, oder wenigſtens todtſchlagen würde, wenn er dürfte und könnte, denn zur Zeit ſind dem Hiſtoriker noch die Hände gebunden, ſo daß er das letzte ſchlagende Argument, das er gegen die Philoſophen in petto hat, leider! noch nicht geltend machen kann, und ſich daher einſtweilen mit dem Troſtſpruche: in magnis voluisse sat est. zufrieden ſtellen muß. Indeß aufgeſchoben iſt nicht aufgehoben. Der Baum fällt nicht auf Einen Schlag. Doch ich überlaſſe Andern die „intereſſanten" — ja wohl unſerer Zeit ſehr intereſſanten und ſehr einleuchtenden und auch ſogleich von ihr, zur Beſtätigung ihres bibelfeſten Glaubens, mit einem erbaulichen Exempel aus der Bibel belegten und gewürzten — Wechſelbälge unſerer Zeit. Ich kehre zur Sache ſelbſt zurück, d. h. hier zum Skandale.

---

*) Die erſten Ketzer, welche hingerichtet wurden — der Gnoſtiker Priscillian und ſeine Anhänger in Spanien — wurden mit dem Schwerte hingerichtet (gladio perempti Sulpicius S.). Später wurde der Feuertod die ſolenne Todesart der Ketzer. Bekanntlich wurden nur diejenigen, welche erklärten, im katholiſchen Glauben zu ſterben, von der ſpaniſchen Inquiſition aus chriſtlicher Liebe zuvor erdroſſelt. Aber bei der großen Holztheuerung der gegenwärtigen bedrängten Zeiten und bei dem Drange, Alles ſo ſchnell als möglich zu expediren, iſt allein noch der Strang ein convenables Mittel.

Der halliſche Skandal von 1838 muß, als der, wie bereits gemeldet, nur aufgewärmte und wiedergekäute pietiſtiſche Kohl von

---

*) Den nämlichen, übrigens ſich von ſelbſt verſtehenden Gedanken eines Ungenannten läßt der Historicus (Die Hegelingen, II. Aufl. p. 32) groß drucken, um das Verbrecheriſche dieſes Gedankens recht augenfällig zu machen, und bemerkt dann in der Anmerkung: die Behauptung, „daß zur Wahrheit der Irrthum, zur Tugend die Sünde," d. h. die Möglichkeit des Irrthums, der Sünde, „gehöre .... iſt geradezu die Lehre des Teufels vis-à-vis des paradieſiſchen Menſchen." Alſo jener Vater, welcher ſeinen Sohn bis in ſein reifes Mannesalter, um ihn vor den Gefahren der Welt, d. h. vor der Möglichkeit der Sünde zu bewahren, einſperrte, beging eine ächt chriſtliche Handlung, denn er verſetzte ſeinen Sohn in den Zuſtand des paradieſiſchen Menſchen. Schade, daß der Historicus ſeinen chriſtlichen Tugendeifer nicht durch die That verwirklichen kann! Er würde ſicherlich uns Allen mit einander die Beine abſchlagen; denn der unchriſtliche Satz, daß mit der Möglichkeit nieder zu fallen, auch die Möglichkeit des menſchlichen aufrechten Ganges fällt, ſtützt ſich ja hauptſächlich auf unſere zwei Beine. Allerdings in der Idee iſt nicht das Poſitive an das Negative geknüpft, aber in der Wirklichkeit gilt das ausgeſprochene Geſetz abſolut.

anno 1723 von einem allgemeinen Geſichtspunkt aus gefaßt und beurtheilt werden. Wir haben hier keinen originellen, beſondern, neuen, ſondern einen höchſt gemeinen Vorfall — einen Fall, der ſelbſt ſchon 1723 eine ſkandalöſe Gemeinheit war. Denn ſchon vor Wolf war Carteſius der Gottloſigkeit beſchuldigt worden, hauptſächlich deswegen, weil er den Zweifel als den einzig ſichern Weg zur Gewißheit für die Philoſophie bezeichnet hatte. Selbſt heute noch hat es der Fanatismus religiöſer Spekulanten dem Carteſius nicht vergeben, daß er eine ſo einfache und wohlthätige und jetzt noch wahre Lehre der Menſchheit gegeben. Und ſchon vor Carteſius wurde Ramus, weil er an der Autorität des Ariſtoteles gerüttelt hatte, als der verruchteſte, gottloſeſte Neuerer und Ketzer auf's Leidenſchaftlichſte verfolgt. Die Pariſer theologiſche Facultät ſchämte ſich nicht, ſelbſt wegen der Veränderung der bisherigen Ausſprache des lateiniſchen Buchſtabens Q, einen Schüler des Ramus als Ketzer förmlich vor Gericht zu verklagen. Daſſelbe Schickſal aber, wie Carteſius, wie Ramus, wie Wolf, hatte Ariſtoteles im Mittelalter, hatte Kant, hatte Fichte. Es handelt ſich deswegen hier zunächſt gar nicht darum, ob die Hegelſche Philoſophie wirklich die Vorwürfe verdient, welche ihr der Hiſtoriker macht. Der Skandal wird vielmehr von einem unphiloſophiſchen, beſchränkten, ja falſchen Geſichtspunkte aus betrachtet, wenn man den Fall nur als einen beſondern, nur in Beziehung auf die Hegelſche Philoſophie betrachtet. Der Hegelſchen Philoſophie iſt widerfahren, was allen andern Philoſophen begegnet iſt; es muß daher nicht in ihrer beſondern, ſondern in ihrer allgemeinen Eigenſchaft, darin, daß ſie überhaupt Philoſophie iſt, der Grund ihrer Anfechtung von Seiten des religiöſen Standpunktes geſucht werden. Und ſo führt uns denn ſogleich der vorliegende ſpecielle Streit auf die Differenz zwiſchen Religion und Philoſophie überhaupt.

Ungeachtet aller Vermittlungsverſuche iſt die Differenz zwiſchen (poſitiver) Religion und Philoſophie eine unaustilgbare, denn ſie beruhen beide auf entgegengeſetzten Geiſtesthätigkeiten. Die Baſis der Philoſophie iſt das *Denken* und das Herz, — denn zum Denken gehört nicht nur ein wohlorganiſirter Kopf, ſondern auch ein geſundes freies Herz, — die Baſis der Religion das *Gemüth**) und die *Phantaſie*. Das Gemüth ſcheut und verſchmäht die *Beſtimmung* und *Begrenzung*, die im Begriffe der Wiſſenſchaft überhaupt liegt, obgleich ſie nicht das Weſen, ſondern nur die Form derſelben ausmacht. Dem Gemüthe iſt darum die Wiſſenſchaft nur die Sphäre des *Endlichen*, weil ihm die Beſtimmung nur als *Schranke* erſcheint. Das Gemüth hüllt ſeinen Gegenſtand in ein gewiſſes myſteriöſes Helldunkel, und gibt ſich dadurch, je weniger es ihn beſtimmt, um ſo mehr Stoff zum Deuten und Fühlen; kurz das religiöſe Gemüth hat zu ſeinem entſprechenden Bilde und Ausdruck den *muſikaliſchen Ton*, die Philoſophie das *Wort*. Das Wort ſpricht nicht ſo zum Gemüthe, wie der Ton, eben weil das Wort beſtimmt und begrenzt und daher den *zauberiſchen* Reiz zerſtört, der in dem unbeſtimmten Tone liegt. Die dem Gemüthe *entſprechende intellectuelle* Thätigkeit iſt die *Phantaſie*. Dem Gemüthe iſt die Vernunft eine endliche, nur die Phantaſie die *unendliche* Thätigkeit; denn dem Gemüthe erſcheinen nicht nur die intellectuellen Beſtimmungen, ſondern auch die *Geſetze* der Natur, welche die Vernunft als vernünftige Geſetze erkennt, als Schranken, aber die Phantaſie iſt eben die Thätigkeit, welche ſich nicht an die Geſetze der Natur bindet, ſondern vielmehr mit ſchrankenloſer Willkür gleichſam über die Natur gebietet, ſelbſt die heterogenſten Dinge in einander metamorphoſirt. Die Religion iſt daher weſentlich *dramatiſcher* Natur: ſie hat nicht nur zur Folge und zu ihrem Ausdruck *feierliche Handlungen*, ſondern auch zu ihrem Gegenſtande erhabene, die

---

*) Das Herz iſt männlichen, das Gemüth weiblichen Geſchlechts. Das Herz iſt das natürliche, geſunde Gemüth, das Gemüth das kranke, übernatürliche Herz. Pascal erklärte die Krankheit für den natürlichen Zuſtand des Chriſten.

Phantaſie entzückende, das Gemüth ergreifende Schauſpiele, Dramen — Wunder. Die Religion hat nun allerdings auch zu ihrem Ausdrucke das Wort, ſie hat eine Lehre; aber da die Lehre zu ihrem Gegenſtande und Inhalt nur die Thaten der Phantaſie und die Leiden des Gemüths hat, ſo iſt die Differenz und Colliſion zwiſchen der Religion und Philoſophie, welche ſich nicht nach dem, was dem Gemüthe wohlthut, ſondern nach den ſtrengen, rückſichtsloſen Geſetzen der Vernunft und Wirklichkeit richtet, unvermeidlich und unaustilgbar.

Uebrigens kommt die Philoſophie keineswegs mit der Religion ſelbſt unmittelbar in Colliſion, denn mit der Religion ſelbſt, wie ſie als Glaube des Einzelnen oder als Volksglaube exiſtirt und durch Handlungen des — ſei es nun äußern oder innern — Cultus ſich ausſpricht, kann man nur auf ſinnliche, darum rohe, pöbelhafte und eigentlich frivole Weiſe in Gegenſatz treten; die Philoſophie kommt mit der Religion nur in Colliſion, inſofern ſie in Worte, in Vorſtellungen, in Begriffe, in Lehren gekleidet wird und dieſe ihre Vorſtellungen und Begriffe als Wahrheiten an und für ſich, als Geſetze der Intelligenz ausgeſprochen und geltend gemacht werden, alſo nur mit der Religion, wie ſie eine literäriſche Repräſentation hat — mit der Theologie. So wenig die Philoſophie unmittelbar die Belehrung des Volkes zu ihrem Gegenſtand und Zweck hat, ſo wenig hat ſie die Bekämpfung eines wirklichen Glaubens zu ihrem Gegenſtande. Der Philoſoph weiß ohnedem, daß man gegen das, was einmal Glaube, wirklicher, nicht vorgeſpiegelter Glaube iſt, durch Vernunftgründe nichts ausrichten kann; er kennt die Grenzen der Philoſophie; er behauptet dem Leben überhaupt gegenüber die Stellung eines vernünftigen Arztes, deſſen Weisheit vor Allem darin beſteht, die Grenzen ſeiner Kunſt zu wiſſen und am gehörigen Orte einzuhalten. Die Philoſophie wendet ſich nur an die Intelligenz, ſie hat daher auch zu ihrem Gegenſtande nur Lehren, nur Begriffe und Vorſtellungen. Sie hat es alſo z. B. nicht mit dem religiöſen Wunderglauben als ſolchem ſelbſt zu thun, ſondern nur mit den Begriffen und Vorſtellungen, durch welche der religiöſe Wunderglaube auch als ein vernünftiger Glaube begründet und gerechtfertigt, oder gar, wenn er vielleicht ſchon aus den intelligenten Claſſen des Volks verſchwunden iſt, von Neuem eingetrichtert, ihnen gewiſſer Maßen wieder aufgebürdet werden ſoll. Und hier iſt es nun allerdings heilige Pflicht, Begriffe und Vorſtellungen, die man als falſche erkennt und jedem Denkenden als falſche nachweiſen kann, zu bekämpfen, damit wenigſtens die Menſchen, die noch einer Belehrung zugänglich ſind, vor Irrthümern, vor falſchen Vorſtellungen bewahrt werden. Es iſt Ehrenſache der Menſchheit, gegen ſolche intelligente Belehrung nicht gleichgültig zu ſein, wenn ſie nicht zur Thierheit herabſinken will, die nur ihre ſubjectiven praktiſchen Bedürfniſſe im Auge hat. Die Philoſophie kämpft alſo — wenn ſie anders polemiſirt — nicht gegen den Glauben ſelbſt — dieſer liegt außer ihrem Gebiete, — ſondern gegen die Glaubenstheorien, oder überhaupt gegen den Glauben, wie er ſchon durch die Hände der gelehrten Herren hindurch gegangen (um mich eines Kunſtausdrucks der Hegel'ſchen Philoſophie zu bedienen), der Unmittelbarkeit des Volkslebens entkleidet, zu einem abſtracten, d. i. wiſſenſchaftlichen, wenigſtens formal wiſſenſchaftlichen Object erhoben iſt. Aber was einmal auf das Gebiet der Literatur verſetzt iſt, das hat das Recht verloren, unantaſtbare Heiligkeit für ſich in Anſpruch zu nehmen; es muß ſich vielmehr gefallen laſſen, ein Object ſelbſt der Kritik und Polemik zu werden. Wenn man daher verbieten wollte, gegen Glaubensgegenſtände zu ſchreiben, ſo müßte man vorher verbieten, über Glaubensgegenſtände zu ſchreiben, — ein abſolutes Stillſchweigen über religiöſe Dinge gebieten; denn wenn es den Theologen erlaubt iſt, die Wunder und andere Dinge durch ſchlechte Gründe, durch Sophismen zu rechtfertigen, ſo muß es doch wohl den denkenden Köpfen erlaubt ſein, dieſelben durch gute Gründe, durch evidente Wahrheiten zu widerlegen. Aber dieſe Widerlegung bezieht ſich, wie geſagt, nicht direct auf den Glauben der

Gläubigen, ſondern auf den Doctorglauben, auf den Glauben der Gelehrten, die ſelbſt die Geheimniſſe ihres Glaubens verrathen haben, indem ſie dieſelben dem gefährlichen Element der Wiſſenſchaft überantworteten, bezieht ſich alſo nur auf die Beſtimmungen, durch welche ein Glaubensgegenſtand aus einem Object des Glaubens zu einem Gegenſtand der Intelligenz gemacht wird. Es iſt daher die größte Rohheit, dieſen wichtigen Unterſchied zu überſehen und einem Philoſophen, der z. B. die Unhaltbarkeit des Wunderbegriffs aufzeigt, die Gemeinheit aufzubürden, daß er *geradezu* den Wunderglauben ſelbſt angreife. Allerdings iſt die Widerlegung der Vorſtellungen und Begriffe, auf welche ſich der Wunderglaube gründet, eine indirecte Widerlegung des Glaubens ſelbſt, aber nur für Diejenigen, welche ihren Glauben von *Gründen* abhängig machen; denn der Wunderglaube ſtützt ſich urſprünglich nicht auf den Begriff des Wunders — ein Theolog kann ſich wohl durch allerlei Scheingründe den Glauben an das Wunder weißmachen, aber auch dieß wird ihm nur gelingen, wenn er ſchon aus Verſtandesſchwäche einen ſtarken Hang zum Wunderglauben hat, und überhaupt nur ein Bedürfniß ſein, wenn er vorher ſchon dem *Unglauben* verfallen war, und nun wieder den alten Glauben ſich anſchaffen will. Aber wer über *dieſe* Widerlegung des Glaubens ſich ärgert und aufhält, der ärgere ſich vorher über die Rechtfertigungen und Begründungen des Glaubens, denn dieſe ſind es, welche den Gegenſatz gegen den Glauben hervorrufen.

Wenn ein Beamter ſeinen Vorgeſetzten als ſolchen in einer Schrift angreift, ſo hat er ſich allerdings auch auf dieſem geiſtigen Wege deſſelben Vergehens ſchuldig gemacht, als wenn er ihn unmittelbar angegriffen hätte. Aber wenn beide Schriftſteller ſind, ſo wäre es wohl ein Bißchen zu viel verlangt, wenn man dem Subalternbeamten zumuthen wollte, daß er ſeinen Reſpect auch auf ſeinen Vorgeſetzten als Schriftſteller übertragen, ſeine Werke untadelhaft finden ſollte, weil ſie die Werke ſeines Vorgeſetzten ſind. Derſelbe oder wenigſtens ein ähnlicher

Unterſchied findet hier ſtatt. Gegen den ſtillen, unmittelbaren, lebendigen, einfachen, in Handlungen ſich bethätigenden Glauben wer ſollte ſich da kehren? Wer ſollte ihn, ſein Inhalt ſei auch welcher er wolle, nicht ſchonen, nicht anerkennen, nicht ehren? Aber wer ſollte dagegen nicht berechtigt ſein, gegen den lauten und ſelbſt vorlauten, den geſchwätzigen und ruhmredigen Glauben, gegen den Glauben, der ſich literariſch breit und mauſig macht, gegen den Glauben der Gelehrten, welcher nur eine erkünſtelte Treibhauspflanze, ein raffinirtes Reflexionsproduct des Unglaubens iſt, zu Felde zu ziehen? Wenn daher die Philoſophie gegen einen Glauben polemiſch auftritt, ſo iſt das ein untrügliches Zeichen, daß dieſer Glaube kein wahrer, kein lebendiger, kein gründlicher Glaube mehr iſt.

Aber auch abgeſehen von dem angedeuteten Unterſchiede: die Philoſophie iſt eine ſelbſtändige Wiſſenſchaft. Wie ſie ihre eigene Geſchichte, ſo hat ſie auch ihre eigenen Geſetze. Ihr höchſtes Geſetz iſt die Vernunft. Wahr iſt ihr, was ſie durch Vernunft- oder Erfahrungsgründe — was auf Eins hinausläuft — bewähren kann. Nicht das Heilige iſt ihr wahr, ſondern nur das Wahre heilig. Die Autorität gilt hier nicht, das theoretiſche oder wiſſenſchaftliche Gebiet muß abſolut frei ſein. Dieſe Freiheit liegt im Begriffe der Philoſophie; dieſe Freiheit iſt der Grund ihres Daſeins. Nur die verläumdungsſüchtige Bosheit oder der Unverſtand verwechſelt die Freiheit des Gedankens und der Geſinnung, welche das oberſte Gebot, der kategoriſche Imperativ der Wiſſenſchaft iſt, mit dem blinden und ſchrankenloſen Zerſtörungstriebe, der nur dem religiöſen oder politiſchen Fanatismus eigen iſt.

Die Anlegung eines äußerlichen Maßſtabes an die Philoſophie, die Forderung, daß ſie übereinſtimme mit den Lehren der Kirche oder den Ausſprüchen der Bibel, iſt daher eine pöbelhafte und boshafte Forderung. Warum verklagt ihr denn nicht die Aſtronomie, nicht die Geologie, nicht die Botanik, nicht die Mineralogie, nicht die Mathematik?

Kümmert ſich die Aſtronomie darum, ob in der Bibel die Sonne läuft oder ſtille ſteht? Hat nicht ſchon ſelbſt Keppler in ſeiner Zeit geſagt: Heilig ſeien ihm wohl die Lehren der Kirche, heilig Lactanz, heilig Auguſtin, aber doch heiliger die Wahrheit? Kümmert ſich die Geologie darum, daß die Fluth in der Bibel von den Thränen der Reue herkommt, die Jehovah in 40tägigen Regengüſſen über die verderbte Erde herabſtrömen läßt? Kümmert ſich die Mathematik darum, daß in der chriſtlichen Theologie Drei nicht Drei, ſondern Eins iſt? Ließe ſich aber nicht an dieſe Wiſſenſchaften die nämliche Forderung ſtellen, wie an die Philoſophie? Ließe ſich nicht recht gut auch eine chriſtliche Mathematik denken? Böte nicht zu einer ſolchen die Bibel reichlichen Stoff dar? Welche erbauliche Aufgabe wäre es nicht für einen Mathematiker, natürlich einen Mathematiker chriſtlichen Sinnes, auszurechnen z. B.: „Ob und wie der Sand auf Erden zu zählen nach Geneſ. 13, 16?“ „Wie viel Seelen mit Jacob in Aegypten gezogen?“ „Wie die Tage des menſchlichen Lebens durch alle Species der Rechenkunſt erbaulich zu zählen ſind?“ oder auszumeſſen: „Wie groß die Statur des Rieſen Goliath geweſen?“ „Worin die ſchöne Taille oder proportionirliche Geſtalt des Abſaloms beſtanden, alſo daß von den Fußſohlen bis zum Scheitel kein Fehl an ihm geweſen? 2. Sam. 14, 25.“ (J. J. Schmidt's Bibliſcher Mathematicus. Züllichau, 1736.) Wie höchſt intereſſant wäre es aber erſt für einen chriſtlichen Mathematiker, die große Summe unſerer Sündenſchuld auszurechnen! Welcher Gegenſtand könnte eines chriſtlichen Mathematikers würdiger ſein! „Setze z. B. mein Herz, ich habe ſchon 26 Jahre gelebt, ſo ſind das 9496 Tage, 7 Stunden, 14 Minuten. Setze, Du habeſt an jedem Tage nur eine einzige Sünde begangen, deswegen Dir Gott hätte ungnädig werden müſſen, ſo, haſt Du Deinen allerbeſten Freund, Deinen allerfreundlichſten Wohlthäter und Deine höchſte Obrigkeit ſchon über 9000 mal gereizet. Dieſe 26 Jahre machen 227,911 Stunden, 14 Minuten aus. Bedenke, mein Herz, ich bitte Dich, nur Deine Reden. Von einem jeden unnützen Worte müſſen wir Rechenſchaft geben, Matth. 12, 36. Nun ſetze: Du habeſt in jeder Stunde 10 unnütze Worte geredet, ſo haſt Du 2,279,110 ſolcher Worte geredet, von deren jedem man Dich ſchon im Voraus zur Rechnung citirt hat.“ (Die höchſt nöthige Berechnung der Sünden-Schulden v. G. Harganeck. Züllichau 1735.) Wie nützlich wäre es, um die zarten Gemüther der Jünglinge nicht durch die „gemüthloſen, leeren“ Abſtractionen der Mathematik für die chriſtlichen Wahrheiten unempfänglich zu machen, die Mathematik an bibliſche Gegenſtände anzuknüpfen und auf unſern Gymnaſien und Univerſitäten, die ja ſo bereits faſt nur noch Verſorgungsanſtalten der chriſtlichen Frömmigkeit ſind, ſtatt des Euklides oder eines im Geiſte der heidniſchen Mathematik geſchriebenen Lehrbuches einen chriſtlichen Mathematikus zu introduciren!

Aber ließe ſich nicht eben ſo gut, wie eine chriſtliche Mathematik, auch eine chriſtliche Mineralogie, Zoologie und Botanik denken und fordern? Welch ein würdiges Geſchäft wäre es nicht für einen chriſtlichen Botaniker, alle nicht in der Bibel enthaltenen Pflanzen als bloße in Folge der Erbſünde entſtandene Abarten und Varietäten auf die in der Bibel vorkommenden Pflanzen zu reduciren, um zu beweiſen, daß Alles in der Bibel ſtehe! Hat man nicht einſt auch die heidniſchen Philoſophien aus Moſe und den Propheten abgeleitet? Hat nicht auch ſchon zu Anfang des vorigen Jahrhunderts ein gewiſſer Zimmermann in ſeiner Scriptura Copernicans seu potius Astronomia Copernico-Scripturaria ſelbſt das Copernicaniſche Syſtem aus der Bibel und zwar ſogar aus derſelben Stelle, auf welche ſich vorzüglich die Oppoſition gegen dieſes Syſtem ſtützte, herausgebracht? Wie weit hat es aber erſt in unſern Tagen die bibliſche Exegeſe gebracht! Wie leicht müßte es alſo einem in die Geheimniſſe der bibliſchen Exegeſe unſerer Tage eingeweihten chriſtlichen Botaniker ſein, die ganze Flora in der bibliſchen Flora aufzufinden! Doch weg mit den profanen Pflanzen! Ein Botaniker, der die außerbibliſchen Gewächſe auf den heiligen Kern der bibliſchen

Flora zurückführt, hat allerdings ein chriſtliches Beſtreben, aber keineswegs wahren chriſtlichen Sinn; er iſt ſchon getheilt zwiſchen der chriſtlichen und unchriſtlichen Botanik; ſein Herz iſt ſchon verführt, ſein Auge bezaubert von den Schönheiten und Mannigfaltigkeiten der profanen Flora; er will daher durch dieſe Reduction nur ſein chriſtliches Gewiſſen beſchwichtigen, ſeine profane Beſchäftigung entſchuldigen. Weg alſo mit den profanen Pflanzen, aber auch weg mit den profanen Steinen! Der chriſtliche Botaniker beſchäftige ſich nur mit den Pflanzen, der chriſtliche Mineralog nur mit den Steinen des heiligen Landes! Wie würdig eines chriſtlichen Mineralogen, nur in der Anſchauung der Steine des himmliſchen Jeruſalems oder des Tempels Salomonis zu leben!

In der That, warum ſollte der chriſtliche Mineralog, wenn auch nicht alle Steine unſerer lieben Erde in der Bibel enthalten ſind, ſich nicht demüthig auf die Steine beſchränken, welche in der Bibel enthalten ſind, aber dadurch allein ſchon einen unendlichen Werth in den Augen des chriſtlichen Mineralogen haben? Befriedigt die Bibel alle Fragen in religiöſen Dingen? Läßt ſie nicht vielmehr ſehr naheliegende, ſehr beſcheidene und doch zugleich höchſt wichtige Fragen unbeantwortet? Legt ſie nicht auch unſerer religiöſen Wißbegierde Schranken auf? Gebietet ſie nicht auch hierin Reſignation und tröſtet uns blos mit dem Glauben? Woher wißt Ihr alſo, ob nicht auch in den natürlichen Dingen Das, was in der Bibel ſteht, die Grenze unſeres Wiſſens und Forſchens ſein ſoll? Ihr wißt doch ſonſt ſo viel von den geheimen Abſichten, Winken und Andeutungen der Bibel zu reden! Warum ſoll es denn nun nicht auch die Abſicht der Bibel geweſen ſein, Thiere, Pflanzen und Steine dazu in ſich aufzunehmen, um die Menſchen, welche nun einmal einen unwiderſtehlichen Trieb zu derlei Dingen haben, einestheils zu befriedigen, anderntheils aber auch zu beſchränken und von den Gefahren der ſich ſelbſt überlaſſenen Naturwiſſenſchaft abzuhalten? Eine Pflanze, die in der Bibel vorkommt, hat nicht nur natürliche, ſondern auch übernatürliche Kräfte, moraliſche Arzneikräfte; ſie iſt eine geiſtliche Culturpflanze, die nicht mehr das Gift des ungebändigten Naturgeiſtes aushaucht, ſondern, veredelt von der Hand der heiligen Schriftſteller, die wohlthätigen milden Düfte verklärter Empfindungen uns einflößt. Aber eben ſo iſt es mit den Steinen, eben ſo mit den Thieren der heiligen Schrift. Sehe ich einen Wolf, ſo ſehe ich auch ſogleich im Geiſte „die Wölfe bei den Lämmern wohnen und die Pardel bei den Böcken liegen“ und mein Herz wird fromm und ſanft geſtimmt; ſehe ich eine Heuſchrecke, ſo ruft ſie mir unwillkürlich die Plagen Aegyptens mit allen ihren wohlthätigen moraliſchen Wirkungen in's Gedächtniß zurück; ſehe ich eine Schlupfwespe, ſo denke ich auch ſogleich an den Wurm, der in den wunderbaren Kürbis des Propheten Jonas ſtach, daß er ſogleich verdorrte; ſehe ich einen Eſel, ſo fallen mir auch ſogleich die erbaulichen Verſe ein:

„Drei Eſelswunder ſind im Alten Teſtament,
Die wahrlich allerdings miraculos geweſen*).“

Aber warum kommen denn nun nicht alle Steine, alle Pflanzen, alle Thiere in der Bibel vor, wenn die wenigen, die ſie geheiligt, ſo wohlthätige ſupranaturaliſtiſche Wirkungen in uns hervorbringen? Nur darum, daß wir uns mit den Steinen, Pflanzen und Thieren nicht um ihretwillen, ſondern nur um der Bibel willen abgeben, daß wir mit Denen, die ſie der Beſchreibung oder ausdrücklichen Benennung gewürdigt, zufrieden ſein und erkennen ſollen, daß nicht die Natur, ſondern die Bibel unſere wahre Beſtimmung iſt.

Ihr könnt Euch nicht mit der Ausrede helfen, daß dieſe natürlichen Dinge die Bibel gar nichts angehen; Ihr hättet wohl recht, ſo zu reden, wenn dieſe Dinge gar nicht in der Bibel vorkämen; aber da ſie nun einmal in ihr vorkommen, ſo müſſen wir auch das in ihr enthaltene Maß des Wiſſens für das Normalmaß der Menſchheit halten und anerkennen, daß die Bibel unſere Neu- und Wißbegierde auch in den natürlichen Dingen nur ſo weit befriedigen wollte, als eben die Kenntniſſe und Aufſchlüſſe der Bibel hierüber reichen. Ueberdem iſt die Trennung von Naturkenntniß und Religion eine unhaltbare, falſche Trennung. Wer uns religiöſe Aufſchlüſſe geben will, muß uns auch über die **Natur** belehren. Andere religiöſe Anſchauungen erzeugen auch andere Naturanſchauungen und umgekehrt. Der Gedanke des frommen Pascal, daß nur in ſogenannten weltlichen oder natürlichen, aber nicht in religiöſen Dingen das Geſetz der Progreſſion gelte, iſt eine Chimäre, und das Beſtreben gar, geiſtige Rückſchritte mit materiellen Fortſchritten vereinbaren zu wollen, reine Thorheit. Der ſonſt allmächtige und allgegenwärtige Teufel iſt hauptſächlich durch die Naturwiſſenſchaft um ſeine Macht und ſelbſt um die Würde einer ſelbſtändigen Perſönlichkeit gekommen, ſo daß er jetzt höchſtens nur noch in den Köpfen der alten Weiber, der frommen Theologen und gewiſſer ſpeculativer Philoſophen, welche die Stärke der Vernunft in die Begründung der Unvernunft ſetzen, ſein Unweſen treibt. Das Copernicaniſche Syſtem namentlich hat weſentlich zur Veränderung der religiöſen Anſchauung der modernen Welt beigetragen. Unzähligen iſt durch dieſes Syſtem die Anſchauungsweiſe, welche Gott nur auf den Menſchen beſchränkt, Gott ſelbſt um des Menſchen willen auf die Erde herabzieht, zu einer kleinlichen, unwürdigen Vorſtellung geworden. Selbſt wenn man auch nicht die Meinung hat, daß alle Sterne bewohnte Welten ſind — eine Meinung, die ſelbſt ſchon die Erde widerlegt oder doch limitirt, indem die Erde nur auf ihrer Oberfläche bewohnt iſt, das Leben an den Polen, auf den höchſten Bergen, in den Sandwüſten erliſcht, alſo nicht überall, wo Raum genug iſt, auch ſchon die Bedingungen des organiſchen, wenigſtens des höhern organiſchen Lebens ſich vorfinden — ſo führt doch dieſes Syſtem auf eine Anſchauung der Natur, die ſich nimmermehr mit den kirchlichen oder bibliſchen Vorſtellungen, welchen zufolge Gott ſelbſt die Haare auf unſerm Haupte zählt, vertragen kann. Gewiß wäre es daher der Bibel würdiger geweſen, in prophetiſchem Geiſte die Wirkungen der großen Entdeckungen der neuern Zeit, beſonders des Copernicaniſchen Syſtems zu anticipiren und die Einwürfe dieſes von Chriſten ſelbſt entdeckten Syſtems gegen die bibliſchen Vorſtellungen zu berückſichtigen, als das Praeputium der Juden und ſo manche andere uns, für die doch die Bibel beſtimmt ſein ſoll, völlig gleichgültige Dinge. Aber eben deswegen, weil nichts in der Bibel von dem Copernicaniſchen Syſtem und unzähligen andern Entdeckungen der modernen Welt ſteht, ſo hat die Bibel gewollt, daß wir mit den alten religiöſen Vorſtellungen auch die alten Vorſtellungen von der Natur beibehalten, daß wir auch in den natürlichen Dingen nicht geſcheuter werden ſollen, als es die Erzväter Abraham, Iſaak und Jakob waren; denn nur der fromme Wahn kann ſich einbilden, daß man in natürlichen Dingen geſcheuter werden kann, ohne es in religiöſen Dingen zu werden, d. h. daß man mit dem einen Beine Fortſchritte machen kann, während man mit dem andern Beine noch immer auf dem alten Flecke ſteht — eine Einbildung, die die gemeinſte Erfahrung widerlegt. Ein Bauer, der den Gebräuchen ſeiner Väter in der Beſtellung ſeiner Aecker und Felder untreu geworden, wird auch den religiöſen Vorſtellungen ſeiner Väter untreu; ein Schneider, der aus der Fremde in die Heimath zurückkommt, bringt mit einem neuen Hoſenſchnitt auch neue Anſichten über noch ganz andere Dinge mit. Oder glaubt Ihr, daß nur die Pflanzen, die Steine, die Thiere, die und wie ſie dem Naturforſcher Gegenſtand ſind, unſchuldige oder überhaupt geringfügige, gleichgültige Dinge ſind? O meine Herren! wenn Ihr dieſen Glauben habt, ſo ſeid Ihr geradezu auf dem Holzwege. Dieſe Dinge nehmen nicht nur die Sinne, ſondern auch die ganze Seele des Menſchen in Anſpruch. Ein wahrer Mineralog und Geolog ſchätzt weit höher die Steine der Erde, als die Steine des himmliſchen Jeruſalems. Ein Botaniker nannte in ſeiner profanen

---

*) Ehre dem Ehre gebühret. Dieſen ſchönen Spruch verdanke ich einer höchſt intereſſanten Schrift, betitelt: „Die bedenkliche und geheimnußreiche Zahl Drey in Theologicis, Historicis et Politicis v. J. F. Riederer, 1732.

Entzückung eine Blume ſogar überhimmliſch ſchön. Und ein Zoolog, der ſich mit den Eſeln abgibt, wie ſie ſich in natura vorfinden, der verſteht nicht mehr die Sprache des Eſels Bileams; verſteht er ſich aber nicht mehr auf dieſe Sprache, ſo mag der Eſel ſchreien, ſo viel er will, er wird an dem ungläubigen Zoologen nimmer zum Doctor des Supranaturalismus. Nichts wird mehr zur wirklichen Leidenſchaft als das Studium der Natur. Aber wer ſich einmal in die Natur ſterblich verliebt hat, der erblickt ſeinen Gott auch nur in der Natur und wird ſo nothwendig dem Gotte Abrahams, Iſaaks und Jakobs untreu.

Warum verklagt Ihr alſo nur die Philoſophie, warum nicht auch die andern Wiſſenſchaften? Warum ſtellt Ihr an ſie nur Forderungen, die Ihr, wenn Ihr ehrlich, muthig, conſequent und verſtändig ſein wollt, an alle andern Wiſſenſchaften ſtellen müßt? Iſt alſo Eure Forderung an die Philoſophie nicht, wie ich ſagte, eine pöbelhafte Forderung? Warum wollt Ihr die bibliſchen oder kirchlichen Vorſtellungen nur zu Schranken der Philoſophie machen, warum nicht auch zu Schranken der übrigen Wiſſenſchaften? Warum verlangt ihr nicht eine chriſtliche Aſtronomie, eine chriſtliche Chemie, eine chriſtliche Botanik, warum nur eine chriſtliche Philoſophie?

Warum? — Ach! nur darum, weil Ihr in Eurem Weſen Heuchler und Lügner ſeid. Ihr haßt die Philoſophie von Grund aus, ihr Weſen widerſteht Euch, weil ſie nicht die Haare auf Eurem Kopfe zählt, ſondern Euch ſchonungslos beim Schopfe faßt, um Euch in den Strom des allgemeinen Lebens hinabzuwerfen, weil ſie nicht die Wünſche des Herzens zu Geſetzen der Welt macht, nicht die Nothwendigkeit der Natur der Sache dem erbaulichen Spiel phantaſtiſcher Willkür, nicht die allgemeinen Vernunftwahrheiten zu Gunſten einer particulären hiſtoriſchen Erſcheinung aufopfert. Aber Ihr verſteckt Euren Haß gegen die Philoſophie überhaupt hinter der Beſchaffenheit der Unchriſtlichkeit dieſer oder jener beſtimmten Philoſophie. Ihr wollt nicht, daß gar keine Philoſophie ſei; ei bei Leibe! Ihr wollt nur nicht und zwar um Gottes, d. h. um Eurer Seligkeit willen, daß eine unchriſtliche oder irreligiöſe Philoſophie ſei. Aber wer nur eine chriſtliche Naturwiſſenſchaft will, der will nur das Chriſtliche, nicht das Naturwiſſenſchaftliche, der iſt ein falſcher Freund oder vielmehr ein verſteckter Feind der Naturwiſſenſchaft, welcher viel ſchlimmer und verächtlicher iſt, als ein offener Gegner, denn der Accent, der Nachdruck ruht nur auf dem Prädicat der Chriſtlichkeit; an und für ſich, abgeſehen von dem Beiſatz des Chriſtlichen, will er ſie nicht.

Oder glaubt Ihr, daß es eine ganz andere Bewandtniß mit der Philoſophie habe, als mit der Naturwiſſenſchaft? Wohlan, ſo laßt uns denn die Philoſophie ſelbſt bis auf die einzelnen Theile, in welche die Philoſophie, ſo auch die Hegel'ſche, ſich unterſcheidet, durchgehen, um zu ſehen, ob man an die Philoſophie die Forderung der Chriſtlichkeit ſtellen könne. Gibt es eine chriſtliche Naturphiloſophie im Unterſchiede von einer heidniſchen? Nein! Oder haben vielleicht die Chriſten andere Augen und Ohren als die Heiden? Oder kommen ſie auf anderem Wege in die Welt als die Heiden? Oder ſollte ſich vielleicht doch wenigſtens am Anfang der Naturphiloſophie ein chriſtliches Princip anbringen laſſen? Dieſes Princip könnte nur die Idee der Gottheit ſein, aber die Idee der Gottheit, namentlich als des Princips der Natur, iſt keine ſpecifiſch chriſtliche, ſondern allgemeine Idee (man denke nur z. B. an den Stoiker in Cicero's Schrift de natura Deorum) abgeſehen davon, daß ſich aus der Idee der Gottheit nichts Beſtimmtes in der Natur ableiten und erkennen läßt? ,,Wie? auch nicht aus der concreten Idee der chriſtlichen Trinität?'' Freilich aus Bildern, die aus der Natur ſtammen, kann man hinwiederum mit leichter Mühe die Natur ableiten; aber es handelt ſich hier nicht von Spielen der Phantaſie, ſondern von Erkenntniß, von wirklichen Begriffen. Alſo mit der Naturphiloſophie iſt nichts anzufangen. Darum weiter im Text.

Gibt es ein chriſtliches, ein ſpecifiſch chriſtliches Naturrecht? —

Auch nicht! Das Eigenthumsrecht, die perſönliche Freiheit*), das Vaterland, die Obrigkeit, die Ehe waren den alten heidniſchen Völkern eben ſo heilige Verhältniſſe und Begriffe, als ſie es uns ſind. Ja, den Chriſten war die Ehe an ſich ſelbſt unheilig — es iſt dem Menſchen gut, ſagt der Apoſtel, daß er kein Weib berühre. Aber um der Unzucht willen habe ein Jeder ſein eigenes Weib**); beſſer iſt Freien als Brennen — ſie war ihnen nur heilig als Bild eines religiöſen Verhältniſſes. Aber der Rechtsphiloſoph muß abſtrahiren von dieſer chriſtlichen Deutung der Ehe, er hat die Bedeutung der Ehe lediglich aus der Natur der Ehe ſelbſt abzuleiten und zu erkennen. Wenn der heidniſche Philoſoph Plato in ſeinem idealen Staate Eigenthum und Ehe verwirft, ſo hatte er dazu ſeine guten Gründe, wahrſcheinlich dieſelben Gründe, die unſere Staaten haben, wenn ſie in Zeiten der Noth dem allgemeinen Beſten die häuslichen Bande, Eigenthum und Perſonen aufopfern. Die alten Staaten hatten wohl Sklaverei, aber auch die chriſtlichen hatten ſie und haben ſie noch zum Theil. Das Chriſtenthum hat nicht die Sklaverei abgeſchafft. Der Apoſtel ſelbſt ſagt: Wer ein Sklave iſt, bleibe ein Sklave. Und Luther äußert ſich in Betreff der Leibeigenſchaft alſo (Leipz. Ausg. Th. III. S. 552—53) „die Leibeigenſchaft iſt nicht wider das chriſtliche Weſen, und wer es ſaget, der leugt, ſondern die chriſtliche Freiheit erlöſet die Seelen und Chriſtus iſt ein

---

*) Das Princip der Beſonderheit, der Subjectivität im Gegenſatz zum Einheitsprincip des Platon'ſchen Staates begründet und vertheidigt Ariſtoteles im zweiten Buche ſeiner Politik.

**) Die wahre Erklärung dieſer Stelle gibt Tertullian: Melius est nubere quam uri: quale hoc bonum est, oro te, quod mali comparatio commendat? ut ideo melius sit nubere, quia deterius est uri. At enim quanto melius est neque nubere neque uri? Ad Uxorem. lib. I. Cap. 3. Siehe auch deſſen Schrift: De exhortatione castitatis. Cap. 3. Lächerlich wäre es, ſich mit damaligen Verhältniſſen helfen zu wollen. Für den Chriſten iſt kein Unterſchied zwiſchen Damals und Jetzt. Die Welt iſt für ihn heute noch eben ſo unchriſtlich, als es die damalige war, und der jüngſte Tag noch jetzt eben ſo gut vor der Thür als einſt.

Stifter derſelbigen geiſtlichen Freiheit, die man nicht ſiehet. Was äußerlich iſt, das läßet Gott gehn und fraget nicht ſo groß darnach.“ Das Chriſtenthum war Indifferenz gegen rechtliche Verhältniſſe. „Aeußerlich, ſagt z. B. Luther (Th. XIX. S. 283) trägt ein Chriſt geduldiglich und fröhlich alle weltliche und bürgerliche Ordnung und braucht deren als Speiſe und Kleider; er kann leibeigen und unterthan ſeyn; er kann auch edel und ein Regent ſeyn; er kann ſich Sächſiſcher Rechte oder Römiſcher Rechte im Brauch und Theilung der Güter halten. Solch Ding irret alles den Glauben nicht.“ Und anderswo (Th. XI. S. 471) „Nun ſind wir zu dieſem Leben nicht getauft, heißen auch nicht darum Chriſten, daß wir Bürger, Bauer, Herr, Knecht, Frau, Magd ſind, regieren und uns regieren laſſen, arbeiten und haußhalten, ſondern dazu ſind wir getauft und dazu hören wir das Evangelium und gläuben an Chriſtum, daß wir dieſelbigen Stände (ob wir ſchon hier auf Erden, ſo lange Gott will, darinnen leben....) alleſammt laſſen und aus dieſer Welt fahren in ein ander Weſen und Leben.“ Wenn daher in dem Naturrecht eines chriſtlichen Philoſophen nicht der Begriff der Sklaverei als eines rechtlichen Zuſtandes vorkommt, wie in der Politik des Ariſtoteles*), ſo kommt das nicht daher, daß die Sklaverei als ein unchriſtliches, ſondern daher, daß ſie als ein unrechtliches, als ein dem Vernunftrecht, wenn auch nicht dem zufälligen poſitiven Rechte, widerſprechendes Verhältniß erkannt iſt.

Oder läßt ſich die Forderung der Chriſtlichkeit an die Logik und Metaphyſik ſtellen? Aber iſt denn bei den Chriſten das Ganze nicht mehr größer als der Theil, die Gattung nicht mehr univerſaler als die

---

*) Uebrigens findet ſich bei den Alten ſchon die beſtimmte Unterſcheidung zwiſchen dem Bürger und dem Menſchen. So ſagt z. B. Ariſtoteles in ſeiner Ethik, daß der Herr, weil die Freundſchaft auf Gleichheit beruhe, zwar nicht mit dem Sklaven als Sklaven, aber wohl als Menſchen Freundſchaft ſchließen könne.

Art, das Verhältniß von Grund und Folge, Urſache und Wirkung nicht mehr gültig? Allerdings hat von jeher die Metaphyſik die Begriffe des abſoluten Weſens, der erſten Urſache, des wahrhaft Seienden betrachtet, aber ſind dieſe Begriffe ſpeciſiſch chriſtliche? Und iſt nicht den chriſtlichen Theologen nach ihrem eigenen Eingeſtändniß Gott ein „leerer Begriff,“ der volle, reale Gott nur der Fleiſch gewordene, das Inhaltsvolle alſo das Fleiſch? Denn wenn Gott an ſich ſelbſt ein „leerer Begriff“ iſt, ſo wird er ja nur durch die Zulage des Fleiſches ein voller, und in dem Fleiſch gewordenen Gott iſt nicht Gott, ſondern das Fleiſch allein zu unterſtreichen als das Punctum saliens. Aber kann man von der Metaphyſik Fleiſch verlangen? Selbſt wenn auch der Begriff von Fleiſch und Blut, der Begriff des Organismus in ihr vorkommen ſollte, wie bei Hegel, ſo muß doch ſie, welche die Dinge nach ihrer Allgemeinheit betrachtet, von dem beſtimmten, hiſtoriſchen Fleiſche abſtrahiren.

Oder läßt ſich die Forderung der Chriſtlichkeit an die Pſychologie und Anthropologie ſtellen? Aber haben denn die Chriſten ein Gedächtniß, eine Vorſtellungskraft, ein Empfindungsvermögen anderer Art, als die Heiden? Treffen wir nicht bei den Chriſten, auch wenn ſie noch ſo fromm ſind, dieſelben Triebe und Leidenſchaften, dieſelben Geſetze des Empfindens und Vorſtellens an, wie bei den Heiden? Oder an die Moral? Aber hat man nicht ſelbſt ſchon im Zeitalter der Orthodoxie einen Unterſchied zwiſchen allgemeiner oder natürlicher, d. h. philoſophiſcher und chriſtlicher Moral gemacht? Oder an die Aeſthetik! Aber entzücken uns nicht eben ſo die claſſiſchen Werke der Alten, wie die der Neuern? Finden wir im Weſentlichen nicht heute noch daſſelbe ſchön, was auch die Alten ſchön fanden? Oder brüſtet Ihr Euch mit der Freiheit, Lieblichkeit und Gemüthlichkeit der chriſtlichen Romantik? Nun ſo ſchlage ich Euch zum Lehrmeiſter der Aeſthetik den goldenen Eſel des Apulejus vor, der zwar im Zeitalter der Antonine lebte, aber doch noch ein eingefleiſchter Heide war. Dieſer afrikaniſche Eſel kann Euch das Geheimniß der chriſtlichen Romantik löſen: es liegt in der wundervollen Fabel von der Vermählung der Pſyche mit dem Amor — nichts zu erwähnen von untergeordneteren Erzählungen dieſes humoriſtiſchen Romans, welche die Chriſten, wie z. B. Boccaccio, dem neuplatoniſchen Philoſophen förmlich geſtohlen haben.

Der Unterſchied von Chriſtenthum und Heidenthum tangirt alſo nicht die Philoſophie, und es iſt daher ein falſcher Zug in der Hegelſchen Geſchichte der Philoſophie, daß er zwiſchen der Philoſophie des heidniſchen und chriſtlichen Zeitalters einen ſo großen weſentlichen Einſchnitt macht. Die Philoſophie entſteht gerade erſt da unter den chriſtlichen Völkern, wo ſie auf die heidniſchen Philoſophen zurückgehen — ſo im Zeitalter der Reformation. Und eben ſo war im Mittelalter die Philoſophie eine eingeſchmuggelte. Die rationelle Philoſophie vererbte ſich auf die Chriſten durch den Ariſtoteles, die myſtiſche durch den ſogenannten Dionyſius den Areopagiten, deſſen weſentlicher Inhalt chriſtlicher Neuplatonismus iſt. Aber der Neuplatonismus unterſcheidet ſich — abgeſehen von ſeiner univerſellen, eklektiſchen Tendenz und nur das ins Auge gefaßt, was ihn ſpecifiſch unterſcheidet — von der alten Philoſophie nur dadurch, daß das Mährchen, die Mythenthätigkeit, die bei Plato offenbar dem Logos, der Vernunftthätigkeit, untergeordnet war, bei den Neuplatonikern in Eins mit der Vernunft verſchmolz, Phantaſiren und Denken bei ihnen ununterſchieden iſt. Unſere Philoſophie aber unterſcheidet ſich von der alten nur dadurch, daß wir andere Völker und Tauſende von Jahren älter und an geſchichtlicher Erfahrung reicher ſind, daher auch ein viel complicirteres und tieferes Bewußtſein haben, als die Alten, deren Philoſophie ſich durch Unbedingtheit und Einfachheit auszeichnet — eine Simplicität, die übrigens im Beſondern nothwendig in ihren Gegenſatz, die Sophiſtik und Skeptik überſpringt. Was daher an der heidniſchen Philoſophie heidniſch, iſt nicht Philoſophie, ſondern Beſtimmung von außen, was an der chriſtlichen Philoſophie chriſtlich iſt, Zuſatz von der Philoſophie an ſich gleichgültigen, fremden Ingredienzien; denn in der Philoſophie handelt es ſich darum, ob etwas wahr oder unwahr, aber nicht darum, ob es chriſtlich oder unchriſtlich iſt. Die Philoſophie hat die allgemeinen Geſetze zu ihrem Gegenſtande; ſie darf ſich daher nicht in die Beſonderheit einer Religion einſchließen, um nicht die Freiheit und Unbefangenheit ihres Blicks zu verlieren. Jede Religion vindicirt ſich allein die Wahrheit, ſich allein wirkliche Wunder, ſich allein einen unmittelbar göttlichen Urſprung — eben weil ſie nicht über ſich ſelbſt, am wenigſten über ihren Urſprung nachdenkt — Denken iſt nicht die Beſtimmung der Religion. Aber die Philoſophie hat dieß als ein allgemeines Geſetz zu begreifen, hat zu erkennen, wie dieß in der Natur der Religion überhaupt liegt. Jede Religion iſt rationaliſtiſch gegen die andern Religionen — wie rationaliſtiſch ſind z. B. Minucius Felix, Cyprian, Tertullian, Auguſtin gegen die Götter des Heidenthums! der rationaliſtiſche Monotheismus der Kirchenväter liegt überhaupt nur in ihrem Gegenſatz zum Polytheismus der Heiden — aber in Bezug auf ſich iſt ſie blind, bei ſich macht ſie eine Ausnahme von der allgemeinen Regel, da läßt ſie nicht gelten, was ſie bei andern ohne Bedenken gelten läßt. Findet ſie in andern Religionen ähnliche oder gar dieſelben Vorſtellungen oder Wunder oder Gebräuche, ſo erklärt ſie ſich dieß ohne Weiteres entweder durch einen Diebſtahl oder durch Teufelsſpuk, wie z. B. Tertullian. Die Philoſophie dagegen hat die verſchiedenen Religionen, keineswegs nur, wie Hegel thut, wenigſtens nicht von vorn herein, in einem Stufengang zu begreifen — denn bei einem Stufengang faßt man nur die Differenz ins Auge — ſondern vielmehr zu verbinden, zu vergleichen; ſie muß daher zunächſt rein empiriſch oder geſchichtlich verfahren, um durch dieſe Beobachtung und Vergleichung die allgemeine Natur der Religion, welche das letzte und oberſte Geſetz für jede beſtimmte Religion ohne alle Ausnahme iſt, zu eruiren. Die Philoſophie muß daher, wenn ſie die Religion zu ihrem Gegenſtande macht, nicht nur die Bibel, ſondern auch, und zwar mit derſelben Freiheit und Unparteilichkeit, den Koran, den Zendaveſta, die Vedas, die Religion der Griechen und Römer ſtudiren, und kann es deswegen bei dieſer Univerſalität ihres Sinnes und Beſtrebens nicht vermeiden, wenigſtens das Ehrgefühl der beſondern Religion zu kränken. Die Theologie nimmt freilich auch Notiz von den andern Religionen, aber ſie iſt ſchon von Hauſe aus in ihrem Geſichtspunkt beſtimmt, beſchränkt und intereſſirt; denn es iſt ihre, der Tendenz der Philoſophie geradezu entgegengeſetzte Tendenz, die beſondere Religion in ihren ausſchließlichen Prätenſionen zu wahren. Iſt Euch eine Philoſophie mit ſolcher univerſaler Tendenz eine verfluchte, wohlan! ſo verflucht das Daſein der Philoſophie überhaupt, aber verflucht dann auch das Daſein einer Vernunft, denn nur die Vernunft iſt es, die uns aus den ſüßen Träumen des Glaubens aufgeweckt und ſolche univerſale, übrigens ſehr humane, Unterſuchungen und Tendenzen aufgedrungen hat.

Die Frage nun: ob die Hegelſche Philoſophie in ſpecie eine mit den Lehren der chriſtlichen Religion übereinſtimmende oder ihnen widerſprechende Philoſophie iſt? dieſe Frage iſt, in Beziehung auf ſie im Ganzen, alſo unbeſchränkt genommen, nicht nur eine gehäſſige, ſondern auch abſolut tölpelhafte und ſinnloſe, das Weſen der Philoſophie verkennende Frage; nur in Bezug auf einen beſondern Theil der Hegelſchen Philoſophie, in Bezug auf ſeine Religionsphiloſophie verliert ſie die Sinnloſigkeit, die ſie in ihrer unbeſchränkten Allgemeinheit hat. Hier, in ſeiner Religionsphiloſophie, hat ſich Hegel ſelbſt auf den Boden der Religion geſtellt: hier kann man mit Recht fragen: ſtimmt das, was Hegel für Chriſtenthum ausgibt, wirklich mit dem Chriſtenthum überein? Aber auch hier muß man wieder zunächſt, wenn man wenigſtens gerecht ſein will, nicht fragen, ob die Religionsphiloſophie Hegels, ſondern, ob Religionsphiloſophie überhaupt mit der Religion und ihren Lehren übereinſtimmt, damit wir nicht der Hegelſchen Religionsphiloſophie als beſondere Schuld anrechnen, was mehr oder weniger jeder Religionsphiloſophie vorgeworfen werden kann. Denn auch hier ſtellt ſich ſogleich eine unvermeidliche Differenz heraus zwiſchen dem Gegenſtand in der Religionsphiloſophie und eben demſelben Gegenſtand in der Religion ſelbſt oder der ſich unmittelbar an ſie anſchließenden Religionslehre. In der Religionsphiloſophie wird gedacht über die Dinge, worüber die Religionslehre, die nur das Weſen der Religion ausſpricht und apodiktiſch als einen Glaubensſatz hinſtellt, nicht denkt. Die etwaigen unbegreiflichen Widerſprüche, die dem religiöſen, ſich unmittelbar an der Religionslehre anhaltenden Menſchen aufſtoßen und zum Denken Anlaß geben könnten, beſeitigt er dadurch, daß er von der Zukunft ihre Löſung hofft. Dem religiöſen Menſchen iſt das Denken überhaupt eine ketzeriſche, irreligiöſe Thätigkeit; er findet nur in dem einfachen, unbedingten Glauben das dem religiöſen Gegenſtand entſprechende Verhältniß, er glaubt nur ſo dem Sinn und Willen der Religion gemäß zu handeln. Aber zwiſchen Denken und Nichtdenken iſt ein großer Unterſchied, ein Unterſchied, der in der Sache ſelbſt zum Vorſchein kommen und ſelbſt als ein weſentlicher, ein abſoluter Widerſpruch erſcheinen muß, wenn man die Religionsphiloſophie der Religionslehre gegenüberſtellt, ohne über die Religionslehre zu denken und zu unterſuchen, was denn eigentlich in ihr enthalten iſt. So fand man z. B. den Widerſpruch zwiſchen der Hegelſchen Religionsphiloſophie und der chriſtlichen Religionslehre beſonders darin, daß im Chriſtenthum die Offenbarung Gottes eine gnadenvolle ſei, zur Erlöſung der in das Sündenelend verſunkenen Menſchheit, während nach Hegel der Segen der Offenbarung eigentlich nur Gott ſelbſt zu gute komme, weil er erſt in dem Menſchen ſich ſelbſt offenbar werde. Wie abſurd erſcheint die Hegelſche Religionsphiloſophie, wo um Gottes willen die Offenbarung geſchieht, der chriſtlichen Lehre gegenüber, wo ſie nur um des bedürftigen Menſchen willen geſchieht! Was kann man ſich widerſprechender denken? So ſcheint es. Aber man braucht nur zu denken über die chriſtliche Religionslehre, um wenigſtens den Widerſpruch nicht gar ſo horribel zu finden. Die Offenbarung iſt dem Chriſtenthum zufolge ein Werk der Liebe, Gott erbarmte ſich der Menſchheit. Gott iſt alſo dem Chriſtenthum zufolge nicht gleichgültig gegen das Wohl der Menſchheit, das Heil derſelben liegt ihm vielmehr am Herzen. Liebe iſt ſelbſt nach dem Chriſtenthum die weſentliche Eigenſchaft Gottes. Gott iſt die Liebe, ſagt der Evangeliſt. Aber der Liebe iſt der (oder überhaupt ein) Gegenſtand der Liebe ein Bedürfniß. Die Offenbarung drückt daher eben ſo auf Seiten Gottes, als auf Seiten des Menſchen ein Bedürfniß aus, nur daß es dort das Bedürfniß des Gebers, hier des Empfängers iſt. Erſt an dem Menſchen, an dem Gegenſtand überhaupt wird die göttliche Liebe, wird das göttliche Weſen — wenn Liebe ſein Weſen iſt — ſeiner ſelbſt bewußt. Auch der liebe- und mitleidsvollſte Menſch wird, wenn ihm kein Gegenſtand des Mitleids gegeben iſt, nimmermehr wiſſen, was Liebe und Mitleid iſt, und daß ſie ſeine eigenen Eigenſchaften ſind. Erſt in den Thränen der Liebe, die er über das Elend des Andern vergießt, wird ihm ſein eignes vorher dunkles Weſen klar und durchſichtig, denn er erkennt jetzt ſeine Beſtimmung, nicht nur für ſich, ſondern auch für Andere zu ſein. Wodurch überhaupt ein des Bewußtſeins fähiges Weſen Andern offenbar und bekannt wird, dadurch wird es ſich ſelbſt offenbar. Der Künſtler wird durch ſein Werk Andern als Künſtler bekannt, aber er ſelbſt kommt auch nur erſt an ſeinem Werke zum Bewußtſein, daß er Künſtler iſt. Die chriſtlichen Myſtiker gingen daher ſo weit, daß ſie geradezu ſagten, daß Gott eine Sehnſucht nach dem Menſchen habe, und ſelbſt die orthodoxen Theologen behaupteten — nur die einen weniger kraß, als die andern — daß Gott die Welt erſchaffen, überhaupt alſo ſich geoffenbart habe, damit ſeine Eigenſchaften offenbar und bekannt würden, folglich um ſein ſelbſt willen, ſich zum Ruhme. Uebrigens erkannten auch dieſe Theologen nicht, weil ſie nicht über ſich ſelbſt und ihre religiöſen Vorſtellungen, ſondern nur innerhalb derſelben, nur beſchränkt dachten, daß ſie eben mit dieſem Zwecke der Offenbarung, womit ſie Gott gleichſam die Ehre der höchſten Unabhängigkeit und bedürfnißloſen Selbſtändigkeit anthun wollten, Gott zu einem des Menſchen bedürftigen Weſen machten; denn wer etwas um ſeines Ruhmes willen thut, der bedarf eines Weſens, welches ihn rühmt, eines Gegenſtandes außer ihm oder ihm gegenüber, worin er ſich ſpiegelt, woran ſeine Herrlichkeit ſich erweiſt, ſich offenbart. Wenn man daher dem Hegel dieſe ſeine Offenbarungstheorie zum Vorwurf macht, ſo macht man ſeiner Religionsphiloſophie nichts weniger zum Vorwurf, als daß ſie eben Religions*philoſophie* iſt. Denn wenn man einmal die Vorſtellung einer Offenbarung, wenn auch in einem noch ſo allgemeinen Sinne, *annimmt* und darüber denkt, ſo muß man conſequenter Weiſe eben ſo in dem offenbarenden, als in dem die Offenbarung empfangenden Weſen ein Bedürfniß, eine innere Nothwendigkeit der Offenbarung anerkennen. Die Vorſtellung einer nur beliebigen, rein willkürlichen Offenbarung iſt eine *kindiſche*, alberne Vorſtellung. Warum anders verwirft der eigentliche Pantheiſt allen und jeden Gedanken an eine Offenbarung, als weil ſie ihm ſchlechtweg eine die Gottheit *erniedrigende*, verendlichende Vorſtellung iſt?

Auch die weitern Vorwürfe, die man der Religionsphiloſophie Hegels gemacht, reduciren ſich darauf, daß ſie eben Religionsphiloſophie iſt, ſo wenn man ihr vorgeworfen, daß ſie nicht auf das Einzelne, Individuelle, ſondern nur auf das Allgemeine gehe. Aber welche Philoſophie, ja welche Wiſſenſchaft überhaupt geht denn nicht auf das Allgemeine? Wenn der Naturforſcher mit der größten Mühe und Sorgfalt dieſe einzelne Biene hier anatomirt, hat ihm dieſe einzelne Biene nicht allgemeine Bedeutung, läßt er ſie nicht gleichſam den Opfertod für alle ihre übrigen lieben Schweſtern ſterben, um vermittelſt dieſer einzelnen alle zu erkennen? Wenn ihm nur die einzelne Biene als einzelne Gegenſtand wäre, müßte er nicht alle einzelnen Bienen maſſacriren, um ſich endlich nach dieſer großen Heldenthat ſagen zu können: jetzt kenne ich die Biene, d. h. alle einzelne? Iſt ihm alſo dieſe Eine nicht

Alle? Wie kann man es aber nun vollends der Religionsphiloſophie zum Vorwurf machen, daß ihr Gegenſtand nicht ein „Zahleiner“, ein individuelles Weſen, „der Eine“, ſondern der Alle iſt? O welche Schande der Zeit, daß man ſich nicht ſchämt, einem Philoſophen den Vorwurf zu machen, daß Gott ihm nicht ein concretes, individuelles Weſen, ſondern ein Abſtractum, d. h. ein allgemeines Weſen iſt, wenn ſchon ein Prediger des 14. Jahrhunderts (Tauler) es wagen durfte, in deutſcher Sprache auszuſprechen: Gott ſei das gemeinſte, d. h. das allgemeinſte Weſen! Aber war dieſe Beſtimmung nicht eine Beſtimmung aller denkenden Köpfe, ſo befangen und beſchränkt ſie auch ſonſt waren? Findet ſie ſich nicht ſelbſt bei den ſcholaſtiſchen Theologen, bei den Kirchenvätern — freilich hier im directeſten Widerſpruch mit den Vorſtellungen ihrer poſitiven Religioſität? Beſtimmter hat man ausgedrückt den Vorwurf, daß Gott nach Hegel nur ein Gattungsbegriff, und zwar der Gattungsbegriff der Menſchheit ſei. Zu bedauern iſt nur, daß Hegel dieß nicht ſelbſt beſtimmt ausgeſprochen, überhaupt den Gattungsbegriff der Menſchheit, den Kant eigentlich erſt in die Philoſophie einführte (in ſeiner Idee zu einer allgemeinen Geſchichte in weltbürgerlicher Abſicht und in ſeiner Recenſion von Herders Ideen zur Philoſophie der Geſchichte,) nicht genug, wenigſtens in dieſer Beziehung, in Anwendung gebracht hat; dann würde ſeine Philoſophie nicht den zweideutigen Nimbus von Myſticismus haben, der ſie jetzt umgibt (z. B. in Betreff der Offenbarungstheorie), dann würde er nicht in ein demonſtrirendes, nur zwiſchen Form und Inhalt unterſcheidendes, ſondern in das allein wahre, in ein kritiſches Verhältniß zu aller religiöſen Speculation und Dogmatik getreten ſein. Aber wie kann man in ſeiner theologiſchen Beſchränktheit und Befangenheit ſo weit gehen, daß man dem Hegel Etwas zum Vorwurf macht, was nicht nur alle religiöſe Speculation, ſondern die Religion ſelbſt trifft? Kann denn ein menſchliches Individuum in ſeinen Kopf oder ſein Gemüth Etwas aufnehmen, was nicht urſprünglich aus dem Weſen der

Menſchheit, aus ſeiner Gattung ſtammt? Kann der Menſch ſeine Gattung wie einen Balg von ſich abſtreifen? Iſt nicht Alles, was er denkt und fühlt, abſolut beſtimmt durch ſeine Gattung? Sind nicht die erhabenſten Beſtimmungen, die er zu denken vermag, nur ſeiner Gattung entnommene Beſtimmungen? Kann Euch die Phantaſie, die doch ſonſt ſo unbeſchränkt iſt, eine höhere Geſtalt als die menſchliche vorzaubern? Was iſt der engliſche Leib anders als ein „Excerpt“ des menſchlichen Leibes, aus dem man weggelaſſen, was den Menſchen in ſeinen Wünſchen genirt? Wenn nun aber der Menſch nicht einmal über ſeine ſinnliche Geſtalt hinaus kann, wie will er über ſein Weſen, ſeine Gattung hinaus*)? Der poſitive Unterſchied des Menſchen von dem Thiere iſt eben nur dieſer, daß dem Menſchen ſeine Gattung Gegenſtand iſt; dadurch hat er ein inneres, zu ſeinem Weſen ſich verhaltendes Leben, welches dem Thiere mangelt. Was ſind denn alle Prädicate — aber was iſt das Subject ohne ſeine Prädicate, was iſt es anders als der Inbegriff aller ſeiner Prädicate? — was ſind, ſage ich, alle Prädicate, welche die Speculation — und ſelbſt die Religion — der Gottheit geben kann, als Gattungsbegriffe — Begriffe, die der Menſch ſeiner Gattung entnimmt? Sind denn Wille, Verſtand, Weisheit, Weſen, Realität, Perſönlichkeit, Liebe, Macht, Allgegenwart nicht Gattungsbegriffe? Was iſt ſelbſt der Begriff der ſchöpferiſchen Thätigkeit anders als der Gattungsbegriff der Thätigkeit, abgeſondert von den Schranken der beſondern Thätigkeit, welche als ſolche eine beſtimmte, d. h. an einen beſtimmten Stoff gebundene Thätigkeit iſt? Was iſt die Allgegenwart anders als die Gegenwart, welche im menſchlichen Individuum an einen beſtimmten Ort gebunden iſt, gereinigt von den Schranken der beſtimmten Localität? Es wird nicht verneint das Daſein am Orte überhaupt, das Daſein im Raume, alſo nicht der Gattungsbegriff, ſondern nur das Daſein an dieſem Orte, mit Ausſchluß des andern. Wenn der heilige Auguſtin, Dionyſius der Areopagite, Thomas Aquino, Albertus Magnus ſagen: Gott iſt nicht gut, nicht ſchön, nicht gerecht, nicht wahr, er iſt die Güte, die Schönheit, die Wahrheit ſelbſt, die Güte, die Wahrheit iſt ſelbſt ſein Weſen, was heißt das anders — freilich nicht für ſie, aber für uns, denen ſie Gegenſtand ſind — als: Gott iſt der reale Gattungsbegriff? Denn wenn nach eben denſelben in der Essentia divina Weſen und Sein nicht ſich unterſcheiden, die Güte, die Wahrheit, die Gerechtigkeit u. ſ. w. aber die Essentia divina ſelbſt ſind, ſo iſt die Gottheit nichts anderes als der realiſirte oder perſonificirte Gattungsbegriff der Güte, Gerechtigkeit, Wahrheit. Oder ſind etwa Wahrheit, Güte, Gerechtigkeit etwas anderes als Gattungsbegriffe*)? Aber wer kann dieß läugnen, als höchſtens ein blinder Fanatiker oder ein ſchwärmeriſcher Ideolog oder ein theoſophiſcher Trunkenbold?

---

*) Der eben genannte Tauler ſagt: „All unſer Meiſter könnent nit finden, ob Gottes Krafft größer ſei oder der Seele Vermügen, hab ich denn alles Vermügen, ſo ſoll ich nimmer ufgehören, ich gewynn alle Ding. Were ich mir ſelber wert, alle Ding weren mir unwert, were ich mir ſelber groß, nichts nit were mir groß.“

Dieſer Vorwurf iſt allerdings ein begründeter, daß die Hegelſche Religionsphiloſophie die Dogmen nicht im Sinne der Kirche nimmt, d. h. daß z. B. das Dogma der Trinität in ihr etwas anderes bedeutet, als in der kirchlichen Dogmatik? Hegel verdient dieſen Vorwurf um ſo mehr, je größern Werth er auf die Uebereinſtimmung ſeiner Philoſophie mit der chriſtlichen Dogmatik im Gegenſatz zu den frühern Philoſophen legt und je ungerechter er gegen den Rationalismus war, welchem er nicht die Unterſcheidung zwiſchen Form und Inhalt, wie der Orthodoxie, zu gute kommen laſſen wollte, als wenn nicht der Rationalismus, der ſeiner Natur nach antidogmatiſch iſt, unendlich mehr Anſpruch auf dieſen Unterſchied machen könnte, als die ſtets bornirte Orthodoxie, als wäre die Weiſe, wie ſich in einigen Populärphiloſophen und Theologen der Rationalismus ausgeſprochen, die einzige mögliche Weiſe, als könnte nicht auch hier, wie überall, ein Unterſchied zwiſchen Tiefe und Seichtigkeit, zwiſchen Gründlichkeit und Oberflächlichkeit ſtattfinden. Aber dieſen Vorwurf muß man auch ſchon dem von den Deutſchen doch ſo ſehr bewunderten und geſchätzten Leibnitz machen, wenn man gegen Hegel gerecht ſein will. Auch er vertheidigt die Dogmen der Kirche gegen Bayle, aber ohne ſich an den Sinn der Kirche zu halten. Auch ſeiner Theodicee erging es gerade ſo, wie jetzt der Hegelſchen Religionsphiloſophie und Philoſophie überhaupt. Auch ihr warf man vor, daß ſie die Lehren des Chriſtenthums zerſtöre, daß ſie den Glauben mit der Vernunft, das Himmliſche mit dem Irdiſchen vermenge. Ein gewiſſer „Pfaffe'' ſprengte ſogar aus, Leibnitz habe ſelbſt in vollem Ernſte ſeine ganze Theodicee für ein bloßes Witzſpiel und Blendwerk (lusum ingenii) erklärt, ja ein Theolog — gewiß ein denkwürdiger, claſſiſcher Zug theologiſcher Dünkelhaftigkeit! — ſprach ſogar Leibnitzen das Judicium, die Urtheilskraft ab. Das meiſte Aergerniß erregte — wer ſollte es denken? — die vorher beſtimmte Harmonie und die beſte Welt Leibnitzens. Die orthodoxen Theologen, welche ein ſyſtematiſches Intereſſe daran haben, die Welt und Menſchheit ſo ſchlecht als möglich zu machen, erblickten in der beſten Welt eine gefährliche Nebenbuhlerin ihrer himmliſchen Freudenwelt. Allerdings waren auch die Vorwürfe der Orthodoxie gegen Leibnitz eben ſo begründet, als ſie es heute gegen Hegel ſind; aber gleichwohl hat weder Leibnitz noch Hegel geheuchelt. Die Differenz liegt in der Natur der Sache. Jede Vermittelung der Dogmatik und Philoſophie iſt eine Concordia discors, gegen die man eben ſo im Namen der Religion, als im Namen der Philoſophie proteſtiren muß. Alle religiöſe Speculation iſt Eitelkeit und Lüge — Lüge gegen die Vernunft und Lüge gegen den Glauben — ein Spiel der Willkür, in welcher der Glaube die Vernunft und hinwiederum die Vernunft den Glauben um das Seinige betrügt. Wenn man ſagt: „man muß glauben, um zu erkennen, und erkennen, um zu glauben,“ ſo iſt dieß wohl im Allgemeinen richtig. Allerdings muß man glauben, um zu erkennen — jeder Denker glaubt an die Wahrheit, glaubt an die Vernunft, glaubt an die Menſchheit — und allerdings erkennen, um zu glauben, wie wir denn dieß ſchon aus der alten Kinderfabel wiſſen, wo es heißt: Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht, und wenn er auch die Wahrheit ſpricht. Aber in Beziehung auf den Streit von Dogmatik und Philoſophie iſt mit dieſem allgemeinen Satz gar Nichts geſagt. Denn es handelt ſich hier nicht von einem allgemeinen, ſondern einem ganz beſondern, einem hiſtoriſch dogmatiſchen Glauben. Hier iſt es ſogar falſch, von einer Identität des Glaubens und der Erkenntniß zu ſprechen; hier iſt der Glaube der Verluſt der Vernunft, und die Erkenntniß der Verluſt des Glaubens; denn der Glaube vertritt eben hier die Stelle der Vernunft; man glaubt, was der Vernunft widerſpricht, weil es ihr widerſpricht.

---

*) Alle poſitiven Gattungsbegriffe — Ideen — haben nur darin ihren Urſprung, daß dem Menſchen ſeine Gattung Gegenſtand iſt. Nur in und aus dem Bewußtſein der Gattung, der Menſchheit, habe ich das Bewußtſein der Gerechtigkeit, der Liebe und Wahrheit.

So iſt z. B. der Sündenfall ein bloßes Glaubensobject, denn er widerſpricht nach allen ſeinen Dimenſionen der Vernunft. Der Fall Adams und Evas war nämlich ein rein hiſtoriſcher Fall. Ein poſitiver Grund dafür war nicht da, denn er war ein verderblicher, unheilvoller Fall, ein Fall, der nicht geſchehen ſollte; Adam und Eva hätten im Urſtand bleiben können und zum Beſten ihrer Nachkommenſchaft auch bleiben ſollen. Es war ein rein willkürlicher Act und eben deswegen äußerlich ein rein hiſtoriſches Factum, von dem ich nichts weiß und wiſſen kann aus der Vernunft, ſondern nur durch die Tradition, ein Fall, der außer allem Zuſammenhang, ohne alle Analogie, als ein abſolut ſinnloſes ἅπαξ λεγόμενον für mich daſteht*). Lächer-

---

*) Das Geſagte erhellt noch mehr, wenn man bedenkt, das dem Fall **Adams** der Fall der Engel im Himmel vorhergeht — ein Fall, der aber nur ein particulärer

lich iſt es daher, darüber ſpeculiren, d. h. ein rein willkürliches Factum zu einer *Vernunftſache* machen zu wollen, aber nicht nur lächerlich, ſondern auch ein wahrer Betrug gegen den Glauben und gegen die Vernunft. Denn ich kann das Factum nicht denken, die Vernunft nicht befriedigen, ohne das Factum zu etwas *Anderem* zu machen, als es dem Glauben gilt, nämlich zu einer *nothwendigen* Handlung, und ich kann den Glauben nicht befriedigen, das Object deſſelben nicht erhalten, ohne die Handlung zugleich wieder zu einer nicht-nothwendigen, nicht ſeinſollenden, zufälligen Handlung zu machen, d. h. ohne die Vernunft durch eine elende ſophiſtiſche Diſtinction zu betrügen. Entweder war der Zuſtand Adams im Paradies ein *vollkommener*, wie es die Lehre des Glaubens iſt — aber dann iſt der Abfall ein Unding, das ſich nimmermehr mit der Vernunft zuſammenreimen läßt, oder ein *unvollkommener*, aber dann war der Abfall von ſeinem erſten Zuſtande ein gerechtfertigter, nothwendiger Abfall und folglich kein Abfall, ſondern eine vernünftige, höchſt *lobenswerthe* Handlung, deren Andenken wir noch heute feiern ſollten. Will man daher den Glauben mit der Vernunft vermitteln, ſo bleibt nichts übrig als der Ausweg eines *unvollkommnen vollkommenen* Zuſtandes, d. h. eine Lüge, die zehnmal unvernünftiger und ſchlechter iſt, als der alte Glaube. Wirklich iſt denn auch dieſe Chimäre einer unvollkommenen Vollkommenheit das Geheimniß aller religiöſen Speculation, beſonders katholiſcher Seits über das Dogma des Sündenfalls; denn der einfache Sinn, worauf ſich das Gewebe aller dieſer Speculationen zurückführen läßt, iſt kein anderer als der: Adam war zwar ein Menſch comme il faut — wenn man anders

---

war, denn nur *einige*, nicht alle Engel ſind gefallen; hic haeret aqua — deſſen ungeachtet ein Fall, ohne welchen des Menſchen Fall, als der gleichſam nur irdiſche Niederſchlag von jenem meteorologiſchen Prozeß nicht begriffen werden kann. Nemo qui nescit de diabolo quem vocant ejusque angelis, quisnam hic diabolus fuerit antea et quomodo factus sit Diabolus, tum qua causa cum eo desciverint qui vocantur ejus angeli, poterit cognoscere malorum originem. Origenes (contra Celsum. lib. IV.)

noch ſo ein erhabenes Weſen Menſch betiteln darf — aber er mußte ſeine Unſchuld bewähren, er mußte ſeine Einheit mit Gott durch ſeinen Willen realiſiren — hier ſpukt den Speculanten ein Satz der modernen ungläubigen Philoſophie im Kopfe, daß der Menſch das, was er an ſich, von Natur ſei, durch ſich ſelbſt bethätigen müſſe. Aber wenn Adam ſich erſt bewähren mußte, ſo war ſein Urzuſtand, ſein Stand, wie er aus Gottes Händen kam, noch nicht der wahre, noch ein mangelhafter, ſo befand ſich Adam in einem Widerſpruch zwiſchen dem, was er wirklich war und dem, was er ſein ſollte, ſo war Adam als Werk ſeines eigenen Willens — wenn er anders ſich bewährt hätte — ein vollkommneres Weſen, denn als ein Werk Gottes. Aber dies widerſpricht geradezu dem religiöſen Glauben, ohne daß doch die Hypotheſe des Glaubens durch dieſen und andere hier nicht zu erörternde Widerſprüche, die ſich die Willkür der Speculation erlaubt, auch nur im Geringſten wahrſcheinlicher, begreiflicher und vernünftiger wird. Die religiöſen Speculanten wollen zwei Herren dienen: dem Glauben und der Vernunft, aber eben dadurch befriedigen ſie weder die Vernunft, noch den Glauben. Zwiſchen dem poſitiven Glauben und der Vernunft bleibt — Ihr mögt auch noch ſoviel von ihrer Einheit ſchwatzen — eine unaustilgbare Differenz, eine Differenz, die um ſo entſchiedener ſich herausſtellen muß, je mehr das Bewußtſein der Vernunft, wie in unſerer Zeit, erſtarkt iſt.

Wenn es daher ſchon an und für ſich pöbelhaft iſt, eine Wiſſenſchaft — die Philoſophie — des Unglaubens zu beſchuldigen, und boshaft, eine beſtimmte Philoſophie zu verdächtigen, weil der Vorwurf nicht die beſtimmte, ſondern die Philoſophie überhaupt trifft: ſo iſt es dagegen jetzt, im neunzehnten Jahrhundert, ein wahrer Angriff auf die Ehre der deutſchen Literatur und Wiſſenſchaft und hiemit, wenn etwa auch unter Anderem die Ehre einer Nation in ihrer Wiſſenſchaft und Literatur liegen ſollte, ein Angriff auf die Ehre der deutſchen Nation, wenn man ſich erdreiſten darf, die Philoſophen anzuklagen, daß ſie die deutſche Nation von ihrem Glauben abziehen wollen. Hat denn der alte Glaube noch eine reſpectable Nationalexiſtenz oder auch nur reſpectable Organe zu ſeinen Vertretern? Gehören die deutſchen Philoſophen nicht auch zur deutſchen Nation? Oder haben ſie ſich etwa ſelbſt fabricirt? Oder ſind ſie, wie einſt die Galläpfel, unmittelbare Excremente des Teufels, emporgeſtiegen aus dem Abgrund der Hölle, um den frommen Deutſchen die koſtbare Perle ihres unbefleckten Glaubens zu entreißen? Oder haben nicht vielmehr ſchon die Poeten die frommen deutſchen Schafe in der Scheere gehabt, ehe ſie in die Hände der Philoſophen gerathen? Schmeichelt ſich nicht die Poeſie eher in die Seele eines Jünglings ein, als die Philoſophie mit ihren ſchmuck- und reizloſen, abſtracten Sätzen? O welche Schande unſerer Zeit, daß man die Namen und Gottlob höchſt ſegensreichen Wirkungen eines Leſſing, eines Herder, eines Schiller, eines Göthe ſchon vergeſſen hat — vergeſſen, daß die deutſche claſſiſche Literatur, eben gerade da beginnt, wo der alte Glaube zu Ende geht! Iſt Klopſtock nicht gerade an ſeiner Meſſiade geſcheitert? Iſt Euch das Diſtichon entfallen:

Deine Muſe beſingt, daß Gott ſich der Menſchen erbarmte.
Aber iſt das Poeſie, daß er ſo ärmlich ſie fand?

Iſt Klopſtock nicht allein da Dichter, heute noch genießbarer Dichter, wo er ſich ſeinen rein und frei menſchlichen Empfindungen überläßt? Glaubt Ihr nun, daß ein Jüngling, welcher ſich auch nur an den unſchuldigen Gedichten eines Kleiſt, Hölty, Klopſtock, Uz — des Verfaſſers der heterodoxen Kunſt, ſtets vergnügt zu ſein — ergötzt und mit Hölty z. B. aus voller Bruſt geſungen hat:

Noch ſcheint der liebe Mond ſo helle,
Wie er durch Adams Bäume ſchien
Drum will ich, bis ich Aſche*) werde,
Mich dieſer ſchönen Erde freu'n.

---

*) Wie ich höre, ſo hat die moderne Frömmigkeit in einer Liederſammlung für Schulen die poetiſche Aſche Höltys in einen Engel umgewandelt. Aber dieſer Engel

glaubt Ihr, frage ich, daß ein ſolcher Jüngling — vorausgeſetzt, daß er kein characterloſer Wechſelbalg iſt, daß er einen natürlichen Entwickelungsgang geht, was freilich nur ein Vorzug geſunder Naturen iſt — je an den Gräueln der orthodoxen Theologie, an einem Sündenfall, der die ganze Natur und Menſchheit verpeſtet hat, Geſchmack finden wird? Wenn nun aber gar der nämliche Jüngling bei Leſſings Nathan dem Weiſen in die Lehre geht — die trefflichen polemiſchen Schriften Leſſings gegen die Theologen wollen wir ihm ſogar noch vorenthalten — und zugleich bei Herder Humaniora hört und hier noch obendrein bei der Confirmation eines deutſchen Fürſten, ganz im Widerſpruch mit den Lehren des Katechismus, auf die Frage: ,,Was iſt Religion?'' den Satz: ,,Religion iſt, was das Gewiſſen bindet. Gewiſſen iſt unſere innerſte Ueberzeugung.'' Und auf die Frage: ,,was gehört alſo nicht zur Religion?'' den Satz: ,,Was nicht mein Gewiſſen bindet: das iſt, was mich nicht überzeugt, wovon ich keine Erkenntniß, keinen Begriff habe oder was nicht meine Pflicht nach meinem innerſten Bewußtſein angeht:'' zur Antwort empfängt, hierauf von Schiller ſich in die Myſterien des Cultus der Schönheit einweihen läßt, und endlich, nachdem es ihm hier ein wenig zu warm geworden, die ſchillerſche Gluth in dem ſtillen Ocean der Götheſchen Liebes- und Lebensweisheit abkühlt, wenn, ſage ich, dieſer Jüngling nach ſolchen Vorſtudien auf eine deutſche Univerſität kommt, ſo wird ihm — was gilt die Wette? — auch ehe noch die Philoſophen ihren Beitrag dazu geliefert haben, die moderne pietiſche Orthodoxie ungeachtet des ,,claſſiſchen'' Cul de Paris,

---

verdirbt uns gerade die Freude an dieſer Erde. — Intereſſant iſt es, wie die Poeten, ſo empfindlich und weichlich ſie ſonſt ſind, in den Momenten der Begeiſterung ihr Selbſt der Liebe und den Himmel des Jenſeits dem Himmel des Dieſſeits opfern. Schon Petrarca wurde durch ſeine Laura dem Auguſtin'ſchen Glaubensbekenntniß untreu. Aber bei den Poeten läßt man ſich gefallen, was bei den Philoſophen für Verbrechen gilt, und doch iſt die Sprache der Leidenſchaft und Begeiſterung die Verrätherin der innerſten Geheimniſſe.

den man jüngſt dem Knochengerippe des alten Miracelglaubens untergepolſtert hat, in einer ſolchen häßlichen, widerlichen Geſtalt erſcheinen, daß er nur in dem entſchiedenſten Gegenſatz die Quelle des Lebens und Heils finden wird. Warum verklagt Ihr alſo nicht die Poeten? warum nur die Philoſophen und ſelbſt unter dieſen warum nur Hegel? Warum bürdet Ihr nur ihm die heutigen „Vernichtungstheorien" auf? Kann man ſie nicht eben ſo gut dem Kant, dem Fichte, dem Herder, dem Leſſing, dem Göthe, dem Schiller zur Laſt legen? Unterſchieden ſie nicht ſchon aufs Strengſte zwiſchen Hiſtorie und Wahrheit? War ihnen nicht ſchon das „hiſtoriſche" poſitive Chriſtenthum etwas Ungewiſſes oder doch Gleichgültiges? Oder habt Ihr vergeſſen die inhaltsvollen Worte dieſer gedankenreichen Männer? Nun ſo erlaubt mir, daß ich Euch wenigſtens ein erbauliches Exempel ihres kritiſchen Antihiſtorismus ins Gedächtniß rufe. Schiller ſchreibt an Göthe: „Ich muß geſtehen, daß ich in allem, was hiſtoriſch iſt, den Unglauben zu jenen Urkunden (Neues Teſt.) gleich ſo entſchieden (hört! hört!) mitbringe, daß mir Ihre Zweifel an einem einzelnen Factum noch ſehr räſonnabel vorkommen. Mir iſt die Bibel (hört! hört!) nur wahr, wo ſie naiv iſt; in allem andern, was mit einem eigentlichen Bewußtſein geſchrieben iſt, fürchte ich einen Zweck und einen ſpätern Urſprung." Warum muß denn nun Hegel allein die Tendenz der Straußſchen Kritik ausgeheckt haben? warum nur er allein Schuld ſein an dem barbariſchen „Vernichtungsglauben" der jungen Philoſophen? War denn die Menſchheit bis auf die Geburt Hegels ſtockblindgläubig? Iſt er die Incarnation der Vernunft? Haben nicht die alten Philoſophen und Helden ſchon an den Qualen des Tartarus und an den Freuden der elyſäiſchen Felder gezweifelt? War Lucretius auch ſchon ein Hegelianer? auch Seneca, weil er ſagt: Lex est. non poena perire, und anderswo: Homines pereunt, at humanitas perstat? Erwachte nicht ſogleich in Italien mit der alten Kunſt und Wiſſenſchaft auch die Hyder des alten Zweifels? Unterſchied nicht ſchon Spinoza zwiſchen Dauer und Ewigkeit, d. h. zwiſchen nur quantitativem und qualitativem Sein? Hat nicht ſchon Fichte auf's ſtrengſte die Endlichkeit des empiriſchen Ichs ausgeſprochen, wenn er z. B. ſagt: „in der Wiſſenſchaftslehre muß die Individualität der Vernunft abſterben; nur die Vernunft iſt ihr ewig?“ Hat nicht auch ſchon der Philoſoph von Sans-Souci ſeiner Zeit geſungen:

Mais nous qui renonçons à toute récompense,
Nous qui ne croyons point vos éternels tourmens,
L'intérêt n'a jamais souillé nos sentimens;
Le bien du genre humain, la vertu nous anime:
L'amour seul du devoir nous a fait fuir le crime;
Oui, finissons sans trouble et mourons sans regret
En laissant l'Univers comblé de nos bienfaits?

Und wenn der Verfaſſer „der Gedanken über Tod und Unſterblichkeit“ ausführlich bekennt, *ſeine* Weisheit nicht blos vom Katheder geholt zu haben:

Man hört die wahre Theologie
Von dem Katheder wahrlich nie,
D'rum bin ich nie auf Akademie
Zu Maſt geſtanden wie ein Vieh.

wenn er erklärt, daß jede Waſſerquelle, die ſein Auge in die Tiefe ziehe, ſeine Seele mit fortſpüle:

Ich ſehe in des Waſſers Wellen
Des Todes Nacht ſich mild erhellen,

daß er nur aus dem Quell der Natur Friede und Weisheit ſchöpfe, daß er ſelbſt in den dunkeln Grüften der Natur bei den den vornehmen Menſchenſeelen verächtlichſten Geſchöpfen, bei Unken und Fröſchen, die Andern nur ſinnloſe Töne hervorbringen, *Collegia* gehört habe, waren die Unken und Fröſche auch graduirte Perſonen, auch Hegelianer, die die Natur für das Andersſein der Idee erklären? O wie ſeid Ihr doch ſo ſcharfſinnig! Wie bringt Euch um das Bißchen Verſtand, das die gütige Natur Euch ſchenkte, Euer kleinlicher Parteihaß! Alles, Alles, was nur immer in der Natur des Menſchen, in der Natur der Sache, in der Natur der Zeit liegt, muß dem Hegel auf den Hals geworfen werden. Am Ende machen ſie noch in öffentlichen Blättern bekannt, daß wir erſt aus der Hegelſchen Philoſophie eſſen und trinken gelernt haben. O wie beſtätigt ihr doch, ohne daß Ihr es wißt und wollt, gerade in Eurem Eifer gegen die mythiſche Erklärung Eurer heiligen Geſchichten dieſe Erklärungsweiſe! Wie jezt der Haß Alles auf eine Perſon wälzt, ſo drängte einſt die Liebe Alles in eine Geſtalt zuſammen. Blind iſt der Haß und blind iſt die Liebe, der Unterſchied iſt nur, daß die Liebe Götter, der Haß Teufel macht, daß die Liebe, blind gegen die Verdienſte anderer Menſchen, alles Gute in eine Perſon kondenſirt, um durch dieſe Perſonification eine Sache zu heben und zu fördern, der Haß aber umgekehrt, gleichfalls auf Koſten fremder Verdienſte, alles Schlimme in eine Geſtalt hineinwürgt, um dadurch eine Sache zu degradiren und den Vernichtungskampf dagegen ſich zu erleichtern. So erleichterten ſich einſt die Menſchen den Kampf nicht nur gegen das moraliſche, ſondern auch phyſikaliſche Uebel, indem ſie alle Störungen ihres Moral- und Nervenſyſtems, ihrer Hausordnung, ihres Seelenfriedens und Unterleibs dem perſönlichen Teufel Schuld gaben. Und ſo machen ſie es jezt mit Hegel. Wie einſt der Teufel, ſo muß jezt Hegel Alles gethan haben, was den Leuten ein Dorn im Auge und ein Pfahl ins Fleiſch iſt. Aber gerade ſo muß man es auch machen, um ſich jede unangenehme Wahrheit auf leichte Weiſe vom Halſe zu ſchaffen. Eine Sache, die man unter einen beſtimmten Namen ſubſumirt, iſt dadurch aus einer allgemeinen Vernunftſache, auf die Jeder kommen kann und kommen muß, wenn er ſachgemäß denkt, zu einer zufälligen, particulären Sache degradirt, auf welche nur Dieſer oder Jener in Folge dieſes oder jenes beſtimmten, an ſich zufälligen Princips gekommen iſt. Wie leicht iſt es, den Tod zu widerlegen, wenn er nur eine Conſequenz der Hegelſchen Philoſophie iſt! Ach wie leicht! Man wirft einige Bonbons poetiſcher oder philoſophiſcher oder theoſophiſcher Floskeln hin — und mit ſolchen Zuckerplätzchen, die ſelbſt die Thränen des Kindes nur auf einige Augenblicke zu ſtillen vermögen, iſt nun der Mann, der ernſte, denkende Mann für immer abgeſpeiſt. Gerade ſo verfuhr man auch einſt gegen den Teufel, wie jetzt gegen die Vernunft. Statt beſtimmter Heilmittel bedurfte man blos Namen, Floskeln, und Gebetsformeln, um das Uebel, d. h. den Teufel zu vertreiben.

Aber, meine Herren, Ihr richtet mit Euren geiſtlichen Beſchwörungsformeln doch nichts aus; denn der Teufel, den Ihr außer Euch jetzt, in eine beſondere Geſtalt verlegt, ſteckt in Euch ſelbſt. Ihr ſeht nur die Splitter in den Augen der Philoſophen, aber nicht die Balken des Unglaubens in den Augen der gläubigen Theologen. Ihr erkennt nur — aus Mangel an Sagacität — den offenen, ehrlichen Unglauben, aber nicht den hinter den Glauben verſteckten Unglauben. Ihr bemerkt nur an Andern, an Euern Gegnern, daß ſie nicht glauben, aber nicht, daß Ihr ſelbſt in der That nicht glaubt, was Ihr zu glauben Euch einbildet, daß Euer Glaube nur Selbſttäuſchung iſt — nur ein Abortus des Unglaubens, der nicht zur gehörigen Reife und Ausbildung gediehen iſt. Ihr ſtaunt über meine Behauptung? O meine Herren! Dieſe Behauptung ſtützt ſich auf Erfahrung und Erkenntniß. Wer den Glauben und den Unglauben kennt, beide aus ihren wahren Quellen kennt, wie ſollte der nicht die ekle Compoſition von Glauben und Unglauben erkennen! Exempla docent: Ein moderner frommer Theologe nennt, um die alte kraſſe Inſpirationstheorie — die doch, wie alle dogmatiſchen Beſtimmungen der ältern Zeit, die einzig mögliche, conſequente, ehrliche und inſofern ſelbſt die vernünftige iſt, wenn man einmal auf dem Standpunkt des Offenbarungsglaubens ſteht — zu beſeitigen, die Evangeliſten und Apoſtel „freie Organe.“ Der fromme Mann gibt uns daher allerdings in dem Subſtantivum: „Organe“ eine Probe von ſeinem guten alten ehrlichen Glauben, aber in dem Prädicat, in dem verhängnißvollen Adjectivum: „freie“ zugleich eine glänzende Probe von ſeinem modernen Unglauben. So iſt es: das Subſtantivum bei unſern frommen Theologen iſt wohl der Glaube, aber das Prädicat, in dem erſt der Sinn dieſes Subſtantivums liegt, —

der Unglaube. Was Organ iſt, das iſt nicht frei, ſondern dient ſelbſt- und willenlos einer höhern Macht, und was frei iſt, iſt eo ipso nicht Organ. Wenn alſo die Apoſtel freie Organe geweſen ſein ſollen, ſo wird in demſelben Moment, wo behauptet wird, daß ſie inſpirirt waren, die Eingebung geläugnet, denn ein freies Organ iſt kein Organ. So ſpukt ſelbſt die Galliſche Schädellehre, — wer ſollte es glauben? — den frommen Bibelgläubigen im Kopf. Am Organ hat's den Apoſteln nicht gefehlt, aber leider! wie dieß ſo oft bei der Galliſchen Schädellehre in specie der Fall iſt, an der dem Organ entſprechenden Fähigkeit. So verdirbt der verfluchte Freiheitsſchwindel der modernen Welt ſelbſt in unſern Frommen die himmliſchen Einflüſſe, daß man nicht mehr unterſcheiden kann, was Eingebung oder ein Ipse fecit der freien Organe war! Ein anderer bibelgläubiger Theolog erklärt das Wunder (z. B. an der Hochzeit zu Cana) für einen accelerirten Naturprozeß und gibt uns daher mit dieſem beſchleunigten Naturprozeß ein ſchlagendes Beiſpiel von der galoppierenden Schwindſucht des Wunderglaubens, der doch die Baſis des ganzen Gebäudes iſt, ſelbſt in den Herzen der gläubigen Theologen. So weit iſt die Cultur in unſern Tagen vorgeſchritten! Den alten ehrlichen und deswegen ſo ehrwürdigen Theologen war das Wunder — und dieß iſt die einzige richtige Beſtimmung des Wunders, wenn man einmal Wunder glaubt und die Bibel nicht zum Beſten haben will — der unmittelbare Ausdruck einer ſchrankenloſen willkürlichen Macht und daher eine gewaltſame Störung der guten Ordnung, ein übernatürlicher Eingriff in die Geſetze der Natur. Aber wie galant, wie höflich iſt jetzt der Bibelglaube gegen die Natur! Jetzt ſind die chemiſchen Feuerzeuge als beſchleunigte Lichterzeugungsprozeſſe und die Dampfwagen als accelerirende Bewegungsmaſchinen bibliſche Wunder — Wunder im Sinne unſerer gläubigen Theologen. Wie ,,elaſtiſch'' iſt doch der Wunderbegriff! Habe ich alſo falſch geredet, wenn ich ſagte: der Glaube ſei wohl das Hauptwort in den Seelen oder auf den Zungen unſerer Theologen, aber das Epitheton ornans der Unglaube? Spinoza, der Patriarch der Freidenkenden der neuern Zeit — wie merkwürdig! ein Iſraelit von Geburt — hat in ſeinem Tractatus theol. polit., in dem trefflichen ſechſten Capitel de miraculis, ſchon die Behauptung aufgeſtellt, daß die Wunder nichts anderes geweſen ſeien als ungewöhnliche natürliche Erſcheinungen, die man aber aus Unwiſſenheit zu wider- und übernatürlichen Wirkungen gemacht habe. Wer daher ein Wunder für einen galoppierenden Naturprozeß erklärt, glaubt allerdings Wunder, aber er glaubt ſie im Sinne des Unglaubens, welcher die Wunder natürlich erklärt; denn die Beſchleunigung iſt nichts Un- und Uebernatürliches. Wie lange wird es noch anſtehen, daß die gläubigen Theologen den Ungläubigen die Conceſſionen machen: der Theanthropos war, nach Analogie des beſchleunigten Naturprozeſſes, nur ein geſteigerter, deificirter Naturmenſch! Ein anderer Theolog ſchildert in einer Schrift über die Sünde — oder wie ſie ſonſt betitelt ſein mag, ich erinnere mich nur noch, es ſind ſchon ſehr viele Jahre, des unauslöſchlich widerlichen Eindrucks, den dieſe Schrift auf mich machte, und der tiefen Indignation, mit der ich den Frömmling zum Teufel warf — dieſer Theologe ſchildert den Zuſtand des Sünders gerade in dem bedeutungsvollſten Moment — man rathe: womit? — mit einer poetiſchen Reminiſcenz und zwar aus Schillers Taucherballade, wo es „wallet und ſiedet und brauſet und ziſcht, wie wenn Waſſer mit Feuer ſich mengt.“ Der fromme Theologe hat alſo das Elend des Sünders, den Zuſtand der Erlöſungsbedürftigkeit als einen höchſt poetiſchen Zuſtand oder vielmehr als einen mouſſirenden Champagnerprozeß empfunden und dabei gewiß begeiſtert ausgerufen: Vivat die Sünde! Pereat die Tugend! Wieder andere Theologen läugnen, beſonders den ungläubigen Kritikern gegenüber, geradezu, daß das in der Bibel ſteht, was mit klaren Worten in ihr geſchrieben ſteht, wie z. B. das nahe Ende der Welt. Das Wort Gottes iſt ihnen alſo nicht, wie ſie ſich ſelbſt einbilden und vorgeben, das Wort Gottes, das Teſtament des Herrn; denn welcher treue Sohn wird an dem Teſtament ſeines verehrten Vaters, wenn er es einmal als das Teſtament ſeines Vaters anerkennt, auch nur einen Buchſtaben antaſten, ſeinen letzten Willen nach Belieben verdrehen, läugnen, daß in dem Teſtament ſteht, was unwiderſprechlich in ihm ſteht? Wäre ihnen daher das angebliche Wort Gottes das wirkliche Wort Gottes, ſo müßten ſie, mit vollkommener Verzichtleiſtung auf ihren eigenen Verſtand, Alles in der Bibel gerade ſo annehmen, wie es in ihr ſteht, und daher die unläugbaren Widerſprüche der Bibel mit der Vernunft und den Geſetzen aller hiſtoriſchen Glaubwürdigkeit, die Irrthümer und Täuſchungen der Apoſtel — z. B. in Erwartung des jüngſten Tages — den ungläubigen Kritikern demüthigſt zugeſtehen, ſtatt durch die Sophiſtik einer willkürlichen Exegeſe wegzuläugnen. Ja, ſo müßten ſie handeln, wenn es ihnen wahrer Ernſt wäre mit dem Wort Gottes, denn woher wiſſen ſie denn, ob es nicht der Wille des Teſtamentators war, dieſe Widerſprüche, dieſe Irrthümer und Täuſchungen gerade deswegen in die Bibel hineinzuweben, damit doch endlich einmal die Menſchheit ſo geſcheut würde, ein zeitliches Wort nicht mehr mit dem ewigen Worte zu verwechſeln, und dadurch erlöſt von den endloſen Zweifeln und Streitigkeiten, die an ein unter allen Bedingungen der Endlichkeit verfaßtes Buch nothwendig gebunden ſind?

Warum verklagt Ihr alſo die Philoſophen, wenn ſie einen Glauben verwerfen, der in Euch ſelbſt keine Wahrheit mehr iſt, einen Glauben, der, weil ein einmal entſchwundener Glaube eben ſo wenig naturgemäß wieder zurückgerufen werden kann, als die verlorene Jungferſchaft, in den beſſern Köpfen nur als eine Karrikatur, als ein *affectirter*, erheuchelter Glaube, in den beſchränkten Köpfen aber nur in der Furiengeſtalt der Deſperation und *fanatiſcher Brutalität* zum Vorſchein kommen kann? Die Philoſophen haben von jeher keine andere Beſtimmung gehabt, als ehrlich auszuſprechen, was die Menſchheit zu beſtimmten Zeiten im Sinne hatte, was ſie freilich immer, ſo wie es ihr mit kahlen, dürren Worten in's Geſicht geſagt wurde, verſchmähte und verläugnete, weil ſie nicht die Wahrheit verträgt, weil ſie ſich abſichtlich über ſich ſelbſt täuſcht, die Selbſterkenntniß flieht, welche den eigenthümlichen Zauber der Illuſion zerſtört. Nicht die Philoſophen und Freigeiſter ſind die Verderber der Zeit. O nein! in Euch, meine Herren, ſteckt das Verderben der Zeit: es ſteckt in Eurem Glauben, der nur ein verkappter Unglaube iſt. Die Heuchelei — nicht nur die gemeine, äußerliche, ſondern die innerliche, die Heuchelei der Selbſtbethörung — iſt das Grundlaſter der Gegenwart. Wenn einmal Philoſophen oder überhaupt Freidenker gegen einen Glauben auftreten und zwar mit entſchiedener Ueberzeugung, mit Gründen wiſſenſchaftlicher Erkenntniß, ſo iſt der Glaube bereits verſchwunden aus den edleren Organen der Nation, aus den Denkorganen; er hat aufgehört, eine reale Potenz, eine geiſtige Macht zu ſein, er exiſtirt nur noch in der Erinnerung, die ihn, eben weil er bereits entſchwunden, mit dem eigenthümlichen Reiz der Vergangenheit ausmalt, nur noch in der Einbildung der Einzelnen. So werft Ihr den jungen Philoſophen als ein beſonderes Verbrechen vor, daß ſie den Glauben an das himmliſche Jenſeits und ihre individuelle Fortdauer verwerfen. Aber — abgeſehen von der Pöbelhaftigkeit, einem Denker eine Erkenntniß zum Vorwurf zu machen, die ſich durch Nachdenken ſeinem Bewußtſein als eine Vernunftnothwendigkeit ergibt, eine Erkenntniß, die er, wenn er ſie Andern mittheilt, ihnen nicht als einen Glaubensartikel, als eine religiöſe Wahrheit aufdringt — nur in dieſem Falle würde er ſich ſelbſt proſtituiren — ſondern als ein Object der freien Intelligenz, d. h. als etwas Widerlegbares und Bezweifelbares hinſtellt, abgeſehen von dieſer Pöbelhaftigkeit — wer kann, wenn er anders ein Paar Augen im Kopfe hat, verkennen, daß dieſer Glaube längſt aus dem allgemeinen Leben verſchwunden iſt, daß er nur in der ſubjectiven Einbildung der Einzelnen, wenn auch Unzähliger, noch exiſtirt? Wo ein Glaube eine Wahrheit iſt, nicht blos eine Einbildung, da iſt er — meine Herren, — eine praktiſche, lebendige Wahrheit. Steht doch in der Bibel ſelbſt der ſchöne Spruch: aus ihren Früchten ſollt Ihr ſie, d. h. die Herren, erkennen. Ein Glaube daher, der nicht mehr die entſprechenden Früchte trägt, iſt nur noch ein chimäriſcher Glaube, der nur einen philoſophiſchen Kopf — Philoſophen ſind ehrliche, entſchiedene Leute — zu ſeinem Organ zu bekommen braucht, um den Schein wegzuwerfen und ſich als Unglaube zu erfaſſen und auszuſprechen.

Was ſind denn nun aber die Früchte, welche an dem Baume des himmliſchen Paradieſes hängen, wenn er noch in voller Kraft da ſteht, ſo daß ſeine Aeſte ſtark genug ſind, ſolche Früchte zu tragen? — Dieſe Früchte, dieſe himmliſchen Geſchöpfe auf Erden ſind nichts anderes als Mönche und Anachoreten, aber nicht Profeſſoren der Geſchichte, Mathematik, Medicin, Philoſophie. Wie ſträflich iſt es, durch die Philoſophie den Glauben um das Verdienſt zu bringen, welches ihm allein die Anſprüche auf ewige Seligkeit erwirbt, um das Verdienſt der Demuth, der Reſignation auf die Vernunft! Wie thöricht, hier wiſſen zu wollen, was wir dort, ja nur dort! wiſſen können, wiſſen ſollen, wiſſen werden, und zwar ohne alle Anſtrengung des Denkens, die nur eine irdiſche Thätigkeit iſt! Hier ſollen und müſſen wir darben, um uns die Freude der himmliſchen Erkenntniß nicht zu verderben. Die Kinderchen ſelbſt, die ſich recht auf Weihnachten freuen, haben ſchon ſo viel Selbſtbeherrſchung, daß ſie, auch wenn ſie die Gelegenheit haben, die verborgenen Schätze ſchon vorzeitig zu Geſichte zu bekommen, ihre Neugierde unterdrücken, um ſich die volle Freude auf den heiligen Abend aufzuſparen. O Ihr genäſchigen, vorwitzigen Philoſophen, nehmt Euch dieſe Kinderchen zum Vorbild? Die Hoffnung auf den Himmel iſt die einzige Weisheit dieſer Erde; jeder Gedanke iſt ein frevelhafter Zweifel an der Wahrheit dieſer Hoffnung, ein Eingriff in die Rechte des Himmels. Oder ſoll etwa das Bißchen Wiſſen uns dort zu gute kommen? Aber dann müſſen auch im Himmel Schulanſtalten, wenn auch keine Gymnaſien, Univerſitäten und Akademien, weil dieſe heidniſchen Urſprungs ſind, aber doch geiſtliche Schulanſtalten ſein, damit die hier hinter uns Zurückgebliebenen uns nachkommen, und ſo vollkommene Gleichheit und Einheit hergeſtellt werde, denn wo Unterſchied iſt, da iſt

Neid, wo Neid, da iſt Streit, und wo Streit, keine Seligkeit. Wer alſo einen Himmel glaubt, der philoſophirt nicht, und wer philoſophirt, der glaubt keinen Himmel; widrigenfalls iſt ſein Philoſophiren entweder bloßer Tand oder ſein Glaube eine bloße Einbildung, die er durch ſein Thun widerlegt. Aber ſind die übrigen Wiſſenſchaften von dem Vorwurf der Lächerlichkeit, der Eitelkeit, der Frevelhaftigkeit frei, da wo der Glaube an den Himmel und die Hölle eine Wahrheit? Eben ſo wenig als die Philoſophie. Wie lächerlich iſt es, hier Tag und Nacht beim trüben Lampenſchein der menſchlichen Vernunft ſich mit hiſtoriſchen Forſchungen abzugeben, wie frevelhaft, die verborgenen Zuſammenhänge und Gänge des Labyrinths der Geſchichte hier beleuchten zu wollen! Dort wird ſich uns mit einem einzigen Blicke der ganze Wirrwarr enthüllen, wenn wir anders dort noch den Erdklos eines Blickes würdigen. Was ſind überdieß alle hiſtoriſchen Quellen, die uns hier zu Gebote ſtehen, anders als elende, unzuverläſſige, oberflächliche Zeitungsberichte politiſcher Kannegießer? Selbſt wenn ſie von Augenzeugen ſtammen, wie ſchwierig iſt es, richtig zu ſehen und Alles zu ſehen, was zu einem hiſtoriſchen Factum gehört! Wer hat in Zeiten einer allgemeinen fieberhaften Aufregung, in Zeiten, wo geiſtige Epidemien die Menſchheit befallen — und gerade dieſe ſind die hiſtoriſch intereſſanteſten — den Blick des prüfenden, unparteiiſchen Beobachters? Und wenn uns auch ein Held ſeine Geſchichte ſelbſt überliefert, wer bürgt uns denn dafür, daß er nicht hier im Nebel dieſer Erde Alles getrübt angeſehen hat? Wie lächerlich iſt es daher, hier die Geſchichte aus — angeblichen — Quellen ſtudiren zu wollen, da uns erſt dort im unmittelbaren Verkehr mit den großen und kleinen Helden und Geiſtern der Vergangenheit, ſei es nun im Himmel oder in der Hölle, das geheime Archiv der Geſchichte aufgeſchloſſen wird! Oder verlieren wir dort die geſchichtlichen Erinnerungen? Blüht dort nur noch die Herbſtzeitloſe des kahlen Selbſtbewußtſeins? Aber was bleibt denn dann von der Seele eines Hiſtorikers noch übrig, wenn man von ihm die Summe ſeines hiſtoriſchen Wiſſens abzieht? Ja was bleibt ſelbſt von uns Andern übrig, wenn wir die geſchichtlichen Erinnerungen verlieren? Müſſen wir nicht, um unſern dieſſeitigen Verſtand, unſer dieſſeitiges Bewußtſein Jenſeits zu erhalten, auch den Inhalt des Dieſſeits mit hinüber nehmen? Wie lächerlich iſt es nun aber gar, ſich als Anatom oder Phyſiolog in das verwickelte, ſchwierige Syſtem des irdiſchen Leibes hienieden hineinzuſtudiren, da doch einſt — und dieſes Einſt iſt vielleicht ſchon Uebermorgen, vielleicht ſchon Morgen, vielleicht noch Heute — dieſes ganze Syſtem des rohſten Materialismus durch den himmliſchen Leib über den Haufen geworfen wird! Wenn ich die Gewißheit habe, daß ein philoſophiſches Lehrgebäude nächſter Tage — und wer den Himmel glaubt, der muß wünſchen, daß der nächſte Tag der letzte Tag auf Erden ſei — von einem nagelneuen, wunderherrlichen, unzerſtörbaren und zugleich höchſt einfachen und lichtvollen Syſtem in ſeiner ganzen Erbärmlichkeit und Nichtigkeit dargeſtellt werde, lohnt es ſich der Mühe, dieſes nichtige Syſtem zu ſtudiren? Wenn ich weiß, daß ich morgen in Gold und Silber ſtrahle, werde ich den ſchmutzigen, lumpigen Kittel, den ich heute anhabe, eines andern als höchſtens eines verächtlichen Blickes würdigen? War es zufällig, daß, ſo lange der Glaube an Himmel und Hölle eine Wahrheit war, die Naturwiſſenſchaften ſo vernachläſſigt und zurückgeſetzt waren? Wie lächerlich iſt es ferner, ſich der Mathematik zu widmen, mit ihren paſſageren Wahrheiten die unſterbliche Seele zu bemakeln! Dort verſchwinden alle Wahrheiten der Größen und Zahlenlehre; dort tanzen Millionen der himmliſchen Schaaren, denen auch ich mich einſt anſchließen werde, auf einem mathematiſchen Punkte. Wie kann ich aber das zur Baſis meiner anhaltenden Forſchungen, zum Princip meines geiſtigen Lebens und Wirkens machen, was ich einſt ſelbſt mit Füßen treten werde? Wie lächerlich und frevelhaft iſt es nun aber vollends, ſich mit Beſchäftigungen und Erfindungen abzugeben, welche keinen andern Zweck haben, als das menſchliche Leben zu erleichtern, zu verſchönern, zu vervollkommnen, alſo keinen andern Zweck, als das Dieſſeits zu vergöttern! Was iſt dieſes Leben gegen das ewige Leben? Eine bloße Wallfahrt in das himmliſche Jeruſalem, ein tranſitoriſcher Kandidatenzuſtand, ein Mißton, der in dem unendlichen Concert des Jenſeits überhört wird, ein elender Tropfen gegen den Ocean der Ewigkeit, ein Pfifferling gegen die erhabene Palme, die im Paradies mir blüht. Wenn das Leben aber nur eine Pilgerfahrt in den Himmel, die Erde blos mein Nachtquartier iſt, werde ich mich in ihr einrichten, als wäre ſie mein Wohnhaus? Werde ich nicht vielmehr ganz gleichgültig ſein gegen die Beſchaffenheit meiner Herberge? Werde ich nicht die Ungeſchliffenheit, die Härte und Kälte des Bodens meines Nachtquartiers in der Hoffnung und dem Glauben an meinen himmliſchen Wohnort ſelbſt mit Freuden ertragen? Iſt überdieß die Cultur des Bodens nicht auch ein Eingriff in die Prärogative des Himmels? Warum cultivirt der Menſch den Boden, als um ſich einen glückſeligen Zuſtand zu verſchaffen? Will er alſo nicht durch Selbſtthätigkeit ſich erſchaffen, was Gott nur ſich ſelbſt vorbehalten, was nur ein Gnadengeſchenk des Himmels iſt? Iſt dieß nicht ein frevelhaftes, hochmüthiges Beſtreben? Iſt dieß nicht Fichteſcher Idealismus, der Euch dem Atheismus gleich iſt? Verläßt ſich nicht auch in der Cultur des Bodens der Menſch nur auf ſich? Macht er nicht ſein Glück, ſein Sein nur von der Selbſtthätigkeit abhängig?

In der That: ſind wir für den Himmel geboren, ſo ſind wir für die Erde verloren; die Erde — aber was gehört nicht zur Erde? — iſt unſere Fremde, der Ort unſerer Verirrung; unſere wahre Beſtimmung hienieden iſt nur der Gedanke an den Himmel, die Sorge, den Himmel uns zu erwerben, ſei es nun durch das Verdienſt der guten Werke oder durch das Verdienſt des Glaubens. Der heilige Antonius — mit Recht der Heilige, denn er war kein Lügner und Heuchler wie die modernen Gläubigen: er beſtätigte ſeinen Glauben durch ſein Leben — redete alſo zu den ägyptiſchen Mönchen: „Unſer ganzes Leben iſt Nichts gegen das ewige Leben und die ganze Erde eine Kleinigkeit gegen das Himmelreich. Wenn auch die ganze Erde unſer Eigenthum wäre und wir verzichteten darauf, was wäre dieſes Opfer gegen den Gewinn des Himmels? — der Verluſt einer kupfernen Drachme gegen den Gewinn von hundert goldenen Drachmen. Der Spruch des Apoſtels: ich ſterbe täglich, muß uns daher nie aus dem Sinne kommen, denn wenn wir ſo leben, als wenn wir jeden Tag ſterben ſollten, ſo werden wir nie ſündigen. Dieß iſt aber ſo zu verſtehen: wenn wir des Morgens aufwachen, ſo müſſen wir denken, daß wir nicht mehr den Abend erleben, und wenn wir uns wieder niederlegen, ſo müſſen wir denken, daß wir nicht mehr aufwachen, denn das Leben iſt nicht nur ſeiner Natur nach ungewiß, ſondern auch Tag für Tag von der göttlichen Vorſicht uns zugemeſſen. Wenn wir ſo geſinnt ſind und ſo jeden Tag zubringen, ſo werden wir nicht ſündigen, nach nichts ein Verlangen haben, Niemanden zürnen und uns keine Schätze auf der Erde ſammeln: nein! in der täglichen Erwartung unſeres Todes werden wir beſitzlos bleiben und Allen Alles vergeben und nimmermehr dem Verlangen nach fleiſchlicher oder ſonſtiger ſchmutzigen Luſt unterliegen, ſondern die irdiſche Luſt als etwas Vergängliches verabſcheuen im ängſtlichen Hinblick auf den Tag des Gerichts, denn je größer die Furcht und die Gefahr der Foltern iſt, deſto leichter wird die Luſt überwunden und der ſinkende Muth wieder aufgerichtet"[*].

Wo daher der Glaube an ein himmliſches Leben Wahrheit iſt, da löſen ſich alle Bande der Liebe und Menſchheit auf, denn ſie ſind nur irdiſche, endliche, der himmliſchen Beſtimmung entfremdende, Verhältniſſe. Die Gattin, die Mutter verliert über den Gedanken an das Wohl des Gatten, der Kinder, den Gedanken an den Himmel; ſelbſt Jenſeits noch verbittert ihr der Gedanke an die Ihrigen die himmliſche Seligkeit, denn ſie kennt keine egoiſtiſche Seligkeit, ſie kennt nur die Seligkeit, die in der Verbindung mit den Ihrigen liegt. Der wahre, ihrem Glauben entſprechende Stand einer Himmelsbraut iſt daher nur der Nonnenſtand. Der Glaube an den Himmel concentrirt den Menſchen nur auf ſich, auf ſein eigenes ewiges Heil; die himmliſche Seligkeit genießt Jeder, wenn auch, in Geſellſchaft, nur für ſich ſelbſt, und was für Andere geſchieht, geſchieht nur im Intereſſe der eigenen ewigen Seligkeit. Der Glaube an ein himmliſches Leben zerſtört das Gattungsleben der Menſchheit, vertilgt den wahren Gemeingeiſt, entmenſcht den Menſchen, und iſt daher der wahre Vernichtungsglaube. Hierin allein liegt der Grund von der Verachtung, Anfeindung und Unterdrückung des Gattungstriebes im Chriſtenthum — der Gattungstrieb widerſpricht dem Trieb nach ewiger ſelbſtiſcher Seligkeit. Wo daher der Glaube an den Himmel nicht mehr dieſe Früchte trägt, nicht mehr Heilige, wie ein Antonius, in ſeinem Gefolge hat, nicht mehr die in dieſem Glauben gegründeten Stiftungen wenigſtens noch hiſtoriſch heilig gehalten werden, da iſt dieſer Glaube keine Wahrheit mehr, da iſt er nur noch eine Einbildung, eine Phantaſie, d. h. mit andern Worten, ein ehr- und charakterloſer Glaube, ein Glaube, der nur noch die Bedeutung eines ſubjectiven Troſtmittels, aber keine moraliſche Würde, keine praktiſche und folglich objective Realität mehr hat.

---

[*] Vita S. Antonii a. D. Athanasio scripta; edit. D. Hoeschelio. Augustae Vind. 1611. p. 26. 28. 30.

Warum klagt Ihr alſo den Denker an, wenn er mit der Vernunft widerlegt, was Ihr, Heuchler! ſelbſt vermittelſt Eures Lebens verläugnet und widerlegt? Freilich Ihr helft Euch auch hier wieder ſogleich und ſucht durch armſelige Sophismen den Widerſpruch Eures Lebens mit Eurem Glauben Euch aus dem Bewußtſein zu entfernen. Die Strenge der alten Chriſten, d. h. ihre Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit, iſt Euch nur Uebertreibung oder gar Mißverſtand der chriſtlichen Wahrheit und Tugend. Natürlich! man muß, wie theoretiſch ein Mittel zwiſchen Glauben und Unglauben, ſo auch praktiſch ein ſchönes Juste-Milieu zwiſchen der chriſtlichen Moral und dem Epikurismus der modernen Welt inne halten. Ihr wollt zwar, wie die alten Chriſten, die himmliſchen Freuden, aber nicht, wie ſie, dem Himmel die irdiſchen

Freuden zum Opfer bringen. Während die alten Chriſten auf den Knieen über dornige und ſteinige Pfade zum Himmel emporklimmten, wollt Ihr, auf den Lorbeeren des Unglaubens ausruhend, auf Eiſenbahnen und Dampfwagen ins himmliſche Jeruſalem hineingleiten. Euer Leben iſt das treue Ebenbild Eures Glaubens und Eurer bibliſchen Exegeſe. Wie der Glaube bei Euch nur die Bedeutung des Unglaubens hat, ſo legt Ihr auch in Euren Handlungen, wahrſcheinlich um den Ungläubigen die Wahrheit Eures Glaubens ad oculos zu demonſtriren, die moraliſchen Gebote des Chriſtenthums immer nur im entgegengeſetzten Sinne aus. Der bibliſche Spruch z. B.: Niemand kann zwei Herren dienen, heißt bei Euch: Jedermann kann zwei Herren dienen. Wie leicht konnte ja auch ſo ein alter Abſchreiber aus übertriebenem Eifer oder aus Mißverſtand des Chriſtenthums, welches ja die ſinnlichen Triebe nur verklären will, Niemand mit Jedermann verwechſeln! O Ihr Heuchler und Lügner! Die Früchte des alten Glaubens wollt Ihr im Jenſeits genießen, aber im Dieſſeits Euch unterdeſſen die Früchte des modernen Unglaubens köſtlich ſchmecken laſſen *). Und dennoch erdreiſtet Ihr Euch zu fragen und darüber zu klügeln: was das Verhältniß des Staates zu einer ungläubigen Philoſophie ſei? Als wäre nicht Euer ganzes Leben ein Pasquill auf Euern Glauben und als dürfte man einen Glauben wohl durch die

---

*) So hat man auch in unſern Tagen der Rechtgläubigkeit des heiligen Athanaſius ein donnerndes Vivat gebracht und auf das Wohlſein derſelben ſo manche Champagnerflaſche geleert: aber von dem Leben des heiligen Antonius, welcher die Herrlichkeit dieſes rechten Glaubens ſelbſt mit dem Schmutze ſeines Leibes, den er aus Frömmigkeit nicht abwuſch, beleuchtete und beſtätigte, von dieſem Leben, das uns der nämliche Athanaſius als ein Muſter verhält, davon ſchweigen die Herren ſtille. Ja! ſtatt mit dem Amulet des alten Glaubens zugleich auch das charakteriſtiſche Symbolum, das Epitheton ornans, die Decoration dieſes Glaubens — das ſchmutzige Ziegenfell des heiligen Antonius ſich wieder anzuhängen, encouragiren ſelbſt die Herren, in der einen Hand das Crucifix, in der andern die Fahne der Gewerbs- und Handelsfreiheit, die Völker dazu, daß ſie nur getroſt auf den Bahnen des praktiſchen Unglaubens fortfahren ſollen! O welche Heuchelei!

That, aber nur nicht durch den Gedanken widerlegen. Aber, meine Herren, die Quelle des Unglaubens iſt eben der Widerſpruch des Lebens mit dem Glauben. Erſt wird der Glaube durch die Handlung, dann erſt durch den Gedanken widerlegt. Die Vernunft kommt ja bei dem Menſchen immer erſt hinterdrein, nach der That. Ehe Ihr daher fragt: was das Verhältniß des Staates zu ungläubigen Denkern ſei, ſo fragt zuerſt: was ſein Verhältniß zu ſolchen Subjecten ſei, die zwar nicht gegen ihren Glauben ſchreiben, aber gegen ihren Glauben handeln und leben und daher dem beobachtenden Denker nichts weiter übrig laſſen, als aus den Prämiſſen, welche ſie ihm ſelbſt dargeboten, die traurige Concluſion zu ziehen, daß ihr Glaube nur noch eine Chimäre iſt. Oder iſt es nicht mehr erlaubt, auch nur Thatſachen auszuſprechen und zu analyſiren? nicht mehr erlaubt, aus Prämiſſen, die uns das Leben ſelbſt in die Feder dictirt, richtige Folgerungen zu ziehen? Iſt ein logiſcher Denker ein Staatsverbrecher?

Aber, meine Herren! noch eine Gewiſſensfrage zum Abſchied — ſind denn unſere Staaten wirklich chriſtliche Staaten? Stimmt der Begriff des Staates überhaupt mit dem Chriſtenthum überein, mit dem Chriſtenthum, welchem die Weltweisheit, die Philoſophie des Diesſeits widerſpricht? Weiß das Chriſtenthum von etwas Anderm als von einer religiöſen Gemeinde? Widerſpricht nicht ſelbſt ſchon eine ſolche religiöſe Gemeinde, die äußerlichen Staat und Prunk macht, die ſelbſt durch den Donner der Kanonen die Kraft ihres geiſtlichen Segens unterſtützt, dem Weſen des Chriſtenthums, geſchweige erſt der Staat? Kommt mir nicht mit den Stellen der Bibel, welche die Anerkennung der weltlichen Obrigkeit ausſprechen! Anerkannte nicht auch das Chriſtenthum den Sklavenzuſtand *)? Folgert Ihr daraus die Chriſtlichkeit dieſes

---

*) Die Rechtmäßigkeit der Sklaverei hat man wirklich aus der Bibel, ſowohl dem A. als dem N. T., deducirt. So z. B. den Dictionnaire univ. des Sciences Morale, Economique, Politique etc. (par Robinet) à Londres 1777. Art. Esclave, p. 174—182.

Zuſtandes? Und beziehen ſich jene Stellen nicht auf beſtehende Obrigkeiten? Aber ſoll denn unter den Chriſten nicht die einzige regierende Macht die religiöſe Macht, nicht ihr einziger Herr und Meiſter und König Der ſein, von dem ſie ihren Namen ableiten? Wo bleibt denn die göttliche übernatürliche Macht des Chriſtenthums, wenn es zu ſeiner Unterſtützung, um die Chriſten in Zucht und Ordnung zu halten, der Polizeigewalt bedarf? Und wenn ja Strafen auch unter ihnen nothwendig ſind, ſollen und können nicht bei Chriſten die kirchlichen Strafen dieſem Bedürfniß hinreichend entſprechen? Bedarf ferner der fromme Chriſt eines andern Schutzes als der göttlichen Obhut? Oder ſchickt ſich etwa nicht für den Gott, der die Blumen auf dem Felde kleidet, ohne daß ſie ſpinnen, und die Raben nicht verhungern läßt, eine unmittelbare Vorſehung, bedarf er zur Vermittlung der Vorſorge einer weltlichen Regierung? Aber iſt dadurch nicht das Band zwiſchen Gott und den Menſchen unterbrochen? Iſt dieß nicht ein epikuriſcher Grundſatz? Haben die frommen, wahren Chriſten nicht ſelbſt eingeſtanden, daß mit der Erhebung des Chriſtenthums auf den Thron der weltlichen Macht der Verfall des wahren Chriſtenthums begonnen habe? Haben ſie nicht offen bekannt, daß weltliches Glück das größte Unglück des Chriſten ſei? Haben ſie nicht ſelbſt Krankheiten des Leibes für Wohlthaten der Seele erklärt? Wenn alſo ein Staat das weltliche Glück ſeiner Unterthanen ſich zum Zwecke ſetzt, wenn er alle das leibliche Wohlſein bezweckende Anſtalten fördert, und folglich ſeinen Unterthanen nur weltliche Beſtrebungen und Geſinnungen gewiſſer Maßen zum Geſetz macht, widerſpricht er nicht dem Glauben und den ausdrücklichen Lehren der Chriſten, welche ſelbſt die heutigen Chriſten noch als die Muſter ihres Glaubens, wenn auch nicht ihres Lebens, anerkennen?

Wenn nun aber der Staat den Krieg ſanctionirt und ſelbſt dem Kriegerſtand den Vorzug vor allen andern Ständen gibt, ſanctionirt er hiemit nicht ein unchriſtliches Princip? — Ihr helft Euch, um Euer Gewiſſen zu belügen, mit der Gerechtigkeit der Sache. Aber wenn einmal der Krieg an ſich unchriſtlich iſt, was Ihr nicht bezweifelt, ſo bleibt er dem Chriſten, auch wenn er gerecht iſt, immer ein Gegenſtand des Abſcheues, denn nicht was Recht, ſondern was chriſtlich, iſt dem Chriſten Geſetz und Richtſchnur. Der Feind raubt Euch Eure Weiber, Eure Schätze, Eure Ehre, Eure Freiheit; das iſt zweifelsohne ſehr unrecht. Aber was raubt er denn Euch im chriſtlichen Sinn? irdiſche Güter, die dem Chriſten in der Gewißheit der himmliſchen Güter Nichts ſein ſollen. Opfert Ihr alſo nicht der Erhaltung der irdiſchen Güter die himmliſchen Güter, der Heiligkeit des Eigenthums die Heiligkeit des Chriſtenthums, der bürgerlichen Freiheit die chriſtliche Freiheit, dem rechtlichen Sinn den chriſtlichen auf? Selbſt wenn der Feind Euch das Heiligthum Eures Glaubens rauben will, was iſt der einzige chriſtliche Widerſtand? — der Märtyrertod. Ihr helft Euch ferner mit der traurigen Nothwendigkeit dieſer Welt. Aber für den Chriſten iſt eben nur das Chriſtliche das Nothwendige. Trefflich ſagt der Kirchenvater Tertullian in ſeiner Schrift de Corona im XI. Capitel, wo er die Widerſprüche des Kriegsdienſtes mit dem Chriſtenthum aufzeigt: „Der Stand des Glaubens läßt keine Nothwendigkeiten zu. Wo nur die Eine Nothwendigkeit iſt, nicht zu ſündigen, da gibt es keine Nothwendigkeit, zu ſündigen.“ Ihr helft Euch endlich damit, daß Ihr ſagt, der Soldat, welcher ſeinen Nächſten oder gar ſeinen Bruder in Chriſto todtſchlägt, thue dieß nicht aus perſönlichem Haß und Rachegefühl. Aber was iſt damit geſagt? Gegen dieſen einzelnen Franzoſen da, welchen der Deutſche niederſticht, hat er freilich keine beſondere Malice, aber den Feind, die Franzoſen überhaupt, haßt er bis in den Tod; er würde, wenn er ſo glücklich wäre, die ganze Nation unter einen Hut zu bringen, mit dem größten Vergnügen der vielgliederigen Beſtie mit einem Hiebe den Kopf abſchlagen, nur um ſeinem lieben Vaterland die Kriegskoſten zu erſparen. Den alten unbedingten, unverdorbenen Chriſten war Blutvergießen (wenigſtens zum Behufe weltlicher Zwecke) ein

Bayerisch

Gräuel*). Alſo meine chriſtlichen oder vielmehr allerchriſtlichen Herren, ehe Ihr die Frage aufwerft: was das Verhältniß des Staates zu einer unchriſtlichen Philoſophie ſei? bitte ich mir die Frage zu beantworten: — aber Nota Bene ohne ſchlechte Sophiſmen — ob und wie unſere Staaten, ja der Staat überhaupt mit dem Chriſtenthum zuſammenſtimmt? Doch verzeiht einem Philoſophen dieſe thörichte Frage! Philoſophen ſind ja ſchlecht in Historicis beſtellt. Eben fällt mir — aber leider zu ſpät — mein kraſſer Irrthum ein. Dieſe Frage iſt ja ſchon ſeit Conſtantin dem Großen gelöſt, der Standpunkt ſelbſt, von dem dieſe Frage aufgeworfen werden könnte, ein abgethaner, überwundener Standpunkt. Ja wohl! Seitdem das Chriſtenthum das asceтiſche Pallium Tertullians und das Ziegenfell des heiligen Antonius mit dem Purpur und Prieſterrock vertauſcht hat*), iſt ſelbſt das Schinderhandwerk, ungeachtet die Kirche ſich bei der Hinrichtung der auf ihr Anſtiften geſchlachteten Ketzer immer krank geſtellt und eine beſondere Blutſcheu affectirt hat, nicht nur ein chriſtliches, ſondern — noch weit mehr — ein allerchriſtlichſtes Handwerk geworden. Seitdem die Staaten chriſtlich ſind, ſind die Chriſten keine Chriſten mehr. Wenn man einen Vicarius Dei hat, was braucht man Gott ſelbſt? Und wenn die Welt chriſtlich iſt, was braucht der Chriſt ſelbſt noch Chriſt zu ſein? Freilich muß man hierbei nicht vergeſſen die übernatürliche magiſche Kraft des Chriſtenthums, welche die Natur der Dinge verkehrt, ihre natürlichen Eigenſchaften in entgegengeſetzte verwandelt. Die verfolgende, herrſchende und herrſchſüchtige Kirche iſt z. B. in der Sprache des heiligen Auguſtins nicht die verfolgende, Gott bewahre! ſondern die verfolgte, die unterdrückte, die leidende, und der Strick, mit dem ein Ketzer erſt gepeitſcht und dann geknebelt und endlich gewürgt wird, nicht ein Zwangsmittel der peinlichen Halsgerichtsordnung, nein! nur ein Angebinde der chriſtlichen Liebe. So verwandelt die magiſche Kraft des chriſtlichen Glaubens Galle in Honig, Haß in Liebe, Lüge in Wahrheit! O Wunder über Wunder! Erſt geſchehen nur natürliche Wunder, aber mit Conſtantin dem Großen kommen die moraliſchen Wunder an die Reihe. Sonſt wurde Waſſer zu Wein, der Kranke geſund, der Blinde ſehend, aber jetzt wurde das Unchriſtliche zum Chriſtlichen. Erſt wurden die Heiden auf wunderbare Weiſe in Chriſten, aber dann wieder die Chriſten auf natürliche Weiſe in Heiden verwandelt. Das Mittelalter hatte die Aufgabe, den wunderbaren Transſubſtantiationsprozeß des Chriſtlichen ins Unchriſtliche und des Unchriſtlichen ins Chriſtliche fortzuſetzen und auszubilden, und das tieffromme Mittelalter hat dieſe Aufgabe aufs Beſte gelöſt. Jetzt haben wir ſtatt der Dornenkrone des Chriſtenthums die chriſtliche Kaiſerkrone, ſtatt Armuth Reichthum, ſtatt Einfachheit Prunkſucht, ſtatt Demuth Hochmuth, ſtatt Barfüßigkeit Stiefeln und Sporn*). Sonſt hieß es bei den Chriſten: nur die Tugend unterſcheidet uns — sola virtute distinguimur**) — aber jetzt kommen die chriſtlichen Höfe, die chriſtlichen Fürſten, die chriſtlichen Grafen und Freiherren zum Vorſchein, und es ſchneiden ſich die Unterſchiede zwiſchen den Patriciern und Plebejern ſelbſt mit Meſſerſtichen Angeſichts der chriſtlichen Liebe und des chriſtlichen Glaubens in die allerchriſtlichſten Herzen ein. Und nicht genug haben die gläubigen Chriſten an den weltlichen Würden, Reichthümern, Diſtinctionen und Titulaturen: auch die Kirche, die Perle, die aus dem blutigen Saft des Seitenſtichs des Heilands am Kreuze gequollen, muß mit allem Glanze irdiſcher Herrlichkeit und Eitelkeit ſchimmern, damit auch an der heiligſten Stätte die religiöſe Macht des Chriſtenthums, als ein lockender Gegenſtand der Ehrſucht und Habſucht, ihre Verſöhnung mit der Welt und mit den menſchlichen Schwächen und Leidenſchaften feiere *). So verwandelte ſich das erſt abſtracte Chriſtenthum in concretes, reales Chriſtenthum! Geiſtigkeit, Einfachheit, Armuth, Barfüßigkeit ſind Abſtractionen, traurige Abſtractionen; aber glänzende Federn, aber Silber und Gold, aber Purpur und Seide, aber Stiefeln und Sporn ſind „reale Potenzen,“ Dinge, womit ſich ſchon ein menſchliches Herz ſattſam befriedigen kann. Zwar führte auch das Mittelalter in ſeinem Wappen die drei Blumen der Keuſchheit, der Armuth, der Demuth (Gehorſams). Aber was einſt freier Wille war, wurde jetzt, wo der Wille verſchwunden, zu einem äußerlichen Geſetz, und was einſt Tugend, zu einem Gelübde, welches nicht gehalten wurde. Das Weſen war untergegangen, aber der Schein davon zurückgeblieben als ein Bild der Vorſtellung und Einbildungskraft. Die Verwirklichung dieſes aus dem Leben verſchwundenen, nur in der Einbildung exiſtirenden Chriſtenthums war die chriſtliche Kunſt. Das Bild erhält den Menſchen in der ſüßen Illuſion, das noch zu beſitzen, was er bereits verloren; es ſagt ihm gleichſam in den wohlklingendſten Phraſen orientaliſcher Blumenſprache die größten Schmeicheleien ins Geſicht, welche dem Thoren, weil ſie ihm gefallen, für baare Münze gelten und ihn daher in den frommen Wahn einwiegen, daß er das wirklich noch ſei und beſitze, was das Bild ihm

---

*) Nobis, ſagt M. Felix in ſeinem Octavius Cap. 30, Not. 7, homicidium nec videre fas, nec audire (oder vielmehr audere nach J. A. Erneſti's Ausgabe, Not. 13.) tantum ab humano sanguine cavemus, ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus. Wenn dagegen andere Kirchenväter den Krieg für erlaubt halten, wenn ſelbſt die Kirche die, welche Kriegsdienſte thaten, nicht von der Kirche und der Taufe ausſchloß u. ſ. w. — man ſehe hierüber die Citationen in H. Grotius de jure belli ac pacis, Lib. I. Cap. II. §. 9 (und §. 7, über das Verhältniß zur Obrigkeit) — ſo haben wir hier denſelben Fall, wie mit der Ehe und andern Punkten. Der Apoſtel Paulus und die Kirchenväter erlauben und anerkennen die Ehe, aber was ihre wahre, innerſte Geſinnung war, die ſie nur der äußerlichen Weltnothwendigkeit zum Opfer brachten, unterliegt keinem Zweifel. Krieg, Staat, Ehe gehört im Sinne des Chriſten nur dieſer Welt an, die er nicht als ſeine wahre Welt, als ſeine Heimath anerkennt. Der Chriſt iſt Bürger des Himmels; nur was im Himmel gilt, nur was dort die Probe beſteht, iſt ſein Geſetz. Wenn daher auch der Chriſt die Gebräuche und Sitten dieſer Welt anerkennt und mitmacht, ſo geſchieht das nur aus demſelben Grund und mit denſelben Geſinnungen, als wenn ein Reiſender die Gebräuche und Sitten eines fremden Landes, ſo lange er ſich dort aufhält, mitmacht. Die Vertretung und Darſtellung der wahren chriſtlichen Geſinnungen übernahm daher ſpäter ein beſonderer Stand, gleichſam zur Sühne für die übrigen unchriſtlichen Stände. Uebrigens iſt die Geſchichte des Chriſtenthums — nicht nur die äußere, ſondern auch die innere, welche denkenden Köpfen ein höchſt intereſſantes und weites Feld noch darbietet — die Geſchichte der größten Widerſprüche, die je in die Erſcheinung getreten ſind.

---

*) Schon im Zeitalter Conſtantins galt der Geiſtlichkeit das apoſtoliſche Pallium für ein unanſtändiges Gewand. Ein gewiſſer Euſtachius wurde auf dem Concilium zu Gangrena anathematiſirt, weil er als Prieſter das Pallium trug und dieſes einfache Gewand bei der Geiſtlichkeit wieder einführen wollte. (S. Salmasius Notae zu Tertullians Schrift: De pallio. Lugduni B. 1656. S. 87.) Da bekanntlich Kleider Leute machen, beſonders Leute von Diſtinction, ſo hat offenbar auch nur der Prieſterrock den Unterſchied zwiſchen Laien- und Prieſterſtand hervorgebracht. Denn derſelbe Tertullian, der einen pompöſen Panegyricus auf das aſcetiſche Pallium ſchrieb, derſelbe ſagt noch: Vani erimus, si putaverimus quod sacerdotibus non liceat, laicis licere. Nonne et laici sacerdotes sumus? ubi tres, ecclesia est, licet laici. De exhort. castit. Cap. 7.

---

*) Quis in principio, cum ordo coepit monasticus, ad tantam crederet monachos inertiam devenire? O quantum distamus ab his qui in diebus Antonii extitere monachi! Sic Macarius vixit! Sic Basilius docuit? Sic Antonius instituit? Sic patres in Aegypto conversati sunt? Mentior, si non vidi abbatem sexaginta equos et eo amplius in suo ducere comitatu. Dicas, si videas eos transeuntes, non patres esse monasteriorum, sed Dominos castellorum. (Divus Bernardus Clarev. ad Gulielmum abbatem Apologia.)

**) Minucius Felix (Octav. Cap. 37, §. 10) neben dem hier ſchicklich Voltaire einen Platz einnimmt, indem er gleichfalls ſagt (Mahomet); Les mortels sont égaux, ce n'est point la naissance, c'est la seule vertu, qui fait leur difference.

---

*) La grandeur, ſagt ein ſatyriſcher Franzoſe, et la majesté de l'Eglise Catholique demandent un Chef qui possède non pas les vertus d'un Prêtre, mais les talens d'un fin Politique. Elles demandent un Chef qui ait le courage de se damner pour le bien et pour l'agrandissement de ses Etats. C'est là le moyen de faire l'office du bon Pasteur, qui met sa vie pour ses brebis. Dieſes ſatyriſche Urtheil beſtätigte das Urtheil der Katholiken ſelbſt. Der Cardinal Bellarmin gab auf die Frage: warum denn ſo wenige Cardinäle in der Liſte der Heiligen ſtünden? zur Antwort: perchè vogliono esse santissimi. (Bayle, Dictionnaire hist. Art. Bellarmin. Rem. V.) Der Cardinal Palaviccini ſagt von dem frommen Pabſt Hadrian VI.: Fu Ecclesiastico ottimo, Pontefice in verità mediocre. (Bayle ibid. Art. Hadrian VI. Rem. Q.) Und der Pabſt Eugenius IV. bekannte ſelbſt, nach dem Bericht ſeines Lebensbeſchreibers, auf dem Todtenbette, daß es für ſein Seelenheil beſſer geweſen wäre, wenn er nie Cardinal und Pabſt geweſen. (Bayle Art. Eugene IV. Rem. C.)

vorſpiegelt. Die chriſtliche Kunſt war der Bernſtein, zu dem ſich das ätheriſche Oel des Chriſtenthums verkörpert hatte; aber das Chriſtenthum, das in dem ſchönen Stein eingefaßt war, ach! es war ſo wenig ein lebendiges, als das Inſekt, das in dem Bernſtein eingeſchloſſen iſt, es war nur ein Reſt einer untergegangenen Welt. Den Mangel an innerer Wahrheit ſollte die Kunſt mit ihrer Farbenpracht beſchönigen. Das einfache Abendmahl des Herzens war ſo zu einem ſplendiden Ohren- und Augenſchmaus geworden*). Der Text des Tafelgeſangs war der Vers:

Will das fromme Herz ſich laben,
Muß auch Ohr und Aug' was haben.

Endlich kam die Reformation und zerſtörte den blendenden, aber weſenloſen Schein und verwarf die drei chriſtlichen Tugenden, die längſt als läſtliche Gebote empfunden waren, als die charakteriſtiſchen Eigenſchaften des chriſtlichen Standes und als die Mittel zur chriſtlichen Seligkeit**). Nur im Glauben, hieß es jetzt, liegt die differentia specifica des Chriſten; im Uebrigen iſt er Menſch wie ein Anderer, gehört er der Welt, dem Staate an. Ihr dürft heirathen und Kinder zeugen, ſo viel Ihr wollt und könnt, ohne Euch darüber ein einziges graues Haar wachſen zu laſſen; Ihr dürft Euch Schätze ſammeln im Himmel, aber auch auf Erden, ohne Euch damit einer widerchriſtlichen Handlung zu zeihen; Ihr dürft Kriege und Injurienprozeſſe führen, ſo viel Ihr wollt, ohne Euch darüber Scrupel zu machen; kurz Ihr dürft Alles thun, was nur nicht mit Recht und Moral ſtreitet; aber glauben müßt Ihr, glauben ſteif und feſt; nur der Glaube macht Euch ſelig, nur der *Glaube* zu Chriſten, ſonſt Nichts. So ſchwand das Chriſtenthum aus dem Leben und an ſeine Stelle trat die natürliche Moral, der weltbürgerliche Verſtand. Das Chriſtenthum gab das Adelsdiplom ſeiner übernatürlichen Herkunft auf: der Chriſt amalgamirte ſich mit dem natürlichen Menſchen; aber *ein* Anhaltspunkt der Differenz blieb noch übrig — der Glaube im *Widerſpruch* mit der *natürlichen Vernunft*, d. h. mit der Vernunft *κατ᾽ ἐξοχήν*. Nur dieſen Widerſpruch ließ man ſich noch als den letzten Ausweg offen; er iſt die letzte Grenze zwiſchen Himmel und Erde, der letzte Anhaltspunkt des Anſpruchs auf ein himmliſches Jenſeits, denn mit der Aufhebung dieſes Widerſpruchs ſchwindet das *intellectuelle* Bedürfniß und folglich die *ſittliche* Beſtimmung des Jenſeits, welche allein darin beſtehen kann, die Unbegreiflichkeiten und Widerſprüche des Glaubens mit der Vernunft aufzulöſen und ſo den Glauben in Erkenntniß umzuwandeln. Aber o Wunder über Wunder! der letzte und größte Transſubſtantiationsprozeß des Chriſtlichen ins Unchriſtliche und des Unchriſtlichen ins Chriſtliche wird in *unſerer Zeit* vollbracht.

---

*) Ostenditur pulcherrima forma sancti vel sanctae alicujus et eo creditur sanctior quo coloratior. Magis mirantur pulchra quam venerantur sacra. O vanitas vanitatum, sed non vanior quam insanior. Fulget ecclesia in parietibus et in pauperibus eget. De sumptibus egenorum servitur oculis divitum. Inveniunt curiosi quo delectentur et non inveniunt miseri quo sustententur. (Bernard. loc. cit.)

**) Das poſitive Verdienſt der Reformation um die Menſchheit in ſittlicher Beziehung — ein Verdienſt, welches allein ſchon die Reformation als eine nothwendige Handlung legitimirt — liegt eben hierin, daß ſie die tiefe Heuchelei und Scheinheiligkeit der Kleriſei und des Mönchthums entlarvte und zerſtörte.

Die erſten Stacheln von der Dornenkrone des Chriſtenthums gingen tief in das Fleiſch des natürlichen Menſchen hinein; ſelbſt im Mittelalter ward noch von Einzelnen das Chriſtenthum als das Kreuz des natürlichen Menſchen empfunden — ſo brüſteten ſich die Franciscaner noch mit den Wunden, den Stigmaten, welche dem Fleiſche des heiligen Franciscus als Wahrzeichen ſeiner himmliſchen Liebesglut eingebrannt geweſen. Die Reformation zog die Stacheln der Dornenkrone aus dem Fleiſche heraus, aber das Chriſtenthum war ihr doch noch ein Dorn *im Auge* des natürlichen Menſchen. „Alle unſere Artikel im Glauben, ſagt Luther, ſind ſehr ſchwer und hoch, die kein Menſch ohne des heiligen Geiſtes Gnade und Eingeben faſſen kann. Ich zeuge und rede davon als einer, der nicht wenig erfahren hat ...“ „Da wird ſich die Vernunft nimmer drein ſchicken können, daß wir, wenn man uns in die Taufe ſteckt, durch das Blut Chriſti von Sünden abgewaſchen werden, daß wir im Brote den Leib Chriſti eſſen ꝛc. Solche Artikel werden für eine lautere Narrheit von weltweiſen Leuten gehalten. Aber wer's glaubt, ſoll ſelig werden.“ „Es iſt aber eine lächerliche Predigt, die hier St. Paul thut, wovon beide Tod und ewiges Leben herkommen, und läßt ſich anſehen für ein große ſtarke Lüge bei der klugen Vernunft und weltlichen Weisheit, daß das ganze menſchliche Geſchlecht ſoll um fremder Schuld willen eines einzigen Menſchen allzumal ſterben ꝛc. das iſt ja ein ungeſchickt Ding, wenn man ihm will nachdenken. Und hat mich ſelbſt oft wunderlich und fremd angeſehen, und iſt wahrlich ein ſchwerer Artikel ins Herz zu bringen, wenn ich ſehe einen Menſchen todt hintragen und beſcharren, daß ich doch mit ſolchem Herzen und Gedanken ſoll davon gehen, daß wir werden mit einander wieder auferſtehen. Woher oder wodurch? Nicht durch mich oder um irgend eines Verdienſtes willen auf Erden, ſondern durch dieſen einigen Chriſtum. Darum heißt es eine Predigt für den Chriſten und ein Artikel des Glaubens.“ „Auferſtehung des irdiſchen Leibes ſtrebt wider die Erfahrung. Denn man ſiehet vor Augen, daß alle Welt hingeriſſen wird und ſtirbt. Einen freſſen die wilden Thiere, den andern friſſet das Schwert; dieſer läſſet ein Bein in Ungarn, jener wird mit Feuer verbrannt, den verzehren die Würmer in der Erden, jenen die Fiſche im Waſſer, einen andern freſſen die Vögel unter dem Himmel und ſo fort an. Da will's ſchwer ſein zu glauben, daß der Menſch (d. i. der Leib) wiederum leben ſoll und des Menſchen Glieder, die ſo weit von einander zerſtreuet, zu Aſche und Pulver gemacht werden in Feuer, Waſſer, Erde, wiederum zuſammenkommen ſollen. Wenn man's nach der Vernunft ausrechnen will, ſo läßt ſich's anſehen, als ſei dieſer Artikel von der Auferſtehung der Todten gar nichts oder doch ganz ungewiß *)." O armer Luther, o hätteſt Du erlebt das Licht unſerer Tage, wie glücklich wärſt Du! Den letzten Haken, an den das Chriſtenthum ſeine Diſtinction angeknüpft, den letzten Splitter von dem Kreuze der Chriſten, den letzten Dorn im Auge des natürlichen Menſchen, den Du übrig gelaſſen, hat man jetzt, im goldenen Zeitalter der ,,gläubigen, poſitiven Philoſophie,'' vermittelſt einer wunderbaren chirurgiſchen Operation glücklich herausgebracht. Jetzt, Luther! wäreſt Du nicht mehr genöthigt, zur Ehre der Bibel ,,die Vernunft zu erwürgen.'' Die einſt Dir ſo peinliche Unvernunft des Glaubens iſt jetzt zur Vernunft geworden, aber dafür freilich auch die Vernunft zur Unvernunft übergeſchnappt. Nicht mehr iſt die Vernunft ein brüllender Löwe, ein ungeſchlachtes wildes Thier, welches man mit dem Schwerte des Glaubens erwürgen muß: nein, ſie iſt kirre wie eine Turteltaube und fromm wie ein Lamm und geduldig wie ein Eſel, dem man alles Mögliche aufbürden kann, und poſſirlich wie ein Affe, der dem Glauben alle ſeine Sprünge über die Grenzen der Vernunft und Natur nachmacht. O Wunder über Wunder! Auf der Hochzeit zu Kana wurde das Waſſer auf eine der Vernunft unbegreifliche und widerſprechende Weiſe in Wein verwandelt, und jetzt auf der Hochzeit des Glaubens und der Vernunft wird das miraculös transſubſtanzirte Waſſer wieder in integrum reſtituirt, d. h. in das natürliche Waſſer der Vernunft aufgelöſt. Wie ,,elaſtiſch'' iſt doch das Chriſtenthum! Erſt geſchahen die natürlichen Wunder, hierauf die moraliſchen und endlich geſchehen die intellectuellen Wunder. Erſt wurden die Heiden in Chriſten und dann wieder die Chriſten in praktiſche Heiden, und endlich, um alle Facultäten durchzumachen und das Ganze für immer würdig zu beſchließen, auch in theoretiſche, in intellectuelle Heiden verwandelt. O wundervolles Finale! Ich ſelbſt

---

*) Dieſe Stellen ſind Bretſchneiders Schrift: die Theologie und die Revolution, entnommen.

bin ganz davon entzückt, ob ich gleich nicht verhehlen kann, daß mir der Eſel Bileams durch ſein überlautes Geſchrei, womit er mir, zweifelsohne um ſeine Exiſtenz und Glaubwürdigkeit zu ſichern, gegen die Verbindung des Glaubens mit der Vernunft feierlichſt proteſtiren zu wollen ſchien, einige Mißtöne in das ſonſt ſo harmoniſche Concert gebracht hat *). Doch ich will durch eine ſo odiöſe Erinnerung Euch nicht den Genuß verbittern. Ich bitte mir aber dafür von Euch Eines

---

*) Der Eſel oder vielmehr die Eſelin Bileams wird hier keineswegs Scherzes halber angeführt. Wenn man von der Uebereinſtimmung der Vernunft und des Chriſtenthums redet, ſo hat auch der Eſel Bileams ein Wort mit drein zu reden. Das Wunder mit dieſem Eſel wird von der Bibel eben ſo ſchlicht als eine hiſtoriſche Begebenheit erzählt, als irgend ein anderes Wunder. Der gelehrte Joh. Clericus (le Clerc) macht in ſeinem Commentar zu den Büchern Moſis, ob er gleich für ſeine Zeit ein aufgeklärter Orthodoxer war und ſelbſt von den ſtrengen Orthodoxen dieſem ſeinem Commentar der Vorwurf gemacht wurde, daß er die Weiſſagungen und Wunder zu entkräften (enervare) ſuche, über das Wunder mit dem Eſel Bileams folgende Bemerkung: Idem effecit Deus per se aut per Angelum in asinae ore ac id quod facit in Organo, qui ejus instrumenti certis motibus varios modulatur sonos. Hoc a Deo fieri potuisse non magis incredibile est, quam creatos initio homines, quos loquendi facultate ornavit. Profecto res in se spectata nullam difficultatem habet; nec quidquam huic historiae objici potest, nisi mirum videri, propter rem tantillam factum esse prodigium, cui nunquam postea simile contigit. Quo factum ut Maimonides haec omnia in visione Balahamo visa esse fieri, ut alii observarunt, crediderit. At nihil est in hac narratione, quod vel minimam suspicionem creare possit somnii hic narrati. Nam quamvis invenire nequeamus rationem, ob quam Deus tantum ediderit portentum, quis hinc ausit colligere editum non fuisse? Dei consilia et fines Dei quis dicere potest se ita perspexisse etc.? Itaque huic historiae nihil potest objici, quod ejus fidem dubiam facere possit. p. 424 (Edit. Tubingae 1733). Herder in ſeinem Geiſt der hebräiſchen Poeſie erklärt dieſes Wunder aus den merkwürdigen Zuſtänden und der an das Unglaubliche grenzenden Einbildungskraft einer Schamanenſeele, alſo als eine pſychologiſche Erſcheinung, eine Viſion. Das läßt ſich hören; aber mit dieſer oder irgend einer andern natürlichen Erklärung haben wir auch dem Eſel das Maul geſtopft und der Vernunft allein das Stimmrecht eingeräumt. Und nun ſtimmt freilich auch die Vernunft mit dem Eſel überein, aber nur weil der Eſel jetzt ſelbſt mit der Vernunft übereinſtimmt, und zwar nur dadurch, daß er auf menſchliche Sprache und Vernunft verzichtet hat und nichts mehr ſein will, als ein purer Natureſel.

aus: verlangt nicht von den Ungläubigen, welche nicht, wie Ihr, mit dem einen Auge in das himmliſche Jenſeits hinauf, mit dem andern auf die Erde herabblicken, ſondern beide Augen auf einen Punkt concentriren, daß ſie auch ſchielen, wie Ihr, und mit dem Himmel auch die Wahrheit opfern.

Kritiken des modernen Afterchriſtenthums.

I.

Kritik der „chriſtlichen Rechts- und Staatslehre.“

(Von Fr. Jul. Stahl 1833.)

1835.

Nachdem der Verſ. in dem erſten Bande zur niederſchlagenden Beſchämung der menſchlichen Vernunft, die nun, für immer gewitzigt, ſich nicht mehr unterſtehen wird, auf eigne Fauſt zu ſpeculiren, die großen Philoſophen, ehemals die Götzen ihrer Zeit, namentlich einen Spinoza, Fichte und Hegel als gottloſe Heiden aus dem Reiche des zeitlichen und ewigen Lebens in das Scheol der dürren todten Abſtraction hinabgeſchleudert und hiermit den negativen und theoretiſchen Beweis von den Schwächen der Vernunft geliefert hat: ſo folgt denn nun in dem zweiten poſitiven Theile, dem wir daher auch wegen ſeiner größern Wichtigkeit aus Mangel an Raum allein dieſe Anzeige beſtimmt haben, der practiſche und poſitive Beweis, den er jedoch — und zwar ganz conſequenter Weiſe — hier nicht mehr von der Vernunft Anderer, ſondern ſeiner eignen ablegt. Der Verfaſſer geht nämlich bei ſeiner Philoſophie von den Principien des Chriſtenthums aus, und er mußte daher, nachdem er die Splitter in den Augen der Andern aufgezeigt hat, die Balken in ſeinem eignen Auge öffentlich zur Schau tragen, um ſo mehr, als eben gerade dieſe Balken die einzigen feſten Stützen ſeines philoſophiſchen Gebäudes ſind. Denn hätte er nicht die Blößen ſeiner eignen Vernunft aufgedeckt, ſo wäre Er ja als die Inſtanz übrig geblieben, an welche die menſchliche Vernunft, nachdem ſie doch bereits in dem erſten Theile den Prozeß verloren, noch immer und gewiß mit Erfolg hätte appelliren können. Erkennen wir hierin die tiefe Ironie des Verfaſſers! Die Philoſophen ſind gefallen durch eine fremde Hand. Er aber fällt durch ſeine eigne; er ſtirbt den Tod des Helden, den Tod des Märtyrers, um die Wahrheit ſeiner Philoſophie, daß es mit der ſich ſelbſt überlaßnen Vernunft nichts iſt, mit ſeinem Blute zu beſiegeln.

Doch zur Sache! Das Buch beginnt mit der Freiheit und Perſönlichkeit Gottes, als dem Principe, an welches von nun an die Philoſophie und die Wiſſenſchaften überhaupt angebunden werden ſollen. Die bisherigen Begriffe der Philoſophie von der Freiheit ſind aber nach dem Verfaſſer nur negative Begriffe, ſo auch der Begriff der Selbſtbeſtimmung. „Auch das nothwendig Wirkende, das Geſetz, der Mechanismus iſt nicht von Anderem beſtimmt.“ „Der poſitive Begriff der Freiheit iſt, daß dieſes eigne Weſen, welches von keinem andern beſtimmt wird, auch ein ſchöpferiſches ſei, d. i. daß ihm eine unendliche Wahl zukomme.“ „Freiheit iſt Wahl.“ „Bei der Vorſtellung der Freiheit ſtellt ſich unſerem Bewußtſein auch die der Wahl unzertrennlich dar. Wer keine Wahl hat, den wird niemand frei nennen.“ Schon in ihrem Anfange gibt die ſogenannte „poſitive Philoſophie“ ein augenfälliges Beiſpiel von der Oberflächlichkeit und Unwahrhaftigkeit, mit der ſie die bereits vorhandnen tiefen Beſtimmungen der Philoſophie von der Freiheit auffaßt. Von der Selbſtbeſtimmung, um nur bei dieſer als der allgemeinſten Beſtimmung ſtehen zu bleiben, iſt unzertrennlich die Actuoſität. Mit dem Begriffe eines beſtimmt ſeienden Weſens wurde von jeher in der Philoſophie der Begriff eines paſſiven, mit dem Begriffe aber eines ſich ſelbſtbeſtimmenden der Begriff eines durch und aus ſich ſelbſt activen Weſens verbunden. Man denke z. B. nur an die Leibnitziſchen Monaden. Der Begriff des Geiſtes, des Lebens (im Allgemeinen), der aus ſich ſelbſt zeugenden und ſchaffenden Kraft iſt alſo identiſch mit dem Begriffe der Selbſtbeſtimmung. Dem Verfaſſer aber iſt die Selbſtbeſtimmung eins mit Nicht-von Anderm beſtimmt-werden, und daher aus dem ganz natürlichen Grunde, weil er ſie nur negativ auffaßt und ausdrückt, ein negativer Begriff, gleichwie jeder poſitive Satz, negativ ausgedrückt, nichtsſagend iſt. Die urſprünglich in dem Begriffe der Selbſtbeſtimmung ſchon enthaltene und mitgedachte Beſtimmung der ſchaffenden Thätigkeit bringt er erſt, nachdem er ſie eigenmächtig daraus weggelaſſen hat, hintennach herbei und zwar als eine *beſondere*, aparte Beſtimmung, und verbindet dann nach ſeiner leicht-fertigen Manier durch ein gedankenloſes: das iſt das Schaffen mit dem Wählen, als verſtünde ſich deren Einheit von ſelber. Die Art, wie der Verfaſſer die Philoſophie verſteht und beurtheilt, beſteht überhaupt darin, daß er durch die eigne Seichtigkeit ſeiner Auffaſſung ihre Ideen auf das Minimum ihres Inhalts reducirt, daß er gerade den Kern aus ihnen herausfallen läßt, und nur die leere Schaale in ſeinen Händen behält, um dann die eignen Beſtimmungen als die wahren poſitiven Beſtimmungen hineinlegen zu können. Das Schönſte aber dabei iſt, daß der ſogenannte negative Begriff immer gerade der poſitive wahre Begriff; dagegen der ſogenannte poſitive Begriff, nicht nur der allernegativſte, dürftigſte Begriff, ſondern vielmehr die der Sache unangemeſſenſte, die begriff- und gedankenloſeſte Beſtimmung iſt, die man ſich nur immer vorſtellen kann. Denn was ſoll man dazu ſagen, wenn man lieſt, daß die Wahl der poſitive Begriff der Freiheit, ja der abſoluten Freiheit Gottes ſein ſoll? Die Wahl iſt ſo wenig Freiheit, daß gerade nur in der *Negation* der Wahl die Freiheit beſteht, daß accurat da, wo die Wahl aufhört, die Freiheit anfängt. Wahl macht Qual. Frei fühlt ſich der Menſch nur da, wo er es zum Entſchluß, zur Entſcheidung, zur beſtimmten, das Gegentheil, ja die Möglichkeit des Gegentheils ausſchließenden Handlung gebracht hat, frei fühlt er ſich nur im Thun, aber nicht im Wählen, frei alſo nur in der Kraft der Selbſtbeſtimmung, in der Energie, die Wahl aufzuheben, ſich ſelbſt ſeine Nothwendigkeit zu ſein. Die lebendige That, der poſitive Begriff der Freiheit, iſt die Selbſt-Beſtimmung, die Wahl nur ein der Freiheit, wie ſie am Endlichen, im menſchlichen Individuum erſcheint, voraus- und entgegengeſetzter, ein auf Unbeſtimmtheit und Unentſchiedenheit, alſo auf einem Mangel beruhender, folglich ein aufzuhebender, endlicher Zuſtand — ein Zuſtand, keine That, keine Energie. Der göttlichen Freiheit wird daher der Menſch nur in ſolchen Momenten des Lebens theilhaftig, wo ſeine Handlungen, Worte, Empfindungen, Gedanken den Charakter der abſoluten Beſtimmtheit, das iſt der Nothwendigkeit an ſich tragen. Der ſchöpferiſche Geiſt des Menſchen iſt, wenn und indem er wählt, aus ſich herausgeriſſen, in einem unſeligen Mittelzuſtand zwiſchen Schaffen und Nichtſchaffen. Nur da fühlt der Menſch ſich frei, wird er die Kraft des Schaffens auf eine beſeligende Weiſe inne, wo ſeine Empfindungen und Gedanken die Möglichkeit des Andersſeins ausſchließen, wo ſie mit ihrem Gegenſtand identiſche das iſt nothwendige ſind, wo ſein Kopf kein Lexicon iſt, in dem er aus einer Menge gleichbedeutender oder verwandter Ausdrücke den paſſendſten nach Gutdünken auswählt, ſondern ein geiſtvolles Collectaneenbuch ſo zu ſagen, in dem lauter ἅπαξ λεγόμενα vorkommen. Aber der Menſch erhebt ſich vermöge der Schranke ſeiner Individualität auch in den Momenten der höchſten Freiheit, in den Momenten ſeiner geiſtigen Schöpfungen nur ſelten in das ungetrübte Gefühl und Bewußtſein der abſoluten Vollkommenheit und Nothwendigkeit, es bleibt ihm meiſt noch im Hintergrunde das wenn gleich ſchwache Gefühl der Möglichkeit des Anders- und Beſſerſeins übrig. Wahl iſt alſo ein unverkennbares Zeichen der Beſchränktheit eines Weſens.

Das Genie trifft mit Einem Schlage den Nagel auf den Kopf: es wählt nicht.

Es iſt richtig: die Auswahl, die der Verfaſſer nach ſeiner unzuverläſſigen, ſchwankenden, begriffloſen Confuſſionsmethode nicht von Wahl unterſcheidet, bedeutet im Leben ſo viel als Reichthum. „Freiheit, ſagt der Verfaſſer, iſt Reichthum, aber nicht ein Reichthum des Beſitzes, ſondern der Erzeugung“ — ein Zuſatz, der jedoch hier nicht in Betracht kommt — und als einen „unwiderleglichen?“ Beweis von dem Daſein einer unendlichen Wahl führt er ein Beiſpiel ihrer Wirkungen an, nämlich dieß, daß es, „unzählige Steine und Muſcheln und Gewächſe und unzähliche menſchliche Individualitäten gibt!“ Es iſt richtig, wer eine reiche Garderobe hat, iſt nicht beſchränkt und abhängig, wie der arme Teufel, der nur Einen Rock im Vermögen hat und daher, wenn er zerriſſen iſt, beim ſchönſten Wetter zu Hauſe bleiben muß, wenn er gleich herzlich gerne ausgehen möchte. Der Reiche kann, frei vom Zwange der Noth, nach Belieben zwiſchen Dieſem oder Jenem wählen: aber dieſe Freiheit iſt ſelbſt nur eine beſchränkte, fällt ſelbſt in das Gebiet der Unfreiheit hinein: nur in Bezug auf das Beſondere, auf dieſes oder jenes Individuum, aber nicht in Bezug auf die Sphäre, die Gattung, zu der dieſe Individuen gehören, iſt er frei, alſo z. B. wohl frei in der Beziehung, ob er heute den ſchwarzen, den rothen oder blauen Rock anziehen will, aber nicht frei in Bezug auf den Rock ſelbſt. Reichthum iſt eben ſo gut Abhängigkeit als Armuth. Die Auswahl, der Reichthum ſetzt eine Fülle an zwar der Beſchaffenheit nach verſchiedenen, aber doch im Weſen gleichen Dingen voraus. Aber gerade dieſer Ueberfluß deckt die Blöße des Reichthnms auf, zeigt ihn in ſeinem Elend, ſeiner Nichtigkeit und Geiſtloſigkeit. Dem Geiſte genügt vollkommen ein einziges Individuum aus einer Fülle weſensgleicher Dinge Und der Menſch iſt daher gerade darin frei, daß er ſich nur auf das Nothwendige beſchränkt. Die Armuth eines Diogenes iſt ein würdigeres und richtigeres Beiſpiel der Freiheit, als der Reichthum eines Cröſus. Wir ſehen daher die poſitive Philoſophie ſchon in ihrem oberſten und wichtigſten Begriffe in ihrer ganzen Eitelkeit und Nichtigkeit. Statt uns mit dem Begriffe der Freiheit in das Gebiet des Geiſtes zu erheben, führt ſie uns vielmehr, um unſre Augen mit dem nur einer kindiſchen Phantaſie imponirenden Farbenreiz einer unendlichen Mannigfaltigkeit zu blenden, in einen Galanteriewaarenladen als den angemeſſenſten Platz, wo ſie ihre tiefen Myſterien von der Schöpfung der Welt auskramen kann. „Es iſt nothwendig, ſagt der Verfaſſer, daß die Schöpfung göttlich iſt. Aber es war nicht nothwendig, daß die Schöpfung gerade dieſe wurde, die ſie nun wirklich iſt, Gott konnte die unermeßliche Fülle ſeines Weſens auch in anderer und der mannigfachſten Weiſe offenbaren.“ Welch ein kindiſcher Gedanke! als wäre das Wort Gottes, die Welt nicht ein ἅπαξ λεγόμενον, als wäre Gott nicht gerade deswegen Gott, weil, was er ſchafft, ſchlechterdings ſo iſt, wie es ſein ſoll, das iſt abſolut der Idee gleich und gemäß, und daher da, wo zwiſchen dem Begriff und dem Object, zwiſchen der Idee und dem Product oder dem Daſein eine abſolute Identität ſtattfindet, nicht alle Möglichkeit des Andersſeins, folglich alle Auswahl und Mannigfaltigkeit ausgeſchloſſen. Nur dem Elend, der Noth des materiellen Daſeins verdankt die Mannigfaltigkeit ihren Urſprung. So kommt die Mannigfaltigkeit der menſchlichen Individualitäten nur daher, daß kein einzelnes Individuum wegen ſeiner Beſchränktheit der adäquate Ausdruck der Idee, der Gattung iſt und daher die Natur den Mangel der einen Exiſtenz durch die Schöpfung eines andern Weſens zu ergänzen ſucht, um durch dieſe Mannigfaltigkeit im Daſein die Einheit des Weſens darzuſtellen. Alle Varietät exiſtirt nur für die ſinnliche Anſchauung; in der wahrhaften, der göttlichen Anſchauung iſt ſie nur der Ausdruck des einfachen, ſich überall gleichen Weſens. Vor Gott machen die unzähligen mannigfaltigen Menſchen nur Ein Weſen, das iſt den Menſchen aus.

Eben ſo wie die Auswahl das iſt die unbeſtimmte Wahl, die Wahl zwiſchen blos Verſchiedenem, fällt aber auch die Wahl als beſtimmte Wahl, als Wahl zwiſchen Entgegengeſetztem in das Gebiet der gemeinſten Empirie. Der Verfaſſer ſagt ſelbſt richtig: „Gott iſt allerdings auch eine Möglichkeit verſagt . . . die Möglichkeit des Ungöttlichen.“ „Er kann nicht zugleich das Böſe (abſolut) wollen.“ „Die Wahl zwiſchen Gut und Bös iſt allerdings bei Gott nicht, und iſt gerade ein Widerſpruch gegen die Freiheit, ſondern Wahl überhaupt (?) und zwar unendliche ſchaffende Wahl.“ Allein da in Gott keine Wahl zwiſchen Gut und Bös, dieſen ſittlichen Gegenſätzen iſt, ſo iſt in ihm überhaupt keine Wahl zwiſchen Gegenſätzen, denn Nicht-ſchaffen (I. B. 313. 325) — oder wie man ſonſt die Gegenſätze der Wahl ausdrücken will — iſt für Gott eben ſo gut eine Impotenz, ein Mangel, ein rein Negatives, wie das Böſe; folglich iſt in ihm gar keine Wahl, denn Wahl iſt nur denkbar zwiſchen Verſchiedenem oder Entgegengeſetztem. Im Endlichen iſt die Negation einer poſitiven Beſtimmung ſelbſt wieder etwas Beſtimmtes, Poſitives, kein rein Negatives: die Gegenſätze ſind in ihm beide Realitäten. Aber eben deswegen kann auch nur im Endlichen Wahl ſtattfinden; denn wie ſollte da, wo das Eine ein rein Negatives, das Andre ein rein Poſitives iſt, die Wahl Platz haben? Der Eſel Buridans ſteht in der Mitte zwiſchen Heu und Waſſer, die beide für ihn Realitäten ſind, und das Plus oder Minus derſelben kann vernünftiger Weiſe nur der intenſivere Grad des Durſtes oder Hungers beſtimmen. Aber die Negation einer Beſtimmung, wie ſie in Gott iſt und gedacht wird, iſt eine reine bloße Negation, denn die Realitäten in Gott ſind nicht einſeitige, ſondern abſolute, darum gegenſatzloſe Realitäten. So iſt Nichtſchaffen im Endlichen ein poſitiver Zuſtand, eine Realität: Ruhe, Erholung; aber in Gott iſt nur Schaffen. Das Nicht-können-nicht-ſchaffen gerade das iſt die abſolut poſitive Kraft Gottes, ſeine Freiheit, gleichwie das Nicht-anders-ſein-können, die unbedingte Verneinung der Möglichkeit irgend eines Andersſeins das abſolute Sein Gottes ausmacht. Wahl und Auswahl ſind alſo durch und durch, ſchlechterdings Gottes unwürdige Beſtimmungen — Beſtimmungen, von denen wir nicht Dieſes oder Jenes, ſondern die wir ſelbſt ganz und gar ohne alle Schonung fahren laſſen müſſen, um uns zur Idee Gottes und der Freiheit auch nur erheben zu können. Durch die Prädicate; „unendlich, ſchaffend, zeugend,“ wodurch ſie ſpecifiſch von der menſchlichen Wahl unterſchieden werden ſollen, werden ſie nicht fähig, die göttliche Natur auszudrücken, weil ſie ihrem Weſen nach, toto genere, ihrer unwürdig und von ihr abgetrennt ſind, und es überdem im höchſten Grade gedankenlos iſt, Beſtimmungen, die in die Sphäre der äußerſten Endlichkeit hineinfallen, das Prädicat des Unendlichen anzukleben. Das Endliche hat nur einen Sinn in der Schranke ſeiner Beſtimmtheit, ſo auch die Wahl. Die unendliche, die ſchaffende Wahl iſt daher eine leere Phraſe, ein Unding.

Nachdem nun alſo der Verfaſſer mit apodiktiſcher Gewißheit in den wunderſchönſten Phraſen das Weſen der Freiheit in die Wahl geſetzt und ſo das ſchwierige Capitel von der Freiheit mit leichter Mühe abgefertigt hat, kommt ihm plötzlich, wie ein Pudel, der ſeinen Herrn verloren hat, der leidige Begriff der Nothwendigkeit zwiſchen die Beine gelaufen. Die Wahl wurde angewandt, um die Nothwendigkeit von Gott auszuſchließen, gleichwohl iſt dieſer Begriff aber wie ein zudringlicher Gläubiger, der ſeine Forderungen in aller Strenge geltend macht. Es wäre beſſer, denkt der Verf. bei ſich im Stillen, wenn dieſer Begriff gar nicht wäre, aber da er nun einmal, leider Gottes! iſt und als eine unläugbare Realität ſich dem menſchlichen Bewußtſein aufdringt, ſo muß man ihm doch auch, wenigſtens honoris causa, eine Stelle in der Philoſophie zu verſchaffen ſuchen. Man denkt vielleicht, daß der Verf. über das Plätzchen, das er der Nothwendigkeit einräumen ſoll, in große Verlegenheit gerathen wird, aber man irrt ſich. Er placirt ohne allen Anſtand blos vermittelſt des Machtſpruchs: „Gottes Freiheit iſt durchaus nicht daſſelbe mit der Nothwendigkeit in keiner Beziehung, aber doch mit ihr geeint“ zur Rechten Gottes die Freiheit, zur Linken die Nothwendigkeit. Wundre ſich Keiner darob und frage: wie die Nothwendigkeit mit der Freiheit zuſammenhänge. Die Freiheit, die Freiheit, und nochmals die Freiheit iſt ja von nun an das Princip der Welt und der Wiſſenſchaft, nicht der triſte, rigoroſe, langweilige Vernunftzuſammenhang, der vielmehr „für immer entfernt und abgehalten werden ſoll“, und der Menſch iſt das Ebenbild Gottes, der abſoluten Freiheit. Und das Ebenbild ſtellt ſein Urbild in der Wiſſenſchaft darin dar, daß der Grund dieſer Verknüpfung der Nothwendigkeit mit der Freiheit, ſo wie der Verbindung aller andern Prädicate mit ihren Subjecten nicht Geſetz, Vernunft, Nothwendigkeit, ſondern der Wille, die freie That, der lebendige Entſchluß des Ebenbildes iſt, das im Beſitze ſeiner unendlichen Wahlfülle eben ſo wie die Nothwendigkeit auch irgend einen andern beliebigen Begriff mit der Freiheit hätte verknüpfen können. Zwar gibt ſich die poſitive Philoſophie, um den Vorwurf der Willkürlichkeit nicht an ſich kommen zu laſſen, auch den Schein von Deduktionen und Vermittlungen, aber ſie verdeckt die erſte Willkürlichkeit immer nur durch eine zweite noch gröbere Willkürlichkeit. Durch ganz fremde, mit den Haaren herbeigezogene Beſtimmungen ſucht ſie nämlich entgegengeſetzte, nur durch die geſetz- und gedankenwidrigſte Willkür zuſammengeflickte Begriffe mit einander zu vermitteln. So ſucht denn auch der Verf. ſcheinbar die Freiheit mit der Nothwendigkeit in einen Zuſammenhang zu ſetzen, und zwar dadurch, daß er die Prädicate „der Beſtimmtheit und Unveränderlichkeit Gottes“ zwiſchen jene zwei heterogene Begriffe einſchiebt. „Die Perſon, in dieſer Weiſe macht der Verf. ſeinen Uebergang von der Freiheit zur Nothwendigkeit, iſt ein beſtimmtes, an Kräften und Eigenſchaften reiches Weſen und iſt ſelbſtbewußter Geiſt,“ Aber — abgeſehen von dieſem letztern Nachſatz, dem zufolge das Weſen der Perſon: der ſelbſtbewußte Geiſt als eine beſondere, nachträgliche Eigenſchaft erſcheint — iſt denn der Stein, der Baum, das Thier nicht auch ein beſtimmtes, an Kräften und Eigenſchaften reiches Weſen? Iſt dieſe Beſtimmung aus dem Begriffe der Freiheit und Perſönlichkeit abgeleitet? Iſt damit etwas Beſtimmtes, Beſonderes von ihr ausgeſagt? Oder ſind wir nicht vielmehr plötzlich aus dem Gebiete der Freiheit in das Gebiet der Botanik, Mineralogie und Zoologie verſetzt? Wie hängen denn überhaupt die Begriffe des Weſens und der Beſtimmtheit mit dem Begriffe der Perſönlichkeit zuſammen? Jacobi ſagt: „Meine Philoſophie fragt: wer iſt Gott, nicht, was iſt er?“ und ſpricht dadurch die große Differenz zwiſchen dieſen Begriffen deutlich genug aus. Der Terminus medius zwiſchen dem Begriffe eines beſtimmten Weſens und der Perſönlichkeit, das Band alſo zwiſchen der Nothwendigkeit und Freiheit iſt bei dem Verf. daher nicht ein beſtimmter Gedanke, nicht ein vernünftiger Grund, nicht logiſcher Zuſammenhang, ſondern im Gegentheil die gedankenloſe Willkür, die ſpäter auch die Perſönlichkeit Gottes auf die nämliche geſetzloſe Weiſe mit der Dreieinigkeit verknüpft, obgleich Gott ganz in dem antitrinitariſchen Sinne eines Jacobi von dem Verf. als perſönlicher gefaßt und beſtimmt wird. Aber dergleichen Widerſprüche und Geſetzloſigkeiten incommodiren natürlich nicht das laxe Gewiſſen der poſitiven Philoſophie. Sie iſt ja ſchon von Hauſe aus nichts weiter als eine willkürliche Compoſition von den widerſtreitendſten Elementen, die man ſich nur vorſtellen kann, nämlich von Vorſtellungen, 1) aus der Perſönlichkeitsphiloſophie Jacobi's (vergl. z. B. auch I. B. S. 53 — 55, wo die Entgegenſetzung des Logiſchen und Geſchichtlichen faſt verbotenus mit Jacobi's Lehre von der logiſchen Identität des Grundes und der Folge im Gegenſatze gegen die reale Cauſalität übereinſtimmt), 2) aus der Naturphiloſophie Schellings, die oft plötzlich, aber in ganz entſtellten, kaum mehr kenntlichen Zügen (z. B. in den Anſichten über den Mechanismus) aus dem Hintergrunde hervortritt, 3) aus der Leibnitziſchen Philoſophie von den unendlichen möglichen Welten, unter denen Gott dieſe wirkliche zur Hervorbringung auswählte, 4) aus der kirchlichen Orthodoxie und Symbolik, 5) aus dem eignen Kopfe des Verfs., quantum satis. Und ihr oberſtes Princip ſelbſt, wenn wir durch ihre Machinationen und die ſophiſtiſchen Intriguen ihrer unbeſtimmten, ausweichenden, nie bei der Klinge bleibenden, aalſchlüpfrigen, ſchlupfwinklichen Methode hindurch mit penetranten Blicken ihr auf den Grund ſchauen und die Sache in geraden deutſchen Worten beim rechten Namen nennen wollen, iſt nichts als der von der Vernunft abgetrennte, durch ſie nicht beſtimmte, für ſich ſelbſt als Realität fixirte Wille, d. h. die abſolute Willkür, die unter dem ſchönen Namen der Freiheit als das höchſte Weſen auf den Thron geſetzt wird. Wenn man der Philoſophie, die der Verf. nach ſeiner Confuſionsmanier immer die rationaliſtiſche nennt — als wäre die Philoſophie nicht allein ſich ſelbſt gleich, eben ſo weit von Myſtik als dem ſogenannten Rationalismus entfernt, als wäre ſie nicht, wie doch die Erfahrung beweiſt, auf gleiche Weiſe von den Rationaliſten, wie von den Myſtikern ſtets mißverſtanden und angefeindet worden — den Vorwurf macht — ob es ein Vorwurf iſt, laſſen wir hier dahin geſtellt ſein — daß ſie die Vernunft — doch wohl nicht die Vernunft, wie ſie in dieſem oder jenem Individuum als ein gewiſſes Quantum von Denkkraft und Erkenntniß erſcheint, ſondern wie ſie an und für ſich ſelber in ihrem wahren Weſen iſt — zu Gott macht: ſo trifft die poſitive Un-philoſophie dagegen der gegründete Vorwurf, daß ſie die Impotenz, das Unvermögen, logiſch, d. i. vernünftig, nothwendig zu denken, daß ſie die Geiſtesſchwäche, die Ideenaſſociationskraft der träumeriſchen Phantaſie, d. i. die Zufälligkeit und Willkürlichkeit des Denkens außer ſich als abſolute Macht verſelbſtändigt, um ſich über ſich ſelbſt zu beruhigen und zu tröſten. Die Beſtimmungen und Ausdrücke, die den Begriff der Willkür von Gott abzuhalten ſcheinen, wie die Begriffe der Beſtimmtheit, der Nothwendigkeit, ſind nur die feine Baumwollenemballage, die um das köſtliche, aber höchſt zerbrechliche Idol der göttlichen Wahlfreiheit herumgewickelt wird, um es vor Druck und Stoß einer kräftigen Kritik wohl zu verwahren; ſind nur äußerliche Decorationen, die blos in den Fällen der dringendſten, lebensgefährlichſten Noth die poſitive Philoſophie von der negativen, aber nur auf einige Augenblicke, erborgt, um ſich vor dem ungläubigen Pöbel damit in Reſpect zu ſetzen; ſind nur Complimente, die das Ebenbild Gottes dem rationellen Menſchen deswegen macht, weil beide in einem zwar ſehr lockern, doch gewiſſer Maßen collegialiſchen Verhältniß zu einander ſtehen, und es die Weltklugheit und Convenienz erfordern, wenn man auch innerlich ſich ſpinnenfeind iſt, wenigſtens im Aeußern das Decorum zu beobachten; ſind nur amicale oder vielmehr ſchmeichelhafte Handſchreiben an die Vernunft des Inhalts: „Sie möchte doch ja nicht bei dem Worte Willkür an Willkür denken und etwa ſich einbilden, daß damit der ihrem Stande gebührenden Ehre etwas hätte derogirt werden ſollen; um ſie vollkommen zu ſatisfaciren, ſei man ſogar auf der Stelle bereit, ſtatt des Wortes Willkür das delicatere Wort: Wahl, ja Freiheit, ja ſelbſt Nothwendigkeit und was ſie ſonſt nur noch verlange, zu ſetzen. Man gebe ihr hiemit ein für alle Mal das Ehrenwort, daß man ſtets mit ihr, wenigſtens vor der Welt, in gutem Vernehmen zu ſtehen angelegentlichſt ſich bemühen werde.“ Frühere Myſtiker, die von denſelben Principien ausgingen, waren ſo ehrlich und kühn, das Schooßkind der modernen Myſtik bei ſeinem wahren Namen zu nennen. Lavater ſagt irgendwo geradezu: „Wir bedürfen einen willkürlichen Gott.“ Und der franzöſiſche Myſtiker Poiret ging ſo weit, daß er die ſittlichen Geſetze und Vernunftwahrheiten nicht durch ſich ſelbſt beſtehen und wahr ſein ließ, ſondern ſie von dem Liberum Arbitrium Gottes abhängig machte. Aber freilich in unſrer Zeit geht das nicht mehr ſo geradezu an. Man hat wenigſtens ſo viel Reſpect vor der Philoſophie, daß, wenn man auch im Innern ſie verläugnet, doch wenigſtens äußerlich ſich den Schein derſelben gibt. Namentlich iſt dieß der Fall mit der ſogenannten poſitiven Philoſophie. Obwohl ſie die ſchwachſinnigſte Myſtik von der Welt iſt, obwohl ſie in ihrem innerſten Grunde den ſtockfinſterſten Obſcurantismus birgt und die directe Vernichtung des Princips wahrhafter Wiſſenſchaft und Vernunfterkenntniß in ſich enthält, macht ſie doch ſich und Andern, ſei es nun abſichtlich oder unabſichtlich, einen blauen Dunſt von Philoſophie vor. Wollte der Verf. entgegnen: die Willkür finde in Gott nicht ſtatt, denn Gott ſei ein beſtimmtes Weſen; er könne nicht anders handeln als gemäß dieſer ſeiner Beſtimmtheit, in der er Gott iſt; ſeine Handlungen und Thaten trügen alſo auch den Stempel dieſer Beſtimmtheit an ſich: ſo entgegnen wir, daß eben der Begriff der Beſtimmtheit, wie ſchon oben angedeutet wurde, nur von der Sophiſtik, nicht des Scharfſinns, ſondern der Schwachſinnigkeit eingeſchaltet wurde. Denn was iſt, wenn wir näher fragen, dieſe Beſtimmtheit Gottes? nichts andres als eben die abſolute Wahl oder Willkür, die, als das Weſen der Freiheit, das Weſen Gottes iſt. Gott handelt alſo immer ſeiner Natur gemäß, wenn auch gleich ſeine Handlungen rein willkürliche ſind — denn eben die abſolute Willkür iſt ſein beſtimmtes Weſen — und alle ſeine Handlungen ſind beſtimmte, denn ſie tragen ſammt und ſonders den Charakter der Willkür an ſich. O Heil Dir, poſitive Philoſophie, Du ſegensreichſtes Product der allerneuſten Zeit! Sonſt nahmen die Menſchen nur in außerordentlichen Fällen, nur da, wo ſie auf Facta ſtießen, welche ſie, von unzureichenden Principien ausgehend, nicht mit der Vernunft in Uebereinſtimmung bringen konnten, zu dem Willen Gottes ihre Zuflucht und nannten daher denſelben offenherzig genug den Zufluchtsort der Unwiſſenheit, das Asylum ignorantiae. Jetzt aber wird das Aſyl der Ignoranz ſogar zum Princip der Wiſſenſchaft gemacht, alſo z. B. der Stufengang in der Natur folgender Maßen deducirt: ,,Gott ſchuf die Welt zur Offenbarung ſeines Weſens und ſeiner Herrlichkeit. Er wollte aber in dieſer Offenbarung einen Stufengang!'' O herrliches Vorſpiel jener goldnen Zeit, wo ,,alle Wiſſenſchaft wieder Geſchichte und Erzählung, und dann erſt die letzte Weisheit ſein wird,'' wo die aus Altersſchwäche kindiſch gewordene Menſchheit von den lebendigen Thaten Gottes, wie von den Abenteuern eines Romanhelden ſich erzählen, wo ſie Mythen und Mährchen, Theogonieen à la Homer und Heſiod einem Plato und Ariſtoteles vorziehen wird, wo die Rockenſtuben an die Stelle der Akademieen treten werden!

Indeß brauchen wir nicht erſt von der Zukunft zu erwarten, welche Früchte die allerneuſte Philoſophie der Wiſſenſchaft bringen wird. Eine köſtliche Frucht beſitzen wir bereits durch die Gunſt des Schickſals an der chriſtlichen Staats- und Rechtslehre, man merke wohl: an der *chriſtlichen* Staats- und Rechtslehre des Hrn. Verfs. Denn die poſitive Philoſophie — und eben darum nennt ſie ſich auch die gläubige, die chriſtliche Philoſophie im Gegenſatze der rationaliſtiſchen — behauptet, daß die Wiſſenſchaft, folglich auch die Rechtsphiloſophie nur dann eine ſichere Baſis haben und bleibende, befriedigende Reſultate liefern wird, wenn ſie durch die Lehren des Chriſtenthums begründet wird. „Es iſt gewiß (ſagt der Verf. in der Vorrede S. XI): durch die chriſtliche Lehre löſen ſich die Probleme, mit welchen die ganze Periode der rationaliſtiſchen Philoſophie ſich vergeblich beſchäftigt hat: der Begriff des Rechts und ſein Verhältniß zur Sittlichkeit, die Unterſcheidung des öffentlichen und des Privatrechts u. ſ. w., kurz die Ableitung und die innerſte Bedeutung eines jeden Inſtituts, endlich das Syſtem des Rechts d. i. ſein wahrer wirklicher Zuſammenhang.“ Und in dieſer Gewißheit hat es denn wirklich der wahrheitliebende Verf. unternommen, eine orthodoxe Rechtslehre zu ſchreiben. Es iſt dies Unternehmen auch in der That ganz im Geiſte der poſitiven Philoſophie, — denn die Confuſion, die Willkür iſt ihr innerſtes und oberſtes Princip — aber eben deswegen ein eben ſowohl dem Geiſte des Chriſtenthums, als dem Geiſte des Rechts durch und durch widerſprechendes Unternehmen.

Der weſentliche Unterſchied und Vorzug der chriſtlichen Religion vor allen andern Religionen beſteht gerade darin, daß es das *Weſen* der Religion lauter und rein von allen fremden, der Religion an ſich äußerlichen Ingredienzen und Intereſſen zur Wirklichkeit gebracht hat, ſo daß es eine Verunreinigung und Auslöſchung der ſpecifiſchen Differenz des Chriſtenthums iſt, die rechtlichen d. i. weltlichen Inſtitute aus ihm ableiten zu wollen. *Mein Reich iſt nicht von dieſer Welt*, ſagte ſein Stifter. Die Liebe (ſowohl objectiv als Beſtimmung Gottes, als ſubjectiv, als ſittliche Beſtimmung des Menſchen) iſt das Weſen des Chriſtenthums. Die Liebe aber hat nichts zu eigen, ſie weiß nichts von Hab- und Selbſtſucht, nichts von Beſitz und Eigenthum, nichts von Verträgen, denn ſie gibt, ohne einen Gegendienſt zu fordern, nichts von Beleidigung und Injurienprozeſſen. Das Recht dagegen begründet die große Scheidung in Mein und Dein, und iſt darin, obwohl es andrerſeits die Gemeinſchaft unter den Menſchen gerade dadurch wieder erzeugt, daß es Jedem ohne Unterſchied das Seine gibt und ſichert, die Quelle alles Haders und Zwieſpalts; es iſolirt den Menſchen, concentrirt ihn auf ſich ſelbſt, ſetzt ihn als ein eignes für ſich ſeiendes Weſen dem Andern gegenüber. Der Chriſt (d. h. natürlich der wahre, der mit dem Geiſte des Chriſtenthums identiſche) hat kein Eigenthum, das heißt: er iſt nur äußerlicher, ſinnlicher, nicht geiſtiger Beſitzer deſſen, was er zufällig hat. Er iſt in ſeiner Geſinnung davon frei; es hat keine Realität für ihn; ſein Geiſt hängt nicht an ſolchen Dingen. Die rechtliche Perſon dagegen betrachtet das, was ſie hat, als wirkliches Eigenthum, als einen Theil von ſich ſelbſt; ſie iſt verſeſſen, erpicht darauf, fixirt es im Geiſte, in der Geſinnung; es iſt für ſie eine Herzens- und Gewiſſensſache, während es für den Chriſten ein Adiaphoron iſt. Kurz für die rechtliche Perſon iſt das Eigenthum ein Ding an ſich, ein Sein, für den Chriſten dagegen ein bloßes Accidenz, ein μή-όν, eine Nullität. Die Baſis des Eigenthums iſt darum im Chriſtenthum nicht zu ſuchen; es darf aus ihm nicht begründet und deducirt werden. Das Alte Teſtament gibt das Gebot: Du ſollſt nicht ſtehlen. Das Chriſtenthum ſetzt dieſes und ähnliche Gebote und deren Anerkennung voraus, aber dergleichen äußerliche Pflichten und ihre Erfüllung hat für daſſelbe nicht mehr die Bedeutung des Religiöſen. Es kam in die Welt, nicht um zu ſcheiden, ſondern zu einen, nicht um die rechtlichen Verhältniſſe und Unterſchiede zu gründen, ſondern um ihnen ihre Schärfe zu nehmen, ſie zu lindern und zu mäßigen. Hierin allein liegt ſein Zuſammenhang mit dem Rechte. Das Recht im ſtrengen

Sinne feſtgehalten, widerſpricht dem Chriſtenthum, man müßte denn die Logik und Hermeneutik der poſitiven Philoſophie anerkennen und etwa ihr zufolge, wenn einer z. B. wegen einer Maulſchelle dem Andern vor Gericht einen Injurienprozeß an den Hals wirft, wozu er im Namen und Geiſte des Rechts vollkommen befugt iſt, dieſe Handlung für eine ſachgetreue Auslegung und praktiſche Anwendung des bekannten Gebotes Chriſti: „So dir Jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, ſo biete ihm den andern auch dar!“ erklären. Selbſt die Ehe hat inſofern, als ſie den Menſchen particulariſirt und ſäculariſirt, den Mann intereſſirt auf das Seinige macht, engherziger, um das Endliche überhaupt beſorgter, einen die allgemeine geiſtige Liebe beeinträchtigenden Charakter. Der Apoſtel Paulus, ob er gleich ganz im Geiſte des Chriſtenthums die Lehre, welche die Ehe verbietet, eine Teufelslehre nennt, gibt doch bekanntlich deutlich genug dem eheloſen Stande den Vorzug. In der Augsburger Confeſſion wird eigentlich nur aus negativen Gründen, nur um der menſchlichen Schwachheit willen das Cölibat verworfen. Die Apologie derſelben behauptet die Heiligkeit und Chriſtlichkeit des Eheſtandes bei den Gläubigen, ſagt aber doch wenigſtens, daß „die Jungfrauſchaft oder Keuſchheit eine höhere Gabe denn der Eheſtand“ ſei. Doch die ganze Geſchichte des Chriſtenthums, welche freilich die poſitive Philoſophie bei der Begründung ihrer Staats- und Rechtslehre nicht beſonders zu reſpectiren ſcheint, da ſie überhaupt aus der Geſchichte, obwohl ſie ſich, wahrſcheinlich aber nur aus Ironie, die geſchichtliche nennt, nur ſolche Dinge excerpirt, die eben gerade in ihren Kram paſſen, hat dieſe Artikel bereits in zu bedeutenden und bekannten Thatſachen exponirt, als daß es nöthig wäre, noch Worte hierüber zu verlieren.

Recht und Chriſtenthum ſind ſelbſtändige, lediglich durch ſich ſelbſt beſtimmte, begreifliche und begründete Weſenheiten, die nur ſo lange in ihrer Dignität und Integrität bleiben, als ſie in ihren naturgemäßen Schranken gehalten, in keine fleiſchliche Vermiſchung gebracht werden. Wenn daher, ungeachtet ſeiner Natur- und Vernunftwidrigkeit, dennoch der Verſuch gemacht wird, beide zuſammen zu ſchmelzen, was anders kann das Reſultat ſein, als ein unfruchtbares, geiſtloſes Spiel der Phantaſie, eine Tändelei mit frommen Bildchen? — Laßt uns denn ſehen, ob des Verfs. Ableitungen der rechtlichen Beſtimmungen und Verhältniſſe aus dem Chriſtenthum etwas andres als gedankenloſe Spielereien ſind!

Das Privat- und öffentliche Recht wird alſo begründet und unterſchieden: „Jedes Verhältniß, in welchem der Menſch ſteht, weil er das Ebenbild Gottes iſt, iſt ein Verhältniß des Privatrechts; in welchem er aber ſteht, weil er das Geſchöpf Gottes, ihm zu dienen, von ihm erfüllt zu ſein beſtimmt iſt, iſt ein Verhältniß des öffentlichen Rechts. Das Urbild des Privatrechts iſt das Weſen, das des öffentlichen die Herrſchaft Gottes.“ Aber was iſt mit dieſen vagen, unbeſtimmten Bildern ausgeſagt? Wie gedankenlos iſt es, das Weſen und die Herrſchaft Gottes ſo von einander zu unterſcheiden, als könnte die Herrſchaft für ſich als etwas Reales, Subſtantives, als ein poſitiver Begriff dem Weſen gegenübergeſetzt werden! Welche Confuſion, bei der Begründung des Staatsrechts die Ebenbildlichkeit Gottes, die Majeſtät nicht dem Staate, dem Herrſcher, ſondern dem Individuum im Privatrechte zuzuſchreiben, als wäre nicht dadurch, daß das Individuum als ſolches ſchon das Ebenbild Gottes iſt, die Baſis zur Begründung des Staats von Vorne herein hinweggenommen! Der Verf. beweiſt aber hiedurch, daß ſein chriſtliches Staatsrecht nur durch theologiſche Phraſen und Bilder, aber nicht durch weſentliche Begriffsbeſtimmungen von den frühern abſtracten Naturrechten, die er doch ſo vornehm abgefertigt hat, ſich unterſcheidet. Das im Privatrecht in ſeiner Einzelheit als ſelbſtändig anerkannte Individuum nämlich, das die frühern Naturrechtslehren als ein Abſolutes fixirten und ſo dem Staatsverbande vorausſetzten, iſt hier eben ſo als ein Abſolutes, aber unter dem frommen Ausdruck des Ebenbildes Gottes fixirt, und das öffentliche Recht, der Staat erſcheint daher auch hier, dieſer Vorausſetzung gegenüber, als eine bloße Einſchränkung, als eine Negation der Ebenbildlichkeit Gottes, und daher ſelbſt als etwas in ſeinem Weſen nur Negatives. Das Privatrecht iſt das Abſolute, es hat ſein Urbild, d. i. ſeinen Grund in Gottes Weſen ſelbſt, aber das öffentliche Recht hat zu ſeiner Baſis die Herrſchaft Gottes — einen nur relativen und negativen, höchſt prekären Begriff; denn Gott kann ſein und gedacht werden, ohne Herrſcher zu ſein, Herrſchaft drückt keine weſentliche Realität aus. Es iſt übrigens leichter einzuſehen, wie die Menſchen ſelbſt aus dem Status naturalis eines Hobbes ſich in den Status civilis fügen und begeben, als wie dieſe majeſtätiſchen, gottebenbildlichen Menſchen ſich zu einem Staatsverbande und zum Gehorſam verſtehen können. Wenn das Individuum im Gehorſam ſeine Gottähnlichkeit aufgibt, ſo iſt es vollkommen berechtigt, dem Staate keinen Gehorſam zu leiſten, d. h. ihm nicht ſeine Gottebenbildlichkeit zum Opfer zu bringen.

Das Eigenthum wird alſo deducirt: ,,der Menſch iſt das Ebenbild Gottes nicht blos an Freiheit und Perſönlichkeit, ſondern auch an Macht über den Stoff. Er iſt als Herr in die Natur geſetzt, ſie ſoll ihm dienen zu ſeiner Befriedigung — darauf beruht das Vermögen.'' Dieſe Deduction begründet aber ſo wenig das Eigenthum, gibt ſo wenig einen beſtimmten Begriff von ihm, daß ein Phyſiolog, der im Geiſte des Verfs. philoſophirte, daſſelbe Argument zur Deduction des Eſſens und Trinkens folgender Maßen benutzen könnte: ,,damit der Menſch auch an Macht über den Stoff Gott ähnlich ſei, dazu und zu dieſem Zweck allein hat er zermalmende Zähne in ſeinem Kiefer und einen allverzehrenden Magen in ſeinem Unterleibe. Er iſt als Herr in die Natur geſetzt, ſie ſoll ihm dienen zu ſeiner Befriedigung — darauf beruht das Eſſen und Trinken.'' In der That iſt es auch eben ſo ungereimt, in Gott, dem unendlichen Weſen, deſſen Idee uns nur entſteht, indem wir uns über die erbärmliche Beſchränktheit endlicher Verhältniſſe erheben, eine Beſtimmung aufzuſuchen, aus der als dem Urbilde das

Eigenthum deducirbar iſt, als es ungereimt wäre, zum Behuſe der Deduction des Eſſens und Trinkens eine analoge Function in Gott aufſuchen zu wollen. Es erhellt aber hieraus zur Genüge, welche erhabne Begriffe der Verf. von Gott haben muß, wenn er mit dem Gedanken an ihn die Vorſtellung des Eigenthums verknüpfen kann. Daher es uns auch nicht befremden kann, wenn er ſogar den Zeugungsprozeß ſchnurſtracks aus Gott ableitet. S. 240 heißt es: ,,damit der Menſch auch durch Zeugung Gott ähnlich ſei, befindet er ſich in der Familie. Die geoffenbarte Lehre von der ewigen Zeugung des Sohns kann allein das Weſen der Familie aufklären.'' Ja wohl! Das Weſen der Familie kann nur aus einer von ihr entlehnten, auf Gott nur gleichnißweiſe angewandten Vorſtellung abgeleitet und begriffen werden! Idololatrie iſt der Geiſt der poſitiven Philoſophie; ihr Erkenntnißprincip beſteht in nichts Anderm, als das Bild einer Sache für die Sache ſelbſt zu nehmen, um dann hintendrein wieder aus dem Bilde als dem Urbilde die reale Sache als das Nachbild zu conſtruiren. Obige Deduction iſt daher auch gerade ſo geiſt- und gedankenvoll, wie wenn er aus dem bildlichen Ausdruck: der Geiſt fließt aus*) vom Vater und Sohne, den Urſprung und Begriff des Waſſers uns veranſchaulicht und deducirt hätte. Jammerſchade iſt es nur, daß der Verf. bei ſeinen Deductionen ſo äußerſt inconſequent iſt und uns z. B. bei der Ableitung der Ehe aus Gott nicht die Polygamie als die chriſtliche Form der Ehe conſtruirt hat, etwa in dieſer Art: damit der Menſch auch in der Ehe eine Auswahl habe und als das Ebenbild der göttlichen Freiheit, die in der abſoluten Auswahl beſteht, ſich darſtelle, lebt er in der Vielweiberei. Aber was iſt Inconſequenz für den Verf.? Er hat ja von Vorne herein allen Vernunftzuſammenhang, alle Nothwendigkeit als eine läſtige Bürde ſich vom Halſe geworfen, und der Willkür Thür und Thor geöffnet. Demgemäß nimmt er bei ſeinen Deductionen des Rechts ad libitum bald die, bald jene Beſtimmung, bald eine reale, bald eine nur bildliche, bald eine metaphyſiſche, bald eine moraliſche Eigenſchaft zum Princip aus ſeinem Deus ex machina heraus, ſchöpft dabei zugleich einige Beſtimmungen aus der eigenthümlichen ſelbſtändigen Natur des jedesmaligen Gegenſtands oder aus der Rechtsgelehrſamkeit, und wenn er auch mit dieſen Principien nicht ausreicht, ſo nimmt er zuletzt noch den Zuſtand des Menſchen in der Zeitlichkeit als ein eigenthümliches Princip mit zu Hülfe. So leitet er das Dienſtbotenverhältniß aus dem Zuſtande des Menſchen in der Zeitlichkeit ab, wahrſcheinlich aber nur deswegen, weil er in Gott kein Urbild dafür fand. Der Verf. hätte jedoch ſchon aus chriſtlicher Liebe darauf bedacht ſein ſollen, den armen Dienſtboten auch ein Plätzchen im Himmel ausfindig zu machen. Nach des Ref. unmaßgeblicher Meinung hätte er ja an den Engeln ein ſchönes Vorbild für ſie finden können. Sat sapienti.

---

*) Die Redensart: ,,der Geiſt fließt aus'' iſt zwar keine in der lateiniſchen Kirche gebräuchliche; aber die Griechen bedienen ſich zur Bezeichnung der Geneſis des Geiſtes unter andern auch des Bildes und Wortes: προχεῖσθαι ausfließen. S. D. Petavii Theol. Dogm. T. II. de Trinit. l. VII. c. 10.

II.

Kritik der chriſtlichen oder „poſitiven" Philoſophie.

(Ueber das Weſen und die Bedeutung der ſpeculativen Philoſophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, von Dr. Sengler, ord. Prof. der Philoſ. 1837.)

1838.

„Die Philoſophie der neuern Zeit — ſo heißt es in dieſer Schrift, die wir zur Veranlaſſung unſrer Kritik benutzen — hat in ihren beiden Hauptrichtungen: der ſubjectiven, idealiſtiſchen (Kant, Fichte), und der objectiven (Spinoza, Hegel, Leibnitz), Gott, hier mit dem objectiv-, dort mit dem ſubjectiv-menſchlichen Geiſte confundirt, und war daher Pantheiſmus." So heißt es z. B. von Hegel: „der abſolute Geiſt iſt nichts weiter als der Begriff und zwar nur des menſchlichen Geiſtes, inſofern er ſeinem Begriffe entſpricht und deshalb unendlich oder abſolut iſt." „Die Confundirung des objectiven Begriffs des menſchlichen Geiſtes mit Gott iſt ſchon in der Phänomenologie des Geiſtes zu ſuchen" S. 311. Ferner: „Wie die ſubjective Selbſtbegründung den ſubjectiven Geiſt zum abſoluten und zwar faſt durchweg in ſeiner bloßen Naturbeſtimmtheit oder logiſchen Form machte, ſo machte die objective Selbſtbegründung den objectiven Geiſt als die Wahrheit ſeiner ſubjectiven Selbſtgewißheit zur abſoluten Wahrheit, verabſolutirte den objectiven Geiſt" S. 379. Die poſitive Philoſophie oder richtiger Speculation, welche in Hrn. Günther ihren Anfang, — „der Anfangs- oder Ausgangspunkt der abſoluten Selbſtbegründung der Philoſophie . . . iſt das Syſtem Günthers" S. 383, — in Hrn. Fr. v. Baader ihr theoſophiſches Centrum gefunden und in Hrn. v. Schelling als das noch zu erwartende Syſtem „der Immanenz der That" wahrſcheinlich ihre wiſſenſchaftliche Vollendung feiern wird, — die poſitive Speculation — ich ſage Speculation, denn zwiſchen Philoſophie und Speculation iſt ein weſentlicher Unterſchied — hat dagegen ſich über das ſich ſelbſt vergötternde menſchliche Weſen zum wahren Gott, zum abſoluten Geiſt in höchſt eigener Perſon emporgeſchwungen und damit die „abſolute Selbſtbegründung," das längſt erſehnte Ziel der Philoſophie erreicht.

Ja wohl das Ziel der Philoſophie, wenn das Ziel einer Sache auch ihr Ende iſt, denn in der That iſt die ſogenannte poſitive Philoſophie — wenigſtens nach dem zu urtheilen, was bis jetzt von ihr erſchienen iſt — das Ende der Philoſophie. Ihr Princip iſt nämlich kein anderes, als die Perſönlichkeit, und zwar die Perſönlichkeit als ein Concretum: Gott iſt perſönliches Weſen oder die abſolute Perſönlichkeit — dies iſt der oberſte, weſentlichſte Begriff und Grundſatz dieſer theologiſchen Speculation. Aber eben da, wo die Perſönlichkeit in concreto anfängt, iſt die Philoſophie an ihrem Ende. Die Perſon iſt ein Gegenſtand der Anbetung, der Anſtaunung, der Anfühlung, der Anſchauung, aber kein Gegenſtand der Wiſſenſchaft, kein Gegenſtand des Denkens. Perſon iſt das von mir Unabſonderliche an mir, das, was nicht in den Begriff aufgeht, was außerhalb bleibt, das, was nicht über ſich ſpeculiren läßt. Jacobi's Princip war die Perſönlichkeit Gottes, aber eben darin bewies er, daß ihm die Perſönlichkeit keine Floskel, ſondern eine Wahrheit war, bewies er ſich ſelbſt als einen ſeinem

Principe conformen, ſich ſelbſt getreuen, conſequenten und darum claſſiſchen Geiſt, daß er die abſolute oder göttliche Perſönlichkeit nicht zu einem Gegenſtande des Wiſſens und Denkens machte, ſondern zu einem unerklärlichen Axiom eines unmittelbaren, ſchlechthin apodiktiſchen Gefühls, d. i. zu einer rein perſönlichen Wahrheit und Angelegenheit. Das Gleiche wird nur durch das Gleiche erkannt: die Perſon nur auf unmittelbar perſönliche Weiſe wahrgenommen, nur ſo, wie ich mich ſelbſt, mein eignes Daſein wahrnehme. Daß ich bin, daß ich perſönliches Weſen bin, weiß ich unmittelbar, beruht auf keinem Denkact, keiner wiſſenſchaftlichen Wahrheit. Die Gewißheit des Daſeins folgt aus keiner Demonſtration, aus dem einfachen Grunde, weil das Daſein keine Sache des Denkens, ſondern des Gefühls iſt. Aber eben ſo iſt es mit der Perſon. Sie offenbart ſich mir nur als Gegenſtand eines perſönlichen Gefühls. Liebe iſt die Erkenntniß der Perſon.

Entgegne mir Keiner, daß das Geſagte nicht auf die abſolute Perſönlichkeit angewandt werden könne. Nennt Ihr Gott Perſon, ſo muß auch alles das von Gott gelten, was im Begriff der Perſon liegt? Und legt Ihr ihm denn nicht in der That die weſentlichen Merkmale einer wirklichen, menſchlichen Perſönlichkeit bei? Und wenn Ihr ihm nicht alle, auch die ſecundären Attribute der menſchlichen Perſönlichkeit zuſchreibt, iſt dies nicht ein ganz willkürlicher Abbruch und Einhalt, der, entweder nur aus Klugheit oder aus Kurzſichtigkeit, Euer Princip nicht zu ſeinen, obgleich nothwendigen, Conſequenzen kommen läßt? Ja was von der endlichen Perſon gilt, daß ſie nämlich kein Vernunftobject iſt, das gilt noch weit mehr von der abſoluten Perſönlichkeit. Denn die abſolute Perſönlichkeit iſt eben die allerperſönlichſte Perſönlichkeit, um mich ſo auszudrücken, das abſolut ſinguläre Weſen, welches durchaus keine allgemeinen Prädicate und daher keine Anhaltspunkte mehr für das Denken hat. Sie iſt zwar Perſönlichkeit, wie ich auch; aber ihre Abſolutheit iſt ihre Singularität, ihre Diſtinction von mir. Ueber eine andere endliche Perſon kann ich daher wegen ihrer Perwandtſchaft mit mir wohl rathen und vermuthen, aber über die abſolute Perſon kann ich, weil hier ſelbſt die Baſis der Vermuthung des möglichen mir gleich Denkens und Handelns wegfällt, nur träumen und faſeln. Die Beſtimmungen eines wirklichen perſönlichen Weſens ſind keine Gedankenbeſtimmungen, ſondern unmittelbar perſönliche, die ſich dem Denken entziehen. Alle Speculation über ein perſönliches Weſen iſt nicht Philoſophie, nicht Weisheit, ſondern Naſeweisheit. Die Ideen, als Ideen eines perſönlichen Weſens, ſind Gedanken, Abſichten, Pläne. Aber wer, außer der vermeſſene Thor, wird die innern, ſubjectiven Gedanken und Vorgänge eines perſönlichen Weſens ausſpeculiren wollen *)? Glaube, Zutrauen, Achtung, Ehrfurcht, Liebe ſind allein die innerhalb der Sphäre der Perſönlichkeit liegenden, adäquaten, gehörigen Verhältniſſe, in denen Du zu einem Weſen ſtehſt, das ein perſönliches iſt. Wo Du über ein perſönliches Weſen zu ſpeculiren anfängſt, da erklärſt Du, daß es Dir ein Dorn im Auge iſt; Du machſt es zu einem Dinge, mit dem Du außer das perſönliche Verhältniß Dich geſetzt haſt. Nur, wo Du mit ihm zerfallen biſt, wo es Dir feindlich gegenüber ſteht, wo es für Dich den Werth der Perſönlichkeit verloren hat, ſpeculirſt Du über das, was es iſt, was es denkt und beabſichtigt, was es thut und ſpricht. Religion iſt das wahre Verhältniß zu einem perſönlichen Weſen. Die Verhältniſſe des Gatten zur Gattin, des Kindes zum Vater, des Freundes zum Freunde, des Menſchen zum Menſchen ſind in Wahrheit religiöſe Verhältniſſe; nur der zerſtörende Wahn der Su-

---

*) „Warum," ſagt der h. Auguſtin (de genesi contra Manichaeos l. I. c. 2.) „machte Gott Himmel und Erde? — weil er wollte. — Wer aber fragt: warum wollte Gott Himmel und Erde machen? der geht über den Willen Gottes hinaus, welcher doch das Allerhöchſte iſt. Der Menſch laſſe alſo ſolch verwegnes Fragen! — Wer den Willen Gottes erforſchen will, der mache ſich erſt zum Vertrauten Gottes, denn wenn Einer den Willen eines Menſchen ausforſchen wollte, ohne deſſen Freund zu ſein, ſo würde er von Allen wegen ſeiner Unverſchämtheit und Thorheit ausgelacht werden."

perſtition hat ſie in die Claſſe irdiſcher Verhältniſſe hinabgeworfen. Wo der perſönliche Gott eine Wahrheit iſt, wo er *wirklich und aufrichtig* bekannt und bejaht wird, da wird nothwendig darum und mit Freuden die Philoſophie — wenigſtens als Speculation über Gott — gehaßt, verworfen, verneint, denn alle Philoſophie über Gott führt zum Pantheismus, wie Jacobi mit einem wahren Genieblick erkannt und ausgeſprochen, obgleich er den Pantheismus in einer viel zu ſpeciellen und darum beſchränkten Bedeutung nahm. Der poſitiven Philoſophie, welche beides verbinden will, iſt daher *weder* die Perſönlichkeit, noch die Philoſophie eine *Wahrheit*: wäre ihr die Philoſophie eine Wahrheit, ſo würde ſie ihr die Perſönlichkeit aufopfern; wäre ihr die Perſönlichkeit eine Wahrheit, ſo würde ſie die Philoſophie fahren laſſen und ſich in das ihrem Gegenſtande *gebührende* Verhältniß, das Verhältniß des Glaubens, des Gehorſams, der Verzichtung auf die Vernunft verſetzen und fügen, denn in Bezug auf ein perſönliches Weſen iſt Wißbegierde Neugierde, Speculation Hochmuth, Vermeſſenheit, Frechheit. Aber zu dieſem Aut Aut fehlt es der ſogenannten poſitiven Philoſophie an *Charakter*. Sie iſt zu rationaliſtiſch, um gläubig, und zu gläubig, um rationaliſtiſch, zu irreligiös, um religiös, und zu religiös, um irreligiös ſein zu können. Sie hat nicht die Demuth der Religion, aber auch nicht den Muth des Unglaubens. Sie hat keinen Frieden in der Religion, denn wo die Religion den Menſchen befriedigt, da befriedigen ihn auch die *religiöſen Vorſtellungen und Verhältniſſe unmittelbar als ſolche* — er philoſophirt nicht, — aber ſie hat auch keinen Frieden in der Philoſophie, denn die religiöſen Vorſtellungen ſind ihr *Bedürfniſſe*, die religiöſen Verhältniſſe die Grundlagen ihrer Speculation. Wo aber die Religion nicht mehr den Menſchen befriedigt mit ihren *ſelbſteignen* Vorſtellungen und Verhältniſſen, da iſt ſie nicht mehr. Die Religion iſt *ſich ſelbſt genug* und nur Religion, wo ſie ſich ſelbſt genug, in ſich ſelig und befriedigt iſt. Eben ſo iſt die Philoſophie nur da Philoſophie, wo ſie an ſich ſelbſt genug hat, wo ſie freudig ausruft:

omnia mea mecum porto. Die poſitive Philoſophie iſt daher, indem ſie beides ſein will, Religion und Philoſphie: religiöſe Philoſophie (wie ſie ſich ſelbſt nennt), *keines* von beiden, *weder Religion, noch Philoſophie*. Die poſitive Philoſophie ſchämt ſich des bürgerlichen, ſchlichten Weſens der Religion und ihrer Vorſtellungen — ſie belächelt vielleicht ſelbſt die Dogmen, wie ſie früher gefaßt und ausgedrückt wurden, früher, d. h. zu den Zeiten, wo ſie noch eine Wahrheit waren und ihnen eben deswegen die wahre, die einzig mögliche adäquate Form gegeben wurde, — ſie ſtutzt die Dogmen daher philoſophiſch zu, ſie will nicht *nur* Religion, ſie möchte gern noch etwas drüber hinaus, ſie möchte auch Philoſophie ſein, aber eben dadurch geht es ihr wie dem Bourgeois-Gentilhomme des Molière, der uns weder den Bürger, noch den Edelmann, ſondern nur einen lächerlichen Widerſpruch repräſentirt. Hochmuth kommt vor dem Fall.

Die poſitive Philoſophie iſt der *gläubige Unglaube* oder der *ungläubige Glaube*, die Wahrheits- und Charakterloſigkeit, das ſpecifiſche Uebel der Gegenwart, wie es ſich auf dem Gebiete der Philoſophie etablirt; ſie iſt eine *Lüge*, mit welcher ſich unſere Zeit aus der Noth der Widerſprüche, in die ſie von Grund aus zerriſſen iſt, herauszuhelfen ſucht. Sie allein iſt die eigentlich *frivole* Philoſophie unſerer Zeit. Frivol iſt nämlich nicht der, welcher die Perſönlichkeit Gottes läugnet, denn er läugnet ſie nur, weil er ſie als eine ungöttliche, endliche Beſtimmung erkennt, frivol nicht der, welcher ein Dogma verwirft, denn er verwirft es nur, weil er es für eine Unwahrheit erkennt, und ſelbſt wenn er es verſpottet, ſo iſt er nur in Beziehung auf die, welche das Dogma glauben oder wenigſtens zu glauben *heucheln*, aber nicht in Beziehung auf ſich, nicht an ſich, nicht vor Gott frivol, denn er verſpottet das Dogma nur, weil er es für einen Spott auf das göttliche Weſen hält. Frivol iſt nur der, dem das *ihm* Heilige oder heilig ſein *Sollende nicht* heilig, die Perſönlichkeit Gottes eine Wahrheit und doch zugleich eine leere Floskel, das Dogma oder die Bibel das Wort Gottes und doch zugleich ein Spielball der willkürlichſten Exegeſe oder ein Wortſpiel ſeines ſpeculativen Witzes iſt.

Die Dogmen ſind keine philoſophiſchen Lehren, ſondern *Glaubensartikel*. Was der Unglaube der Jetztwelt als das Unweſentliche, Hiſtoriſche, Zufällige, aus der ſubjectiven Auffaſſung einer früheren Zeit Entſprungene von dem Dogma abſondert, iſt gerade das Weſentliche, der *Kern* des Dogmas. Es gehört zum Weſen des Dogmas, daß es der Vernunft widerſpricht: es *ſoll* ihr widerſprechen — darin beſteht das *Verdienſt* des Glaubens; das Dogma iſt *nichts* ohne Glaube, der Glaube *nichts* ohne den Widerſpruch mit Vernunft und Erfahrung. Die Dogmen haben nur Sinn und Verſtand, ſo ſehr dieſer Verſtand der Vernunft widerſpricht, wenn ſie in dem Sinne und Verſtande genommen werden, in welchem man ſie früher nahm und heiligte, und ſie haben längſt ſchon *die Form* gefunden, die allein ihrem Weſen entſpricht. Die Form läßt ſich überdem nicht vom Weſen abſondern, ohne das Weſen ſelbſt zu ändern. Das dem Weſen des Dogmas entſprechende, nicht frivole Verhältniß zu ihm iſt daher allein das des gläubigen Annehmens und nichts verändernden Feſthaltens. Die „reichere Explication des Dogmas,“ deren die poſitive Philoſophie ſich rühmt, iſt eine *reine Lüge* eben ſowohl gegen das Dogma, als gegen die Philoſophie: — eine Lüge gegen die Philoſophie, weil ſie mit philoſophiſchen Begriffen dogmatiſche Vorſtellungen, welche dieſen Begriffen geradezu widerſprechen, rechtfertigt und begründet, gegen das Dogma, weil ſie mit Begriffen, welche dem Dogma nicht nur widerſprechen, ſondern daſſelbe geradezu *verneinen*, das Dogma vertheidigt und begründet. Das Dogma macht die Philoſophie zu einer Floskel, aber die Philoſophie macht auch wieder, um ſich zu revanchiren, das Dogma zu einer bloßen Floskel. So iſt es z. B. mit der Güntherſchen Conſtruction der Trinität. Dieſe Conſtruction iſt, wie ſpäter noch ſich zeigen wird, nichts anderes als eine Conſtruction des Selbſtbewußtſeins à la Fichte; da ſie aber zugleich eine Rechtfertigung und Begründung dogmatiſcher Vorſtellungen ſein ſoll, ſo werden die Unterſchiede, die in dem Begriffe des Selbſtbewußtſeins liegen, in „Subſtanzen“ traveſtirt, aber auch ſogleich wieder die drei Subſtanzen zu leeren Floskeln gemacht, weil an und für ſich ſchon, namentlich aber bei dem einmal zu Grunde liegenden Begriffe des Selbſtbewußtſeins ſich unter den drei Subſtanzen nichts denken läßt, als die Unterſchiede des Selbſtbewußtſeins, die keine Subſtanzen ſind. Die Lehre von dem Selbſtbewußtſein des Geiſtes iſt die philoſophiſche Lehre der Trinität und geſchichtlich an die Stelle der letzteren getreten; das Dogma wird daher begründet durch Begriffe, welche das Dogma geradezu aufheben, begründet durch eine Lehre, welche nur den Unglauben an das Dogma begründen kann und factiſch begründet hat. Ein anderes Exempel iſt die reichere Explication des Sündenfalls. „Der Urſtand, heißt es bei Herrn Günther, iſt bei all ſeiner Vollkommenheit ein unvollendeter, vollkommen als Satzung und Wirkung Gottes, unvollendet vor und ohne Mitwirkung des Menſchen. Die Freiheitsprobe iſt Selbſtvollendungsprozeß in der Geiſterwelt, in welcher das geiſtige Leben (das Bewußtſein) zum höchſten und letzten Durchbruch kommt. Darin liegt die Möglichkeit der Urſünde.“ S. 401. Und Herr von Baader ſagt z. B. (Ferm. cognit. 6. Heft. S. XXVIII), daß der Creatur die Illabilität nicht angeſchaffen werden konnte, daß es aber in ihrem Vermögen geſtanden wäre, durch Selbſtverneinung ſich ſelbſt für immer illabil zu machen. Hier wird gleichfalls eine Kategorie des modernen Unglaubens, die Kategorie der Nothwendigkeit der Entwickelung und Selbſtverwirklichung, welcher zufolge ein geiſtiges Weſen in ſeinem Anfange, ſeiner Unmittelbarkeit nicht iſt, was es ſein ſoll, ſondern ſeine Weſenheit ſelbſtthätig realiſiren muß, zur Begründung eines Dogmas gemacht, welches eben durch dieſe Kategorie widerlegt und aufgehoben wird. Denn dem Dogma zufolge war Adam vollendet erſchaffen, er kam aus Gottes Händen, wie er ſein ſollte; er war ſchon die realiſirte Idee des Menſchen vor dem Falle, das vollkommene Ebenbild Gottes. Die Urſünde war daher ein purer Abfall, ein reines Verderben, der

Verluſt „der Gerechtigkeit vor Gott," und eben deswegen iſt die abſolute Unerklärlichkeit und Unbegreiflichkeit des Sündenfalls eine weſentliche Beſtimmung dieſes Dogmas. Wie einſt Joſua der Sonne gebot, daß ſie ſtille ſtehe, ſo gebietet dieſes Dogma dem Verſtande, daß er ſtille ſtehe. Es iſt ein theoretiſches Mirakel, ein grundloſes Factum, über das ſich nur grübeln, aber nicht denken läßt, ein bloßes Object des Glaubens.

Aber wie mit den Dogmen, iſt es mit der Perſönlichkeit. Die poſitive Philoſophie nennt ſich im Unterſchiede vom Pantheismus, ja im Gegenſatze zu demſelben das „Syſtem der Immanenz in Gott." Aber der Begriff der Immanenz iſt eben eine pantheiſtiſche Kategorie oder Form; der Pantheismus wird daher durch eine Kategorie widerlegt, welche den Pantheismus begründet. Immanenz iſt nämlich der Ausdruck eines innigen Zuſammenhanges, eines Zuſammenhanges, wie z. B. zwiſchen Grund und Folge, Weſen und Eigenſchaft, daher der charakteriſtiſche Ausdruck des Verhältniſſes, des Zuſammenhanges, in welchem der Pantheiſt Gott und Welt denkt, indem ihm beide untrennbar ſind.

Die Perſönlichkeit dagegen zerreißt dieſes Band zwiſchen Gott und Welt, ſie macht Gott zu einem außerweltlichen Weſen und die Welt zu einem außergöttlichen Sein, das in Bezug auf Gott ein rein Indifferentes iſt und daher auch nur einem an ſich indifferenten Willensact ſein Daſein verdankt. Wo Gott als ein perſönliches Weſen vorgeſtellt wird, da bringt er eine Welt außer ſich hervor; aber in dieſer zweiten Vorſtellung wird nur realiſirt, was ſchon an und für ſich von vornherein im Begriffe der Perſönlichkeit liegt, denn die Perſönlichkeit iſt ein ſich von einem Aeußeren, Anderen unterſcheidendes und darin für ſich ſeiendes und ſich wiſſendes Weſen, welches nothwendig ſeine Wirkungen entäußert und daher auch nur ein äußerliches Verhältniß zu ihnen hat. Zwar wird auch da, wo die Perſönlichkeit als das höchſte Weſen angeſchaut wird, ein Zuſammenhang zwiſchen Gott und Welt angenommen, aber er iſt ein, weil mit dem Begriffe der Perſönlichkeit nicht zuſammen vereinbarer, *völlig unbegreiflicher*. Die poſitive Philoſophie verbindet daher mit der Perſönlichkeit ein den *Begriff der Perſönlichkeit verneinendes* Verhältniß. Mit der Immanenz hebt ſie die Perſönlichkeit, und mit der Perſönlichkeit die Immanenz auf. Sollte Eure Immanenz keine bloße Floskel ſein, ſo könnte der Unterſchied zwiſchen Eurer Immanenz und zwiſchen der Immanenz des Spinozismus oder Pantheismus nur dieſer ſein: Ihr ſeid in Gott, aber nicht, wie bei Spinoza, als *Accidenzen* in der Subſtanz, ſondern, da ihr Gott nicht Subſtanz, ſondern „abſoluten Geiſt" nennt, als Empfindungen, Vorſtellungen, Gedanken, denn ein Geiſt hat keine Accidenzen, ſondern Empfindungen, Vorſtellungen u. ſ. w. Aber da Ihr dies nicht mit Eurer Immanenz ausdrücken wollt und könnt, da Ihr Eure liebe Perſönlichkeit der abſoluten Perſönlichkeit gegenüber erhalten wollt, ſo iſt Eure Immanenz eine Floskel ohne Sinn und Verſtand, denn Perſonen ſind nur dadurch Perſonen, daß ſie außer einander ſind, daß ſie in keinem immanenten Verhältniſſe ſtehen und denkbar ſind.

Die „poſitive Philoſophie" iſt die Philoſophie der *abſoluten Willkür*, die, ſich hinwegſetzend über alle Denkgeſetze die widerſprechendſten Dinge unbedenklich verbindet. Als der höchſte metaphyſiſche Ausdruck dieſer Willkür kann der Satz: „Gott iſt, was er will," angeſehen werden, — ein Satz, der den directeſten Gegenſatz zur Philoſophie bildet, denn die Philoſophie ſagt: Gott *iſt*, was er ſein *ſoll*, im Unterſchiede von dem Endlichen, welches *nicht* iſt, was es ſein ſoll. Hierin hat die Bedeutung ihren Grund, welche die poſitive Philoſophie der Erfahrung im Gegenſatze zu dem ſogenannten aprioriſchen Denken der rationaliſtiſchen Philoſophie gibt. Von einem vernünftigen und ſittlichen Menſchen, d. h. einem Menſchen, der nach den unwandelbaren Geſetzen der Vernunft und Ethik ſich ſelbſt und ſein Leben beſtimmt, kann man voraus wiſſen und ſagen, daß er ſo und nicht anders handeln werde, daß er ſo und nicht anders gehandelt haben könne, und wenn uns Jemand ein Factum erzählt, welches nicht mit ſeinem Weſen übereinſtimmt, ſo werden wir im feſten Glauben an ſeinen Charakter das Factum entweder geradezu als eine reine Verläumdung läugnen oder in einem Sinne auslegen, der mit dem Begriffe und Weſen des Mannes übereinſtimmt, in der Gewißheit, daß der rechtliche Mann nun und nimmermehr einen Schurken machen könne. Aber von einem Menſchen, der ein Windſpiel ſeiner ſubjectiven Launen, der Narr ſeiner eigenen Willkür iſt, der zwar nicht „ohne“ ſittliche und vernünftige Idee iſt, aber doch nicht „durch“ ſie ſein Leben beſtimmt — die poſitive Philoſophie nämlich negirt die Vernunft, gemäß ihrer Halbheit und Charakterloſigkeit, nicht ganz, nicht charaktervoll, ſondern halb: die Vernunft iſt ihr nicht: Ohne, aber kein Durch, — von einem ſolchen Menſchen können wir nicht a priori wiſſen, noch ſagen, was er iſt, was er thut, thun wird und bereits gethan hat; wir ſind hier an den Zufall der Empirie verwieſen. Die geniale Carnevalszeit, wo Jeder thut und iſt, was er will, iſt das Vorbild der poſitiven Philoſophie.

Die Willkür als ein theoretiſcher Act iſt die Einbildung. Widerſprechende Dinge verbinden kann nur die Einbildung, nicht die Vernunft. Was der Vernunft eine Unmöglichkeit, iſt der Einbildung eine Leichtigkeit. Denken kann man nur das Vernünftige, aber vorſtellen, einbilden kann man ſich alles Mögliche. Das Denken iſt eine durch die Vernunft beſtimmte und begrenzte Thätigkeit; aber ſchrankenlos iſt die Einbildung: ſie iſt der Sinn für das Sinnloſe: es exiſtirt für ſie kein Geſetz, keine Wahrheit. Die poſitive Philoſophie hat zu ihrer Baſis die Einbildung, nicht das Denken: ſie ſubſtituirt dem Gedanken die bloße Vorſtellung, der Sache das Bild, dem Begriffe das Phantasma: ſie iſt die abſolut phantaſtiſche Philoſophie. Die immanente Perſönlichkeit iſt eine Chimäre, ein fabelhaftes Ungeheuer. Aber eben ſo ſind alle weiteren Beſtimmungen der Perſönlichkeit, eben deswegen, weil die Perſönlichkeit kein Object des Denkens iſt, nichts als begriffloſe Vorſtellungen, Einbildungen — Anthropomorphismen. Das Charakteriſtiſche des Anthro pomorphismus iſt nämlich — da natürlich, wo die Reflexion ſich mit ihm verbindet, — daß er einen *Begriff von Etwas* zu einer *Vorſtellung von Nichts* macht. Auguſtin z. B. ſagt: Gott zürnt, aber ohne menſchlichen Affect, ohne Leidenſchaft. Der Begriff des Zorns iſt aber eben der Begriff einer Leidenſchaft. Was iſt alſo der Zorn Gottes? Eine *blinde* Vorſtellung, ein Object der Einbildung, aber ein Nichts für den Gedanken. Das ſcheinbar Tiefe auf dem Standpunkte des Anthropomorphismus iſt eben dieſes Vacuum des Gedankens; je dunkler, je gedankenleerer eine Vorſtellung iſt, deſto tiefer erſcheint ſie, gleichwie auch das ſeichteſte Waſſer, wenn es trüb und dunkel iſt, uns unendlich tief ſcheint. Der Gedanke begrenzt und beſtimmt, ſetzt der Einbildungskraft Maß und Ziel; wo dagegen der Gedanke ausgeht, iſt der Deutung und Illuſion ein unbegrenztes Feld eröffnet — daher der Eindruck der Tiefe. So iſt es nun auch hier, in der poſitiven Philoſophie, mit der *abſoluten* Perſönlichkeit, dem *abſoluten* Selbſtbewußtſein. Das Selbſtbewußtſein einer wirklichen Perſönlichkeit iſt ſtets ein *individuell-beſtimmtes und beſchränktes*, es iſt der Act, wodurch es ſich von einem Andern unterſcheidet, ſich gegen ein Anderes abſchließt und dadurch ſich als Sich ſelbſt ſetzt. Das abſolute Selbſtbewußtſein iſt ein Non-Ens; man kann ſich Nichts dabei denken; denn was man dabei denken könnte, das wäre die Begrenzung, die individuelle Beſtimmtheit dieſes Bewußtſeins, die aber eben durch das Prädicat ,,abſolut'' entfernt wird. Wäre die Perſönlichkeit als eine Kategorie der abſoluten Subſtanz ein *realer* Begriff, ſo wäre die nothwendige Conſequenz die Spinoziſtiſche Conſequenz: *nur* Gott iſt Perſon. Da aber der Pantheismus durch die Perſönlichkeit beſeitigt werden ſoll, da die Perſönlichkeit nur deswegen zur Gottheit erhoben wird, damit die Perſonen im Plural ihre Exiſtenz als eine wahrhafte begründen und ſichern können, die abſolute Perſönlichkeit gleichſam nur die Gluckhenne iſt, unter deren Fittige ſich die lieben kleinen Perſonen, vor der Kälte der Natur- und Vernunftnothwendigkeit verbergen und ſchützen, da überdem im Begriffe der Perſönlichkeit die

Vielheit enthalten iſt: ſo iſt nothwendig der Begriff der Perſönlichkeit der abſoluten Subſtanz der Begriff einer einzelnen, atomiſtiſchen, für ſich fixirten Perſönlichkeit, und folglich auch das Selbſtbewußtſein derſelben ein individuelles, wie das unſrige iſt. Der Zuſatz „abſolut,“ wodurch ihr Selbſtbewußtſein zu einem andern, als das unſrige gemacht werden ſoll, drückt daher kein Weſen, keine Realität, keinen beſtimmten, objectiven Begriff aus, ſondern iſt eine bloße Einbildung, eine Vorſpiegelung, durch die der Speculant ſich in die Illuſion verſetzt, daß das Object ſeiner Speculation nicht ſein eigenes Selbſt, ſondern ein anderes, das göttliche iſt. Das ſpeculirende Subject verobjectivirt ſich ſelbſt, wenn es tief iſt, ſein Gemüth und deſſen Prozeſſe, ſeine Seele, ſein ihm ſelbſt verborgenes Weſen, wenn es flach und egoiſtiſch iſt, wie die modernen Speculanten, ſeine Perſon, und ſpeculirt nun über ſich ſelbſt als ein anderes Weſen, aber Nota bene! bewußtlos — Bewußtloſigkeit, Kritikloſigkeit iſt der Charakter aller Myſtik und Speculation, im Unterſchiede von der Philoſophie, — und gibt dann ſeinem eigenen, als ein anderes Weſen vorgeſtellten Weſen Prädicate, die ihm, als einem anderen, zukommen, und ſo dem Phänomen des eigenen Weſens den Schein eines objectiven Weſens geben. Hierin liegt der myſtiſche Reiz und Zauber dieſer und aller verwandten Speculation: es iſt dieſes ſich außer ſich Setzen und wieder in ſich zurücknehmen, dieſe Myſtification des eigenen Selbſtes, dieſe Vernehmung ſeiner ſelbſt als eines anderen Weſens, welche, namentlich in den älteren myſtiſchen Speculationen, uns ergreift, wie das Echo, welches die in die Weite hinausgerufenen eigenen Worte in die Ohren, die eigentlichen Fühlhörner des Gemüths, uns als die Worte eines anderen Weſens zurücktönt.

Das ſpeculirende Subject ſpiegelt ſich in ſich ſelbſt ab: der Gedanke iſt das durchſichtige Element, das Phantasma, die Vorſtellung aber die Folie, der dunkle, begriffloſe Grund, auf dem der an ſich reale Begriff, wie der des Bewußtſeins, durch das Prädicat „abſolut“

zur begriffloſen Einbildung, aber eben dadurch zur Vorſtellung eines Andern geſteigert wird. So wird der Gedanke auf dem dunklen Grunde des Phantasmas zu einem Spiegel, in dem das Subject ſich erblickt, aber unendlich vergrößert, ſo daß es dieſes Ab- und Ebenbild ſeiner ſelbſt für ein anderes Weſen, aber zugleich ſein Urbild hält. Dieſes als ein anderes Subject vorgeſtellte Spiegelbild iſt die abſolute Perſon. Gott denkt ſich — ſo heißt es z. B. in der Güntherſchen Conſtruction der Trinität — aber das ſpeculirende Subject denkt ſich ſelbſt oder weiß wenigſtens, daß es ſich ſelbſt denkt, in dem Momente, wo es ſagt und denkt: Gott denkt ſich; denn wie könnte es ſonſt das ſich Denken verobjectiviren, d. h. als einen Act eines anderen Weſens vorſtellen? Ein bewußtloſer Stein, der, per impossibile, dächte, würde die Bewußtloſigkeit als ſein höchſtes Weſens feiern. Das, was Gott denkt, iſt ſein Ebenbild, ſein von ihm ſelbſt vergegenſtändlichtes Weſen, ſein Selbander, ut ita dicam, oder wie man es ſonſt noch ausdrücken will. Aber dieſes vergegenſtändlichte Weſen iſt nichts anderes als das Bild des Speculanten von ſich ſelber, das er eine Weile inne hält und von ſich abſondert, und dann wieder in ſich ſelbſt, in ſeinen Anfang zurücknimmt, indem er erkennt und ſagt: dieſes Gedachte, dieſes Andere bin in Wahrheit nur Ich ſelbſt. Das Selbſtbewußtſein iſt eine Thätigkeit, die ſich in drei Momente unterſcheiden läßt. Aber weil das Subject über ſich ſelbſt als über ein anderes Weſen ſpeculirt, ſo verſelbſtändigt, verobjectivirt es dieſe Momente oder Gedankenunterſchiede als drei Subſtanzen, Perſonen, die nichts anderes ſind, als eben dieſe Gedankenunterſchiede, geſetzt als Vorſtellungen, nichts anderes als dramatiſche Effecte des ſtets in das Gebiet der Bilderthätigkeit ſich umſetzenden Gedankens — Apoſtaſieen der Vernunft. Das, was gedacht wird, wird immer zugleich, indem es gedacht wird, dem Denken entzogen. Das Subject verbirgt ſcheu vor dem Lichte der prüfenden Vernunft ſein Weſen in dunkle Bilder, um dadurch den unbeſchreiblichen Reiz zu empfinden, von ſich ſelbſt als von einem andern Weſen afficirt zu werden. Das Subject träumt mit offenen Augen. Die Speculation iſt die Philoſophie im Zuſtande des Somnambulismus. Darum haßt das ſpeculirende Subject die eigentliche Philoſophie, weil dieſe die innere Verdoppelung und Entzweiung des eigenen Weſens in die einfache Identität des Selbſtbewußtſeins zuſammenfaßt und dadurch ſich um alle jene dramatiſchen Effecte bringt, welche die Speculation und Myſtik hervorbringen. Die Philoſophie iſt Enttäuſchung — darum abſtringirend, bitter, herb, widerlich, unpopulär — die Speculation iſt Selbſttäuſchung des Menſchen — darum gemüthlich, annehmlich, populär, wie jede Illuſion. Der Philoſoph philoſophirt über das Weſen des Menſchen, aber mit dem Bewußtſein, daß dieſes Weſen ſein Weſen iſt; der Speculant ſpeculirt darüber, ohne daß er es weiß, weil er nicht, wie der Philoſoph, zwiſchen ſeinem individuellen und allgemein menſchheitlichen Weſen unterſcheidet: er hält ſein eigenes Weſen für ein anderes: er täuſcht ſich. Der Speculant iſt ein Tautolog: er glaubt etwas Anderes, als ſich ſelbſt, auszuſprechen, er ſagt aber immer Daſſelbe, nur daß er es zweimal ſagt: er dreht ſich im Kreiſe nur um ſich ſelbſt herum. Es geht dem Speculanten, wie dem Poeten, der menſchenſcheu ſich der Natur in die Arme wirft, aber ſeinen Wahn, daß der Menſch dem Menſchen entfliehen könne, dadurch als einen Wahn factiſch eingeſteht und abbüßt, daß er die Natur zu einem menſchlichen Weſen macht.

Denkt auf dieſen Fluren
Bald kein Erdner mein,
Denkt doch mein die Aue
Und der ſtille Hain.

So heißt es z. B. bei Herrn v. Baader — und dies iſt der Kern ſeiner ungeſchlachten Theoſophie —: „der Menſch ſoll und kann nicht anders ſagen, als: Ich bin geſehen (durchſchaut, begriffen), darum ſehe ich, ich bin gedacht, darum denke ich, ich bin gewollt, darum bin ich wollend.“ „Das ſich ſelber Wiſſen des endlichen Geiſtes iſt ein ſecundäres Wiſſen. Er weiß daher ſein Gewußtſein von dem ihn hervorbringenden abſoluten Geiſte. Carteſius hat dieſes ſecundäre Wiſſen für ein primitives genommen .... Dadurch wurde die Ueberzeugung der Coincidenz des Sichwiſſens mit ſeinem Sichgewußtwiſſen vom abſoluten Geiſte verdunkelt.“ „Der menſchliche Geiſt iſt von Gott erkannt und erkennt ſein Erkanntſein, die Natur iſt erkannt und erkennt ſich aber nicht ſelbſt. Der Menſch erkennt ſein von Gott Erkanntſein oder ſeine Idee, inſofern er in Gott iſt oder durch ſeine Immanenz in Gott, nicht daß er Gott iſt oder zu Gott wird.“ Der Sinn dieſer Worte iſt nicht: ich erkenne mich, weil ich erkenne, daß ich von Gott erkannt bin, ich denke mich, weil ich denke, daß ich von Gott gedacht bin, denn in dieſem Falle würde ja mein Denken immer nur von einem Denken abhängig gemacht, ſondern es iſt eine unmittelbare, chemiſche Durchdringung des göttlichen und menſchlichen Denkens — Hr. Baader iſt nämlich als Theolog und Theoſoph immer zugleich Chemiker und Mechaniker, — eine eigentliche Coincidenz und Immanenz gemeint: Ich denke, weil ich von Gott gedacht bin, mein Denken iſt realiter abhängig von dem mich Denken Gottes: ich denke in Gott und aus Gott, als dem Grunde meines Denkens. Hinter dieſen theoſophiſchen Floskeln ſcheint nun Wunder wie viel zu ſtecken, aber es iſt nichts als Illuſion. Iſt das Erkennen Gottes ein anderes als das meinige, anderer Natur, ſo kann ich nicht in ſeinem Erkennen mich erkennen; ich müßte, wenn es ein anderes iſt, auch noch ein anderes Erkennen haben, als das meinige iſt, um mich in dem ſeinigen zu erkennen. Eben ſo wenig kann ſein Denken anders ſein als meines, wenn das meinige von dem ſeinigen abhängen ſoll. Wie könnte ich denn auch mein von Gott gedacht Sein denken, wie nur eine Vorſtellung davon haben, wenn es ein anderes wäre? Wie kann für mich das Verſtändniß eines Wortes von dem mich Verſtehen meines Lehrers abhängen, wenn er eine fremde, mir unverſtändliche Sprache ſpricht? Alſo iſt das mich Denken Gottes nur das verobjectivirte mich ſelbſt Denken. Ich mache — wie bin ich doch ſo demüthig! — mein Denken von dem mich Denken Gottes ab; aber ich mache auch dafür — wie bin ich doch ſo hochmüthig! — das göttliche Denken zu rein menſchlichem Denken. Der Menſch wird negirt, aber zum Erſatz dafür Gott zu einem menſchlichen Weſen gemacht. — Daſſelbe gilt von der Idee oder dem Inhalte des göttlichen Wiſſens. Das Ich macht ſich zum Inhalte Gottes: Gott weiß *mich*. Inſofern er mich weiß und mich ſo weiß, wie er „Alles weiß, indem er ſich weiß,“ inſofern kann ich nicht in ſeinem Wiſſen mich wiſſen, indem dieſes Alles Wiſſen, *für mich* wenigſtens, ein confuſes, unbeſtimmtes, mein Bild verwiſchendes Wiſſen iſt. Ich kann alſo aus *dieſem* Wiſſen *mein* Wiſſen von *mir*, das ein ganz beſtimmtes iſt, ich mag nun unter dieſem Mir den Menſchen überhaupt oder dieſen Menſchen verſtehen, nicht ableiten. So wenig ich aus der univerſalen Idee der Pflanze die Roſe, das Veilchen, die Lilie erkenne, weil in ihr das fehlt, was die Roſe zur Roſe, im Unterſchiede von andern Pflanzenarten, macht, ſo wenig kann ich in der univerſalen Idee der Creatur in Gott die Idee dieſer beſtimmten, der menſchlichen Creatur finden. Nur in einer ganz beſtimmten Idee, einer Idee, die mit Ausſchluß aller anderen nur das menſchliche Weſen repräſentirt, kann ich mich finden und erkennen. Nur in einer Vorſtellung Gottes von mir, die ſich *nicht unterſcheidet* von der Vorſtellung, die ich ſelbſt *aus* mir und *durch* mich von mir habe, kann ich mich vorgeſtellt wiſſen. Die Idee Gottes von mir iſt alſo keine andere als die Idee, die ich von mir aus mir ſelber habe, nur daß dieſe meine Vorſtellung oder Idee als die Vorſtellung eines Andern von mir vorgeſtellt oder verobjectivirt wird. So löſt ſich hier Alles in die leerſte Tautologie und Phantaſtik auf! Das Menſchliche wird bewußtlos zum Göttlichen gemacht, um dann mit Bewußtſein aus dem als das Göttliche vorgeſtellten Menſchlichen das Menſchliche als das Secundäre abzuleiten, — ſo hier das menſchliche Denken aus dem göttlichen, welches doch nichts weiter als das verobjectivirte menſchliche Denken iſt. Wir können kein *anderes* Denken *denken*, als das unſrige iſt — eine Behauptung, die ſich für den *denkenden*, vernünftigen Menſchen durch ſich ſelbſt rechfertigt — denn wenn es ein wirklich anderes Denken iſt, ſo iſt es ein ſolches, welches nichts gemein hat mit unſerem Denken und folglich undenkbar iſt; ein Denken, wovon ich einen Gedanken habe, iſt aber ein mit meinem Denken übereinſtimmendes Denken.

Alle Beſtimmungen, die man nur immer vorbringen mag, um einen Unterſchied zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Denken auszudrücken, fallen in unſer Denken, ſind Gedanken von uns, Gedanken, in denen ſich unſer Denken bethätigt. Der Satz z. B.: Gott weiß und denkt Alles, indem er ſich weiß und denkt — ein Satz, der ſchon bei den älteſten Myſtikern und Scholaſtikern, dem Dionyſius Ar., Albertus M., Thomas Aq. vorkommt — ſcheint das göttliche Denken und Wiſſen abſolut über das menſchliche Denken hinauszuſtellen. Aber es iſt nur ein den Phantaſten, nicht den Denker verblendender Schein. Dieſer Satz enthält nämlich implicite oder zu ſeiner Vorausſetzung den Satz oder Gedanken: Gott iſt Alles; wie könnte er ſonſt, indem er Sich weiß, Alles wiſſen? Gott iſt aber Alles nicht auf materielle, ſinnliche, ſinguläre, ſondern auf ideale, geiſtige, univerſale Weiſe: er iſt alle Weſen im Weſen, in der Idee, weil er das Weſen aller Weſen, das allgemeine Weſen iſt. Indem Gott ſich denkt, denkt er daher Alles, aber nicht Alles in ſeiner aufgelöſten Vielheit, in ſeiner Einzelheit — ſo wäre ſein Wiſſen ſelbſt ein ſinnliches, ein Wiſſen des Einen nach und außer dem Andern — ſondern Alles in ſeiner allgemeinen Idee, wo das Sinnliche, Vielfache wegfällt. Geht denn nun aber dieſes Denken über den Begriff unſers Denkens hinaus? Wie könnten wir ſonſt davon reden, wenn anders unſere Rede nicht eine ſinn- und gedankenloſe Rede ſein ſoll? Iſt die Idee z. B. des Menſchen nicht die Idee aller Menſchen, abgeſehen von ihren individuellen und ſpeciellen Unterſchieden? Denke ich nicht ſelbſt in der That, indem ich Gott als allgemeines Weſen — und dieſer Begriff liegt, wie geſagt, dem Satze: Gott denkt Alles, indem er ſich denkt, zu Grunde — oder als das Weſen der Weſen denke, ihn als alle Weſen in ihrer Weſenheit? Faſſe ich nicht ſelbſt, indem ich ſage:

„Gott iſt idealiter alle Weſen," alle verſchiedenen Weſen, mit Weglaſſung ihrer Verſchiedenheit, in dem allgemeinen Begriffe des Weſens zuſammen, in dem ſie idealiter enthalten ſind? Was iſt alſo für ein Unterſchied zwiſchen dem angeblich göttlichen und menſchlichen Denken? Keiner, wenigſtens für den Gedanken, wenn auch nicht für die Einbildung, der das Unmögliche möglich, das Phantom Realität iſt. Die Begründung des menſchlichen Denkens durch das göttliche iſt daher nur eine Selbſttäuſchung: das menſchliche Denken wird in Wahrheit nur *durch ſich ſelbſt* begründet.

Am eclatanteſten kommt die Selbſttäuſchung der Speculation zum Vorſchein in der *Creationstheorie*, welche für ſie, als die erhabenſte und effectvollſte theatraliſche Vorſtellung, zu der ſie ſich emporſchwingen kann, natürlich von ganz beſonderer Wichtigkeit iſt. Nachdem das ſpeculirende Subject das Selbſtbewußtſein, aber nicht als ſein eigenes, ſondern als das Bewußtſein eines andern, des abſoluten Weſens conſtruirt, d. h. den Satz, daß das wahre, das abſolute Leben, das ſelbſtbewußte Leben iſt — aber nur in einer verkehrten Conſtruction — ausgeſprochen und begründet hat, — denn welchen andern Sinn hat der Satz: das abſolute Weſen iſt ſelbſtbewußt, als: das Selbſtbewußtſein iſt abſolutes Weſen? — geht das Subject über zur Conſtruction der Welt. Dieſe Aufgabe iſt indeſſen keine andere, als die: wie komme ich aus dem ſelbſtgenügſamen Selbſtbewußtſein zum Bewußtſein eines Andern, aus der Subjectivität heraus zum Begriffe der Objectivität? Das ſpeculirende Subject zieht ſich in ſich ſelbſt zurück, unterſcheidet ſich von allem Andern außer ihm und feiert dieſes ſein ſich von allem Andern unterſchieden Wiſſen als ſeine höchſte Wahrheit und Seligkeit, Freiheit und Unſterblichkeit. Das abſolute Weſen *vor* der Schöpfung iſt nichts anderes als die außer allen Nexus herausgeſetzte, außerweltliche Subjectivität, die als das abſolute Weſen vorgeſtellt wird. Das Setzen des Andern, der Welt iſt daher *freie That*, d. h. das Subject verobjectivirt ſeine *ſubjective Willkür*, mit der es von der Vorſtellung des ſelbſtgenügſamen Selbſtes zur

Vorſtellung eines Andern übergeht, als freie That; denn es iſt kein Grund vorhanden zu einem Uebergange, keine Nothwendigkeit da, daß ein Anderes geſetzt werde, indem das außerweltliche Selbſt ſich ſelbſt als das abſolute Weſen erſcheint oder vorſtellt. Die Creation iſt eine Gewaltthat, ein Machtſpruch, ein Werk zwar nicht der „blinden Nothwendigkeit,“ aber der blinden Willkür.

Zwar ſucht das ſpeculirende Subject auch die Creation zu vermitteln, d. h. Gründe anzugeben, aber eben durch dieſe Begründung verräth es aufs deutlichſte, daß ſeine Speculation über das abſolute Weſen nur eine Speculation über die eigene Subjectivität iſt. „Die Schöpfung als Offenbarung Gottes, ſagt z. B. H. Günther, kann zunächſt keinen andern Zweck haben, als Weſen außer ihm offenbar zu werden. Dieſe Offenbarung an Andere involvirt alſo zugleich die Setzung anderer Weſen, d. h. Creation und Manifeſtation nach Außen bedingen ſich wechſelſeitig.“ Andere Weſen außer ſich ſetzen, heißt nichts anderes als ſich ſelbſt beſchränkt ſetzen, ſetzen als ein Weſen; indem ich andere Weſen außer mir wahrnehme, nehme ich mich ſelbſt als ein einzelnes, beſonderes, beſchränktes Weſen wahr. Der Hochmüthige dünkt ſich der Alleinige zu ſein: alle Anderen außer ihm verſchwinden vor ihm ins Nichts; er nur iſt ſich Gegenſtand, aber eben deswegen iſt er (in ſeiner Einbildung) der ausſchließlich, der unvergleichlich, der unbeſchränkt Weiſe, Gute oder Schöne. Der Vernünftige dagegen nimmt außer ſich noch andere Weſen an und wahr, die an denſelben Gütern mit ihm Antheil haben, und eben dadurch erkennt er ſeine eigenen Grenzen, ſetzt er ſich als ein beſchränktes Weſen. Aber eben nur ein Weſen, das an ſich ein beſchränktes iſt, kann ſich ſetzen als ein beſchränktes. Die Creation iſt daher das Selbſtbekenntniß der abſoluten Perſon, daß ſie nur die myſtificirte menſchliche Perſon iſt. „Die Contrapoſition kommt in Gott (ſetze: im Menſchen) nur dadurch zu Stande, daß Er ſich ſelber in ſeiner Ichheit formal negirt und dieſe Negation real ſetzt, d. i. realiſirt oder affirmirt. Der Gedanke in der Gottheit (richtiger:

Menſchheit) von dieſer Negation Ihrer ſelbſt iſt die Idee der Creatur in ihrer Totalität (Univerſum), folglich iſt die Creatur in ihrer Realität (Wirklichkeit) die real objectivirte Idee vom göttlichen (das heißt: menſchlichen) Nicht-Ich.“ „Gott hat ſein Ich nie ohne Nicht-Ich (Creatur) der formalen Wirklichkeit nach gedacht, der realen Wirklichkeit nach aber muß Gott nur das realiſiren, was ſein Ich conſtituirt, nicht dieſes, was die Negation deſſelben iſt … Ideen objectiv realiſiren heißt erſchaffen. So formell nothwendig nun in Gott neben und mit der Ichheit einerſeits die Idee eines Nicht-Ich vorhanden iſt (denn die Selbſtbejahung involvirt als ſolche ſchon eine formale Selbſtverneinung in der Selbſtunterſcheidung vom Sohne): ſo durchaus nicht nothwendig iſt anderſeits die gegenſtändliche Verwirklichung jener Idee, da ſolche eben kein Moment iſt in der realen Conſtituirung der abſoluten Ichheit und Perſönlichkeit. Gott muß ſein Nicht-Ich denken, aber nicht ſchaffen.“ Welch ein eitles Poſſenſpiel! Der Menſch denkt ſein Ich nie ohne Nicht-Ich, das Bewußtſein ſeiner ſelbſt iſt zugleich das Bewußtſein eines Andern, oder vielmehr das Ich iſt nur Ich in der Vorſtellung eines möglichen oder wirklichen Nicht-Ich, das es ſich gegenüberſetzt und von dem es ſich unterſcheidet — ſo auch Gott: er denkt ſich nicht, er iſt nicht Ich, ohne die Idee einer Negation, eines Andern, der Welt: Gott iſt ſo das verobjectivirte Ich. Aber weil es als ein anderes Ich vorgeſtellt wird, ſo muß ein Unterſchied geſetzt werden; dieſer iſt die Erſchaffung. Gleichwohl iſt dieſer Unterſchied wieder nur ein formeller, imaginärer, vor dem Gedanken verſchwindender. Die Erſchaffung iſt nämlich als die Realiſirung der Idee ein ganz formeller, gleichgültiger, aber deswegen auch beliebiger Act, ein Act, der geſchehen oder unterbleiben kann, ohne daß in der Hauptſache ſelbſt etwas verändert iſt; denn der Idee nach iſt die Welt ſchon fertig und vollendet. Die Welt iſt ſchon innerlich da; daß ſie äußerlich, ſinnlich auch da iſt, iſt ein Zuſatz, der nur eine ſinnliche Vorſtellung, aber keinen neuen Gedanken und Begriff hinzufügt. Dem menſchlichen Ich iſt äußerlich, ſinnlich die Welt vorausgeſetzt, dem göttlichen innerlich, denn das göttliche Ich iſt nicht Ich ohne die Idee ſeines Nicht-Ich, das Nicht-Ich alſo als Idee der Idee des göttlichen Ich von ſich ſelbſt vorausgeſetzt — ein Unterſchied, der aber nur ein illuſoriſcher iſt, denn die innerliche Nothwendigkeit der Welt für Gott iſt in Wahrheit nur ein Ausdruck, eine Folge ihrer unläugbaren äußern, wirklichen Exiſtenz. Aber eben ſo ſind die andern Unterſchiede, die dann noch zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Selbſt gemacht werden, reine Illuſionen der Phantaſie oder handgreifliche Poſſenſpiele der ſpeculativen Willkür. So wenn es z. B. bei Hr. Günther heißt: ,,Der Menſch hat nur die Form, das Selbſtbewußtſein, nicht aber das Weſen mit Gott gemein, er iſt dreifaltig im Weſen und Eins in der Form, bei Gott iſt es umgekehrt.'' Ja wohl umgekehrt; denn euer Gott iſt nur der umgekehrte Menſch. Es iſt nur ein formeller Unterſchied zwiſchen beiden, d. h. ein Unterſchied nur für den Phantaſten, den ſpeculativen Taſchenſpieler, aber nicht für den ernſten, beſonnenen, kritiſchen Denker. Ich kann eben ſo gut ſagen: der Menſch iſt dreifaltig in der Form, aber eins im Weſen — denn er iſt nur Eine Perſon, Ein Weſen, Eine Subſtanz, nicht drei Subſtanzen, aber er wird ſich dieſes Einen Weſens auf dreierlei Weiſe bewußt, — als ich ſagen kann: er iſt dreifaltig im Weſen, aber eins in der Form. Die abſolute Perſon iſt nur die Tabula rasa, auf der der Speculant ſich ſelbſt abporträtirt, der goldene Rahmen, der das liebe Bild der menſchlichen Perſönlichkeit umſchließt. Der Unterſchied zwiſchen dem Baaderſchen und Güntherſchen ,,Syſtem'' iſt nur: daß bei Hr. Günther die menſchliche Perſönlichkeit, gleich einer Käferlarve, unverkennbar als ſolche nackt und offen zu Tage liegt, während ſie bei Hrn. v. Baader gleich einer Waſſereulen- oder Aftermottenlarve ihren Hinterleib in ein aus allerlei curioſen Naturalien und Materialien zuſammengeſetztes Gehäuſe verſteckt, ſo daß man die Momente, wo ſie gerade ihren Kopf hervorſtreckt, erlauſchen muß, um zu erkennen, daß ein thieriſches Weſen in dieſem tollen Dinge ſteckt. Ob Hr. v. Baader einen göttlichen oder chemiſchen Prozeß im Sinne hat, dürfte in den meiſten Fällen ſchwer zu unterſcheiden ſein. Beſonders ſpielt er mit dem Feuer gern — man könnte ihn füglich den Feuerwerker der deutſchen Speculanten nennen, — aber gleichwohl ſind alle dieſe ſeine Naturſpiele für den Kenner nichts weiter als zu Ehren der menſchlichen Perſönlichkeit und Beſchränktheit veranſtaltete Feuerwerke. Der Gott des Herrn von Baader hat an dem Menſchen ſelbſt ſeinen Cooperator und Vicarius. Sat sapienti.

Wodurch unterſcheidet ſich denn nun alſo die ſogenannte poſitive Philoſophie von dem Pantheismus der früheren Philoſophie? Lediglich durch den *Wahn* des religiöſen Fanatismus, der ſich allein im Beſitz des allein wahren Gottes, der allein ſeligmachenden Vorſtellung zu ſein dünkt, der ſeine Particularempfindung, ſeine Particularvorſtellung von Gott für Gott ſelbſt hält, und daher alles, was dieſer ſeiner particulären Vorſtellung und Empfindung widerſpricht, als Götzendienſt mit Füßen tritt. Ihr glaubt, dadurch dem Pantheismus, der Confundation des Geſchöpfes mit dem Schöpfer entgangen zu ſein, daß ihr eurem Gott eine eigene, perſönliche Exiſtenz gebt? O sancta simplicitas! Hatten die Götter des Olymps nicht auch perſönliche Exiſtenz? Kommt nicht dem Ibis, dem Apis der Aegyptier auch eine eigne Exiſtenz zu? Kommt es nicht einzig und allein auf die Weſensbeſtimmung an? Habt ihr aber andere Beſtimmungen, als entweder aus dem Weſen der Natur oder aus dem Weſen des Menſchen? Sind nicht wirklich eure Beſtimmungen des göttlichen Weſens Beſtimmungen des menſchlichen Weſens? Sind Perſönlichkeit, Bewußtſein, Wille, Denken nicht menſchliche Beſtimmungen, und die Unterſchiede, die ihr zwiſchen göttlichem und menſchlichem Bewußtſein u. ſ. w. macht, nur Phantasmen, der reale Begriff immer die menſchliche Beſtimmung? Entweder macht ihr alſo den Menſchen zu *keiner* Creatur, gebt ihm ein beſonderes Privilegium, macht ihn in der That zu Gott, nur daß ihr ihn, als Gott, als ein eigenes perſönliches Weſen wieder Euch gegenüberſetzt, oder eure Speculation iſt ſo gut Pantheismus, ſo gut Confundation des Geſchöpfes mit dem Schöpfer, als die frühere Philoſophie, nur daß euer Pantheismus ein Pantheismus anderer Art iſt. Und ſo iſt es auch in der That. Ihr habt vor dem Pantheiſten nur den Schein und die Einbildung, daß ihr keine Pantheiſten ſeid, voraus und unterſcheidet euch, eben nicht gerade zu eurem Vortheil, nur dadurch von ihm, daß der Pantheiſt, der Philoſoph das Weſen des Menſchen vergöttert, in dem Bewußtſein, daß der Menſch nicht über ſein Weſen hinaus kann, ihr aber das menſchliche Selbſt, die Perſon, vergöttert, befangen in dem Wahne des tiefſten und verderblichſten Hochmuthes, in dem Wahne, daß das menſchliche Individuum über das Weſen des Menſchen hinauskönne. Oder glaubt Ihr etwa, durch eure religiöſen Gefühle den Gedanken überflügeln zu können? O sancta simplicitas! muß ich abermals ausrufen. Sind eure Gefühle menſchliche oder außer- und übermenſchliche, d. h. über das Weſen des Menſchen hinausgehende? Was über das Weſen des Menſchen hinausgeht, das geht auch über die Vorſtellbarkeit und Empfindbarkeit für ihn hinaus. Sind ſie aber menſchliche, was ſie nothwendig ſind, ſo iſt auch ihr Inhalt ein menſchlicher. Was nur immer in eure Gefühle eintreten kann, es iſt nichts anderes als eine Manifeſtation des euch verborgenen menſchlichen Weſens, das das abſolute Maß des menſchlichen Individuums iſt. Und wie ihr euch auch nur immer zu einem Gegenſtande verhalten mögt, dadurch allein ſchon, daß ihr euch zu ihm verhaltet, daß er euch Gegenſtand iſt, macht ihr ihn zu einem menſchlichen Gegenſtande. Die Religionsphiloſophie iſt daher nur dann Philoſophie, wenn ſie die Religion als die eſoteriſche Pſychologie weiß und behandelt. Die großen Epochen in der Geſchichte der Religion und Philoſophie beſtimmen ſich nur nach dem, was von dem Weſen des Menſchen vergöttert, d. h. als das Höchſte angeſchaut wird. Die Orientalen vergötterten z. B. das als Phantaſie ſich bethätigende und den Menſchen beherrſchende Weſen des Menſchen oder ſelbſt gar den Wahnſinn, die Verrücktheit, das griechiſche Volk die äſthetiſche Anſchauung, der griechiſche Weiſe die praktiſche oder theoretiſche Intelligenz, das Chriſtenthum das Gemüth. Wem die Intelligenz das Höchſte iſt, dem iſt die äſthetiſche Anſchauung das Niedere, und der daher, dem dieſe das Höchſte iſt, ein Götzendiener; wem das ſich ſelbſt unbegreifliche Gemüth dagegen das Höchſte iſt, dem iſt der Diener der ſelbſtbewußten klaren Intelligenz ein Götzendiener. Nicht ſo unterſcheiden ſich alſo Heidenthum und Chriſtenthum, daß jenes Götzendienſt, dieſes wahrer Gottesdienſt iſt — ſo urtheilt nur der Fanatismus des religiöſen Particularismus, denn dem Muhamedanismus iſt auch das Chriſtenthum Götzendienſt, — ſie unterſcheiden ſich nur dadurch, daß das Heidenthum, das philoſophiſche wenigſtens, den Verſtand, das Chriſtenthum die Liebe als das Höchſte anſchaute. Gott iſt der *Νοῦς*. der Verſtand — ein Satz, dem aber das Enthymema zu Grunde liegt: das Höchſte iſt der Verſtand, alſo iſt u. ſ. w. — dies iſt der ſpecifiſche Kern des philoſophiſchen Heidenthums; Gott iſt die Liebe — ein Satz, dem aber wieder das Enthymema zu Grunde liegt: das Höchſte iſt die Liebe, alſo u. ſ. w. — dies iſt der ſpecifiſche, poſitive Kern des Chriſtenthums — eine Behauptung, die eben ſo einfach als fruchtbar iſt und bis in die ſpeciellſten Differenzen hinein ſich durchführen und bewähren ließe. Wenn darum der als Gott angeſchaute *Νοῦς* Menſchenwerk iſt, ſo iſt es auch die als Gott angeſchaute Liebe. Aber was iſt dann nicht Menſchenwerk? Selbſt die Bäume, die Sterne, die wir ſehen, ſind ſo, wie wir ſie ſehen, Menſchenwerk — menſchliche Bäume, menſchliche Sterne. Andern Weſen mit anderen Augen erſcheinen die Weſen oder Dinge, die wir als Bäume benennen und anſchauen, vielleicht als ganz andere Weſen oder Dinge. Dem bewaffneten Auge erſcheint der todte Waſſertropfen als ein belebter Fiſchteich. Und ſo nothwendig — ſo unabhängig von unſerm ſubjectiven Meinen und Wollen — die Dinge, die wir als Bäume ſehen, uns mit unſern Sinnen als Bäume erſcheinen, ſo nothwendig erſcheint ſich die Vernunft in dem wahrhaft Denkenden, die Liebe in dem wahrhaft Liebenden, als das höchſte

Weſen. Selig, befriedigt in ſich iſt die Liebe, ſelig, befriedigt in ſich die Vernunft. Was in ſich ſelig iſt, will nicht über ſich hinaus, kennt nichts Höheres als ſich, weiß ſich als und iſt in der That das Göttliche. Darum gebietet uns Chriſtus, zu werden wie die Kinder, wenn wir das Himmelreich erben wollen, — darum, weil das Kind nicht über ſich hinaus will, weil es befriedigt iſt in ſich, befriedigt in dem kindlichen Weſen des Menſchen — wenigſtens ſo lange es noch ein wahres und unverdorbenes Kind iſt.

Zum Schluſſe erinnern wir daher die „poſitive Philoſophie“ an das Sokratiſche: Erkenne dich ſelbſt und an den nicht oft genug zu wiederholenden Spruch der Bibel: Ihr ſeht nur die Splitter in den Augen Anderer, aber nicht die Balken in euren eigenen, auf daß ſie demüthigſt in ſich gehe und zur Einſicht ihrer Schranke komme und uns hinfüro mit ihren großſprecheriſchen Phraſen und Verheißungen verſchone. Die Philoſophie muß allerdings über die Hegelſche Philoſophie hinausgehen. Es iſt ſpeculative Superſtition, an eine wirkliche Incarnation der Philoſophie in einer beſtimmten hiſtoriſchen Erſcheinung zu glauben. Ihr wollt Philoſophen ſein und ſchließt in enge Zeit- und Raumgrenzen das ewig ſchaffende Leben des Geiſtes ein? Gab es nicht eine Zeit, in der Ariſtoteles für die Philoſophie und Vernunft ſelbſt galt? Iſt nicht dieſe Zeit mit ihrem Glauben verſchwunden? Wird es nicht eben ſo auch mit euch und eurem Glauben ergehen? Oder iſt, was in einem Averrhoes Superſtition war, bei euch Vernunft? Die Philoſophie werde alſo frei und ſelbſtändig, aber ſie werde auch einfach und natürlich. Die einfachſten Anſchauungen und Gründe ſind allein die wahren Anſchauungen und Gründe. Die wichtigſten hiſtoriſchen natürlichen und pſychologiſchen Erſcheinungen laſſen ſich auf eine weit einfachere und natürlichere, aber eben deswegen unwiderſprechlichere Weiſe erklären und auffaſſen, als von der ſpeculativen Philoſophie bisher geſchah. Die ſpeculative Philoſophie

Deutſchlands laſſe daher das Beiwort: ſpeculativ fahren, und werde und nenne ſich in Zukunft Philoſophie ſchlechtweg — Philoſophie ohne Bei- und Zuſatz. Die Speculation iſt die betrunkene Philoſophie. Die Philoſophie werde daher wieder nüchtern. Dann wird ſie dem Geiſte ſein, was das reine Quellwaſſer dem Leibe iſt.

III.

Kritik der chriſtlichen Medicin.

(Syſtem der Medicin. Ein Handbuch der allgemeinen und ſpeciellen Pathologie und Therapie, zugleich ein Verſuch zur Reformation und Reſtauration der mediciniſchen Theorie und Praxis. Von Dr. J. N. von Ringseis, königl. baier. Obermedicinalrath, Ritter des Civilverdienſtordens der baieriſchen Krone. 1841.)

1841.

Veritas sigillum bonitatis — nur was wahr, iſt gut, und nur was gut, heilig und verehrungswürdig. Aber was iſt wahr? Was nicht mehr ſein will, als es ſein kann, und nicht weniger, als es ſein ſoll — was ſich ſelbſt genug iſt. Alles hat ſeine Grenze; aber eben nur was in ſeiner (normalen) Grenze ſich unbegrenzt fühlt, was an ſich ſelbſt genug hat, nur das iſt ein ſeiner Beſtimmung entſprechendes, ein wahres Weſen. So war auch das Chriſtenthum, wenigſtens nach dem Sinn und Eingeſtändniß der alten muſterhaften Chriſten, nur ſo lange wahres Chriſtenthum, ſo lange es die Seligkeit der Geiſtesarmuth als ſein höchſtes Gut pries, ſo lange es innerhalb ſeiner Grenze, ſeiner ſpecifiſchen Differenz, d. h. in ſich ſelbſt befriedigt, auf die Doctorwürde der Wiſſenſchaft und die Schönheit der Kunſt verzichtete. Die Kirche entſchuldigte ihren luxuriöſen Cultus mit der Behauptung, daß der ſinnliche Menſch nur durch ſinnliche Reizmittel zum Ueberſinnlichen emporgehoben werden könne; aber wo einmal Wohlgerüche, ſchöne Melodien und Bilder dem Glauben unter die Arme greifen müſſen, da iſt eben ſeine eigene, immanente Kraft bereits erloſchen, da iſt an die Stelle der religiöſen Macht des Glaubens die Macht des Geruchſinns, die Macht der Ohren- und Augenluſt getreten. Wohl können Mißtöne, Uebelgerüche, häßliche Bilder uns die Luſt am Sinnlichen verleiden und ſo uns veranlaſſen, zum Ueberſinnlichen unſere Zuflucht zu nehmen; aber offenbar die entgegengeſetzte Wirkung haben Wohlklänge, Wohlgerüche und ſchöne Bilder; ſie feſſeln uns an ſich ſelbſt; ſie ziehen uns, ſtatt hinauf zum Creator, herab zur Creatur. ,,Unſere Vorfahren, die alten Chriſten,'' ſagt J. Aventin in ſeiner Chronika (III. Bd.: Von dem Brauch der alten Chriſten), ,,waren fromme, rechte, geiſtliche Leute, meineten wir wären die rechten waren lebendigen Bilder, Gemehl und Kirchen Gottes, darinnen Gott ſelbſt und der heilige Geiſt wohnet ..... Darum ehreten und zieretens ſolche Gottsheuſer nit mit Geld, Gemehl und Gold, ſo alles weltliche und ungeiſtliche Ding ſind, dadurch die wahre Geiſtlichkeit geändert wird ...... ſuchten gar keinen Luſt weder mit dem Geſicht, noch dem Gehör, man hett weder Orgel, noch Pfeiffen, weder Gold, noch Silber, Seiden noch Gemehl in Kirchen, ließen ſich an wenig genügen*).'' Was aber im Mittelalter die Kunſt, das iſt jetzt die Wiſſenſchaft. Der alte Glaube verlegte nur in ſich die Chriſtlichkeit; die Wiſſenſchaft war ihm das allgemein Menſchliche, das Gebiet der natürlichen, d. i. allgemeinen Vernunft,

---

*) Der Benedictiner Edm. Martenne bemerkt in ſeiner Schrift de antiquis Monachorum ritibus Lugd. 1690: primis ecclesiae seculis, cum adhuc in venis fidelium pro nobis effusus Christi sanguis ferveret, psalmos ita *modico vocis flexu decantatos* fuisse, ut *pronuncianti* vicinior esset psallens quam *canenti*: sed *refrigescente* postmodum *charitate* ad excitandam Christianorum et fidem et devotionem, cum *suavi vocis modulatione* divina celebrari coepisse officia.

worauf auch die außerdem blinden Heiden ſehend waren, und zwar nur zu häufig hellſehender als die Chriſten ſelbſt. Das moderne Chriſtenthum dagegen verlangt eine chriſtliche Jurisprudenz, eine chriſtliche Medicin, eine chriſtliche Philoſophie. Woher dieſer Unterſchied? Iſt das jetzige Chriſtenthum reicher, erfüllter, als das alte, urſprüngliche? O nein! Der Unterſchied kommt nur daher: der alte Glaube hatte einen Inhalt, war reich in ſich, hatte an ſich ſelbſt genug, darum brauchte er keine chriſtliche Wiſſenſchaft; der moderne Glaube aber iſt leer im Kopf und eitel im Herzen; er ſucht daher ſeinen Inhalt außer ſich, um die eigene Blöße mit den Erzeugniſſen des Unglaubens zu bedecken. Was nicht mehr im Menſchen, in den Perſonen, verlegt man in die Dinge, die Sachen. Die alten Philoſophen, Juriſten und Mediciner waren als Menſchen Chriſten, aber in ihrer wiſſenſchaftlichen Qualität Heiden; die Philoſophen, Juriſten, Mediciner nach dem neueſten Modeſchnitt dagegen ſind als Philoſophen, als Juriſten, als Mediciner Chriſten, aber als Menſchen — Heiden. Die alten Chriſten wieſen dem Chriſtenthum einen beſondern Ehrenplatz im Tempel ihres Leibes an, gaben ihm das Herz *) nur zum Wohnſitz, die übrigen Fleiſchesglieder aber hatten ſie mit den Heiden gemein, fanden ſie aber eben deswegen im Widerſpruch mit ihrem chriſtlichen Sinn; darum ſehnten ſie ſich nach einem Zuſtand, wo dieſer Widerſtreit des Chriſtlichen und Unchriſtlichen aufgehoben ſein würde. Anders iſt es dagegen bei den modernen Chriſten. Dieſe verrichten ſelbſt noch einen chriſtlichen Actus, wenn ſie ihre körperliche Nothdurft verrichten; das Chriſtenthum erſtreckt ſich bei ihnen ſelbſt bis auf den Aſter. Aber eben deswegen

---

*) Der fromme H. Suſo ſchrieb ſogar „den Namen Jeſu auf Pergament, ſchnitte ſolchen den Buchſtaben nach aus, band ihn aufs Herz und trug ſolchen ſtets, daß ſein Herz ſich nie bewegen konnte, es mußte denn den Namen Jeſu berühren.“ Und der heiligen Katharina von Siene nahm ihr himmliſcher Bräutigam ihr eigenes Herz aus dem Leibe und gab ihr dafür das ſeinige, ſo daß ſie in ihren Gebeten an ihn ſagte: ich empfehle Dir Dein, nicht mein Herz.

iſt auch der moderne chriſtliche Glaube im eigentlichſten und vollſten Sinne des Wortes nur ein Afterglaube — ein Glaube, der das Chriſtenthum im Munde, aber das Heidenthum im Herzen hat — ein Glaube, der mit jedem Worte, das er ſpricht, ſich ſelbſt Lügen ſtraft, kurz ein durchaus eitler, wahrheitsloſer und eben deswegen moraliſch nichtswürdiger, äſthetiſch widerlicher Glaube.

Als ein charakteriſtiſches Bild des modernen Afterchriſtenthums heben wir hier hervor das oben allegirte orthodoxe ,,Syſtem der Medicin.“

Der Verfaſſer geht nämlich aus von der ,,Ueberzeugung, daß die Medicin, wie alle Wiſſenſchaften, ihre Principien in der traditionellen Offenbarungslehre habe“ (Vorr. S. X), von dem Beſtreben, ,,die Forderungen der Wiſſenſchaft in Uebereinſtimmung zu bringen mit den kirchlichen Lehren“ (S. 15) und behauptet: ,,Außer der Arche Noah's wird Niemand gerettet; das vom Leibe getrennte Glied kann nicht leben, oder lebt nur das allgemeinſte niederſte Leben; außer der Kirche weder Kunſt noch Wiſſenſchaft, nur Schein und Zerrbilder Beider“ (S. 563). ,,Die Emancipation der Vernunft von der Offenbarung führte zur Emancipation des Staates von der Kirche, des Menſchen von Gott, des Weibes vom Manne, eines Jeden von Jedem, des Fleiſches vom Geiſte, des Atoms vom Atome; ſie führte folgerecht auch zur Emancipation der Medicin von Kirche, Cultus, Sacramenten und Sacramentalien, und dieſe Emancipation gleicht völlig der Emancipation der Muskeln von den Nerven“ (S. 28). ,,Meine Herren und Freunde! Schöpfung, Sündenfall und Erlöſung ſind centrale und univerſelle Vorgänge, darum nothwendig ſich abſpiegelnd in Allem. Die zweite göttliche Perſon iſt Mit-Allſchöpfer, Allerhalter, Allwiederherſteller, ſomit wirkſam nicht blos in jeder ſittlich-geiſtlichen, ſondern auch leiblichen Erhaltung und Heilung. Wer davon nichts einſieht, rühme ſich nimmer, etwas von Philoſophie zu verſtehen.“

Ebendaſelbſt. „Wohl iſt Natur ein Gottesbild ſelbſt in ihrer äußerſten Sphäre, aber wie der Menſch ein durch Sünde getrübtes und entſtelltes“ (S. 26). „Erdbeben, Stürme, Ueberſchwemmungen, Hitze und Kälte u. dgl. ſind keine urſprünglichen, normalen, geſetzlichen Verhältniſſe, ſondern ſpätere, krankhafte, geſetzwidrige“ (S. 47 u. 121). „Im Paradies waren ſchon alle Thiere, und ohne Verbrechen des Menſchen wären ſie wohl kaum geſtorben“ (S. 109). „Die Fleiſchwerdung Chriſti iſt eine geſchichtliche Thatſache“ (S. 125). „Die Gebete und Segnungen der Kirche müſſen ſich auf alles Denken, Wünſchen, Wollen und Handeln und auf alle Dinge erſtrecken, da durch Sünde und ihre Folgen alle verunreinigt wurden“ (S. 124). „Da die Krankheit urſprünglich Folge der Sünde, und der Sündige den erhaltenden und wiederherſtellenden Kräften in den Kreiſen des bewußten und unbewußten Lebens viel weniger, den bewußt und unbewußt zerſtörenden aber viel leichter zugänglich: ſo iſt, wenn auch laut Erfahrung nicht immer unerläßlich, doch ohne Vergleich ſicherer (o welch ein unſicherer Glaube!), daß ſich der Kranke und Arzt vor dem Heilverſuche entſündigen laſſen. Der Heiland begann alle Heilung mit Vergebung der Sünde oder Anerkennung des Glaubens des Kranken. Der chriſtliche Arzt betrachtet unter beſtändigem Gebet um Erleuchtung, wie die größten Heiligen thaten, den Kranken als Stellvertreter Chriſti und ſich als ſeinen Diener. Gewiſſenloſe, unſittliche, außer den höheren Einflüſſen ſtehende Aerzte entbehren nicht blos dieſer Einflüſſe, ſondern wirken durch unlautere, z. B. politiſche, parteiliche Zwecke mißleitet, noch poſitiv gefährlich. Auch der entſündigte berufene Arzt heilt nicht jeden entſündigten Kranken (ei! ei!), das wiſſen wir, aber er iſt ſicher, ihm nicht zu ſchaden. — Die Mittel der Entſündigung lehrt die Kirche“ (S. 451). „Wer den ärztlichen Stand nach anhaltendem Gebete und nach dem Rathe frommer Freunde und Seelenführer gewählt hat, dem fehlen gewiß weder ärztlicher Blick und praktiſches

Geſchick, noch die nöthige Begeiſterung" (S. 450). Wir ſehen hinlänglich aus dieſen wenigen Stellen: der Verfaſſer iſt ein Starkgläubiger, ein **Orthodoxer** comme il faut, „ich glaube, rühmt er ſelbſt von ſich, an **Gott**, **Chriſtus**, Sündenfall und Erlöſung, ja ſogar an den **Teufel**" (S. 548), und in der Vorrede (S. IX) beruft er ſich ſogar zur Beglaubigung ſeiner Rechtgläubigkeit auf das Atteſt der theologiſchen Facultät. „Die propädeutiſche Abtheilung des Werkes las ich meinem ſeligen theuern Freunde Prof. Klee mit der Bitte vor, mich auf die etwa dem Dogma widerſtreitenden Stellen aufmerkſam zu machen. Er fand nichts zu rügen, bemerkte vielmehr, er würde ſich in einer neuen Ausgabe ſeiner Dogmatik öfter darauf berufen." Wie ehrenvoll!

Aber ſo ſehr ſich der Verf. ſeines Glaubens rühmt, und ſo ſehr er gegen die ungläubigen Philoſophen und Naturforſcher brutaliſirt — er ſelbſt ſteckt, wie wir ſehen werden, tief bis über die Ohren drin im Elend des modernen Unglaubens — er glaubt nur mit dem Munde, aber er glaubt nicht in der That und Wahrheit — ſein Glaube iſt ein Taugenichts, ein Renommiſt, ein Windbeutel, der nicht hält, was er verſpricht, nicht thut, was er ſagt, wenigſtens ſein Glaube als Patholog und Therapeut, der Glaube, den er auf dem anatomiſchen Theater der Medicin producirt; aber das iſt eben der Glaube, welcher allein für uns Intereſſe hat; denn was der Herr Obermedicinalrath für ſich ſelbſt als Privatmenſch glaubt, ob an Gott oder an den Teufel, ob an Muhamed oder Chriſtus, ob an den Papſt oder den Dalailama — das natürlich iſt uns völlig einerlei.

Schon im Princip der Pathologie bewährt ſich ſein Glaube als ein völliger Taugenichts. Die Krankheit iſt ihm nämlich wohl Folge der Sünde, aber wohl gemerkt! nur urſprünglich. O wie illuſoriſch, Herr Obermedicinalrath! wie gläubig und zugleich wie ungläubig! Nur urſprünglich, d. h. im Reich der Träume und Vergangenheit, nicht im Reich der Gegenwart und Wirklichkeit, im Jenſeits, aber nicht im

Dieſſeits der Medicin, im Vorhof der Propädeutik, aber nicht im Klinikum der Pathologie ſelbſt, wo es vielmehr ganz natürlich zugeht, die Krankheit aus natürlichen Urſachen abgeleitet wird. Zwar ſucht er die Krankheit ſo viel als möglich anzuſchwärzen; er bezeichnet und ſchildert ſie als ein widernatürliches, heterogenes, feindſeliges Weſen im organiſchen Weſen, als ein eigenes ſelbſtändiges und ſelbſtthätiges Lebensprincip (S. 260 u. 261). Aber haben nicht auch ſolche Aerzte, die nicht von den Principien der chriſtlichen Tradition ausgingen, im Weſentlichen eben ſo die Krankheit beſtimmt? Meckel z. B. ſagt: ,,Man kann die Exantheme als ſehr unvollkommene Organismen oder ſogar als mehr oder minder gelungene Verſuche zur Bildung von Eiern anſehen,'' Hartmann: ,,Krankheit iſt eine eigene Art des Lebens und einem Schmarotzergewächſe vergleichbar, das ſich in oder auf einer anderen Pflanze einniſtet,'' Bernt: ,,Krankheiten ſind fremdartige, in das Leben eingedrungene Lebensſchemata,'' Eiſenmann: ,,Man mag ſich einen Standpunkt wählen, welchen man will, ſo werden uns die Krankheiten immer als Leben am Leben und auf Koſten des Lebens erſcheinen.'' (Die vegetativen Krankheiten S. 88). Gerade nun ſo, wie die naturhiſtoriſchen Aerzte, beſtimmt auch unſer chriſtlicher Medicus die Krankheiten*). ,,Die Krankheitsurſache iſt zoophytiſches Weſen''

---

*) Beſonders gefällt er ſich darin, die Krankheit mit einem feindlichen Angriff auf den Organismus zu vergleichen. Aber auch dieſes Bild iſt nichts Beſonderes und Neues. So vergleicht ſchon der Arzt Levinus Lemnius in ſeiner Schrift: Occulta Naturae miracula (1564) l. II. c. 4 die acute Krankheit mit einem feindlichen Sturme, der auf die Feſtung des Leibes gemacht wird. Zu bemerken iſt noch, daß der Verf. beſonders eifert gegen die Pathologen, welche Krankheitserſcheinungen, wie Fieber, Entzündung, Exantheme als Heilbeſtrebungen, als Reactionen betrachten, während ſie nach ihm in Beziehung auf den Kranken Paſſionen, in Beziehung auf die Krankheitsurſache Actionen ſind. Aber wer läugnet denn, daß dergleichen Reactionsprozeſſe zugleich Krankheitsprozeſſe ſind? So bemerkt z. B. Häſer über Eiſenmann (Archiv f. d. geſ. Medicin Bd. I. H. 1. 1840. S. 142), daß man ,,nicht vergeſſen dürfe, daß dieſe Reactionen nichts deſto weniger krankhafte Erſcheinungen ſind.'' Iſt nicht die Thräne Erſcheinung eines Gemüthsleidens, aber zugleich gerade als Aeußerung des

(S. 374). ,,Die pſeudoplaſtiſchen Weſen ſtufen ſich ab von den pflanzenhaften oder zoophytiſchen, korallenähnlichen mit ihrem Boden, dem Organismus Verwachſenen, bis zur ſelbſtändigen Abſonderung von demſelben in den Würmern'' (S. 256). Zwar hebt er, wie ſchon erwähnt, beſonders hervor das feindſelige un- und widernatürliche Weſen der Krankheit, aber gleichwohl kann er nicht umhin, dennoch derſelben einen dem Organismus immanenten, alſo natürlichen Urſprung zu vindiciren. ,,Inſofern der Körper nicht vermag, alle äußeren Dinge zu beherrſchen, d. i. ſie zu überwinden, niederzuhalten oder ſich anzueignen ꝛc., inſofern kann der Menſch erkranken oder was daſſelbe, hat er allgemeine, ſog. natürliche Anlage zu Krankheiten, eine Anlage, die der jetzigen (?) menſchlichen Natur nicht widerſpricht'' (§. 290). ,,Die Krankheitsurſache, ihr Prozeß und ihr Product ſind ſomit, im Allgemeinen betrachtet, allerdings natürliche, ja organiſche Dinge, aber feindlich entgegengeſetzt der individuellen Natur und Organiſation des Erkrankten'' (§. 310). Wer wird das läugnen? Er paralleliſirt ſelbſt die Krankheitsprozeſſe mit natürlichen, normalen Erſcheinungen. (S. z. B. §. 311, 308, 369). Ja er vergleicht ſogar, wie viele andere Pathologen und Phyſiologen, den Zuſtand der Krankheit mit dem Zuſtand der Schwangerſchaft (S. 270—276). ,,Die Krankheit iſt Schwängerung durch ein Fremdartiges''*). Sehr ſchön; aber wo iſt denn hier eine Spur von dem theologiſchen Urſprung der Krankheit?

Schmerzes, das Linderungsmittel derſelben? So iſt auch der Schrei allerdings ,,Wahrnehmung und Ausdruck des Schmerzes'' (§. 524), aber zugleich Reaction, Mittheilung des Schmerzes an die Außenwelt, darum Erleichterung.

*) Uebrigens müſſen wir der Wahrheit gemäß bemerken, daß der Verf. bei dieſer Vergleichung als ſcrupulöſer Orthodox ſogleich die pfäffiſche Note unter den Text ſetzt: ,,Allerdings iſt die gegenwärtige Weiſe, zu zeugen und zu empfangen, ſchon Folge der großen Kataſtrophe des Sündenfalls.'' Aber die Gründe, welche er in ſeiner Propädeutik (S. 119—20) für die Abnormität des gegenwärtigen Zeugungsvermögens vorbringt, ſind ſo abnorm, daß er offenbar nur auf indirecte Weiſe die Normalität deſſelben beweiſen wollte.

Warum beſtimmt er denn dieſes Fremdartige, wodurch der Menſch geſchwängert wird, nicht als den Teufel, wenn der urſprüngliche, d. i. wahre Grund der Krankheit die Sünde, der Teufel aber der Grund der Sünde iſt? ,,Der Menſch wendete ſeine mütterlich empfangende Liebe freiwillig, wie heilige Urkunden ſagen, durch die böſen Engel verführt, von Gott ab'' (S. 118). Warum? weil er als Arzt läugnet, was er als Chriſt glaubt, weil er nur in der Propädeutik Chriſt, in der Pathologie ſelbſt aber Naturaliſt und Rationaliſt iſt.

R. Fludd definirt alſo die Krankheit in ſeinem Integrum Morborum Mysterium (T. I. Tract. II. Sect. I. P. II, c. I.): Morbus est malum seu angustia quaedam quae homini *peccanti* ob *faciei Jehovae absentiam* et *occultationem* advenit. Vel sic: Morbus est quaedam *a manu Jehovae irascentis percussio*, quae pro proprietatis percussoris varietate varia esse dignoscitur. Vel sic: Morbus est dolor quem impertitur Deus in ira sua. Vel sic: Morbi sunt *sagittae omnipotentis* in aegrotum graves admodum, quarum virus ebibit spiritum ipsius. In der That eine chriſtliche Medicin, eine Medicin, welche wirklich, nicht nur vorgeblich und illuſoriſch ihr Princip aus dem traditionellen Offenbarungsglauben ableitet, hat keine andere Aufgabe und Tendenz, denn die Krankheiten als Ausbrüche des Zornes Gottes oder, was daſſelbe iſt, denn die Dämone verdanken ihre Exiſtenz offenbar nur dem Zorne Gottes, als dämoniſche Krankheiten aufzufaſſen, darzuſtellen und zu erweiſen. Hat die Krankheit einen übernatürlichen Grund, ſo müſſen auch die Krankheiten einen ſolchen haben, denn der Apfel fällt nicht weit vom Stamme. Unglücklicher Weiſe gibt es nicht nur Eine, ſondern ſehr viele Krankheiten, aber glücklicher Weiſe, wenigſtens für den wiſſenſchaftlichen chriſtlichen Arzt, gibt es auch nicht nur Einen, ſondern ſehr viele Teufel. Dies iſt eine hiſtoriſche Thatſache. So gab es zu Chriſti Zeiten einen Beſeſſenen, der nicht weniger als eine Legion Teufel, d. h. gerade ſo viele, als eine römiſche Legion Soldaten, alſo 6666 Teufel (ſ. Haubolds Chriſtusgeſchichte I. Th. S. 213) bei ſich hatte. Ja noch im vorigen Jahrhunderte, 1784, fand ſich zu Welpa in Tyrol eine Beſeſſene, die ſogar eine Million Teufel im Leibe hatte (S. Göze Nützl. Allerlei II. Bd. S. 66, 67). Der chriſtliche Arzt hat alſo die Aufgabe, nicht nur die Krankheit im Allgemeinen, die ja keine Exiſtenz hat, ſondern auch die vielen verſchiedenen Krankheiten aus den vielen verſchiedenen Teufeln abzuleiten und bei dieſer Deduction folgenden Weg einzuſchlagen. Obgleich der Inhalt der chriſtlichen Medicin ein durchaus ſupranaturaliſtiſcher iſt (ſ. z. B. hierüber des eben citirten R. Fludds chriſtliches Myſterium der Krankheiten)*), ſo muß ſie doch, ſchon um der Ungläubigen willen, formell wenigſtens ſich an die natürliche Logik anſchließen und daher vom Bekannten zum Unbekannten, vom Leichtern zum Schwereren, vom Sichtbaren zum Unſichtbaren aufſteigen. Sie geht alſo aus von der eigentlichen unverkennbaren Teufelsbeſeſſenheit als einer unläugbaren, nicht nur durch die göttliche Tradition der Kirche, ſondern auch durch die gegenwärtige Erfahrung noch (ſ. J. Kerner) beglaubigten Thatſache, und hat nun nach den Regeln der natürlichen Analogie und Syllogiſtik zu beweiſen, daß auch die übrigen Krankheiten von Dämonen herkommen, nur mit dem Unterſchied, daß in den κατ᾽ ἐξοχὴν ſogen. dämoniſchen Krankheiten der Teufel ſenſibel, in den übrigen Krankheiten aber latent iſt. Und die weitere Aufgabe der chriſtlichen Medicin iſt nun keine andere, als dieſen latenten Teufel zu entbinden; denn iſt einmal der verſteckte ſtumme Teufel zur Rede geſetzt, erkannt, was für ein Teufel in dieſer oder jener Krankheit ſteckt, ſo iſt auch leicht das Mittel zu finden, wie dieſer ſpecielle Teufel auszutreiben iſt. Damit haben wir nun auch ſogleich einen ſchönen natürlichen Uebergang von der chriſtlichen Pathologie zur chriſtlichen Therapie gefunden. Die chriſtliche Pathologie hat zu lehren, daß Alles, auch das phyſiſche Uebel, aus der Sünde, aus dem Unglauben oder, was eins iſt, aus dem Teufel, die chriſtliche Therapie, daß Alles, auch das phyſiſche Heil, nur aus dem Glauben kommt. Wenn die Sünde die Krankheit verurſacht und nicht nur den Menſchen, — „unſer gegenwärtiger Körper iſt das Kind des Verſehens am Bilde der Schlange" S. 118 — ſondern auch die ganze Natur mit ins Verderben geriſſen, verändert, entſtellt, getrübt und vergiftet hat — „alle Geſetze der Natur veränderte die Sünde des Menſchen" S. 169 — ſo iſt ja nothwendig das Princip der Heilung und Geneſung außerhalb der Natur, nur in der göttlichen ſupranaturaliſtiſchen Macht des Glaubens zu finden. Eitel und frivol wäre der Einwurf, daß der Glaube nur das Antidotum des Unglaubens, der Sünde ſei, aber gegen die materiellen Folgen der Sünde, gegen die leiblichen Krankheiten nichts, wenigſtens unmittelbar, vermöge, denn dieſer Einwurf, dieſe Diſtinction drückt nichts aus als den Unglauben an die Macht des Glaubens und die Wahrheit der „göttlichen Traditionen." Der Glaube iſt nicht gebunden an den ſchlechten Cauſalnexus der natürlichen Logik, an die langweiligen Differenzen von Mittelbar und Unmittelbar, an die endlichen Diſtancen von Raum, Zeit und Qualität. Nein! der Glaube iſt vielmehr eine ſchlechthin ungebundene, unbeſchränkte, ja allmächtige Kraft, vor der alle Grenzen und Geſetze (?) der Natur, die nur den „dummen" ungläubigen Philoſophen und Naturforſchern als ewige Geſetze imponiren, in Nichts verſchwinden. Und dieſe Univerſalmacht des Glaubens iſt eine geſchichtliche Thatſache, beſtätigt durch ,,tauſendjährige Erfahrungen und Traditionen'' der allein ſelig machenden, aus dem Diluvium des Unglaubens und ewigen Verderbniſſes errettenden Arche Noahs.

---

*) Wenn ich oben die Scheidung des Chriſtlichen und Unchriſtlichen, Geiſtlichen und Weltlichen als den Charakter der frühern Chriſten bezeichne, hier dagegen auf Fludd, als das Muſter eines chriſtlichen Mediciners verweiſe, ſo iſt dieß kein Widerſpruch, denn Fludd iſt ein Myſtiker. Der Myſticismus, wenigſtens der, von dem hier die Rede, iſt aber gerade der chriſtliche oder religiöſe Naturalismus und Materialismus. Der Myſtiker begnügt ſich nicht mit einer Ableitung der Welt aus Gott im Allgemeinen, er will eine ſpecielle Erklärung der materiellen Erſcheinungen; er iſt inſofern Naturaliſt; aber er iſt zugleich Chriſt noch; er macht alſo Gott, das ſupranaturaliſtiſche Weſen der Religion zu einem materiellen, naturaliſtiſchen Weſen. So leitet Fludd aus einer zuſammenziehenden, dicht, kalt machenden und einer ausdehnenden, verdünnenden, warm machenden Eigenſchaft Gottes die natürlichen Erſcheinungen ab. Aber eben wegen dieſer Vermiſchung des Supranaturalismus und Naturalismus fand der Myſticismus nie allgemeine Anerkennung unter den Chriſten; er iſt eine abnorme Erſcheinung, kommt alſo bei einer allgemeinen Charakteriſtik nicht in Betracht.

Beiſpiele und hiſtoriſche Beweiſe von der wunderbaren Heilkraft des chriſtlichen Glaubens.

Zu dem heiligen Malachias, einem Zeitgenoſſen des heiligen Bernhard, kam einſt eine ſchwangere, ja wahrhaft ſchwangere (vere gravida) Frau mit der Klage, daß ſie wider alle Geſetze der Natur bereits 15 Monate und 20 Tage eine Leibesfrucht in ſich trage. Was thut nun der heilige Malachias? Wie macht er den Accoucheur? Greift er nach dem Pelvimeter, nach dem Perforatorium, nach der Geburtszange? Ei bei Leibe! So erniedrigt ſich nicht der Glaube; der chriſtlichen Arzneikunſt ſtehen andere Remedia zu Gebote. Der heilige Malachias, ergriffen von Mitleid, ,,betet und die Frau gebiert zur Freude und Verwunderung der Anweſenden.'' Eine Frau lag am Tode. Sehnſuchtsvoll ſchickt ſie nach dem heiligen Malachias, aber er kann nicht auf der Stelle abkommen. Was thut nun der Heilige? Erkundigt er ſich etwa darnach, was ihr fehlt? Schickt er ihr etwa einſtweilen ein Arzneimittelchen? Bewahre! der heilige Malachias rief einen Burſchen herbei und ſagte zu ihm: bringe der Frau dieſe drei Aepfel da, über die ich den Namen des Herrn angerufen; ich habe das Vertrauen, daß ſie, wenn ſie davon gekoſtet, ſo lange leben wird, bis ich ſelbſt nachfolgen kann. Und richtig, ſo wars: die Frau ſtarb nicht nur, die Frau genas (Vita S. Mal. a beato *Bernardo* edita). Und nicht nur über die Pſeudorganismen im menſchlichen Organismus, über die Krankheiten, auch über die organiſchen Weſen außer dem Menſchen, ja ſelbſt über die unorganiſchen Mächte, über die Elemente gebietet der in der traditionellen Offenbarungslehre gegründete Glaube. So kam einſt der heilige Bernhard in eine von ihm gegründete Abtei. Als man das neue Oratorium einweihen wollte, beläſtigte eine unglaubliche Menge von Mücken die Eingehenden. Der heilige Bernhard ſagte: ich thue ſie in den Kirchenbann (excommunico eas) — und am andern Morgen fand man alle todt*). (*Vita Sancti Bernhardi* l. I. c. 12). Einſt dictirte eben dieſer Heilige einem Kloſterbruder einen Brief religiöſen Inhalts in die Feder. Sie ſaßen beide unter freiem Himmel. Auf einmal ſtürzt über ſie ein Platzregen los. Der Schreiber natürlich will jetzt nicht mehr ſchreiben. Aber der heilige Vater verwehrte es ihm mit den Worten: Das iſt eine Sache Gottes, fürchte dich nicht zu ſchreiben. Und er ſchrieb und ſchrieb mitten im Regen ohne Regen in medio imbre sine imbre (Ebend.). Nichts vermochte die Naturgewalt gegen das Blatt Papier, das beſtimmt war, die heiligen Gedanken des frommen Vaters aufzunehmen. So ſchirmt der Glaube vor Waſſersgefahren. Aber nicht nur waſſerdicht, auch feuerbeſtändig macht der traditionelle Glaube den Menſchen. Und dieſe Kraft der Incombuſtibilität inhärirt dem Glauben nicht etwa nur, wenn er, wie z. B. die heilige Katharina von Siena, dem gemeinen Küchenfeuer, ſondern ſogar auch, wenn er dem furchtbarſten Feuer, das wir kennen, dem vulcaniſchen Feuer ausgeſetzt wird. So erzählt die Kirchengeſchichte, daß einſt die Einwohner der Stadt Catanea nur dadurch die ihnen bereits den Untergang drohenden Feuerſtröme des Aetna von ſich ableiteten, daß ſie ihnen den Schleier der heiligen Agathe entgegenhielten, alſo bei dieſer Gelegenheit die erfreuliche ,,Erfahrung'' machten, daß dieſer Schleier ein untrügliches Mittel gegen die Flammen feuerſpeiender Berge ſei. (*Sacra Hist.* de gentis hebr. ortu etc. aut. *P. P. Mezger. Cum facultate superiorum.* Aug. V.

---

*) ,,Der Papſt excommunicirte ſogar den Cometen, der ſich 1532 am hellen Tage zeigte. Im Jahr 1554 excommunicirte der Biſchof von Lauſanne eine Art von Blutegel, weil ſie den Fiſchen, den Faſtenſpeiſen der geiſtlichen Herren nachtheilig ſeien.'' Chriſt. Kapp. Hertha S. 293—295. Zweifelsohne verfehlten auch dieſe Bannflüche nicht ihre Wirkung.

1700. p. 571.) Seht an dieſen Exempeln, die ſich übrigens bis ins Unendliche vervielfältigen und verſtärken ließen, wie ſich der Glaube von Kunſt und Wiſſenſchaft discernirt. Was der Natur, der Kunſt, der Wiſſenſchaft eine Unmöglichkeit, iſt dem Glauben eine Leichtigkeit. Die Kunſt gehorcht der Natur, der Glaube gebietet ihr — gebietet über Tod und Leben. Die Kunſt vermag wohl den ſchlummernden Lebensfunken im Scheintode wieder zur hellen Flamme anzufachen, aber der Glaube kann Todte, wirklich Todte wieder lebendig machen. So rief der heilige Malachias nach der glaubwürdigen Erzählung ſeines Biographen, des heiligen Bernhard, Todte ins Leben zurück und zwar lediglich vermittelſt der Kraft ſeiner Thränen und Gebete.

Wenden wir uns nun wieder zu unſerem modern chriſtlichen Medicus zurück. Er verlangt allerdings, wie wir geſehen, in ſeiner Therapie, daß der chriſtliche Arzt beten, ſich und den Kranken entſündigen laſſen müſſe. Er räumt alſo dem Gebete, überhaupt den geiſtlichen Mitteln, eine entſündigende Kraft ein; aber warum nicht auch eine entkrankheitende? Er beginnt alſo nur die Heilung mit dem Gebete, aber vollbringt ſie nicht mit ihm? Erſt läuft der Herr Obermedicinalrath in die Kirche und dann in die Apotheke? Erſt wendet er ſich an ſeinen Beichtvater und dann an Hippokrates? Erſt greift er nach dem Gebetbuch und dann nach der Moxa, nach dem Kauterium? Mehr vermag alſo die Glut des Eiſens als die Glut des Gebetes? An der Macht der Materie ſcheitert die Macht des Gebetes, des Glaubens? Stimmt das mit den heiligen Traditionen der Kirche überein *)?

Unſer chriſtlicher Medicus ſagt ſelbſt in ſeiner Propädeutik S. 151: „Im Gebete berühren (womit? mit welchem Organ?) wir Gott, ſetzen uns in Verbindung mit dem Urquell aller Macht, alles Le-

---

*) Allerdings, wenigſtens mit dem frommen Betruge jener Mönche, welche die Hundswuth mit dem heiligen Hubertusſchlüſſel curirten, aber ſo, daß ſie nebenbei das Eiſen glühend machten.

bens. Erfahrungsthatſache iſt es, daß durch Gebet häufig (wie? nur häufig? nicht immer?) gegenwärtige Uebel gehoben werden, weil im Gebete der Menſch wieder in ein richtigeres Verhältniß zu Gott und dadurch zur Natur tritt, ſomit die Folge der Trennung von Gott, das Uebel, ſchon darum aufhört oder abnimmt (nur abnimmt?) .... Betend werden wir vermittelnde Zuleiter göttlicher Kräfte an den, für welchen wir beten .... Das Gebet maßte ſich an, die unabänderliche Weltordnung, den ewigen Rathſchluß Gottes zu ändern und zu ſtören? Ja wie Arzneien, Wetterableiter und Dämme. Jede mächtigere Kraft beſchränkt nothwendig die ſchwächere. Wenn Gedanke und Wille nicht blos den eignen Körper, ſondern ſelbſt den Pendel bewegen, auf Magnetiſirte und Andere wirken: wie vermag man die leitenden Kräfte des tiefſten und innigſten aller Acte im Menſchen zu läugnen?“ S. 152. Und in ſeiner allgemeinen Therapie: „Die Sacramente und Sacramentalien ſind vom Schöpfer, Erhalter und Erlöſer, vom Heiland, vom Arzt aller Aerzte berührte Talismane und Träger von göttlichen Kräften. Die völlige Blindheit über das wahre Verhältniß des Geſchöpfs zum Schöpfer und über den gegenwärtigen Zuſtand der geſchaffenen Natur führte zur herrſchenden Naturvergötterung, denn wer den wahren Gott nicht erkennt, ſchnitzt nothwendig ſich Götzen. Die Natur hat allerdings göttliche Kräfte (ſo?), noch reine Verhältniſſe; aber ſie iſt nirgends mehr ganz rein (o welche Halbheit und Mediocrität!), überall iſt ſie, hier mehr, dort weniger, vergiftet. Die Kirche und der zuerſt ſelbſt entſündigte Menſch hat den Auftrag, wahrhaft alchemiſtiſch das Unreine vom Reinen zu ſcheiden und das Reine auf allen Wegen, durch alle Sinne und äußere Organe dem Menſchen und der ganzen Natur wieder zuzuführen. Das iſt die Bedeutung der Sacramente und Sacramentalien.“ S. 498. Wenn nun aber das Gebet der unmittelbare Contact mit dem Urquell aller Macht, alles Lebens iſt, wenn wir uns durch daſſelbe in ein richtigeres Verhältniß zu Gott und Natur ſetzen, wenn es gegenwärtige Uebel heilt, ja die Quelle alles Uebels, die Trennung von Gott, aufhebt, wenn überdies die übernatürlichen Kräfte des Gebetes ſo natürlich ſind, als Blitzableiter, Arzneien und Dämme: warum macht er denn nicht das Gebet zum Princip ſeiner Therapie? wozu das Gerede von aſſimilirbaren und nicht aſſimilirbaren Heilmitteln? Wenn das Gebet überhaupt das Uebel überhaupt, das Grundübel heilt, ſo muß ein beſtimmtes Gebet auch ein beſtimmtes Uebel heilen. Warum verläugnet er alſo die nothwendigen, immanenten und immediaten Conſequenzen ſeines Princips? Warum gibt er uns keine ſchweißtreibenden, keine abführenden, keine krampfſtillenden Gebete und Litaneien *) zum Beſten? Wenn die Gebete ſchon wirken wie Arzneien, warum wirft er denn nicht die Apotheken, dieſe Aſyle des Unglaubens, zum Teufel? Wenn ich des Glaubens bin, daß mein Gebet die Kraft eines Blitzableiters hat, proſtituire ich nicht zu aller Welt Luſt und Schau eben dieſen meinen Glauben, wenn ich dennoch zugleich einen metallenen Blitzableiter auf mein Haus ſetze? Wenn die Kirche ſchon „eine elektriſirende Batterie iſt“ (S. 159), wozu noch die galvaniſche Batterie der Phyſik? Iſt ſie nicht überflüſſig? Wenn ferner die Sacramente „vom Arzt aller Aerzte berührte Talismane und Träger von göttlichen Kräften ſind,“ warum curirt er denn nicht allein mit ihnen, warum vertauſcht er dieſe göttlichen Heilmittel mit Blaſenpflaſtern, Senfteigen, Fontanellen, Mercurialpräparaten? Wie kann er mit der Wirkung und „Bedeutung der Sacramente und Sacramentalien“ unmittelbar die Wirkung und Bedeutung von „Brechmitteln, von Schweiß, Urin und Stuhlgang befördernden Mitteln“ verknüpfen? Iſt das nicht die heilloſeſte Vermiſchung des Reinen und Unreinen, des Göttlichen und Ungöttlichen? Solche Mixtur ſoll die Menſchheit curiren und reſtauriren? Hat ſo der heilige Bernhard, der

---

*) So heilte z. B. P. Joh. Franz Suarez S. J. den Erzbiſchof von Wien in Frankreich vom Podagra, indem er nur die lauretaniſche Litanei für ihn betete. S. A. v. Bucher: Die Jeſuiten in Baiern. II. Abth. S. 436. Sämmtl. W. II. B.

heilige Malachias ſeine Patienten behandelt und curirt? Haben ſie in das geweihte Waſſer, welches ſie aus dem Born der göttlichen Allmacht ſchöpften und den Kranken als Heilmittel ſpendeten, zugleich „fachinger" oder „geilnauer," „bilnauer" oder „bockleter Waſſer" (S. 530) hineingeſchüttet, um es kräftig und wirkſam zu machen? Haben ſie bei ihren Curen zugleich die Hoſtie und die Klyſtierſpritze, das Crucifix und den Blutegel applicirt? Haben ſie ihre Kranken und Zuhörer zugleich auf Chriſtus und Hippokrates verwieſen *)? O wie unendlich fern waren ſie von dieſer Unlauterheit und Indiscretion der Empfindung und Geſinnung des modernen Glaubens, von dieſer wahrhaft ſodomitiſchen Unzucht des Geiſtes und Charakters, welche das keuſche Lamm Gottes mit dem ſchamloſen Hund des Aesculapius zuſammenkoppelt. So ſagt der heilige Bernhard: „Hippokrates und ſeine Anhänger (darunter gehört auch unſer Medicus) lehren, das Leben in dieſer Welt zu erhalten, Chriſtus und ſeine Schüler aber, es zu verlieren ... Epikur gibt dem körperlichen Vergnügen, Hippokrates der körperlichen Geſundheit den Vorzug; mein Meiſter aber predigt mir die Verachtung von beidem." Wie? der Herr Obermedicinalrath will an die heiligen Traditionen der Kirche ſich anſchließen? Iſt aber dieſe eben ausgeſprochene Geſinnung nicht die von der Kirche anerkannte, geheiligte, autoriſirte Geſinnung? nicht die Geſinnung, welche zu allen Zeiten die wahrhaft Heiligen mit ihren Schriften und ihrem Leben bekräftigten? Und er macht den Hippokrates zum Collegen, ja zum eigentlichen Medicinalrath des Heilands? Denn wer gibt ihm denn alle die aſſimilirbaren und nicht aſſimilirbaren, die roborirenden und debilitirenden, die derivirenden und excitirenden Arzneien, womit er ſeine Patienten curirt, in den Kopf und an die Hand? Der Heiland oder Hippokrates? Hippokrates. Alſo vermag der Heiland nichts ohne Hippokrates? der Glaube

---

*) Der Verf. knüpft ſeine Lehre nämlich an zugleich an „die uralten Lehren der großen Beobachter und Praktiker, ſo wie an die göttlichen Traditionen." S. 25.

nichts ohne Blutegel und Klyſtierſpritzen? O wie ſchwach, wie impotent, wie nichtsnutzig iſt der Glaube des Herrn Obermedicinalraths! Wie tritt er die heiligſten Traditionen der Kirche mit Füßen! Dem heiligen Bernhard wurde angeboten, von dem Haupte des heiligen Cäſarius ſich nach Belieben einen Theil zu nehmen. Er wählte einen Zahn. Seine Fratres bemühten ſich, mit eiſernen Inſtrumenten den Zahn herauszureißen, aber vergeblich — der Zahn blieb unbeweglich. Da ſagte der heilige Bernhard: Laßt uns beten! Wir bringen den Zahn nicht heraus, wenn ihn nicht der heilige Märtyrer ſelbſt hergibt. Geſagt, gethan. Und nun nach verrichtetem Gebete zog er mit der größten Leichtigkeit den hartnäckigen Zahn heraus. (Vita S. Bernh. lib. IV. c. I.) Sehen Sie, Herr Obermedicinalrath, an dieſem abermaligen Beiſpiel, was Glauben und Beten heißt — Glauben und Beten in Uebereinſtimmung mit den göttlichen Traditionen der Kirche; und wie ſehr Sie ſelbſt in der Irre des Unglaubens, wie Sie dem Satan verfallen ſind!

Sie vergleichen „die Emancipation der Medicin von Kirche, Cultus, Sacrament und Sacramentalien mit der Emancipation der Muskeln von den Nerven.“ Sehr ſchön geſagt und ſehr kirchlich gläubig gedacht! Der Kirchenglaube — denn was iſt Cultus, Sacrament, Kirche ohne Glauben? — iſt der Nervus Rerum der Medicin. Aber zeigen Sie mir doch — ich bitte Sie inſtändigſt — die Nervenſtränge, vermittelſt welcher Sie die „elektriſche Batterie der Kirche“ mit den Muskeln der Arzneikunde in Berührung bringen. Ich mag meine Augen anſtrengen ſo viel ich will — ich erblicke in Ihrer Pathologie und Therapie nur pures blankes Muskelfleiſch, aber keine Nerven. Sie reden zwar an mehreren Stellen ſehr erbauungsvoll von den ſegensreichen Wirkungen der Sacramente und Sacramentalien, aber Sie hätten an dieſen Stellen eben ſo gut auch mit „infernaler Begeiſterung“ die wohlthätigen Wirkungen eines Balletes, die himmliſchen Reize einer Venus Anadyomene feiern können, ohne die Continuität ihres medeciniſchen Fleiſches auf eine unangemehme Weiſe zu unterbrechen. Ja man kann geradezu alle dieſe ſalbungsvollen Stellen mit dem anatomiſchen Meſſer der Kritik wegſchneiden, ohne daß dadurch der Organismus ihrer Pathologie und Therapie auch nur den geringſten Verluſt und Schaden erlitte. Nirgends, nirgends finden wir einen Nervenfaden, der ſich vom Haupte der Kirche in das ungläubige Fleiſch des Herrn Obermedicinalrath hineinerſtreckte. Ueberall läßt ihn ſein Glaube im Stich. Er verſprach uns, das gemeine Waſſer der natürlichen Heilkunde vermittelſt der galvaniſchen Batterie der Kirche zu magnetiſiren; aber das Experiment iſt total mißlungen. Das bockleter und brückenauer Waſſer ſpielt nach wie vor die nämliche Rolle, hat ſeine Bedeutung, Wirkung und Beſchaffenheit nicht verändert. Die geiſtlichen Einflüſſe ſind bei ihm nicht in succum et sanguinem übergegangen. Stark war der Geiſt, aber noch ſtärker das Fleiſch. Wirkſam iſt das heilige Chrisma, aber doch noch wirkſamer ein Blaſenpflaſter.

Sie ſagen: die von der Kirche abgetrennte Kunſt und Wiſſenſchaft iſt nur Schein und Zerrbild und dennoch ſagen Sie wieder in der Einleitung S. 29: „Welche das Chriſtenthum und alle Beziehungen zu demſelben verkennen oder verhöhnen, mögen das darauf Bezügliche im Folgenden überſchlagen." Geſtehen Sie nicht dadurch ſelbſt naiv genug ein, daß das Chriſtenthum bei Ihnen nicht tief in das Fleiſch gedrungen iſt, daß es in keinem organiſchen Zuſammenhang mit Ihrer Medicin ſteht, daß folglich auch Ihre Medicin ein von der Kirche abgetrenntes, emancipirtes Scheinleben führt? O wie widerſprechen Sie Ihrem Glauben — und zwar weit ſtärker, als die Ungläubigen ſelbſt. Die Ungläubigen ſagen: wir brauchen in der Medicin nicht die Kirche, wir haben die den Muskel bewegenden Nerven in unſerm Fleiſche; Sie aber ſagen: Quod non; das chriſtliche Glaubensſyſtem iſt das Nervenſyſtem der Medicin — eine Behauptung, aus der unmittelbar folgt, daß wer kein Chriſtenthum im Leibe hat, nicht einmal klyſtiren und ſchröpfen kann, denn wo der Nerv unterbunden wird, da findet keine Muskelbewegung mehr ſtatt. Aber gleichwohl ſchröpfen nnd klyſtiren Sie nach Noten in

Ihrer Therapie, ohne daß Ihre Muskeln bei dieſen Operationen von dem Oberhaupte der Kirche oder den empfindlichen Nerven eines chriſtlichen Heiligen zur Bewegung gereizt würden. Welch ein Widerſpruch! Die Ungläubigen, wenigſtens die Tieferen, läugnen nicht, daß der Muskel nicht ohne Nerv Leben und Bewegung habe, nur wollen ſie ihr Fleiſch durch ihre eignen, nicht durch die Nerven des heiligen Nepomuk oder des heiligen Ignaz von Loyola in Bewegung geſetzt wiſſen; Sie aber ſtellen, factiſch wenigſtens, die in der Phyſiologie unerhörte Lehre auf, daß ſich der Muskel ohne Nerven bewegen könne, denn wie geſagt und bewieſen, in Ihrer Pathologie und Therapie bewegen ſich Ihre Muskeln, obgleich der Nerv des Zuſammenhangs mit der chriſtlichen Kirche durchſchnitten iſt. Wie ſtark, wie autokratiſch iſt das Muskelfleiſch Ihres ärztlichen Hylozoismus! Wie ohnmächtig das Nervenſyſtem Ihres chriſtlichen Glaubens! Es darf uns daher auch nicht im Geringſten befremden, wenn es Ihnen eine durch „tauſendjährige Erfahrung" ausgemachte Wahrheit iſt, daß „Verſtorbene, Wiedererſchienene denken ohne Gehirn*) (folglich Kopf) und Blut" (S. 116), da ganz im Widerſpruch mit der Vernunft und Natur, welche ſelbſt die Zuſammenziehung der Muskeln des Maſtdarms und der Blaſe, desgleichen die Empfindung und das Bedürfniß der Ausleerung unter den Einfluß des Nervenſyſtems des Hirns und Rückenmarks geſtellt hat, Sie in Ihrer Allgemeinen Therapie, z. B. S. 526, ſchwitzen, ſich erbrechen, uriniren und den beſten Stuhlgang haben, ohne daß Sie in allen dieſen ſo wichtigen, ſo entſcheidenden Acten der ärztlichen Praxis auch nur den geringſten Consensus Nervorum mit ihrem geiſtlichen Oberhaupt verrathen. Welch ein Widerſpruch! Sie haben Ihren Maſtdarm und Ihre Blaſe von der Kirche emancipirt — und Ihr Kopf nur ſchmachtet noch in den Ketten der Hierarchie? Sie haben einen „kritiſchen Stuhl,“ einen „kritiſchen Urin“ (S. 526), und doch einen unkritiſchen Kopf! Ihr Kopf wimmelt nach Ihrem eignen Geſtändniß von „hirnloſen Geſpenſtern“ aller Art und Ihrem Maſtdarm überlaſſen Sie die „alchemiſtiſche Scheidung des Reinen und Unreinen,“ der aſſimilirbaren und nicht aſſimilirbaren Heilmittel Ihrer Therapie? Läßt ſich das zuſammenreimen? Kann man den Teufel im Leibe und zugleich den heiligen Geiſt der Hierarchie im Kopf haben? Nimmermehr, denn auch der Kopf gehört zum Leibe und der Leib zum Kopfe, der Leib iſt nichts ohne Kopf, aber auch der Kopf nichts ohne Leib. Alſo werfen Sie ſich ganz und gar mit Leib und Seele, mit Rumpf und Kopf entweder dem heiligen Ignatius von Loyola oder dem unheiligen Hippokrates in die Arme. Das heißt auf gut ärztliches Deutſch: emancipiren Sie entweder auch den Kopf von dem hirnloſen Geſpenſte der Hierarchie oder — die Wahl ſteht Ihnen natürlich frei — ſtellen Sie auch den Maſtdarm, ohne welchen ſich keine ärztliche Praxis denken läßt, in allerunterthänigſter Devotion der Hierarchie zur Dispoſition! Sie ſagen: „das Höchſte wirkt nicht ohne Träger und ſinnliche Zeichen. Nicht der Koth und Speichel heilte, womit Chriſtus den Kranken berührte, ſondern Chriſtus durch den Speichel, nicht ohne denſelben: conditio sine qua non. Wir laſſen den ſinnlich materiellen Mitteln ihre Ehre, erkennen ihre Bedeutung.“ (S. 489.) Ja wohl! Das wiſſen wir recht gut. Sie laſſen nicht nur den ſinnlich materiellen Mitteln ihre Ehre, Sie geben ihnen überall, wo es zum Treffen kommt, die einzige Ehre, Sie curiren ganz im

---

*) Vortrefflich iſt der Beweis hievon. „Daß Denken von Gehirnfunction verſchieden, zeigt auch die Thatſache, daß wir kein Bewußtſein vom anatomiſch-phyſiologiſchen Zuſtand des Gehirns haben." Hieraus folgt, daß die Verſtorbenen auch ohne Nieren, Harnleiter und Urinblaſe piſſen können, daß auch das Piſſen eine von der Function dieſer Organe verſchiedene Thätigkeit iſt, denn wir haben im Piſſen kein Bewußtſein vom anatomiſch-phyſiologiſchen Daſein, geſchweige Zuſtand der Nieren, Harnleiter und Urinblaſe. In unſer Bewußtſein und Gefühl fällt nur die Wirkung, aber nicht die Urſache. Aus dem Gefühl und Bewußtſein des Hungers wiſſen wir nicht, daß und was der Magen iſt; wir wiſſen es nur aus der Anatomie und Phyſiologie. So haben wir alſo auch im Denken, ausgenommen abnorme Fälle, wo es Kopfweh verurſacht, kein Gefühl, kein Bewußtſein von ſeiner organiſchen Urſache. Dieſe Kluft zwiſchen der bewußten Wirkung und der unbewußten, ungegenſtändlichen Urſache iſt die Quelle alles pſychologiſchen Aberglaubens.

Widerſpruch mit Ihren Glaubensprincipien, welchen zufolge die Natur gefallen und verdorben iſt, und folglich nur durch einen außer- und übernatürlichen Arzt geheilt werden kann, die Natur aus der Natur, mit der Natur, durch die Natur, gerade ſo wie die ungläubigen Naturvergötterer (ſ. z. B. §. 505. 519)*). Wir tadeln Sie deswegen nicht; im Gegentheil, es gereicht Ihnen zur Ehre und Ihren Patienten zum Vortheil, daß Sie die phantaſtiſchen Principien Ihrer theologiſch-mediciniſchen Theorie in der Praxis negiren. Aber beflecken Sie nicht mit dem „Kothe“ Ihres von der kirchlichen Autorität emancipirten Maſtdarms die Ehre des alten traditionellen Glaubens! Wie viele durch die Tradition und Autorität der Kirche verbürgten Wundercuren ſind unmittelbar durch die bloße Kraft des Willens und Gebetes vollbracht worden! Wie widerſprechen Sie alſo dem Glauben der Kirche, wenn Sie den Glauben nicht ohne den „Koth“ der Materie wirken laſſen! Ja freilich bedient ſich auch häufig der Glaube bei ſeinen Curen ſinnlich materieller Zeichen und Träger. Aber was ſind das für Zeichen und Träger? vom Glauben, von der Kirche emancipirte Dinge? Belladonna, Hyoscyamus, Digitalis, Queckſilberpräparate, Blaſenpflaſter, Blutegel u. dgl. gottloſes Zeug? Die Träger und Leiter, deren ſich der Glaube bedient, ſind Dinge, die an und für ſich ſelbſt ganz indifferent, in den

---

*) Die immanente Heilkraft der Natur, Vis naturae medicatrix, iſt das charakteriſtiſche Princip der Hippokratiſchen Iatroſophie. Der Verfaſſer leſe nur hierüber ſeine eigne frühere Schrift nach de doctrina Hippocratica et Browniana §. 10 und §. 84. Aber gerade dieſe ſelbſtthätige Heilkraft der Natur verwarfen als ein heidniſches, irreligiöſes Princip die chriſtlichen Denker. S. z. B. *J. Chr. Sturm: de Naturae agentis idolo; Malebranche de la Rech. de la Verité.* T. II. L. VI. P. II. ch. 3; *Rob. Boyle de ipsa Natura*, wo er unter Anderm ſagt, daß Gott und die Engel öfter, als die Philoſophen ſich einbilden, bei den menſchlichen Krankheiten ſich in das Mittel ſchlagen und den Säften einen ganz andern Lauf geben, als die allgemeinen Geſetze erforderten. So ſehr daher auch unſer moderner Bombastus mit dem Chriſtenthum renommirt, ſo wenig weiß er doch, wie ſo viele chriſtliche Schwätzer der Gegenwart, was Chriſtenthum iſt und wie es ſich vom Heidenthum unterſcheidet.

Augen und Händen des Unglaubens völlig unwirkſam ſind, in gar keinem Zuſammenhang ſtehen mit den Organen, welche durch ſie geheilt werden — dergleichen ſind die Sacramente, Reliquien, das Zeichen des Kreuzes, der Roſenkranz u. ſ. w. Um ſeine Ungebundenheit zu zeigen, bedient ſich ſogar der Glaube, gleichſam der Natur zum Trotz und Hohn, ſolcher Mittel, welche an ſich ſelbſt die entgegengeſetzten Wirkungen von denen haben, welche der Glaube vermittelſt derſelben hervorbringt. Ipsam aquarum salsuginem sale in aquas misso sanavit Elisaeus, ut tanto illustrius esset miraculum. P. Metzger loc. c. p. 560. Die Mittel deren ſich der Glaube bedient, haben nur die Bedeutung an ſich willkürlicher Ceremonien. Die Könige von Frankreich hatten bekanntlich die Wundergabe, die Kröpfe zu heilen durch bloße Berührung, indem ſie dabei das Zeichen des Kreuzes machten und zu jedem Kranken ſagten: *Roi te touche. Dieu te guerisse.* Der König berührte, Gott heilte den Kropf, d. h. der Glaube, nicht der thieriſche Magnetismus. Das royaliſtiſche Attouchement war nur eine Ceremonie. Als im vierzehnten Jahrhundert die Geſuche um das Canoniſiren der Wunderärzte kein Ende nahmen, wurden zur Einſchränkung derſelben folgende bemerkenswerthe Bedingungen feſtgeſetzt: „wenn ein Arzt für eine Wundercur unter die Heiligen verſetzt werden ſolle, ſo müſſe die Krankheit, in der er Hülfe geleiſtet, völlig unheilbar geweſen, und die Heilung in einem Augenblick geſchehen ſein, wenn endlich der Arzt ein Mittel angewendet habe, ſo müſſe ſich aus der Theorie gar nicht erklären laſſen, wie es die Heilung habe bewirken können.“ (Eichhorn. Geſchichte der Literatur. II. B. Erſte Hälfte ſ. 393.) Warum ſchweigen ſie alſo in Ihrer auf die tauſendjährigen heiligen Traditionen der Kirche gegründeten Medicin von den Wunderheilmitteln der Kirche? „Die Kirche, ſagen ſie trefflich, iſt induſtriös bis zum Luxus.“ Nun warum ſind denn Sie ſo karg, ſo zurückhaltend mit den mediciniſchen Luxusartikeln der Kirche? Nirgends eine Sylbe von den zahlloſen Heiligen der Kirche, von denen faſt jeder der Vorſtand eines beſondern

Uebels iſt, oder den miraculöſen Mariabildern, — was um ſo unverzeihlicher, als Sie in Ihrem Kopfe nur „Bilder,“ keine Gedanken haben und daher den Ausſpruch jenes Franzoſen beſtätigen, daß in München nur gebildert, nicht gedacht wird — nirgends auch nur die leiſeſte Spur eines Eindrucks von einem heilbringenden Unterkiefer oder Schenkelknochen eines chriſtlichen Märtyrers, nirgends auch nur der geringſte Fetzen von dem wunderthätigen Carmeliterſcapulier oder dem wunderthätigen Sterbekleid des heiligen Ignatius*). Oder haben Sie ſo ein kurzes Gedächtniß? Sind Ihnen die heiligen Geſchichten entfallen? Aber ſicherlich klingt Ihnen doch noch in den Ohren die Wundermedaille, die erſt vor einigen Jahren, und wenn ich nicht irre, ſelbſt in München ſo vielen Anklang gefunden hat. Warum ſind Sie auch davon mäuschenſtill? O wie verheimlichen und verläugnen Sie den Glauben der Kirche! Oder geben Sie dieſe wunderthätigen Heilmittel der kirchlichen Tradition uns erſt in der ſpeciellen Pathologie und Therapie zum Beſten? Wir wollen ſehen und zur Ehre Ihres Glaubens es hoffen. Oder ſollten wir nicht zu dieſer Hoffnung berechtigt ſein? Sollte ein wunderthätiger Unterrock der Mutter Gottes, ein wunderthätiger Rückenwirbelknochen eines Heiligen den Horizont Ihres Glaubens überſteigen? Gewiß nicht. Ihr Kopf wimmelt nach Ihrem eignen Eingeſtändniß von „hirnloſen“ Dingen und Geſpenſtern. Sie kennen keine Geſetze der Natur und folglich auch keine Geſetze des Denkens. Ihnen iſt das Vernünftige das Abſurde und folglich das Abſurde das Vernünftige, das Natürliche das Unnatürliche und folglich das Widernatürliche das Natürliche. Sie ſind ein Ungläubiger in den allein glaubwürdigen, aber ein Starkgläubiger in allen unglaublichen Dingen. Sie ſind ein Esprit fort gegen die Philoſophie und Naturwiſſenſchaft, aber dafür glau-

---

*) J. P. Maffeius de Vita et Moribus Ignatii Loiolae. *Ex auctoritate superiorum.* l. III. c. 14.

den Sie Alles ohne Anſtand, was Ihnen nur immer der Pfaff vorſchwatzt. Als Beiſpiel nur noch dies: „Der Pfarrer Held (wohlgemerkt! ein Pfarrer, ſonſt würde es vielleicht der Herr Obermedicinalrath ſelbſt nicht glauben) in Oberailsfeld, Landgerichts Hollberg in Oberfranken, fand durch Verſuche, daß, wenn er Kartoffeln gegeſſen hatte, ein an einem Faden gehaltener Ring Kreis- und Pendelbewegungen machte über Kalk und Feuerſteinen, geſammelt auf dem Acker, auf dem jene Kartoffeln gewachſen waren, nicht aber über andern Steinen ſeiner Mineralienſammlung.“ (S. 70.) Ihren Principien zufolge können Sie alſo Alles ohne Unterſchied, auch das Unglaublichſte und Ungereimteſte glauben, und nicht nur glauben, auch ohne Bedenken denken und beweiſen; Ihnen iſt ein in Weingeiſt aufbewahrtes Stück ägyptiſcher Finſterniß ſo evident und klar, als uns „ungläubigen Dummköpfen“ ein in Weingeiſt aufbewahrtes Stück Fleiſch. Aber eben deswegen berechtigen ſie auch uns zu den ſchönſten Erwartungen und Hoffnungen — berechtigen Sie uns, zu hoffen und ſelbſt zu verlangen von Ihnen, daß Sie die aufgezeigten Blößen Ihrer allgemeinen Pathologie und Therapie in der ſpeciellen mit dem wunderthätigen Bruſtlatz des heiligen Ignatius von Loyola oder ſonſt eines andern accreditirten Heiligen — die Wahl ſteht Ihnen natürlich auch hierin frei — zudecken werden. Täuſchen Sie uns nicht in dieſer Hoffnung! Gelingt Ihnen auch nur eine einzige Wundercur, d. h. eine Cur aus dem Fundament und Princip Ihrer Medicin — ſo ſeien Sie ſicher, daß ſie auf ewig den Unglauben aus dem Gebiete der Naturwiſſenſchaft verbannt haben, daß, wie die Mücken vor dem Bannſtrahl des heiligen Bernhard, ſo wir Ungläubigen vor Ihnen maustodt zu Boden fallen werden. In keiner Zeit waren Wundercuren, Wunder überhaupt nothwendiger, als in der unſrigen. Daß da Wunder geſchehen, wo Wunder geglaubt werden, iſt kein Wunder, iſt ſehr natürlich; aber da Wunder zu thun, wo keine geglaubt werden, das iſt das größte Wunder. Möge es Ihnen beſchieden ſein, das Wunder

der Wunder zu vollbringen und ſomit das dringendſte Zeitbedürfniß zu befriedigen! Aber durchſchneiden Sie mir ja nicht mehr die pneumogaſtriſchen Nerven, denn nur dieſe ſind im Stande, die Bedürfniſſe Ihres medicinischen Unterleibes mit dem hierarchiſchen Oberhaupt zu vermitteln; ſonſt mißlingt abermals die Operation. Der heilige Ignaz von Loyola ſei mit Ihnen!

Ueber den Mariencultus.

(Die Glorie der heiligen Jungfrau Maria. Legenden und Gedichte durch Euſebius Emmeran. 1841.)

1842.

Eine Sammlung von marianiſchen Gedichten und Legenden in der lieblichſten Form. Aber was iſt ihre Tendenz? Eine phanero- oder kryptokatholiſche? Oder eine fromme, eine chriſtliche überhaupt? Nein, eine rein äſthetiſche, eine rein poetiſche Tendenz. Aber läßt ſich nicht mit der poetiſchen Tendenz unbeſchadet ihrer Freiheit und Selbſtgenugſamkeit dennoch ein didaktiſcher oder praktiſcher Zweck verknüpfen? Warum nicht? wenn nur anders dieſer Zweck nicht beſonders für ſich hervortritt, wenn er unmittelbar mit der freien poetiſchen Tendenz in Eins zuſammenfällt. Was will nun aber Euſebius Emmeran mit dieſem ſchönen Blumenſtrauß ſeiner marianiſchen Gedichte und Legenden uns ſagen? Nichts Anderes und Geringeres, als daß die heilige Jungfrau Maria, die Mutter Gottes, die einzig göttliche und poſitive, d. h. die einzig verehrungs- und liebenswürdige, die einzig poetiſche Geſtalt des Chriſtenthums iſt; denn Maria iſt die Göttin der Schönheit, die Göttin der Liebe, die Göttin der Menſchlichkeit, die Göttin der Natur, die Göttin der Freiheit von Dogmen.

Die Göttin der Schönheit.

Was ſuchet ihr? Wofern
Ein Haupt von weichem Golde reich umlockt,
Ein lichtgeborner, ſchöner Augenſtern
Euch alſo ſehr verleitet und verlockt,
Wo ſtrahlen auch dergleichen Herrlichkeiten
In ſo vollkommen göttlich ächter Schau,
Wie bei der hohen Frau,
Der himmliſchen, der hochgebenedeiten?

(Spaniſch.) S. 78.

Wie biſt du reich an Liebreiz,
Ganz Seligkeit, ganz Schöne,
Ganz Himmel und ganz Licht!
Ein nie gefühltes Feuer
Durchſtrömt Gebein und Ader.

S. 30.

So ſpricht ein Maure, den keine Belehrung, keine Drohung der Cleriſei, den nur die Schönheit der Maria ſeinem Glauben abſpenſtig machte. In der marianiſchen Legendenſammlung von Bovius (3 Th. 31 Er.) heißt Maria daher ausdrücklich „die Mutter der Schönheit." Und die Kirche bezog die Lobſprüche, die im hohen Liede Salomonis der Bräutigam ſeiner Braut ertheilt, auf die heilige Jungfrau, ſo z. B. den Vers: „Du biſt allerdings ſchöne, meine Freundin, und iſt kein Flecken an Dir." Tota pulchra es, amica mea, formosa mea, columba mea. Nun iſt aber ein weſentliches Attribut der weiblichen Schönheit, wie männiglich bekannt, ein „ſchneeweißer Buſen." „Wie ſchön ſind deine Brüſte, meine Schweſter, liebe Braut!" heißt es im Hohenlied Cap. 4, V. 10. Kein Wunder alſo, wenn auch im Cultus Mariä der Buſen eine beſonders hervortrende Rolle ſpielt. Siehe z. B. Glorie, Anm. S. 164. und Nr. IX, wo Maria einem kranken Canonicus „den himmelreinen Buſenſchnee" darreicht. In Italien bildete ſich ſogar im Jahr 1742 eine eigne zahlreiche Secte von Mammillaren, Buſengeiſtern auf

Veranlaſſung einer Tatti mammillari betitelten Schrift des Jeſuiten Benzi. (S. Bucher Allerneueſter Jeſuit. Eulenſpiegel S. 480.)

Vor Allem gehört aber auch zur weiblichen Schönheit ein ſchönes Haar. Natürlich konnte alſo dieſes der Maria, als dem Ideale weiblicher Schönheit, nicht fehlen. Und ſo war denn auch wirklich das ſchöne Haar Mariä ein Gegenſtand der religiöſen Verehrung. So hatten die Jeſuiten in München eine beſondere Andacht zu den heiligen Haaren Mariä*) und beſangen ſie in folgenden erbaulichen und geſchmackvollen Verſen, die uns glücklicher Weiſe die Geſchichte aufbewahrt:

Doch Maria deine Locken
Mich zu deiner Lieb anlocken,
Schönſte Jungfrau deine Strehnen
Pfleg ich allzeit anzuflehnen.

Steh uns bei in all Gefahren,
Deck' uns zu mit deinen Haaren,
Führe uns an deinen Locken
In die Stadt, wo all frohlocken.
(Bucher. Die Jeſuiten in Baiern vor und nach
ihrer Aufhebung. I. B. S. 88.)

Man erlaube mir bei dieſer Gelegenheit eine höchſt intereſſante Conjectur. Der Pater J. Pemble, weiland Präſes der lateiniſchen Congregation zu München, nennt in ſeiner Anno 1760 herausgegebenen Pietas quotidiana die Maria die Kellnerin der ganzen heiligen Dreifaltigkeit: Maria est cellaria totius Trinitatis. Warum eine Kellnerin? Offenbar, wenigſtens nach meiner Vermuthung, nur wegen ihrer körperlichen Schönheit, denn bekanntlich zeichnen ſich die baieriſchen, beſonders münchner Kellnerinnen durch ihre Schönheit aus. Mache man deswegen dem Pater Pemble nicht den Vorwurf der Gemeinheit und Frivolität. Wenn ein Raphael ſeine Geliebte zum Vorbilde ſeiner Madonna wählte, ſo kann man es gewiß einem baieriſchen Jeſuiten nicht verargen, wenn er in einer münchner Kellnerin das Modell der Jungfrau Maria erblickt und verehrt.

---

*) Wir haben uns hier nur auf einige und zwar exoteriſche Schönheiten des weiblichen Körpers beſchränkt; natürlich kamen aber auch die eſoteriſchen im Mariencultus zur Sprache. Die miraculöſe Empfängniß und Geburt — Materien, worin die Maria wenigſtens für den Verſtand keineswegs die rosa sine spina war — gaben hierzu die Initiative. Auch gab es, wie an die einzelnen Körpertheile Chriſti, ſo an die einzelnen Körpertheile der Maria gerichtete Gebete.

Maria iſt die Göttin der Liebe — eine nothwendige Folge ihrer Schönheit, denn beide ſind unzertrennlich.

Ich habe mir erleſen
Ein Lieb ſo zart, ein Lieb ſo fein;
Hochadelig von Weſen,
Hochfürſtlich iſt die Traute mein;
Von allem Harm iſt meine Bruſt geneſen
Seit ich belacht von ihrer Hulden Schein.

O Gott wie kann ſie grüßen
Aus minniglichem Roſenmund!
Wie kann ſie Blicke ſchießen
Bis in der Seele tiefſten Grund!
Wie ſollte dem noch eine Thräne fließen,
Dem dieſe Grüße, dieſe Blicke kund.
(Altdeutſch.) S. 148.

Zwar ſoll die Schönheit der himmliſchen Jungfrau keine unkeuſchen, d. h. verliebten Gedanken erwecken. Der Anblick der Schönheit der ſeligen Jungfrau, ſagt z. B. der h. Thomas, reizt zur Keuſchheit an. Ein franzöſiſcher Cartheuſer ſchrieb ihr darum eine Chasteté pénétrative zu, d. h. wie es Bayle exponirt, eine nicht nur immanente, ſondern auch transeunte, gleichſam anſteckende Keuſchheit. Aber gleichwohl iſt ſie doch der Gegenſtand einer förmlichen Liebe. So gibt der eben genannte Pater Joſeph *Pemble* — weiland, ſagte ich, ich muß mich aber corrigiren, auch jetzt noch der wenigſtens unſichtbare Apollo und Präſes der marianiſchen Congregatio Litteratorum zu München — verſchiedene Arten an, wie man der heiligen Jungfrau die Cour machen ſoll. Darunter kommen z. B. folgende vor: 1) „Den Namen Mariä küſſen, ſo oft er im Leſen auffält." O wie verliebt! 2) „Der Jungfrau Maria ſagen, daß man geneigt wäre, ihr ſeinen Platz im Himmel einzuräumen, wenn ſie nicht ſchon einen eignen hätte." O wie galant! 3) „Oefters gegen den Himmel blicken, um Maria zu ſehen, ja deswegen früher oder auf der Stelle zu ſterben wünſchen." O wie ſchmachtend! 4) „Keinen Apfel eſſen, weil Maria von der Schuld des Apfeleſſens frei geblieben." O wie abgeſchmackt! Aber Amare et Sapere vix Deo competit. O Pemble! O Pemble! Wie hat dich die Maria um dein Bischen Verſtand gebracht! Doch Pemble bei Seite! — Zwiſchen der religiöſen und wirklichen Weiberliebe läßt ſich kein reeller Unterſchied aufzeigen. Die himmliſche Jungfrau hat natürlich zwar ſchönere Augen und Haare als die irdiſchen Jungfrauen; aber ihre Augen ſind doch immerhin Augen, ihre Haare immerhin Haare. Es iſt daher durchaus nicht einzuſehen, warum die ſchönen Augen der Jungfrau Maria einen andern, wenigſtens einen weſentlich andern Eindruck auf uns machen ſollten, als die ſchönen Augen einer irdiſchen Jungfrau. Und wenn wir auch allenfalls den Liebesblicken der Maria noch beſondere Prärogative zugeſtehen wollen, ſo müſſen wir doch dies ſchlechterdings verneinen von den heißen Küſſen, die ſie ihren Liebhabern auf Stirn und Lippen drückt. S. z. B. Glorie Nr. XII und XXI. Kuß iſt Kuß. Der Kuß von irdiſchen Lippen iſt ein himmliſcher, aber der Kuß von himmliſchen Lippen ein irdiſcher Genuß. Die Blicke ſind die immateriellſten, ſubtilſten, unbeſtimmteſten Liebeserklärungen; ſie laſſen uns in der Pein des Zweifels ſtecken, ob wirkliche Liebe oder nur eine fallacia optica vorhanden iſt; aber unter dem Drucke der Lippen, ach! da hört alles Räſonniren, Diſtinguiren und Platoniſiren auf, da entzündet ſich das Feuer des indiscreten Senſualismus. Der Blick iſt die durch die Cenſur des Anſtandes, des Zweifels, der Rückſicht beſchränkte Liebe; aber der Kuß iſt die Preßfreiheit der Liebe, die erſt die Wahrheit ungeſchmälert ans Licht bringt. Alſo, wenn die heilige Jungfrau ſich einmal ſo weit herabläßt, daß ſie küßt, ſo kann ſie nicht mehr läugnen, daß ſie liebt, wirklich liebt, liebt wie ein irdiſches Weib.

Maria iſt die *Göttin der Dogmenfreiheit* — eine nothwendige Folge der *Preßfreiheit*. Um ſelig zu werden, braucht man nichts weiter zu wiſſen und zu ſagen — ſo liberal iſt Maria — als nur das Ave oder Salve Maria. Ein Gruß alſo, dem holden Weibe dargebracht, hat für alle Zeit und Ewigkeit mehr oder doch eben ſo viel Gewicht und Kraft, als die geſammte chriſtliche Dogmatik. So war einmal in Spanien ein Clericus, dem weiter gar nichts in den Kopf einging, als:

Das Salva sancta parens,
Das ſang er unbeſchwert,
Nur in Mariens Preiſe
Stark, munter und gelehrt.

Der orthodoxe Epiſcopus fordert darob erzürnt den einfältigen Prieſter vor ſein Gericht. Aber dieſer wendet ſich in ſeiner Noth an Maria — und Maria, ſtets dienſtfertig und hilfreich gegen die Ihrigen, tritt alſogleich vor den Epiſcopus hin und hält ihm eine derbe Strafpredigt:

Ihr haltet es für arge
  Strafwerthe Ketzerei,
Daß man in Kirchen ſinge
  Nur *meine* Melodei?
Sogleich von aller Sorge
  Macht den Erſchreckten frei.

S. 36.

Ja es iſt nicht einmal nöthig, die heilige Dreifaltigkeit zu kennen und verehren. Wer nur Sie, die Einzige, ja nur ihren Namen kennt, weiß genug, weiß Alles, was zu ſeiner Seligkeit noth thut. S. z. B. Glorie Nr. VI. *).

---

*) Und ſelbſt der **Name Maria** darf bis auf den **Anfangsbuchſtaben** dahin fahren. Das bloße **M** ſchon **beſiegt** die Pforten der Hölle. „Eine Pfarrköchin ſchwört Jeſum

Maria iſt die Göttin der Natur. — Unter ihren Tritten ſproſſen Blumen hervor (Nr. XXXIII.), Thiere knieen vor ihrem Bilde und beten es an, Bäume und Stauden tragen es wie ihre eigne Frucht auf ihren Zweigen, Teiche ſpiegeln es in ihren Fluthen ab, Fiſche tragen es aus dem Meere empor, geflügelte Ameiſen kommen alljährlich über das Meer, um auf ihrem Altar zu ſterben (Nr. I.). Was aber aufs Schönſte die nicht theo-, ſondern geologiſche Natur und Sinnesart der Maria darſtellt und beweiſt, das iſt — wahrlich ein herrlicher Zug — ihre Vorliebe für Berge und Anhöhen. Oft brachte man von den Bergen herab daſelbſt gefundene wunderbare Marienbilder ins platte Land und in Städte, um ihr hier Kirchen zu erbauen; aber plötzlich waren ſie verſchwunden und man fand ſie wieder auf den alten Plötzen: nur wo die Freiheit wohnt, nur auf Bergen, nur in der friſchen freien Natur gedeiht die Blume der holden Jungfrau. ,,Fliehet auf das Gebirge.'' Luc. 21, 21. ,,Warum auf das Gebirge? ſchreibt ein Benedictiner, weil auf den Bergen Maria wohnt, die Mutter der Gnade, die Mutter der Barmherzigkeit, die thauvolle regenſchwangere Wolke.'' Maria erſcheint alſo hier — auch in mehreren Sagen — als eine wahre Regenmutter — als eine Maria pluvia, ähnlich dem Jupiter pluvius des Heidenthums.

Maria iſt die Göttin der Menſchlichkeit — der liebenswürdigſten Menſchlichkeit, der Alles ohne Unterſchied, ohne Bedenken, ohne Vermittlung vergebenden Nachſicht und Milde, — die allgemeine, die allbarmherzige Mutter.

O haltet an Marien feſt!
Arm iſt allein, wer ſie verläßt;
Und was ihr auch für Schuld verübt,
Und wie ihr auch den Herrn betrübt,

---

und die Maria ab. Doch behält ſie vom Namen Maria das M, und der Teufel, mit dem ſie etliche Jahre in der Welt herum hurte, konnte nicht über ſie Meiſter werden.'' (Bucher. Die Jeſuiten in Baiern. II. Bt. S. 495.)

Sein noch ſo dräuend Strafgericht,
Schirmt jene nur, es ſchmettert nicht.

(Nr. VI.)

O Roſe du alleine
Die ohne Dorn,
Licht ohne Gluth,
In deſſen hellem Scheine
Wir unſre Geiſter wohlgemuth
Und ohne Bange ſonnen
Du aller Huld ein Brennen,
Du alles Heils ein Born!

(Nr. XXXIX.)

Maria iſt zwar für ſich ſelbſt die Keuſche; aber wunderleicht vergibt ſie doch Andern die Sünden gegen die Keuſchheit. Unter den Geboten, die ſie einer ihrer Dienerinnen, die ſich um ihre Gunſt beſonders bewerben wollte, gibt, findet ſich kein Keuſchheitsgebot. Nur Mildthätigkeit, Demuth, Verſönlichkeit gebietet ſie (Nr. XV.). Ja für eine Kloſterküſterin, die aus Weltluſt ihrem Kloſter entſprungen, functionirte die gutmüthige Maria ſelbſt ſo lange, bis die Verirrte das Leben im „ſündentrunkenen Weltgebiet" herzlich ſatt hatte und nun, weil geiſtig und leiblich aufs Erbärmlichſte heruntergekommen, wieder fähig und bereit war, in den Stand einer Betſchweſter einzutreten.

So handelt' unſre Königin
An einer armen Sünderin;
Solch eine Langmuth und Geduld
Erprobte ſie an dieſer Schuld;
Solch eine Demuth übte ſie
Und kein Verzug betrübte ſie,
Mit ſolch erhabner Liebe Thau
Labt einzig unſre liebe Frau.

S. 26.

Maria iſt mit einem Worte das Bild der Weiblichkeit — der Cultus der Jungfrau Maria der Cultus des Weibes, der Cultus der Frauenliebe.

„Das ewig Weibliche
Zieht uns hinan."

Göthe.

Wollte nur der Himmel, daß ſich mit dieſem Bilde keine andern Eindrücke verknüpften, als die ſchönen, welche die Maria des E. Emmeran auf uns macht! Wer ſollte ſich nicht erfreuen an einem reinen, vollendeten Bilde der Weiblichkeit, finde er es auch wo er es wolle? Aber leider! hat hier unter dem wechſelnden Monde Alles ſeine Licht- und Schattenſeite. Und E. Emmeran hat uns in ſeiner poetiſchen Begeiſterung nur *einſeitig* die Maria dargeſtellt. Die Gerechtigkeit und Wahrheit erfordern, auch ihre Schattenſeite zu zeigen. Maria iſt nämlich keineswegs, wie uns der Verfaſſer, freilich nur indirect, inſinuiren will, eine chriſtliche Venus, wenn ſie gleich, namentlich im Volksglauben, Manches mit der heidniſchen Venus gemein haben mag, wie z. B. dies, daß ſie aus dem Meere heraufſteigt, daß unter ihren Tritten Blumen emporſproſſen — Maria iſt *weſentlich* eine negative, naturwidrige Geſtalt, nichts Anderes als die naturwidrige katholiſche Caſtität als eine Perſon. Sie heißt darum ausdrücklich die Magistra Virginitatis oder Castitatis, und der Maria dienen, ſich weihen, ſich vermählen, heißt nichts Anderes als ſich, zwar nicht leiblich, was die Kirche ſtreng verbot, aber geiſtig *caſtriren*, ſich *entmannen*. Aber zwiſchen der geiſtigen und leiblichen Caſtration iſt kein weſentlicher Unterſchied. Die phyſiologiſche Function iſt die Seele eines Organs; jene nehmen, heißt dieſe nehmen. Wenn es alſo erlaubt, ja löblich, chriſtlich iſt, einem Organe ſeine Function, ſeine Seele zu nehmen, ſo ſoll es nicht erlaubt ſein, dieſes Organes Leichnam, eine Exiſtenz, die keine Exiſtenz mehr iſt, zu nehmen? O ihr Hypokriten! Aber ſo war es von jeher, ſo iſt es noch heute. Die Seele dir oder Andern zur Ehre Gottes foltern und zu Tode martern, das hat nichts auf ſich, denn es fällt nicht in die Sinne, es *ſcheint* nicht ſo zu ſein, wie es wirklich iſt; aber nur kein Blut darf fließen; denn da hat der Schein ein Ende; die blutige That ſpricht zu laut, als daß der Hipokrit ſie läugnen könnte. Mit dem Gedanken an die Maria iſt daher unzertrennlich verbunden der Gedanke oder die Erinnerung an alle jene widernatürlichen, widerwärtigen, abſcheulichen und zugleich abgeſchmackten Mittel der *Selbſtentmannung*, welche die Prieſter und Diener derſelben anwandten, um ihrem himmliſchen Vorbilde nachzukommen. „Zu London hat ſich Urſus mit ſeinen Nägeln das Geſicht zerriſſen, damit ſich ſeine ſchöne Geſtalt verlieren und er Niemand zur Liebe reizen möchte.“ „In Ingolſtadt hat Cajus ſeine Hand ſo lange auf Kohlen gebraten, bis die unkeuſche Brunſt in ſeinem Herzen nachließ.“ „Innerhalb neun Jahren lebte ein Sodalis in einer Stadt und er kannte ſeine zwei Baſen nicht einmal von Angeſicht.“ „Titus hat einen Bund mit ſeinen Augen gemacht und verlobt, dieſelben gar nimmer zu eröffnen. Nun geſchah es öfter, daß er in eine Lache fiel oder da und dort anſtieß, wie denn der Teufel ſelbſt Manchen an ihn anrennen ließ, daß er über und über purzelte und eine Beule am Kopfe davon trug. Aber alle dieſe Schmerzen hat er ſeiner Braut Maria aufgeopfert.“ (Die Jeſuiten in Baiern von Bucher I. B. S. 111—118.) Wahrlich man braucht nur an die Jeſuiten und marianiſchen Congregationen Baierns zu denken, um von aller poetiſchen Begeiſterung für den Mariencultus für immer radicaliter curirt zu werden. Oder ſollten die unfläthigen, obſcönen und zugleich lächerlichen Mortificationsmittel des baieriſchen Jeſuitismus nicht der Mutter Gottes ſelbſt Schuld gegeben werden können? — Qualis rex, talis grex. Ein äſthetiſcher Cultus hat nothwendig eine äſthetiſche, ein unäſthetiſcher nothwendig eine unäſthetiſche Geſtalt zur Vorausſetzung. Das widernatürliche Dogma, daß die Enthaltung von einer nothwendigen phyſiologiſchen Function eine Tugend, ja eine exquiſite, wahrhaft himmliſche Tugend ſei, hat nothwendig eine widernatürliche, d. h. abgeſchmackte, unäſthetiſche Praxis im Gefolge. Die Enthaltung von nothwendigen, in den tiefſten Tiefen der Natur begründeten Bedürfniſſen iſt per se eine Albernheit; die Folgen eines albernen Princips — was können ſie anders als alberne ſein? Wer die Natur, gibt die Vernunft auf. Wenn es einmal Geſetz iſt, daß du die Natur tödteſt, ſo iſt es ganz gleichgültig, *wie* du ſie tödteſt — gleichgültig, ob du dich mit bloßem Körper im Schnee wälzeſt, oder einen aus Brennneſſeln und Roſendörnern geflochtenen Bußgürtel anhaſt, oder gar wie die heilige Mutter Paſſidea von Siena wie eine Fledermaus im Schornſteine dich aufhängſt, um durch dieſen verkehrten asketiſchen Hang dich ins himmliſche Jenſeits hinüberzuſchwingen.

Und wenn einmal *ein* nothwendiger, weſentlicher Naturtrieb negirt wird, ſo iſt durchaus kein Grund vorhanden, warum nicht auch andere Bedürfniſſe und Triebe auf eine eben ſo widerſinnige und widernatürliche Weiſe beſchränkt und unterdrückt werden ſollen. Wenn daher Mönche, um den natürlichen Abſcheu des Menſchen vor allem Ekelhaften und Häßlichen zu bezwingen, ſogar todte Mäuſe und Ratten verzehrten, wenn marianiſche Brüder zur Mortification ihres Fleiſches den Spülicht in der Küche auffraßen, wie Hunde und Schweine, und die Theile ableckten, welche der Ausſatz angeſteckt hatte (Die Jeſuiten in Baiern. Bucher, I. B. S. 117.): ſo waren alle dieſe und ähnliche heroiſche Thaten der geſchmackwidrigſten Selbſt- und Naturverläugnung keine zufällige „Uebertreibungen" oder „Verirrungen," ſondern ächte, wahre, nothwendige Conſequenzen des an und für ſich ſelber natur- und geſchmackwidrigen Princips der Abſtinenz. Oder iſt etwa die in Nonnenklöſtern in Folge einer widernatürlichen Abſtinenz ſo häufig vorkommende Krankheit des *Mutterkrebſes**) auch nur eine zufällige Verirrung, die dem Principe ſelbſt nicht zur Unehre und zum Fluche gereicht? Aber eben weil mit dem Gedanken an die Jungfrau Maria ſich weſentlich verknüpft der Gedanke an die Uebel, welche dieſes Muſter der perpetuirlichen und immaculirten Jungferſchaft den unglücklichen Nonnen zuzog, eben deswegen iſt die Maria ungeachtet alles poetiſchen Scheines, der ſie äußerlich umgibt, eine im Grunde und Weſen unäſthetiſche, unpoetiſche, abſtracte Geſtalt. Auch die Heiden verehrten ewige Jungfrauen:

---

*) Elias von Siebold Handb. der Frauenzimmerkrankheiten. 2. Aufl. I. B. S. 653 u. 654.

Minerva, Diana, Veſta. Aber die Motive ihrer Jungferſchaft ſind keine unmenſchlichen, Minerva konnte und mochte nicht aus Kriegsluſt, Diana nicht aus Jagdluſt und mädchenhafter Sprödigkeit ſich in die Bande der Liebe ſchmiegen. Diana rächte zwar ſtrenge die Verletzungen der Keuſchheit, aber gleichwohl blieb ſie ſelbſt nicht unempfindlich gegen die Schönheit des Jägers Endymion. Was aber die Veſta betrifft, ſo vergeſſe man doch ja nicht, daß ſie die Conſervation ihrer Jungferſchaft nur einem Eſel verdankt. Die keuſche Jungfrau war, des ſüßen Weines voll, eingeſchlummert; dieſen günſtigen Augenblick wollte Priap benutzen, um ſie ihres jungfräulichen Schmuckes zu berauben; aber in demſelben Moment fing unglücklicher Weiſe der vorlaute Eſel Silen's furchtbar zu ſchreien an — und Veſta erwachte. Welch ein Unterſchied alſo zwiſchen der heidniſchen und chriſtlichen Jungfrau! Die Veſta konnte doch ihre Jungfräulichkeit verlieren und hätte ſie auch wirklich beinahe verloren; aber die Maria konnte ſie nicht verlieren und verlor ſie ſelbſt nicht durch die Mutterſchaft. Perfecta Virginitas excludit omnem aperturam et dilatationem claustri foeminei juxta illud Ezechielis cap. 4: Porta haec clausa erit et non aperietur. . . . Quod non stat cum perfecta virginali integritate Mariae, hoc non potest admitti. (Bucher II. B. S. 500.) Aber nur die verlierbare, die in Gefahr ſchwebende, die, wenigſtens der Möglichkeit nach, vergängliche Jungfräulichkeit hat einen poetiſchen Reiz.

Allerdings iſt Maria wieder ein ſinnliches Weſen — die chriſtliche Liebesgöttin. Aber dieſes Feuer der Sinnlichkeit, welches Euſebius Emmeran ſo rühmend, ſo begeiſtert an der Maria hervorhebt, hat keineswegs primitive, ſondern nur ſecundäre Bedeutung. Weil ihr urſprüngliches Weſen die Negation der Sinnlichkeit iſt, gerade deswegen iſt es eine nothwendige Folge, daß ſie hernach wieder die Poſition der Sinnlichkeit iſt. Was das religiöſe Bewußtſein im Leben, in der Wirklichkeit verneint, das gerade bejaht es in der Religion. Was es hier auf Erden, d. h. im wirklichen Leben aufopfert, das bekommt es im

Himmel der Religion hundertfältig wieder. „Je mehr das Sinnliche negirt wird, deſto *ſinnlicher* iſt der *Gott*, dem das Sinnliche *geopfert* wird.“ Maria iſt die volle und zugleich ſinnfällige Beſtätigung dieſer Wahrheit. Maria iſt das religiöſe Opfer des Fleiſches, das feierliche Gelübde der Keuſchheit, die aufgegebene irdiſche Liebe, aber dafür iſt ſie ſelbſt wieder der Gegenſtand irdiſcher Liebe. Was ſie dem Menſchen mit der einen Hand nimmt, das gibt ſie ihm mit der andern wieder zurück. Der Verluſt der menſchlichen Schönheit hat zur Folge den Gewinn der himmliſchen oder göttlichen Schönheit, die aber ſelbſt gar nichts Andres iſt, als die verlorne menſchliche, durch die Phantaſie wiederhergeſtellte Schönheit*). So ſagt der unvergeßliche, nicht oft genug zu nennende Pater Joſ. *Pemble* in ſeinem *Quodlibet von ſchönen Verehrungen der heiligen Jungfrau*, man ſolle: „die Augen an ein *ſchönes* Marienbild heften, das Anſehen und Wohlgefallen irdiſcher Frauenzimmer zu hemmen,“ d. h. auf deutſch: man ſolle über den ſchönen Augen und Brüſten der himmliſchen Jungfrau die ſchönen Augen und Brüſte der irdiſchen Jungfrauen vergeſſen und verſchmerzen. An einer andern Stelle ruft derſelbe Pater geradezu entzückt aus: „Welche Seligkeit, die jungfräulichen Brüſte zu ſchauen!“ Aber, müſſen wir abermals fragen, was iſt für ein Unterſchied zwiſchen himmliſchen und irdiſchen Brüſten? Ach lieber Pater Pemble! Wo die Tatti mammillari anfangen, da hört der Unterſchied zwiſchen Himmel und Erde auf. — Alſo: Maria iſt nur poſitiv, *weil* ſie negativ iſt. Und das Negative iſt ihr Weſen, das Poſitive nur Schein. Sie beſticht unſere Augen, unſere Phantaſie durch das Gold ihrer blonden Locken und den blendendweißen Buſenſchnee. Aber wenn wir über dieſe doch immer nur äußerlichen, nur oberflächlichen Reize hinausgehen und tiefer in ihr Weſen eindringen, ſo kommen wir zuletzt zu unſrer größten Beſtürzung und Entrüſtung auf die obgedachten Uebel der Abſtinenz. Zwar iſt die Maria keine ſtrenge Sittenrichterin; ſie vergibt vielmehr, wie wir wiſſen, außerordentlich leicht Sünden, beſonders die Sexualſünden; allein ſie bleibt doch immer die heikle, naturſcheue, immaculirte Jungfer, die allein ſchon durch den Anblick einer ,,nackten Wade oder Zehe'' aufs Tiefſte verletzt wird. (S. Pater Pemble's Quodlibet.) Was ſie Anderen erlaubt oder doch vergibt, verdammt ſie an ſich ſelber. Ihr Liberalismus in Beziehung auf Andere widerſpricht dem, was ſie in Beziehung auf ſich ſelbſt iſt.

---

*) Ein höchſt populäres Beiſpiel aus dem Marianiſchen Gnaden- und Wunderſchatz v. C. Bovius I. Th. 16. Exemp. Die ſchöne Euphemia hatte „ihre Jungfrauſchaft Gott dem Herrn durch ein Gelübd geſchenkt und aufgeopfert.“ Aber ihre Eltern wollten ſie trotzdem verheirathen. Was thut nun Euphemia? Sie ſchneidet „mit reſoluter Hand die Naſe und Lefzen hinweg, wodurch ſie die Annehmlichkeit vor denen menſchlichen Augen verloren, bei Gott aber ſelbe vermehret hat.“ Jedoch durch die Gnade der Maria wurde ihr ſpäter „die Naſen und Lefzen wiederum ergänzet“ und zwar „mit ſolchem Glanz und Schein, daß faſt die Sonnen ſelbſten in dero Vergleich mußte dahinten ſtehen.“

Damit ſoll jedoch keineswegs geläugnet werden, daß die Maria, inwiefern ſie das Weib überhaupt repräſentirt — alſo abgeſehen von der, dem weiblichen Weſen widerſprechenden, perpetuirlichen Jungferſchaft — im Gegenſatz zur Beſchränktheit des proteſtantiſchen Orthodoxismus und Pietismus, im Gegenſatz zu dem moraliſchen Despotismus ,,blutbefleckter naturfeindlicher männlicher Gottheiten'' eine erfreuliche, wohlthätige und ſelbſt zweckmäßige Erſcheinung iſt, Demuth, Milde, Güte, Geduld, Liebe, Barmherzigkeit — alle dieſe Tugenden ſind generis feminini. Als Eigenſchaften männlicher oder abſtracter Gottheiten machen ſie keinen harmoniſchen und haltbaren Eindruck; ſie ſtehen mit dem ſonſtigen Weſen dieſer Gottheiten in Widerſpruch oder doch nicht in einem innigen nothwendigen Zuſammenhang. Erſt in eine weibliche Geſtalt eingekehrt, ſind ſie auf ihrem eignen Grund und Boden, haben ſie eine mit ihrem Weſen übereinſtimmende Exiſtenz. Die Liebe männlicher Gottheiten iſt nur eine vorgeſtellte, nur ausgeſagte; es mangelt ihr eine objective, reelle Baſis; wir können daher keine unbedingte Zuneigung, kein ungetheiltes, zweifelloſes Vertrauen zu ihr ſaſſen. Nur was ſelbſt die reine, ſelbſtloſe Hingebung iſt, erweckt auch wieder unbedingte Hingebung. Aber mit einem männlichen Gotte verbindet ſich nothwendig die abſtoßende Vorſtellung des Egoismus, der Herrſch- und Ehrbegierde, des Ingrimms, des Zornes. Nur eine weibliche Geſtalt verbürgt ein weibliches Herz und nur das weibliche Herz iſt das Centralorgan, das Hirn der Liebe. Die männliche Gottheit ſucht nur ſich, die weibliche Anderes, jene ſetzt ihr Höchſtes in die Ehre, den Ruhm, dieſe in die Liebe. Kein Wunder daher, daß die Menſchen durch das weibliche Herz der Maria die Gewalt der männlichen Gottheiten bezwungen oder doch beſänftigt ſich vorſtellten:

. . . . in jener lichten Höhe,
Wo um Marieen und den Mächtigen,
Der zartbewältigt ihr im Schooße ruht
Und alle ſeine Macht an ſie entäußert,
Ein myriadenfältig Ave ſchallt." (Glorie S. 111.)

Kein Wunder, daß das weibliche Herz der Maria die Herzen der Völker für ſich gewann und der Zufluchtsort der Schuldbeladenen, der Bedrängten, der Nothleidenden ward.

Mutter, zu Dir, zu Dir
Sämmtliche ſeufzen wir,
Düſter umrungen von Jammer und Noth,
Tröſterin magſt allein,
Freundliche, du uns ſein.
Schrecket uns Arme der grimmige Tod,
Faſſet ſein Weh' uns,
Liebend erfleh' uns
Gnad' und Erbarmen vom himmliſchen Thron,
Schirmend erweiche den göttlichen Sohn! (Glorie S. 144.)

Kein Wunder, ſage ich, denn die Liebe in einer weiblichen Geſtalt iſt allein die deutliche, die allgemein faßliche, die populäre Liebe. Das weibliche Herz iſt der Kehlkopf der Liebe, durch den ſie die Stimme ihrer verborgenen Weisheit zur Volksſtimme macht. Aber wenn irgendwo die Allgemeinfaßlichkeit ein Zeichen der Wahrheit iſt, ſo iſt es hier. Liebe ohne ein weibliches Weſen oder Princip iſt — wenn nämlich zugleich dieſe caſtrirte Liebe doch wieder als ein Weſen vorgeſtellt wird — nichts Anderes, als eine hirnloſe Chimäre.

Aber ungeachtet aller der Würden und Ehrentitel, welche der Maria als der Mutter der Gnädigkeit und Barmherzigkeit, als der Göttin der Liebe gegeben werden — als da ſind z. B. die, daß ſie iſt die Domina Mundi, die Imperatrix Universi, die Janua Coeli, die Mediatrix hominum, die Porta Paradisi — Ehrentitel, die ihr allerdings von Rechts wegen zukommen, übrigens auch, freilich nur mit Lucreziſcher Frivolität, recht gut auf eine heidniſche Venus übertragen werden könnten — ungeachtet aller dieſer herrlichen Prädicate müſſen wir dennoch dem E. Emmeran offenherzig eingeſtehen, daß, auch ganz abgeſehen von ihren negativen Eigenſchaften, die Maria, als eine einſeitige Geſtalt, uns nicht genügt, und zwar weder in phyſiologiſcher, noch intellectueller Beziehung. Nicht in phyſiologiſcher, weil die Maria, inwiefern ſie das himmliſche Complement und Surrogat der, ſei es nun freiwillig oder unfreiwillig verlornen, irdiſchen Liebe iſt und ſein ſoll, als ein nur weibliches Weſen dieſen Poſten offenbar nicht ausfüllt; denn ſie befriedigt wohl im Manne das Bedürfniß der Liebe; aber ſie befriedigt es nicht im Weibe. Der Mann hat ſeinen Himmel in einem weiblichen, aber das Weib in einem männlichen Principe. Wie daher Maria, und zwar hauptſächlich für die Männer, ſo war Chriſtus, und zwar hauptſächlich für die Weiber — gleichgültig ob als Mann oder Kindlein — der Gegenſtand einer förmlichen, ſinnlichen Liebe. So ſeufzte einſt die heilige Katharina von Siena nach der Erzählung ihres Beichtvaters: „Ich möchte den Leib meines Herrn. Und ſiehe! es erſcheint ihr herrlicher Bräutigam, öffnet ſeine Seite und ſagt zu ihr: nun trinke ſo viel Blut, als Du ſelbſt willſt.“ „So ließ ſich die heilige Kapuzinerin Veronica Juliani mit dem göttlichen Lämmlein vermählen; es an ihren jungfräulichen Brüſten trinken, küſſete und halſete es und gab auch wirklich einige Tropfen Milch von ſich. Und als ſie endlich die Blatterroſe in der Stirne bekam, träumte es ihr, Chriſtus habe ihr ſeine Dornenkrone aufgeſetzt.“ Noch weit rührender aber iſt, was der Kreuzordensnonne Agnes Blanbeckin paſſirte. Von ihr heißt es: Eam aliquando scire desiderasse cum *lacrymis et moerore maximo, ubinam esset praeputium Christi.* Ecce vero in instanti sensisse eam illud et dulcissimi quidem saporis in ore, super lingua vel centies versatum, quod totidem vicibus deglutiverit, donec tandem, cum pelliculam hanc tentaret digito attingere, ea sponte in guttur descenderit. Köſtlich iſt auch folgendes im alten würtembergiſchen Geſangbuch ſtehende Lied:

Ich ſuchte dich in meinem Bette,
Holdſeligſter Immanuel,
O daß ich dich gefunden hätte,
So freute ſich mein Leib und Seel',
Komm, kehre willig bei mir ein,
Mein Herz ſoll deine Kammer ſein.
Kannſt du dein Haupt ſonſt nirgends legen,
So leg' es hier auf meine Bruſt,
So kann ich ſüßer Wohlluſt pflegen*).

Bemerken müſſen wir noch, daß ſelbſt auch den Jeſuiten ungeachtet ihrer ſervilen Devotion für die Maria die „jungfräuliche Milch“ für ſich allein nicht ganz zuſagte und daß ſie deswegen dieſelbe mit dem Blute des Heilands vermiſchten. So ſagt der ehrwürdige Pater Pemble in ſeinem Quodlibet, man ſolle „ſich zwiſchen die Wunden Chriſti und die Brüſte Mariä legen und ſo viele Gnaden daraus ſaugen, als möglich iſt.“ Freilich war den Jeſuiten auch hinwiederum das Blut für ſich allein nicht ſchmackhaft und wirkſam genug. Darum ſingt oder ſchreit vielmehr ein anderer Jeſuit:

Nach Gott ſollſt du o Jungfrau rein
Zu lieben mir die nächſte ſein,
Durch deine Bruſt beweg' dein Sohn,
Daß er alldorten mir verſchon';

---

*) Oſiander über die Entwicklungskrankheiten in den Blüthenjahren des weiblichen Geſchlechts I. Th. 1820.

Vermiſch' dein Milch mit ſeinem Blut,
Das iſt für mich das beſte Gut. (Bucher II. Bd. S. 307.)

Aber noch weniger thut uns die Maria in intellectueller Beziehung Genüge. Die höchſten, allumfaſſenden und von einander unzertrennlichen Principien ſind Leben oder Lieben — denn das eigentliche Leben iſt die Liebe — und Denken. Und die Individualiſationen, die Exiſtenzen dieſer Principien ſind Mann und Weib. Im Weibe concentrirt ſich das Princip des Lebens oder Liebens, im Manne das des Denkens. Wahrheit und Vollkommenheit iſt daher nur da, wo beide Principien verbunden werden. Der ausſchließliche, der unbeſchränkte Cultus des Weibes, der *Cultus Hyperduliae*, wie von der katholiſchen Theologie die der Maria gebührende Verehrung bezeichnet wird, ſchwächt die Willens-, Denk- und Urtheilskraft; denn der Cultus des Weibes erfordert keine beſondere Kopfarbeit; eine Kraft aber ſchwindet, wenn ſie nicht durch einen ihr entſprechenden Stoff in Uebung, in Thätigkeit verſetzt wird. Je mehr aber der Kopf zurücktritt, deſto gewaltſamer tritt die Brutalität im Menſchen hervor. Mit dem kopfloſen Cultus der Jungfrau Maria iſt daher immer zuletzt die Brutalität des religiöſen Fanatismus verbunden. Zwar iſt mit dem Cultus jeder ausſchließlichen Perſönlichkeit Fanatismus, d. h. die Wuth, Alles, was dieſe Perſönlichkeit nicht anerkennt, zu verdammen, zu vernichten, verbunden. Aber wenn nun gar dieſe Perſönlichkeit eine weibliche iſt, und zwar eine Jungfrau, und noch dazu eine keuſche, reine Jungfrau, ſo ſteigert ſich der religiöſe Fanatismus bis zum Furor der ſinnlichen Liebe. Wer ihre jungfräuliche Ehre antaſtet, wer da läugnet oder nur zweifelt, daß ſie noch eine keuſche Jungfrau iſt — und wie leicht iſt daran zu zweifeln! — der iſt ohne Weiteres ein des Todes würdiges Subject. So kam einſt der heilige Ignaz von Loyola, der Don Quixote des Katholicismus, über einen Mauren, welcher die Jungferſchaft der Maria nach ihrer Geburt läugnete, ſo in heilige Wuth, daß er den frivolen Heiden ohne Weiteres erdolcht haben würde, wenn ihn nicht ein glücklicher Zuſall, d. h. ſein Mauleſel zur Raiſon gebracht hätte. (S. ***Maffei de Vita et Moribus Ignatii L.*** l. I. c. III.) Und ſeine würdigen Nachfolger, die Jeſuiten, nahmen ſich leider! nicht dieſen räſonnabeln Mauleſel, ſondern nur den wuthentbrannten Ignaz zum Vorbild. Die baieriſchen Jeſuiten namentlich liefern die glänzendſten Belege, daß mit dem ſcheinbar ſo liberalen, ſo milden, ſo menſchenfreundlichen Cultus der Maria ein wahrhaft beſtialiſcher, ja hundswüthiger Fanatismus verbunden iſt. Ich ſage ein hundswüthiger Fanatismus. Hier die Rechtfertigung dieſes bezeichnenden Beiworts. Der Pater Xaver Gruber, Prediger in der Maltheſerkirche zu München, ſagt in einer noch im Jahre 1781 gehaltenen Predigt: „Auch wir Prediger und Seelſorger . . . ſollen gute Haushunde, gute Kirchenhunde ſein, wenn die falſchen Propheten und Irrlehrer die Kirchenzucht angreifen wollen. Da ſollen wir uns tapfer wehren und ſo lange bellen, bis wir die gottloſe Räuberbande verjagen. Da iſt es eine heilige Pflicht zu zörnen, darein zu ſchlagen mit dem furchtbaren Arm unſerer geiſtlichen Macht, zu beißen mit den Zähnen des feſten Glaubens" (Bucher II. Bd. S. 94). Sind hier nicht alle Symptome der Hundswuth vorhanden?

Beleuchtung einer theologischen Recension

vom

„Weſen des Chriſtenthums."

1842

Die in Hamburg erſcheinenden theologiſchen Studien und Kritiken, Jahrgang 1842. I. Heft, enthalten eine vom Standpunkt der Theologie verfaßte, J. Müller unterzeichnete Recenſion meiner Schrift: „das Weſen des Chriſtenthums."

An und für ſich iſt die Recenſion einer Beleuchtung unwürdig, denn nur im Traume hat der Rec. meine Schrift geleſen; nur im Traume ſie recenſirt. Aber gleichwohl hat derſelbe ſie ſo geleſen, ſo aufgefaßt, ſo beurtheilt, ſo widerlegt, wie ſie jeder Theologe als Theologe leſen, auffaſſen, beurtheilen und widerlegen wird und muß; der Theologe — natürlich als Theolog, nicht als Menſch — kann und darf aus heiliger Verpflichtung mir, der ich nicht als Theolog, ſondern als denkender Menſch über die Myſterien der Theologie ſchreibe, nicht Recht geben. Er muß vielmehr die ſonnenklarſte Evidenz für rabenſchwarze Nacht, den ſchlagendſten Beweis für unbegründete Vorausſetzung, die einfachſte Wahrheit für dialektiſche Spiegelfechterei, die unvermeidliche Nothwendigkeit der Natur der Sache für ein willkürliches Hirngeſpinſt anſehen und erklären. Er muß über die weſentlichen Dinge ſo oberflächlich und „leicht wie eine Waſſerſpinne“ hinweggehen, in den unweſentlichen Dingen aber ſich aufhalten und mir hier aus theologiſcher Eitelkeit den impertinenten Vorwurf der „Unwiſſenheit“ machen, um ſich und ſein Publicum mit der Täuſchung zu tröſten: weil im Unweſentlichen, ſo ſei natürlich auch im Weſentlichen meine Schrift nichts. Er muß, jedoch mit chriſtlicher Liebe und Demuth, alſo auf ſchlangenkluge Weiſe der Schrift immoraliſche Tendenzen und Conſequenzen ſubſtituiren; er muß beſonders die Stellen, wo im Gegenſatz zu den hohlen Illuſionen des Supranaturalismus der Materie, der Natur, der Sinnlichkeit das Wort geredet wird, hervorheben, und, weil er ſelbſt nichts im Kopfe hat als bibliſche Bilder und Vorſtellungen, zu verſtehen geben, daß ich nach dem Vorangang des Apoſtels Paulus, welcher συνεκδοχικῶς das Praeputium des Menſchen für den ganzen Menſchen ſetzt, den ganzen Menſchen in das cavum abdominis, in die Bauchhöhle einſchließe, Alles aber, was darüber hinausgeht, wie die Lunge, das Herz, den Kopf, die Augen und Ohren nicht mehr zur Natur und Sinnlichkeit, ſondern bereits zu den hohlen Illuſionen des Supranaturalismus zähle. Er muß aus theologiſcher Verkehrtheit ſelbſt die formellen Eigenſchaften der Schrift als Irrlichter — im empörten Wahrheitsgefühle „Blasphemie“, in der Geiſtesfreiheit „Frivolität“, im rückſichtsloſen Affect „Schlauheit“, im unwillkürlichen Style „kluge Manier“, im Enthuſiasmus des naturwiſſenſchaftlichen Wiſſenstriebes die „entfeſſelte Luſt“ des Geſchlechtstriebes erblicken. Kurz er muß es, wenigſtens der Hauptſache nach, gerade ſo machen, wie es der Rec. gemacht hat. Ich betrachte daher ſeine Recenſion als die Recenſion nicht eines theologiſchen Individuums, ſondern der Theologie. Dieſer Geſichtspunkt nur beſtimmte mich zu einer Erwiedrung, die ich übrigens ſo kurz und ſchnell als möglich abfertigte.

Die Vorwürfe des Recenſenten ſind im Weſentlichen folgende:

In Betreff meiner Einleitung beſchuldigt mich der Recenſent einer ,,Subjectivitätsphiloſophie, der kein Object gegeben ſei.'' ,,Auch die ſinnlichen Gegenſtände ſind, ſage ich, weil und wiefern ſie dem Menſchen Gegenſtand ſind, Offenbarungen des menſchlichen Weſens;'' aber er bedarf, ſchließt daraus der Rec., ,,der illuſoriſchen Vorſtellung eines Objects, um an dem Gegenſtand ſich ſeiner ſelbſt bewußt zu werden.'' Keine grundloſere Beſchuldigung als dieſe! Daraus, daß die Gegenſtände, weil und wiefern ſie der Menſch erkennt, Spiegel ſeines Weſens ſind, folgt nicht im Geringſten die Irrealität der Gegenſtände oder die bloße Subjectivität der Erkenntniß. Nur ein Beiſpiel, um die Sache kurz abzumachen. Cajus iſt ein Mineraloge; wer nicht weiß, daß Cajus ein leidenſchaftlicher Mineraloge iſt, weiß nicht, was er iſt — iſt mit Leib und Seele. Daß ſich aber der Menſch ſelbſt für den todten Stein intereſſiren, ja begeiſtern kann, dies drückt eine weſentliche Beſtimmung der menſchlichen Natur aus, ſo daß der Menſch ſich ſelbſt und zwar hier als ein mineralogiſches Weſen erkennt, indem er die Steine erkennt. Aber folgt hieraus, daß die Mineralogie nur eine illuſoriſche Vorſtellung des Menſchen iſt?

Uebrigens iſt meine Einleitung nur aufzufaſſen und zu würdigen in Beziehung auf das eigenliche Thema der Schrift, auf die Religion, wo ſich der Menſch nicht zu Dingen außer ihm, ſondern zu ſeinem Weſen verhält. Sie iſt nur entſprungen aus der Analyſe der Religion, und erſt gemacht worden, nachdem die Schrift ſchon im Weſentlichen fertig war, und nur gemacht, um der wiſſenſchaftlichen Formalität, die das Allgemeine dem Beſondern vorausſchickt, Genüge zu leiſten. Wenn daher der Rec. von dem allgemeinen Satze in der Einleitung: ,,Bei den ſinnlichen Gegenſtänden iſt Bewußtſein und Selbſtbewußtſein wohl zu unterſcheiden, aber bei dem religiöſen Gegenſtande fallen ſie zuſammen'', behauptet, er habe ,,nicht die Dignität eines Reſultates'', ſondern die eines ,,vermeintlichen Axioms'' oder vielmehr einer „unbewieſenen Vorausſetzung“, ſo verdankt offenbar dieſe komiſche Behauptung ihren Urſprung nur der ſcharfſinnigen Beobachtung, daß auf dem Papier jener Satz vorausgeſetzt iſt. Hätte ich ihn am Schluſſe meiner Schrift ausgeſprochen, ſo würde er ihm ſicherlich nicht die Dignität eines poſitiven Reſultates verweigert haben, gleichwie er jetzt in dem bibliſchen Edite, bibite, weil ich damit meine Schrift ſchließe, das poſitive Reſultat derſelben erblickt.

Als ein Beiſpiel von den „unzähligen Uebertreibungen“, deren ich mich ſchuldig mache, führt der Rec. den Satz aus der Einleitung an: „Die Religion weiß nichts von Anthropomorphismen; die Anthropomorphismen ſind ihr keine Anthropomorphismen,“ und bemerkt dagegen: „alſo wenn Chriſtus die Erde den Schemel der Füße Gottes nennt, meint der Verf. wirklich, daß Chriſtus und die Apoſtel Gott als eine menſchliche Geſtalt vorſtellten?“ Der Rec. hat nichts in ſeinem Kopfe und Herzen, als ſeine liebe, heilige Theologie, und nun glaubt er natürlich auch von mir, daß ich gleichfalls nichts weiter, nur in einem entgegengeſetzten Sinne, im Kopfe und auf dem Korn habe, als die liebe, heilige Theologie. Aber ich muß dem Rec. gleich von vornherein erklären, daß die Tendenz meiner Schrift eine höhere, eine allgemeine, philoſophiſche iſt. Polemiſche Beziehung auf die niedrigen Vorſtellungen der Theologie war unvermeidlich, aber nur Nebenſache. So dachte ich denn auch wirklich bei dieſer „Uebertreibung“ an die abſtracten Theiſten, an die Pantheiſten, an die Philoſophen, welche nicht nur Liebe, Güte, Gerechtigkeit, ſondern ſogar Selbſtbewußtſein, Perſönlichkeit, Wille, Verſtand als menſchliche Eigenſchaften von Gott negiren. Wo aber einmal Selbſtbewußtſein und Perſönlichkeit auf dem Spiele ſtehen, wahrlich! da denkt man nicht mehr an die anatomiſchen Extremitäten des Menſchen, an die Hände und Füße. Hände und Füße kann der Menſch verlieren, ohne aufzuhören, Anthropos zu ſein. Was der Rec. daher Uebertreibung nennt, das iſt nichts anders, als die unendliche Erhabenheit des philoſophiſchen Standpunktes über den Standpunkt der Theologie, welcher ſich nicht einmal über den Schemel der Füße Gottes erhebt.

Ueber den Satz der Einleitung, daß „je menſchlicher Gott im Weſen ſei, um ſo größer die ſcheinbare Differenz zwiſchen Gott und Menſch ſei", macht der Rec. die theologiſche Exclamation: „O wie unſäglich ſchlau und raffinirt iſt doch die Religion." Dies iſt eine Entſtellung. Die Religion beruht auf der unwillkürlichen Selbſtentäußerung, Selbſtanſchauung des menſchlichen Weſens. Unſäglich ſchlau und raffinirt iſt nur die Theologie. Und gegen den Satz: „Je mehr das Sinnliche negirt wird (am Menſchen), deſto ſinnlicher iſt der Gott, dem das Sinnliche geopfert wird", macht er die ſpitzige Bemerkung: „der Verf. hätte nur auch nachweiſen ſollen, wie ſein oben aufgefundenes Geſetz ſich auch nach der entgegengeſetzten Seite an den ſinnlich genießenden Heiden bewahrheite, deren religiöſe Vorſtellungen hiernach ohne Zweifel höchſt ſpirituell und idealiſtiſch ſein werden." Vollkommen bewährt es ſich auch hier. Erſt ſeitdem ſich die Menſchen über die Beſchränktheit der chriſtlichen Asketik zur Freiheit eines vernünftigen Lebensgenuſſes erhoben, haben ſie ſich auch über die religiöſen Sinnlichkeiten der älteren und erſten Chriſten, über die Vorſtellungen eines fleiſchlichen Gottes, einer fleiſchlichen Auferſtehung und Unſterblichkeit zu idealiſtiſchen Vorſtellungen erhoben. Der vernünftige Realismus im Leben wird zu einem vernünftigen Idealismus im Geiſte, wie umgekehrt ein unvernünftiger Idealismus, richtiger Spiritualismus im Leben zu einem unvernünftigen Realismus, richtiger Materialismus im Geiſte wird. S. 251 greift der Rec. dieſen Satz nochmals auf und will mich hier des Widerſpruchs zeihen, daß, nach meiner Anſicht, welcher zufolge die Negation des Sinnlichen in ungleich höherm Maße dem Chriſtenthum weſentlich ſei, als dem Hebraismus, die neuteſtamentlichen Vorſtellungen von Gott viel ſinnlicher ſein müßten, als die altteſtamentlichen. Wahrſcheinlich hat hier wieder der Rec. die anatomiſchen Extremitäten der Menſchheit im Sinne. Aber iſt denn nicht der neuteſtamentliche Gott, im Unterſchiede vom Jehovah des A. T., Vater und Sohn in ſich? Concentrirt ſich aber nicht in dieſem Verhältniß eine Fülle der intenſivſten ſinnlichen Gefühle und Vorſtellungen? Iſt Chriſtus, der eins mit dem Vater, nicht eine menſchliche Geſtalt? und zwar dieſelbe, nur jetzt verklärte Geſtalt im Schooße der Trinität im Himmel, die er hier auf Erden war? Iſt nicht Chriſtus, der reelle, weil herzliche, fühlbare Gott des Chriſtenthums, ein Weſen, das einſt ſelbſt den verklärten Augen des Körpers Gegenſtand ſein wird? Iſt ferner die Liebe des Vaters zu den Menſchen, um deren willen er ſelbſt des eignen eingebornen Sohnes nicht ſchonet, keine ſinnliche Vorſtellung?

S. 190 wundert ſich der Rec., den Geheimniſſen der und zwar hier ſpeculativen Theologie das Geheimniß der Natur angereiht zu treffen und fragt: „Soll denn das Chriſtenthum Alles, was die Speculation und Theoſophie in ſeinem äußern Geſchichtsgebiet erzeugt hat, zu vertreten haben? Dann gäbe es, um es der verderblichſten Tendenz oder doch des entſetzlichſten Widerſpruchs mit ſich ſelbſt zu überführen, ja gar kein einfacheres Mittel, als daß ihm der Verf., der doch auch die Wohlthat der Bildung (wahrſcheinlich die Wohlthat? des chriſtlichen Religionsunterrichtes) in jenem Gebiete genoſſen hat, ſeine eigne philoſophiſche Lehre aufbürdete.“ Aber habe ich denn dem Chriſtenthum das Geheimniß der Natur in Gott aufgebürdet? Oder mache ich ihm daraus einen Vorwurf, daß es im Logos die göttliche Kraft des Wortes, in Chriſtus die göttliche Kraft des Herzens bewahrheitet hat? Was indeß die in dieſer Schrift niedergelegten Anſichten betrifft, ſo muß ich allerdings geſtehen, daß ich ſie dem Chriſtenthum verdanke, denn ich habe ſie nur durch die unbeſtochne Analyſe ſeines Inhalts gefunden, ſelbſt die am Schluſſe ausgeſprochne Anſicht. Ich für mich wäre wahrlich nie darauf gefallen, Eſſen und Trinken für religiöſe Acte zu erklären. Nur die Analyſe des Chriſtenthums, welches ſich ſeines Gottes auch vermittelſt der organiſchen Functionen des Eſſens und Trinkens bemächtigt, brachte mich auf dieſen Satz. „Dis,“ ſagt Luther, „iſt in Summa unſre Meinung, daß wahrhaftig in und mit dem Brod der Leib Chriſti geeſſen wird, alſo daß alles, was das Brot würcket und leidet, der Leib Chriſti leide und würcke, daß er ausgetheilt, geeſſen und mit den Zähnen zerbißen werde propter unionem sacramentalem.“ (Plancks Geſch. der Entſt. des proteſt. Lehrbeg. VIII. B. S. 369.) Wie leicht iſt es nun aber hieraus zu ſchließen, daß dem Eſſen und Trinken eine religiöſe Bedeutung zukommt, wenn ſich der Menſch vermittelſt dieſer Acte des religiöſen Gegenſtandes verſichert und bemächtigt! Die am Schluſſe ausgeſprochnen Anſichten, die mir der Verf. als meine eignen poſitiven anrechnet, gehören mir daher eben ſo wenig oder eben ſo viel an, wie die im erſten Theile ausgeſprochnen, eigentlich poſitiven Anſichten, wie z. B. Leiden für Andere iſt göttlich.

S. 200 ruft der Rec. aus: „was ſollen wir nun ſagen zu dieſer Procedur, wodurch der Geſammtinhalt der chriſtlichen Religion in das Erzeugniß begehrlicher, anmaßender Subjectivität ꝛc. aufgelöſt werden ſoll?“ Was ihr dazu ſagt, das iſt mir ganz einerlei. Zeigt und beweiſt mir, daß das Wunder nicht ein realiſirter ſupranaturaliſtiſcher Wunſch, die Auferſtehung nicht der realiſirte Wunſch unmittelbarer Gewißheit von der individuellen Fortdauer nach dem Tode, die Allmacht der Güte nicht die Allmacht des Gemüths, der chriſtliche Himmel nicht der realiſirte Wunſch des Menſchen nach unbeſchränkter unaufhörlicher Glückſeligkeit iſt.

S. 201 „proteſtirt der Rec. dagegen, daß das Chriſtenthum verantwortlich gemacht werde für die Verehrung einer Mutter Gottes — die nach dem Verf. S. 83 eben ſo weſentlich zur chriſtlichen Religion gehört, wie der Glaube an den Sohn Gottes und den Gott Vater — oder für die Rede von einem Leiden und Sterben Gottes.“ Auch bei den Proteſtanten heißt Maria die hochgelobte Jungfrau, die „wahrhaftig Gottes Mutter und gleichwohl eine Jungfrau blieben iſt“ „alles höchſten lobes wert“ Apol. der Augsb. Conf.

Art. 9. Die Vorſtellung von einem Gott Vater, einem Sohne Gottes führt nothwendig auf die Mutter Gottes. Wenn aber gar der Rec. die Rede von einem Leiden und Sterben Gottes verwirft als eine unchriſtliche, ſo verläugnet er die tiefſte Wahrheit des chriſtlich religiöſen Gemüthes und Affectes. Nur wenn das Leiden Chriſti als ein wirkliches Leiden Gottes vorgeſtellt wird, iſt die Incarnation, iſt die Liebe Gottes, der Grund der Incarnation, keine Phraſe, keine Illuſion. Freilich, was das Gemüth, was der Affect bejaht und beſtätigt, das läugnet wieder die Verſtandesliſt der Dogmatik.

S. 202 „macht der Rec. mir den Vorwurf, daß ich es mir ſehr bequem,“ ſollte heißen ſehr ſauer gemacht habe, „wenn ich die frommen Wünſche und Bedürfniſſe die chriſtlichen Vorſtellungen von einem liebenden Gotte, einer Trinität ſelbſt erzeugen laſſe.“ Aber gerade dieſe, natürlich unwillkürliche Geneſis iſt der wohlbegründetſte und eigentlich philoſophiſche Centralpunkt meiner Schrift. Allgewaltig iſt das Bedürfniß, wenn es einmal ein wahres Bedürfniß geworden. Iſt es aber einmal ein wahres, inniges, den Menſchen mit ſich fortreißendes Bedürfniß geworden, ſo ſind eben damit auch die Hemmungen, Zweifel und Schranken verſchwunden, die ſeiner Befriedigung im Wege ſtanden. Darum wende ich den Ausſpruch der gemeinen Noth: „Noth bricht Eiſen“, an einer Stelle auch auf die Gemüthsnoth an. Was einmal zum Bedürfniß, das iſt mir zur Nothwendigkeit geworden. Und was den Charakter der Nothwendigkeit, das hat für mich den Charakter der Objectivität. Nur die Vorſtellung, nur das Gefühl der Nothwendigkeit gibt mir die Vorſtellung, gibt mir das Gefühl einer Materie, einer Objectivität. S. hierüber des Verf. Leibniz §. 8. Bei inneren Gegenſtänden aber fällt die Vorſtellung und das Bedürfniß zuſammen. Entſteht in mir das Bedürfniß, ſo entſteht auch zugleich in mir die Vorſtellung der Sache. Aber die Vorſtellung, die aus einem Bedürfniß, aus innerer Gemüthsnothwendigkeit entſpringt, iſt eben deswegen eine weſenhafte, nothwendige und als eine ſolche die Vorſtellung eines nothwendigen Weſens. Weil ſie eine gewaltſame Vorſtellung, eine Vorſtellung des Bedürfniſſes iſt, verliert ſie den Charakter einer idealen Vorſtellung, wird ſie eine materielle, d. h. eben eine unfreie oder beſſer unfreiwillige Vorſtellung, eine Vorſtellung, die nicht ich, ſondern die mich beherrſcht. Zu dieſer Macht des Bedürfniſſes geſellt ſich aber noch eine andere ſouveräne Macht, die Macht der Zeit, deren Herrſchaft auch das Herz oder Gemüth unterthan iſt. Beſtimmte Bedürfniſſe entſtehen und befriedigen ſich nur zu beſtimmten Zeiten. Und die Zeit der Befriedigung iſt erſchienen, wo eben ein Bedürfniß nicht mehr den Charakter eines ſubjectiven, darum unberechtigten Wunſches hat, ſondern unter der Gunſt oder Mißgunſt äußerer hiſtoriſcher Verhältniſſe und Bedingungen mit der Gewalt, d. h. dem abſoluten Rechte der Nothwendigkeit auftritt. Das Bedürfniß iſt die höchſte, die ſouveräne Macht — das Schickſal der Geſchichte. Und noch mehr: das Bedürfniß einer Zeit iſt die Religion dieſer Zeit — der Gegenſtand dieſes Bedürfniſſes ihr höchſtes Weſen, ihr Gott. Nur im Bedürfniß wurzelt die Religion. Was du bedarfſt, aus innerſtem Grunde bedarfſt — das allein, ſonſt nichts iſt dein Gott. So iſt auch die chriſtliche Religion aus Bedürfniſſen und zwar Herzens-, aber zugleich auch Vernunftbedürfniſſen entſprungen, denn was der Menſch als etwas Nothwendiges empfindet, erkennt er auch als etwas Vernünftiges. Wo der Menſch mit dem Verſtande oder der Vernunft verneint, was er mit dem Herzen bejaht, da iſt Etwas kein wahres, kein objectives Bedürfniß mehr. Aber es iſt anmaßend, die Bedürfniſſe des Herzens, aus denen die chriſtlichen Vorſtellungen der Trinität, des Himmels, des perſönlichen Gottes entſprungen, von der Geſchichte abzuſondern, ſie als unzeitliche, übergeſchichtliche Bedürfniſſe hinzuſtellen, d. h. das chriſtliche Gemüth zu dem univerſalen, ſchlechthin abſoluten Weſen zu machen, dem alle Zeiten und Menſchen ohne Unterſchied unterthan ſein ſollen. Auch die Bedürfniſſe des Gemüths gehorſamen, wie geſagt, der Macht der Zeit. Wie viele Vorſtellungen, welche den frühern Chriſten Gemüthsbedürfniſſe waren, ſind es den heutigen nicht mehr! Ach wie viele! Mit Wohlbedacht und ohne mir zu widerſprechen, wie mein *oberflächlicher, incompetenter* Rec. meint, brauche ich daher in meiner Schrift die Worte: *Gemüth und Herz.* Wo es nicht *nothwendig* iſt, ſie zu unterſcheiden, unterſcheide ich ſie auch nicht; außerdem iſt mir das Herz das *univerſale* Gemüth, das Gemüth das *chriſtliche* Herz — das Herz, das lediglich in den Inhalt des Chriſtenthums das Weſen, das abſolute Weſen des Herzens ſetzt. Das Herz iſt mir das „*weltoffne*“ Gemüth, das Gemüth, das ſich nicht *gegen die Macht der Zeit und Vernunft*, d. i. *die Macht der Wahrheit* ſträubt; das Gemüth aber das Herz, das ſich von dem Schickſal der Welt abſondert, das ſich verſchließt vor der Macht der Natur und Geſchichte, das beſondere, hiſtoriſche Bedürfniſſe zu abſoluten, über alle Zeit erhabenen Bedürfniſſen macht. Das Chriſtenthum, ſage ich, iſt entſprungen aus dem Herzen, inwiefern es aus dem göttlichen Triebe der Wohlthätigkeit im höchſten Sinne entſprungen, inwiefern es das Leiden für Andere als das höchſte Gebot ausgeſprochen; aber weil auch das Chriſtenthum unter hiſtoriſchen Bedingungen und Vorſtellungen entſprungen, ſo hat es dieſe allgemeine Wahrheit an gewiſſe hiſtoriſche und zwar ſupranaturaliſtiſche Vorſtellungen geknüpft und dadurch die Sache des Herzens zu einer Sache des Gemüthes gemacht. Wenn ich daher erſt das *Poſitive* des Chriſtenthums, welches lediglich die Liebe des Menſchen zum Menſchen iſt, aus dem Herzen ableite, dagegen ſpäter, nachdem ich das Herz *näher beſtimmt, unterſchieden* habe in Herz und Gemüth, dem Chriſtenthum als dem durch die Differenz des chriſtlichen Glaubensbekenntniſſes *beſchränkten Herzen* das Gemüth, dem Heidenthum, d. h. dem Unglauben, überhaupt der Philoſophie das Herz vindicire, ſo iſt das kein Widerſpruch, höchſtens nur in den Augen eines befangenen theologiſchen Recenſenten, der ex officio auch die ſonnenklarſte Wahrheit läugnen muß. Denn nicht das chriſtliche Gemüth, ſondern das Herz hat ſich über die Differenz von Chriſtenthum und Heidenthum erhoben, die Schranken niedergeriſſen, welche die Glaubensbornirtheit zwiſchen der chriſtlichen und heidniſchen Menſchheit befeſtigt hatte. Das Herz iſt, wie geſagt, das univerſale Gemüth, und aus dieſem allgemeinen Gemüthe kam das Allgemeine, das Poſitive des Chriſtenthums, die Liebe des Menſchen zum Menſchen; denn auch die Heiden hatten ſchon theilweiſe als Philoſophen die Idee und Geſinnung der allgemeinen Menſchenliebe. Nun wieder zu unſerm Rec. zurück.

S. 202 ruft er ächt theologiſch aus: „Warum folgt ihr nicht einer Stimme des Herzens, die nicht ſchweigen will noch kann? Soll das Chriſtenthum ſeine objective Wahrheit dadurch bewähren, daß es dem Bedürfniß des Herzens nicht entſpricht?“ Nein! nur mache man nicht die Herzensbedürfniſſe einer vergangenen Zeit zu ewigen Bedürfniſſen! Nur bürde man nicht die Bedürfniſſe des himmliſchen, ſupranaturaliſtiſchen Gemüthes dem durch Philoſophie und Naturanſchauung gebildeten und gezüchtigten Herzen als Geſetze auf! Nur anerkenne man die Verſchiedenheit und Veränderlichkeit des menſchlichen Herzens im Laufe der Weltgeſchichte und bedenke alſo, daß, was das Herz einer frühern Zeit aufs Höchſte entzückte, das Herz einer ſpätern Zeit aufs Tiefſte empört und indignirt. „Die meiſten Empfindungen, ſagt Napoleon (Las Caſes), ſind Ueberlieferungen; wir erfahren ſie, weil ſie vor uns da waren.“ Sehr wahr; und ſo manche Empfindungen und Bedürfniſſe des Gemüths ſind Luxusartikel. Ja wohl! auch das Gemüth hat ſeinen Luxus. Der Rec. fährt fort: „So ſehen wir, wie hier der Angriff auf das Chriſtenthum wider ſeinen Willen (wider ſeinen Willen? o wie blind iſt doch der Theologe!) in eine Apologie deſſelben umſchlägt.“ „Was über die Correſpondenz zwiſchen Chriſtenthum und Gemüth gelehrt wird, darunter finden wir Vieles (wie gnädig!) ganz richtig, Einiges ſogar (natürlich nur Einiges, nicht z. B. die Deduction der Mutter Gottes, welche der

Rec. von ſeinem Standpunkt aus ex officio ſchon perhorresciren muß) ſchön entwickelt und mit einer *ſeltſamen* (?) unwillkürlichen Begeiſterung vorgetragen, die von der *geheimen Macht* zeugt, die der fremd gewordne Gegenſtand wenigſtens noch über die *Phantaſie* des Verf. ausübt“ (S. 203). Ueber die Phantaſie? O ich bin nicht ſo ſchwach, daß ich mich durch eine geheime auf die Phantaſie wirkende Macht übertölpeln laſſe. Meine Begeiſterung iſt überall eine unwillkürliche, aber eine bewußte, vom Verſtande überwachte. Ich beſtimme keinen Gegenſtand willkürlich durch vorausgefaßte Begriffe und Vorſtellungen; ich laſſe mich von ihm beſtimmen: patior. Wie er *iſt*, ſo ſtimmt er mich — das Poſitive ſtimmt und macht mich poſitiv, das Negative negativ. Iſt der letzte Satz meiner Analyſe frivol, ſo erkenne man daher auch ihn an als den adäquaten Ausdruck einer *gegenſtändlichen Frivolität*. Der Vorwurf der Frivolität, der Blasphemie iſt mir übrigens, wie überhaupt jeder Vorwurf und Schimpf aus dem Munde eines beſchränkten Theologen, ein abſolut gleichgültiger*). Ich bin nichts weniger als ein nicht unterſcheidender, *unkritiſcher*, fanatiſcher Gegner der Religion. Ich ſcheide nur das Wahre vom Falſchen — eine Scheidung, die freilich der Theolog qua Theologus nicht vertragen, nicht acceptiren kann, denn er goutirt nur die Wahrheit, wenn ihr eine tüchtige Doſis von Falſchheit beigemengt iſt. Insbeſondre unterſcheide ich zwei Elemente im Chriſtenthum — ein *univerſelles* (oder menſchliches), welches die Liebe, und ein *egoiſtiſches* (oder theologiſches), welches der Glaube iſt, weil im Unterſchiede von der Liebe ſein Gegenſtand nichts anderes iſt, als das *abgezogene Weſen des menſchlichen Selbſtes*. Und ich bin daher nicht für das begeiſtert, was im Sinne der Theologie, ſondern was im Sinne der Anthropologie das Wahre und Weſenhafte der Religion iſt. So feire ich z. B. die Maria, aber ich feire in ihr nicht die Wahrheit des Katholicismus, ſondern die

---

*) Man leſe, was ſchon P. Bayle hierüber geſagt.

Wahrheit und Nothwendigkeit des weiblichen Weſens. Nicht alſo für die Maria als religiöſen Gegenſtand, ſondern als Bild des wirklichen Weibes, nicht für die in den Himmel der theologiſchen Illuſion erhobene, ſondern für die auf das wirkliche Weib als ihr Urbild reducirte Maria bin ich begeiſtert. So feire ich auch z. B. den Logos, aber nicht als ein beſonderes, theologiſches Weſen, ſondern nur als ein Bild, als einen Ausdruck von der Macht und Bedeutung des menſchlichen Worts.

„Aber hat denn nicht, ruft der Rec. aus (S. 204), der Verf. gezeigt, daß Alle dieſe Bedürfniſſe ſelbſtiſcher Natur ſind, daß die Religion ..... ganz auf dem Egoismus des Gemüths ruht?“ Wo hat er denn das gezeigt? Iſt denn das Bedürfniß, von ſich zu abſtrahiren und vermittelſt des Denkens zum Begriffe der reinen Intelligenz ſich zu erheben, ein Bedürfniß, welches ſich im Begriffe des von allen endlichen und anthropomorphiſtiſchen Beſtimmungen gereinigten Urweſens vergegenſtändlicht und befriedigt, auch ein Bedürfniß ſelbſtiſcher Natur? Oder das Bedürfniß, der göttlichen Realität des Wortes, der Phantaſie, des Willens ſich bewußt zu werden? Oder gar das Bedürfniß, die für Andere lebende und ſterbende Liebe als das höchſte Weſen zu bekennen? Oder iſt es vielleicht überhaupt gar Egoismus, wenn nur der Menſch den Menſchen liebt, den Menſchen zum höchſten Gegenſtande ſeiner Liebe und Thätigkeit macht? Allerdings, wenigſtens in dem Wahne des unverfälſchten orthodoxen Glaubens, der aus Furcht vor dem Zorne eines ſelbſtiſchen, eiferſüchtigen Gottes, d. h. aus Furcht vor dem Geſpenſt ſeines eignen Selbſtes ſich nicht den Menſchen um des Menſchen willen zu lieben getraut. Dieſen ſtarken Glauben ſcheint auch der Rec. noch zu haben ganz im Widerſpruch mit dem purgirten Glauben der modernen Welt. Er ſagt nämlich: „Aber wenn der Menſch in der Religion doch nur ſein eignes und zwar ſubjectives Weſen vergegenſtändlicht, indem er daſſelbe zur Abſolutheit erhebt, was iſt die Religion Anderes, als Egoismus?“ (S. 206.) Ja ſie iſt Egoismus, aber in demſelben Sinne, als es Egoismus iſt, wenn der

Menſch in der Liebe zur Menſchheit auf- und untergeht. Aber über dieſen Egoismus könnt ihr nicht hinaus, ohne in einen unendlich widrigern, ohne in den eigentlichen Egoismus zu verfallen. Je mehr ihr euern Gott vom Weſen des Menſchen unterſcheidet, deſto ſelbſtiſcher iſt er; ſelbſt wenn ihr euch helft zum Behufe dieſes Unterſchiedes mit der nichtigen Unterſcheidung zwiſchen Beſtimmungen des göttlichen Weſens, die jetzt, und zwiſchen Beſtimmungen, die einſt erſt euch offenbar werden — auch dieſe Kluft zwiſchen Jetzt und Einſt iſt nur eine Leere, eine Pore eures Selbſtes. Gott vom Weſen des Menſchen unterſcheiden, heißt ſich vom Weſen der Menſchheit abſondern, ſich über ſein Weſen hinwegſetzen. Der außer- und übermenſchliche Gott iſt nichts Anderes, als das außer- und übernatürliche Selbſt, das ſeinen Schranken entrückte, über ſein objectives Weſen geſtellte ſubjective Weſen des Menſchen.

In der Abendmahlslehre, bemerkt der Rec. S. 216, zeige ich mich „wenig unterrichtet von den hier vorkommenden Unterſchieden — katholiſche, lutheriſche, calviniſche Vorſtellungen werden ziemlich wirr durch einander geworfen.“ Ei ei! wenig unterrichtet? Und doch citire ich auch in Betreff dieſer Materie, die ich gerade um ſo gründlicher ſtudirte, je geiſtloſer ſie iſt, den h. Bernhard, den Ambroſius, den Petrus Lombardus, die *Theol. schol.* von Metzger, das Concordienbuch, den J. Fr. Buddeus, den Melanchthon, die lutheriſche Glaubenskomödie von Friſchlin, und hätte noch weit mehr citiren können, wenn ich nicht überhaupt nur deswegen citirte, um mir den boshaften Pedantismus jener armſeligen Zunftgelehrten vom Halſe zu ſchaffen, die nur dadurch zeigen wollen, daß ſie Etwas wiſſen, daß ſie Andern Unwiſſenheit vorwerfen und zwar in Dingen, über die man ſich in einer Viertelſtunde bis zum Ueberdruß ſatt inſtruiren kann, wenn man es nicht verſchmäht, in das Handwerk irgend eines Zunftgelehrten hineinzublicken. Wie ich mich überhaupt von meinem Standpunkte aus mehr an das Identiſche, Allgemeine des religiöſen Bewußtſeins hielt, ſo war es mir auch in dieſer Materie nicht darum zu thun, die confeſſionellen Unterſchiede beſonders hervorzuheben oder gar die katholiſche oder proteſtantiſche Abendmahlslehre als die allein vernünftige *a priori* zu demonſtriren. Uebrigens hebe ich dennoch genug die Unterſchiede hervor, aber natürlich nur für den, der Augen hat, und zwar gute Augen. „Auch über die Lehre der Kirche von der Taufe als Kindertaufe iſt der Verf. übel inſtruirt, wenn er S. 326 bemerkt, daß man dabei das Moment der Subjectivität in den Glauben Anderer, in den Glauben der Eltern oder deren Stellvertreter verlegt habe.“ Der ohnmächtige Theologe! Weil er nicht im Stande iſt, auch nur einen weſentlichen Satz meiner Schrift umzuwerfen, ſucht er ſich dadurch zu revangiren, daß er in Lappalien mich widerlegen will. Und doch kommt er mir auch nicht einmal hierin bei. Sage ich, daß dies die Lehre der Kirche war? Drücke ich mich nicht unbeſtimmt aus, wenn ich ſage: man habe ꝛc.? Und iſt dies nicht wirklich ſo? Hier gleich die Beweisſtellen. Non quod vel ipsi (infantes), quando baptizantur, fide omnino careant, *sine qua impossibile est vel ipsos placere Deo*, sed salvantur et *ipsi per fidem*, non tamen suam, sed *alienam*. *Bernard*. Epist. ad magistrum Hugonem de Sct. Victore (Ep. 77 in der in meiner Schrift citirten Ausgabe). His aliisque testimoniis aperte ostenditur, adultis sine fide et poenitentia vera in baptismo non conferri gratiam remissionis, quod *nec parvulis sine fide aliena*, quia *propriam habere nequeunt*, datur in baptismo remissio. *Petrus Lomb*. l. IV. dist. IV. c. I. Soll denn nur das ein Ausdruck der Religion ſein, was die Schlangenklugheit der Kirche zum Dogma geſtempelt hat? O wie pauvre, wie arm an Geiſt und Herz wäre die Religion, wenn nur das für Religion gelten ſollte, was der Papſt oder ein aufgeblaſener Profeſſor der proteſtantiſchen Dogmatik ex cathedra ſpricht!

Auch in Betreff des Wunders iſt mein guter Rec. aus ſehr begreiflichen Gründen nicht gut auf mich zu ſprechen. Nach meiner Schrift iſt „das Wunder, d. h. bei dem Verf. die Aufhebung der Naturgeſetze nicht blos des Glaubens liebſtes, ſondern eigenſtes Kind.“ Wie? nur bei mir iſt das Wunder die Aufhebung des Naturgeſetzes? Per miracula enim *ordo naturae tollitur*. *J. Fr. Buddei* Comp. Inst. Th. dog. l. II. c. I. §. 28. Ad miraculum enim requiritur, ut *leges naturae* a Deo stabilitae *tollantur* vel *suspendantur*; quod cum *sine potentia infinita* fieri nequeat, sequitur, solum Deum posse miracula edere. Solus quoque Deus leges istas constituit, solus ergo etiam eas tollere aut suspendere potest. (Ebendaſ. l. II. c. II. §. 28 Anm.) „Hieraus erhellet, ſagt ſelbſt Leibnitz (Abhandl. von der Uebereinſt. des Glaubens mit der Vernunft §. 3 nach der Ueberſ. v. Gottſched), hieraus erhellet, daß Gott die Geſetze, welche er den Creaturen vorgeſchrieben, auch gar wohl hinwiederum aufheben und in denſelben etwas hervorbringen könne, was die Natur nicht mit ſich bringt.“ Cum Deus sit omniscius et omnipotens, quid est, cur non possit aut quod scit, significare, aut *quod vult*, agere, etiam *extra communem naturae ordinem*, quippe *a se constitutum* et *opificii jure subjectum*. *H. Grotius* de verit. Rel. chr. l. I. §. 13. Alle andern Beſtimmungen des Wunders, wie z. B. daß es ſei eine übernatürliche Wirkung, eine Wirkung, die nicht aus den Kräften der Creatur abgeleitet werden könne, ſind nur unbeſtimmte Periphraſen der allein präciſen Definition, daß das Wunder, als eine unmittelbare Poſition des göttlichen Willens, die Negation der natürlichen Nothwendigkeit, des Naturgeſetzes iſt. Allerdings iſt dieſe Beſtimmung uur ein Urtheil des Verſtandes über das Wunder des Glaubens; oder nur dem erſcheint das Wunder ſo, welcher bereits mit ſeinem Verſtande außer dem Glauben ſteht, deſſen Verſtand daher das Wunder widerſpricht, ob er es gleich glaubt, und weil er es glaubt, nun auch in ſeinem Verſtande annimmt. Erſt in der ſcholaſtiſchen Theologie iſt daher dieſe Beſtimmung des Wunders aufgekommen. Dem Glauben ſelbſt aber iſt, weil er nichts von Geſetzen, überhaupt nichts von der Natur weiß, das Wunder eine ganz natürliche Wirkung, wie ich dies ſchon in meiner Abhandlung über das Wunder ausgeſprochen habe. Die Wunder ſind ihm gleichbedeutend mit den natürlichen Wirkungen, weil ihm die Wirkungen der Natur Wirkungen der Allmacht Gottes ſind, weil er nur Eine Urſache kennt — Gott. Der Mangel des Begriffs der Natur iſt ein ſpecifiſches Merkmal des religiöſen Bewußtſeins. Wenn daher die Kirchenväter, wie z. B. Auguſtin in ſeiner Civitas Dei, die Wunder nicht der Natur entgegenſetzen, ſo kommt das nur daher, weil ſie auch von der Natur nur eine theologiſche, d. h. miraculöſe Anſchauung haben, ſie nur vom Geſichtspunkte der Allmacht aus betrachten, kurz weil ſie keinen Begriff von der Natur und folglich auch keinen ſpecifiſchen Begriff vom Wunder haben. Aber dadurch, daß das Wunder für den Glauben kein Wunder, wenigſtens in unſerm Sinne, keine Negation des Geſetzes, des Weſens der Natur iſt, hebt ſich nicht die gegebene Beſtimmung auf.

Wenn übrigens das Wunder als das ſpecifiſche Object des Glaubens beſtimmt wird, ſo iſt damit nicht das äußerliche, gemeine, phyſikaliſche Wunder gemeint. Auch die Dogmen ſind Wunder — intellectuelle Wunder, der geſammte Inhalt des Chriſtenthums von Anfang bis zu Ende iſt ein Cyklus von Wundern. Das äußerliche Wunder iſt nur ein „Phänomen,“ daher ſelbſt nicht immer unbedingt nothwendig. Die Hauptſache iſt der Glaube an das Weſen, welches dieſe Wunder thut zum Wohl und Heil des Menſchen — der Glaube alſo an das wunderthätige, allmächtige, an keine Geſetze der Natur gebundene, unbeſchränkte Weſen. Das Princip des Wunders iſt das Princip des Glaubens. Ob Wunder geſchehen oder nicht, das iſt einerlei; wenn nur der Glaube feſtſteht an das Weſen, welches Alles thun kann, was es nur will — non ob aliud vocatur omnipotens (sc. Deus), nisi quoniam *quidquid vult potest*. Augustin. de civ. Dei l. 21. c. 7 — und was es thut oder geſchehen läßt, auch das Widrige, nur zum Wohle des Menſchen, ſei es nun dem zeitlichen oder ewigen, thut. Die zeitliche und räumliche Erſcheinung des Wunders kann man fahren laſſen; das Weſen des Wunders kann man nicht aufheben, ohne das Weſen des Glaubens zu negiren.

Dies gilt auch von der Vorſehung, über deren von mir gegebene Beſtimmung ſich, gleichfalls aus ſehr begreiflichen Gründen, der Rec. S. 222 gewaltig ſkandaliſirt. „Der Satz: die Vorſehung offenbare ſich nur im Wunder, hat zur Kehrſeite den Satz: wo keine Wunder geſchehen, da iſt für den Glauben auch keine Vorſehung. Und eine ſolche Schwäche und Beſchränktheit des Glaubens, dem der natürliche Zuſammenhang eine unüberſteigliche Schranke für das göttliche Wirken wäre, wagt der Verf. dem chriſtlichen Glauben als weſentliches Attribut aufzubürden, ja wie zum Hohne gerade darein ſeine Stärke zu ſetzen. Um dieſe monſtröſe Beſchuldigung zu belegen, citirt er ſonderbarer (?) Weiſe zwei Stellen proteſtantiſcher Autoren ... eine dritte von L. Vives.“ Ach! was wäre ich für ein armſeliges Geſchöpf, wenn ich einen ſo weſentlichen Gedanken auf ein Paar Stellen gründete! Mein ganzes Buch iſt der Beweis. Aber hier beſonders, freilich nicht weniger auch bei allen andern Gelegenheiten, beweiſt eben der Rec., daß er meine Schrift, ob er gleich ſie beurtheilen will, nicht nur nicht begriffen hat, ſondern auch von ſeinem theologiſchen Standpunkt aus unfähig iſt, ſie zu verſtehen. Ich ſage nicht, daß ſich die Vorſehung überhaupt, ſondern daß ſich die religiöſe Vorſehung, die ich wohlweislich von der natürlichen unterſcheide, im Wunder offenbare. Die religiöſe Vorſehung iſt nur die, welche dem Menſchen ſeinen ſpecifiſchen Unterſchied von den übrigen natürlichen Weſen zum Bewußtſein bringt, denn die Religion beruht — erſter Satz meiner Schrift — auf dem weſentlichen Unterſchied des Menſchen vom Thiere. Die natürliche Vorſehung erſtreckt ſich aber auf alle Weſen ohne Unterſchied; ſie unterſcheidet nicht den Menſchen von den Lilien auf dem Felde und von den Vögeln unter dem Himmel; ſie iſt nichts anderes, als die Vorſtellung der Natur, wie ſie das religiöſe Bewußtſein an die Vorſtellung Gottes anknüpft. Die Lilie, die heute blüht, iſt morgen verwelkt, und der Vogel, der heute ſingt, morgen auf ewig verſtummt in Gemäßheit der natürlichen Vorſehung, d. h. in Folge des natürlichen Verlaufs der Dinge. Um der Thiere willen geſchehen keine Wunder, aber um der Menſchen willen. Alſo iſt erſt *die* Vorſehung, welche den Menſchen durch *das Wunder* aus dem natürlichen Zuſammenhang der übrigen Dinge und Weſen hervorhebt und auszeichnet, die *religiöſe* Vorſehung*). Unglaublich iſt es oder wäre es, wenn nicht von einem Theologen, wenigſtens im Kampfe gegen den Unglauben, Alles glaublich wäre, daß mir ein Theologe den Satz ſtreitig macht, daß der Glaube an Wunder und der Glaube an die religiöſe Vorſehung identiſch ſind. Iſt nicht das ganze alte Teſtament, das ganze neue Teſtament der Beweis davon? Was iſt der Beweis der göttlichen Vorſehung im A. T.? Das Wunder. Was der Hauptbeweis im N. T.? Die Erſcheinung des Sohnes Gottes auf Erden? Aber iſt dieſe kein Wunder? Was iſt die Vorſehung Gottes für den Menſchen Anderes, als ſeine *Vorliebe* für denſelben? Aber wodurch konnte er dieſe beſſer zeigen und beweiſen als durch die wunderbare Sendung ſeines eingebornen Sohnes? Die Vorſehung iſt, wie bewieſen wird in meiner Schrift, eine Vorſtellung ohne Realität, eine Phraſe, wenn ſie nicht die *Liebe* zur Baſis hat. Die Liebe allein iſt die *intime*, die ſpecielle Vorſehung; die Liebe aber bewährt ſich durch außerordentliche Thaten. Nur die Liebe wirkt Wunder im wahren und imaginären Sinne. Alſo *realiſirt* ſich die *Vorſehung* in der *Liebe*, die *Liebe* aber im *Wunder*. Und an dieſem innigen Bande zwiſchen der Vorſehung und dem Wunder hält heute noch das religiöſe Gemüth auch im Proteſtantismus feſt, wenn gleich die Willkür einer raffinirten caſuiſtiſchen Dogmatik dies Band zerriſſen hat. Die Proteſtanten glauben zwar keine kirchlichen Wunder mehr, wie die Katholiken, aber Wunder der Vorſehung im Privatleben der

---

*) Darum definire ich in meiner Schrift die religiöſe Vorſehung (das Wunder) als das *religiöſe* Bewußtſein des Menſchen von ſeinem Unterſchiede von der Natur.

Menſchen glauben ſie heute noch, wie dies genug Schriften beweiſen. Bei dieſer Gelegenheit gibt der Rec. ein ſchönes Pröbchen von der, ich weiß nicht ſoll ich ſagen Gedanken- oder Gewiſſenloſigkeit ſeiner Recenſion. ,,Der Verf., ſagt er, verwickelt ſich hier in das Netz widerſprechender Behauptungen. In der Natur, heißt es, offenbare ſich nur die natürliche, nicht die göttliche Vorſehung, die Vorſehung, wie ſie Gegenſtand der Religion. Im Widerſpruch damit heißt es: Der religiöſe Naturalismus iſt allerdings auch ein Moment der chriſtlichen Religion. Und doch wieder auf der folgenden Seite: die natürliche Vorſehung iſt in den Augen der Religion ſo viel als keine. Dies ſteigert ſich gleich darauf noch dahin: wenn die Vorſehung in der Natur, welche von den frommen chriſtlichen Naturforſchern ſo ſehr bewundert wird, eine Wahrheit iſt, ſo iſt die Vorſehung der Bibel eine Lüge und umgekehrt.'' Wodurch entſtehen nun aber dieſe Widerſprüche? Dadurch, daß der Rec. eine weſentliche Beſtimmung ausläßt. Es heißt nämlich in meiner Schrift alſo: ,,Der religiöſe Naturalismus iſt allerdings auch ein Moment der chriſtlichen Religion — mehr noch der moſaiſchen, ſo thierfreundlichen Religion. Aber er iſt keineswegs das charakteriſtiſche, das chriſtliche Moment der chriſtlichen Religion.'' Beide Worte ſind noch dazu unterſtrichen; aber was überſieht nicht ein Theolog in der Furcht ſeines Herrn? Der religiöſe Naturalismus iſt nicht das chriſtliche Moment der chriſtlichen Religion, heißt nun aber nichts Andres als: die natürliche Vorſehung, die Vorſehung, die ſich in den Fang- und Freßwerkzeugen der Thiere offenbart, iſt nicht die religiöſe, iſt eine ,,ganz andere,'' ja der religiöſen entgegengeſetzte. Seht! ſo widerlegt der Theolog! Aber eine noch ſchönere, eine wahrhaft charakteriſtiſche Probe von ſeiner kritiſchen Capacität gibt der Rec. S. 251. In meiner Schrift heißt es S. 145: ,,Im Eſſen und Trinken feiert und erneuert der Iſraelite den Creationsact; im Eſſen erklärt der Menſch die Natur für ein an ſich nichtiges Object. Als die ſiebzig Aelteſten mit Moſe den Berg hinanſtiegen, da ,,,,ſahen ſie Gott und da ſie Gott geſchauet hatten, tranken und aßen ſie.“ “ Der Anblick des höchſten Weſens beförderte alſo bei ihnen nur den Appetit zum Eſſen.“

Dagegen bemerkt nun der Recenſent: „Jeder Kundige weiß, daß dies Eſſen und Trinken hervorgehoben werde im Gegenſatze gegen die herrſchende Vorſtellung, daß der Anblick Gottes todbringend ſei. Daraus zieht der Verf. den Schluß (Schluß?): der Anblick des höchſten Weſens ꝛc. Mit derſelben Frivolität und Unwiſſenheit wird unmittelbar vorher Exod. 16, 12 ſchmählich verdreht.“ Impertinent! Gerade das, was mir der Rec. hier entgegenſtellt und worüber er mich in ſeinem theologiſchen Dünkel belehren will, gerade das führe ich ſelbſt auf derſelben Seite in der Anmerkung an: Tantum abest, ut *mortui* sint, ut *contra convivium hilares celebrarint.* (Clericus in ſeinem Commentar des A. T.) Eben ſo impertinent als lächerlich iſt die Beſchuldigung wegen Exod. 16, 12, da ich dieſe Stelle hinſtelle, ohne eine Erklärung zu geben. Aber freilich haben nur die Theologen das Privilegium, die Bibel „ſchmählich verdrehen“ zu dürfen. Oder nimmt etwa gar mein ſcharfſinniger Rec. die vorausgehende Stelle: „nur im Genuſſe des Manna wurden die Iſraeliten ihres Gottes inne,“ im wörtlichen Sinne, oder als eine Behauptung, von welcher das nachfolgende Citat der Beweis ſein ſoll? Wenn er das glaubt — und er glaubt es wirklich, wie er dies bei Gelegenheit eines Citats von mir aus Paulus beweiſt — ſo iſt er gewaltig in der Irre. Ueberall kommt es nur auf das Princip an. Geſetzt, es ſtünden die angeführten Stellen auch gar nicht in der Bibel; es bliebe doch die gezogene Conſequenz. Das Judenthum, welches innerhalb des heidniſchen Zeitalters das iſt, was außerhalb dieſer Zeit das Chriſtenthum, hatte im Gegenſatz zu der einerſeits äſthetiſchen, andrerſeits idololatriſchen Anſchauung der Heiden von der Natur nur eine egoiſtiſch-teleologiſche Anſchauung, deren ſinnliche Spitze die gaſtriſchen Sinne ſind.

S. 258 beſchuldigt mich der Rec. der Willkür, Richtigkeit und

Abhängigkeit zu indentificiren. „Sollte Gott nur über Nichtiges, Unwirkliches Herr ſein wollen? Nein, ſo viel Selbſtſein hat Gott der Creatur gegönnt, daß ſie Gott zu läugnen vermag,“ wie z. B. der Verf. Abhängig im religiöſen Sinne iſt, was den Grund ſeines Seins und Beſtehens nicht in ſich, ſondern in Gott hat, was für ſich ſelbſt, ohne Gott, außer Gott Nichts iſt? Gott iſt es, in dem die Creatur ihr Sein und Weſen hat — Gott allein iſt das Poſitive in ihr. Und eben deswegen, weil die Creatur für ſich ſelbſt, ohne Gott nichts iſt, hängt ſie von Gott ab. Die Abhängigkeit iſt nur die zum Gefühl, zum Bewußtſein, zur Erſcheinung kommende innere Nichtigkeit. So weit ich mich abhängig fühle, ſo weit fühle ich mich nichtig. Nur im Gefühl meiner Selbſtändigkeit habe ich das Gefühl, daß ich Etwas bin. Wer ein vom Urtheil anderer Menſchen abhängiges Urtheil hat, der hat in Wahrheit gar kein Urtheil. Seine Stimme gilt nichts. Freilich, indem mit dem eigentlich pantheiſtiſchen Begriff des Weſens Gottes zugleich der Begriff der Individualität, Perſönlichkeit verbunden wird, ſo tritt die Creatur als ein ſelbſtperſönliches, ſelbſtberechtigtes Weſen dem Creator gegenüber. Und je mehr die Perſönlichkeit Gottes hervor, deſto mehr tritt die Abhängigkeit des Menſchen zurück; denn nur da wird das höchſte Weſen als perſönliches erfaßt, der höchſte Nachdruck auf ſeine Perſönlichkeit gelegt, wo die Perſönlichkeit als das höchſte Weſen erkannt wird, wo alſo der Menſch ſein höchſtes Selbſtgefühl darin findet, ein perſönliches Weſen zu ſein. Aber dieſer Punkt iſt ſattſam in meiner Schrift entwickelt, wenigſtens dem Princip nach. Ueberhaupt iſt Alles, was der Rec. gegen die von mir behauptete antikosmiſche Tendenz des Chriſtenthums vorbringt, ſo wenig im Widerſpruch mit dem Princip, dem weſentlichen Grundgedanken meiner Schrift, daß es vielmehr dem Scharfſinn des Rec. keine große Ehre macht, nicht entdeckt zu haben den einzigen erheblichen Widerſpruch, an welchem meine Schrift laborirt, nämlich dieſen, daß ich nur den Einklang, nicht auch den Widerſpruch der antikosmiſchen Tendenz der alten Chriſten mit dem Weſen der chriſtlichen Religion dargeſtellt habe. Wenn nämlich das Weſen der Religion, d. i. das Weſen Gottes nichts andres iſt, als einerſeits das abgezogene, geläuterte und idealiſirte Weſen der Welt — ein Moment, das ich jedoch nicht in meiner Schrift darſtellte, mich lediglich auf den Menſchen beſchränkend — andrerſeits das abgezogene, geläuterte und idealiſirte Weſen des Menſchen, ſo iſt es nothwendig, daß in der Entwicklung der Religion das zuerſt als ein andres, als ein dem Menſchen entgegengeſetztes Weſen angeſchaute Weſen derſelben als ein menſchliches und weltliches verwirklicht werde. Meine Schrift hat daher die ſeltſame Eigenſchaft, daß ihre Wahrheit um ſo mehr beſtätigt wird, je mehr ſie von den modernen Chriſten und Theologen angegriffen und verworfen wird. Denn weswegen greifen ſie meine Schrift an, weshalb ereifern ſie ſich ſo gegen dieſelbe? Deswegen, weil ich ſage, das Weſen Gottes ſei das Weſen des Menſchen? Ach! die Theologie iſt längſt zur Chriſtologie geworden: und die Chriſtologie iſt nichts Anderes, als die offenbare religiöſe Anthropologie. Nein! deswegen, weil ich z. B. ſage, die Eheloſigkeit, natürlich die freiwillige, die aus ungetheilter, enthuſiaſtiſcher, myſtiſcher Liebe zu Gott ſich ergebende Eheloſigkeit entſpreche dem Weſen des Chriſtenthums. Die modernen Chriſten aber ſind ſammt und ſonders verheirathet, meiſt glücklich verheirathet; ſie haben Gefühl, ein warmes Gefühl für die ehelichen Freuden; ſie huldigen ſelbſt ungeſcheut der ſucceſſiven Polygamie. Zugleich wollen ſie aber Chriſten ſein, und zwar gute, ächte Chriſten, ja Chriſten par excellence, Chriſten im vorzüglichſten Sinne, Chriſten im Sinne der erſten, der bibliſchen Chriſten. Was man in praxi bekräftigt, kann man in der Theorie nicht verläugnen, ohne ſich einen unerträglichen Widerſpruch auf die Schultern zu laden. Es iſt daher ganz natürlich, daß die modernen Chriſten die Eheloſigkeit, die ſie praktiſch desavouiren, auch theoretiſch als unchriſtlich verwerfen, höchſtens hiſtoriſch, als einen nur für die Zeit der Gründung der Kirche, wo den phyſikaliſchen Wundern auch moraliſche zur Seite ſtehen mußten, nothwendigen Stand anerkennen — ganz natürlich, daß ſie den als Ketzer, als Irrlehrer höhnend bezeichnen, der lehrt, daß nicht die Ehe, ſondern die Eheloſigkeit das Geheimniß des eſoteriſchen, wahren Chriſtenthums ſei. Und ſie haben hierin vollkommen Recht — ſelbſt im Sinne dieſes Irrlehrers; denn wenn das allgemeine, d. i. göttliche Weſen des Chriſtenthums nichts andres, als das menſchliche Weſen iſt, ſo kann es auch nicht den menſchlichen Gefühlen und Trieben in dieſer Beziehung widerſprechen. Wenn aber das Chriſtenthum dem Geſchlechtstrieb, überhaupt den Bedürfniſſen und Trieben des natürlichen Herzens nicht entgegen, ſondern vielmehr conform iſt, ſo iſt die Menſchlichkeit und Natürlichkeit ſeines Urſprungs und Inhalts außer allen Zweifel geſtellt: denn dazu, daß der Menſch ſeine Triebe befriedigt, bedarf es keiner beſondern Offenbarung, auch nicht dazu, daß er dieſe Triebe verklärt, veredelt, vergeiſtigt und ihre Befriedigung durch politiſche, äſthetiſche oder moraliſche Geſetze beſchränkt; denn zur Natur des Menſchen gehört nicht nur das Fleiſch, ſondern auch und zwar vor Allem der Geiſt. Aber die Darſtellung dieſes, des modernen Chriſtenthums lag außer oder vielmehr unter meiner Aufgabe, obgleich das Princip dazu enthalten und deutlich genug ausgeſprochen iſt in der Lehre von der ewigen Glückſeligkeit, welche die alten Chriſten in das Jenſeits nur verlegten, die modernen aber ſchon hienieden realiſiren, in der Lehre von der Auferſtehung der Körper und der Wiederherſtellung aller Dinge nur in einer ſchönern, von allen Beſchwerlichkeiten der Gegenwart gereinigten Geſtalt, in der Lehre von Gott als dem das zeitliche und ewige, d. i. ſinnliche und geiſtige Wohl des Menſchen bezweckenden Weſen, in der Lehre von Gott als dem gemeinſamen Vater der Menſchen, welcher nichts anderes iſt, als der myſtiſche Gattungsbegriff der Menſchheit, namentlich von Chriſtus, welcher beſtimmt wird als das religiöſe Bewußtſein von der Identität des Menſchengeſchlechts. Meine Aufgabe war — an ſich eine unnöthige, denn die Geſchichte hat ſie ſchon gelöſt — ein pſychologiſches Räthſel aufzulöſen. Ein ſolches iſt aber nicht das moderne Chriſtenthum, denn hier liegt der menſchliche Inhalt und Urſprung auf platter Hand. Ein ſolches iſt nur das alte Chriſtenthum; denn hier wurde Gott wirklich — wirklich, ſage ich, denn die moderne Vorſtellung von Gott als einem *andern* als menſchlichen Weſen iſt nur noch eine vage, illuſoriſch-conſolatoriſche Vorſtellung, keine praktiſche Wahrheit — hier wurde Gott als ein vom Menſchen unterſchiednes und nicht nur unterſchiednes, ſondern ihm entgegengeſetztes, kurz als ein *nicht* menſchliches Weſen angeſchaut; hier hatte daher auch der Menſch in der praktiſchen Realiſirung dieſer religiöſen Anſchauung, in der Moral kein andres Ziel, als *nicht Menſch, mehr als Menſch* zu ſein. Der *übermenſchliche Gott bewährt ſich nur in einer übermenſchlichen Moral*. Die Moral iſt das einzige Criterium, ob eine religiöſe Vorſtellung noch eine Wahrheit oder nur eine Lüge iſt.

Jetzt können wir auf das antworten, was der Rec. S. 232 mir vorwirft. „Seine Belege nimmt er vornehmlich von einigen Theologen des Mittelalters, beſonders *natürlich* von den Myſtikern, am liebſten von Bernhard und Pſeudobernhard, wobei denn jeder Ausbruch des myſtiſchen Affects ſogar zum Dogma gemacht wird.“ Lächerlich, ja wahrhaft lächerlich! Glaubt denn mein ſcharfſichtiger Rec., daß ich meinen ganzen Vorrath verſchoſſen, daß ich weiter nichts geleſen, als was ich citire? Habe ich eine Geſchichte der Theologie oder Dogmatik ſchreiben wollen? Gehören übrigens zu den Theologen des Mittelalters auch Tertullian, Salvian, Ambroſius, Hieronymus, Auguſtin, Cyprian, Clemens A., Origenes, Gregor v. N., Minucius Felix? Und wenn ich den Petrus Lombardus ſo oft citirte, warum geſchah es? Weil er ein frommer Sammler iſt von den Ausſprüchen der angeſehenſten Kirchenlehrer über die Glaubensmaterien. Und was den heil. Bernhard betrifft, wurde er nicht als ein Zeuge der chriſtlichen Wahrheit auch von den Reformatoren hochgeſchätzt? Finden ſich nicht auch in der Apol. der Augsb. Confeſſion *Citate* aus ihm? Und wie? er findet es *natürlich*, daß ich ſo oft aus den Myſtikern citire? Wie leicht wäre es mir geweſen, aus den Dogmatiken den weſentlichen Grundgedanken meiner Schrift nachzuweiſen! Denn in den Dogmatiken, wo ſogar von Verheißungen, von Abſichten und Inſtitutionen Gottes, von der Gloria Dei, von den Aemtern Chriſti und dergleichen empiriſchen Dingen die Rede iſt, in den Dogmatiken, ſage ich, zeigt ſich Gott nicht als ein *tief*, ſondern als ein *gemein*, ein *empiriſch menſchliches Weſen*. Von allen dieſen Dingen weiß der wahre Myſtiker nichts. In der Myſtik verſchwindet der Begriff der göttlichen, aber eben damit auch der Begriff der menſchlichen Perſönlichkeit; in der Myſtik löſt ſich der Menſch in ſeinem Weſen auf. Die Dogmatik iſt durchaus anthropomorphiſtiſch, die Myſtik nicht; die Myſtik iſt Begeiſterung. In der Begeiſterung tritt das Weſen des Menſchen an die Stelle des Ich, iſt das Weſen das Thätige, das Selbſt das Leidende, aber das Weſen des Menſchen iſt der Gott des Menſchen. Die Myſtik allein iſt das pſychologiſche Räthſel auf dem Gebiete der Religion; ſie allein iſt ein der Philoſophie würdiges Object, eben weil ſie am ſchwierigſten zu erklären, und allerdings nicht in den praktiſchen, moraliſchen, aber eigentlich theologiſchen, ſpeculativen Materien unendlich tiefer und großartiger und geiſtreicher iſt, als die heilige Schrift. Uebrigens gehört der h. Bernhard nicht einmal zu den tiefern ſpeculativen, ſondern zu den praktiſchen, asketiſchen Myſtikern. Ich muß daher meinem Rec. gegenüber vielmehr nur darüber mein Bedauern ausdrücken, daß ich mir ſo manchen ſeltnen Myſtiker nicht verſchaffen konnte.

Der Rec. fährt fort: „In der Theologie unſerer Kirche dagegen, *namentlich der neuern* (auch der katholiſchen, ſo weit ſie ihm bekannt) ſieht er nichts als *Halbheit, verſteckten Unglauben, Lüge und Heuchelei*.“ Allerdings, und das kann nur der läugnen, der ſelbſt in dieſer Halbheit, in dieſem gläubigen Unglauben, in dieſer Lüge, dieſer Heuchelei mitten drinnen ſteckt. Wenn ich indeß von Heuchelei ſpreche, ſo verſtehe ich darunter natürlich nicht die gemeine. Mit dieſer beſudle ich nicht meinen Geiſt, meine Feder. Heuchelei iſt mir, wenn man, auch ſelbſt wider Wiſſen und Willen, eine Beſtimmung z. B. vom Wunder, von der Offenbarung gibt, welche, indem ſie dieſelbe bejahen ſoll, in der That aufhebt, verneint. Und wenn ich vom Widerſpruch des Lebens mit dem Glauben rede, ſo verſtehe ich darunter natürlich nicht das Privatleben, welches ein des Wiſſens unwürdiges Object iſt, ſondern das objective Lebensprincip, die moraliſche Lebensanſchauung, die nicht nur die Baſis des individuellen, ſondern auch öffentlichen oder allgemeinen Lebens iſt. „Dem Proteſtantismus kann er es nicht verzeihen, daß er nicht an die Continuität der Wunder in der Kirche glaubt, daß er nicht überall Gotteserſcheinungen ſieht *)." Wo ſteht das geſchrieben? Ich finde es vielmehr ſehr löblich und vernünftig, daß er die Wunder in das Schattenreich der Vergangenheit verſtoßen hat. Nur halte ich *den* Proteſtantismus für eine Schwachheit, welcher die Wunder nicht weiter zurück- und endlich ganz vertreibt. Die Nothwendigkeit zu Wundern iſt immer vorhanden. Namentlich als die Kirche gegründet war, die Kirche zu einem Weltreich, die Chriſten wieder zu Heiden wurden, wären Wunder, wenigſtens die ſogenannten miracula restitutionis ganz am Platz geweſen. „Er verhöhnt ihn (nämlich den Proteſtantismus), daß er im Gegenſatz gegen die Verehrung des himmliſchen Weibes das irdiſche Weib mit offnen Armen in ſein Herz aufgenommen." Ich ſollte den Proteſtantismus deswegen verhöhnen? Ich lobe, ich preiſe ihn gerade deswegen (ſ. meinen P. Bayle), daß er ſo viel Muth, ſo viel Natur, ſo viel praktiſchen Verſtand hatte, ein imaginäres, ſupranaturaliſches Weib mit dem wirklichen Weibe zu vertauſchen. „Mit Verachtung wendet er ſich von dem modernen Chriſten-

---

*) Wie jede Behauptung von mir, ſo entſtellt der Rec. auch das über das Wunder Geſagte. Siehe S. 262 meiner Schrift. Dem Glauben ſind die natürlichen Wirkungen Wirkungen der göttlichen Allmacht, Wunder — alſo iſt es gar nicht nöthig, daß immer *beſondere* Wunder geſchehen. Und dennoch lebt und webt der Glaube nur im Wunderglauben.

thum ab.“ Mit Verachtung, ja mit tiefſter Verachtung. Ein welthiſtoriſches, darum philoſophiſches, ein denkwürdiges Object iſt ihm das Chriſtenthum nur da, wo es antike Charakterkraft, wie in den Kirchenvätern, oder reiner Affect, pure Seele, enthuſiaſtiſche Liebe war, wie in den Myſtikern des Mittelalters. Im (religiöſen) Proteſtantismus findet er nur eine welthiſtoriſche Geſtalt — den Urheber der Reformation, Luther, und zwar deswegen, weil er in der Geſchichte der chriſtlichen Religion der erſte Menſch war. Die Kirchenväter und Myſtiker wollten nur Chriſten ſein. Luther iſt Chriſt und Menſch. Die welthiſtoriſche Frucht und Bedeutung des Proteſtantismus iſt nicht die Religion, ſondern die Wiſſenſchaft. Mit andern Worten: im Proteſtantismus hat ſich das productive Genie nicht auf die Religion, ſondern die Poeſie und Wiſſenſchaft geworfen. Wahrhaft lächerlich iſt es aber wieder, wenn der Rev. bemerkt: „im Gebiete des Proteſtantismus nimmt der Verf. am meiſten Notiz von den Productionen der Brüdergemeinde, ſehr begreiflich, weil in ihnen eben Gemüth und Phantaſie ganz unbeſchränkt herrſchen.“ Gemüth und Phantaſie bewegen ſich übrigens in dem Geſangbuch der Brüdergemeinde innerhalb der Schranken des chriſtlichen Glaubens; ſie drücken ſich nur ſinnlich, unverhohlen, aber eben deswegen bezeichnend aus. Gewöhnlich bilden die daraus angeführten Stellen den Schluß von Citaten aus anderen Autoren; und wo ich ſie allein anführe, da hätte ich eben ſo gut auch andere religiöſe oder theologiſche Schriften citiren können, wenn ich gewollt hätte. Meine Citate ſollen überhaupt nur Beiſpiele ſein, nur zeigen, daß, was die Analyſe ſagt, ſelbſt in das religiöſe Bewußtſein, natürlich in ſeiner Weiſe, gefallen iſt. Ob ein Schwämer oder Orthodoxer, ob ein ſimpler Herrnhuter oder ein aus Citaten componirter Profeſſor der Theologie, das iſt mir ganz eins. Nein! nicht eins; der religiöſe Affect hat weit mehr Geiſt und Autorität als eine verſchmitzte Dogmatik, die weder kalt noch warm, weder religiös noch vernünftig, weder gläubig noch ungläubig iſt.

S. 235 kommt der Rec. auf meine Entwicklung der Ehe. Er läßt hier natürlich, wie überall, alle weſentlichen Begrenzungen und vermittelnden Beſtimmungen meiner Anſicht weg, um ſeinen Amtsbrüdern und allen Denen, die meine Schrift nicht leſen, ſie als eine durchaus craſſe, grundloſe hinzuſtellen. Nachdem ich vorausgeſchickt und mit Citaten belegt habe, daß in der übernatürlichen Abkunft des Heilands die unbefleckte Jungfräulichkeit als das Princip des Chriſtenthums hingeſtellt werde, daß die Erbſünde nichts anderes ſei als die Luſt der Sexualfunction, in der alle Menſchen gezeugt und empfangen werden, ſage ich: ,,es erhellt hieraus, daß die Ehe, inwiefern ſie auf den Geſchlechtstrieb ſich gründet, d. h. alſo auf das Bedürfniß und die Luſt der Sexualfunction, ehrlich herausgeſagt, ein Product des Teufels ſei.'' Allerdings ſtark, ſehr ſtark ausgedrückt, aber doch wahr: die natürliche, die fleiſchliche Luſt iſt ja ein Product des Teufels. Wer nicht das Bedürfniß derſelben empfindet, verheirathet ſich nicht. Und die Ehe gründet ſich daher auf ein Bedürfniß, auf ein Verlangen, welches der noch nicht verführte, der paradieſiſche Menſch, deſſen Wiederherſtellung der chriſtliche iſt, nicht empfand. Wären die Menſchen nicht gefallen, ſo würden ſie ſich, wie Auguſtin ſagt, ohne alle ſinnliche Begierde vermiſcht und fortgepflanzt haben. Dieſer meiner Behauptung ſetzt nun der Rec. den Ausſpruch des Apoſtels entgegen, daß es eine Teufelslehre ſei, wenn Jemand die Ehe verbiete *), als ſtünde er im Gegenſatz zu meiner Behauptung, als hätte ich nicht daſſelbe geſagt. Ausführlich habe ich dieſe Materie und noch dazu an der Hand des heiligen Ambroſius und Tertullian entwickelt. Freilich iſt das Verbot der Ehe Teufelslehre; die ſich nicht enthalten können, ſollen heirathen. Die Ehe iſt, ſage ich ſelbſt, ,,gut, löblich, heilig ſelbſt als das beſte

---

*) Vortrefflich ſagt Tertullian dieſe Materie entwickelnd: Non propterea appetenda sunt quaedam, quia non vetantur: etsi *quodammodo vetantur*, cum *alia illis* praeferuntur. ad uxorem l. 1. c. 3.

Arzneimittel gegen die Fornicatio.“ Aber ſie iſt eben ſo heilig als unheilig, eben ſo chriſtlich als unchriſtlich — unchriſtlich, inwiefern ſie ſich auf einen antiparadieſiſchen Trieb, ein Verlangen des unenthaltſamen Fleiſches gründet, chriſtlich, inwiefern ſie dieſen Trieb beſchränkt, die Sünde der Fornicatio verhütet. „Beſſer iſt freien, denn Brunſt leiden.“ „Aber wie viel beſſer iſt, ſagt Tertullian, dieſen Spruch erörternd, weder freien, noch Brunſt leiden.“ Der Rec. fährt fort: „Doch der Verf. beweiſt ſeine Behauptung damit, daß wir Alle“ „von Natur Kinder des Zornes Gottes ſind.“ „Keineswegs; wir waren Kinder des Zorns.“ „Die Natur iſt an ſich gut.“ Mit dieſer Stelle aus Paulus ſollte ich meine Behauptung beweiſen? Wie kann mir der Rec. eine ſolche Beſchränktheit, ja Albernheit zutrauen! Die durch meine ganze Schrift hindurch geführte Anſchauung des Chriſten vom Menſchen, von Gott, vom Jenſeits iſt der Beweis. Das Ideal des Chriſten iſt der geſchlechtsloſe Menſch, der Menſch, wie er im Jenſeits exiſtirt. Das Geſchlechtsgefühl iſt ein dem chriſtlichen Ideal widerſprechendes. Und was will denn der Rec. mit ſeinem Imperfect in jener aus Epheſ. 2, 13 citirten Stelle? Indem der Apoſtel ſagt: wir waren Kinder des Zornes Gottes, ſo lange wir Kinder der Natur, nicht des Glaubens waren, ſo iſt ja damit ausgeſprochen, daß wir von Natur aus Kinder des Zornes Gottes ſind. So haben es auch die Dogmatiker verſtanden. So ſagt z. B. J. Fr. Buddeus in der oben ſchon citirten Schrift l. III. c. II. §. 24: Unde et omnes natura filii irae *sunt*. Ephes. II. 13. Und in der Anmerkung nochmals: Unde et omnes homines *natura filii irae dicuntur*. Merkt's Euch!

So widerlegt der Theolog! Was ferner den Satz betrifft, daß die Natur an ſich gut ſei, ſo habe ich ihn gleichfalls nur mit andern Worten angeführt; aber dieſe an ſich gute Natur iſt ja nur eine Hypotheſe; ſie exiſtirt nicht. Oder hat etwa das Chriſtenthum dieſe verlorne Natur wieder hergeſtellt? Aber hat es denn die Natur verändert? Verdanken nicht auch wir Chriſten noch dem vitium concupiscentiae unſere

Exiſtenz? Haben die Chriſten nicht die wahre, vollſtändige Aufhebung der Folgen des Sündenfalls in das Jenſeits verlegt? Als ein Beiſpiel von meinen Eingriffen in das Privilegium der Theologie, d. h. der Willkür, die ich mir in der Auslegung der Schrift erlaube, führt der Rec. an, daß „ich die Matthäi 19 enthaltene Stelle über die Ehe nur auf das Alte Teſt. beziehe.“ Was verſtehe ich denn hier unter dem A. T.? Allerdings bezieht ſich dieſe Stelle nicht nur auf das A. T., denn der Apoſtel Paulus beruft ſich ſelbſt auf dieſen Ausſpruch; aber gleichwohl bezieht ſie ſich auf die Ehe als ein altteſtamentariſches Inſtitut. Die Ehe war ſelbſt bei den Heiden heilig — die Ehe iſt kein chriſtliches, kein ſpecifiſch chriſtliches Inſtitut. Die ſich verehelichen, bleiben auf dem Standpunkt des A. T. ſtehen, zu ſchwach, das Geheimniß des Chriſtenthums in dieſer Beziehung zu faſſen, oder zu bethätigen. Denn das Neue, das Beſondere, das, wodurch ſich das Chriſtenthum vom Heidenthum und Judenthum unterſcheidet, das ſpecifiſch Chriſtliche alſo iſt das Geheimniß des freiwilligen religiöſen Cölibats, welches erſt V. 11 und 12 ausgeſprochen wird. Non omnes sufficiunt huic rei, non ita sunt comparati, ut hoc praestare nempe uxore carere possint. (J. G. Roſenmüller Scholia in N. T.) Und ſo faßten dieſe Stelle einſtimmig die Kirchenväter. (S. die Bemerkungen des Hugo Grotius zu dieſer Stelle.) Wäre im religiöſen, im ſpecifiſch chriſtlichen Princip des Chriſtenthums die Natur, die Ehe geheiligt geweſen, warum hätten ſich die Chriſten gegen den Gedanken einer natürlichen oder ehelichen Abkunft ihres Heilands geſträubt?

Finis coronat opus. Der Rec. ſchließt dieſe Materie mit den Worten: „Was der Verf. hier noch weiter ſagt über die nothwendige Rivalität zwiſchen der Liebe zu Gott und der ehelichen Liebe nach chriſtlichen Begriffen, ſo wie über die nothwendige Ausſchließung der letzteren von der Erde, weil ſie ja durch Lucas 20, 35. 36. vom Himmel ausgeſchloſſen ſei, iſt ſo erſtaunlich haltlos, daß wir kein Wort darüber verlieren mögen.“ Alſo iſt auch erſtaunlich haltlos, was der Apoſtel

Paulus ſagt, wenn er uns die Rivalität zwiſchen ehelicher und religiöſer Liebe alſo ſchildert: „Wer ledig iſt, der ſorget, was dem Herrn angehöret, wie er dem Herrn gefalle. Wer aber freiet, der ſorget, was der Welt angehöret, wie er dem Weibe gefalle. Es iſt ein Unterſchied zwiſchen einem Weibe und einer Jungfrau. Welche nicht freiet, die ſorget, was dem Herrn angehört, daß ſie heilig ſei, beides am Leibe und auch am Geiſte; die aber freiet, die ſorget, was der Welt angehöret, wie ſie dem Manne gefalle*).“ Erſtaunlich haltlos! Höchſt bezeichnend für ſo eine matte moderne Chriſtenſeele, die alles Wahrheitsſinnes ledig, keiner ungetheilten Empfindung mehr fähig, der jeder unbedingte, große Gedanke eine „rohe Abſtraction,“ eine „Uebertreibung“ iſt! Höchſt charakteriſtiſch für ſo einen modernen Theologen, deſſen Herz zwiſchen Himmel und Erde, Chriſtus und Belial, Gott und Menſch haltungslos hin und her baumelt, daß er Argumente, die ſelbſt die eiſerne Nothwendigkeit der Weltgeſchichte unterſtützt, in dünkelhafter Beſchränktheit für erſtaunlich haltlos erklärt! Und ein ſolches Argument unwiderſteblicher, freilich höchſt bittrer und niederſchlagender Wahrheit iſt das vom Himmel herab geholte. Der Himmel iſt „die wahre Meinung, das offne Herz, der letzte Wille einer Religion.“ „Was der Menſch von ſeinem Himmel ausſchließt, das ſchließt er von ſeinem Weſen aus.“ Wer will dieſen Satz läugnen? Jede Religion beſtätigt ihn. Der Muhamedaner ſchließt von ſeinem Paradies alle Schranken und Widerwärtigkeiten aus, welche hier mit dem ſinnlichen Genuß verknüpft ſind; er erklärt dadurch unbeſchränkten ſinnlichen Genuß für ſein höchſtes Ideal, für ſein höchſtes Weſen. Und dieſes Ideal realiſirt er ſchon hienieden ſo viel er kann. Ein Jenſeits, das nicht activ, nicht beſtimmend

---

*) Natürlich wird mir der Rec. auch bei dieſem Citat wieder den Vorwurf einer ſchrankenloſen, willkürlichen Verdrehung machen. Iſt es ja von meiner Seite ſchon ein willkürlicher Eingriff in das Privateigenthum der theologiſchen **Profeſſioniſten**, wenn ich, der Profane, auch nur die **Bibel** citire.

ſchon in dieſes Leben eingreift, iſt eine Chimäre; denn die Vorſtellung des Jenſeits iſt nichts Anderes, als die Vorſtellung deſſen, was der Menſch ſein ſoll und ſein will. Wenn alſo das Chriſtenthum die Geſchlechtsdifferenz vom Himmel ausſchließt, ſo heißt das gerade ſo viel als: der Chriſt ſchließt die Geſchlechtsdifferenz von ſeinem Weſen aus und ſeine practiſche Tendenz iſt daher in dieſer Beziehung die Negation des Geſchlechtstriebes. Das Leben im Diſſeits beſtimmt das Schickſal im Jenſeits. Wer in den Himmel kommen will, muß hier ſchon himmliſch leben. Eo dirigendus est spiritus, ſagt ſelbſt ein frommer proteſtantiſcher Theologe, den ich in meiner Schrift citire, quo aliquando est iturus. Iſt unſere Beſtimmung, einſt Engel zu ſein, ſo iſt unſer Beſtreben hienieden, Engel zu werden. Das Jenſeits iſt ein realiſirter Wunſch — ſo iſt das Jenſeits des Muhamedaners der realiſirte Wunſch deſſelben, frei zu ſein von allen Schranken des ſinnlichen Triebes und Genuſſes. Glaubt der Chriſt daher einſt frei zu ſein von dem Geſchlechtstrieb, ſo glaubt er dies nur, weil er es wünſcht. Wünſcht er es aber, ſo wünſcht er es nur deswegen, weil er in dem Geſchlechtstrieb eine Schranke, etwas Negatives, einen Widerſpruch mit ſeinem Weſen findet. Was man aber im Widerſpruch mit ſeinem Weſen empfindet, das iſt zum Tode verurtheilt, zu einem Object der moraliſchen Negation herabgeſetzt. Die Moral einer Religion hängt ab von der Vorſtellung ihres Jenſeits. Tota vita pii Christiani, ſagt Auguſtin, *sanctum desiderium* est. Nur in dem Glauben an das himmliſche Jenſeits, an die Engels-Natur des Menſchen iſt der theoretiſche Urſprung des klöſterlichen, überhaupt asketiſchen Lebens im Chriſtenthum zu ſuchen. Aber warum, könnte man einwenden, haben denn die Chriſten nicht Eſſen und Trinken aufgegeben, da ſie doch einſt als Engel auch nicht eſſen und trinken werden? Weil die Natur hier, wie anderwärts, der Transcendenz des Glaubens eine unüberſteigliche Grenze, die er folglich unwillkürlich einhalten mußte, entgegengeſetzt hat. Eſſen und Trinken kann man nicht aufgeben, ohne das Leben aufzugeben; aber wohl die Sexualfunction. Zudem iſt die Function des Eſſens und Trinkens eine weit indifferentere, als die Sexualfunction. Uebrigens beſtimmt gleichwohl der Glaube an ein himmliſches Leben, wo man nicht mehr dem Bedürfniſſe des Eſſens und Trinkens unterworfen iſt, auch das irdiſche Leben in dieſer Beziehung, wie der entgegengeſetzte Glaube, daß man im Himmel in unaufhörlichen ſinnlichen Genüſſen ſchwelgt, gleichfalls, nur im entgegengeſetzten Sinne, das Leben des Menſchen determinirt. Die entzückende Vorſtellung der überirdiſchen, himmliſchen Genüſſe benimmt dem Menſchen den Geſchmack an den armſeligen, beſchränkten Genüſſen der Erde. So hatte der heilige Bernhard förmlich ſeinen Geſchmacksſinn verloren: er aß Schmeer für Butter, trank Oel für Waſſer. Ja, er hatte ſich durch die überſchwengliche Fülle der himmliſchen Speiſen ſo den Magen verdorben, daß er durch den Mund die irdiſchen Speiſen wieder von ſich gab. Ekel an der Erde iſt die nothwendige Folge von der Vorſtellung des Himmels, wenn dieſe Vorſtellung noch eine *lebendige* iſt.

Aber freilich für einen modernen Theologen iſt der chriſtliche Himmel ein erſtaunlich haltloſes Argument gegen die Chriſtlichkeit der Sexualfunction, aus dem einfachen Grunde, weil der *chriſtliche* Himmel keinen Halt und Beſtand mehr in ihm hat. Wie die modernen Chriſten nur noch in der Imagination, aber nicht mehr in ihrem Weſen die Uebermenſchlichkeit Gottes feſthalten; ſo iſt auch die Ueberirdiſchkeit des Himmels nur noch eine imaginäre, keine reelle Vorſtellung mehr. So wenig ihnen Gott ein *nicht*-, ein *übermenſchliches* Weſen, ſo wenig iſt ihnen das Jenſeits ein *nicht*-, ein *übermenſchlicher* Zuſtand. Die Differenz zwiſchen Dieſſeits und Jenſeits iſt aufgehoben; wie ſollte alſo der Glaube an das Jenſeits ſie im Dieſſeits geniren, wie in ihnen von den Wirkungen des Glaubens an das Dieſſeits unterſchiedene Wirkungen hervorbringen*)? Das weſentliche Intereſſe in ihrem Glauben an das Jenſeits iſt, daß ſie Sich ſelbſt und die Ihrigen und was ſie eben ſonſt lieb und gern auf der Erde haben, im Himmel wieder finden. Ein Beiſpiel. At nescio quanta me voluptas capiat dum cogito, me non modo ad *parentis* et *conjugis* et *liberorum* et *propinquorum societatem*, sed ad *viros probos*, quos *diligo* et quorum a doctrina vel benevolentia amplos fructus capere contigit, sed quibus per absentiam et mortem non licuit beneficiorum referre gratiam, profecturum et opportunitatem habiturum, declarandi his animi mei pietatem . . . . . Neque me ab hac spe dejicit servator optimus (natürlich nicht, denn die Bibel accommodirt ſich den Bedürfniſſen der Zeit), cum negat, post resurrectionem conjugum commercia locum habere Matth. 22, 23, nam illa sexus diversitas et copulatio omnino tolli potest, quamvis amicitiae, quae proprie conjugii et propinquitatis vinculum est, firmitas non tollatur. *Döderlein* Instit. Theol. Christ. l. II. p. II. c. II. s. II. §. 302. obs. 4. Den heroiſchen Gedanken der alten chriſtlichen Myſtik, daß einſt nur Gott und die fromme Seele allein iſt, capirt und verträgt nicht mehr das moderne Chriſtengeſchlecht. Auch mein moderngläubiger Rec. drückt ſich mit wahrer Indignation über die Zumuthung aus, daß ſich einſt die Seele nur mit Gott begnügen ſoll. Er ſagt: „auch die Seligkeit der Vollendeten iſt im Sinne des Chriſtenthums keineswegs als ein unverwandtes Hineinſtarren in die Sonne des göttlichen Weſens (das wäre viel zu langweilig, Gott iſt ja ein leeres Weſen, denn nur in das Leere ſtarrt man hinein), als ein Zuſtand, wo nichts außer Gott und der Seele, wie der Verf. es darſtellt, zu denken: die heilige Schrift führt nicht von fern auf dieſe Vorſtellungen.“ Aber eben deswegen iſt auch die Bibel kein Object der philoſophiſchen Kritik; ihre Vorſtellungen ſind zu ungebildet, zu populär, zu beſchränkt, zu ſinnlich, zu anthropomorphiſtiſch; und eben deswegen anerkenne ich

---

*) Die vollſtändige Identität des Jenſeits und Dieſſeits und folglich die indirecte Aufhebung des Jenſeits zeigt ſich bei den modernen Chriſten beſonders in der Vor-

---

ſtellung, daß auch das dortige Leben ein actives, fortſchreitendes, rühriges iſt, dort alſo der Tanz wieder von Neuem angeht.

auch kein Argument, das nur aus der Bibel hergeholt wird*); denn ich ſtehe nicht auf dem unglaublich beſchränkten und willkürlichen Standpunkt eines proteſtantiſchen Theologen, welcher die Bibel zur einzigen, zur abſoluten Norm der chriſtlichen Religion macht. Die Apoſtel hatten keine Zeit, ſich in das Weſen der Religion zu vertiefen. Ihre Aufgabe war eine durchaus praktiſche. Ihre Lehren ſelbſt entwickelten ſie nur im Kampfe gegen die intereſſeloſeſten roheſten Vorſtellungen und Vorurtheile. Erſt als die Chriſten nicht mehr an das Praeputium der Juden und dergleichen Allotria zu denken brauchten, konnten ſie ſich in ſich ſammeln, concentriren in das Weſen des Chriſtenthums. Und nothwendig ſind die Geſinnungen, Vorſtellungen und Ausſprüche des in ſich concentrirten, des ſich in ſich vertiefenden Chriſtenthums energiſcher, unbedingter rückſichtsloſer, aber auch intenſiver, beſtimmter und entſcheidender, als die Ausſprüche des ſich ausbreitenden und nur mit ſeinem Gegenſatze beſchäftigten Chriſtenthums. Aber nur da, wo Etwas, um mich ſo auszudrücken, rückſichtsloſe Leidenſchaft, unbedingter Affect wird, erſt da erhebt es ſich zu einem Gegenſtand wie der Poeſie, ſo der Philoſophie, denn nur das Unbedingte in jeder Sphäre iſt Gegenſtand der Philoſophie. Alſo: nicht die Liebe des Chriſten zum Weibe, die in demſelben nur die Braut oder Schweſter Chriſti liebt, ſondern die Liebe, die ihren Gegenſtand um ſein ſelbſt willen liebt, die ihn anbetet; nicht die Liebe zu Gott, welche das Herz zwiſchen Gott und den Menſchen theilt, welche ſich mit der Gatten-, Eltern-, Verwandtenliebe verſchwägert, ſondern nur die Liebe, welche die Energie beſitzt, Gott den Menſchen aufzuopfern, oder umgekehrt, dem Menſchen Gott aufzuopfern, den Menſchen als Gott zu lieben, kurz nur Das überhaupt, was in den Augen der Mittelmäßigkeit und Halbheit Abſtraction — alles Große, Wahre iſt, weil unbedingt, abſtract — Uebertreibung iſt, nur Das bietet wie ein poetiſches, ſo ein philoſophiſches Intereſſe dar.

---

*) Deswegen habe ich auch z. B. ganz unberückſichtigt gelaſſen die Meinung derjenigen Exegeten, welche die Vorſtellung von der übernatürlichen, überehelichen Abkunft des Heilands für eine ſpäter erſt entſtandne erklären. Eine Vorſtellung, welche durch die ganze Geſchichte des Chriſtenthums hindurch für einen heiligen, unantaſtbaren Glaubensartikel galt, hat keinen zufälligen Urſprung, ſondern ſie hängt mit dem Weſen des Chriſtenthums zuſammen, ſonſt würde ſie nicht einſtimmig von den Chriſten als eine chriſtliche anerkannt worden ſein.

S. 248 tadelt der Rec., daß ich ſchon im Satze: Gott iſt die Liebe, den Widerſpruch zwiſchen Glaube und Liebe ausgedrückt finde. „Dieſe Stelle, wonach, wenn Gott noch etwas Andres iſt als die Liebe, dies nothwendig die Negation der Liebe ſein muß, iſt eine der merkwürdigſten Proben der abſtrakten Dialektik, durch welche der Verf. die Religion in lauter Abſtraction aufzulöſen ſucht.“ Wie ſonderbar! wie komiſch! Der Hegelianismus hat mir immer den Vorwurf gemacht, daß ich in Abſtractionen mich herumtreibe, weil ich die Dinge ſtets in ihrer ſchärfſten Charakterbeſtimmtheit zu erfaſſen beſtrebt bin, abhold aller dialektiſchen Spiegelfechterei, die nie bis zum Gegenſtand ſelbſt dringt. Und hie muß ich aus einem theologiſchen Munde denſelben Vorwurf hören — aus einem Munde, der mir zugleich vorwirft, daß ich den myſtiſchen Affect zum Dogma erhebe. Demnach wäre alſo auch der religiöſe Affect eine merkwürdige Probe abſtracter Dialektik. Möge doch der ſcharfſinnige Rec. ein weſentliches Bedürfniß unſerer Literatur befriedigen und eine Schrift de Hegelianismo ante Hegelium ſchreiben und darin beweiſen, daß auch ſchon der heilige Auguſtin, der heilige Ambroſius, der heilige Hieronymus, der heilige Bernhard, ja ſelbſt der heilige Apoſtel Paulus von dem zerſtörenden Gifte der modernen Dialektik angeſteckt waren! Denn alle meine Argumente ſind nichts weiter als in Gedanken umgeſetzte und in Verbindung gebrachte Thatſachen des religiöſen Weſens.

Doch zur Sache! Iſt dieſes Andere, was Gott, abgeſehen von der Liebe, iſt, ein unbeſtimmtes Andere? Nein! es iſt im Sinne meiner Schrift und im Sinne des Glaubens Gott als Subject, als Selbſt, als Perſon, kurz Gott als ein für ſich ſeiendes Weſen, mit deſſen Vorſtellung ſich nothwendig, wie die Geſchichte und die Vernunft beweiſt, die Vorſtellung der Ehre, der Beleidigung, der Läſterung Gottes, die Vorſtellung des *crimen* laesae Majestatis Dei verbindet. Darauf beruht auch, um gleich hier die ſpätern Vorwürfe des Rec. zu anticipiren, das Hauptargument in dem Abſchnitt über den Widerſpruch zwiſchen Glaube und Liebe, wo der Rec. mir auch vorwirft, daß nach mir jede Beſonderung eine Negation des Allgemeinen wäre, als wenn es nicht auch eine mit der Vernunft übereinſtimmende Beſtimmung des Allgemeinen gäbe. Der Rec. ſagt in Betreff dieſer Materie: „Wenn aber der Verf. jene Verirrungen (?) (die religionsgeſchichtlichen Gräuel, ſage die religionsgeſchichtlichen, alſo nur die, welche wirklich aus Glaubenseifer entſprangen, wie die Hinrichtung des Servet) dem Weſen des Chriſtenthums ſelbſt als nothwendige Conſequenz deſſelben zur Laſt legt, ſo müſſen wir dies ſo lange für eine aller Wahrheit ermangelnde Blasphemie halten, bis er ſeine Beſchuldigung z. B. mit Lucas 9, 55. 56 in Einklang gebracht. Freilich dürfte ihm auch dies nicht ſchwer werden bei der ſchrankenloſen Willkür der Exegeſe, mit der er z. B. von dem Gebote der Feindesliebe ſagt, es beziehe ſich nur auf Privatfeindſchaften unter Chriſten, nicht auf ungläubige Feinde.“ Der Rec. entſtellt hier wieder meinen Satz, denn unter ungläubigen Feinden ſind nur perſönliche Feinde zu verſtehen. Es heißt aber bei mir: „Der Satz, liebet eure Feinde, bezieht ſich nur auf Privatfeindſchaften unter Chriſten (richtiger ausgedrückt, auf perſönliche Feinde, wie aus dem Gegenſatz erhellt), aber nicht auf die öffentlichen Feinde, die Feinde Gottes, die Feinde des Glaubens, die Ungläubigen.“ Das Chriſtenthum lehrt allerdings im Gegenſatze zum Judenthum, welches die Liebe nur auf den Iſraeliten beſchränkte, allgemeine Menſchenliebe, was ich ja ſelbſt ausſpreche; daher ich ſage: die religionsgeſchichtlichen Gräuel widerſprechen dem Chriſtenthum, inwiefern es die Liebe gebietet, die Liebe ſelbſt zu einem Prädicate Gottes macht. Aber es beſchränkt ſogleich wieder dieſe Liebe durch den Glauben. „Alſo hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab, auf daß Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, ſondern das ewige Leben haben. Denn Gott hat ſeinen Sohn nicht geſandt in die Welt, daß er die Welt richte, ſondern daß die Welt durch ihn ſelig werde. Wer an ihn glaubet, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubet, der iſt ſchon gerichtet, denn er glaubet nicht an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes.“ Ev. Joh. 3, 16--18. Non homini, sed Dei filio, ipsi Deo denegat fidem, quod est facinus maxime indignum. „Das iſt aber der Wille deß, der mich geſandt hat, daß, wer den Sohn ſiehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben und Ich werde ihn auferwecken am jüngſten Tage.“ Ebend. 6, 40. Die Seligkeit, das ewige Leben, die Gnade, das Wohlgefallen, die Liebe Gottes wird abhängig gemacht vom Glauben. Wer nicht glaubt, iſt ſchon dadurch, daß er nicht glaubt, gerichtet, verdammt, untheilhaftig der Seligkeit, ein Gegenſtand des göttlichen Mißfallens, des göttlichen Zornes, denn von Natur, d. h. ohne Glauben, ſind wir Alle Kinder des Zorns; „ohne Glauben iſt es unmöglich, Gott zu gefallen.“ Wer nicht glaubt, verläugnet Gott; wer aber Gott negirt, wird von Gott negirt. „Verläugnen wir, ſo wird er uns auch verläugnen“ (2. Timoth. 2, 12). Qui Christum negat, negatur a Christo (Cyprian). „Ein jeglicher Geiſt, der da nicht bekennet, daß Jeſus Chriſtus iſt in das Fleiſch gekommen, der iſt nicht von Gott. Und das iſt der Geiſt des Widerchriſts.“ Wer alſo nicht an Gott glaubt, wenigſtens ſo, wie es in der Bibel gelehrt wird, der iſt nicht vom Geiſte Gottes, ſondern vom Geiſte des Antichriſts, des böſen Weſens, des Satans beſeelt. Scimus .... ſchreibt z. B. Melanchthon an den Senat von Venedig, *Diabolum*, cum sit *hostis Christi*, in hoc praecipue intentum fuisse ab initio, ut sereret *impias opiniones* ac obrueret *gloriam Christi*. Ac incitat *Diabolus* curiosa et prava ingenia, ut corrumpant aut convellant vera dogmata. Wie iſt es nun aber möglich, daß der Chriſt den Antichriſten oder einen vom Teufel beſeſſenen Menſchen liebt? wie möglich, daß ein Gegenſtand des göttlichen

Zorns ein Gegenſtand menſchlicher Liebe ſei? wie möglich, daß der Menſch bejaht, was ſein Gott verneint, verwirft? wie möglich, daß ich die Liebe vom Glauben ſondere, wenn aller göttlicher Segen auf dem Glauben ruht, daß die Liebe ſich über die Schranken des Glaubens erſtrecke? Ich werde daher ſo lange die Beſchuldigung des Rec. als eine dreiſte Negation einer evidenten, welthiſtoriſchen Wahrheit betrachten, ſo lange man nicht beweiſt, daß die z. B. von Cyprian und anderen von mir citirten Kirchenvätern ausgeſprochnen Geſinnungen über und gegen die Ketzer nicht nothwendige Conſequenzen, nicht adäquate Ausdrücke des bibliſchen Chriſtenthums ſind. Um nicht die ſchon in meiner Schrift aus Cyprian mitgetheilte Stelle zu widerholen, ſtehe hier eine andere aus der 73 Epiſt. Nr. XV. (Edit. cit.): Si autem *quid apostoli de haereticis senserint* consideremus, inveniemus, *eos in omnibus epistolis suis exsecrari* et *detestari haereticorum sacrilegam pravitatem.* Nam cum dicant, sermonem eorum ut cancer serpere (2. Timoth. 2, 17), quomodo potest is sermo (es handelt ſich hier von der Gültigkeit der Ketzertaufe) dare remissam peccatorum, qui ut cancer serpit ad aures audientium? Et cum dicant, nullam participationem esse justitiae et iniquitati, nullam communionem lumini et tenebris (2. Cor. 6, 14), quomodo possunt aut tenebrae illuminare aut iniquitas justificare? Et cum dicant, *de Deo eos non* esse, sed esse *de antichristi spiritu,* quomodo gerunt spiritalia et divina, qui sunt *hostes Dei* et quorum *pectora obsederit spiritus antichristi?* Quare si rejectis humanae contentionis erroribus ad *evangelicam auctoritatem* atque ad *apostolicam traditionem sincera et religiosa fide* revertamur, intelligemus, nihil eis ad gratiam ecclesiasticam et salutarem licere, qui spargentes atque impugnantes ecclesiam Christi *a Christo ipso adversarii, ab apostolis vero ejus antichristi nominantur.* Wer, außer ein befangener Theologe, kann läugnen, daß dieſe hier ausgeſprochne Geſinnung gegen die Antichriſten eine der Bibel conforme, eine chriſtliche Geſinnung iſt? wer läugnen, daß der Chriſt nur chriſtlich geſinnt iſt, wenn er gegen den Antichriſten antichriſtlich geſinnt iſt?

Aber in dieſer Vorſtellung von den Ketzern, in dieſer Geſinnung gegen dieſelben haben wir das ſubjective Princip zu den antiketzeriſchen Handlungen, welche ſich die glaubenseifrigen Chriſten erlauben. Wer einmal vom Glauben, der Quelle alles Heils, aller Gottwohlgefälligkeiten, aller religiöſen Rechte und Güter ausgeſchloſſen iſt, der wird in der weitern Entwicklung nothwendig auch vom Genuſſe politiſcher Rechte ausgeſchloſſen. Was die höchſte Autorität, die Macht des Glaubens zum geiſtlichen Tode verurtheilt, warum ſollte das die weltliche Macht, welche ſich auf dieſe Autorität ſtützt, nicht zum leiblichen Tode verurtheilen? Ob es übrigens bis zu dieſer äußerſten That kommt oder nicht, iſt gleichgültig. Es genügt, daß in den Augen des Glaubens der Häretiker ein Gott mißfälliges, ja ein von Gott negirtes, der ewigen Pein beſtimmtes Subject iſt. Mit dieſen Geſinnungen des Glaubens gegen die Ketzer ſteht nur keineswegs das Gebot der Feindesliebe im Widerſpruch; denn es iſt (wenigſtens im Sinne der Bibel, verglichen mit den Stellen, welche die dogmatiſchen Feinde betreffen) nur ein moraliſches Gebot*), wie dies aus dem ganzen Zuſammenhang hervorgeht, in welchem es ausgeſprochen wird, und bezieht ſich offenbar nur auf perſönliche Feinde. „Liebet eure Feinde, ſegnet, die euch fluchen, thut wohl denen, die euch haſſen, bittet für die, ſo euch beleidigen und verfolgen.“ „Denn ſo ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben? Thun nicht daſſelbe auch die Zöllner? Und ſo ihr euch nur zu euren Brüdern freundlich thut, was thut ihr Sonderliches? Thun nicht die Zöllner auch alſo?" Was ſind im Gegenſatze zu denen, die uns lieben, zu unſern Brüdern, Wohlthätern, die, welche uns haſſen, verfolgen, verfluchen, beleidigen anders, als unſere perſönlichen Feinde? Aber die Häretiker und Antichriſten haſſen nicht uns, verfolgen und beleidigen nicht uns (wenigſtens nicht direct), ſondern ſie ſind Gottesläſterer, Blasphemiſten, kurz nicht unſre Feinde, ſondern die Feinde Gottes, die Feinde des Glaubens. Obgleich Calvin den Servet auf den Scheiterhaufen brachte, ſo ſagte er doch ausdrücklich von ſich, me nunquam *privatas injurias* fuisse persecutum, und ſchied von ihm mit bibelfeſter Geſinnung *secundum Pauli praeceptum*. Er konnte ſich alſo rühmen, das Gebot der Feindesliebe nicht verletzt zu haben, denn er brachte den Servet nicht als ſeinen Feind, alſo nicht aus perſönlichem Haſſe, ſondern als einen Feind des wahren Glaubens, als einen Antichriſten, alſo aus dogmatiſchen Gründen auf den Scheiterhaufen. Selber der ſanftmüthige Melanchthon billigte die Hinrichtung Servets. Judico etiam senatum Genevensem recte fecisse, quod hominem pertinacem et non omissurum blasphemias sustulit. *Ac miratus sum, esse, qui severitatem illam improbent.* Was aber die Stelle im Lucas betrifft, auf die mich der Rec. verweiſt, ſo iſt hier nichts enthalten, als eine Zurechtweiſung der beſchränkten Jünger, welche die auch zum Heile berufenen Samaritaner mit dem himmliſchen Feuer des Elias vertilgt wiſſen wollten. Die Stelle aber, „des Menſchen Sohn iſt nicht gekommen, der Menſchen Seelen zu verderben, ſondern zu erhalten," erhält ihre Erklärung durch die oben aus Joh. 3, 17. 18. mitgetheilte. Zu bemerken iſt noch, daß die Bibel zum Behufe des Gebots der Feindesliebe die Vollkommenheit (Matth. 5, 48) oder die Barmherzigkeit (Luc. 6, 36) des himmliſchen Vaters als Vorbild aufſtellt. Aber der bibliſche Gott iſt nicht ein nur barmherziger Gott, der indifferent „läſſet ſeine Sonne aufgehen über die Böſen und über die Guten und läſſet regnen über Gerechte und Ungerechte;" er iſt vielmehr in der bibliſchen Dogmatik ein aufs Strengſte zwiſchen Gläubigen und Ungläubigen unterſcheidender, die Gläubigen nur zu Gnaden annehmender, die Ungläubigen verdammender Gott.

---

*) „Glaube und Hoffnung handelt allein mit Gott, aber die Liebe gehet auf Erden unter den Leuten um und thut viel Gutes mit tröſten, lehren, unterrichten, helfen, rathen, heimlich und öffentlich. Doch laſſen wir zu, daß Gott und den Nächſten lieben die höchſte Tugend ſei, denn dies iſt das höchſte Gebot: Du ſollt Gott lieben von ganzem Herzen. Daraus folgt nur nicht, daß die Liebe uns gerecht macht.“ Apol. der Augsburg. Confeſſ. Art. 3, d. h. alſo: die Liebe verſöhnt uns nicht mit Gott, macht uns nicht Gott angenehm, d. h. ſie gilt nur in der Moral, aber nicht in der Dogmatik, nicht vor Gott.

S. 248 gibt nun der Rec. noch weitere Proben meiner angeblich „abſtracten Dialektik," wobei jedoch die fromme Seele den Kniff wieder anwendet, überall den Terminus medius wegzulaſſen, um durch das unmittelbare Aneinanderſtoßen der Prämiſſe und der Concluſion bei den gläubigen Brüdern den beabſichtigten Effect hervorzubringen. „Das Chriſtenthum bejaht die Exiſtenz Gottes, alſo verneint es die Welt, denn Gott als Gott iſt das Nichtſein der Welt." Weiter nichts? Hier würde alſo aus der Exiſtenz des Nichtſeins der Welt das Nichtſein derſelben gefolgert. Wie ſcharfſinnig! Der Terminus medius zwiſchen der Bejahung Gottes und der Verneinung der Welt iſt die Allmacht des Willens, welcher die Welt aus dem Nichtſein ins Sein gerufen und einſt — und dieſes Einſt iſt dem Glauben ein ſehr nahes — aus dem Sein wieder ins Nichtſein rufen wird — obgleich nachher wieder die negirte Welt in einer neuen Geſtalt geſetzt wird. Die Welt iſt ein bloßes Willensproduct, heißt: die Welt iſt nicht nothwendig, ſie hat den Grund, warum ſie iſt, nicht in ſich. Was aber den Grund, warum es iſt, nicht in ſich hat, iſt ein an ſich weſenloſes Ding. Daher iſt es eins, wie ich ſchon in meinen frühern Schriften gezeigt, ob man ſagt: die Welt iſt aus Nichts geſchaffen, oder: ſie iſt durch den bloßen Willen hervorgebracht. Das Gemüth iſt das Verlangen, daß keine Materie, keine Naturnothwendigkeit ſei. Dieſes Verlangen realiſirt die Allmacht, für welche es keine Schranke, keine Nothwendigkeit gibt. Den modernen Chriſten freilich iſt es ein „rechter Ernſt" mit der Welt und darum natürlich meint es nun auch ihr Gott, der nichts ausdrückt als ihr eignes Weſen, ein weltlicher Gott iſt, recht ernſtlich mit derſelben. Doch, beunruhigt und verfolgt zugleich noch von dem Geiſt des alten Chriſtenthums, capituliren ſie zwiſchen der Bejahung und Verneinung der Welt und behelfen ſich zu dieſem Zwecke mit der Einſchränkung, daß die antikosmiſche Tendenz des Chriſtenthums ſich nur auf die „gegenwärtige *Weltgeſtalt*" beziehe. Aber abgeſehen davon, daß die alten Chriſten, mit Ausnahme der Engel und Menſchen, die Welt ſelbſt, das Univerſum, Sonne, Mond und Sterne untergehen ließen, wenn ſie gleich ſelbſt wieder wenigſtens nach Petrus und nach der Apokalypſe einer neuen Erde und eines neuen Himmels warteten*) — der Glaube an das Ende dieſer gegenwärtig exiſtirenden Welt iſt nur dann ein wahrer, ein lebendiger, ein *religiöſer*, wenn er der Glaube an die *nahe Gegenwart* dieſes Endes iſt, wie es der Glaube der alten Chriſten war. Was nicht das Gemüth afficirt, hat keine religiöſe Bedeutung und Wahrheit; was ich aber in die Ferne der Vergangenheit oder Zukunft hinausſchiebe, das tangirt mich nicht. Oder glauben vielleicht die modernen Polemiker gegen die Dauer der gegenwärtigen Welt an einen demnächſt bevorſtehenden Untergang derſelben? Sind ſie auch hierin wieder zur Reinheit der bibliſchen Lehre zurückgekehrt? Glauben ſie aber nur an eine *einſtige* Umgeſtaltung der Erde, ſo differiren ſie auch in dieſem Punkte nicht von den modernen Heiden, welche die Naturanſchauung überzeugt, daß die Erde nicht ewig ſo bleiben wird, wie ſie gegenwärtig iſt.

„Das Chriſtenthum hat es ganz mit Bedürfniſſen des Geiſtes zu thun, alſo will es die möglichſte Annihilirung des Leibes durch Askeſe und iſt aller materiellen Cultur entgegengeſetzt." Wo habe ich geſagt, daß das Chriſtenthum es nur mit Bedürfniſſen des *Geiſtes* zu thun hat? Iſt das Bedürfniß einer fleiſchlichen Auferſtehung und Unſterblichkeit, das Bedürfniß eines ſpiritualiſtiſchen Körpers, das Bedürfniß des Himmels ein Bedürfniß des *Geiſtes*? Das Chriſtenthum hat es mit *überſinnlich ſinnlichen* Bedürfniſſen und Vorſtellungen zu thun.

---

*) Uebrigens waren allerdings auch ſchon die früheren Chriſten darüber uneinig, ob der Welt eine völlige Vernichtung oder nur eine Umwandlung bevorſtehe.

Das Chriſtenthum iſt der Glaube an den Himmel als den wahren Beſtimmungsort des Menſchen; dort ſind wir in unſrer Heimath; hier in der Fremde. Der Trieb zur materiellen Cultur geht aber aus dem, dem chriſtlichen Glauben entgegengeſetzten, Glauben hervor, daß hier unſer Wohnort, hier unſer Vaterland iſt. Himmel und Erde ſind Gegenſätze. Willſt du die Seligkeit des Himmels genießen, ſo iſt es deine verdammte Schuldigkeit, deine einzige ethiſche Aufgabe, auf die Freuden und Schätze der Erde zu verzichten, durch Leiden, durch Selbſtkreuzigung, aber nicht durch materielle Cultur dich der himmliſchen Genüſſe würdig zu machen. So haben einſtimmig alle wahren Chriſten der Vergangenheit gedacht, geſchloſſen und darnach gelebt. Allerdings hat das Chriſtenthum auch materielle Cultur befördert — übrigens mehr noch gehemmt und bekämpft. Aber dieſe Beförderung verdanken wir nicht dem Princip des chriſtlichen (natürlich altchriſtlichen) Glaubens, ſondern den Schranken, welche die Vernunft und Natur der himmliſchen Transcendenz des Chriſtenthums entgegenſetzten. Die Mönche konnten nicht immer beten, Pſalter ſingen und meditiren über ihre himmliſche Beſtimmung; ſie mußten ſich daher auch mit der Cultur der Materie beſchäftigen. Aber dieſe Schranke, daß ſie nicht immer ſich mit Gott beſchäftigen konnten, dieſe Nothwendigkeit der materiellen Cultur war ja gerade ein Grund, warum ſie an ein himmliſches Leben glaubten, wo ſie von dieſer Schranke, dieſer ihrer Tendenz widerſprechenden Nothwendigkeit erlöſt ſein würden.

„Der Theismus will die Natur nicht angebetet wiſſen, alſo will er ſie auch nicht angeſchaut wiſſen," wozu citirt wird S. 149 meiner Schrift. Hier heißt es: „die Anbetung iſt nur die kindliche, die religiöſe Form der Anſchauung." „Naturſtudium iſt Naturdienſt, und Götzendienſt nichts als die erſte befangne, unfreie Naturanſchauung des Menſchen." Hier ſträubt ſich der Rec. in ſeiner theologiſchen Beſchränktheit gleichfalls wieder gegen ein welthiſtoriſches Argument, eine welthiſtoriſche Wahrheit. Nicht den Juden, nicht den Chriſten — nur den Völkern, welchen die Natur zuerſt ein Gegenſtand der religiöſen, dann der philoſophiſchen Anſchauung war, verdanken wir die erſten naturwiſſenſchaftlichen Wahrheiten und Entdeckungen. Anſchauung iſt Bewunderung, Enthuſiasmus, Entzückung in den Gegenſtand; in der Anſchauung verhält ſich der Menſch zum Gegenſtand um des Gegenſtandes willen — äſthetiſch, nicht teleologiſch. Der Theismus aber betrachtet die Natur nur vom Standpunkt der Teleologie; er hat alſo keine äſthetiſche, überhaupt keine Anſchauung von ihr. Der Theismus erlaubt ſich die Anſchauung der Natur nur unter der Bedingung, daß er den Schöpfer derſelben, ſeine Güte, Macht und Weisheit, nicht die Natur ſelbſt bewundert. Einer Naturanſchauung erfreuen ſich daher auch die modernen Völker erſt, ſeitdem ſie den Standpunkt der theiſtiſchen Teleologie aufgaben.

„Das Chriſtenthum glaubt an eine Vorſehung, alſo negirt es den natürlichen Zuſammenhang.“ Der, natürlich religiöſe, Glaube an die Vorſehung iſt dieſer, daß allein der an keinen natürlichen Zuſammenhang, an keine Nothwendigkeit, kein Geſetz gebundne Wille Gottes herrſcht und regiert. Ja für den ungebrochnen, urſprünglichen Glauben exiſtirt gar kein natürlicher Zuſammenhang. Der Regen, der heute meine Felder erquickt hat, war nicht die Folge einer natürlichen Urſache — die Religion in ihrem urſprünglichen Weſen weiß nichts von Phyſik — ſondern die Wirkung des barmherzigen und allmächtigen Willens. Erſt wenn ſich der Menſch entzweit in den Glauben an Gott und den Glauben an die Natur, verfällt er auf die rohe, mechaniſche Vorſtellung, daß ſich die Vorſehung dem natürlichen Zuſammenhang accomodirt, denſelben veranlaßt, eine von ihr beabſichtigte Wirkung auf natürlichem Wege hervorzubringen. Aber dieſe dem natürlichen Zuſammenhang accommodirte Vorſehung iſt nichts Andres als der dem Unglauben accommodirte Glaube.

Dies ſind alſo die Proben von meiner abſtracten Dialektik. Nun zum Erſatz noch eine ergötzliche Probe theologiſcher Studien und

Kritiken. S. 207 ſagt der Rec.: „Nicht egoiſtiſch iſt nur der Verſtand, weil er, wie der Verf. mit Jacobi will, ſeinem Weſen nach atheiſtiſch, der Verſtand, der mit demſelben Enthuſiasmus den Floh, die Laus betrachtet, als das Ebenbild Gottes, den Menſchen, der von Allem wiſſen will, nur nichts von Gott.“ Wie witzig und ſpitzig! Nur nichts von Gott! Und doch handle ich ausdrücklich auch von dem Gott des Verſtandes. Und doch iſt es eine nothwendige Folge von den Principien meiner Schrift (freilich nur dann, wenn ſie verſtanden werden), daß auch der Verſtand einen Gott hat — einen Gott natürlich, der nicht die Negation, ſondern die Poſition des Verſtandes, ſein Weſen ausdrückt, nichts iſt, als das vergötterte Weſen des Verſtandes ſelbſt; denn Religion, oder, was eins iſt, Gott haben heißt den Principien meiner Religionsphiloſophie zufolge ſein Weſen heilig halten, ſein Weſen behaupten vergegenſtändlichen, verehren, verherrlichen. Aber allerdings gehört der Atheismus, der Materialismus, der Skepticismus, der Indifferentismus der Naturwiſſenſchaft, welche pflichtgemäß mit demſelben Intereſſe oder derſelben Intereſſeloſigkeit den Floh, die Laus, als den Menſchen betrachtet, weſentlich zur Charakteriſtik des Verſtandes — insbeſondere da, wo im Gegenſatz zum Herzen oder Gemüthe der Verſtand beſtimmt wird. Eben ſo oberflächlich oder vielmehr grundlos iſt die Behauptung des Rec., daß nach mir nur der Verſtand und zwar der Verſtand, welcher den Menſchen mit den Flöhen und Läuſen identificirt, nicht egoiſtiſch ſei. Alſo wäre es nach mir Egoismus, wenn der Menſch dem Menſchen aus Liebe ſich opfert. Und doch iſt dies gerade der weſentliche Grundſatz meiner Schrift, daß allein die unbedingte, die ungetheilte Liebe des Menſchen zum Menſchen, die Liebe, welche in ſich ſelbſt ihren Gott und Himmel hat, die wahre Religion — weſentlicher, ausgeſprochner Grundſatz meiner Schrift, daß das höchſte Weſen, welches der Menſch glauben, fühlen, denken kann, das Weſen des Menſchen, ſeine höchſte (theoretiſche) Aufgabe alſo das *Γνῶϑι σαυτόν* iſt — weſentlicher, nothwendiger Folgeſatz alſo, daß nicht der Verſtand, welcher bei den Sternen, Thieren, Pflanzen, Steinen ſtehen bleibt und den Menſchen mit ihnen amalgamirt (denn ohne ſich zu dieſen Weſen und Dingen hingezogen zu fühlen, ohne ſich mit ihnen zu identificiren, verſteht man ſie nicht), ſondern vielmehr der Verſtand, welcher das Weſen des Menſchen zu ſeinem Object hat, der höchſte Verſtand iſt. Die Natur iſt nach meiner Schrift das erſte Princip, die Baſis der Ethik und Philoſophie, der Anfang zu einem neuen Leben der Menſchheit, die Grundbedingung ihrer Wiedergeburt, das unerläßliche Antidotum gegen das grundverderbliche Gift des theologiſchen, ſupranaturaliſtiſchen Dünkels und Lügengeiſtes; aber ſie iſt nicht das höchſte, das letzte Princip. Dieſes iſt vielmehr die Einheit von Ich und Du. „Ich iſt Verſtand, Du iſt Liebe. Liebe aber mit Verſtand und Verſtand mit Liebe iſt Geiſt" (S. 75). Die Natur iſt aber nur deswegen die Baſis der Ethik, weil der Wille nicht dem Weſen der Natur, die Natur nicht dem Weſen des Willens widerſpricht — in der erhabnen und abgeſonderten Stellung, die ſie dem Haupte im Gegenſatze zum Thorax und Unterleib gegeben, hat ſie dem Willen und Verſtande die Oberherrſchaft über den Trieb eingeräumt.

Dies Wenige gnüge zur Berichtigung der Conſequenzen, welche der Rec. aus einigen Stellen, beſonders dem Schluſſe meines Buches zieht. Einer beſonderen Beleuchtung ſind ſie nicht werth. Ich bemerke nur noch, daß man es einem befangnen, beſchränkten Theologen nicht verargen kann, wenn er glaubt, daß alle ſittlichen Bande, die ja für ihn keinen Grund in der Natur des Menſchen haben, ſich auflöſen, daß das Weltgebäude ſelbſt einſtürzt, ſo wie ſeine theologiſche Barake zuſammenfällt.

Zur Beurtheilung der Schrift: „das Weſen des Chriſtenthums.“

1842

Die über meine Schrift: „das Weſen des Chriſtenthums,“ bisher erſchienenen Urtheile ſind ſo grenzenlos oberflächlich, daß ich mich genöthigt ſehe, ſelbſt einige Data zu einer richtigen Beurtheilung derſelben dem Leſer an die Hand zu geben. Ein Correſpondent aus Frankfurt a. M. in der Augsburger Allgemeinen Zeitung iſt in ſeiner indiscreten Urtheilsloſigkeit ſogar ſo weit gegangen, daß er ſich nicht geſcheut hat, öffentlich zu behaupten, man brauche nur „einige Seiten“ in meiner Schrift zu leſen, um ſich zu überzeugen, daß der Verfaſſer dieſer Schrift mit dem Verfaſſer „der Poſaune des jüngſten Gerichts“ identiſch oder doch wenigſtens nicht von ihm zu unterſcheiden ſei. Hätte derſelbe ſtatt einiger Seiten lieber nur eine einzige Seite meiner Schrift richtig geleſen, ſo würde er gefunden haben, daß zwiſchen Hegel's Methode und meiner Denkweiſe, zwiſchen der Hegelſchen und meiner Religionsphiloſophie, folglich auch zwiſchen der Poſaune, welche die Reſultate der „negativen Religionsphiloſophie“ direct aus Hegel, als hätte er Daſſelbe geſagt, ableiten will, und meiner Schrift ein weſentlicher Unterſchied ſtattfindet.

Meine Religionsphiloſophie iſt ſo wenig eine Explication der Hegelſchen, wie der Verfaſſer der Poſaune will glauben machen, daß ſie vielmehr nur aus der *Oppoſition* gegen die Hegelſche entſtanden iſt, nur aus dieſer *Oppoſition* gefaßt und beurtheilt werden kann. Was nämlich bei Hegel die Bedeutung des *Secundären*, *Subjectiven*, *Formellen* hat, das hat bei mir die Bedeutung des *Primitiven*, des *Objectiven*, *Weſentlichen*. Nach Hegel iſt z. B. die Empfindung, das Gefühl, das Herz die *Form*, in die ſich der wo andersher ſtammende Inhalt der Religion verſenken ſoll, damit ſie das Eigenthum des Menſchen werde; nach mir iſt der Gegenſtand, der Inhalt des religiöſen Gefühls ſelbſt nichts Anderes als das *Weſen des Herzens*. Dieſer weſentliche Unterſchied tritt auf eine höchſt deutliche Weiſe ſchon in der Art hervor, wie Hegel und wie ich gegen Schleiermacher, den *letzten Theologen* des Chriſtenthums, polemiſire. Ich tadle Schleiermacher nicht deswegen, wie Hegel, daß er die Religion zu einer Gefühlsſache machte, ſondern nur deswegen, daß er aus theologiſcher Befangenheit nicht dazu kam und kommen konnte, die nothwendigen Conſequenzen ſeines Standpunkts zu ziehen, daß er nicht den Muth hatte, einzuſehen und einzugeſtehen, daß *objectiv* Gott ſelbſt nichts Anderes iſt, als das *Weſen des Gefühls*, wenn ſubjectiv das Gefühl die Hauptſache der Religion iſt. Ich bin in dieſer Beziehung ſo wenig gegen Schleiermacher, daß er mir vielmehr zur thatſächlichen Beſtätigung meiner aus der Natur des Gefühls gefolgerten Behauptungen dient. Hegel iſt eben deswegen nicht in das eigenthümliche Weſen der Religion eingedrungen, weil er als abſtracter Denker nicht in das Weſen des Gefühls eingedrungen iſt.

Was nach Hegel *Bild*, iſt nach mir *Sache*. Nach Hegel ſind z. B. die Perſonen der Trinität nur Vorſtellungen, Vater und Sohn unangemeßne, dem organiſchen, natürlichen Leben entnommene Bilder. Nach meiner Schrift iſt gerade dies das Weſen der Trinität, daß Gott in Beziehung auf ſich ſelbſt Vater und Sohn, ein Bund ſich innigſt liebender Perſonen iſt.

Hegel identificirt die Religion mit der Philoſophie, ich hebe ihre ſpecifiſche Differenz hervor; Hegel betrachtet die Religion nur im Gedanken, ich in ihrem wirklichen Weſen; Hegel findet die Quinteſſenz der Religion nur im Compendium der Dogmatik, ich ſchon im einfachen Acte des Gebets; Hegel objectivirt das Subjective, ich ſubjectivire das Objective; Hegel ſtellt die Religion dar als das Bewußtſein eines andern, ich als das Bewußtſein des eignen Weſens des Menſchen; Hegel ſetzt darum das Weſen der Religion in den Glauben, ich in die Liebe, weil die Liebe nichts Andres iſt, als das religiöſe Selbſtbewußtſein des Menſchen, das religiöſe Verhältniß des Menſchen zu ſich ſelbſt; Hegel verfährt willkürlich, ich nothwendig; Hegel unterſcheidet, ja trennt den Inhalt, den Gegenſtand der Religion von der Form, von dem Organ, ich identificire Form und Inhalt, Organ und Gegenſtand; Hegel geht vom Unendlichen, ich vom Endlichen aus; Hegel ſetzt das Endliche in das Unendliche, weil er noch den alten metaphyſiſchen Standpunkt des Abſoluten, Unendlichen zu ſeinem Ausgangspunkt hat, und zwar ſo, daß er im Unendlichen die Nothwendigkeit der Begrenzung, Beſtimmung, Endlichkeit aufzeigt, ich ſetze das Unendliche in das Endliche; Hegel ſetzt das Unendliche dem Endlichen, das „Speculative" dem Empiriſchen entgegen, ich finde, eben weil ich ſchon im Endlichen das Unendliche, ſchon im Empiriſchen das Speculative finde, das Unendliche mir nichts Anderes iſt, als das Weſen des Endlichen, das Speculative nichts Andres, als das Weſen des Empiriſchen, auch in den „ſpeculativen Geheimniſſen" der Religion nichts Andres, als empiriſche Wahrheiten, wie z. B. in dem „ſpeculativen Myſterium" der Trinität keine andre Wahrheit als dieſe, daß nur gemeinſames Leben Leben iſt — alſo keine aparte, tranſcendente, ſupranaturaliſtiſche, ſondern eine allgemeine, dem Menſchen immanente, populär ausgedrückt, natürliche Wahrheit.

Es iſt daher nichts verkehrter, als die Gedanken meiner Schrift, die gerade aus der Oppoſition gegen die abſtracte, d. i. von dem wirklichen Weſen der Dinge abgeſonderte Speculation entſtanden ſind, für Producte einer „abſtracten Dialektik"*) zu erklären. Sind dieſe Gedanken Producte der abſtracten oder Hegelſchen Dialektik, ſo iſt auch ihr Verfaſſer mit Haut und Haaren, mit Fleiſch und Blut, mit Knochen und Nerven ein Product der abſtracten Dialektik; denn dieſe ſeine Gedanken ſind ſein *Weſen*. Es iſt überhaupt nichts thörichter, als unangenehme Wahrheiten ſich dadurch vom Halſe ſchaffen zu wollen, daß man ihnen einen *zufälligen* Urſprung vindicirt, wie dies der oberflächliche Verfaſſer des Aufſatzes: Strauß und F. in der Leipz. Deutſchen Monatsſchrift thut. Anerkennt ihr eine Nothwendigkeit in den Dingen unter dem Monde: nun ſo dehnt auch dieſe Nothwendigkeit auf die Gedanken des Menſchen aus, denn ſie laſſen ſich nicht vom Weſen des Menſchen abtrennen. Und wollt ihr daher ein Radicalmitel gegen das immer tiefer und weiter um ſich greifende Uebel der Vernunft anwenden, ſo bleibt euch kein andres Mittel, als ſämmtlichen Ungläubigen die *Köpfe abzuſchlagen*. Welch ein lächerlicher Wahn, daß nur mit den Bedürfniſſen des Magens, nicht mit den Bedürfniſſen des Kopfs die Macht der Nothwendigkeit, das Schickſal der Dinge im Bunde ſtehe! Welch ein thörichtes Beſtreben, die Dampfmaſchinen und Runkelrübenzuckerfabriken in Bewegung, aber die große Denkmaſchine, den Kopf in ewigen Stillſtand verſetzen zu wollen! Welch ein Einfall, die religiöſen Wirren dadurch ſchlichten zu wollen, daß man über die Religion *plötzlich* nicht mehr denkt, d. h. daß man ſich zum Beſten der deutſchen Nationalintereſſen, d. h. der Dampfmaſchinen und Runkel-

---

*) Ueber das Wort *abſtract* herrſcht übrigens die größte Confuſion. So gilt jetzt ſehr vielen Leuten die unbehagliche Scheidung des Lichts und der Finſterniß, der Wahrheit und Lüge, der Vernunft und Albernheit, des Unglaubens und Glaubens für die That einer abſtracten Dialektik. Aber nur auf *dieſer* abſtracten Dialektik, nur auf dieſer kritiſchen Scheidung beruht die Wiederherſtellung unſerer geiſtigen und leiblichen Geſundheit.

rübenzuckerfabriken in religiöſen Dingen stante pede zur Beſtie degradirt! Und welch ein verwerflicher Gedanke, daß man die Religion, weil ſie Sache des Gefühls ſei, nicht vor das Forum der philoſophiſchen Kritik ziehen ſolle! Gerade das Gegentheil. So weit unſer Verſtand reicht, ſo weit geht unſer Beruf, unſer Recht, unſre Pflicht. Was wir erkennen können, das ſollen wir erkennen. Die theoretiſche Aufgabe der Menſchheit iſt identiſch mit ihrer ſittlichen. Nur der iſt ein wahrhaft ſittlicher, ein wahrhaft menſchlicher Menſch, der ſeine religiöſen Gefühle und Bedürfniſſe zu durchſchauen den Muth hat. Wer ein Knecht ſeiner religiöſen Gefühle iſt, der verdient auch politiſch nicht anders denn als Knecht behandelt zu werden. Wer nicht ſich ſelbſt in der Gewalt hat, hat auch nicht die Kraft, nicht das Recht, ſich vom materiellen und politiſchen Druck zu befreien. Wer ſich in ſich ſelbſt von dunkeln, fremden Weſen beherrſchen läßt, der bleibe auch äußerlich im Dunkel der Abhängigkeit von fremden Mächten ſitzen. Und wer daher dem religiöſen Gefühle im Gegenſatze zur Freiheit des Denkens das Wort redet, der iſt ein Feind der „Aufklärung“ und Freiheit, der redet dem Obſcurantismus das Wort, denn Alles ohne Unterſchied ſanctionirt der Obſcurantismus des religiöſen Gefühls. Selbſt den Laſtern, ſelbſt dem Schrecken, der Furcht, ſelbſt einem Deus crepitus huldigte das religiöſe Gefühl der frommen Heiden. Und war es bei den Chriſten weſentlich anders? Hing einſt nicht auch das religiöſe Gefühl der Chriſten ebenſo feſt an den Geſpenſtern, den Teufeln, den Hexen, als an Gott? War nicht einſt Alles, ſelbſt der Lauf der Erde vom religiöſen Gefühle und Glauben in Beſchlag genommen? War darum eben nicht jeder Fortſchritt in der Philoſophie, in den Naturwiſſenſchaften eine Negation, ein Frevel gegen das religiöſe Gefühl? Und geht daſſelbe nicht auch in die politiſche „That“ über? Widerſprach es dem religiöſen Gefühl und Glauben unſrer Reformatoren, den Servet im Feuer zu Tode zu martern? Hat ſich nicht auch in unſern Tagen wieder das religiöſe Gefühl auf eine höchſt arrogante

Weiſe in die Politik eingemiſcht? Und iſt es nicht überall, wo es Charakter gezeigt, abſolut negativ gegen das menſchliche Weſen aufgetreten? Ja wahrlich, purer Hohn iſt das Wort Freiheit, das Wort Aufklärung im Munde deſſen, der die Finſterniß des religiöſen Gefühls in Schutz nimmt.

Es iſt demnach eine *moraliſche Nothwendigkeit*, eine heilige *Pflicht* des Menſchen, das dunkle, lichtſcheue Weſen der Religion ganz in die Gewalt der Vernunft zu bringen; und dieſe Pflicht iſt um ſo dringender, je größer der Widerſpruch iſt, in welchem die Vorſtellungen, Gefühle und Intereſſen der Religion mit den anderweitigen Vorſtellungen, Gefühlen und Intereſſen der Menſchheit ſtehen, wie dies gegenwärtig der Fall iſt, was Niemand wird läugnen können und wollen, außer wer ſelbſt in dieſen Widerſpruch verwickelt iſt. Denn wo die Religion im Widerſpruch ſteht mit den wiſſenſchaftlichen, politiſchen, ſocialen, kurz geiſtigen und materiellen Intereſſen, da befindet ſich die Menſchheit in einem *grundverdorbnen, unſittlichen* Zuſtand — im Zuſtand der *Heuchelei*.

Wie häßlich ſtellt ſich nicht z. B. in den Naturforſchern des vielgeprieſenen Englands dieſe Heuchelei dar! Sie wollen ihre naturwiſſenſchaftlichen Anſichten und Ueberzeugungen mit dem Bibelglauben in Harmonie bringen — wie fromm, wie chriſtlich! — und gleichwohl erklären ſie — o wie unchriſtlich, wie frivol! — z. B. den Glauben, daß alle Weſen und Dinge um des Menſchen willen ſeien, für einen unerträglichen *Hochmuth*, als wenn nicht eben dieſer, ja ein noch weit ſtärkerer, hochmüthigerer Glaube in der Bibel enthalten wäre, nicht in der Bibel die Sonne ſelbſt um des Menſchen willen ſtille ſtünde, nicht in der Bibel die ganze Natur um Iſraels willen ihre Beſchaffenheit änderte. Ja dieſer Glaube war in der Chriſtenheit ein ſo heiliger, daß man ſelbſt noch im vorigen Jahrhundert wegen der entgegengeſetzten Anſicht in den Verdacht der Irreligioſität, der Freigeiſterei kam. Die Chriſten ſagten zwar, daß die Welt nicht allein um des Menſchen, ſondern auch der Engel willen erſchaffen ſei. Aber was ſind die Engel andres als die religiöſen Dienſtboten des Menſchen? Soll nun dieſer Zuſtand des Widerſpruchs, der Heuchelei, der ſich ſchon im Machiavelli, im Vanini, im Leibnitz, hier nur in einer andern Weiſe, mehr noch im Carteſius, im Bayle auf das Widerwärtigſte darſtellte, in der ſogenannten „poſitiven Philoſobie“ aber ſeinen tragi-komiſchen Schluß- und Culminationspunct gefunden hat, ſoll dieſer Zuſtand nicht aufgehoben werden, ſoll er ein dauernder ſein? Nein! er muß überwunden werden; dieſer Widerſpruch iſt der *faulſte Fleck, der Schandfleck* unſrer neuern Geſchichte, unſrer Gegenwart.

Aber wodurch ſoll er, wodurch kann er überwunden werden? Dadurch, daß man die Menſchheit gewaltſam auf den Zuſtand des erſten Chriſtenthums oder einen analogen Zuſtand wieder zurückverſetzt? Wie albern! Solche repetitoria kommen wohl im Kopf eines theologiſchen Repetenten vor, aber in natura finden ſie nicht ſtatt. Dadurch, daß man Altes und Neues pêle mêle unter einander miſcht? Nichts iſt widerlicher, nichts unausſtehlicher, als ſolcher Miſchmaſch. Oder dadurch, daß man dem alten Glauben ein modernes Kleid gibt? Das iſt eben ſo lächerlich, als wenn man einen alten Mann dadurch wieder jung machen wollte, daß man ihn in das Kleid eines Jünglings ſteckt. Wodurch alſo? Nur dadurch, daß wir uns ehrlich und redlich eingeſtehen, daß das Todte todt iſt, alle Wiederbelebungsverſuche alſo eitel und vergeblich ſind, nur dadurch, daß wir uns daher eine neue, lebensfriſche, aus unſerm eignen Fleiſch und Blut erzeugte Anſchauung der Dinge ſchaffen. Selbſttäuſchung iſt es, dieſe Geiſtesrichtung, welche einen Zuſtand des Widerſpruchs, der Heuchelei rückſichtslos negirt, als eine *negative* zu bezeichnen. Sie allein iſt gerade die poſitive, die *ſittliche* Geiſtesrichtung, denn ſie iſt nur negativ gegen Etwas, was bereits ſelbſt ein Nichts in ſich iſt, aber ſich noch immer ſtellt und geberdet, als wäre es Etwas. Poſitiv iſt allein, was *wahr* und *gut* iſt. Aber iſt nicht der ſogenannte poſitive Glaube längſt und gerade am meiſten in denen, die nichts Andres als eben dieſes Wort im Munde führen, zur Caricatur, zur Lüge, zur Heuchelei, zur Selbſttäuſchung geworden? Allerdings ſollen wir conſervativ ſein, aber nota bene nur gegen das, was in ſich ſelbſt noch Lebens- und Selbſterhaltungskraft beſitzt. Ein geſundes Glied tödten iſt Frevel, Barbarei; aber ein krankes Glied amputiren, Wohlthat und Weisheit. Die Conſervation des Guten iſt gut und vernünftig, aber die des Schlechten ſelbſt eine Schlechtigkeit und Thorheit.

Was nun aber das Verhältniß der Hegelſchen Philoſophie zu dieſem Zuſtande einer welthiſtoriſchen Heuchelei betrifft, ſo kann ihr keineswegs die Ehre vindicirt werden, denſelben entlarvt und wahrhaft überwunden zu haben. Er iſt vielmehr eben ſo viel in ihr überwunden als nicht überwunden. Es gehört weſentlich zur Charakteriſtik ſeiner Philoſophie, daß ſich eben ſo gut die Orthodoxie, als die Heterodoxie auf ihn ſtützen kann und ſich wirklich geſtützt hat, daß ſich eben ſo gut die Töne der „Poſaune“ aus ihr hervorbringen laſſen, als die ſüßen einſchmeichelnden Flötentöne der Harmonie des Glaubens und Unglaubens. Hegel iſt die Aufhebung des abgelebten Alten im Alten, die Aufhebung der ſupranaturaliſtiſchen Tranſcendenz des Chriſtenthums in ſelbſt ſupranaturaliſtiſcher und tranſcendenter Weiſe.

Meine Schrift iſt nun gerade hervorgegangen aus dem Beſtreben, die bisher trotz ihrer geprieſnen „Immanenz“ immer noch ſo tranſcendente und deswegen ſo widerſpruchvolle und complicirte Philoſophie „zunächſt auf dem Gebiete der ſpeculativen Religionsphiloſophie“ auf ihre einfachſten, dem Menſchen immanenten Elemente zu reduciren, zu ſimplificiren. Aber eben dieſe Tendenz begründet einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen der Hegelſchen und meiner Religionsphiloſophie. Daher iſt mir der Mittelpunct der Religion, die Incarnation Gottes, der Theanthropos nicht, wie dem Hegel, ein widerſpruchvolles Compoſitum von Gegenſätzen, kein ſynthetiſches, ſondern analytiſches Urtheil — die ſinnliche Conſequenz einer Prämiſſe, die daſſelbe nur auf unſinnliche Weiſe ſagt. Daher iſt der Grund und das Reſultat meiner Schrift nicht die Identität des menſchlichen und eines andern Weſens, ſondern die Identität des Weſens des Menſchen mit ſich ſelbſt. Die Hegelſche Religionsphiloſophie ſchwebt in der Luft, meine ſteht mit zwei Beinen auf dem heimathlichen Boden der Erde feſt. Die Hegelſche Religionsphiloſophie hat kein Pathos in ſich, kein leidendes Weſen, kein Bedürfniß, kurz keine Baſis; bei mir iſt die Baſis der Religion die Anthropologie.

Ein weſentlicher Unterſchied endlich zwiſchen Hegel und meiner Wenigkeit beſteht darin, daß Hegel Profeſſor der Philoſophie war, ich aber kein Profeſſor, kein Doctor bin, Hegel alſo in einer akademiſchen Schranke und Qualität, ich aber als Menſch, als purer blanker Menſch lebe, denke und ſchreibe — kein Wunder, daß ich daher im Gegenſatz zur Hegelſchen Religionsphiloſophie auch nichts weiter aus der Religion herausbringe, als eben den Menſchen. Die weſentliche Tendenz der philoſophiſchen Thätigkeit kann überhaupt keine andre mehr ſein, als die, den Philoſophen zum Menſchen, den Menſchen zum Philoſophen zu machen. Der wahre Philoſoph iſt der univerſelle Menſch — der Menſch, der für alles weſentlich Menſchliche Sinn und Verſtand, alſo den Sinn und Verſtand der Gattung hat. Die Philoſophie ſoll nicht die Wiſſenſchaft einer beſondern Facultät, keine abſtracte Qualität ſein; ſie ſoll das ganze Weſen des Menſchen, alle Facultäten in ſich faſſen. Zum Philoſophen gehört daher nicht nur der Actus purus des Denkens, ſondern auch der Actus impurus oder mixtus der Leidenſchaft, der ſinnlichen Receptivität, die uns allein in den univerſalen Conflux der wirklichen Dinge verſetzt. Die Philoſophie als Sache einer beſondern Facultät, als Sache des bloßen abgeſonderten Denkens iſolirt und entzweit den Menſchen; ſie hat daher die übrigen Facultäten nothwendig zu ihrem Gegenſatze. Nur dann erſt wird die Philoſophie von dieſem Gegenſatze frei, wenn ſie den Gegenſatz zur Philoſophie in ſich ſelbſt aufnimmt. Darum ſtimme ich dem Verfaſſer der Poſaune auch hierin nicht bei, wenn er über das gegenwärtige Schickſal der Philoſophie in Deutſchland klagt. Es iſt allerdings eine Thatſache, daß es bereits ſo weit gekommen iſt bei uns, daß Philoſophie und Profeſſur der Philoſophie abſolute Widerſprüche ſind, daß es ein ſpecifiſches Kennzeichen eines Philoſophen iſt, kein Profeſſor der Philoſophie zu ſein, umgekehrt ein ſpecifiſches Kennzeichen eines Profeſſors der Philoſophie, kein Philoſoph zu ſein. Aber der Philoſophie gereicht dieſe humoriſtiſche Thatſache nur zum Vortheil. Dadurch, daß die Philoſophie vom Katheder herabgeſtiegen, iſt ſie eben äußerlich, factiſch ſchon über die armſeligen Schranken einer Facultätswiſſenſchaft erhoben, iſt ſie nicht mehr zu einer bloßen Profeſſoralangelegenheit, ſondern zur Sache des Menſchen, des ganzen, freien Menſchen gemacht. Mit dem Austritt der Philoſophie aus der Facultät beginnt daher eine neue Periode der Philoſophie. Erſt mit Wolf wurde die neuere Philoſophie zu einer förmlichen Facultätswiſſenſchaft. Leibnitz, Spinoza, Carteſius, G. Bruno, Campanella waren keine Profeſſoren der Philoſophie. Die Univerſitäten ſträubten ſich vielmehr aus allen Kräften gegen das Licht der neuern Philoſophie; die Univerſitäten hatten es überhaupt von jeher, mit Ausnahme weniger, ſchnell vorübergeeilter Lichtmomente in ihrer Geſchichte, nur mit dem todten, abgemachten, nicht dem lebendigen, ſchaffenden Wiſſen zu thun. In Leipzig waren die Profeſſoren der Philoſophie einſt förmlich verbunden, nicht von der Lehre des Ariſtoteles abzuweichen, ſelbſt nicht einmal in der Dialektik. (H. ab Elswich de varia Aristotelis in Scholis Protestantium Fortuna. 1720. p. 73. p. 68.) Und die öſterreichiſchen Univerſitäten wurden unter Ferdinand III. ſogar eidlich verpflichtet, die Lehre von der unbefleckten Empfängniß der Mutter Gottes zu vertheidigen (Jöcher Gelehrtenlexikon Art. Jo. Gans). Stehen unſre heutigen Univerſitäten auf einem höhern, freiern Standpunct? Dank darum, lauten aufrichtigen Dank den Reactionen gegen die Philoſophie! Sie haben die Philoſophie wieder auf ihren urſprünglichen Boden verſetzt, auf den antediluvianiſchen und folglich ante- und antitheologiſchen Boden des Paradieſes, wo mit dem erſten Menſchen auch der erſte Philoſoph geboren wurde. Die neue Periode der Philoſophie beginnt mit der Incarnation der Philoſophie. Hegel gehört in das alte Teſtament der neuen Philoſophie. Hegel überwindet das Weſen der Philoſophie als einer abſtracten Facultät, aber ſelbſt nur in abstracto; es iſt nicht überwunden; er iſt ſelbſt noch im Scholaſticismus befangen. Die menſchgewordne Philoſophie iſt allein die poſitive, d. i. wahre Philoſophie. Die einfachſten Wahrheiten ſind es gerade, auf die der Menſch immer erſt am ſpäteſten kommt. So ging dem einfachen Copernicaniſchen Syſtem das verwickelte Ptolemäiſche Syſtem voraus.

Das Weſen des Glaubens im Sinne Luther's.

1844.

Keine Religionslehre widerſpricht, und zwar *mit Wiſſen und Willen*, mehr dem menſchlichen Verſtand, Sinn und Gefühl, als die lutheriſche. Keine ſcheint daher mehr als ſie den Grundgedanken vom „Weſen des Chriſtenthums“ zu widerlegen, keine mehr als ſie einen außer- und übermenſchlichen Urſprung ihres Inhalts zu beweiſen; denn wie könnte der Menſch von ſelbſt auf eine Lehre kommen, welche den Menſchen auf's Tiefſte entwürdigt und erniedrigt, welche ihm, wenigſtens vor Gott, d. h. in der höchſten, aber eben deswegen allein entſcheidenden Inſtanz, alle Ehre, alles Verdienſt, alle Tugend, alle Willenskraft, alle Gültigkeit und Glaubwürdigkeit, alle Vernunft und Einſicht unbedingt abſpricht? So ſcheint es; aber der Schein iſt noch nicht das Weſen.

Gott und Menſch ſind *Gegenſätze*. „Wenn wir Menſchen uns recht abmalen, wie wir ſein für und gegen Gott, ſo werden wir befinden, daß zwiſchen Gott und uns Menſchen ein großer Unterſcheid iſt und größer, denn zwiſchen Himmel und Erden, ja es kann keine Vergleichung gegeben werden. — Gott iſt ewig, gerecht, heilig, wahrhaftig und in Summa Gott iſt alles gutes. Dagegen aber der Menſch iſt ſterblich, ungerecht, lügenhaftig, voll Untugend, Sünde und Laſter. Bei Gott iſt alles guts, bei den Menſchen iſt Tod, Teufel und hölliſch Feuer. Gott iſt von Ewigkeit und bleibet in Ewigkeit. Der Menſch ſtecket in Sünden und lebet mitten im Tode alle Augenblicke. Gott iſt voll Gnade; der Menſch iſt voll Ungnade und unter Gottes Zorn. Das iſt der Menſch gegen Gott zu rechnen.“ (Luther's Schriften und Werke. Leipzig 1729. Th. XVI. S. 536. *) Jedem Mangel im Menſchen ſteht eine Vollkommenheit in Gott gegenüber: Gott iſt und hat gerade das, was der Menſch nicht iſt und hat. Was man Gott beilegt, wird dem Menſchen abgeſprochen, und umgekehrt, was man dem Menſchen gibt, entzieht man Gott. Iſt z. B. der Menſch Autodidakt und Autonom (Selbſtgeſetzgeber), ſo iſt Gott kein Geſetzgeber, kein Lehrer oder Offenbarer; iſt es dagegen Gott, ſo fehlt dem Menſchen die Fähigkeit eines Lehrers und Geſetzgebers. Je weniger Gott iſt, deſto mehr iſt der Menſch; je weniger der Menſch, deſto mehr Gott.

Willſt du daher Gott haben, ſo gib den Menſchen auf; willſt du den Menſchen haben, ſo verzichte auf Gott — oder du haſt keinen von beiden. Die Nichtigkeit des Menſchen iſt die Vorausſetzung der Weſenhaftigkeit Gottes; Gott bejahen heißt: den Menſchen verneinen, Gott verehren: den Menſchen verachten, Gott loben: den Menſchen ſchmähen. Die Herrlichkeit Gottes gründet ſich nur auf die Erbärmlichkeit des Menſchen, die göttliche Seligkeit nur auf das menſchliche Elend, die göttliche Weisheit nur auf die menſchliche Thorheit, die göttliche Macht nur auf die menſchliche Schwachheit.

„Gottes Natur iſt, daß er ſeine göttliche Majeſtät und Kraft erzeiget durch Nichtigkeit und Schwachheit. Er ſpricht ſelbſt zu

---

*) Dieſe Ausgabe in 23 Foliobänden von 1729 bis 1740 iſt immer gemeint, wenn von nun an nur der Theil und die Seitenzahl angegeben werden.

Paulo 2 Cor. 12: „Meine Kraft iſt in denen Schwachen mächtig.“ (Th. VI. S. 60.) „Meine Kraft kann nicht mächtig ſein denn nur in eurer Schwachheit. Wo Du nicht ſchwach ſein wirſt, ſo hat meine Kraft an Dir nichts zu thun. Wenn ich Dein Chriſtus ſein ſoll und Du wiederum mein Apoſtel, ſo wirſt Du Deine Schwachheit mit meiner Kraft, Deine Thorheit mit meiner Weisheit, mein Leben mit Deinem Tode zuſammenreimen müſſen.“ (Th. III. S. 284.) „Gott allein gehöret zu die Gerechtigkeit, die Wahrheit, die Weisheit, die Kraft, die Heiligkeit, die Seligkeit und alles Gute. Uns aber gehört zu die Ungerechtigkeit, die Thorheit, die Lügen, die Schwachheit und alles Böſe, wie dieſes alles in der Schrift überflüſſig bewieſen wird. Denn die Menſchen ſind Lügner, heißt es Pſalm 116, 11. und Hoſ. 13: Iſrael, das Verderben iſt Dein. Daher mangeln wir alle des Ruhms, den wir vor Gott haben ſollten, auf daß ſich vor ihm kein Fleiſch rühme, wie Paulus Röm. 3 ſpricht ꝛc. Derowegen kann die Ehre Gottes nicht erzählet werden, wo nicht zugleich mit die Schande derer Menſchen erzählet wird. Und Gott kann nicht vor wahrhaftig und gerecht und barmherzig gerühmt werden, wo wir nicht vor Lügner und Sünder und elende Leute öffentlich ausgegeben werden.“ (Th. V. S. 176.)

Entweder — Oder. Entweder ein Teufel gegen den Menſchen — „alle Menſchen außer Chriſto ſind Teufelskinder“ (Th. XVI. S. 326) — aber ein Engel gegen Gott — „Chriſtus und Adam (d. i. Gott und Menſch) ſind gegen einander zu halten, wie Engel und Teufel“ (Th. IX. S. 461.) — oder ein Teufel gegen Gott, aber ein Engel gegen den Menſchen. Iſt der Menſch frei, wahr, gut, ſo iſt Gott umſonſt gut, wahr und frei; es iſt keine Nothwendigkeit, kein Grund da, daß Gott es ſei. Die Nothwendigkeit Gottes überhaupt beruht ja nur darauf, daß er iſt und hat, was wir nicht ſind und haben. Sind wir, was er iſt, wozu iſt er? Ob er iſt oder nicht iſt — es iſt einerlei; wir gewinnen nichts durch ſein Sein und verlieren nichts durch ſein Nichtſein; denn wir haben an Gott nur eine Wiederholung von uns ſelbſt. Nur, wenn Das, was in Gott iſt und Gott zu Gott macht, nicht iſt, wenn Gott ſelbſt nicht iſt, nur dann iſt ſein Sein für den Kopf eine Nothwendigkeit, für das Herz ein Bedürfniß. Dieß iſt aber nur der Fall, wenn die weſentlichen, d. h. die Gott zu Gott machenden Eigenſchaften, wie z. B. Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Wahrheit, Freiheit, nicht auch in uns ſind; denn ſind ſie auch in uns, ſo bleiben ſie, Gott mag ſein oder nicht ſein, und es iſt daher an die Annahme eines Gottes kein weſentliches Intereſſe geknüpft. Nur dann alſo, wenn ein herber, durchdringender Unterſchied oder vielmehr Gegenſatz zwiſchen uns und Gott beſteht, iſt die Gleichgültigkeit, ob er iſt oder nicht iſt, aufgehoben.

Wir heben den Unterſchied Gottes von uns nicht auf — höre ich die Mittelmäßigen einwerfen — wenn wir auch dem Menſchen Güte, Freiheit und andere Eigenſchaften Gottes zuſchreiben, denn wir legen dieſe Eigenſchaften dem Menſchen nur in einem beſchränkten, niedrigen, Gott aber im höchſten Grade bei. Allein ein Vermögen, eine Kraft oder Eigenſchaft, die wirklich, ihrer Natur nach einer Steigerung fähig iſt — denn nicht alle Eigenſchaften ſind einer Steigerung natur- oder vernunftmäßig fähig — die verdient erſt da als ſolche anerkannt und mit ihrem eigenthümlichen Namen benannt zu werden, wo ſie den höchſten Grad erreicht. Der Superlativ iſt hier erſt der wahre Poſitiv. Die höchſte Freiheit iſt erſt Freiheit — ausgemachte, entſchiedne, wahre, dem Begriffe der Freiheit entſprechende Freiheit. Was einer Steigerung fähig iſt, das ſchwankt noch zwiſchen ſich und ſeinem Gegentheil, zwiſchen Sein und Nichtſein. So ſchwankt z. B. ein Künſtler niedrigen, folglich ſteigerungsfähigen Rangs zwiſchen Künſtler ſein und Nicht-Künſtler ſein. Erſt ein Künſtler erſten Rangs iſt unbedingt, unbeſtritten ein Künſtler; nur der letzte, äußerſte Grad — nur das Extrem iſt überall erſt Wahrheit. Iſt alſo Gott der höchſt Gute, der höchſt Freie — nun ſo bekennt, daß Er auch allein erſt gut und frei iſt, und laßt eure mittelmäßige Freiheit, eure mittelmäßige Güte zum Teufel fahren.

„Der Namen freier Wille ſich zum Menſchen nicht reimet, ſondern iſt ein göttlicher Titel und Name, den Niemand führen ſoll noch mag, denn allein die hohe göttliche Majeſtät, denn Gott der Herr allein thut (wie der Pſalm 115 ſagt), was und wie er will, im Himmel, auf Erden, im Meer und allen Tiefen. Wenn ich das von einem Menſchen ſage, iſt's gleich, als wenn ich ſagte: Ein Menſch hat göttliche Gewalt und Kraft; das wäre die höchſte Gottesläſterung auf Erden und ein Raub göttlicher Ehre und Namens.“ „Derhalben, wenn man die Gnade und die Hülfe der Gnade preiſet, ſo wird auch zugleich gepredigt, daß der freie Wille nichts vermag. Und iſt eine gute, ſtarke, feſte, gewiſſe Folge, wenn ich ſage: die Schrift preiſet allein Gottes Gnade, darum iſt der freie Wille nichts.“ (Th. XIX. S. 28. S. 121.)

Was aber vom freien Willen oder der Gnade Gottes — denn die Gnade iſt nichts andres als der göttliche Wille — gilt, Daſſelbe gilt von allen andern Eigenſchaften Gottes, gilt von Gott ſelbſt. Die Göttlichkeit, die Preis- und Anbetungswürdigkeit Gottes beruht eben nur darauf, daß Er das hat, was wir nicht haben; denn was man ſelbſt hat, ſchätzt und preiſt man nicht. Wenn der Menſch ſelig wäre — ſelig in dem überſchwänglichen Sinne, als es der Chriſt verlangt —; wie käme er dazu, ein anderes Weſen außer ſich als ein ſeliges Weſen ſich vorzuſtellen und ob dieſer Eigenſchaft zum Gegenſtand ſeiner Verehrung und Anbetung zu machen? Selig preiſt nur der Gefangene den Freien, der Kranke den Geſunden. Seligkeit exiſtirt nur in der Phantaſie, nicht in der Wirklichkeit, nur in der Vorſtellung vom Beſitze, nicht im Beſitze ſelbſt. Nur als Gegenſtand der Vorſtellung, nur in der Entfernung, der Trennung wird das Triviale zum Idealen, das Irdiſche Himmliſches, das Menſchliche Göttliches. Heilig iſt uns vergangnes, nicht gegenwärtiges Glück, heilig der Todte, nicht der Lebendige, kurz heilig nur ein Gegenſtand, ſo lange er ein Gegenſtand in der Vorſtellung, nicht in der Wirklichkeit iſt. Alle Naturkörper waren eben deswegen Gegenſtände religiöſer Verehrung, ſo lange ſie nur *Gegenſtände der Vorſtellung, der Phantaſie*, nicht der wirklichen Naturanſchauung, folglich nicht als Das, was ſie in Wirklichkeit ſind, den Menſchen Gegenſtand waren. So waren den Griechen die Geſtirne Gegenſtände religiöſer Verehrung, d. h. ſie ſahen die Geſtirne nicht als Geſtirne an, ſie ſtellten ſie ſich vor als überirdiſche lebendige Weſen. Aber einige griechiſche Philoſophen ſtürzten dieſe Götter vom Throne, d. h. ſie verſetzten die Geſtirne aus dem Himmel der Phantaſie auf die Erde der Naturanſchauung, erkannten ihre Ununterſchiedenheit von dem profanen Erdkörper. Wer daher dem Menſchen Eigenſchaften Gottes beilegt, d. h. die göttlichen Eigenſchaften aus Gegenſtänden der Vorſtellung zu Gegenſtänden der Wirklichkeit, des Beſitzes macht, der hebt nicht nur den himmliſchen Zauber der Religion, ſondern auch das *Bedürfniß* eines Gottes, das *Fundament* der Religion auf. Die Religion iſt nämlich das Band zwiſchen Gott und dem Menſchen; aber wie jedes Band, beruht auch dieſes nur auf Bedürfniß, auf Mangel. Habe ich aber, was Gott hat, ſo fehlt nichts, wenn Gott fehlt. Aber nur wenn mir Etwas fehlt, wenn Gott fehlt, iſt mir Gott ein Bedürfniß. Nur dem Unſeligen iſt die Seligkeit, nur dem Sklaven die Freiheit ein Bedürfniß. Auf die *Freiheit Gottes* reimt ſich nur die *Knechtſchaft des Menſchen*; bin ich dagegen frei, nun ſo bin ich vor allen Dingen auch frei von Gott. Die Huldigungen, die vom Standpunkt der Freiheit Gott dargebracht werden, ſind höchſtens nur noch Höflichkeitsbezeugungen, Galanterien, Complimente. Nur in dem Munde der Noth, des Elends, des Mangels hat das Wort: Gott Gewicht, Ernſt und Sinn; aber auf den Lippen der religiöſen Freiherren — freilich auch der politiſchen — klingt das Wort: Gott nur wie Spott.

Was alſo Gott iſt, das kann unmöglich der Menſch ſein, wenn

Gott nicht ein bloßer Luxusartikel ſein ſoll. Dieſe Unmöglichkeit, dieſe Nothwendigkeit, daß jede Bejahung in Gott eine Verneinung im Menſchen vorausſetzt, iſt die Grundlage, worauf Luther ſein Gebäude aufgeführt und die römiſch-katholiſche Kirche zertrümmert hat. Iſt Gott gut, ſo iſt der Menſch böſe, ſo iſt es folglich Gottesläſterung, Gottesverläugnung, wenn der Menſch ſich gute Handlungen, gute Werke zuſchreibt; denn Gutes kommt nur aus Gutem, „gute Früchte ſetzen einen guten Baum voraus;" wer ſich daher gute Werke zutraut, legt ſich gutes Weſen bei, maßt ſich eine göttliche Eigenſchaft an, macht ſich in der That ſelbſt zu Gott. Iſt Gott ſelbſt der Verſöhner des Menſchen mit Gott, Gott der Heiland, der Sündentilger, der Seligmacher der Menſchen; ſo kann nicht der Menſch der Tilger ſeiner Sünden, der Heiland von ſich ſelbſt ſein — und folglich ſind alle ſogenannten verdienſtlichen Werke, die der Menſch thut, alle Leiden und Martern, die er ſich auferlegt, um ſeine Sünden abzutilgen, ſich mit Gott zu verſöhnen, ſich die göttliche Huld und Seligkeit zu erwerben, eitel und nichtig — eitel und nichtig alſo der Roſenkranz, die Faſtenſpeiſe, die Wallfahrt, die Meſſe, der Ablaßkram, die Mönchskappe, der Nonnenſchleier.

„Können wir eine Sünde mit Werken vertilgen und Gnad erlangen, ſo iſt Chriſtus Blut ohne Noth und Urſach vergoſſen *)." (Th. XVIII. S. 491.) „Jüdiſcher Glaube iſt durch Werk und Selbſtthun Gottes Gnade erlangen, Sünde büßen und ſelig werden. Damit muß Chriſtus ausgeſchloſſen werden, als der nicht noth oder je nicht groß noth ſei. — Sie ſagen, durch das ſtrenge Leben wollen ſie ihre Sünde büßen und ſelig werden, geben das den Werken

---

*) Unter Werken verſteht L. keineswegs nur die äußerlichen, ceremoniellen, gottesdienſtlichen Werke, ſondern auch die moraliſchen Werke. S. L.'s Briefe, Sendſchreiben und Bedenken von de Wette Th. I. S. 40 und L.'s Werke z. B. Th. XXI S. 283. Th. XVII. 144—45.

und geiſtlichen Stande, das allein Chriſto und dem Glauben eignet. Was iſt denn das andres, denn Chriſtum verläugnen?“ (Ebend. S. 45.) „Wohin führen dieſen Glauben die Papiſten? Eigentlich auf ſich ſelbſt. Denn ſie lehren die Menſchen vertrauen auf ihre Verdienſte — der Papiſten und Mönche nennet ſich keiner mit dem Namen Chriſtus, ihr keiner ſpricht, ich heiße und will geheißet und genennet ſeyn Chriſtus; aber ſie ſprechen dennoch alleſamt: Ich bin Chriſtus. Des Namens enthalten ſie ſich wohl, aber des Amts, des Werkes und Perſon maßen ſie ſich an“. (Ebend. S. 75.) „Was vergiebet Gott, wenn wir für alle Sünde genug thun?“ (Th. XVI. S. 328.) „Wenn nun um unſer Reu willen die Sünden vergeben würden, ſo wäre die Ehre unſer und nicht Gottes.“ (Ebend. S. 356.) „Die zwey leiden ſich nicht zugleich und können nicht beiſammen ſeyn, glauben, daß wir um Chriſti willen ohne unſer Verdienſt Gottes Gnade haben, und halten, daß wir es auch durch Werke erlangen müſſen. Denn ſo es möchte durch uns verdienet werden, ſo dürften wir Chriſti nichts darzu.“ (Th. XIII. S. 656.) „Es muß der zwey eines untergehen; ſtehe ich auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit, ſo ſtehe ich nicht auf meinem Verdienſt und Werke; alſo wiederum ſtehe ich auf meinen Werken und Verdienſte, ſo ſtehe ich nicht auf Gottes Gnade.“ (Ebend. S. 639.)

Gnade oder Verdienſt; Gnade hebt Verdienſt, Verdienſt Gnade auf. Aber die Gnade gehört dem Glauben an, das Verdienſt dem Werk, und der Glaube gehört Gott an, das Werk dem Menſchen; denn im Glauben bethätige ich Gott, im Werke mich, den wirkenden Menſchen. Alſo mußt Du es entweder mit Gott oder mit dem Menſchen halten, entweder an Gott glauben und am Menſchen verzweifeln, oder an den Menſchen glauben und an Gott verzweifeln. Zugleich kannſt Du nicht an Gott glauben und an Gott verzweifeln, zugleich nicht um gnädige Unterſtützung betteln und eignes Vermögen beſitzen, zugleich nicht Knecht und Herr, zugleich nicht Lutheraner und Papiſt ſein. Ganz für Gott und wider den Menſchen, oder ganz für den Menſchen und wider Gott.

Luther nun entſcheidet ſich ganz, unbedingt — L. iſt ein ganzer Mann — für Gott wider den Menſchen — Gott iſt ihm, wie wir geſehen, Alles, der Menſch Nichts*); Gott die Tugend, die Schönheit, die Anmuth, die Kraft, die Geſundheit, die Liebenswürdigkeit; der Menſch das Laſter, die Widerlichkeit, die Häßlichkeit, die Nichtswürdigkeit und Nichtsnutzigkeit in Perſon. Luthers Lehre iſt göttlich, aber unmenſchlich, ja barbariſch, eine Hymne auf Gott, aber ein Pasquill auf den Menſchen.

Aber ſie iſt nur unmenſchlich im Eingang, nicht im Fortgang, in der Vorausſetzung, nicht in der Folge, im Mittel, nicht im Zwecke.

Die Wohlthat des Tranks empfindet nur der Durſtige, die Wohlthat der Speiſe nur der Hungrige. Keine Befriedigung, kein Genuß ohne Bedürfniß. Wohl iſt Pein und Qual der Hunger für ſich ſelbſt, der Hunger ohne Speiſe; aber der Hunger iſt ja nicht um ſeinetwillen, ſondern um der Speiſe willen gegeben; er ſoll nicht bleiben, ſondern vorübergehen; er hat ſeinen Endzweck nicht in ſich, ſondern in ſeinem Gegenſatz — in der Befriedigung. Iſt alſo ein Weſen deswegen elend und nichtig, weil es dem Hungerleiden unterworfen iſt? Mit Nichten; denn dieſes Leiden iſt ein Leiden zu ſeinem Heile, ein Wehe zum Wohle, eine Noth zum Genuß. Nur dann wäre es wahrhaft elend und nichtig, wenn es zum Hunger und folglich zum Nichtſein verdammt wäre, denn unbefriedigter Hunger endet nur im Ende des Menſchen. Aber dieſe Annahme iſt — mit Ausnahme regelwidriger Fälle, die nicht zu rechnen ſind — widerſinnig, hebt ſich ſelbſt auf; denn der Sinn des Hungers iſt der Genuß der Speiſe; der Hunger iſt ja nichts weiter als das Verlangen der Speiſe.

---

*) Der Ausdruck, daß der Menſch oder die Creatur gegen Gott Nichts iſt, weil ſie von ihm aus Nichts geſchaffen, findet ſich öfter bei Luther z. B. Th. II. S. 298.

Und eben ſo iſt es mit der lutheriſchen Lehre. Sie verſetzt dich in den Zuſtand des Hungers, wo dem Menſchen alle ſeine Kräfte verſagen, ſein Muth ſinkt, ſein Selbſtgefühl ſchwindet, wo er verzweiflungsvoll ausruft: ach! wie ſo gar nichts iſt doch der Menſch ohne Speiſe; aber ſie verſetzt dich nur in dieſen unmenſchlichen Zuſtand, um dir durch den Hunger den Genuß der Speiſe zu würzen: „Der Herr Chriſtus ſchmecket Niemand, denn einer hungrigen und durſtigen Seele. — Die Speiſe gehört nicht für eine ſatte Seele". (Th. III. S. 543.) „Die ſchmecken es aber am beſten, die in Todesnöthen liegen oder die das böſe Gewiſſen drückt: da iſt der Hunger ein guter Koch, wie man ſpricht, der machet, daß die Speiſe wohl ſchmecket. — Aber jene verſtockten Leute, ſo da in eigner Heiligkeit leben, auf ihre Werke bauen und ihre Sünde und Unglück nicht fühlen, die ſchmecken das nicht. Wer am Tiſche ſitzt und hungrig iſt, dem ſchmecket alles wohl; der aber vorhin ſatt iſt, dem ſchmecket nichts, ſondern hat auch ein Grauen über der allerbeſten Speiſe". (Th. XI. S. 502—3.) Keine Speiſe ohne Hunger — ſo keine Gnade ohne Sünde*), keine Erlöſung ohne Noth, kein Gott, der Alles iſt, ohne einen Menſchen, der Nichts iſt. Was der Hunger nimmt, erſetzt die Speiſe. Was Luther im Menſchen dir nimmt, das erſetzt er in Gott dir hundertfältig wieder.

Luther iſt nur inhuman gegen den Menſchen, weil er einen humanen Gott hat und weil die Humanität Gottes den Menſchen der eignen Humanität überhebt. Hat der Menſch, was Gott hat, ſo iſt Gott überflüſſig, der Menſch erſetzt die Stelle Gottes; aber eben ſo umgekehrt: hat Gott, was an ſich der Menſch hat, ſo erſetzt Gott die Stelle des Menſchen; ſo iſt es nicht nothwendig, daß der Menſch

---

*) „Dieweil ſie das nicht wollen laſſen Sünde und böſe ſeyn, das wahrhaftig Sünde und böſe iſt, ſo laſſen ſie auch das nicht Gnade ſeyn, das Gnade iſt, von welcher die Sünde ſollte vertrieben werden. Als wer nicht will krank ſeyn, der läßt auch die Arznei ihm keine Arznei ſeyn". (Th. XVII. S. 374.)

Menſch iſt. Denkt Gott für den Menſchen — das thut er aber, indem er ſich offenbart, ſich ausſpricht, d. h. dem Menſchen vorſagt, was er ihm nachſagen, was er von ihm denken ſoll — ſo braucht der Menſch nicht Selbſtdenker zu ſein; iſt Gott ein für den Menſchen und deſſen Heil und Seligkeit thätiges Weſen, ſo iſt die Thätigkeit des Menſchen für ſich ſelbſt überflüſſig: Gottes Thun hebt mein Thun auf. „So es Chriſtus thut, ſo muß ich's nicht thun. Eins muß heraus: entweder Chriſtus oder mein eigen Thun.“ (Th. XXII. S. 124.) Hat Gott Sorge für dich, Liebe zu dir, ſo iſt deine Selbſtſorge, deine Selbſtliebe unnöthig; trägt Gott dich auf den Händen, ſo brauchſt du nicht auf deinen eignen Beinen zu ſtehen und gehen. Und du kommſt eben ſo gut, ja noch beſſer auf den Händen eines Andern an das Ziel deiner Wünſche, als auf deinen eignen Beinen.

„Ey ſo heb dich du leidiger Teufel! Du willſt mich dahin treiben, daß ich ſoll für mich ſorgen, ſo doch Gott allenthalben ſpricht: Ich ſoll ihn laſſen für mich ſorgen und ſagt: Ich bin dein Gott, d. i.: Ich ſorge für dich, halt mich dafür und laſſe mich ſorgen, wie S. Peter ſpricht: Werfet alle eure Sorge auf ihn, denn er ſorget für euch. Und David: Wirf dein Anliegen auf den Herrn, der wird dich verſorgen. Der leidige Teufel, der Gott und Chriſto feind iſt, der will uns — auf uns ſelbſt und auf unſre Sorge reißen, daß wir uns ſollen Gottes Amt (welches iſt für uns ſorgen und unſer Gott ſeyn) unterwinden“. (Th. XXII. S. 517.) „Wo Chriſti Jünger ſind, die dürfen für ſich und für ihre Sünde und zu ihrer Seligkeit nichts thun, ſondern das hat Chriſtus Blut ſchon gethan und alles ausgericht, und ſie geliebt, daß ſie ſich ſelbſt nicht mehr dürfen lieben oder ſuchen oder etwas guts wünſchen“. (Th. XVIII. S. 488.) „Deine Augen ſollen zu ſeyn über dich, dieweil meine Augen offen ſind über dich“. (Th. V. S. 376.)

Gott und Menſch ſind gegen einander, wie Mann und Weib — ein von Luther und überhaupt den Chriſten häufig gebrauchtes Gleichniß. Wenn das Weib für mich kocht, wäſcht, ſpinnt, ſo brauche ich nicht ſelbſt zu kochen, zu ſpinnen, zu waſchen; wo das Weib thätig iſt, bin ich unthätig, wo es Etwas iſt, da bin ich Nichts. Was ich überhaupt an dem Weibe habe, das brauche ich nicht an mir ſelbſt zu haben; denn was des Weibes iſt, iſt doch des Mannes, wenn gleich das Weib ein anderes Weſen, ein Weſen außer dem Manne iſt. Will daher der Mann ſelber ſein und thun, was ihm das Weib iſt und thut, will er ſelbſt das Weib ſich erſetzen, ſo vergeht er ſich ſchmählich. Wenn ich nun aber dem Manne die Selbſtbefriedigung verwehre, bin ich deswegen ein unmenſchlicher Barbar gegen ihn? Durchaus nicht; denn ich verbiete ihm nicht die Befriedigung; ich verbiete ihm nur, daß er ſelbſt ſich befriedige, daß er in ſich ſelbſt ſuche, was er nur außer ſich ſuchen ſoll und nur außer ſich naturgemäß finden kann.

Gerade ſo iſt es nun mit Gott. Was du in Gott haſt, das haſt du allerdings nicht in und an dir ſelbſt, aber gleichwohl haſt du es — es iſt Dein, zwar nicht ſo, wie dein Arm, dein Bein Dein iſt, aber ſo, wie dein Weib Dein iſt. Es iſt Dein nicht als Eigenſchaft von Dir, ſondern als Gegenſtand, aber als ein Gegenſtand, der nicht zufällig, ſondern weſentlich ein Gegenſtand für Dich iſt, denn er hat, was Dir fehlt, gehört alſo zu Dir ſelbſt. Gott iſt, was Du nicht biſt; aber gerade deswegen iſt er Dir eben ſo unentbehrlich, als die Speiſe dem Hunger, der Trank dem Durſte, das Weib dem Manne. Und Er iſt, was Du nicht biſt, eben deswegen, weil Du es nicht biſt. Gott iſt wahrhaftig, weil wir Lügner, gut, weil wir böſe, human, menſchlich, weil wir wilde Beſtien ſind. In Gott ergänzt, befriedigt ſich der Menſch; in Gott iſt des Menſchen mangelhaftes Weſen vollkommenes Weſen. Suchet, ſo werdet ihr finden. Was ihr bei Luther im Menſchen vermißt, das findet ihr in Gott. Was uns als Gegenſtand der Selbſtthätigkeit, des Willens in Nichts verſchwunden iſt: das menſchliche Weſen — das ſtrahlt uns als Gegenſtand des Glaubens ſelbſt als göttliches Weſen entgegen. In ſich iſt und vermag der Menſch Nichts, aber in Gott, d. h. im Glauben iſt und vermag er Alles — ſelbſt über Gott. „Gott thut den Willen des Gläubigen" *).

Oberflächlich betrachtet, unterſcheidet ſich der lutheriſche Glaube ſeinem weſentlichen Gegenſtand und Inhalt nach nicht von dem katholiſchen Glauben. Gott iſt, wie es im Niceniſchen Symbolum heißt, „um uns Menſchen und um unſrer Seligkeit willen Menſch worden, für uns gekreuzigt, gelitten, begraben und auferſtanden" — das iſt der Grundartikel des lutheriſchen, daſſelbe der Grundartikel des katholiſchen Glaubens. Luther hat ja ſo nichts weiter gethan, als daß er das Glaubensſyſtem Auguſtins, des einflußreichſten Kirchenvaters der katholiſchen Kirche, wieder ans Licht gezogen hat. Woher ſollte alſo dem weſentlichen Inhalt nach ein erheblicher Unterſchied zwiſchen Luther und der katholiſchen Kirche kommen? Allein Luther weicht dadurch ſogleich von der alten Leier ab, daß er auf das „um uns Menſchen willen", auf das „für uns" alles Gewicht legt, daß er nicht die Menſchwerdung, die Auferſtehung, das Leiden Chriſti an und für ſich ſelbſt, ſondern das für uns Menſchwerden, das für uns Leiden Chriſti zum weſentlichen Inhalt und Gegenſtand des Glaubens macht, während die Katholiken ſich mehr nur an die bloße Thatſache, an den Gegenſtand für ſich ſelbſt hielten.

So beherzigten die Katholiken nur, daß Chriſtus gelitten, aber nicht, daß er für uns gelitten. Allerdings war es für ſie auch eine rührende, ja entzückende Vorſtellung, daß Gott um der Menſchen willen gelitten, aber keine praktiſche, erfolgreiche Wahrheit; ſonſt würden ſie nicht aus dem Leiden Chriſti die Nothwendigkeit des eignen Leidens zur Erlangung der Seligkeit und Verſöhnung mit Gott gefolgert haben. Denn hat Chriſtus wirklich für uns gelitten, ſo iſt eben unſer Leiden

---

*) Die Stellen mit bloßen Anführungszeichen ſind ſolche, die auch im „Weſen des Chriſtenthums", dort mit Angabe ihres Orts, angeführt werden.

überflüſſig und eitel; was durch unſer Leiden erreicht werden ſoll, iſt bereits erreicht durch Chriſti Leiden — oder — ein erſchreckliches Oder! — Chriſtus hat umſonſt gelitten. Aber nein! ſein Leiden iſt genug, ſein Leiden hebt unſer Leiden auf; ſein Leiden iſt unſer Leiden. Hat er für uns gelitten, ſo haben wir ja bereits in ihm gelitten; wenn ich für Andere handle, ſo handle ich ja an ihrer ſtatt und überhebe ſie daher der Nothwendigkeit, für ſich ſelbſt zu thun, was ich für ſie gethan. Wenn ich aber das Leiden Chriſti nur zu einem Exempel mache, welches ich durch eignes Leiden nachahmen und repetiren ſoll, ſo mache ich das Leiden für ſich ſelbſt zum Gegenſtand, gebe ihm ſelbſtändige Bedeutung. Allein nicht das Leiden war Gegenſtand und Zweck des Leidens Chriſti, ſondern unſer Heil, unſre Erlöſung. Er hat gelitten für uns, d. h. er hat uns befreit, erlöſt vom Leiden. Allerdings ſollen wir nach Luther, ſo lange wir hier in dieſem Jammerthal weilen, wo die Folgen der Erlöſung Chriſti keineswegs ſich vollſtändig verwirklichen, das Leiden Chriſti auch als ein Exempel, geduldig und ergeben gleich ihm zu leiden, uns vorhalten. Aber dieſes unſer Leiden iſt nicht Leiden zum Zweck der Verſöhnung und Erlöſung, hat nur moraliſche, nicht mehr religiöſe Kraft und Bedeutung, wie im Katholicismus. Nicht alſo außer uns, nicht im Gegenſtande, ſondern in uns liegt der Zweck und Sinn des Glaubensgegenſtandes. Nicht daß Chriſtus Chriſtus, daß er Dir Chriſtus, nicht daß er geſtorben, daß er gelitten, daß er Dir geſtorben, Dir gelitten — Das iſt die Hauptſache.

„Was haben wir im Pabſtthum angerichtet? Bekennet haben wir, daß Er (Chriſtus) Gott und Menſch ſey, aber daß er unſer Heiland, als für uns geſtorben und erſtanden ꝛc., das haben wir mit aller Macht verläugnet“. (Th. XXII. S. 105.) „Ein Weib, das ohne Ehe lebt, kann wohl ſagen: das iſt ein Mann, aber das kann ſie nicht ſagen, daß er ihr Mann ſey: alſo könnten (können) wir alle wohl ſagen, daß dieß ein Gott ſey, aber das ſagen wir nicht alle, daß er unſer Gott ſey“. (Th. XI. S. 548.) „Darum ſo iſts nicht genug, daß einer glaubt, es ſey Gott, Chriſtus habe gelitten ꝛc. dgl., ſondern er muß feſtiglich glauben, daß Gott ihm zu der Seligkeit ein Gott ſey, daß Chriſtus für ihn gelitten habe u. ſ. w.“ (Th. XVIII. S. 459.) „Chriſtus iſt Gott und Menſch und iſt alſo Gott und Menſch, daß er nicht ihm ſelbſt Chriſtus iſt, ſondern Uns“. (Th. XXII. S. 193.) „Alles, was wir im Glauben erzählen, iſt für uns geſchehen und kommet uns heim“. (Ebend. S. 116.) „Obwohl dieſe Worte, daran ſich der Glaube halten muß, für uns gebohren, gelitten u. ſ. w. nicht ausgedrückt daſtehen (im apoſtoliſchen Symbolum), ſo muß mans doch aus andern hernach nehmen und durch alle dieſe Stücke ziehen, denn in dem dritten Artikel, da wir ſagen: Ich glaube die Vergebung der Sünden, gloſſirt er ſich ſelbſt, da er die Urſach und Nutz dieſes Stücks ſetzt, warum er gebohren, gelitten und alles gethan hat. Und rührets zwar auch hie im Text, da wir ſprechen: Unſern Herrn, damit wir bekennen, daß alles was der Mann iſt und thut, uns geſchehen iſt, als der darum gebohren, gelitten, geſtorben, auferſtanden iſt, zu Troſt, daß er unſer Herr ſey“. (Ebend. S. 125.)

Hier haben wir den Unterſchied des lutheriſchen Glaubens vom alten Glauben mit Luthers eignen Worten ausgeſprochen. Wohl iſt, was Luther ſagt, ſchon enthalten im alten Glauben, aber noch nicht ausgeſprochen, ausgedrückt, wenigſtens nicht ſo entſchieden, ſo greiflich, ſo populär — L. erſt hat das Geheimniß des chriſtlichen Glaubens ausgeplaudert. Das Wort, was im alten Glauben nur eine Gloſſe iſt, macht L. zum Text, das Licht, welches jener unter dem Scheffel, ſtellt er auf den Scheffel, daß es Jedermann in die Augen leuchte. In Uns liegt der Schlüſſel zu den Glaubensmyſterien, in uns iſt das Räthſel des chriſtlichen Glaubens aufgelöſt. Nicht nur Uns iſt Gott Menſch geworden, nicht nur Uns hat er gelitten, wie es im Niceniſchen Symbolum heißt, ſondern Uns iſt er Gott, Uns allmächtiger Schöpfer, Uns heiliger Geiſt, kurz Uns iſt er, was er iſt — das „Uns“ zieht ſich durch alle Artikel hindurch; das „Uns“ umfaßt und begreift alle Artikel in ſich. Der alte Glaube ſpricht auch: Unſer Herr, Unſer Gott, aber er unterſtreicht Gott, Luther dagegen unterſtreicht Unſer, d. h. er macht dieß, daß er der Unſrige, zu einer weſentlichen Eigenſchaft Gottes ſelbſt. Gott iſt nicht Gott, wenn er nicht unſer Gott iſt. Wir ſind das Salz nicht nur der Erde, ſondern auch des Himmels. „Wenn Gott allein für ſich im Himmel ſäße, ſagt Luther, wie ein Klotz, ſo wäre er nicht Gott.“ Gott iſt ein Wort, deſſen Sinn nur der Menſch iſt.

Das Weſen des Glaubens im Sinne Luthers beſteht daher in dem Glauben an Gott als ein ſich weſentlich auf den Menſchen beziehendes Weſen — in dem Glauben, daß Gott nicht ein für ſich ſelbſt oder gar wider uns, ſondern vielmehr ein für uns ſeiendes, ein gutes und zwar uns Menſchen gutes Weſen iſt. „Gott haben, iſt alle Gnade, alle Barmherzigkeit haben und alles, was man gut nennen kann.“ (Th. XI. S. 548.) „Göttliche Natur iſt nichts anders, denn eitel Wohlthätigkeit und als hier Sct. Paulus ſagt, Freundlichkeit und Leutſeligkeit — Philanthropie“ — (Th. XIII. S. 118.) „Was heißt einen Gott haben: oder was iſt Gott? Antwort. Ein Gott heißet Das, dazu man ſich verſehen ſoll alles guten und Zuflucht haben in allen Nöthen; alſo daß ein Gott haben nichts anders iſt, denn ihm von Herzen glauben und trauen, wie ich oft geſagt habe, daß allein das Trauen und Glauben des Herzens machet beide Gott und Abgott. Worauf Du nun Dein Herz hängeſt und verläſſeſt, das iſt eigentlich Dein Gott. — Gott alleine Der iſt, von dem man alles guts empfähet und alles Unglücks los wird. Daher auch achte ich, wir Deutſchen Gott eben mit dem Namen von Alters her nennen (feiner und artiger denn kein andere Sprach) nach dem Wörtlein: Gut, als der ein ewiger Quellbrunn iſt, der ſich mit eitel Güte übergeußet und von dem alles, was gut iſt und heißet, ausfleußt.“ (Th. XXII. S. 55—56.) „Die

Werke und Gottesdienſte aller Völker bezeugen das auch, daß ein Gott ſein anders nichts ſei, denn den Menſchen gutes thun. Denn darum rufet einer Jovem, der andere Martem an, aus keiner andern Meinung, denn alleine darum, daß ſie ihnen wollen geholfen haben. Wiewohl ſie nun in der Perſon Gottes irren um der Abgötterei willen, ſo iſt doch gleichwohl der Dienſt da, der dem rechten Gott gebühret, das iſt, die Anrufung und daß ſie alles Gutes und Hülfe von ihm gewarten." (Th. II. S. 722.) Das, was mich alſo von allen Uebeln ſowohl moraliſchen als phyſiſchen erlöſen kann, worauf ich folglich unbedingt in allen Nöthen mich verlaſſen kann, das iſt Gott. Um aber Das, alſo ein Gegenſtand unbedingten Glaubens und Vertrauens, folglich Gott zu ſein oder vielmehr ſein zu können, muß es ein bedürfnißloſes Weſen ſein, denn ein bedürftiges Weſen hat genug für ſich ſelbſt zu thun; es muß wahrhaft und unveränderlich (gut) ſein, ſonſt iſt es kein zuverläßiges Weſen; allgegenwärtig, ſonſt kann es mir nur an dem Orte, wo es ſich gerade befindet, aber nicht an entfernten Orten helfen; wiſſend und zwar allwiſſend, denn hat es keine Augen und Ohren, wie die heidniſche Götterſtatue, ſo vernimmt es nicht meine Leiden; allmächtig und unbeſchränkt, denn die Schranke ſeiner Macht, ſeines Weſens überhaupt iſt auch die Schranke meines Vertrauens; ſelbſtändig und unabhängig von allen Dingen, ja mächtig aller Dinge, denn iſt es nicht Herr aller Dinge, ſo iſt es auch nicht Herr aller Uebel. Alle göttlichen Eigenſchaften ſind daher nur Mittel zum Zweck der Güte. Gott iſt nur allmächtig, um allmächtig gut, unbeſchränkt, um unbeſchränkt gut, bedürfnißlos, um uneigennützig gut zu ſein. Alle dieſe Eigenſchaften für ſich ſelbſt, ſie mögen nun einzeln genommen oder zuſammengefaßt werden, machen noch nicht Gott zu Gott. Allmächtig, allwiſſend kann auch ein teufliſches Weſen ſein. Auf das Herz nur kommt es an; das Herz macht Gott; Gutſein heißt erſt Gottſein; aber Gutſein im höchſten uneingeſchränkteſten Sinn, Gutſein ohne die Schranken, die im menſchlichen Individuum dem Gutſein entgegenſtehen. Denn was iſt und hilft der gute Wille ohne die Mittel und Kräfte, dieſen Willen durchzuſetzen? Wille ohne Vermögen iſt nichts als ein ohnmächtiger Wunſch. Was iſt die Güte ohne Allwiſſenheit? Nur zu oft eine das Gegentheil von dem, was ſie will, bewirkende, und folglich nur verderbliche Güte. Um alſo abſolut gut ſein zu können, muß man ein Gott, d. h. ein in jeder Rückſicht unbeſchränktes, vollkommenes Weſen ſein. Alle Wünſche kann nur Der erfüllen, der alle Macht hat, alle Uebel nur Der heilen, der im Beſitze aller Güter iſt, Alles geben nur Der, der Alles hat.

Aber Gott iſt nicht für ſich ſelbſt gut. Um gut zu ſein, muß überhaupt etwas Andres ſein, dem man gut iſt. Ein ganz allein für ſich ſelbſt gedachtes Weſen iſt weder gut, noch böſe. Böſe iſt, was wider, gut, was für Anderes iſt. Ein guter Menſch iſt nur Der, der Andern gut iſt, Gutes thut: dadurch daß er Andern gut, iſt er für ſich ſelbſt gut. Was für den Andern eine Wohlthat, iſt in Beziehung auf mich, den Wohlthäter, eine moraliſch gute That, gleichwie was für den Andern ein Uebel, in Beziehung auf mich, den Uebelthäter, eine böſe That iſt. Verſtand, Macht habe ich für mich, Güte nur für Andere; Güte iſt keine ſtehende, ſondern fließende, übergehende Eigenſchaft. Gutſein heißt Lieben — Liebe nur iſt Güte — aber iſt Liebe denkbar ohne Anderes, das man liebt? Der Sinn der Liebe iſt ja nur der Gegenſtand der Liebe. Gott iſt aber Uns gut: in Uns alſo liegt erſt der Sinn der Güte Gottes; Uns nur zu gute iſt Gott gut. Aber alle göttlichen Eigenſchaften ſind nur als Eigenſchaften eines guten — nicht böſen, teufliſchen — Weſens göttliche Eigenſchaften — vermittelſt der Güte ſind daher alle göttlichen Kräfte und Eigenſchaften Eigenſchaften Uns zu gute, Uns zum Beſten, ſtrömen ſie alle auf Uns über.

Gott iſt allmächtiger Schöpfer, Schöpfer des Himmels und der Erden. Dieſe Eigenſchaft iſt die erſte, die vornehmſte unter den göttlichen Eigenſchaften; dieſe unterſcheidet ihn am allermeiſten von allen andern Weſen; dieſe kommt nur ihm allein zu. Was daher von dieſer, gilt auch von den andern Eigenſchaften und zwar um ſo mehr, je weniger ſie Gott vom Menſchen unterſcheiden. Allein Gott iſt nicht nur Schöpfer des Himmels und der Erden; er iſt auch *unſer* Schöpfer, und darin, daß er unſer Schöpfer, iſt erſt der *Sinn* und *Grund* enthalten, warum er Schöpfer des Himmels und der Erden iſt. Denn erſt im Menſchen iſt die Schöpfung vollendet, und Himmel und Erden ſammt allem ihrem Inhalt ſind dem chriſtlichen Glauben zufolge nicht für ſich ſelbſt, ſondern für den Menſchen geſchaffen. Gott iſt alſo nicht Schöpfer für ſich ſelbſt oder Schöpfer der Natur für die Natur, ſondern Schöpfer *für den Menſchen*. Er ſchafft, damit wir ſind; *wir* ſind der Zweck, der Gegenſtand ſeiner ſchöpferiſchen Thätigkeit. Uns meint, *uns* will Gott, indem er die Welt will. Die *erſte göttliche* Eigenſchaft iſt auch der *erſte Beweis* der Güte Gottes gegen uns. Gott iſt daher in Beziehung auf uns nicht nur Schöpfer, ſondern auch *Vater*, und er iſt nur Schöpfer, weil er *nicht unſer Vater ſein kann*, ohne *Schöpfer zu ſein*. Der gute Wille ſetzt Macht, die Liebe phyſiſches Vermögen voraus. Wie kann ich einem Weſen gut, d. h. Etwas ſein, wenn ich Nichts bin? Wie Vater ſein, wenn ich keine *Kinder machen* kann? wie die Quelle alles Guten ſein, wenn ich nicht die Quelle des erſten Gutes, des Lebens, des Daſeins bin?

Allerdings iſt die Schöpfungskraft der Ausdruck einer Macht, die „alles aus nichts und alles *wieder* zu nichte machen kann.“ (Th. XXI. S. 419.) „Iſt es nicht alſo, wenn er ſpricht, ſo iſt und beſtehet die Welt? Wiederum, wenn er ſpricht, ſo iſt die Welt nichts, ſondern fällt plötzlich dahin.“ (Th. VI. S. 20.) Die Macht für ſich ſelbſt betrachtet kann allerdings vernichten, was ſie geſchaffen, gleichwie auch der menſchliche Vater ſein eignes Kind wieder vernichten kann. Aber wie im menſchlichen Vater an der Menſchheit, ſo findet in Gott an der Gottheit, d. i. an der Güte dieſe vernichtende Allgewalt ihre Grenze und Schranke. Gott iſt nur böſe gegen das Böſe, um gegen das Gute gut ſein zu können. Wie kann Gott die Geſundheit ſchaffen, wenn er die Krankheit nicht wegſchaffen, wie beleben, wenn er nicht den Tod tödten, wie überhaupt für den Menſchen ſein, wenn er nicht wider Das ſein kann, was wider den Menſchen iſt? Aber was iſt nicht wider den Menſchen oder kann wenigſtens nicht in einzelnen Fällen wider ihn ſein? Alles, was außer dem Menſchen iſt, ja auch er ſelbſt: denn wie oft iſt der Menſch, ſei's nun mit oder ohne Wiſſen und Willen, nicht nur wider den andern Menſchen, ſondern auch wider ſich ſelbſt? So oft er ſündigt; und wie leicht ſündigt der Menſch, aber wie ſchwer ſind die Folgen der Sünde: — der Verluſt der Geſundheit, der Heiterkeit, der Gewiſſensruhe, in den Augen des Religiöſen noch überdies der Gnade Gottes, des ewigen Lebens! Um Dich daher allſeitig zu ſichern, Dich unzugänglich zu machen allen Feinden, die nur immer ſei's nun von Innen oder Außen Dich bedrohen, mußt Du Dich unter die Botmäßigkeit einer Allmacht begeben, aber einer Allmacht, die ſelbſt der Güte unterthan iſt. Die Folgen haſt Du nur in Deiner Gewalt, wenn Du die Urſache in Deiner Gewalt haſt. Der nur kann wollen und machen, daß Du ſelbſt mitten im Feuer nicht verbrennſt, der will und macht, daß das Feuer brennt. Gott hat vermöge ſeines allmächtigen Willens mit dem Feuer die Eigenſchaft zu verbrennen verbunden; er kann ſie ihm daher wieder nehmen, wenn er will. Gott iſt der Herr aller Dinge, aber dieſer Herr iſt Dein Herr. Alle Dinge ſind von Gott — das heißt alſo: alle Dinge ſind in Gottes und vermittelſt Gottes als des Deinigen in Deiner Macht; kein Ding iſt und vermag Etwas gegen Gott — das heißt: Nichts iſt und vermag etwas wider Dich, denn Gott iſt ein Weſen für Dich.

Die Richtigkeit dieſer Erklärung der Schöpfung und Allmacht mögen folgende Stellen aus Luther beſtätigen. „Gott vermag Alles, aber will nur das Gute.“ (Th. XVIII. S. 304.) „Gott iſt allmächtig, derowegen will er, daß wir alles bitten ſollen, was uns nützlich iſt.“ (Th. XI. S. 607.) „So er (Gott) denn allmächtig iſt, was mag mir gebrechen, das er mir nicht geben und thun möge?

So er Schöpfer Himmels und der Erden iſt und aller Dinge ein Herr, wer will mir etwas nehmen oder ſchaden? Ja wie wollen mir nicht alle Dinge zu gut kommen, und dienen, wenn der mir gutes gan*) (gönnt?), dem ſie alle gehorſam und unterthan ſind.“ (Th. XXII. S. 35.) „Wer einen gnädigen Fürſten hat, der fürchtet kein Ding, das unter demſelbigen Fürſten iſt, trotzt darauf, rühmet und bekennet ſeines Herrn Gnade und Macht. Wie viel mehr trotzt und rühmet ein Chriſtenmenſch wider die Pein, Tod, Hölle, Teufel und ſpricht tröſtlich zu ihm: was magſt Du mir thun? biſt Du nicht unter den Füßen meines Herrn? — Alle Dinge ſind unter ſeinen Füßen, wer will denn wider mich ſein?“ (Th. XIII. S. 312.) „Der Schnee, Reif, Froſt iſt ſein (ſpricht er). Er ſchaffet ſie ſelber und ſtehen nicht in des Teufels oder Feindes Hand: Er iſt ihrer gewaltig, darum müſſen ſie auch nicht weiter kalt ſein, noch mehr uns kälten, denn er will und wir wohl erleiden können. Wenn der Teufel den Froſt in der Hand hätte, ſo müßte nicht allein eitel Winter und ewiger Froſt bleiben und kein Sommer mehr werden, ſondern es müßte ſo hart frieren, daß alle Menſchen auf einen Tag erfrören und eitel Eisſchollen würden.“ (Th. VI. S. 565.) „Ich glaube an Gott den Vater, Schöpfer Himmels und der Erden. Das zeiget uns hier das Wörtlein Vater, daß er zugleich will Vater und allmächtiger Schöpfer ſein. Die Thiere können ihn nicht Vater nennen, aber wir ſollen ihn Vater nennen und ſeine Kinder heißen. Das beten und bekennen wir, wenn wir hier im Glauben ſprechen: Ich glaube an Gott Vater, daß gleichwie er Vater und ewig lebet, wir auch als ſeine Kinder ewig leben und nicht ſterben ſollen. So ſind wir denn nun viel eine höhere und ſchönere Schöpfung, denn andere Creaturen.“ (Th. XXII. S. 115.) „Weil Gott aus Waſſer bauen und herfürbringen kann den Himmel und die Erde, item weil er aus einem

---

*) In der Walchiſchen Ausgabe (Th. X. S. 200) ſteht: gann.

Tröpflein Waſſers kann ſchaffen Sonne und Mond, ſollte er denn nicht können meinen Leib entweder wider die Feinde und den Teufel ſchützen oder, wenn er gleich in die Erde verſcharret iſt, zu einem neuen Leben wieder erwecken? Darum ſollen wir hieraus Gottes allmächtige Kraft und Gewalt erkennen lernen und gar nicht zweifeln, es ſei alles wahr, was Gott in ſeinem Worte zugeſaget und verheißen hat. Denn hier iſt gegründet eine vollkömmliche Beſtätigung aller göttlichen Zuſagungen, nämlich daß nichts entweder ſo ſchwer oder unmöglich iſt, das Gott mit ſeinem Worte nicht könnte ausrichten.“ (Th. I. S. 315.)

Die Allmacht beſtätigt die göttlichen Verheißungen, d. h. ſie ſagt Daſſelbe, was die Verheißung der Sündenvergebung, die Verheißung der Gebetserhörung, die Verheißung des ewigen Lebens ſagt. Aber worin liegt der Sinn der Verheißung z. B.: Du wirſt nicht ſterben? Darin, daß ich nicht zu ſterben wünſche. Was wäre eine Zuſage von Etwas, was ich nicht wünſche, nicht begehre? Zuſagen heißt Ja ſagen, ſetzt alſo nothwendig eine Bitte, einen Wunſch, ein Verlangen in mir voraus. Wenn alſo die Allmacht die Beſtätigung der göttlichen Verheißungen iſt, ſo muß ſie auch einen Wunſch, ein Verlangen in uns zur Vorausſetzung, zur Grundlage haben. Und ſo iſt es auch wirklich. Nur ſtützt ſich die Allmacht nicht auf einen beſtimmten Wunſch, wie ſich z. B. die Zuſage des ewigen Lebens auf dieſen beſtimmten Wunſch von mir bezieht, daß kein Tod, keine Grenze meiner Dauer iſt; ſie ſtützt ſich nur auf den unbeſtimmten, allgemeinen Wunſch, daß überhaupt keine Naturnothwendigkeit, keine Schranke, kein Gegenſatz des menſchlichen Weſens, der menſchlichen Wünſche iſt — auf den Wunſch, daß Alles nur für den Menſchen, Nichts wider den Menſchen iſt. Die beſtimmten göttlichen Verheißungen finden daher nur in der Allmacht ihre Beſtätigung; denn damit dieſe und jene Schranke des menſchlichen Weſens nicht iſt, muß überhaupt keine Schranke deſſelben ſein. Dieſe Verheißung nimmt dieſe Schranke weg — wie die Verheißung des ewigen Lebens die Schranken der Zeit — die Allmacht aber nimmt alle Schranken hinweg. Jedes Verlangen, jeder Wunſch hat etwas wider ſich, denn ich wünſche, daß Etwas, was iſt, nicht ſei, und ein Andres dagegen, was nicht iſt, ſei. So, wenn ich zu eſſen wünſche, habe ich den Hunger gegen mich, und wünſche eben, daß der Hunger, welcher iſt, nicht ſei, die Sättigung dagegen, welche nicht iſt, ſei. Jeder Wunſch will aus Sein Nichtſein und aus Nichtſein Sein machen. Jeder Wunſch iſt der Wunſch einer Allmacht, einer Schöpfung aus Nichts, denn was ich wünſche, das wünſche ich auch zugleich unmittelbar, ohne Bedingungen, ohne Werkzeuge zu können. Aber jeder beſtimmte Wunſch iſt noch beſchränkt und gebunden an einen beſtimmten Gegenſtand — das Weſen des Wunſches überhaupt iſt daher erſt in dem Weſen der Allmacht frei und unbedingt ausgeſprochen. Die Allmacht kann, was ich nur wünſche, was ich nur vorſtelle; folglich verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſie auch dieſe und jene beſtimmten Wünſche erfüllen kann. Unbeſchränktes Können ſetzt unbeſchränktes Wünſchen voraus: Können ohne Wünſchen iſt ſinnlos. Das Können aber hat Gott, das Wünſchen der Menſch. Die Allmacht geht über die Grenzen der Natur und Vernunft; ſie kann, was der Vernunft nach Unſinn, der Natur nach Unmöglichkeit iſt, aber ſie geht nur über dieſe Grenzen hinaus, weil das menſchliche Wünſchen über die Grenzen der Natur und Vernunft geht — verſteht ſich der Vorſtellung und Einbildung, nicht der Wahrheit und Wirklichkeit nach.

Bemerkt werde noch, daß der entwickelte Sinn der Allmacht und Schöpfung beſonders deutlich auch aus dem Glauben hervorleuchtet, daß die Natur ſo, wie ſie iſt, nicht urſprünglich aus Gott kam. Denn in der Welt, wie ſie iſt, da iſt allerlei Uebel, phyſiſches und moraliſches, Krankheit und Sünde, Tod und „Teufel." Aber in der Welt, wie ſie noch nicht durch ein gottwidriges Weſen, die Sünde, den Teufel entſtellt und verdorben, wie ſie noch reines Werk, reiner Abdruck des göttlichen Weſens war, „im Paradies waren nicht brennende Neſſeln, noch ſtachlichte Dornen und Diſteln, noch ſchädliche Kräuter, Würmer, noch Thiere, ſondern ſchöne, edle Roſen und wohlriechende Kräuter; alle Bäume im Garten waren luſtig anzuſchauen und gut zu eſſen. Nach Adams Fall ward die Erde verflucht. Daher ſind gekommen ſo viel ſchädliche Creaturen, die wider uns ſtreiten und uns martern und plagen, auch wir Menſchen unter einander ſelbſt.“ (Th. VI. S. 64.) Was alſo wider uns Menſchen iſt, das iſt nicht von Gott. Warum? weil Gott nur ein Weſen für uns, und was daher wider uns, wider Gott iſt. Allerdings beſteht nun dieſe Welt dennoch mit Gottes Willen. Und dieſer Wille iſt gleichwohl ein dem Menſchen guter Wille. Alle Uebel und Leiden, die den Menſchen treffen, kommen nicht aus Haß und Feindſchaft, ſondern aus Liebe Gottes zum Menſchen, bezwecken nur ſein Wohl, wenn auch nicht ſein zeitliches, doch ſein ewiges, und ſind daher auch im Glauben an dieſen wohlwollenden Zweck und Grund vom Menſchen als keine Uebel aufzunehmen, nicht mit Aerger und Unmuth, ſondern freudigem Herzen zu ertragen. Aber ungeachtet dieſer Vorſpiegelungen des Glaubens widerſpricht dieſe Welt den menſchlichen, reſpective chriſtlichen Wünſchen*), und ſie wird daher von der Allmacht aufgehoben, um wieder Platz zu machen jener urſprünglichen, oder vielmehr einer noch herrlichern, wahrhaft göttlichen Welt, in welcher Nichts wider den Menſchen iſt.

Gott iſt ein für uns Menſchen ſeiendes, uns gutes Weſen — was heißt das aber anders als: Gott iſt ein menſchlich geſinntes Weſen?

---

*) „Wer aber glaubet, daß ein Gott ſei, der muß bald ſchließen, daß es mit dieſem Leben hier auf Erden nicht gar ſey ausgerichtet, ſondern daß ein anders und ewiges Leben da vornen ſey. Denn das ſehen wir in der Erfahrung, daß Gott dieſes zeitlichen Lebens ſich fürnemlich nicht annimmt. — Aber Gott ſagt uns zu nach dieſem Leben ein ewiges. — Und liegt nichts dran, ob er uns ſchon in dieſem zeitlichen Leben läßt umwaten, als hätten wir keinen Gott, der uns helfen wollte oder könnte. Denn ſeine Hülfe ſoll eine ewige Hülfe ſeyn.“ (Th. XV. S. 77. S. auch Th. XVI. S. 90.)

Wie kann ich einem Weſen gut ſein, wenn ich ihm nicht in ſeinem Sinne gut bin? Wenn ich einer Blume gut ſein will, ſo muß ich ihren Willen thun; ich muß ihr geben das Licht, die Wärme, das Waſſer, die Erde, die ſie verlangt. Behandle ich ſie nicht nach ihrem, ſondern meinem willkürlichen Sinne, ſo bin ich, ſtatt gut, böſe gegen ſie. Will ich daher den Blumen gut ſein, ſo muß ich Blumiſt; will ich dem Menſchen gut ſein, ſo muß ich ein im menſchlichen Sinne gutes, ein menſchlich geſinntes Weſen ſein. Böſe und Unmenſchlich, Gut und Menſchlich iſt einerlei — darum eben auch der Menſch das höchſte Gut des Menſchen, denn kein Weſen iſt dem Menſchen ſo gut, als der Menſch. Für den Menſchen gibt es nun einmal kein andres Maß des Guten, als den Menſchen*). Und dieſes Maß — verſteht ſich aber nur, wenn es nicht im Sinne des Einzelnen, ſondern im Sinne der Gattung, die aber, wenigſtens als ſolche, kein Gegenſtand des Chriſtenthums iſt, genommen wird — iſt keineswegs ein egoiſtiſches, ein beſchränktes, ſelbſt nicht im phyſikaliſchen Sinne, denn der Menſch exiſtirt eben ſo gut unter dem Aequator, als unter den Polarkreiſen. Was der Tod des Menſchengeſchlechts wäre, das wäre auch der Tod der Pflanzen- und Thierwelt, wenigſtens der gegenwärtigen. Eine abſolut unmenſchliche Hitze oder Kälte könnten auch die Thiere und Pflanzen nicht ertragen. Das Maß der Gattung iſt ein abſolutes, kein relatives, wie das der Individuen und Arten, denn was der einen Art gut und zuträglich, iſt der andern nicht gut und unerträglich; aber die Gattung faßt alle dieſe relativen Maße in ſich. Was daher dem Menſchen im Sinne der Gattung gut iſt, das iſt auch der Thier- und Pflanzenwelt gut, das iſt an ſich ſelbſt gut.

---

*) Wenn daher der oberſte Grundſatz der chriſtlichen Moral lautet: Thue das Gute um Gottes willen, der oberſte Grundſatz der philoſophiſchen Moral: Thue das Gute um des Guten willen; ſo lautet dagegen der oberſte Grundſatz der auf den Menſchen gegründeten Moral: Thue das Gute um des Menſchen willen.

Aber was gibt uns denn nun die Gewißheit, die untrügliche, unumſtößliche Gewißheit, daß Gott wirklich ein Weſen für uns, ein gutes, ein menſchlich geſinntes Weſen iſt? — Die Erſcheinung Gottes als Menſchen in Chriſto, die keineswegs eine vorübergegangene Erſcheinung iſt, denn heute noch iſt in Chriſto Gott Menſch. In Chriſto hat ſich Gott geoffenbart, d. h. gezeigt, bewieſen als ein menſchliches Weſen. In der Menſchheit Chriſti iſt die Menſchlichkeit Gottes außer allen Zweifel geſetzt. Das Zeichen, daß Gott gut, das iſt erſt, daß er Menſch iſt. Gut ſein heißt Menſch ſein. Gut bin ich nur, wenn ich die Leiden Andrer mitfühle, auf mich nehme; aber fühlen mit Andern, fühlen für Andere, daß eben heißt Menſch ſein. Aber kein Gefühl, am wenigſten Mitgefühl, Mitleiden, Theilnahme, Barmherzigkeit ohne Sinnlichkeit. Wo kein Ohr, iſt auch keine Klage, wo kein Auge, auch keine Thräne, wo keine Lunge, auch kein Seufzer, wo kein Blut, auch kein Herz. Wie kann ich Eingang finden bei einem Weſen, dem die Sinne fehlen? Wer ſoll mein Vertreter und Fürſprecher ſein, wenn kein Auge und kein Ohr da iſt? Die Bürgſchaft und Wahrheit der Güte und Barmherzigkeit, d. i. Menſchlichkeit Gottes liegt daher nur in Chriſto als dem ſinlichen Weſen Gottes. „Gott ohne Fleiſch iſt nichts nütze." (Luther Th. VII. S. 61.) Ja er iſt, wie eben daſelbſt und an vielen andern Orten L. ſagt, ein „Schreckbild des Zorns und Todes;" denn der Gott ohne Fleiſch iſt auch der Gott wider das Fleiſch, wider den Menſchen. Denn was nicht in Gott gilt, das gilt auch nicht vor Gott, was Gott nicht an ſich ſelbſt leiden kann, das kann er auch überhaupt, auch an andern Weſen nicht leiden. Was von Gott verneint, von Gott ausgeſchloſſen iſt, das iſt ja eben damit für etwas Gottloſes, Gottwidriges, Nichtiges erklärt. Iſt daher kein Fleiſch in Gott, ſo iſt das Fleiſch vor Gott nichts. Nur der Menſch iſt für den Menſchen, nur Fleiſch für Fleiſch. Was nicht meines Weſens, iſt auch nicht meines Sinnes; was alſo kein Weſen von Fleiſch, hat auch keinen Sinn, kein Gefühl für Fleiſch.

Alle Menſchen, ſagt mehrmals Luther, denken ſich unter Gott ein gutes, wohlthätiges Weſen, denn wie ſollten ſie ſonſt Gott um Hülfe in ihren Nöthen anrufen? Weil jedoch dieſes gute Weſen für ſie nur ein Gedanke von ihnen iſt, ſo gerathen ſie in Zweifel, ob Gott auch wirklich gut iſt, und durch dieſen Zweifel in Abgötterei. Aber die Chriſten haben nicht ihre Meinung, ſie haben das Wort Gottes ſelbſt für ſich, denn ihnen hat ſich Gott ſelbſt in Chriſto als ein gutes Weſen geoffenbart. Was heißt Das? Nichts andres als: was für die andern Menſchen, die Heiden, ein gemeintes, nur gedachtes und eben deswegen bezweifelbares Weſen, das iſt für die Chriſten ein ſinnliches und eben deswegen gewiſſes Weſen.

Iſt Gott für den Menſchen, ſo muß er auch für die Sinne des Menſchen ſein. Was meinen Augen, meinen Ohren, meinem Gefühl ſich enzieht, wie ſoll das ein gutes Weſen für mich ſein? Nein! was wider die Sinne, iſt wider den Menſchen. Iſt Gott ein geiſtiges, d. h. unſinnliches, nur gedachtes, nur denkbares Weſen, ſo muß ich mich verſtümmeln, mich meiner Sinne berauben, um dieſes nackte Weſen zu erreichen: ein Weſen aber, das mich entleibt, entſinnlicht, entmenſcht, iſt ein böſes, unmenſchliches und noch dazu ein unzuverläſſiges, ungewiſſes Weſen; denn es wird nur dadurch gewiß, daß ich die allernächſte Gewißheit, die Gewißheit der Sinne aufgebe. Aber ein Weſen, das mir nur im Widerſpruch mit dem Gewiſſeſten gewiß wird, deſſen Exiſtenz nur auf die Spitze des von den Sinnen abgeſonderten Gedankens geſtellt iſt und daher ſtets auf dem Spiel des Zweifels ſteht, iſt ein Weſen nur dem Menſchen zur Qual und Pein. Nur ein ſinnliches Weſen iſt ein den Menſchen beglückendes und befriedigendes, ein wohlthätiges Weſen, denn es iſt ein unwiderſprechliches, ein gewiſſes Weſen; aber Gewißheit nur iſt Wohlthat. Selbſt die Gewißheit des Schrecklichſten iſt nur ſo lange erſchrecklich, ſo lange ſie noch keine unmittelbare, ſinnliche, ſondern nur eine Gewißheit für die Vorſtellung iſt. Die Vorſtellung iſt der Affe der Wirklichkeit, aber je mehr ſie die Wirklichkeit erreichen will, deſto mehr verfehlt ſie ſie. Alles für die Vorſtellung und Einbildung Maß- und Grenzenloſe hat in der Wirklichkeit ſein gewiſſes Ziel und Maß. Das größte, ſchrecklichſte Uebel für die Vorſtellung, der Tod iſt gerade das gewiſſe, das ſinnfällige Ende aller Schrecken und Uebel. Schrecklich iſt allerdings der Kampf mit dem Tode, aber da iſt eben auch der Tod noch keine unmittelbare, keine ſinnliche Gewißheit — der Moment der ſinnlichen Gewißheit iſt auch der Moment der Verſöhnung und Erlöſung. Folge den Sinnen, aber unterbreche ſie nicht durch eigenmächtige Vorſtellungen, laß ſie ihr Thema bis ans Ende ausſpielen — und Du findeſt gewiß, wenn auch erſt am Schluſſe, Befriedigung. Was dem Leibe die Quelle, das iſt dem Kopf, dem Geiſte der Sinn; Heilkraft liegt in den Sinnen; Kopf und Herz reinigen und befreien die Sinne. Was Dich drückt und beängſtigt, reizt und befleckt, mache es aus einem Gegenſtand der Vorſtellung, des Gedankens, zu einem Gegenſtand des Sinnes — und Du wirſt ſicherlich frei. Die Vorſtellung benebelt, aber die Sinne machen nüchtern; die Vorſtellung macht trübſelig, feig, menſchenfeindlich, aber die Anſchauung heiter, muthig, menſchenfreundlich: aus der Vorſtellung der That kommt das Verbrechen, aber aus der ſinnlichen Gewißheit der That das Gewiſſen. Wohl entzünden auch die Sinne das Feuer der Begierde; ihr Feuer iſt jedoch ein belebendes, wohlthätiges Feuer, aber die Vorſtellung, aber der bloße Gedanke iſt ein „*verzehrendes Feuer*“ wie „die göttliche *Majeſtät*,“ die nur ein vorgeſtelltes, gedachtes, geglaubtes, kein wirkliches, kein ſinnliches Weſen iſt.

Der Grundſatz des Chriſtenthums: Gott hat ſich den Menſchen geoffenbart, d. h. iſt Menſch geworden, denn die *Menſchwerdung Gottes* war ja die *Offenbarung Gottes*, hat alſo keinen andern Sinn als den: Gott iſt im Chriſtenthum aus einem Gedankenweſen ein *ſinnliches Weſen* geworden. Ein ſinnliches Weſen kommt nicht aus meinem Kopfe; es kommt von Außen an mich; es wird mir gegeben; die Sinne haben es mir geoffenbart. Es iſt kein Product der menſchlichen Vernunft, wie der Gott der Philoſophen, aber auch kein Product der menſchlichen Hände, wie der Jupiter des Phidias; es iſt ein *ſelbſtändiges* Weſen, das folglich nicht durch mich, ſondern *durch ſich ſelbſt* mir gegeben wird. Ich ſehe nur, was ſich ſehen läßt. Das ſinnliche Weſen iſt ein ſich hingebendes Weſen; dem ſinnlichen Weſen gegenüber bin ich nur leidend; es iſt kein Gegenſtand der Werkthätigkeit, ſondern nur ein Gegenſtand der Anſchauung. Was ich ſehe, iſt kein Verdienſt von mir, iſt ein Geſchenk, ein Glück für mich. Die Offenbarung gibt, was nie einem Menſchen in den Kopf gekommen wäre: aber nur *die Sinne* geben dem Menſchen, was alle ſeine Erwartungen und Vorſtellungen überſteigt, worauf er nie von ſelbſt gekommen wäre. Kurz: Alles was von der Offenbarung Gottes ausgeſagt wird, das gilt nur von der Sinnlichkeit: *das Weſen der Offenbarung* iſt das Weſen *der Sinnlichkeit* im Unterſchiede von der menſchlichen Selbſtthätigkeit, ſie ſei nun eine moraliſche oder künſtleriſche oder philoſophiſche oder religiöſe, gottesdienſtliche, wie die der Juden und Papiſten.

Chriſtus iſt alſo die Menſchlichkeit Gottes als Menſch, das göttliche, d. h. das uns gute Weſen — denn nicht die Natur, ſondern Gott iſt das uneingeſchränkt, ausſchließlich, unvermiſcht gute Weſen — als untrügliches, als gewiſſes, d. h. *ſinnliches* Weſen. Und die Sinnlichkeit iſt keineswegs nur Form, Erſcheinung, Einkleidung, nur ein populärer Ausdruck eines an ſich unpopulären Gedankens, ſie iſt Sache, ſie iſt Weſen ſelber; denn ein allſeitig und folglich wahrhaft gutes Weſen iſt, wie gezeigt, nur das, was ein Weſen für die Sinne iſt. Was ein Weſen für die Sinne, iſt auch ein Weſen für den Verſtand, aber nicht umgekehrt, was für den Verſtand, iſt auch für die Sinne ein Weſen. Mit einem Worte: was für die Sinne, iſt für den *ganzen* Menſchen, aber nur, was dem ganzen Menſchen ein Gut, iſt auch an ſich ſelbſt ein ganzes, vollkommnes Gut.

Nun möge Luther ſelbſt reden und bezeugen, daß die Offenbarung Gottes in Chriſto keinen andern Sinn, als den ausgeſprochnen hat.

„Haben doch die Heiden ſolches erfahren und bezeugen müſſen, daß man mit keinem Gedanken, noch Forſchen der Vernunft Gott gewiß erlangen möge. — Darum laß Dir dieſen Spruch wohl eingebildet ſeyn: Was ſagſt Du? Zeige uns den Vater. (Joh. 14, 8. 9.) Lieber, fladdere nicht mit den Gedanken — Du aber höre und bleibe an dem: Wer mich ſiehet, der ſiehet auch den Vater.“ (Th. X. S. 38.)

„Aus einem Gott, der nicht geoffenbaret iſt, will ich ein geoffenbarter Gott werden und will doch derſelbige Gott bleiben. Ich will Menſch werden oder will meinen Sohn ſenden — und alſo will ich deine Begierde erfüllen und dem genug thun, auf daß Du wiſſen mögeſt, ob Du verſehen (zur Seligkeit vorausbeſtimmt) ſeyeſt oder nicht. Siehe das iſt mein Sohn, den ſollſt Du hören, den ſiehe an — da wirſt Du mich gewißlich ergreifen. Denn wer mich ſiehet, ſprichſt Chriſtus Joh. 14, der ſiehet auch den Vater ſelbſt. Niemand hat Gott je geſehen. Und dennoch hat ſich Gott uns aus großer Gnade (d. i. Güte, Liebe) geoffenbaret. Er hat uns ein ſichtlich Ebenbild dargeſtellt und ſaget: Siehe da haſt Du meinen Sohn, wer den höret und wird getaufet, der iſt in das Buch des Lebens eingeſchrieben: das offenbare ich Dir durch meinen Sohn, welchen Du mit den Händen kannſt angreifen und mit den Augen ſehen.“ „Und das beweiſet und beſtätigt er nicht mit geiſtlichen, ſondern mit greiflichen Argumenten und Wahrzeichen. Denn ich ſehe ja das Waſſer (in der Taufe), ich ſehe das Brot und Wein (im Abendmahle), ich ſehe den Diener des Worts, welches ja alles leiblich iſt, in welchen leiblichen Figuren oder Bildern er ſich offenbaret.“

„Ja er hat dieſes alles darum eingeſetzet, daß er Dich damit wollte ganz gewiß machen und aus Deinem Herzen den großen Mangel und Fehler des Zweifels wegnehmen, auf daß Du nicht allein im Herzen glauben, ſondern auch mit leiblichen Augen ſehen und darzu mit den Händen greifen möchteſt. Warum verwirfſt Du nun dieſes alles und klageſt, daß Du nicht wiſſen könneſt, ob Du zur Seligkeit verſehen ſeyſt?“ (Th. II. S. 479—482.) „Darum ſaget nun Petrus: wir haben euch verkündigt und kund gethan den Chriſtum, daß er ein Herr ſei und herrſche über alle Dinge u. ſ. w. Solches haben wir nicht ſelbſt erdacht, ſondern durch Gottes Offenbarung geſehen und gehöret.“ (Th. XI. S. 553.) „Er wohnete unter uns. Er iſt nicht erſchienen, wie der Engel Gabriel, denn Engel wohnen nicht ſichtbar unter den Leuten, ſondern er iſt bei uns (ſpricht der Evangeliſt) in ſeiner menſchlichen Natur, die nach ſeiner Menſchwerdung unzertrennlich mit der göttlichen vereinigt iſt, blieben, mit uns geſſen, getrunken, gezürnet, gebetet, traurig, geweſen, geweinet u. ſ. w.“ „Er war kein Geſpenſt, ſondern ein wahrhaftiger Menſch.“ — „Die Ketzer Manichäi ärgerten ſich daran, daß der Sohn Gottes ſollte Menſch worden ſein. Es iſt erſchrecklich zu hören, daß ſie fürgaben, Chriſtus hätte nichts geſſen, noch getrunken, die Juden hätten auch den wahren Chriſtum nicht gekreuzigt, ſondern ein Geſpenſt.“ „So iſt nun der edelſte Schatz und höheſte Troſt, den wir Chriſten haben, daß das Wort, der wahre, natürliche Sohn Gottes iſt Menſch worden, der allerding Fleiſch und Blut hat, wie ein ander Menſch, und um unſertwillen Menſch worden, daß wir zu der großen Herrlichkeit kommen, damit unſer Fleiſch und Blut, Haut und Haar, Hände und Füße, Bauch und Rücken oben im Himmel Gott gleich ſitzen. Daß wir kühnlich trotzen können wider den Teufel und was uns ſonſt anficht. Denn da ſind wir gewiß, daß die (wir) in Himmel gehören und des Himmelreichs Erben ſind.“ (Th. IX. S. 457, 458.) „Und wir ſahen ſeine Herrlichkeit. Was iſt das? Er hat ſich nicht allein erzeiget mit Gebährden, daß er wahrer Menſch iſt, — ſondern auch ſehen laſſen ſeine Herrlichkeit und Kraft, daß er Gott ſei. Das haben ausgewieſen ſeine Lehre, Predigt, Mirakel und Wunderthaten. Alſo daß gleich wie Gott durchs Wort (d. i. durch ihn) Himmel und Erden geſchaffen, eben ſo hat er, was er gewollt, ausgerichtet und gethan, nur ein Wort geſprochen als: Mägdlein ſtehe auf. Item: Jüngling ſtehe auf. Lazare komme heraus. Zum Gichtbrüchigen: ſtehe auf, ſei los von deiner Krankheit; item zu den Ausſätzigen: ſeid gereinigt, item mit fünf Broten und zweien Fiſchen geſpeiſet fünftauſend Mann, daß die, ſo ſolche Zeichen ſahen, ſprachen: Dieſer iſt wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen ſoll. Alſo auch da groß Ungeſtüm im Meer ſich erhob und der Herr das Meer bedräuete, und es ſtille ward, da verwunderten ſich die im Schiffe waren und ſprachen: Wer iſt dieſer, dem Wind und Meer gehorſam ſind? Item: er gebot den Teufeln, ſo mußten ſie ausfahren. Das konnte er alles durch ein einig Wort ausrichten.“ (Ebend. S. 459.)*)

Aber was ſind denn die Wunder? ſichtbare, augenfällige Beweiſe allmächtiger, ungebundner, durch keine Schranke der Natur gehemmter Güte und Barmherzigkeit — augenfällige, handgreifliche „Gutthaten,“ Wohlthaten. Aber was ſind Wohlthaten? Befriedigungen menſchlicher Bedürfniſſe, Erfüllungen menſchlicher Wünſche. Wer nichts bedarf, nichts begehrt, nichts wünſcht, dem kann man keine Wohlthat erweiſen. Der Wunſch des Kranken iſt die Geſundheit, des Hungrigen die Speiſe u. ſ. w. Wer mir gibt, was ich nicht habe, aber gleichwohl haben will oder wenigſtens haben möchte, — vorausgeſetzt natürlich, daß es nichts Böſes, Schlechtes, Unrechtes iſt — der nur iſt gut. Die Wunder Chriſti oder Gottes unterſcheiden ſich eben dadurch von den — eben deswegen auch an Macht beſchränkten, nur oberflächlichen — Wundern des böſen, gottwidrigen Weſens, des Teufels, daß dieſe dem Menſchen zum Schaden und Verderben, jene aber zum Wahl, ſowohl zeitlichem als ewigem, gereichen. (S. hierüber L. z. B. Th. X. S. 40.)

Aber wie die That, ſo der Thäter. Wohlthun ſetzt wohlthätiges

---

*) „Die Evangelien ſagen nichts von der Gottheit Chriſti.“ Mag ſein; aber was ſie nicht mit Worten ſagen, das ſagen ſie mit Thaten. Worte ſind proſaiſch, Thaten poetiſch.

Weſen voraus; und wohlthätiges, gutes Weſen macht das Weſen Gottes aus. Alſo iſt Chriſtus das unſichtbare Weſen Gottes als ſichtbares, ſinnfälliges Weſen. „Denn wo er (Gott) Luſt hätte zu zürnen, verdammen, ſtrafen und plagen, würde er nicht durch Chriſtum Sünde vergeben und die Strafen derſelbigen wegnehmen an den Gichtbrüchigen, Ausſätzigen und andern. Item wo er Luſt hätte zum Tode, würde er nicht die Todten auferwecken und lebendig machen: — Alſo werden wir gewiß nicht allein des Artikels, daß Chriſtus wahrhaftiger Gott iſt mit dem Vater, ſondern auch daß er ein barmherziger Gott und Heiland und können in allen Werken des Herrn Chriſti (— „ſo ihr vor Augen ſehet" —) des Vaters Herz und Willen ergreifen zu rechtem ſeligen Troſt." (Th. X. S. 38. 39.)

Was ihr in Gott denkt, das ſeht ihr in Chriſto, was Gott nur in Gedanken, das iſt Chriſtus in Wirklichkeit. Wenn ihr Chriſtus nicht als Gott erkennt, ſo kommt das nur her von dem Unterſchied, der überhaupt zwiſchen einem Weſen, wie es gedachtes, und eben demſelben, wie es wirkliches iſt, ſtattfindet; denn das gedachte Weſen iſt ein allgemeines, das wirkliche oder ſinnliche Weſen ein individuelles. Aber ungeachtet dieſes Unterſchieds oder vielmehr Widerſpruchs habt ihr in Chriſto nur vor euren Augen, was ihr euch unter Gott (Gott wenigſtens im chriſtlichen Sinne) denkt. Gott und Chriſtus unterſcheiden ſich nur, wie das Gemeinte oder Gedachte und das Geſagte ſich unterſcheiden. Der Meinung iſt das Wort immer zu enge, wie euerm Gott der Menſch; die Meinung will ſich nicht beim Wort nehmen laſſen; ſie hat immer noch etwas im Rückhalt, was ſie nicht geſagt haben will; ſie dünkt ſich unendlich mehr, als das Wort und will ſich daher nicht durch daſſelbe beſchränken laſſen. Dieſe Meinung kommt aber nur daher, daß, was ich meine oder denke, noch in meiner Macht ſteht, was ich aber ausſpreche, außer dem Bereich meiner Macht iſt, daß die Meinung oder der Gedanke, weil abhängig von mir, veränderlich, das Wort aber, weil bereits unabhängig von mir, unveränderlich iſt. Deswegen erſchrickt der

Menſch vor ſeinem eigenen ausgeſprochenen Worte, wie vor einer fremden Macht, wie vor der Macht der unabänderlichen Nothwendigkeit, und zieht ſich ſcheu hinter das Bollwerk ſeiner unausſprechlichen Meinung zurück. Aber gleichwohl iſt zwiſchen dem Worte und Gedanken kein Unterſchied dem Weſen, ſondern nur dem Zuſtande nach — kein andrer Unterſchied, als der in der Natur zwiſchen dem gasförmigen oder flüſſigen und dem feſten Zuſtand ſtattfindet. Es iſt derſelbe Inhalt, daſſelbe Weſen, was ich denke und was ich ſage, — wenn ich es anders richtig, treffend ſage — aber im Gedanken befindet es ſich im ungebundnen, im gasförmigen, im flüſſigen, im Worte aber im feſten Zuſtand. So iſt es nun auch mit Gott und Chriſtus. Der Gott in eurem Kopfe iſt Gas, Luft, der Gott in Chriſto fixer, feſter Körper.

Wie kann das große, umfaſſende Weſen in den kleinen Körper des Menſchen hinein? Als Gas kann es freilich nicht hinein, denn das Gas iſt nicht greifbar und nimmt einen größern Raum ein, als der feſte Körper. Um feſter Körper zu werden, muß es aufhören, Gas zu ſein, um zu reden, muß ich aufhören, blos zu denken, eben ſo, um ein ſinnliches, faßliches Weſen zu werden, aufhören, ein unſinnliches zu ſein. Gas kann nicht zugleich feſter Körper, Gedachtes nicht zugleich Geſagtes ſein; denn iſt es Geſagtes, ſo iſt es nicht mehr Gedachtes, und iſt es Gedachtes, ſo iſt es noch nicht Geſagtes; Eines ſchließt das Andere aus. Und dieſem zufolge ſagt ihr ganz richtig: iſt es Gott, ſo iſt es nicht Menſch und umgekehrt. Aber indem Gott Menſch wird, hört er eben auf, das zu ſein, was er in euern Gedanken iſt: Gott, d. h. unſichtbares, unfaßliches, unbegrenztes, unmenſchliches, ungegenſtändliches Weſen. Bringt ihr freilich den Gott in eurem Sinne nicht aus euch heraus, ſo iſt ein gekreuzigter Gott ein eben ſo lächerlicher Widerſpruch*), als ein peinlich beſtrafter Gedanke; denn nur, was ich ſage, was ich von mir gebe, was ich außer mich hinausſtelle, aber nicht, was ich meine, was ich denke, iſt ein Gegenſtand des Criminalrechts. Die Frage: wie kann Gott gekreuzigt werden? iſt daher die Frage: wie kann der Gedanke, die Meinung beſtraft werden? Und die Antwort darauf iſt: wenn Du den Gedanken zu einem, auch Andern außer Dir wahrnehmbaren, gegenſtändlichen, d. i. ſinnlichen Weſen machſt. Der bloße Gedanke freilich iſt unbelangbar und unwiderleglich, erhaben über alle Angriffe und Schranken, eine göttliche unantaſtbare Majeſtät; aber der aus der feſten Burg des Kopfs auf die ſchlüpfrige Zunge herabgleitende, der ſich zum Wort erniedrigende, herablaſſende Gedanke nimmt alle Schmach und Noth des menſchlichen Lebens auf ſich. So iſt denn auch der Gott in euerm Kopfe, der Gott, welcher nur ein gedachtes, innerliches Weſen, d. h. nur Gedanke iſt, freilich kein Gegenſtand des Spottes und Gelächters, wohl aber der Gott in Chriſto, d. h. der ausgeſprochne Gott; denn ſich ausſprechen heißt ſich verrathen, ſich veräußern, ſich preisgeben. Und doch iſt in Chriſto nichts andres ausgeſprochen, als was in Gott gedacht iſt, nur mit dem Unterſchiede, daß, was in Gott noch ungewiß iſt, weil bloße Meinung, in Chriſto unbezweifelbar gewiß iſt; denn das Wort iſt die Gewißheit des Gedankens. Der bloße Gedanke iſt unſtät, flatterhaft; kaum iſt er da, ſo iſt er ſchon wieder weg; aber der ins Wort gefaßte Gedanke iſt gebannt — das Wort iſt beſtändig, feſt, gewiß. Aber Chriſtus iſt ja das Wort Gottes, d. h. eben, wie es ausgedrückt wurde, der ſichtbare, ſinnliche und eben deswegen unbezweifelbare, gewiſſe Gott.

---

*) Der Glaube, d. h. die chriſtliche Religion kommt allerdings nicht über dieſen Widerſpruch hinaus; denn Chriſtus ſoll zugleich Menſch und Gott, d. i. Wort und Gedankenweſen, feſter Körper und himmliſches Gas ſein. Aber wir ſehen hier von die-

Was? — höre ich mir trotz der bereits gelieferten Beweiſe einwenden — ſinnliches, ſichtbares Weſen wäre der Gegenſtand der chriſtlichen Offenbarung, des chriſtlichen Glaubens? Heißt es nicht ausdrücklich:

ſein, wie allen andern heilloſen Widerſprüchen des Chriſtenthums ab, welche im zweiten Theil des Weſens des Chriſtenthums behandelt ſind.

„Der Glaube ſiehet auf das Unſichtbare — der Glaube iſt nicht derer Dinge, ſo man ſiehet, ſondern derer, die man nicht ſiehet Ebr. 11, 1.“ (L. Th. III. S. 123.) Sagt nicht Luther, daß Chriſtus kein Gegenſtand der Sinne iſt, um ein Gegenſtand des Glaubens zu ſein*)? Iſt alſo hier nicht ausdrücklich als der Gegenſtand der Offenbarung — denn was andres iſt Gegenſtand des Glaubens, als das Wort Gottes? — das Unſichtbare ausgeſprochen? Allerdings iſt jetzt Gott, Chriſtus für uns kein Gegenſtand der Sinne, aber er war es einſt und wird es einſt wieder. Jetzt iſt nur ſein Wort in unſern Ohren, aber einſt ſein Weſen vor unſern Augen. Abraham iſt das Vorbild des Glaubens. Abraham glaubte der Verheißung Gottes. Aber was war der Gegenſtand dieſer Verheißung, dieſes Glaubens? Ein Sohn — alſo ein nur jetzt unſichtbares, aber ſpäter ſichtbares Weſen. „So ſcharfe Augen hat der Glaube, daß er im Dunkeln ſehen kann, da doch nichts überall ſcheinet, ſiehet, da nichts zu ſehen iſt, fühlet, da nichts zu fühlen iſt. Alſo glauben wir auch an den Herrn Chriſtum, daß er droben ſitzet zur rechten Hand des Allmächtigen Vaters und regieret alſo, daß er alle Creaturen in Händen hat und alles in uns wirket. Das ſehen wir nicht, fühlen es auch nicht; doch ſiehet das Herze durch den Glauben ſo gewiß, als wenn es mit Augen ſähe.“ (Th. I. S. 92.) Der Glaube iſt das geiſtige Auge — das Auge der Einbildungskraft; er ſieht, was er nicht ſieht, d. h. nicht gegenwärtig vor Augen hat — der Glaube haftet nicht am Gegenwärtigen — er ſieht, wie ich ein durch den Tod oder den Raum von mir getrenntes, entferntes Weſen ſehe. Der Glaube iſt hier getrennt von dem Gegenſtand ſeiner Verehrung; die „Mauer“ dieſer gegenwärtigen ſinnlichen Welt iſt zwiſchen ihm und Gott; aber der Glaube durchbricht dieſe Mauer: er iſt getrennt nicht getrennt, er iſt da mit der Seele, wo er nicht mit dem Leibe iſt.

---

*) S. z. B. L.'s Briefe von de Wette II. B. S. 196 und hiezu als Erklärung die im „Weſen des Chriſtenthums“ II. Aufl. S. 301 aus L. citirte Stelle.

Dem Glauben iſt das Ferne nahe, aber eben deswegen das Nächſte das Fernſte. Der Glaube iſt „ſinnlos“ und „widerſinnig,“ „blind und taub,“ denn er iſt wo anders mit ſeinem Sinne, wo anders mit ſeinen Sinnen. Wer Abweſendes ſieht, ſieht das Gegenwärtige nicht. Aber von einem Weſen dem Leibe nach getrennt und doch dem Herzen nach mit ihm verbunden zu ſein, das iſt ein Zuſtand der Zerriſſenheit, des Zwangs, denn mein Herz reißt ſich mit Gewalt von den Banden meiner Sinne los — ein ſchmerzlicher Zwieſpalt. Einſt hebt ſich daher dieſer Zwieſpalt auf; einſt verwandelt ſich der Glaube in Schauen; einſt iſt Gott für den Gläubigen, was er jetzt nur an ſich iſt: ſinnliches Weſen. „Reich Chriſti jetzt auf Erden — iſt ein Reich des Glaubens, darinnen er regieret durch das Wort, nicht in ſichtlichen öffentlichen Weſen, ſondern iſt gleich wie man die Sonne ſiehet durch eine Wolke.“ — „Du ſollſt es nicht ſehen, ſondern glauben, nicht mit den fünf Sinnen faſſen, ſondern dieſelben zugethan (mit geſchloßnen Sinnen) allein hören, was Dir Gottes Wort ſagt, bis ſo lange das Stündlein kommt, da Chriſtus wird des ein Ende machen und ſich öffentlich (offenbar, ſichtbar) darſtellen in ſeiner Majeſtät und Herrſchaft; da wirſt Du ſehen und fühlen, was Du jetzt glaubeſt.“ (Th. X. S. 371.)

Chriſtus iſt die ſinnliche Gewißheit der Liebe Gottes zum Menſchen; er iſt ſelbſt der den Menſchen liebende Gott als ſinnlicher Gegenſtand, ſinnliche Wahrheit. Aber die Untrüglichkeit, die Zuverläſſigkeit dieſer Liebe liegt eben, wie geſagt, nur in ſeiner Menſchheit; denn den Menſchen kann auch nur ein ſelbſt, ein wirklich menſchliches Weſen — wenigſtens auf eine dem Menſchen genügende und entſprechende Weiſe — lieben. Die Liebe im Sinne eines nicht oder über-menſchlichen *),

---

*) Eines wirklich übermenſchlichen, denn das übermenſchliche Weſen des Glaubens iſt nichts andres als das überſchwänglich, das übermenſchlich menſchliche Weſen.

unſinnlichen, unleidlichen Gottes oder Weſens iſt eine offenbare Lüge; denn mit der Menſchheit fällt auch die Liebe weg. Der Sinn der Erlöſung und Verſöhnung des Menſchen mit Gott durch Chriſtus liegt daher auch nicht in der Stellvertretung, der Genugthuung, der Rechtfertigung, der Blutvergießung für ſich ſelbſt — er liegt nur in der Liebe, oder, was eins iſt, in der Menſchheit Chriſti oder Gottes. Der durch das Blut Chriſti geſtillte, aufgehobne Zorn oder Haß Gottes gegen die Menſchen iſt der durch den Menſchen und im Menſchen getilgte, aufgehobne unmenſchliche Gott. Gott iſt nicht Gott, d. h. nicht unmenſchliches, unſinnliches Weſen; er iſt Liebe, er iſt Menſch — dadurch iſt aller Zwieſpalt zwiſchen Gott und Menſch aufgehoben, dadurch die Sünde des Menſchen vergeben, der Menſch gerechtfertigt.

„Es ſind viel Lieben, aber keine iſt alſo brünſtig und hitzig als die Brautliebe. — Eine ſolche rechte Brautliebe hat uns fürgetragen Gott in Chriſto, in dem, daß er den für uns hat Menſch werden laſſen und vereiniget mit der menſchlichen Natur, daß wir in dem ſeinen freundlichen Willen gegen uns ſpüren und erkennen. — Das muß ja eine große unergründliche und unausſprechliche Liebe ſein Gottes gegen uns, daß ſich die göttliche Natur alſo mit uns verbindet und ſenket in unſer Fleiſch und Blut, daß Gottes Sohn wahrhaftig wird mit uns ein Fleiſch und Leib und ſich ſo hoch unſer annimmt, daß er nicht allein will unſer Bruder, ſondern auch unſer Bräutigam ſein und an uns wendet und zu eigen gibt alle ſeine göttliche Güter, Weisheit, Gerechtigkeit, Leben, Stärke, Gewalt, daß wir ſollen in ihm auch theilhaftig ſein der göttlichen Natur, wie Sct. Petrus ſpricht. — Und wie eine Braut ſich mit herzlicher Zuverſicht auf ihren Bräutigam verläßt und hält des Bräutigams Herz für ihr eigen Herz; alſo ſollſt Du auch von Grund des Herzens auf die Liebe Chriſti Dich verlaſſen und keinen Zweifel haben, daß auch er nicht anders gegen Dir geſinnet iſt, denn wie Dein Herz.“ (Th. XIV. S. 353$^{b.}$ — 355$^{a.}$) „Ich darf ſagen, daß ich in der Schrift nicht lieblichere Worte habe geleſen von Gottes Gnaden geredet, denn dieſe zwei Worte Chreſtotes (Freundlichkeit) und Philanthropia (Menſchenliebe) Tit. 3, 4, darinnen die Gnade alſo abgemalet iſt, daß ſie nicht allein Sünde vergebe, ſondern auch bei uns wohne, freundlich mit uns umgehe, willig iſt zu helfen und erbietig zu thun alles was wir begehren mögen, als von einem willigen Freunde, zu dem ſich ein Menſch alles Gutes verſiehet und ſich ganz wohl vermag.“ (Th. XIII. S. 118.) „Dieß iſt mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe. — Wenn ich das weiß und gewiß bin, daß der Menſch Chriſtus Gottes Sohn iſt und dem Vater wohlgefället — ſo bin ich auch gewiß — daß ſolch Reden, Thun und Leiden Chriſti, ſo für mich geſchicht, wie er ſagt, müſſe Gott herzlich wohlgefallen. Nun wie könnte ſich Gott mehr ausſchütten und lieblicher oder ſüßer dargeben, denn daß er ſpreche, es gefalle ihm vom Herzen wohl, daß ſein Sohn Chriſtus ſo freundlich mit mir redet, ſo herzlich mich meinet und ſo mit großer Liebe für mich leidet, ſtirbt und alles thut. — Weil denn Chriſtus in ſolchem Wohlgefallen und im Herzen Gottes gefaſſet, mit alle ſeinem Reden und Thun Dein iſt und Dir damit dienet, wie er ſelbſt ſaget, ſo biſt Du gewißlich auch in demſelbigen Wohlgefallen und eben ſo tief im Herzen Gottes als Chriſtus.“ (Th. XIV. S. 543—44.)

„Außer Chriſto iſt kein Wohlgefallen Gottes am Menſchen;“ „nur in Chriſto liebt Gott die Menſchen,“ wie eben daſelbſt L. ſagt. Warum? weil Gott den Menſchen nicht lieben, kein Wohlgefallen an ihm haben kann, wenn er nicht in und an ſich ſelbſt Menſch iſt. Nur in Chriſto, nicht in ſich ſelbſt, ohne Chriſto, außer Chriſto gedacht, vergibt er die Sünden der Menſchen — Vergebung iſt aber ein Act der Liebe. Warum? weil ein Weſen, das die Menſchheit von ſich ausſchließt, ein unmenſchliches Weſen iſt, nothwendig auch die Sünden der Menſchen verdammt. Dem unmenſchlichen Geſetzgeber ſteht der ſeine Gebote übertretende Menſch nicht als Menſch, ſondern nur als

Uebertreter, als Sünder vor Augen: er verurtheilt daher unbarmherzig, d. h. ohne Unterſcheidung mit dem Sünder auch den Menſchen zum Tode. Um den Sünder zu begnadigen, muß ich den Menſchen anſehen, den Menſchen als Fürſprecher, als Mittler zwiſchen dem Richter und dem Sünder aufſtellen, muß ich im Blute des Menſchen meinen kalten, abſprechenden Verſtand erwärmen. Aber wie kann ich das, wenn ich ſelbſt nur ein blutloſes Geſpenſt bin? Ich muß alſo vor allen Dingen ſelbſt wirklicher, voller, ganzer Menſch ſein, um im Sünder noch den Menſchen erkennen und durch den Menſchen den Sündiger reinigen und begnadigen zu können. Nur der Menſch kann dem Menſchen die Sünde vergeben. Daß der Menſch Chriſtus zugleich Gott iſt, ſo daß es heißt: nicht der Menſch, ſondern Gott nur kann die Sünde vergeben, die Sünde tilgen, verſteht ſich hier von ſelbſt, denn — abgeſehen von andern Gründen — wenn der Menſch Chriſtus nicht Gott iſt, ſo bleibt ja das vom Menſchen unterſchiedene, das über- oder unmenſchliche Weſen als das höchſte, das göttliche Weſen und folglich die Sünde als ein untilgbarer, himmelſchreiender Widerſpruch mit demſelben beſtehen. Aber gleichwohl vergibt Gott nur als Menſch die Sünde. Nur das Blut Chriſti, als das ſichtbare Zeichen der Blutsverwandtſchaft des göttlichen Weſens mit dem menſchlichen, nur dieſes „Blut der Liebe," wie es Luther an mehreren Orten nennt, iſt ja die Vergebung der Sünde und zugleich die Bürgſchaft derſelben, denn wie ſollte Gleiches Gleiches, Blut Blut verdammen? „Wer in ſeinem Herzen dieſes Bild wohl gefaſſet hätte, daß Gottes Sohn iſt Menſch worden, der ſollt ja ſich zum Herrn Chriſto nichts Böſes, ſondern alles Guten verſehen können. Denn ich weiß ja wohl, daß ich nicht gern mit mir ſelbſt zürne, noch arges mir begehre zu thun. Nun aber iſt Chriſtus eben der ich bin, iſt auch ein wahrhaftiger Menſch. Wie kann Ers denn mit ihm ſelbſt, das iſt: mit uns, die wir ſein Fleiſch und Blut ſind, übel meinen?" (Th. XV. S. 44.) Nein! wer Fleiſch und Blut auf ſich nimmt, der nimmt auch die Sünde auf ſich, denn die Sünde kommt nur aus Fleiſch und Blut. Wenn er auch die Sünde an ſich ſelbſt haßt und verwirft, ſo läßt er ſie ſich doch um des Weſens des Sünders willen gefallen, rechnet ſie nicht an. Er ſieht wohl mit ſeinem infallibeln Blick die Sünden und Fehler, aber er ſtellt die Sünden nicht vor das Weſen, ſo daß er vor lauter Bäumen den Wald nicht ſieht, ſondern hinter das Weſen, d. h. in den Schatten, nicht in das Licht — er legt als ein ſelbſt menſchliches Weſen die Sünden der Menſchen in menſchlichem, in gutem Sinne aus. „Gott thut wie ein Vater gegen ſeinem Sohne. Wenn man ſpricht: Siehe dein Sohn ſchielet, ſo ſpricht der Vater: Er liebäugelt. Item das Wärtzlein ſtehet ihm alſo wohl, daß es genug iſt. Alſo thut Chriſtus auch: Ach! es iſt nicht Sünde, es iſt nur Schwachheit in dem armen Sünder.“ (Th. XII. S. 602.) „Aber die Sünde, ſagſt du, die wir täglich thun, beleidigt und erzürnet Gott, wie können wir denn heilig ſein? Antwort: Mutterliebe iſt viel ſtärker, denn der Dreck und Grind am Kinde. Alſo Gottes Liebe gegen uns iſt viel ſtärker denn unſer Unflat oder Unreinigkeit. Derhalb, ob wir wohl Sünder ſind, verlieren wir drum die Kindſchaft nicht unſers Unflats halben.“ (Tiſchreden, Eisleben 1566, S. 186.)

Die Sünde raubt dem Menſchen Gewiſſensfrieden, Freudigkeit, Muth, Selbſtgefühl; ſie zerknirſcht, vernichtet den Menſchen — namentlich den Gläubigen, für den die Sünde den Zorn Gottes, den Verluſt der Gnade, der ewigen Seligkeit zur Folge hat. Aber die Menſchwerdung, d. i. Vermenſchlichung Gottes iſt ja zugleich die „Vergottung des Menſchen;“ indem Gott Menſch iſt, ſo iſt ja zugleich der Menſch Gott. Was mir daher das Bewußtſein der Sünde raubt, das ſtellt mir Chriſtus, in dem mir die göttliche Natur des Menſchen Gegenſtand iſt, wieder zurück. Ja die Ehre, die mir in Chriſto zu Theil wird, macht mich ganz fühllos gegen den Schimpf, den mir die Sünde anthut. Was kümmert mich das Gebelfer der Tagesblätter, wenn ich im Buche der Unſterblichkeit meinen Namen eingezeichnet leſe? was der Tadel meines ängſtlichen, befangnen Gewiſſens *), wenn die Himmel ſelbſt wegen der mir in der Menſchwerdung Gottes widerfahrnen Auszeichnung von meinem Lobe wiederhallen? was der Schlangenbiß des Teufels in meine Ferſe (Th. I. S. 38—39.), wenn mir das Gift nicht ins Blut, nicht ins Herz dringt? was der Fleck an meinen Füßen im Gaſſenkoth, wenn mein Haupt im Himmel als ein Stern erſter Größe ſtrahlet? was der Schatten hinter meinem Rücken, wenn ich das Licht vor meinen Augen habe? Wenn das Weſen für mich iſt, wie kann das Unweſen wider mich ſein? „Wo das Herz rein iſt, ſo iſt alles rein, und ſchadet nicht, obgleich alles auswendig unrein, ja obgleich der Leib voll Schwären, Blattern und eitel Ausſatz wäre.“ (Th. IX. S. 203.)

Die oben erwähnten rohen und widerlichen theologiſchen Vorſtellungen der Vertretung, Rechtfertigung, Genugthuung, ſelbſt auch der Vermittlung und Verſöhnung kommen alſo nur daher, daß hinter dem menſchlichen, ſinnlichen Gott zugleich noch der alte zornige Gott, vor dem die Menſchen als Sünder nichts ſind, weil ihm die Sünder nicht als Menſchen Gegenſtand ſind, der „abgeſonderte“ „bloße“ Gott, d. h. der unmenſchliche, unſinnliche Gott als ein Weſen beſtehen bleibt; denn ein menſchlicher Gott iſt von ſelbſt der Vertreter und Rechtfertiger des Menſchen, braucht keinen Mittler zwiſchen ſich und dem Menſchen. Aber daß hinter dem menſchlichen Gott der unmenſchliche noch ſein Weſen oder vielmehr Unweſen forttreibt, das iſt eben ein Widerſpruch; denn mit der Menſchwerdung Gottes iſt ja an ſich das unmenſchliche Weſen aufgehoben, — ſo gut, ſo nothwendig aufgehoben, als das

---

*) „Was kann uns betrüben, denn vielleicht unſere Sünde und bös Gewiſſen; aber das hat Chriſtus für uns weggenommen, ob wir gleich täglich ſündigen.“ L.'s Briefe de Wette Th. V. S. 37. S. auch daſelbſt den ſehr intereſſanten Brief an H. Weller Th. IV. S. 188.

Gas aufgehoben iſt, wenn es ein feſter Körper geworden — und an ſeine Stelle ein neues, anderes Weſen, der menſchliche Gott, das menſchliche Weſen getreten. Tritt der menſchliche Gott nicht an die Stelle des unmenſchlichen, iſt er nur der Mittelsmann zwiſchen dem unmenſchlichen und menſchlichen Weſen; ſo iſt die Verſöhnung zwiſchen dieſen beiden Weſen nur eine oberflächliche, ſcheinbare, ja trügeriſche; denn es wird nur der Zorn Gottes aufgehoben, aber nicht der Grund des Zorns, nicht das Weſen, welches zürnt und ſeiner Natur nach nothwendig dem Menſchen zürnt; denn es hat ja kein menſchliches Herz, kein menſchliches Weſen in ſich. Seine Verſöhnung mit dem Menſchen iſt, ſtreng genommen, nur eine Verſtellung, nur ein Zwang, den es ſich anthut; denn es bewahrt ſeinen Groll im Gemüthe, nur äußert es ihn nicht, weil ihm der Mittler die Hände gebunden. „Wie könnte denn nun der Vater auf uns zornig ſein? Ja ſelbſt der Vater wird ein Sohn und wegen des Sohnes gezwungen in gewiſſer Maße (daß ich ſo reden mag) zum Kinde zu werden, mit uns zu ſpielen, uns zu liebkoſen." (Th. VII. S. 120.) „Das iſt denn der rechte Chriſtus, daß er dort unſers Herrgotts mächtig iſt." (Th. XII. S. 568.) Der menſchliche Gott — und vermittelſt deſſelben jeder Menſch ſelbſt, wie L. häufig ſagt — iſt mächtig des unmenſchlichen; aber doch iſt zugleich der unmenſchliche Gott noch eine ſelbſtſtändige Macht, eine Perſon, die daher nothwendig auch ſich ſelbſt geltend machen will, und zwar um ſo mehr, als ſie die Perſon erſten Ranges iſt. Wie ſollte es alſo zu einem wahren, gründlichen Frieden kommen, ſo lange nicht das über- oder, was eins iſt, unmenſchliche Weſen ganz und gar beſeitigt wird?

Aber ungeachtet dieſes — innerhalb des Glaubens, innerhalb des Chriſtenthums unauflöslichen — Widerſpruchs, daß der Glaube in der Furcht ſeines Herzens und in der Beſchränktheit ſeines Verſtandes hinter dem guten, dem menſchlichen Weſen ein böſes, unmenſchliches Weſen im Rückhalt hat, ſo macht er doch zugleich den menſchlichen Gott zum ganzen, alleinigen, wahren Gott. „Sprechet, daß ihr von keinem andern Gott wiſſet, noch wiſſen wollt, denn welcher in dem Schooß der Jungfrauen Mariä gelegen und ihre Brüſte geſogen hat. Wo der Gott Jeſus Chriſtus iſt, da iſt Gott ſelbſt und die ganze Gottheit, da findet man auch Gott den Vater und Gott den heiligen Geiſt; außerhalb dieſes Gottes, des Herrn Chriſti iſt nirgend kein Gott.“ (Th. V. S. 558.) Alle Eigenſchaften Gottes gehen daher auf Chriſtus über und zwar als Menſchen — ein Uebergang, der eben deswegen die Exiſtenz eines von Chriſto unterſchiednen Gottes aufhebt oder doch überflüſſig macht — wie umgekehrt alle Eigenſchaften des Menſchen auf Chriſtus als Gott übertragen werden, um ſo aus dem Gott in Chriſto einen wahren Menſchen und aus dem Menſchen in ihm einen wahren Gott zu machen, ſo „daß man ihn als Gott nicht anbeten kann, wenn man ihn nicht auch als einen Menſchen anbetet.“ (Th. VII. S. 385.) *) Nichts iſt in Gott, was nicht in Chriſto iſt — Chriſtus iſt der offenbare, d. h. der offne, rückhaltsloſe Gott. In Chriſto hat ſich Gott, wie Luther ſagt, (Th. XXII. S. 79.) ganz und gar ausgeſchüttet, alſo nichts mehr für ſich behalten. Wie kann alſo Luther von dieſem Gott, der ſich uns ganz, wie er iſt, gegeben, ganz ausgeſprochen hat, noch einen Gott an ſich unterſcheiden, ein unbegreifliches, unmenſchliches Weſen, das ſich nur „kleidet“ und „ſtellt“ wie ein Menſch, um — ein guter Einfall! — unter der Firma der Humanität ſeine Inhumanität dem Menſchen zu inſinuiren? Nur im Widerſpruch mit ſeinem wahrem Sinn und Glauben. Ein Gott, der nicht ſo für mich, wie er an ſich iſt, der erwecket und verdient ſtatt Glauben und Vertrauen

---

*) Ueber dieſen Gegenſtand, die ſogenannte Communicatio Idiomatum ſiehe außerdem noch z. B. Th. XXI. S. 277—280. Th. XI. S. 574. Th. IV. S. 313. 335—36. Daß es aber auch hier zu keiner wahren, aufrichtigen Einheit kommt, darüber ſiehe „Weſen des Chriſtenthums“ S. 513.

nur *Zweifel* und *Mißtrauen*; denn ich weiß nicht, ob er nicht für ſich das gerade Gegentheil von dem iſt, was er für mich iſt, ob er nicht hinter meinem Rücken auf mich flucht, während er mir ins Geſicht hinein ſchön thut. Aber nur *Das*, was *Glauben erweckt* und *Glauben verdient*, iſt *Gott*.

Glaube iſt Seligkeit, Unglaube Unſeligkeit; Glaube Einigkeit *), Unglaube Zwietracht; Glaube Gewißheit, Unglaube Zweifel; aber auf der Gewißheit ruht der Segen des Lichts, auf dem Zweifel der Fluch der Nacht, die keines Menſchen Freund iſt. Der Zweifel ſteht auf dem Spiel des *Zufall* — heute macht mir dieſer Fall, morgen ein andrer einen Strich durch die Rechnung — der Glaube auf dem *unerſchütterlichen Boden der Nothwendigkeit* — es iſt unmöglich, daß dieſes Weſen mich täuſcht und betrügt, unmöglich, daß ein wahrhaftiges Weſen lügt, es kann nicht anders als wahrhaftig, es kann nicht auch nicht wahrhaftig ſein. Der Glaube iſt die Wurzel der Liebe — Glaube, Vertrauen erweckt Liebe — der Zweifel die Wurzel des Haſſes — Zweifel, Mißtrauen entzweit den Menſchen mit dem Menſchen — der Zweifel ſtößt ab, Vertrauen zieht an; der Zweifel iſt unfreundlich, der Glaube leutſelig. Der Unglaube iſt die Hölle der Eiferſucht; der Glaube der Himmel gewiſſer Liebe. Der Unglaube opfert dem *Schein* das Weſen auf, der Glaube aber läßt ſich durch keinen Schein des Gegentheils an dem Weſen irre machen, dem er einmal ſein Vertrauen geſchenkt; denn er iſt gewiß, daß kein Weſen das Gegentheil von ſich ſelbſt ſein kann. Der Unglaube, der Argwohn traut ſeinem Gegenſtande *nicht weiter*, *als er ſieht*, denn er traut ihm nur *Böſes* zu; der Glaube aber iſt

---

*) Der Glaube wird hier, obwohl auf Grund Luthers, nur nach ſeinem *allgemeinen*, *wahren*, *menſchlichen* Sinn charakteriſirt. Nur von dem Glauben in dieſem Sinne gelten die Eigenſchaften der Einigkeit, Entſchiedenheit und Seligkeit; denn in wiefern ſich der Glaube auf „den Sinnen, dem Gefühl, der Vernunft“ widerſprechende Dinge oder vielmehr Undinge erſtreckt, iſt der Glaube die größte, unausſtehlichſte Tortur, die ſich nur immer der Menſch anthun kann.

ſeines Gegenſtandes auch in der Trennung, in der Entfernung gewiß, denn er traut ihm nur Gutes zu, weil er ſelbſt nur Gutes im Sinne hat, wie umgekehrt der Unglaube nur Schlimmes. Glauben heißt eben: Gutes glauben, nicht glauben: nichts Gutes glauben. Der Glaube iſt die Ueberzeugung, daß überall das Gute nicht dem Schlechten, ſondern das Schlechte dem Guten unterliegen muß — die Ueberzeugung, daß die Wahrheit, auch wenn ſie ganz allein und verlaſſen daſteht, doch unendlich mehr iſt und vermag, als die Lüge, und wenn ihr auch Millionen Kaiſer und Päbſte zur Seite ſtehen. Der Glaube verläßt ſich nicht, wie der Unglaube, auf die Macht der Polizei und peinlichen Halsgerichtsordnung, nicht auf Perſonen („Menſchen“), auf Verbindungen („Rotten“), auf Zahlen, auf Maſſen, auf Mittel und Titel; er verläßt ſich nur auf ſeine gute und gerechte Sache; er iſt daher ſelbſt in Ketten ſeines Siegs gewiß. Der Glaube iſt die frohe Ausſicht, daß der heutige Tag nicht der letzte Tag unter der Sonne iſt, daß vielmehr auf Heute Morgen kommt und was daher heute nicht iſt, morgen iſt; der Unglaube aber bricht die Geſchichte mit der Gegenwart ab; er wähnt, daß Heute Immer, daß das Hippokratiſche Geſicht der Gegenwart der bleibende, charakteriſtiſche Ausdruck der Menſchheit iſt. Der Unglaube opfert der Zeitung die Geſchichte, einem augenblicklichen Siege, einer ephemeriſchen Ehre die Ehre der Zukunft, die Ehre der Geſchichte auf; der Glaube aber verzichtet auf den Genuß und Beſitz der Gegenwart, in der Gewißheit, daß die Zukunft ſein iſt. „Der Glaube, ſagt Luther (Th. XVII. S. 717.), hat niemals zu thun mit vergangenen Dingen, ſondern allein mit zukünftigen. Denn man glaubet nicht denen Dingen, die geſchehen ſind, ſondern denen Verheißungen Gottes, der die Dinge thun will.“ Der Unglaube ſchränkt den Umfang des Möglichen nur auf den engen Kreis ſeiner bisherigen Erfahrung ein; aber der Glaube bindet ſich nicht an die Schranken der Vergangenheit und Gegenwart; er glaubt an die Möglichkeit des (bisher) Unmöglichen. „Dem

Glauben iſt nichts unmöglich.“ Der Unglaube iſt daher kleinmüthig, klug, ja überklug, bedingt, umſtändlich, philiſterhaft, befangen, zaghaft; der Glaube hochgeſinnt, unbedingt, laconiſch, reſolut, kühn, frei, ſorglos.

Aber Sorgloſigkeit, Freiheit, Sicherheit, Unbedingtheit, Nothwendigkeit, Unwandelbarkeit, Einigkeit, Entſchiedenheit, Gewißheit, Seligkeit, Liebe, Freundlichkeit, Leutſeligkeit — die Eigenſchaften und Wahrzeichen des Glaubens ſind auch die Eigenſchaften und Wahrzeichen der Gottheit ſelbſt. Wie kannſt Du alſo in Gott einen Gott an ſich und einen Gott für Dich unterſcheiden? Das, worin die Gültigkeit und ſelbſt Möglichkeit dieſes Unterſchieds aufgehoben iſt, Das gerade, Das allein iſt Gott. Kannſt Du an das Licht die Frage ſtellen, ob es Licht oder auch nicht Licht iſt? Hebſt Du mit dieſer Frage nicht das Weſen des Lichts auf? Kannſt Du bei einem leutſeligen Weſen fragen, ob es für Dich nur, ob es auch an ſich wohl leutſelig iſt? Was iſt denn ein gutes, Glauben, Vertrauen erweckendes Weſen anders als ein Weſen, das ſo für Dich, wie es für ſich iſt? Gutſein heißt eben nichts für ſich ſein und haben, was man nicht auch für Andere iſt und hat. Kann alſo ein offnes Weſen zugleich ein verſchloßnes, ein mittheilendes zugleich ein rückhaltiges, ein Gegenſtand des Glaubens zugleich ein Gegenſtand des Zweifels, des Mißtrauens ſein? Aber Gutſein im höchſten Sinne heißt eben Gottſein; hebſt Du daher das gute Weſen auf, ſo hebſt Du das göttliche Weſen auf. Aber das thuſt Du, indem Du im Unterſchiede von dem Gott für Dich, d. h. dem guten Weſen noch einen Gott an ſich, d. h. alſo ein nicht gutes und folglich nicht göttliches Weſen annimmſt. Was nicht gut, iſt allerdings nicht ſogleich böſe; aber ein Gott, welcher Dir nur in den Kopf kommt, wenn Du das gute Weſen aufgibſt, welcher Dir den Glauben an das Gute als das wahre, letzte, d. i. göttliche Weſen raubt, das Gute nur zu einem Anthropomorphismus, einem bloßen Bilde, einer bloßen Erſcheinung herabſetzt, ein ſolcher Gott iſt in der That kein Gott, ſondern ein böſes Weſen. „Gott an ſich, Gott außer Chriſto, ſagt Luther, iſt ein erſchrecklicher, furchtbarer Gott;'' aber was nur Furcht und Schrecken einflößt, das iſt eben ein böſes Weſen. Der Gott an ſich, ,,die Majeſtät'' unterſcheidet ſich daher nur in der Vorſtellung, nur dem Namen nach, aber nicht in der That, nicht ſeinem Weſen nach von dem Weſen des Teufels. Der ,,Trotz wider den Teufel'' (d. h. das böſe, dem Menſchen feindliche Weſen) iſt der Glaube, daß Gott Menſch, der Menſch Gott iſt. Dieſen Glauben ſucht darum ,,der Feind des Menſchen,'' der Teufel auf alle nur mögliche Weiſe anzufechten; aber wider eben dieſen Glauben ſtreitet auch der Gott an ſich; denn er will nicht ſich, das ,,bloße,'' reine Weſen mit dem zuſammengeflickten, lumpigen und ſchmutzigen Weſen des Menſchen in Verbindung geſetzt wiſſen. Beide fallen in ihren Wirkungen zuſammen: wie ſollten ſie alſo in ihrem Weſen aus einander fallen? Der Teufel ſoll zwar das unmenſchliche, der Gott an ſich nur das übermenſchliche Weſen ſein, aber die Uebermenſchlichkeit iſt nur ein Vorwand der Unmenſchlichkeit, gleichwie die Uebervernünftigkeit nur ein Vorwand der Unvernunft, die Uebernatürlichkeit nur ein Vorwand der Unnatur iſt. Bemerkt werde übrigens noch im Vorbeigehen, daß der Gott an ſich eigentlich nichts iſt, als Gott als metaphyſiſches Weſen, d. i. als reines, affectloſes Gedankenweſen. L. war ein Feind der Metaphyſik, ein Feind der Abſtraction, ein Feind der Affectloſigkeit — ,,Gott haſſet und verachtet, ſagt L. z. B. Th. III. S. 266, die harte Apathie.'' Aber was die Leute außer der Religion verabſcheuen und verwerfen, das laſſen ſie ſich in der Religion gefallen.

Der wahre Gott, der wahre Gegenſtand des lutheriſchen, überhaupt chriſtlichen, Glaubens iſt nur Chriſtus, und zwar nur deswegen, weil ſich in ihm nicht mehr ein Chriſtus an ſich von dem Chriſtus für uns unterſcheiden läßt, und daher in ihm alle Bedingungen der Gottheit erfüllt, alle Geheimniſſe der göttlichen Natur aufgelöſt, alle Anſtände und Zweifel gehoben, alle Gründe des Mißtrauens und

Argwohns beſeitigt ſind. „Derowegen muß man ſich zuerſt und vor allen Dingen dahin bemühen, daß wir lernen der Güte Gottes vertrauen, die er uns in Chriſto, ſeinem Sohne, den er vor unſere Sünden und den Tod gegeben, erzeiget hat. Denn ſonſt entſtehet daher eine Gewohnheit und Neigung zum Mißtrauen gegen Gott, welches hernach unüberwindlich iſt." (Th. VII. S. 211.) „Die Gedanken von ſeiner (Gottes) Majeſtät (d. h. wie ſich Luther einige Zeilen vorher ausdrückt von „Gott, inſofern er ein abſolutes Weſen") ſind ſehr gefährlich. Denn es kann ſich ein böſer Geiſt in die Geſtalt der Majeſtät verſtellen; in die Geſtalt aber des Kreuzes kann er ſich nicht verſtellen." (Ebend. S. 153.) *) Das heißt: Chriſti Weſen iſt ein evidentes, lichtes, durchſichtiges Weſen; Chriſtus iſt nichts an ſich oder für ſich, was er nicht für uns iſt. Sein göttliches Weſen iſt unſer göttliches Weſen, ſeine Geburt als Menſch unſere Heilsgeburt, ſein Sieg unſer Sieg, kurz alles, was ſein, iſt unſer. Was iſt denn die Auferſtehung Chriſti wohl für ſich ſelbſt? Nichts; denn ſie bedeutet nur unſere Auferſtehung, iſt nur die ſinnliche Gewißheit unſrer Auferſtehung, unſrer Unſterblichkeit. Was der Gottmenſch für ſich ſelbſt? Nichts: denn der Menſch Chriſtus iſt nur darum Gott, daß er für uns Gott, und darum Menſch, daß er für uns Menſch ſei. Was iſt überhaupt Gott für ſich? Nichts; denn Gott iſt nur Anderen Gott, exiſtirt nur für das, was nicht Gott iſt. Wo kein Bedürfniß überhaupt, iſt auch kein Bedürfniß Gottes, und wo kein Bedürfniß Gottes, da iſt kein Gott. Der „Grund" Gottes liegt außer Gott, liegt im Menſchen: Gott ſetzt den Menſchen voraus. Gott iſt „das nothwendige Weſen," aber nicht ſich oder an ſich, Andern iſt er nothwendig, — denen, die ihn als nothwendig

---

*) Uebrigens hatte Luther ſolche Gemüthszuſtände — Anfechtungen — wo ſich der böſe Geiſt, der Geiſt des Unglaubens, der Satan allerdings auch ſelbſt in die Geſtalt Chriſti verſtellte. L.s Briefe v. de Wette Th. III. S. 220.

fühlen oder denken. Ein Gott ohne Menſch iſt ein Gott ohne Noth, aber ohne Noth iſt ohne Grund, iſt Tand, Luxus, Eitelkeit. „Gott iſt nicht ein Gott der Todten, ſondern der Lebendigen Matth. 22, 32. Gott iſt deſſjenigen Gott nicht, das an ihm ſelbſt nicht iſt; Nullus (Keiner) und Nemo (Niemand) beten Gott nicht an, und Gott regiert über ſie nicht. — Wo Abraham einen Gott hat, ſo folget nothwendig wiederum das auch, daß Gott und Abraham zugleich leben müſſen, denn dieſe Zwey ſtehen und fallen mit einander, ſintemal Gott mit den Todten nichts zu thun hat". (Th. II. S. 494—95.) Das heißt: kein Menſch — kein Gott. Gott iſt weſentlich Jemands Gott. Aber dieſer Jemand iſt für uns der Menſch. Gott iſt weſentlich Herr; aber der Herr iſt nicht ohne den Diener. „Ein eigen Volk zu haben, gehöret zu einem wahren Gott". (Th. XIII. S. 157.) Gott iſt weſentlich Vater, aber der Vater iſt nicht ohne das Kind. „Die Gottheit nicht ohne die Creatur iſt". (Th. XIX. S. 619.)

Gott iſt nichts an ſich ſelber. Wie ſpricht dieß aber der Glaube aus, da er ein vom Menſchen unabhängiges Beſtehen Gottes vorausſetzt? Durch die Gnade, die Huld, die Barmherzigkeit, die Güte, mit einem Worte: die Liebe Gottes. Die Unſelbſtändigkeit eines ſelbſtändigen, das nichts für ſich Sein eines gleichwohl für ſich ſeienden oder als ſolches vorgeſtellten Weſens iſt die Liebe. Lieben heißt nichts an ſich ſelber ſein können und wollen, heißt ſein Weſen außer ſich ſetzen. Der Satz: „Gott iſt die Liebe", d. h. die Liebe iſt das Weſen Gottes ſagt alſo nichts weiter aus als: Gott iſt nichts an ſich. Aber dieſes Weſen Gottes, nichts an ſich ſelbſt zu ſein, iſt nur in Chriſto offenbar, wirklich, ſinnfällig und Chriſtus nur der wahre, weſentliche Gegenſtand des Glaubens. Das Weſen des Glaubens iſt daher nichts andres als die Gewißheit, die unerſchütterliche, zweifelloſe Gewißheit, daß die Menſchenliebe das Weſen Gottes, das höchſte Weſen iſt.

Der Glaube „verſiehet ſich keines Gerichts, ſondern lauter

Gnade, Gunſt, Huld, Barmherzigkeit" — „er muß aus dem Blute, Wunden und Narben Chriſti quellen und fließen, in welchem Du ſieheſt, daß Dir Gott ſo hold iſt, daß er auch ſeinen Sohn für Dich giebet". (Th. XVII. S. 400. 401.) „Der Glaube wäre nichts, ob er ſchon glaubte, daß Chriſtus allmächtig wäre, alle Dinge vermöchte und wüßte. Denn das iſt der lebendige Glaube, der nicht zweifelt, Gott ſey auch gütig und gnädiges Willens ſolches zu thun, das wir bitten". „Der Glaube gegen Chriſto — bildet ihm ſchlechts nicht für denn die bloße Gnade und Güte Chriſti". (Th. XIII. S. 355. 356.) „So oft die Schrift von Glauben redet, meinet ſie den Glauben, der auf lauter Gnade („Güte, Barmherzigkeit, misericordia") bauet". (Th. XX. S. 41.) „Wenn unſere Hertzen in Trübſal, Angſt und Noth ſtehen, ſo meinen, empfinden und fühlen ſie nichts anders, denn daß Gott mit uns zürne, unſerer nichts achte, uns feind ſey. Alsdenn ſoll der Glaube das Gegenſpiel halten, nemlich, daß bei Gott kein Zorn, kein Haß, keine Strafe, keine Schuld nicht ſey". (Th. V. S. 572.) „Daran bleibe ja feſt hangen, daß der Glaube an Gottes Hulden gewiß ſey, denn der Glaube nichts andres iſt, denn eine beſtändige, unzweifelhaftige, unwankende Zuverſicht zu göttlicher Gnade". (Th. XIII. S. 63.) „Gleichwie Gott durch die Liebe Geber iſt: alſo ſind wir durch den Glauben Nehmer. — Alſo wird dieſer Schatz (Chriſtus) von Gott gegeben durch die Liebe und von uns angenommen und empfangen durch den Glauben, d. i. wenn wir glauben, wie wir hier hören, Gott ſey gnädig und barmherzig und beweiſe ſolche Barmherzigkeit und Liebe gegen uns damit, daß er ſeinen eingebornen Sohn läßt Menſch werden und auf ihn wirft alle unſre Sünde". (Th. XVI. S. 327.) „Glauben und lieben oder Wohlthat von Gott empfahen und Wolthat dem Nächſten erzeigen, wie denn die ganze Schrift die zwey treibet und eines ohne das andere nicht ſeyn mag". (Th. XIII. S. 117.) „Der Glaube empfähet die guten

Werke Chriſti; die Liebe thut gute Werke dem Nächſten“. (Ebend. S. 75.)

Der Unterſchied zwiſchen dem Lutheranismus und Katholicismus beſteht daher auch nur darin, daß dort die Liebe Gottes gewiß, hier ungewiß, zweifelhaft iſt. (S. hierüber Th. XIX. S. 26. Th. IX. S. 671. Th. X. S. 106.) Aber Gewißheit iſt das Weſen der Güte, der Liebe; Zweifel hebt die Liebe auf. Der Gott des Katholicismus iſt daher auch in der That nicht nur ein Gott von zweifelhafter Güte, ſondern ein wirklich ungnädiger, zorniger, inhumaner Gott; denn der Katholik will durch Werke, Opfer, ſelbſtthätiges Leiden Gott mit ſich verſöhnen, Gott ſich gut machen. Aber wie Glaube Sein, ſo ſetzt Thun Nichtſein voraus: Gott iſt dem Menſchen gut, das iſt Sache des Glaubens; Gott ſoll dem Menſchen gut ſein, das iſt Sache des Thuns, des Opfers; aber was erſt ſein ſoll, das iſt nicht. Der Glaube iſt mit Gott im Reinen und fertig, er hat darum Raum und Zeit zu menſchennützlicher Thätigkeit; aber der Werkthätigkeit läßt der Zorn Gottes keine Ruhe und keine Zeit dazu. Immerwährender Zorn erheiſcht auch immerwährende Opfer. (S. hierüber z. B. Th. XVIII. S. 160.) Kurz dem Glauben iſt Gott nur ein Weſen für den Menſchen — ein Weſen, das daher dem Menſchen den Menſchen gibt, den Menſchen auf ſich ſelbſt zurückführt; der Werkthätigkeit iſt Gott ein Weſen für ſich, ein andres als ein menſchliches Weſen — ein Weſen, das daher den Menſchen von ſich abzieht, dem Menſchen den Menſchen nimmt. Der Katholicismus läßt wohl dem Menſchen Kraft zum Guten, Willen, Freiheit, er erſcheint inſofern human, aber er läßt ſie ihm nur dazu, um gegen ſich zu ſein und wirken — ſich zu opfern, zu peinigen, zu feſſeln durch willkürliche Satzungen, — und durch dieſes Gegenſichſelbſtſein Gott für ſich zu gewinnen. Denn ich kann ein Weſen nur durch das gewinnen, was mit ſeinem Weſen übereinſtimmt: einen Gott alſo, der nicht für mich, ja wider mich iſt, nur dadurch für mich ſtimmen, daß ich wider mich ſelbſt, daß ich mir böſe bin. Der „Papismus“ oder

Katholicismus iſt nur human, um inhuman, wie umgekehrt der Lutheranismus nur inhuman iſt, um human ſein zu können. Im Katholicismus ſind wir nur Menſchen, um keine Menſchen zu ſein; im Proteſtantismus dagegen ſind wir nur keine Menſchen Gott gegenüber — vor Gott ſind wir „ſtinkendes Aas, Madenſäcke, Klötze" — um Menſchen zu ſein im Leben; wir räumen hier im Glauben Alles Gott ein, um im Leben Alles dem Menſchen einräumen zu können. Im Glauben haben wir es nur mit Gott; im Leben aber dafür auch nur mit dem Menſchen zu thun. „Siehe da hat Paulus klärlich ein chriſtliches Leben dahin geſtellet, daß alle Werke ſollen gericht ſeyn dem Nächſten zu gute, dieweil ein jeglicher für ſich ſelbſt genug hat an ſeinem Glauben, und alle andere Werke und Leben ihm übrig ſind, ſeinem Nächſten damit aus freier Liebe zu dienen". (Th. XVII. S. 390.)

Ein anderes Weſen alſo: — Gott — iſt Gegenſtand des Glaubens; ein anderes — der Menſch — Gegenſtand der Liebe, d. i. der praktiſchen Thätigkeit, des Lebens.

Aber iſt das wirklich der Fall? Nein! der Gegenſtand des Glaubens iſt, wie wir geſehen, die Liebe — der höchſte, der allein entſcheidende, der Alles umfaſſende Artikel des Glaubens der Saz: Gott iſt die Liebe. Aber weſſen Liebe? — denn Liebe für ſich, Liebe ohne einen Gegenſtand iſt eine Chimäre — die Liebe des Menſchen. Alſo iſt in Wahrheit auch der Gegenſtand des Glaubens der Menſch — auch das Geheimniß des Glaubens die Philanthropie, die Menſchenliebe; nur mit dem Unterſchiede von der Liebe, daß in dieſer der andere Menſch, im Glauben Ich ſelbſt der Gegenſtand der Liebe bin, dort liebe, hier geliebt bin. Aber Lieben demüthigt mich; denn ich unterordne, unterwerfe mich hier einem andern Weſen; Geliebtſein erhebt mich. Was ich im Lieben verliere, bekomme ich im Geliebtſein reichlich wieder zurück. Das Bewußtſein, geliebt zu ſein, iſt Selbſtbewußtſein, Selbſtgefühl; und je höher das Weſen, von dem ich mich geliebt weiß, deſto höher das Selbſtgefühl. Sich vom höchſten Weſen geliebt zu wiſſen, iſt daher der Ausdruck des höchſten, der Ausdruck göttlichen Selbſtgefühls. Der Unterſchied des Glaubens von der Liebe beſteht demnach nur darin, daß im Glauben der Menſch ein himmliſches, göttliches, unendliches, in der Liebe aber ein irdiſches, endliches, menſchliches Weſen iſt. „Durch den Glauben, ſagt Luther, wird der Menſch zu Gott“, „im Glauben ſind wir Götter, in der Liebe aber Menſchen“*). Denn in der Liebe bin ich relatives Weſen, nütze Anderem, bin nur Mittel; aber im Glauben bin ich abſolutes Weſen, bin ich Selbſtzweck. In der Liebe vergöttere ich ein anderes Weſen; aber im Geliebtſein bin Ich das vergötterte Weſen. Wer mich liebt, der ruft mir zu: Liebe Dich ſelbſt, denn Ich liebe Dich; ich zeige, vergegenſtändliche Dir nur, was Du biſt und thun ſollſt; meine Liebe berechtigt, ja verpflichtet Dich zur Selbſtliebe. Geliebtſein iſt das Geſetz der Selbſtliebe. Der Gegenſtand der Liebe iſt daher die eigentliche, die „profane“, ja wohl profane, tagtäglich tauſend und abermal tauſend Mal mit Füßen getretne Philanthropie, aber der Gegenſtand des Glaubens das unantaſtbare Heiligthum der Selbſtliebe. Die Liebe iſt das Herz, das für Andere, aber der Glaube das Herz, das nur für ſich ſelbſt ſchlägt. Die Liebe macht unſelig, denn ſie iſt das Gefühl, die Sorge für Andere; aber „ſelig der Glaube“, ſelig das Gefühl: ich bin geliebt, ſelig das Selbſtgefühl, denn hier verſchwindet alles Andere außer mir. „Der Glaube führt die Leute von den Leuten (d. h. von den Menſchen weg) hinein zu Gott. — Darum heißt es aus den Augen der Leute gehen, da man Niemand ſiehet noch fühlet denn Gott“: (Th. XIV. S. 373.)

---

*) Auch in der Liebe, ſagt anderwärts wieder Luther, iſt der Menſch Gott, aber in der Liebe iſt er Andern Gott. — Das für ſie, was Chriſtus für uns iſt, Wohlthäter, Helfer, Heiland — im Glauben iſt er Gott für ſich, Gott an ſich. In der Liebe habe ich daher nichts von meiner Gottheit, ich entäußere mich vielmehr derſelben; aber im Glauben bin ich im Vollgenuſſe derſelben.

das heißt: Sich ſelbſt. Ueber der Liebe ſtehet der Glaube, d. h. über der Nächſtenliebe ſtehet die Selbſtliebe. „Wenn man aber von dem Glauben recht reden und lehren will, ſo übertrifft er weit die Liebe. Denn man ſehe allein, womit der Glaube umgehet und zu thun hat, als nämlich, daß er allein für Gott wider den Satan ficht, welcher uns ohne Unterlaß plaget und zermartert. Solcher Kampf aber geſchiehet nicht um geringe Sache, ſondern betrifft den Tod, das ewige Leben, die Sünde, das Geſetz, ſo uns beſchuldigt, die Gnade, durch welche uns die Sünden vergeben werden. Wenn man gegen dieſe trefflichen Sachen die Liebe hält, welche mit geringen Sachen zu thun und ſchaffen hat, als daß man denen Leuten diene, ihnen mit Rath und That helfe, ſie tröſte, wer ſiehet denn nicht, daß der Glaube viel höher, denn die Liebe ſey und ihr billig vorgezogen werden ſoll? Denn was iſt für ein Unterſchied zwiſchen Gott und dem Menſchen? zwiſchen dem, daß man einem Menſchen hilft und räth, und dem, durch welches man den ewigen Tod überwindet?“ (Th. V. S. 571.) Mangelhaft, ſchwach ſind wir in der Liebe zu Andern, aber ſtark, unübertrefflich, vollkommen in der Selbſtliebe; die Liebe hat alle Gebrechen der Menſchheit an ſich, aber der Glaube, die Selbſtliebe alle Vollkommenheiten der Gottheit. Weich, nachgiebig, duldſam, leidend, bedürftig, abhängig iſt die Liebe, aber über Alles hinaus und weg, hoffärtig, ſelbſtiſch, herriſch, intolerant, wie die Gottheit, iſt der Glaube. „Gott leidet nichts, weichet Niemand, denn er iſt unwandelbar. Eben ſo muß auch der Glaube ſeyn“. (Th. XI. S. 74.) „Das iſt es, was ich nun oft geſagt habe, wie der Glaube mache uns zu Herren, die Liebe zu Knechten, ja durch den Glauben werden wir Götter. — Aber durch die Liebe werden wir den allerärmſten gleich; nach dem Glauben dürfen wir nichts und haben volle Genüge; nach der Liebe dienen wir jedermann.“ (Th. XIII. S. 356. Siehe auch Th. XIV. S. 286. Th. XI. S. 516.) „Die Liebe ſoll nicht fluchen, ſondern immer ſegnen; der Glaube hat Macht und ſoll fluchen. Denn Glaube macht Gottes Kinder und ſtehet an Gottes ſtatt; aber Liebe macht Menſchendiener und ſtehet an Knechtes ſtatt." (Th. XIII. S. 345.) Erſt der Glaube, dann die Liebe; „die Liebe folgt auf den Glauben"; aber das Erſte iſt die Selbſtliebe, das Zweite die Nächſtenliebe — eine Ordnung, die allerdings nicht nur einen ſchlimmen, egoiſtiſchen, ſondern auch einen guten, richtigen Sinn hat. Denn wie will ich Andere beglücken, wenn ich ſelbſt unglücklich bin, wie Andere befriedigen, wenn der Wurm der Unzufriedenheit an mir nagt, wie überhaupt Andern Gutes thun, wenn ich an mir ſelbſt nichts Gutes habe? Erſt muß ich daher für mich ſelbſt ſorgen, ehe ich für Andere ſorgen, erſt beſitzen, ehe ich mittheilen, erſt wiſſen, ehe ich lehren, überhaupt erſt mich ſelbſt zum Zweck machen, ehe ich mich zum Mittel für Andere machen kann. Kurz: der Gegenſtand der Liebe (der Nächſtenliebe) iſt das Wohl Anderer; der Gegenſtand des Glaubens aber mein eignes Wohl, meine eigne Seligkeit.

Gott, der Gegenſtand des chriſtlichen Glaubens, iſt nichts andres als der befriedigte Glückſeligkeitstrieb, die befriedigte Selbſtliebe des chriſtlichen Menſchen. Was Du begehrſt und wünſchſt, das iſt in Gott erfüllt, erreicht, verwirklicht. Aber was iſt Dein Wunſch, was Dein Verlangen? Freiheit von allen Uebeln, Freiheit von der Sünde, denn ſie iſt das allergrößte und noch dazu das allernächſte Uebel, Freiheit von der unwiderſtehlichen Macht und Nothwendigkeit der ſinnlichen Triebe, Freiheit von dem Drucke der Materie, die Dich mit den Feſſeln der Schwere an den Boden der Erde bindet, Freiheit vom Tode, Freiheit überhaupt von den Schranken der Natur, mit einem Worte: Seligkeit. Aber dieſe Seligkeit nicht als ein bloßer troſtloſer Gedanke, nicht als eine gegenſtandloſe Hoffnung, d. h. nicht als eine Eigenſchaft, die einſt erſt, wenn Du ſelig wirſt, an Dir einen Halt bekommt, gegenwärtig aber keinen Grund und Boden hat — dieſe Seligkeit als wirkliches Weſen iſt Gott. „Gott iſt ſelig, aber er will nicht, wie Luther ſagt (Th. XVII. S. 407.) für ſich allein ſelig ſeyn.“ Nein! ſeine Seligkeit iſt nur die Zuverſichtlichkeit, die Gewißheit, die Exiſtenz unſrer eignen Seligkeit. Gott iſt, was er iſt, für uns — ſelig, damit wir ſelig ſind. Soll die Seligkeit kein bloßer Traum, kein leerer Wunſch ſein, ſo muß ſie Weſen und zwar *höchſtes Weſen*, Gott ſein; denn ſteht das ſelige Weſen andern Weſen nach, ſo gibt es auch denſelben nach, kann nicht Dem widerſtehen, was wider die Seligkeit ſtreitet. Den höchſten Wunſch, *den* Wunſch, der ſich über Alles hinwegſetzt, kann auch nur ein höchſtes, über Alles erhabnes Weſen erfüllen und befriedigen. Gott iſt das ſelige Weſen, weil die Seligkeit der höchſte Gedanke, das *höchſte Weſen* des, wenigſtens chriſt-gläubigen*), Menſchen iſt. Der *Grund*, die *Nothwendigkeit* des ſeligen Weſens iſt das *Verlangen, ſelig zu ſein* — der Glückſeligkeitstrieb und zwar der unbeſchränkte, d. h. der von allen beſtimmten Materien, beſtimmten Gegenſtänden der Wirklichkeit abgeſonderte, übernatürliche Glückſeligkeitstrieb. Wie daher der Glaube: Chriſtus iſt auferſtanden, im Sinne Luthers und der Sache, des Gegenſtands ſelbſt nur der Glaube, die Gewißheit iſt: Ich werde auferſtehen, der Glaube: Chriſtus iſt der Erlöſer von der Sünde und ihren Strafen nur die Gewißheit iſt, daß Ich erlöſt bin von der Sünde und dem Tode; ſo iſt der Glaube an die Seligkeit oder, was eins iſt, die Gottheit überhaupt nur *die Gewißheit meiner eignen Seligkeit und Gottheit.*

„Allenthalben, wo die Schrift von Werken und Geboten der erſten Tafel (d. h. von Gott) handelt, da wird *verdeckt* auch *angezeigt* die *Auferſtehung der Todten.* — Alſo beſchleußt eigentlich *Gottes Dienſt, Glaube, Gebete* in ſich den *Artikel der Auferſtehung* und ewigen Lebens.“ (VI. Th. S. 289.) „Denn darinnen iſt die Lehre vom Glauben und Auferſtehung der Todten begriffen, da Gott ſpricht: Ich, der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden, bin Dein Gott.“ Das iſt ſo viel geſagt: Du ſollſt leben in dem Leben, darinnen ich auch lebe.“ (Th. II. S. 327.) „Das Evangelium von der Auferſtehung Chriſti — das iſt das Hauptſtück unſers Glaubens.“ (Th. XI. S. 485.) „Wo man das zukünftige Leben leugnet, nimmt man Gott ſchlecht hinweg.“ (Th. II. S. 401.) „Denn wo kein ander Leben wäre, denn nur dieſes zeitliche, leibliche, wozu dürften wir denn Gottes? .... Aber Moſes zeigt an, daß nach dieſem Leben ein ander Leben ſei, weil er in dieſer Nothdurft zu dem Gott betet, der außerhalb dieſer Welt und unſichtbar iſt. Daraus erfolgt, daß auch die Gnade und das Leben, ſo wir von ihm bitten, unſichtbar ſei und zum andern Leben gehöre, uns und nicht den Ochſen zugehörig. Denn Gott ſorgt nicht für die Ochſen, wie Sct. Paulus ſpricht.“ (Th. VI. S. 309.) „Wo Du in dem Glauben biſt, darin Pabſt, Cardinäle und Biſchoffe ſind, daß nach dieſem Leben kein ander Leben ſei, ſo wollte ich um Deinen Gott nicht einen Pfifferling geben.“ (Th. XVI. S. 89.) „Wenn wir der Auferſtehung nicht warten oder hoffen dürffen, ſo iſt auch kein Glaube und kein Gott nicht.“ (Th. III. S. 129.) „Dis iſt der fürnehmſte Artikel der ganzen chriſtlichen Lehre, nemlich wie wir ſelig werden. Auf dieſen ſollen alle Theologiſche Disputationes ſehen und gerichtet werden, den haben alle Propheten am meiſten getrieben ... Denn wenn dieſer Artikel von unſerer Seelen Seligkeit mit gewiſſem und feſtem Glauben gefaßt und behalten wird, ſo kommen und folgen die andern Artikeln alle gemächlich (gemehlich) hernach, als von der Dreifaltigkeit. Auch hat uns Gott keinen Artikel ſo offentlich und deutlich erkläret, als dieſen, nämlich daß wir allein durch Chriſtum ſelig werden. Es iſt auch wohl an den andern viel gelegen, aber an dieſem iſt am allermeiſten gelegen.“ (Tiſchreden S. 194.) „Das haben wir

---

*) Alſo nicht aller Menſchen oder des Menſchen ſchlechtweg? Nein! das Verlangen der Seligkeit (verſteht ſich in dem überſchwänglichen Sinn, in welchem hier dieſes Wort genommen wird) iſt ein Produkt nur des Chriſtenthums. Wohl iſt der Menſch ſtets beſtrebt, von allen Widerwärtigkeiten, allen Hemmungen ſeines Selbſt- und Lebensgefühles ſich frei zu machen; aber dieſes Beſtreben iſt ſtets zugleich an beſtimmte, wirkliche Gegenſtände, an beſtimmte menſchliche Zwecke gebunden.

(ſagt S. Petrus) durch die Kraft des Glaubens, daß wir theilhaftig ſind und Geſellſchaft oder Gemeinſchaft mit der göttlichen Natur haben. — Was iſt aber Gottes Natur? Es iſt ewige Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit, ewig Leben, Friede, Freude und Luſt, und was man gut nennen kann. Wer nun Gottes Natur theilhaftig wird, der überkommt das alles, daß er ewig lebt und ewigen Frieden, Luſt und Freude hat und lauter, rein, gerecht und allmächtig iſt wider Teufel, Sünde und Tod. — Wer einen Chriſten unterdrücken will, der muß Gott unterdrücken.“ (XI. Th. S. 549.) „Du biſt eben ſo wohl ein König, als Chriſtus ein König iſt, wenn Du an ihn glaubeſt. — Er iſt ein König über alle Könige, der über alle Dinge Gewalt hat und dem alles muß zu Füßen liegen. Wie der ein Herr iſt, alſo bin ich auch ein Herr, denn was Er hat, das habe ich auch.“ (Ebend. S. 509.)

Glauben heißt nichts andres als das: Es iſt ein Gott, ein Chriſtus in das: Ich bin ein Gott, ein Chriſt, verwandeln. Der bloße Glaube: es iſt ein Gott oder Gott iſt Gott, iſt ein todter, eitler, nichtiger Glaube; ich glaube nur, wenn ich glaube, daß Gott mein Gott iſt. Iſt aber Gott mein, ſo ſind auch alle göttlichen Güter mein Eigenthum, d. h. alle Eigenſchaften Gottes Eigenſchaften von mir. Glauben heißt Gott zum Menſchen und den Menſchen zu Gott machen. Der Gegenſtand des Glaubens iſt nur Veranlaſſung, Mittel, Bild, Zeichen, Fabel — die Lehre, der Sinn, der Zweck, die Sache bin Ich ſelbſt. Gott iſt die Speiſe des Menſchen — Luther vergleicht ſogar Chriſtus mit einem „Braten, einem geſpickten Kapaun“ — allein der Zweck der Speiſe iſt ja nur der, daß ich ſie eſſe. Was iſt ein Braten für ſich ſelbſt? Glauben heißt Eſſen, aber im Eſſen hebe ich den Gegenſtand auf, verwandle ich ſeine Eigenſchaften in Eigenſchaften von mir, in Fleiſch und Blut. So werden von dem Genuß der Färberröthe die Knochen der Thiere roth.

Hierin haben wir den Sinn von den ſo oft von Luther ausgeſprochenen Gedanken: „Wie Du glaubſt, ſo geſchieht Dir;“ „glaubſt Du es, ſo haſt Du es, glaubſt Du es nicht, ſo haſt Du es nicht;“ „glaubſt Du es, ſo iſt es, glaubſt Du es nicht, ſo iſt es nicht;“ „glaubſt Du z. B., daß Dir Gott gut iſt, ſo iſt er Dir gut; glaubſt Du das Gegentheil, ſo iſt er das Gegentheil.“ Das Weſen des Gegenſtandes des Glaubens iſt der Glaube, aber das Weſen des Glaubens bin Ich, der Gläubige. Wie ich bin, ſo iſt mein Glaube, und wie mein Glaube, ſo mein Gott. „Wie Dein Herz, ſagt Luther, ſo Dein Gott.“ Gott iſt eine leere Tafel, auf der nichts weiter ſteht, als was Du ſelbſt darauf geſchrieben.

Gott ſagt nur dem Menſchen, was der Menſch ſelbſt im Stillen von ſich denkt, aber für ſich ſelbſt ſich nicht getraut, zu ſagen. Was ich ſelbſt nur von mir ſage und denke, iſt — möglicher Weiſe wenigſtens — Einbildung: was aber auch der Andere von mir ſagt, iſt Wahrheit. Der Andere hat in den Sinnen, was ich nur in der Vorſtellung habe. Ihm ſagen ſeine Augen, ob ich Das wirklich bin oder nicht bin, was ich mir einbilde zu ſein. Beſtätigt daher der Andere, was ich denke, ſo bin ich deſſen gewiß. Und je zaghafter ein Menſch iſt, je weniger er Selbſtbewußtſein, Selbſtvertrauen hat, deſto mehr muß er ſich von Andern ſagen, zureden laſſen. Sagen ſagt ſehr viel; Sagen macht aus Nichts Etwas. Die Schöpfung aus Nichts iſt nicht umſonſt die Allmacht des Wortes. Noch mehr als Kleider machen Worte Leute. Gar Viele, die Nichts ſind, glauben Etwas zu ſein und ſind wirklich Etwas, aber nur deswegen, weil Andere ſagen, daß ſie Etwas ſind; Andere dagegen, die Zeug genug haben, Etwas der Anlage, der Fähigkeit nach ſind, glauben für ſich ſelbſt Nichts zu ſein und ſind auch wirklich in Folge dieſes niederſchlagenden Glaubens ſo lange Nichts, bis ihnen eine Stimme von Außen zuruft, daß ſie Etwas ſind; Viele aber haben bereits durch die That vor aller Welt Augen bewieſen, daß ſie Etwas ſind, aber gleichwohl ſind ſie noch Nichts für Andere, bis dieſen wieder Andere ſagen, daß ſie Etwas ſind. Einer glaubt und redet dem Andern nach, und ſo wird man von Pontio bis zu Pilato geſchickt, bis man endlich einmal an einen Mann kommt, der den Muth und Geiſt hatte, Etwas Andern nicht nach-, ſondern vorzuſagen. Der Glaube kommt aus dem Gehör; der Glaube ſtützt ſich auf das Wort. Leichtgläubige Leute glauben daher Alles, was ihnen nur immer geſagt wird, und zwar aus keinem andern Grunde, als weil es eben geſagt wird.

Woher aber dieſe Macht des von einem andern Menſchen ausgeſprochenen Wortes, wenn es gleich daſſelbe ſagt, was ich mir ſelbſt ſage oder wenigſtens ſagen kann? Lediglich eben nur daher, daß es das Wort eines außer mir exiſtirenden, andern, *gegenſtändlichen* Weſens iſt. Was aber im Leben, in der Wirklichkeit der andere Menſch, das iſt im Glauben, in der Religion Gott für mich. Im Leben iſt das Du der Gott des Ich, im Glauben iſt Gott das Du des Menſchen. Gott iſt das Weſen des Menſchen, aber als ein von ihm unterſchiedenes, d. i. als *gegenſtändliches* Weſen. Gott iſt der Vater des Menſchen. Der Vater iſt Das, was das Kind *nicht* iſt — Das für das Kind, was das Kind nicht für ſich ſelbſt iſt. Das Kind iſt unſelbſtändig, unfrei, unfähig, ſich ſelbſt zu verſorgen und zu beſchirmen; aber was es nicht in ſich ſelbſt iſt, Das iſt es im Vater — frei und ſelbſtändig. Das Kind braucht nicht zu betteln, hängt nicht ab von der Willkür fremder Perſonen, iſt nicht blos geſtellt den Angriffen feindlicher Mächte; es iſt verſorgt, gedeckt. Es geht an der Hand des Vaters eben ſo getroſt durch alle Gefahren hindurch als der Mann, der ſich nur auf ſeine eigne Kraft und Einſicht verläßt. Die Kraft *des Vaters* iſt des Kindes Kraft. Das Kind kann nicht für ſich erreichen, was es wünſcht; aber vermittelſt des Vaters iſt es mächtig, Herr der Dinge, die es will. Das Kind fühlt ſich daher auch nicht *abhängig* vom Vater — abhängig fühle ich mich nur von einem despotiſchen, aber nicht einem mich liebenden Weſen; abhängig bin ich widerwillig, im Widerſpruch mit meinem Freiheitstrieb; aber das Kind iſt mit Freuden Kind, hat im Vater ſein *Selbſtgefühl* — die Kinder ſind ſtolz auf ihre Eltern —

das Gefühl, daß der Vater kein Weſen für ſich ſelbſt, ſondern ein Weſen für das Kind iſt*). Der Vater hat nur die phyſiſche Macht; aber die wahre, das phyſiſche Vermögen erſt zur That beſtimmende und beherrſchende Macht, das Vaterherz hat das Kind in ſeinen Händen. Als Mann, als vollkommenes Weſen, d. h. an Macht und Verſtand ſteht der Vater über dem Kinde, aber nur um als Vater, d. h. im Herzen unter dem Kinde zu ſtehen; er iſt nur der Herr deſſelben, um der Diener ſeiner Bedürfniſſe und Wünſche ſein zu können. Das Herz iſt der Regent des irdiſchen, wie des himmliſchen Vaters. Worin beſteht denn nun aber der eigentliche Unterſchied zwiſchen Vater und Kind? Nur darin: im Vater iſt als Gegenſtand vorhanden, was im Kinde als Anlage, dort Sein, was hier Ziel des Werdens, dort ein Gegenwärtiges, was hier ein Zukünftiges, dort Wirklichkeit, was hier Wunſch und Streben. Das Kind beſtimmt ſich nach dem Vater: der Vater iſt ſein Vorbild, ſein Ideal. Kurz das Kind hat im Vater Daſſelbe, was es als reifer Menſch beſitzt, nur daß es im Vater Das außer ſich hat, was es als reifer Menſch in ſich hat, nur daß im Vater als ein vom Kinde unterſchiedenes Weſen dargeſtellt iſt, was ſpäter, was an ſich des Kindes eignes Weſen iſt. Der Vater iſt, ſagt, was das Kind ſein ſoll, ſein kann, ſein wird. Der Vater iſt der natürliche Wahrſager des Kindes; er iſt die an ihm bereits erfüllte Verheißung der dem Kinde bevorſtehenden und in der Hoffnung und Vorſtellung bereits vorſchwebenden Zukunft.

Gott iſt der Gegenſtand des Menſchen, der ihm ſein eignes Weſen vorhält, der dem Menſchen nur zuruft, was er ſelbſt iſt, zwar nicht den Sinnen, dem Leibe, der Wirklichkeit, aber ſeinen

---

*) Das religiöſe Abhängigkeitsgefühl bezieht ſich nur auf Gott, inwiefern er nichts andres ausdrückt, als das Weſen der Natur im Unterſchiede vom menſchlichen Weſen. Aber von Gott als dem Weſen der Natur abſtrahire ich hier, wie im Weſen des Chriſtenthums, ſeine Darſtellung einer beſondern Abhandlung vorbehaltend.

Wünſchen, ſeinem Verlangen nach, nämlich ein über alle Schranken der Natur erhabnes, allmächtiges, unſterbliches, göttliches, d. i. ſeliges Weſen; denn alle göttliches Eigenſchaften, alle Glaubensartikel löſen ſich zuletzt in der Seligkeit auf. Das, was den Menſchen von allen Uebeln erlöſt, was ihn ſelig macht, Das nur iſt Gott. Chriſtus heißt ausdrücklich der Seligmacher. Was heißt aber: er macht ſelig? Es heißt: er macht wahr, was wir wünſchen, er erfüllt, er verwirklicht unſre Wünſche. Was iſt alſo Gott? — die Seligkeit des Menſchen als erfülltes, wirkliches, d. i. gegenſtändliches Weſen. Gott iſt die Zuſage, die Verheißung und zwar die bereits beſtätigte, nicht mehr bezweifelbare Verheißung Deiner Seligkeit. Sinnlos, in den Wind geredet, weſenloſer Schall iſt daher dieſes Wort, wenn Du es nicht glaubſt, denn es gilt nur Dir, hat daher nur Verſtand, wenn Du es verſtehſt, wenn Du es auf Dich deuteſt, auf Dich beziehſt.

Nichts andres alſo iſt Gott oder das göttliche Weſen, als das die menſchlichen oder vielmehr chriſtlichen Wünſche, deren Brennpunkt der Wunſch der Seligkeit iſt, ausſprechende, zuſagende, verwirklichende Weſen — nichts andres alſo, als das ſich als höchſtes, wahrſtes, wirklichſtes Weſen gegenſtändliche Weſen des menſchlichen Herzens oder vielmehr Gemüthes. „Nimm Dir für alles was Du gern hätteſt, ſo wirſt Du nichts beßers noch liebers finden zu wünſchen, denn Gott ſelbſt zu haben, welcher iſt das Leben und ein unausſchöpflicher Abgrund alles Guten und ewiger Freuden. Nun iſt kein edler Ding auf Erden, denn das Leben und alle Welt kein Ding mehr fürchtet, denn den Tod und nichts höher begehret, denn das Leben. Den Schatz ſollen wir über alle Maaß und ohne Aufhören in ihm haben.“ (Th. X. S. 381.) „Was begehren alle Menſchen hitziger, denn daß ſie des Todes los werden? Nun iſt dieſer Gott uns zu einem ſolchen Herrn und Gott worden, aus dem Tode zu gehen und ſelig zu werden, wie alle Menſchen begehren und ſein Regiment nichts andres iſt, denn ſelig zu machen und ein Herr Gott zu ſein vom Tode auszugehen.“ (Th. VI. S. 264.) „Alle Gewalt, ſpricht er Matth. 28, 18, im Himmel und auf Erden iſt mir gegeben. Alſo werden wir erlangen, was wir begehren und unſer Herz wird nicht zweifeln, wie derer Türken und Jüden Herze müſſen zweifeln.“ (Ebend. S. 31.) „Was könnten oder wollten wir, ſo wir ſelbſt wünſchen ſollten, größers und beſſers begehren, denn einen ſolchen Mittler und Fürbitter gegen Gott zu haben? — Denn wie kann oder ſollte er dieſen Prieſter, ſeinen einigen, lieben Sohn nicht hören? Wie kann er ihm verſagen oder fehlen laſſen, was er bittet? Nun bittet er ja nichts andres, denn für uns u. ſ. w.“ (Ebend. S. 447.) „Gott — gibt uns mehr denn wir können verſtehen, noch bitten und begehren. — Derohalben übertrifft die große und überſchwengliche Erlöſung weit unſer Bitten und Begehren. Von deswegen hat uns auch der Herr Chriſtus ſelbſt die Weiſe zu bitten und beten fürgeſtellt, welcher ſo er ſie ſelbſt nicht geſtellet hätte, wer wollte ſo große und treffliche Dinge von Gott zu bitten ſo kühne ſein?“ (Th. V. S. 373.) „Darum iſt es ja ein tröſtlicher, freundlicher, lieblicher Herr, als wir immer mehr wünſchen ſollten,“ d. h. wie wir ihn nur immer wünſchen können, ganz entſprechend unſern Wünſchen. (Th. XXII. S. 127.) „Chriſtus für Dich gethan hat und gegeben alles, was Du für Dich ſuchen oder begehren magſt, hie und dort, es ſei Vergebung der Sünde, Verdienſt der Seligkeit oder wie es mag genennet werden. — Frei von ihm ſelber aus lauter Liebe kommt er, daß er nur gut thue, nützlich und hülflich ſei. — Da ſiehe nun, ob er nicht das Geſetz halte: was ihr wollt daß euch die Leute thun ſollen, das thut ihr auch ihnen. Iſts nicht wahr, ein jeglicher wollte aus Herzensgrund, daß ein anderer für ſeine Sünde trete, nehme ſie auf ſich und vertilgete ſie, daß ſie das Gewiſſen nicht mehr beiße, dazu hülfe ihm von dem Tod und erlöſete ihn von der Hölle? Was begehret jederman tiefer, denn daß er des Todes und der Hölle möchte los ſein? Wer wollte nicht gerne ohne Sünde ſein und ein gut fröhlich Gewiſſen haben zu Gott? Sehen wir nicht, wie alle Menſchen mit Beten, Faſten, Wallen, Stiften, Möncherei und Pfafferei darnach ſtreben? Was dringet ſie? nämlich die Sünde, der Tod und die Hölle, dafür wären ſie gerne ſicher. Und wenn ein Arzt wäre am Ende der Welt, der dazu helfen könnte, alle Länder würden wüſt werden und jedermann würde zu dem Arzt laufen, Gut, Leib und Seel an die Reiſe wagen. Und wenn Chriſtus ſelbſt mit Tod, Sünde und Hölle wie wir umfangen wäre, ſo würde er auch wollen, daß ihm Jemand heraushülfe, ſeine Sünde von ihm nähme und ihm ein gut Gewiſſen machte. Darum weil er Daſſelbige wollte von andern ihm gethan haben, ſo fähret er zu und thut auch Daſſelbige den andern, wie das Geſetz ſagt, und tritt in unſre Sünde, gehet in den Tod und überwindet für uns beide, Sünde, Tod und Hölle, daß hinfort alle, die an ihn glauben und ſeinen Namen anrufen, ſollen gerecht und ſelig ſein, ohne Sünde und Tod.“ (Th. XIII. S. 20.)

Aber frei von der Sünde und vom Tode — ſelig kann Jeder nur für ſich ſelbſt ſein. Wie Keiner für den andern glauben (Th. XVIII. S. 161.), ſo kann auch Keiner für den Andern ſelig ſein. Zur Sünde gehört Etwas außer mir, ein Gegenſtand; aber zur Seligkeit gehört nichts weiter als Ich ſelbſt. Sündigen kann man nur in der menſchlichen Geſellſchaft, aber ſelig kann man mutterſeligallein ſein. Sünde knüpft Bande, aber Seligkeit löſt alle Bande auf — Seligkeit nimmt alle Bedürfniſſe hinweg. Die Sünde iſt Noth — und „die Noth hält alle Dinge zuſammen“ — aber die Seligkeit Ueberfluß. Die Sünde zeugt Menſchen — alle Menſchen verdanken dem Chriſtenthum zufolge der Sünde ihren Urſprung, „wir haben von Natur eine unflätige, ſündliche Empfängniß und Geburt“ — die Sünde gibt alſo andern

Weſen das Glück der Exiſtenz, aber die Seligkeit iſt unfruchtbar, bringt nichts aus ſich heraus und hervor. Die Seligen bilden zwar auch einen Verein, aber es fehlt die Nothwendigkeit, das Bedürfniß eines Vereins. Seligkeit wünſche ich zwar auch Andern, aber nur, weil ſie für mich ſelbſt das Höchſte iſt, und ich in Andern dieſelbe Geſinnung vorausſetze. Kurz in der Seligkeit beziehe ich mich nicht auf andere Weſen, ſondern auf mich ſelbſt; die Seligkeit iſt unablösbar, ununterſcheidbar von mir ſelbſt, denn ſie iſt ja nichts andres als mein von aller Abhängigkeit, aller Nothwendigkeit, allen Verbindlichkeiten und Laſten erlöſtes, mein vergöttertes Ich ſelbſt. Seligkeit iſt der höchſte Wunſch, das höchſte Weſen der — chriſtlichen, d. i. übernatürlichen Selbſtliebe; aber Seligkeit iſt der Endzweck, der weſentliche Gegenſtand oder vielmehr das höchſte Weſen des chriſtlichen Glaubens — alſo iſt das Weſen des Glaubens in ſeinem Unterſchiede von der Liebe und nach ſeiner Endabſicht betrachtet, nichts andres als das Weſen der Selbſtliebe.

Allerdings opfert der Glaube Gut und Blut, Leib und Leben mit Freuden auf. Aber er opfert das zeitliche Wohl und Leben nur dem ewigen Wohl und Leben, nur vergängliche Güter unvergänglichen Gütern, nur beſchränkte, endliche Freuden unendlichen, maß- und zielloſen Freuden auf. „Wie köſtlich und edel iſt allein dies leibliche Leben; und wer wollte daſſelbe geben für alle Königreiche, Geld und Gut auf Erden? Nun iſt aber das gegen dem ewigen Leben und Gütern viel weniger denn ein Augenblick.“ (Th. XIII. S. 725.) „Ich wollte nicht einen Augenblick im Himmel für aller Welt Gut und Freude geben, ob es gleich tauſend und aber tauſend Jahre währte.“ (Th. X. S. 380.) Der wahrhaft Gläubige hat daher auch — natürlich, wenn er nur den Inſpirationen des Glaubens allein Gehör gibt — keinen andern Wunſch, als zu ſterben (ſ. z. B. Th. XIV., S. 373. Th. XI. S. 484.), d. h. keinen andern Wunſch, als alle weltlichen und ſocialen Bande, alle

Bande der Menſchheit und Liebe, deren Gegenſtand nur das zeitliche, aber nicht ewige Leben iſt (Th. XV. S. 425. Th. XVI. S. 459.), leiblich abzuſtreifen, gleichwie er ſie ſchon geiſtig abgeſtreift hat, denn „der Geiſt iſt ſchon im Himmel durch den Glauben.“ (Th. XI. S. 484.)

Der Unterſchied der heidniſchen und chriſtlichen Menſchenvergötterung.

1844.

Das Chriſtenthum betet Gott im Menſchen an. „Sct. Paulus ſagt, daß in Chriſto die ganze Fülle der Gottheit leiblich wohne. Darum wirſt du Gott *nicht finden weder in der Sonne, oder im Monde, noch in andern Creaturen; allein* wird er im Sohn, der aus Maria der Jungfrauen geboren iſt, gefunden. — Was man außer dieſem von Gott gedenkt, das ſind lauter unnütze Gedanken und eitel *Abgötterei*". (Luther Th. VI. S. 47. Leipz. A.) Aber die Anbetung oder Verehrung Gottes im Menſchen iſt Anbetung und Verehrung *des Menſchen als Gottes*. „Die Juden, Türken und alle Heiden halten es für ein ungereimt, ſchändlich Ding, daß wir Chriſten *einen Menſchen anbeten*, der allerlei gemeine Anliegen und Anfechtungen des Fleiſches hat, welche andere Menſchen haben und leiden". (Luther Ebend. S. 48.) Denn das, *worin* ich ein Weſen verehre, iſt in Wahrheit nicht nur der Grund, ſondern auch der Gegenſtand der Verehrung. So iſt die Verehrung Gottes in der Vernunft nichts andres, als die Verehrung Gottes als eines Vernunftweſens, folglich der Vernunft ſelbſt, die Verehrung Gottes in der Kunſt nichts anders, als die Verehrung des Kunſtweſens als des höchſten Weſens — ſo alſo auch die Verehrung Gottes im Menſchen nichts andres, als die Verehrung des Menſchen ſelbſt. Iſt Gott wirklich ein andres Weſen, als der Menſch, ein nicht- oder unmenſchliches Weſen, wie kann ich ihn denn im Menſchen verehren? Im Menſchen iſt ja nichts andres, als menſchliches Weſen; der Menſch drückt ja nur ſich ſelbſt, nur ſein eignes Weſen aus. Verſenke ich daher Gott in den Menſchen, ſo hebe ich, wenn auch nicht mit dem Mund, doch mit der That ſeinen Unterſchied vom Menſchen auf, ſo gut als ich den Unterſchied Gottes von der Sonne aufhebe, wenn ich Gott in die Sonne verſetze, in der Sonne anbete: denn wenn ich wirklich unter Gott etwas Andres dächte, als das Sonnen- oder Lichtweſen, wie könnte ich auch nur auf den Einfall kommen, Gott mit der Sonne in Verbindung zu bringen? Nein! ich bete Gott nur im Lichte an, weil das Licht ſelbſt mir als das herrlichſte, höchſte, mächtigſte Weſen erſcheint. Freilich ſpäter in der Reflexion, wenn der Menſch bereits über das Licht hinausgeht, die Gottheit des Lichts oder der Sonne bezweifelt, in der Theologie macht er das Erſte zum Zweiten, den urſprünglichen Gott zum abgeleiteten, d. h. die Sache zu einem bloßen Bilde. Aber dieſe Unterſcheidung der theologiſchen Reflexion hebt überall und immer der einfache religiöſe Sinn des Volks auf. Das Volk kehrt immer wieder zum urſprünglichen Gott zurück, d. h. es macht das Bild wieder zu dem, was es urſprünglich geweſen, zur Sache.

Eben ſo iſt es auch mit dem Gott im Menſchen. Selbſt wenn man ſich gedankenloſer Weiſe den Menſchen nur als das ,,Kleid'' Gottes vorſtellt, ſo kommt man doch nicht über das Weſen des Menſchen hinaus, denn ein menſchliches Kleid kann ich nicht der Luft oder dem Lichte oder dem Elephanten oder einem geſtaltloſen Gedankenweſen, ſondern immer nur dem menſchlichen Weſen anziehen. Kurz in und hinter einem Gotte, deſſen Form, Kleid oder Bild der Menſch iſt, ſteckt nun und nimmermehr ein anderer Inhalt, ein anderer Sinn, ein andres Weſen, als ein menſchliches.

Aber wenn das Chriſtenthum „Selbſtvergötterung", „Selbſtanbetung" des Menſchen iſt, wie unterſcheidet es ſich denn vom Heidenthum? Iſt nicht Menſchenvergötterung das charakteriſtiſche Merkmal des Heidenthums? Hebſt du alſo nicht den Unterſchied zwiſchen Chriſtenthum und Heidenthum auf? O nein! das Heidenthum betet die Eigenſchaften, das Chriſtenthum das Weſen des Menſchen an. Der Heide vergöttert dieſen Kaiſer, dieſen Weiſen, dieſen Helden, dieſen Künſtler, dieſen Erfinder, aber er vergöttert dieſen Menſchen nicht deswegen, weil er Menſch iſt, ſondern dieſer Eigenſchaft wegen, daß er ein großer Kaiſer, Künſtler, Erfinder iſt; er vergöttert ihn nur zufällig auch als Menſchen, weil ſich der Künſtler, der Kaiſer, der Erfinder nicht für ſich, nicht ohne den Menſchen darſtellen und verehren läßt. Aber der Chriſt betet den Menſchen als ſolchen an, den Menſchen ſchlechtweg, abgeſehen von allen dieſen beſondern Eigenſchaften, Qualitäten und Beſtimmungen des Menſchenweſens, welche den Heiden feſſelten und bezauberten. Nicht daß du ſchön, geſcheut, reich, mächtig, nicht daß du Philoſoph, Künſtler, Kaiſer oder König — daß du Menſch biſt, das allein iſt das Weſentliche. Ueber dem Philoſophen, über dem Künſtler, über dem König ſteht der Menſch. „Wir ſehen es nicht für eine ſonderliche Ehre an, daß wir Gottes Creatur ſind; aber daß einer ein Fürſt und großer Herr iſt, da ſperret man Augen und Maul auf, ſo doch daſſelbige nur eine menſchliche Creatur iſt, wie es Sct. Petrus nennt 1 Pet. 2. und ein nachgemacht Ding. Denn wenn Gott nicht zuvorkäme mit ſeiner Creatur und machte einen Menſchen, würde man keinen Fürſten machen können, und dennoch klammern alle Menſchen darnach, als ſey es ein köſtlich groß Ding, ſo doch dieſes viel herrlicher und größer iſt, daß ich Gottes Werk und Creaturlein bin. Darum ſollten Knechte und Mägde und jedermann ſich ſolcher hohen Ehre annehmen und ſagen: Ich bin ein Menſch, das iſt ja ein höher Titel denn ein Fürſt ſein. Urſach: den Fürſten hat Gott nicht gemacht, ſondern den Menſchen, daß ich aber ein Menſch bin, hat Gott allein gemacht. (Luther Th. XXII. S. 114.)

Der Menſch iſt der König der Könige. Der Menſch hängt nicht vom König oder Kaiſer ab, aber der König hängt vom Menſchen ab. Der König kann nicht ſein ohne den Menſchen, aber der Menſch kann recht gut ohne Könige ſein. Ein Individuum, das auf dem Throne geboren iſt, alſo nach göttlichem Rechte zum Thronfolger beſtimmt iſt, wird nach menſchlichem Rechte vom Throne ausgeſchloſſen, wenn es kein vollkommner Menſch, ſondern ein Simpel iſt. Aber auch der Künſtler, auch der Philoſoph, auch der Geſetzgeber, auch der Erfinder hängt vom Menſchen, nicht umgekehrt der Menſch von ihnen ab. Der Kaiſer, der Philoſoph, kurz jede beſtimmte Individualität, Qualität und Eigenſchaft iſt nur ein beſonderes, endliches Weſen, aber der Menſch iſt nicht Dieſes oder Jenes ausſchließlich: er iſt Alles zuſammen; er iſt allgemeines, unerſchöpfliches, uneingeſchränktes Weſen.

Der Heide iſt daher ein Abgötter, denn er erhebt ſich nicht wie der Chriſt zu dem Weſen des Menſchen als ſolchen; er vergöttert beſtimmte Eigenſchaften, beſtimmte Individualitäten — nur Bilder des menſchlichen Weſens. Der Heide iſt Polytheiſt, denn die Eigenſchaften, wegen welcher er ein menſchliches Individuum vergöttert, ſind nicht auf dieſes einzige beſchränkt, ſondern kommen auch vielen andern Individuen zu; aber der Chriſt iſt Monotheiſt, denn das Weſen des Menſchen iſt nur Eines. Der Heide hat geſchlechtliche und nationelle Götter; aber vor dem Gott der Chriſten gilt weder Jude, noch Heide, weder Mann, noch Weib: vor Gott ſind alle Menſchen gleich. Aber dieſer Gott iſt eben der Menſch, vor dem alle Unterſchiede der Menſchen, d. h. der Perſonen, der Nationen, des Geſchlechts und Standes verſchwinden; denn der Bettler iſt ſo gut, als der Kaiſer, der Barbar ſo gut, als der Grieche, das Weib ſo gut, als der Mann, Menſch.

Der Menſch iſt die abſolute Identität und Indifferenz aller Unterſchiede und Gegenſätze*).

Allerdings verehrt und betet das Chriſtenthum den Menſchen im Individuum an, und zwar in dieſem ausſchließlichen, einzelnen Individuum: ,,Dieſer Menſch'' (Jeſus Chriſtus) iſt Gott ſelbſt.'' Aber dieſes Individuum iſt kein Einzelweſen in demſelben Sinne, als es ein vergöttertes Individuum des Heidenthums iſt, welchem als einem Einzelnen unbeſtimmt viele andere vergötterte Einzelweſen nachfolgen; dieſes Individuum hat allgemeine Bedeutung, es bedeutet Dich, Mich — ,,in Jeſu Chriſto unſerm Herrn iſt eines Jeden unter uns Portion Fleiſch und Blut. Darum wo mein Leib (d. h. mein Weſen, der Menſch) regiert, da glaube ich, daß ich ſelbſt regiere'' (Luther) — es bedeutet den Menſchen überhaupt, den Menſchen ſchlechtweg. Der Heide beweiſt durch ſeine Vergötterung menſchlicher Individuen gerade das Gegentheil von dem, was ihm die Chriſten zum Vorwurf machen, nämlich, daß ihm nicht der Menſch Gott iſt. Der Heide will zwar durch ſeine Vergötterungen den Menſchen zu Gott machen, aber er kommt nicht ans Ziel, weil er die Sache verkehrt anfängt, ſtatt von Gott vom Menſchen, d. h. ſtatt vom Weſen oder der Natur des Menſchen von einem beſtimmten, einzelnen Individuum ausgeht, und daher die Lücke, den Mangel im Weſen mit einer endloſen Menge von Individualitäten auszufüllen ſuchen muß. Der Chriſt dagegen vergöttert nur deswegen keine Menſchen mehr, weil ihm die Gottheit des Menſchen eine abgemachte Sache iſt, weil ihm das alle Menſchen befaſſende Weſen: der Menſch Gott iſt. Er braucht alſo nicht mehr den Einzelnen unter die Gottheit unterzubringen, weil er ſchon untergebracht iſt, wenn er gleich nicht namentlich angeführt wird.

---

*) Der Menſch in dieſer Bedeutung iſt freilich nur ein abſtractes Weſen, aber nur, weil der Gegenſtand der Analyſe und Ueberſetzung, der Gott, vor dem alle Unterſchiede der Menſchen verſchwinden, es gleichfalls iſt.

Im Chriſtenthum erwerben die Menſchen den Adel der Gottheit von ihrem Vater, dem Menſchen*), aber im Heidenthum erwerben ſie ihn durch ihre Verdienſte. Daher die Demuth des Chriſtenthums im Unterſchiede vom Hochmuth des Heidenthums. Was ich durch mein Weſen bin, macht mich nicht ſtolz; im Gegentheil, ich beuge mich vor ihm in heiligem Schauer, wie vor einem andern Weſen; aber was ich durch mich ſelbſt, durch mein perſönliches Verdienſt bin, das bläht mich auf. Der Heide dünkt ſich, ein Gott zu ſein, der Chriſt nicht, aber nur, weil er es in Wahrheit iſt. Die Einbildung erſetzt dem Heiden den Mangel an Wahrheit, an Wirklichkeit. Die Einbildung ſteht überhaupt im umgekehrten Verhältniß zur Wahrheit. Je mehr ein Menſch iſt, deſto weniger bildet er ſich ein, und umgekehrt. Je mehr er im Weſen iſt, deſto weniger iſt er in ſeiner Vorſtellung von ſich — daher auch der Menſch oft gerade dazu am ſchwerſten kommt, wozu er beſtimmt, berufen, d. h. befähigt iſt. Was ich mir nur einbilde zu ſein, das ſtelle ich mir vor die Augen hin, um mich recht daran zu weiden, um mich im Glauben zu beſtärken, daß ich es ſei; was ich aber bin, das mache ich eben deswegen, weil ich es bin, nicht zum Gegenſtand meiner Vorſtellung und wohlgefälligen Betrachtung. Sein macht anſpruchlos; Nichtſein dünkelhaft. Was man iſt, das iſt man für ſich, auch wenn Niemand etwas davon weiß; Sein iſt in ſich ſelbſt befriedigt; was man aber nur iſt in der Einbildung, das iſt man auch nur zum Scheine für Andere. Im Heidenthum iſt daher der Menſch nur Gott für Andere, Gott nur aus Eitelkeit, im Chriſtenthum iſt er Gott für ſich, Gott aus innerer Nothwendigkeit. Was man iſt, damit prunkt und prahlt man nicht, ja man ſcheut ſich, es zu offenbaren, zu zeigen; man verbirgt es ſo lange in ſich, bis man endlich durch eine äußerliche Veranlaſſung gezwungen wird, ans Licht hervorzutreten. Die heidniſchen Menſchenvergötterungen gehen daher am hellen lichten Tage vor aller Welt Augen unter glänzenden Feſtlichkeiten vor ſich; aber die Chriſten vergöttern den Menſchen in der Nacht, in tiefſter Stille und Verborgenheit. Was man iſt, das wird man von Unten auf; was der Mann iſt, das lag ſchon im Kinde verborgen. Im Chriſtenthum iſt der Menſch ſchon als Kind, als bewußtloſes Weſen Gott; im Heidenthum ſteigt er nur von der Höhe des Selbſtbewußtſeins zu göttlicher Würde empor, ſeine Gottheit hat alſo nur einen zeitlichen, „menſchlichen“ d. h. willkürlichen, keinen ewigen, d. h. bewußtloſen, unwillkürlichen Grund und Anfang. Der Heide iſt Gott durch einen bloßen Senatsbeſchluß oder durch ſeinen eignen Willen*), er iſt alſo ein gemachter, der Chriſt dagegen ein geborner Gott. Was man iſt, das koſtet Schweiß und Blut; denn man iſt es durch ſein Weſen, ſeine Natur, nicht durch ſeinen bloßen Willen; aber ſein Weſen hat man nicht an der Schnur, wie einen abgerichteten Vogel. Im Gegentheil; gerade das, was des Menſchen Weſen iſt, kommt ihm oft gänzlich abhanden; aber es wird nur deswegen ſtockfinſtere Nacht in ihm, damit er die Wohlthat des Lichts um ſo ſtärker empfinde. Wer kein Weſen hat, der kann auch keins verlieren; wer ſich nie als Nichts gefühlt, der iſt auch nicht Etwas; wer nie Zuſtände hat, wo er nicht dichten kann, wo es ihm vorkommt, „als habe er nie ein Gedicht gemacht und würde auch nie mehr eines machen,“ der iſt auch kein Dichter; wer alſo nicht ausrufen kann: „Mein Gott, mein Gott, warum haſt Du mich verlaſſen?“ der iſt auch kein Gott.

---

*) Chriſtus iſt das Urbild des (Chriſt.) Menſchen. „Was der Menſch iſt, ſagt Cyprian, wollte Chriſtus ſein, damit auch der Menſch ſein könnte, was Chriſtus iſt." Chriſtus iſt das Symbol von der Gottheit des Menſchen. Dieß zur Verſtändigung der folgenden ſymboliſchen Darſtellung.

Kurz: die Heiden waren nur illuſoriſche, ſeichte, oberflächliche Menſchenvergötterer, die Chriſten ſind tiefe, gründliche, radicale Menſchenvergötterer. Im Heidenthum war die Gottheit nur ein Privilegium, nur eine Anmaßung der Ariſtokratie; im Chriſtenthum iſt ſie wohlbegründetes, rechtliches Gemeingut: nicht einige Menſchen, jeder Menſch als Menſch iſt Gott. Wie der Menſch Chriſtus das Ende aller Menſchenopfer iſt, weil ſein Opfertod ein für alle Mal geſchehen iſt — d. h. weil ſein Opfer nicht die Bedeutung eines einzelnen, folglich zu wiederholenden, nachzuäffenden Falls, ſondern allgemeine Bedeutung hat — ſo iſt Er auch das Ende aller Menſchenvergötterungen, weil dieſer Menſch Gott für Alle, Gott im Namen und Intereſſe aller Menſchen iſt*).

---

*) So erwiederten die Lacedämonier auf Alexanders Befehl, ihn unter die Götter zu rechnen: Alexander will ein Gott ſein; gut, er ſei's.

---

*) Die heidniſchen Menſchenvergötterungen, die und wie ſie hier gemeint ſind, fanden allerdings erſt in den Zeiten des Verfalls der heidniſchen Religionen ſtatt. Aber auch im Verfall kommt noch — ja dann erſt recht — das Weſen einer Sache zum Vorſchein. Die Heiden vergötterten nur deswegen beſtimmte menſchliche Individuen, weil ihre Götter ſelbſt den Charakter beſtimmter menſchlicher Individualitäten hatten. Hätten ſie nicht die Götter als Menſchen gedacht, ſo hätten ſie ſich auch ſpäter nicht beſtimmte Menſchen als Götter denken können. Nur weil es nicht weit von den Göttern bis zu den Menſchen herab war, eben deswegen war es auch nicht weit von den Menſchen zu den Göttern hinauf. Hieraus rechtfertigt ſich auch die Euhemeriſtiſche Anſicht. Allerdings waren die Götter keine hiſtoriſchen Perſonen, aber daß ſie als ſolche angeſehen werden konnten, das lag in ihrem Weſen.

Merkwürdige Aeußerungen Luthers nebſt Gloſſen.

1844.

„Er (Chriſtus) iſt gleich ein Menſch geweſen, als wir ſind. Allhier haben wir nun Stärke und Troſt an Chriſto, auf daß wir ihn für einen ſolchen Menſchen erkennen, als wir ſind und nicht für ihm fliehen mögen oder Scheu für ihn tragen, denn es iſt keine lieblichere Creatur denn ein Menſch. Wie denn derjenige fühlet, der alleine iſt; denn wenn er des Nachts wandert, ſo iſt nicht ſo lieblich einen Hund oder Pferd hören, als wenn man einen Menſchen höret; denn zu dem Menſchen verſiehet man ſich mehr gutes, denn wenn man einen Engel hörete, dafür man erſchrecken und ſich entſetzen würde, wie die Exempel der Schrift vielmal bezeugen. Und obwohl zuweilen die Menſchen unter ſich arg und böſe ſind, ſo iſt es doch allhier die rechte Art und Natur des Menſchen in Chriſto, daß wir in Anfechtungen und allen Nöthen zu ihm Zuflucht haben ſollen, als zu dem der da helfen kann.“ (Lpz. A. Th. III. S. 545.)

Hörſt Du, was Chriſtus iſt? — Ein Bild des Menſchen iſt er — nicht ein Bild Gottes, eines vom Menſchen unterſchiednen, dem

Menſchen entgegengeſetzten Weſens. Die Menſchen ſind bisweilen, ja leider! nur zu häufig ſich feind und böſe; aber dieſe Feindſchaft, dieſe Bosheit iſt nicht die rechte Art und Natur des Menſchen. Nein! die rechte Art und Natur des Menſchen iſt, daß der Menſch dem Menſchen gut iſt; denn nur der meinet es wahrhaft gut mit ſich ſelbſt, der es mit den andern gut meint. Haß iſt verzehrendes Gift, Liebe belebendes Labſal; Uebelthun macht Uebelſein, Wohlthun Wohlſein. Und dieſe rechte Art und Natur des Menſchen iſt Dir eben in Chriſto fürgebildet. Die Lehre Chriſti iſt, aufgelöſt in ihre Wahrheit, die Lehre des Menſchen. Chriſtus iſt der allgemeine Menſch: er iſt, was jedes menſchliche Individuum ſein ſoll, und wenigſtens ſeiner allgemeinen menſchlichen Natur nach ſein kann, verſinnlicht als ein wirklicher Menſch. Sei, was Chriſtus iſt, heißt: ſei Menſch.

„Und iſt merklich geſaget, daß er (Sct. Stephanus) nicht einen Engel, nicht Gott ſelber, ſondern den Menſchen Chriſtum geſehen habe, das die lieblichſte und gleicheſte Natur iſt und dem Menſchen allertröſtlichſt. Denn ein Menſch ſiehet einen Menſchen lieber für Engeln und allen Creaturen, ſonderlich in den Nöthen.“ (Th. XIII. S. 170.)

Ja wohl! die lieblichſte und tröſtlichſte Natur für den Menſchen ſonderlich in Nöthen iſt die ihm gleiche Natur: die menſchliche; denn nur ein menſchliches Herz hat Gefühl für menſchliche Leiden, nur ein ſelbſt leidendes Weſen überhaupt Gefühl für Leiden Anderer. Aber iſt nicht die Macht des Menſchen unendlich beſchränkt? Sie iſt es allerdings; aber die Schranken ſeiner Macht ſind nicht auch die Schranken ſeines Herzens, ſeiner Liebe. Wo du auch nicht mehr helfen kannſt, da kannſt Du wenigſtens immer noch lieben; wo Dir die Natur keine Mittel mehr bietet — eine Quelle verſiegt Dir nimmer —: die Quelle herzlicher Theilnahme, innigen Mitgefühls. Und dieſe Quelle iſt auch noch eine, wenn gleich nur ätheriſche Heilquelle. Aber gibt Dir die Religion, gibt Dir Dein Gott andere erfolgreichere Mittel und Heilquellen in die Hand? Hilfſt Dir Gott, wenn Du an die Gränze der phyſiſchen Macht gekommen biſt? Kannſt Du mit religiöſen Troſtgründen Todte erwecken, Kranke heilen, Hungernde ſpeiſen, Nackte kleiden?

„Es iſt die Natur (ohne dieß) allzuſehr geneigt von Gott und Chriſto zu fliehen und auf Menſchen zu trauen. Ja es wird aus der Maaßen ſchwer, daß man lerne auf Gott und Chriſtum trauen, wie wir doch gelobet haben und ſchuldig ſind.“ (Th. XX. S. 236.)

Geneigt iſt die menſchliche Natur, von Gott zum Menſchen zu fliehen? Warum unterdrückſt Du alſo dieſe Neigung? Warum vertauſchſt Du das Natürliche mit dem Unnatürlichen, das Leichte mit dem Schweren, das Nahe mit dem Fernen? Iſt Dein Vertrauen zu einem Weſen, gegen welches Du eine natürliche Abneigung empfindeſt, nicht ein erkünſteltes, erzwungnes, folglich unwahres?

„Wir müſſen uns kehren mit dem Angeſichte ad invisibilia gratiae et non apparentia solatii, derſelben hoffen und warten; den Rücken aber von den Visibilibus (den ſichtbaren Dingen), daß wir gewohnen dieſelbigen zu laſſen und davon abzuſcheiden, wie St. Paulus ſagt . . . Es thut aber wehe uns Ungewöhnten, und der alte Adam zeucht wieder zurücke ad Visibilia, da er will auch ruhen und bleiben, und es thuts doch ja nicht. Denn ea quae videntur temporalia sunt (das Sichtbare iſt das Zeitliche) ſpricht St. Paulus und halten nicht.“ (Th. XXII. S. 520.)

Der neue Adam, d. h. der Chriſt, zeucht dich in den Himmel zu den unſichtbaren Dingen hinauf, aber der alte Adam, d. h. der Menſch zeucht Dich wieder zurück auf die Erde zu den ſichtbaren Dingen. Unglückſeliger Chriſt! was biſt Du für ein zwieſpältiges, zerrißnes Weſen! Weil das Sichtbare das Zeitliche, willſt Du von ihm Dich nicht nicht feſſeln laſſen, willſt Du Dein Herz nicht daran hängen? Alſo weil die Blume im Herbſte verwelkt, willſt Du im Frühling an ihrer Anſchauung Dich nicht weiden, weil der Tag nicht immer währt, willſt Du Dich nicht an dem Lichte der Sonne erfreuen, willſt Du lieber in ewiger Finſterniß Dein Auge vor den Herrlichkeiten dieſer Welt verſchließen? O Du Thor! Biſt Du denn nicht ſelbſt ein zeitliches Weſen? warum willſt Du alſo nicht bei dem bleiben, was Deines Gleichen, Deines Weſens iſt? Und was bleibt Dir denn übrig, wenn Du das Zeitliche, das Sichtbare hinwegnimmſt? Nichts bleibt Dir übrig als — das Nichts. Ewig, Thor! iſt nur der Tod, aber zeitlich das Leben.

„Wenn Du Dich alſo ſchwach befindeſt, ſo bleib nicht allein, ſondern .... nimm einen Bruder zu Dir, den laß mit Dir von Gott und ſeinem Willen reden, ſo heißt es denn: Wo zween oder drey in meinem Namen verſammelt ſind, ſo will ich mitten unter ihnen ſein. Und iſt gewißlich wahr, einer allein iſt ihm zu ſchwach, wie ich ſelber befinde, denn es kommet oft, daß ich bedarf, daß ein kleines Kind mit mir redet.“ (Th. XXII. S. 529.)

Wie? die Religion, Gott — der perſönliche, lebendige, gegenwärtige Gott — Gott, Dein Seelenfreund, Dein Vater, Dein Bruder, Dein Eins und Alles für ſich allein genügt Dir nicht, gibt Dir nicht Kraft und Stärke genug, der Kleinmüthigkeit und andern Anfechtungen des Teufels zu widerſtehen? Du bedarfſt zu Deiner Aufrichtung und Stärkung noch eines menſchlichen Freundes, eines menſchlichen Bruders? Des Bedürfniſſes menſchlicher Hülfe, menſchlichen Troſtes willſt Du Dich ja gerade in der Religion überheben, und doch iſt das Wort Gottes nicht ſtark genug, die Stimme der menſchlichen Natur, und wäre es auch nur die Stimme eines Kindes zu übertäuben? Geſtehſt Du nicht damit thatſächlich ein, daß nur im Menſchen der Menſch Troſt und Stärkung findet? Denn wer iſt denn dieſer Heiland, der, wenn zwei oder drei in ſeinem Namen verſammelt ſind, mitten unter ihnen iſt? Täuſche Dich nicht! Es iſt nur der religiöſe Esprit de corps, es iſt überhaupt nur der Geiſt menſchlicher Gemeinſchaft, nicht ein außer dieſer Gemeinſchaft und unabhängig von ihr beſtehender Geiſt, der mitten unter ihnen iſt und ſie tröſtet und aufrichtet.

,,Es nimmt aber auch die Schrift den Namen Gottes und theilet den auch mit den Gottſeligen, Frommen und allen Gotteskindern, der Obrigkeit, den Fürſten und Richtern und nennt ſie Götter. . . . . Alſo David und die andern Fürſten ſind Götter geweſen, denn ſie haben ihren Ländern wohlgethan, ihren Unterthanen geholfen, wenn ſie in Nöthen geweſen ſind. Darum hat man ſie auch angebetet und iſt ihnen göttliche Ehre erzeiget, vonwegen des göttlichen Werkes, daß ſie haben den Leuten wohlgethan und geholfen. . . . . Alſo ſind Prediger, Eltern, und Zuchtmeiſter Götter gegen ihren Zuhörern, Kindern, Geſinde und Schülern zu rechnen; denn ſie treiben Werke, welche Gott eigentlich zugehören, unterweiſen ſie das Beſte, lehren und wehren, helfen und rathen, nachdem es die Noth erfordert, ſie geben und thun wohl oder gutes.'' (Th. IV. S. 237.)

Wohlthun heißt Gottſein. Aber was iſt dem Menſchen das tröſtlichſte, lieblichſte, wohlthuendſte Weſen? Der Menſch. Warum ſuchſt Du alſo, thörichter Chriſt! noch nach einem Gotte außer und über dem Menſchen? Iſt denn nicht der Menſch als Richter ein Weſen über und außer den ſtreitenden Parteien, nicht der Menſch als Vater ein Weſen über und außer dem Kinde, nicht der Lehrer ein Weſen über und außer dem Schüler? Findeſt Du alſo nicht ſchon innerhalb des menſchlichen Lebens und Weſens, was Du außerhalb deſſelben in ein beſonderes Weſen verſetzen zu müſſen glaubſt? „Ja die irdiſchen, menſchlichen Götter ſind nur die Mittel, durch die der höchſte, der himmliſche Gott auf uns wirkt.“ So nur Mittel! Aber wozu bedarf denn das allwirkende, allmächtige Weſen Mittel? Und warum ſind denn die Mittel ſo unendlich verſchiedenartig, wenn ihre Wirkungen nicht ihre eignen, ſondern nur Wirkungen des einen und ſelben Weſens ſind? Wozu iſt überhaupt eine Welt, wenn ihr Weſen und Wirken nicht ihr eignes, ſondern das Weſen und Wirken eines außer- und überweltlichen Weſens iſt? Iſt ihr Daſein nicht ein bloßer Luxus? Kann Gott, was er durch die Welt thut, nicht auch durch ſich ſelbſt, d. h. ohne die Welt thun, wofern er nur will? Und wenn die Weſen, die mir Gutes thun, wie z. B. meine Eltern, bloße Mittel Gottes ſind, wie kannſt Du von mir verlangen, daß ich ſie lieben und ehren ſoll? Dankſt Du dem Bedienten, der Dir im Namen ſeines Herrn ein Geſchenk bringt?

„Willſt Du nicht glauben, daß ein ander und zukünftig Leben ſei, ſo haſt Du Heilandes genug am Kaiſer, an Deiner Obrigkeit, an Vater und Mutter, die werden Dir wohl helfen, was Leib Geld und Gut betrifft. . . . . Zu dieſem zeitlichen Leben bedarf Niemand Gottes. . . . . Aber wenns mit dieſem zeitlichen Leben will ein Ende haben und man ſterben ſoll, wenn das Gewiſſen ſeine Sünden für Gottes Gericht nicht leugnen kann und derhalben in Sorgen und Gefahr der ewigen Verdammniß ſtehen muß, da iſt die rechte Zeit, daß dieſer Heiland Jeſus komme. . . . . Wenn da gleich alle Kaiſer, Könige, Fürſten, Väter, Mütter, Aerzte, Weiſen und Klugen ſtänden und helfen wollten, ſo könnten ſie doch nicht helfen ..... denn es iſt beſchloſſen, daß wider die Sünde und den Tod kein ander Heiland ſein ſolle, auch Niemand anders helfen könne .... denn Jeſus.“ (Th. XVI. S. 89.)

Nicht für das Leben, nur für oder vielmehr wider den Tod bedürfen wir alſo einen Gott. In der That iſt der Tod — als der empfindlichſte Ausdruck unſrer Endlichkeit und Abhängigkeit von einem Weſen außer uns, nämlich der Natur — der einzige letzte Grund der Religion; die Aufhebung des Todes, die Unſterblichkeit der einzige letzte Zweck der Religion, wenigſtens der chriſtlichen, und das Mittel dieſer Aufhebung eben Gott*). Aber warum bedarf der Chriſt eines übernatürlichen Mittels wider den Tod? weil er von einer unnatürlichen Vorausſetzung ausgeht, von der Vorausſetzung, daß der Tod eine Folge der Sünde, eine Strafe — das Verhängniß eines zornigen, böſen Gottes iſt, zu deſſen Beſchwichtigung er daher wieder einen andern, einen guten, gnädigen Gott von nöthen hat. Aber entſpricht dieſes Mittel ſeinem Zwecke? Nein! Wider die Schrecken eines unnatürlichen, gewaltſamen Todes vermag auch ein übernatürliches Gnadenmittel Nichts. Die Erfahrung beweiſt es — und dieſe traurige Erfahrung hat ſelbſt Luther noch zu ſeiner Zeit machen müſſen. Er ſagt nämlich in einem Briefe an N. Amsdorf, daß „die Todesfurcht im Volke um ſo mehr überhandnehme, je mehr das Leben in Chriſto gepredigt werde, daß man ſich jetzt weit mehr vor dem Tode fürchte, als im Pabſtthum, wo die Menſchen in Sicherheit und Unwiſſenheit über die Bedeutung des Todes und Zornes Gottes dahin gelebt hätten. Doch, hoffe ich, ſetzt er hinzu, daß auch Du die nämliche Erfahrung, wie ich, machen wirſt, daß die Sterbenden fromm und im Glauben Chriſti ſterben werden .... Im Leben fürchten ſie ſich wohl und ſind ſchwach, aber ſo wie es zum Sterben kommt, werden ſie alsbald andere Menſchen und ſterben muthig im Herrn. Und das iſt auch ganz billig und recht, daß die Lebenden ſich fürchten, die Sterbenden aber in Chriſto ſich ſtärken, d. h. daß die Lebenden fühlen, daß ſie ſterben, die Sterbenden aber fühlen, daß ſie leben werden?" (L.'s Briefe. Th. V. S. 134—35.)

---

*) Inwiefern Gott nichts andres iſt, als die perſonificirte Seligkeit und Unſterblichkeit, ſo iſt er freilich Zweck; inwiefern er aber von der Seligkeit und Unſterblichkeit unterſchieden wird, ſo iſt er nur das Mittel derſelben. Gott iſt Seligmacher, Heiland, Helfer, Arzt. Aber der Arzt iſt als Arzt nur das Mittel meiner Geneſung. Nur inſofern iſt der Ausdruck: Mittel unpaſſend, wenigſtens der religiöſen Vorſtellung widerſprechend, als Gott als ein perſönliches Weſen gedacht wird. Aber gleichwohl iſt er der Sache, der Wahrheit nach nichts anders als das Mittel, wodurch der Menſch ſeine Seligkeit realiſirt.

Welch eine gräßliche Lehre, die ein acutes Uebel, um es zu heilen, in ein chroniſches Uebel verwandelt, die, um uns in den letzten Momenten des Lebens einen Troſt wider den Tod zu verſchaffen, uns das ganze Leben hindurch in Schrecken und Furcht vor dem Tode erhält!

Ueber das

„Weſen des Chriſtenthums*)“

in Beziehung auf den

„Einzigen und ſein Eigenthum.“

1845.

„Feuerbach, ſagt der Einzige, gibt uns nur eine theologiſche Befreiung von der Theologie und Religion; er hebt nur Gott, das Subject, auf, aber läßt das Göttliche, läßt die Prädicate Gottes unangefochten beſtehen.“ Allerdings läßt er ſie beſtehen, aber er muß ſie auch beſtehen laſſen, ſonſt könnte er ja nicht einmal die Natur und den Menſchen beſtehen laſſen; denn Gott iſt ein aus allen Realitäten, d. i. Prädicaten der Natur und Menſchheit zuſammengeſetztes Weſen: Gott iſt Licht, Leben, Kraft, Schönheit, Weſen, Verſtand, Bewußtſein, Liebe, kurz Alles. Was bleibt alſo übrig, wenn nicht einmal mehr die Prädicate Gottes bleiben ſollen? Aber warum ſoll denn überhaupt Etwas übrig bleiben? Das iſt ja eben ein Zeichen von der Religioſität, von der „Gebundenheit" F.'s, daß er noch in einen „Gegenſtand" vernarrt iſt, daß er noch Etwas will, Etwas liebt — ein Zeichen, daß er ſich noch nicht zum abſoluten Idealismus des „Egoismus" emporgeſchwungen hat. „Ich hab' mein Sach auf Nichts geſtellt" ſingt der Einzige. Aber iſt denn nicht auch das Nichts ein Prädicat Gottes, nicht auch der Satz: Gott iſt Nichts, ein Ausſpruch des religiöſen Bewußtſeins*)? So hat alſo der „Egoiſt" doch auch noch ſeine Sache auf Gott geſtellt! So gehört alſo auch Er noch zu den „frommen Atheiſten!"

---

*) Ich bemerke bei dieſer Ueberſchrift, daß ich hier, wie anderwärts, nicht meine Schrift als Schrift im Auge habe und in Schutz nehme. Ich ſtehe in einem höchſt kritiſchen Verhältniß zu meiner Schrift; ich habe es immer nur mit ihrem Gegenſtande, ihrem Weſen, ihrem Geiſte zu thun. Die Beſchäftigung mit ihrem Buchſtaben überlaſſe ich den Kindern Gottes oder des Teufels.

Wie läßt F. die Prädicate beſtehen? Darauf allein kommt es an. So, wie ſie Prädicate Gottes ſind? Nein! ſo wie ſie Prädicate der Natur und Menſchheit — natürliche, menſchliche Eigenſchaften ſind. Werden ſie aus Gott in den Menſchen verſetzt, ſo verlieren ſie eben den Character der Göttlichkeit, d. h. der Ueberſchwänglichkeit, der ihnen nur zukommt in der Entfernung vom Menſchen — in der Abſtraction, in der Phantaſie; ſie werden durch dieſe Verſetzung aus dem myſtiſchen Dunkel des religiöſen Gemüths an das helle Tageslicht des menſchlichen Bewußtſeins populär, „gemein," „profan." Worauf beruht die Macht der irdiſchen Majeſtät? Lediglich auf der Macht der Meinung, der Einbildung, daß die Perſon der Majeſtät ein ganz beſonderes Weſen iſt. Setze ich dagegen die Perſon oder das Subject der Majeſtät in Gedanken oder noch beſſer in der ſinnlichen Anſchauung auf gleichen Fuß mit mir, vergegenwärtige ich mir, daß daſſelbe eben ſo gut Menſch iſt, als irgend ein andrer gemeiner Menſch, ſo verſchwindet mir auch die Majeſtät ſelbſt in Nichts. Mit der himmliſchen Majeſtät iſt es nun eben ſo. Nur Gott als Subject iſt der Status quo aller religiöſen Prädicate; nur als Prädicate eines höchſten, d. i. übertriebenen, überſpannten Weſens, folglich nur als ſelbſt auf den höchſten Grad geſteigerte, überſpannte, hyperboliſche Prädicate ſind ſie andere Prädicate, als die meinigen, Prädicate über mir, d. h. über dem Menſchen. Wer daher das Subject aufhebt, hebt eo ipso auch die Prädicate auf (verſteht ſich: als theologiſche Prädicate), denn das Subject iſt ja in der That nichts anders, als das als Subject gedachte, vorgeſtellte Prädicat.

---

*) Der Satz: Gott iſt Nichts oder das Nichts findet ſich bekanntlich nicht nur in orientaliſchen Religionen, ſondern auch bei chriſtlichen Myſtikern und Schwärmern.

„F. ſagt aber ſelbſt, es handle ſich bei ihm nur um die Vernichtung einer Illuſion," ja; aber einer Illuſion, mit der alle Illuſionen, alle Vorurtheile, alle — unnatürlichen — Schranken des Menſchen wegfallen, wenn auch nicht auf den erſten Augenblick: denn die Grundilluſion, das Grundvorurtheil, die Grundſchranke des Menſchen iſt Gott als Subject. Wer aber ſeine Zeit und Kraft auf die Auflöſung der Grundilluſion und Grundſchranke verwendet, dem kann man nicht zumuthen, zugleich auch die abgeleiteten Illuſionen und Schranken aufzulöſen.

Was heißt: „der Menſch iſt der Gott des Menſchen?" Heißt Das ſo viel als: er iſt Gott im Sinne eines vom Menſchen unterſchiedenen, über dem Menſchen ſtehenden Weſens, kurz in dem Sinne, in welchem es für die Religion, Theologie und ſpeculative Philoſophie einen Gott gibt? F. zeigt ja eben, daß die Religion ſich nicht ſelbſt verſteht, die ſpeculative Philoſophie und Theologie aber ſie falſch verſtehen; er zeigt, daß der Glaube an Gott — in Wahrheit natürlich, nicht in der Einbildung und Reflexion des Gottesgläubigen — nur der Glaube des Menſchen an ſich iſt, er zeigt alſo, daß das Göttliche nicht Göttliches, Gott nicht Gott, ſondern nur das, und zwar im höchſten Grade, ſich ſelbſt liebende, ſich ſelbſt bejahende und anerkennende menſchliche Weſen iſt; denn der Menſch anerkennt nur einen Gott, welcher den Menſchen anerkennt und zwar ſo, als er, der Menſch, ſich ſelbſt anerkennt. Anerkenne ich z. B. nicht den Leib, trenne ich ihn ab von mir, fühle ich die leiblichen Bedürfniſſe und Verrichtungen als Schranken, als Widerſpruch mit mir, verwerfe ich mit einem Worte den Leib, ſo ſehne ich mich nach der Entleibung und preiſe das leibloſe Weſen als das wahre, ſelige, herrliche, höchſte, d. i. göttliche Weſen. Was ich nicht bin, aber zu ſein wünſche und zu werden mich beſtrebe, das iſt mein Gott. Gott, ſagt daher F., iſt nichts andres, als das die Wünſche des Menſchen erfüllende, das ſeine Bedürfniſſe — ſie ſeien nun welcher Art ſie wollen — befriedigende Weſen. Wenn Du alſo einen Kranken oder auch nur einen von „fixen Ideen Beſeſſenen" heilſt, wenn Du einen Hungrigen mit Speiſe erquickſt, ſo biſt Du ihm, proſaiſch ausgedrückt, ein Wohlthäter oder wohlthätiger Menſch, poetiſch ausgedrückt: — ein Gott, denn was dem Menſchen wohlgefällt (Weſen des Chriſtenthums S. 93) und wohlthut (S. 520), das nennt er panegyriſch Gott. Religion iſt Affect, iſt Poeſie; voila tout. Der Satz: der Menſch iſt der Gott, das höchſte Weſen des Menſchen, iſt daher identiſch mit dem Satz: es iſt kein Gott, kein höchſtes Weſen im Sinne der Theologie. Aber dieſer letzte Satz iſt nur der atheiſtiſche, d. i. negative, jener der praktiſche und religiöſe, d. i. poſitive Ausdruck.

F.'s „theologiſche Anſicht" beſteht darin, daß er „Uns in ein weſentliches und unweſentliches Ich ſpaltet" und „die Gattung, den Menſchen, ein Abſtractum, eine Idee als unſer wahres Weſen im Unterſchiede von dem wirklichen individuellen Ich als dem unweſentlichen hinſtellt." „Einziger!" haſt Du das Weſen des Chriſtenthums ganz geleſen? Unmöglich; denn was iſt gerade das Thema, der Kern dieſer Schrift? Einzig und allein die Aufhebung der Spaltung in ein weſentliches und unweſentliches Ich — die Vergötterung, d. h. die Poſition, die Anerkennung des ganzen Menſchen vom Kopfe bis zur Ferſe. Wird denn nicht ausdrücklich am Schluſſe die Gottheit des Individuums als das aufgelöſte Geheimniß der Religion ausgeſprochen? Heißt es nicht ſogar: „Eſſen und Trinken iſt ein göttlicher Act?" Iſt aber Eſſen und Trinken ein Act einer Idee, eines Abſtractum? Die einzige Schrift, in welcher das Schlagwort der neuern Zeit, die Perſönlichkeit, die Individualität aufgehört hat, eine ſinnloſe Floskel zu ſein, iſt gerade das Weſen des Chriſtenthums, denn nur die Negation Gottes (des abſtracten, unendlichen Weſens als des wahren Weſens) iſt die Poſition des Individuums, und nur die Sinnlichkeit der wohlgetroffne Sinn der Individualität. Dadurch eben unterſcheidet ſich auch dieſe Schrift F.'s weſentlich von allen ſeinen frühern Schriften, daß er erſt in ihr zur Wahrheit der Sinnlichkeit vorgedrungen iſt, erſt in ihr das abſolute Weſen als ſinnliches Weſen, das ſinnliche Weſen als abſolutes Weſen erfaßt hat. Um ſich hiervon zu überzeugen, vergleiche man nur z. B. die Bedeutung des Wunders im Bayle mit der im Weſen des Chriſtenthums. Allerdings wird auch hier, wie dort, was ſich von ſelbſt verſteht, die Ungereimtheit des Wunders im Sinne der Theologie nachgewieſen, aber während es im Bayle als widerſprechend mit dem göttlichen Weſen, wird es hier als übereinſtimmend mit demſelben dargeſtellt, weil dort Gott noch als abſtractes, vom Menſchen unterſchiednes Vernunftweſen, hier aber als das in ſeiner Totalität ſich ſelbſt befriedigende menſchliche Weſen gefaßt und die wahre Bedeutung des Wunders eben darein geſetzt wird, nichts weiter als die — freilich nur ſupranaturaliſtiſche und ſofern unvernünftige — Befriedigung eines menſchlichen, ſinnlichen Wunſches oder Bedürfniſſes zu ſein.

F. hat ſich in ſeiner Schrift keine andere Aufgabe geſtellt, als Gott oder die Religion auf ihren menſchlichen Urſprung zurückzuführen und durch dieſe Reduction im Menſchen theoretiſch und praktiſch aufzulöſen. Die Religion ſtellt aber des Menſchen eignes Weſen oder das vom Menſchen abſtrahirte Weſen als ein außer- und übermenſchliches Weſen vor. F. mußte alſo dieſe Zerſpaltung in Gott und Menſch auf innerhalb des Menſchen ſelbſt ſtattfindende Unterſchiede zurückführen; — wie wäre auch die Religion erklärbar, wenn gar kein Unterſchied zwiſchen Ich oder Selbſtbewußtſein und Weſen oder Natur im Menſchen ſtattfände? — er mußte daher die pſychologiſchen Zuſtände, welche eben den Menſchen beſtimmen, ſein Weſen, ſeine Eigenſchaften als göttliche Mächte von ſich zu unterſcheiden und über ſich zu ſetzen, die Zuſtände der Begeiſterung, der Leidenſchaft, der Verſenkung, des Außerſichſeins zum Ausgangspunkt ſeines Themas nehmen. Der wohlweiſe Kritiker beachte alſo, daß die Einleitung zum Weſen des Chriſtenthums, wo insbeſondere die Mächte ,,im Menſchen über dem Menſchen'' hervorgehoben werden, nicht eine Einleitung iſt zu einer philoſophiſchen Abhandlung über das Verhältniß der menſchlichen Prädicate zum menſchlichen Subject oder des menſchlichen Weſens zum menſchlichen Ich, ſondern eben eine Einleitung zum Weſen des Chriſtenthums, d. h. zum Weſen der Religion. Kann man aber der Ouvertüre zur Zauberflöte deswegen einen Vorwurf machen, daß ſie nur die Ouvertüre zur Zauberflöte, nicht auch zum Don Juan iſt?

Das Individuum iſt dem F. das abſolute, d. i. wahre, wirkliche Weſen. Warum ſagt er aber nicht: dieſes ausſchließliche Individuum? Darum, weil er dann nicht wüßte, was er will — auf den Standpunkt, welchen er negirt, den Standpunkt der Religion zurückſinken würde. Darin beſteht eben gerade, wenigſtens in dieſer Beziehung, das Weſen der Religion, daß ſie aus einer Klaſſe oder Gattung ein einziges Individuum auswählt und als heilig, unverletzlich den übrigen Individuen gegenüberſtellt. Dieſer Menſch, dieſer „Einzige,“ „Unvergleichliche,“ dieſer Jeſus Chriſtus ausſchließlich und allein iſt Gott, dieſe Eiche, dieſer Ort, dieſer Hain, dieſer Stier, dieſer Tag iſt heilig, nicht die übrigen. Eine Religion aufheben heißt darum nichts andres, als die Identität ihres geheiligten Gegenſtands oder Individuums mit den andern profanen Individuen derſelben Gattung nachweiſen. Dieſen Beweis lieferte ſchon der h. Bonifacius unſern Vorfahren, als er die göttliche Eiche zu Geißmar fällte. Und ſo kannſt Du denn auch den Standpunkt des Chriſtenthums, deſſen Weſen ſich in dem Satze erſchöpft: Ich, dieſes ausſchließliche, unvergleichliche Individuum bin, wenn auch nicht jetzt, doch meiner himmliſchen Beſtimmung nach, Gott — gleichgültig, wie Gott beſtimmt wird: ob abſtact als vollkommnes moraliſches oder myſtiſch als phantaſtiſch ſinnliches Weſen — nur dadurch aufheben, daß Du dieſes unvergleichliche Individuum aus dem blauen Dunſt ſeines ſupranaturaliſtiſchen Egoismus in die profane ſinnliche Anſchauung verſetzeſt, welche Dir zwar ſeinen individuellen Unterſchied, aber auch zugleich unverkennbar, unverläugbar ſeine Identität mit den andern Individuen, ſeine Gemeinheit vergegenwärtigt. Gib dem einzelnen Individuum nicht weniger, als ihm gebührt, aber auch nicht mehr. So nur befreiſt Du Dich von den Ketten des Chriſtenthums. Individuum ſein heißt zwar allerdings „Egoiſt“ ſein, es heißt aber auch zugleich und zwar nolens volens Communiſt ſein. Nimm die Dinge, wie ſie ſind, d. h. nimm Dich ſelbſt, wie Du biſt, denn wie Du die Dinge nimmſt, ſo nimmſt Du

Dich und umgekehrt. Schlage Dir den „Einzigen“ im Himmel, aber ſchlage Dir auch den „Einzigen“ auf Erden aus dem Kopfe!

Folge den Sinnen! Wo der Sinn anfängt, hört die Religion und hört die Philoſophie auf, aber Du haſt dafür die ſchlichte, blanke Wahrheit. Hier ſteht vor Deinen Augen eine weibliche Schönheit; Du rufſt entzückt aus: ſie iſt unvergleichlich ſchön. Aber ſiehe! dort ſteht zugleich vor denſelben Augen eine männliche Schönheit. Wirſt Du nun nicht nothwendig beide mit einander vergleichen? Und wenn Du es nicht thuſt, um auf Deiner Unvergleichlichkeit hartnäckig zu beſtehen, werden ſich die beiden Schönheiten nicht ſelbſt mit einander vergleichen, werden ſie ſich nicht wundern über ihre Gleichheit trotz des Unterſchieds, über ihren Unterſchied trotz der Gleichheit? werden ſie nicht unwillkürlich einander zurufen: Du biſt, „was“ ich bin, und endlich im Namen des Menſchen ihre Ausſchließlichkeit durch gegenſeitige Umſchließungen widerlegen? „Ich liebe nur dieſe Einzige,“ ſagt der Einzige: Ich auch, ob ich gleich ein ganz communer Menſch bin. Aber iſt dieſes einzige Weib, das Du liebſt, eine Aeffin, eine Eſelin, eine Hündin, iſt es nicht ein menſchliches Weib? „Ich bin mehr als Menſch“ ſagt der Einzige. Biſt Du aber auch mehr als Mann? Iſt Dein Weſen oder vielmehr — denn das Wort: Weſen verſchmäht der „Egoiſt,“ ob es gleich daſſelbe ſagt — Dein Ich nicht ein männliches? Kannſt Du die Männlichkeit abſondern ſelbſt von dem, was man Geiſt nennt? Iſt nicht Dein Hirn, das heiligſte, höchſtgeſtellte Eingeweide des Leibes ein männlich beſtimmtes? ſind Deine Gefühle, Deine Gedanken unmännliche? Biſt Du aber ein thieriſches Männchen, ein Hund, ein Affe, ein Hengſt? Was anders iſt alſo Dein, „einziges, unvergleichliches,“ Dein folglich geſchlechtsloſes Ich, als ein unverdauter Reſt des alten chriſtlichen Supranaturalismus?

Folge den Sinnen! Du biſt durch und durch Mann — das Ich, das Du in Gedanken von Deinem ſinnlichen, männlichen Weſen abſonderſt, iſt ein Product der Abſtraction, das eben ſo viel oder ſo wenig Realität hat, als die platoniſche Tiſchheit im Unterſchiede von den wirklichen Tiſchen. Aber als Mann beziehſt Du Dich weſentlich, nothwendig auf ein andres Ich oder Weſen — auf das Weib. Wenn ich alſo Dich als Individuum anerkennen will, ſo muß ich meine Anerkennung nicht nur auf Dich allein beſchränken, ſondern zugleich über Dich hinaus auf Dein Weib ausdehnen. Die Anerkennung des Individuums iſt nothwendig die Anerkennung von wenigſtens zwei Individuen. Zwei hat aber keinen Schluß und Sinn; auf Zwei folgt Drei, auf das Weib das Kind. Aber nur ein einziges, unvergleichliches Kind? Nein! die Liebe treibt Dich unaufhaltſam über dieſes Eine hinaus. Selbſt ſchon der Anblick des Kindes iſt ſo lieblich, ſo mächtig, daß er das Verlangen nach mehreren ſeines Gleichen unwiderſtehlich in Dir erzeugt. Eines will überhaupt nur der Egoismus, aber Vieles die Liebe. Allerdings entzieht nun die Liebe durch die Vielheit der Kinder dem Erſtgebornen den göttlichen, monotheiſtiſchen Rang und Titel der Einzigkeit und Unvergleichlichkeit, aber wäre die Liebe, die ſich nur auf dieſes Einzige beſchränken wollte, nicht Filzigkeit und Liebloſigkeit gegen andere mögliche Kinder? nicht ſogar Liebloſigkeit gegen dieſes einzige Kind, welches doch ſelbſt bald ſeine Einzigkeit ſatt bekommen und ſich nach einem Schweſterchen oder Brüderchen ſehnen würde? Wie kannſt Du alſo einem Schriftſteller den Vorwurf machen, daß er das Individuum nicht anerkennt, wenn er es ſo anerkennt, wie die Liebe es anerkennt? wie ihn der Abſtraction beſchuldigen, wenn er nach dem Vorbild der Liebe, welche, ob ſie gleich die höchſte und tiefſte Anerkennung des Individuums ausdrückt, doch nicht bei dieſem einzigen Individuum mit Ausſchluß aller anderen ſtehen bleibt, auch nicht auf dieſes einzige und unvergleichliche Individuum ſich beſchränkt, ſondern ſeine Gedanken und Geſinnungen auf die Gattung, d. h. die anderen Individuen ausdehnt? Die Gattung bedeutet nämlich bei F. nicht ein Abſtractum, ſondern nur dem einzelnen für ſich ſelbſt fixirten Ich gegenüber das Du, den Andern, überhaupt die außer mir exiſtirenden menſchlichen Individuen. Wenn es daher bei F. z. B. heißt: das Individuum iſt beſchränkt, die Gattung unbeſchränkt, ſo heißt das nichts anders als: die Schranken dieſes Individuums ſind nicht auch die Schranken der Andern, die Schranken der gegenwärtigen Menſchen deswegen noch nicht die Schranken der zukünftigen Menſchen *).

Der Gedanke der Gattung in dieſem Sinne iſt für das einzelne Individuum, und Jeder iſt ein Einzelner, ein nothwendiger, unentbehrlicher. „Wir ſind allzumal vollkommen“ ſagt der Einzige wahr und ſchön; aber gleichwohl fühlen wir uns beſchränkt und unvollkommen, weil wir uns nothwendig — nothwendig, denn wir ſind nun einmal reflectirende Weſen — nicht nur mit Andern vergleichen, ſondern auch mit uns ſelbſt, indem wir das, was wir geworden ſind, mit dem, was wir werden konnten, unter andern Verhältniſſen vielleicht wirklich geworden wären, zuſammenhalten. Wir fühlen uns aber nicht nur moraliſch, wir fühlen uns ſelbſt auch ſinnlich, räumlich und zeitlich beſchränkt; wir, dieſe Individuen, ſind ja nur an dieſem beſtimmten Orte, in dieſer beſchränkten Zeit. Wo ſollen wir uns nun von dieſem Beſchränktheitsgefühl erlöſen, wenn nicht in dem Gedanken der unbe-

---

*) Relativ, für mich als dieſen Menſchen iſt allerdings, und zwar nothwendig, die Gattung nur ein Abſtractum, nur ein Gedanke, obwohl ſie an ſich ſelbſt ſinnliche Exiſtenz hat. So ſind z. B. die vergangnen Menſchen, obwohl an ſich ſelbſt einſt wirkliche, ſinnliche Weſen, für mich nur Gedankenweſen oder Weſen der Vorſtellung. Doch über dieſen Gegenſtand bei einer andern Gelegenheit. Uebrigens verſtehe ich unter Gattung auch die Natur des Menſchen; eine Bedeutung, die mit der andern aber aufs innigſte zuſammenhängt, denn die Natur des Menſchen exiſtirt ja nur in dem Gegenſatz von Ich und Du, Mann und Weib.

ſchränkten Gattung, d. h. in dem Gedanken anderer Menſchen, anderer Orte, anderer glücklicherer Zeiten? Wer die Gattung daher nicht an die Stelle der Gottheit ſetzt, der läßt in dem Individuum eine Lücke, die ſich nothwendig wieder durch die Vorſtellung eines Gottes d. h. des perſonificirten Weſens der Gattung ausfüllt. Nur die Gattung iſt im Stande, die Gottheit, die Religion aufzuheben zugleich und zu erſetzen. Keine Religion haben; heißt: nur an ſich ſelbſt denken; Religion haben: an Andere denken. Und dieſe Religion iſt die allein bleibende, wenigſtens ſo lange als nicht ein ,,einziger'' Menſch nur auf Erden iſt; denn ſo wie wir nur zwei Menſchen, wie Mann und Weib, haben, ſo haben wir auch ſchon Religion. Zwei, Unterſchied iſt der Urſprung der Religion — das Du der Gott des Ich, denn Ich bin nicht ohne Dich; Ich hänge vom Du ab; kein Du — kein Ich.

Der Mann iſt die Vorſehung des Weibes, das Weib die Vorſehung des Mannes, der Wohlthäter die Vorſehung des Nothleidenden, der Arzt die Vorſehung des Kranken, der Vater die Vorſehung des Kindes. Der Helfer muß mehr ſein und mehr haben — wenigſtens in der Beziehung, worin er Hülfe leiſtet — als der Hülfsbedürftige. Wer ſelbſt Noth leidet, wie kann er andern Nothleidenden helfen? nein! wer mich aus dem Moraſte herausziehen will oder ſoll, der muß über dem Moraſt, muß ,,über mir'' ſtehen. Was iſt denn nun aber dieſes über mir ſtehende Weſen? Iſt es ein andres, fremdes Weſen? Iſt es mir im Gegentheil nicht ſo nahe, als mein eignes Herz, mein eignes Auge, mein eigner Arm? Iſt es nicht im ſtrengſten Sinne mein ,,anderes Ich?'' Es thut ja nur, was ich ſelbſt thun will, im Zuſtande der Freiheit, Geſundheit, Selbſtändigkeit auch wirklich ſelbſt thue, aber jetzt nur nicht thun kann. Bin ich lahm, ſo ſind des Andern Arme und Beine meine Bewegungsorgane; bin ich blind, ſo ſind ſeine Augen meine

Führer; bin ich Kind, ſo iſt des Vaters Wille und Verſtand mein Wille und Verſtand, mein Fürmichſein, denn als Kind bin ich in tauſend Fällen wider und ohne Wiſſen und Willen wider mich ſelbſt. So iſt der Menſch der Gott des Menſchen! Und nur durch dieſen menſchlichen Gott kannſt du den un- und außermenſchlichen überflüſſig machen.

Was heißt die „Gattung realiſiren?" Eine Anlage, eine Fähigkeit, eine Beſtimmung überhaupt der menſchlichen Natur verwirklichen. Die Raupe iſt ein Inſekt, aber noch nicht das ganze Inſekt; in Beziehung auf ſich iſt ſie wohl vollkommen, iſt ſie, was ſie ſein ſoll und ſein kann; aber gleichwohl ſteckt trotz ihres ſelbſtgenügſamen Egoismus noch Etwas „in ihr über ihr," was erſt werden ſoll und kann — der Schmetterling. Erſt der Schmetterling iſt das erſchöpfte, vollſtändig verwirklichte Inſekt. Aehnliche Metamorphoſen finden wie im Leben der Menſchheit, ſo im Leben des einzelnen Menſchen ſtatt. Wenn daher der Menſch aus dem Knabenalter in's Jünglingsalter, aus der Schule zum Leben, aus dem Sklavenzuſtand zur Freiheit, aus der Indifferenz gegen das Geſchlecht zur Liebe übergeht, ſo ruft er unwillkürlich bei allen dieſen und ähnlichen Uebergängen aus: jetzt erſt bin ich Menſch geworden, weil er jetzt erſt vollſtändiger Menſch geworden iſt, jetzt erſt einen weſentlichen, bisher unbekannten oder gewaltſam unterdrückten Trieb ſeiner Natur befriedigt hat.

So nothwendig die Unterſcheidung zwiſchen Ich und Du, zwiſchen Individuum und Gattung iſt, ſo nothwendig iſt ſelbſt innerhalb eines und deſſelben Individuums die Unterſcheidung zwiſchen dem Nothwendigen und Veräußerlichen, Individuellen im Sinne des Zufälligen, dem Weſentlichen und Unweſentlichen, dem Nähern und Entfernteren, dem Höhern und Niedern. Folge den Sinnen! Das räumlich Höchſtgeſtellte iſt auch das qualitativ Höchſte am Menſchen, das ihm Nächſte, das nicht mehr von ihm Unterſcheidbare — dieſes iſt der Kopf. Wenn ich den Kopf eines Menſchen ſehe, ſo ſehe ich ihn ſelbſt; wenn ich aber nur ſeinen Rumpf ſehe, ſo ſehe ich eben nichts weiter als ſeinen Rumpf. Wenn ich meine Hände und Füße verliere, ſo bin ich allerdings ein unvollſtändiger, mangelhafter, unglücklicher Menſch, allein ich kann doch noch ohne ſie als Menſch exiſtiren; wenn ich aber meinen Kopf verliere, ſo bin Ich ſelbſt weg. Es gibt alſo einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen Mein und Mein: — anders iſt das Meinige, welches weg ſein kann, ohne daß Ich weg bin, anders das Meinige, welches nicht weg ſein kann, ohne daß Ich zugleich weg bin — einen Unterſchied, den man nicht aufheben kann, ohne ſeinen Kopf zu verlieren. Wenn daher der „Einzige“ deswegen den F. tadelt, daß er mit dem theologiſchen, ſupranaturaliſtiſchen „Ueber“ nicht auch zugleich das ſelbſt organiſch begründete Ueber und Unter im Menſchen aufgehoben habe, ſo tadelt er ihn nur deswegen, daß er nicht, wie der „Einzige“ und Andre aus Deſperation über den unerſetzlichen Verluſt der Theologie ſeinen Kopf verloren hat.

Wenn ich heute in meinen Ausgaben und Genüſſen mich beſchränke, um morgen auch noch Etwas zu leben zu haben, bin Ich nicht ſelbſt die Vorſehung, die „über mir,“ dieſem heutigen Egoiſten, welcher dem andern, dem morgigen Menſchen aus Genußſucht ſo gerne nichts übrig laſſen möchte, maßgebend wacht und waltet? Und wenn ich auf das Krankenlager thatlos dahin geſtreckt bin, ſetze ich nicht, ſei's nun in der Erinnerung an die verlorne Geſundheit oder in der Hoffnung der Wiedergeneſung mich, den Geſunden, ſo hoch über mich, den Kranken, als nur immer die unſterblichen Götter über den ſterblichen Menſchen ſtehen? Und wenn ich vergehe vor Gram und Aerger über einer leidenſchaftlichen, unheilvollen Handlung, ſtehe ich als Kritiker, als Richter nicht über mir, dem Thäter, dem „armen Sünder?“ Und wenn ich in der Schöpfung eines Werks begriffen bin, verwende ich nicht alle mir zu Gebote ſtehenden Kräfte auf daſſelbe, glaube ich nicht daher, daß dieſes Werk mein Teſtament iſt, daß ich in ihm mein ganzes Vermögen der Welt vermache, daß ich hier an der Grenze meiner Entwickelung, meiner Zeugungskraft ſtehe? Wenn ich nun aber fertig bin mit dem Werke, habe ich nicht jetzt mich, den Schöpfer dieſes Werkes, welcher vor Kurzem noch mein Höchſtes, mein Non plus ultra war, bereits hinter und unter mir? Blicke ich jetzt nicht vielleicht ſogar mit Geringſchätzung auf das Werk und deſſen Verfaſſer herab? So beſteht das menſchliche Leben ſelbſt innerhalb eines und deſſelben Individuums in einem beſtändigen Wechſel, der bald das Unterſte zu oberſt, bald das Oberſte zu unterſt kehrt! Bin ich hungrig und durſtig, ſo geht mir nichts über den Genuß von Speiſe und Trank, nach der Mahlzeit nichts über die Ruhe, nach der Ruhe nichts über die Bewegung oder Thätigkeit, nach dieſer nichts über die Unterhaltung mit Freunden, nach vollbrachtem Tagwerk endlich feiere ich den Bruder des Todes, den Schlaf als das höchſte, wohlthätigſte Weſen. So hat alſo jeden Augenblick des Lebens der Menſch etwas, aber Nota bene! Menſchliches über ſich. Nur wo er aufhört zu ſein, oder, was eins iſt, ſein Bewußtſein verliert, hört er auch auf, Etwas über ſich zu ſetzen. Was vor mir iſt, ſetze ich über mich, was hinter mir, unter mich; vor mir aber iſt, und zwar jeden Augenblick, die noch unerſchöpfte, unverbrauchte, hinter mir die bereits verbrauchte, entäußerte Denk- und Lebenskraft. Was ich aber ſein und thun kann, ſteht mir als ein noch Unerreichtes nothwendig über dem, was ich bereits bin und thue — daher die Menſchen immer mehr ſein und haben wollen, als ſie ſind und haben. Selbſt die kommenden, während einer Arbeit nothwendig hervorzubringenden Gedanken ſchweden ſo lange über mir, wie die Wolken am Himmel, bis ſie ſich unter meinen Augen als tropfbare Flüſſigkeiten niedergeſchlagen haben.

„F. flüchtet aus dem Glauben in die Liebe.“ O wie falſch! F. begibt ſich mit feſten, ſichern Schritten aus dem Reich der ſpeculativen und religiöſen Träume in das Land der Wirklichkeit, aus dem abſtracten Weſen des Menſchen in das wirkliche ganze Weſen deſſelben, aber die Liebe allein für ſich erſchöpft nicht das ganze Weſen des Menſchen. Zum Lieben gehört auch Verſtand, das „Geſetz der Intelligenz;“ eine verſtandloſe Liebe unterſcheidet ſich in ihren Wirkungen und Handlungen nicht vom Haße, denn ſie weiß nicht, was nützlich oder ſchädlich, zweckmäßig oder zweckwidrig iſt. Warum hebt aber F. ſo die Liebe hervor? Weil es keinen andern practiſchen und organiſchen, durch den Gegenſtand ſelbſt dargebotnen Uebergang vom Gottesreich zum Menſchenreich gibt, als die Liebe, denn die Liebe iſt der practiſche Atheismus, die Negation Gottes im Herzen, in der Geſinnung, in der That. Das Chriſtenthum nennt ſich die Religion der Liebe, iſt aber nicht die Religion der Liebe, ſondern die Religion des ſupranaturaliſtiſchen, geiſtlichen Egoismus, gleichwie das Judenthum die Religion des weltlichen, irdiſchen Egoismus iſt. F. mußte daher das Chriſtenthum beim Wort nehmen, d. h. das Wort zur Sache, den Schein zum Weſen machen.

Nimmt F. die Liebe in einem der wirklichen Liebe widerſprechenden, phantaſtiſchen, ſupranaturaliſtiſchen Sinne — in dem Sinne, in welchem ſie von aller Selbſtliebe frei ſein ſoll? Nein! „Kein Weſen, ſagt er z. B., kann ſich ſelbſt negiren.“ „Sein heißt ſich ſelbſt lieben.“ „Indem ich das Elend des Andern erleichtere, erleichtere ich zugleich mein eigenes, Elend des Andern fühlen iſt ſelbſt ein Elend“ u. ſ. w. Jede Liebe iſt inſofern egoiſtiſch, denn ich kann nicht lieben, was mir widerſpricht: ich kann nur lieben, was mich befriedigt, was mich glücklich macht; d. h. ich kann nichts Andres lieben, ohne eben damit zugleich mich ſelbſt zu lieben. Aber gleichwohl iſt ein begründeter Unterſchied zwiſchen dem, was man ſelbſtſüchtige, eigennützige und dem, was man uneigennützige Liebe nennt. Welcher? in Kürze dieſer: in der eigennützigen Liebe iſt der Gegenſtand deine Hetäre, in der uneigennützigen deine Geliebte. Dort befriedige ich mich, wie hier, aber dort unterordne ich das Weſen einem Theil, hier aber den Theil, das Mittel, das Organ dem Ganzen, dem Weſen, dort befriedige ich eben deswegen auch nur einen Theil von mir, hier aber mich ſelbſt, mein volles, ganzes Weſen. Kurz: in der eigennützigen Liebe opfere ich das Höhere dem Niederen, einen höhern Genuß folglich einem niedrigeren, in der uneigennützigen aber das Niedere dem Höhern auf.

„F. macht eben die Religion zur Ethik, die Ethik zur Religion.“ Allerdings im Gegenſatz zum Chriſtenthum*), worin die Ethik, als die Beziehung des Menſchen auf den Menſchen gegenüber der Beziehung des Menſchen auf Gott nur eine untergeordnete Stellung hat. Aber F. ſetzt den Menſchen über die Moral: „Indem Gott als ein ſündenvergebendes Weſen geſetzt wird, so wird er zwar nicht als ein unmoraliſches, aber doch als ein mehr als moraliſches, d. i. menſchliches Weſen geſetzt.“ Dieſe Worte bilden den Uebergang vom Weſen des Moralgeſetzes zum eigentlichen Weſen des Chriſtenthums, d. h. zum

---

*) Aber zugleich auch auf Grund des Chriſtenthums, was deutlich genug entwickelt wird.

Weſen des Menſchen, welches an und für ſich eben ſo wenig ein unmoraliſches, als moraliſches iſt. F. macht alſo nicht die Moral zum Maßſtab des Menſchen, ſondern umgekehrt den Menſchen zum Maßſtab der Moral: gut iſt, was dem Menſchen gemäß iſt, entſpricht; ſchlecht, verwerflich, was ihm widerſpricht. Heilig ſind ihm alſo die ethiſchen Verhältniſſe, keineswegs ,,um ihrer ſelbſt willen'' — außer nur im Gegenſatze zum Chriſtenthum, zu dem: um Gottes willen — heilig nur um des Menſchen willen, heilig nur, weil und wiefern ſie Verhältniſſe des Menſchen zum Menſchen — alſo Selbſtbejahungen, Selbſtbefriedigungen des menſchlichen Weſens ſind. Allerdings macht alſo F. die Ethik zur Religion, aber nicht für ſich ſelbſt in abstracto, nicht als Zweck, ſondern nur als Folge, nicht, weil ihm wie dem ,,aufgeklärten Proteſtantismus,'' dem Rationalismus, Kantianismus, das moraliſche Weſen, d. h. das Weſen der Moral, ſondern weil ihm das wirkliche, ſinnliche, individuelle menſchliche Weſen das religiöſe, d. i. höchſte Weſen iſt.

,,F. bekleidet ſeinen Materialismus mit dem Eigenthum des Idealismus.'' O wie aus der Luft gegriffen iſt dieſe Behauptung! F. ,,Einziger!'' iſt weder Idealiſt, noch Materialiſt. Dem F. ſind Gott, Geiſt, Seele, Ich bloße Abſtractionen, aber eben ſo gut ſind ihm der Leib, die Materie, der Körper bloße Abſtractionen. Wahrheit, Weſen, Wirklichkeit iſt ihm nur die Sinnlichkeit. Haſt Du aber je einen Leib, eine Materie gefühlt, geſehen? Du haſt ja nur geſehen und gefühlt dieſes Waſſer, dieſes Feuer, dieſe Sterne, dieſe Steine, dieſe Bäume, dieſe Thiere, dieſe Menſchen: immer und immer nur ganz beſtimmte, ſinnliche, individuelle Dinge und Weſen, aber nimmer weder Leiber noch Seelen, weder Geiſter noch Körper. Aber noch weniger iſt F. Identiſt im Sinne der abſoluten Identität, welche die beiden Abſtractionen in einer dritten Abſtraction vereinigt. Alſo weder Materialiſt, noch Idealiſt, noch Identitätsphiloſoph iſt F. Nun was denn? Er iſt mit Gedanken, was er der That nach, im Geiſte, was er im Fleiſche, im Weſen, was er in den Sinnen iſt — *Menſch*; oder vielmehr, da F. nur in die Gemeinſchaft das Weſen des Menſchen verſetzt —: Gemeinmenſch, *Communiſt*.

Ergänzungen und Erläuterungen

zum

„Weſen der Religion.“

1845.

Nicht Dein Kopf, aber Dein „Gewiſſen verbietet es Dir, die Fahne des Unglaubens zu ergreifen, Gott zu negiren,“ d. h. Gott zu erkennen als das Weſen der Natur und des Menſchen. Ach! Dein Gewiſſen iſt nichts andres, als die Furcht vor der Autorität der Meinung und Gewohnheit, nichts andres, als Dein eignes, unfreies, befangnes Ich. Welches Herzklopfen, welche Gewiſſensangſt mochten die Proteſtanten anfangs empfinden, als ſie den Stellvertreter Gottes auf Erden, den Pabſt und ſeine Heiligen aufgaben! Ohne Gewiſſensbiſſe kommt nichts Neues in die Welt; denn die Gewohnheit iſt das Gewiſſen der Gewohnheitsmenſchen, deren Anzahl Legion. So machten ſich einſt die Karthager daraus ſogar ein Gewiſſen, daß ſie den grauſamen und unſinnigen Gottesdienſt ihrer Väter etwas gemildert, ſtatt der eignen Kinder wenigſtens fremde ihren Göttern geopfert hatten. Sie machten ſich alſo daraus ein Gewiſſen, Menſchen zu ſein. O Gewiſſen, welche Gräuelthaten haſt Du auf dem Gewiſſen!

,,Es iſt ein allgemeines Bedürfniß des Menſchen, höhere, übermenſchliche Weſen anzunehmen und zu verehren,'' gewiß; aber ein eben ſo allgemeiner Trieb des Menſchen iſt es, Alles unter ſich zu bringen, Alles ſeinen Bedürfniſſen zu unterwerfen. Und gerade Das, was er in der Theorie, d. h. in der Vorſtellung, der Einbildung über ſich ſetzt, das ſetzt er in der Praxis, d. h. in Wahrheit und Wirklichkeit unter ſich. In der Theorie ſind die Götter die Herren des Menſchen; aber nur, um in der Praxis die Diener deſſelben zu ſein. Der Menſch in den Händen Gottes iſt wohl der Anfang, aber der Gott in den Händen des Menſchen das Finale, der Endzweck der Religion. ,,Die Gläubigen,'' ſagt Luther, ,,ſind Fürſten und Herren Gottes,''*) und der Pſalmiſt: ,,Er (Gott) thut, was die Gottesfürchtigen begehren.'' Aber nur in ihrem Endzweck offenbart ſich der wahre Grund und Urſprung der Religion. Die Götter ſind nur die übermenſchlichen Mächte in zweiter Inſtanz, aber die übermenſchliche Macht in erſter Inſtanz, die Macht, vor der zuerſt der Menſch die Kniee beugt, iſt die Macht der Noth — die Macht über Tod und Leben.

Die Exiſtenz, das Leben iſt das höchſte Gut, das höchſte Weſen — der urſprüngliche Gott des Menſchen. ,,Das Leben iſt etwas an ſich, etwas abſolut Gutes und Angenehmes'' ſagt Ariſtoteles, ,,das Verlangen zu exiſtiren das vorzüglichſte und mächtigſte Verlangen'' Plutarch; ,,das köſtlichſte Gut iſt das Leben'' Luther. Und Odyſſeus ſagt zur Nauſikaa: ,,wie der Göttinnen eine will ich Dich anflehn jeglichen Tag, weil Du das Leben mir retteteſt Jungfrau!'' Das heißt: ich verehre Dich nur deswegen mit Bewußtſein als eine Göttin, weil ich ohne Bewußtſein, unwillkührlich das Leben als das höchſte, göttlichſte Ding und Gut verehre. Der unbewußte Gott iſt der Grund, die Vorausſetzung des bewußten. Und dieſe unbewußte Gottheit iſt eben die Lebensliebe*), die Selbſtliebe, der Egoismus des Menſchen. Der Menſch will ſein und zwar ſelig, unabhängig, unbeſchränkt, allmächtig; er will mit einem Worte: Gott ſein; aber er iſt es nicht — wenigſtens nicht in dem Grade, als er es wünſcht und ſein zu können ſich einbildet. So wird Das, was er ſelbſt ſein will, zu einem von ihm unterſchiednen und im Gegenſatz gegen ſein wirkliches Sein und Weſen nur idealen, nur in der Vorſtellung, im Glauben exiſtirenden Weſen. Der Sinn der Religion iſt daher auch erſt da getroffen, wo die Götter keine neidiſchen, die Gottheit für ſich ſelbſt behaltenden Weſen ſind, ſondern ſie dem Menſchen mittheilen — die Menſchen alſo am Ende ſelbſt zu Göttern oder gottgleichen Weſen werden.

---

*) Sowohl dieſe ,,Ergänzungen'' als ,,das Weſen der Religion'' behandeln einen Gegenſtand, der keiner Gelehrtenzunft insbeſondere angehört. Aus dieſem Grunde ſind alle Citate weggelaſſen.

Leben heißt andere Weſen als Mittel zu ſeinem Beſten verwenden, heißt andern Weſen zum Trotz ſich geltend machen, heißt ein ſich nur auf ſich ſelbſt beziehendes, ein abſolutes Weſen ſein. Leben iſt Egoismus. Wer *keinen* Egoismus will, der will, daß *kein Leben* ſei. Nur der *Todte* iſt ohne *Egoismus*. Wodurch unterſcheidet ſich aber der religiöſe Egoismus von dem natürlichen? Nur durch den Namen. In der Religion liebt ſich der Menſch in *Gottes Namen*, außer der Religion in ſeinem eignen Namen.

---

*) Die Lebensliebe iſt nur dann etwas Tadelnswerthes, Schlechtes, wenn der Menſch auf Koſten Anderer ſein Leben erhält oder ein des Menſchen unwürdiges, ſchimpfliches, ſklaviſches Leben dem Tode vorzieht; aber an ſich iſt ſie eben ſo etwas Gutes, Preiswürdiges, als ihr Gegenſtand, das Leben.

Wie unterſcheidet ſich der Cultus eines gebildeten Volks von dem Götzendienſt eines wilden? Nicht anders, als ſich das Gaſtmahl eines Athenienſers von dem Fraß eines Eſkimos, Samojeden oder Oſtiaken unterſcheidet. Wo der Menſch auf den Standpunkt der Cultur ſich erhebt, da will er ſich nicht einſeitig, ſondern allſeitig, nicht nur ſeinen Bauch, ſondern auch ſeinen Kopf, nicht nur ſeinen Magen, ſondern auch ſeine Sinne befriedigen, da ſoll der Gegenſtand des Bedürfniſſes zugleich ein Gegenſtand des Wohlgefallens (d. h. eines höhern Bedürfniſſes, des theoretiſchen Bedürfniſſes), das *Nöthige* zugleich ein *Schönes* ſein. Wo aber die Aeſthetik dem Menſchen zum Bedürfniß, zur Nothwendigkeit wird, da werden natürlich auch ſeine Götter äſthetiſche Weſen, Gegenſtände eines äſthetiſchen Cultus. Der Neger ſpeit die zerkauten Speiſen ſeinen Götzen als Opfer ins Geſicht und der Oſtiake beſchmiert ſeine Götzen mit Blut und Fett und ſtopft ihnen die Naſe mit Schnupftabak voll. Wie häßlich, wie ſchmutzig ſind dieſe Opfer gegen die Opfer der Griechen! Aber wer waren denn die Götter, denen die Griechen, zwar nicht in ihrer religiöſen Einbildung, aber in Wahrheit und Wirklichkeit, die köſtlichen Augen- und Ohrenſchmäuſe ihrer Opferfeſte bereiteten und ſo verſchwenderiſch Weihrauch ſtreuten? Dieſe Götter waren die *gebildeten Sinne* der Griechen. Sich, ſich nur dient der Menſch, indem er Gott dient; ſeiner Prachtliebe nur, ſeinem Hang zur Verſchwendung, zum Luxus opfert er Hekatomben.

Dieß iſt das Ziel der Religion, daß das, was man von Gott erfleht und verlangt, nichts mehr von Gott ſelbſt Unterſchiedenes iſt, daß alſo Gott ſelbſt als das höchſte Gut, als das Erfülltſein aller Wünſche, als die Seligkeit des Menſchen erfaßt wird. Je mehr der menſchliche Egoismus das Weſen einer Religion iſt, deſto weniger hat ſie den Schein des Egoismus.

Das „religiöſe Gefühl" und der menſchliche „Vortheil oder Egoismus," die Verehrung Gottes um ſeinetwillen, und die Verehrung Gottes um des Menſchen, des Nutzens willen können und dürfen nicht in der Betrachtung und Beurtheilung der Religionen von einander abgeſondert werden. Das nützlichſte Weſen iſt eben als das nützlichſte auch das an ſich ſelber herrlichſte und verehrungswürdigſte Weſen. „Das iſt keine chriſtliche Predigt, ſagt Luther, wenn Du Chriſtum nur hiſtoriſch predigſt, und ſeine Geſchichte in der Predigt hererzähleſt, das heißt nicht die Ehre Gottes predigen, ſondern wenn Du lehreſt und zeigeſt, die Hiſtorie von Chriſto habe dieſes Abſehen, daß ſie uns, die wir glauben, nütze ſei zur Gerechtigkeit und Seligkeit, daß er nicht ſich, ſondern uns zu gute alles gethan habe." Die Eigenſchaften, die Andern zum Nutzen, gereichen mir zum Ruhme, zur Ehre. Je mehr ich Andern ſein will, deſto mehr muß ich auch für mich ſelbſt ſein. Wie kann ich Andere beſchenken, wenn ich bettelarm bin? Je mehr daher der Menſch von Gott hat, deſto mehr iſt auch Gott und umgekehrt. Der Wilde hat von ſeinem Gotte einen Bären, einen Seehund, einen Wallfiſch, aber der Chriſt das ewige Leben, das himmliſche Freudenreich. Von einem beſchränkten, endlichen Weſen oder Gott habe ich auch nur einen beſchränkten, endlichen, aber von einem unendlichen Weſen nothwendig einen unendlichen Nutzen.

Wo der Menſch auf phyſiſchen Genuß und Schönheit, Reichthum und Macht keinen Werth mehr legt, wo vielmehr die moraliſchen Güter, Weisheit und Tugend, ihm für die höchſten Lebensgüter gelten, da werden auch ſeine Götter moraliſche Weſen, die daher nicht mehr um eines beſtimmten äußerlichen Glücksguts willen verehrt und angebetet werden. Der Gewinn und Lohn der Verehrung liegt hier in der Verehrung ſelbſt, denn ich kann ein Weſen nur durch das ehren, was es ſelbſt iſt und ehrt, was ſeinem Sinne und Weſen gemäß iſt — gute, wohlwollende, leidenſchaftsloſe, freie Weſen nur durch die entſprechenden Geſinnungen, alſo die Geſinnungen, in welche ich ſelbſt mein höchſtes Glück und Weſen ſetze. Alles gewähren die Götter dem, der denkt, wie die Götter, denn er verlangt von ihnen nichts mehr, was außer ihm ſelbſt liegt, was abhängig iſt von der Laune des Glücks und Zufalls.

Die modernen Idealiſten und Romantiker haben die Religion zu einer Sache bedürfnißloſer Liebäugelei und Galanterie, zu einem unnützen ſchwelgeriſchen Gefühl, oder zu einem Kaleidoscop „ſpeculativer Gedanken“ gemacht. Die alten Atheiſten und Theiſten dagegen behaupteten faſt ohne Ausnahme, daß die Menſchen die ihnen nützlichen Weſen und Dinge, wie z. B. Sonne, Waſſer und Feuer, Bäume und Thiere, hauptſächlich nur dieſer ihrer Nützlichkeit wegen als göttliche Weſen verehrt hätten. Und ſie hatten vollkommen Recht; nur das, was Nutzen, was praktiſchen Einfluß auf das Leben hat, eignet ſich zum Gegenſtand religiöſer Verehrung, wenigſtens zum Gegenſtand eines eigentlichen Cultus. Nur iſt die Nützlichkeit ein irreligiöſer Ausdruck. Das nützliche Weſen iſt dem religiöſen Sinn ein wohlthätiges Weſen. Das Nützliche weiſt über ſich, weiſt auf Andres hin, aber das Wohlthätige feſſelt das Auge, bindet den Sinn an ſich und erhebt ſich eben dadurch zu einem religiöſen Gegenſtand. Aber haben die Menſchen nicht

Dinge und Weſen verehrt, die offenbar an ſich gar keinen Nutzen und Schaden für den Menſchen haben? Müſſen alſo nicht noch andere Eigenſchaften, wie z. B. im Cultus der Thiere ihr räthſelhaftes Weſen, ihre ſeltſamen Geſtalten, ihre eigenthümlichen Bewegungen, ihre ſonderbaren Farben, ihre merkwürdigen Kunſt- und Naturtriebe in Anſchlag gebracht werden? Ohne Zweifel; aber was das Auge des Menſchen frappirt und blendet, damit verknüpft er auch in ſeiner Einbildung allerlei wunderbare, abergläubiſche Wirkungen. Welche miraculöſe Kräfte und Wirkungen ſchrieb man nicht ſonſt den Edelſteinen zu!

„Das Opfer iſt die *Negation des Endlichen*,'' aber nur die Negation *dieſes* Endlichen, *dieſer* Art, *dieſes* Individuums, um dadurch *anderes* Endliche oder die *Gattung* dieſes Endlichen zu erhalten. Der Menſch bricht ſich z. B. die Vorderzähne aus, wie der Bewohner der Sandwichsinſeln, oder ſchneidet ſich den kleinen Finger ab, wie die Bewohner der freundſchaftlichen Inſeln und mehrere andere Völker, aber nur um durch dieſe *freiwillige* Vernichtung eines *Theiles* ſeines Leibes die *unfreiwillige* Vernichtung ſeines *ganzen* Leibes, ſeines Lebens von ſich abzuwenden. Er opfert *dieſen* Menſchen, *dieſes* Kind, *dieſen* Verwandten, *dieſen* Hohenprieſter, aber er opfert ſie nur zum Beſten des Staats, des Volks, d. h. *anderer* Menſchen. Er opfert *dieſes* Leben auf, er ſtürzt ſich, wie der Nordgermane, in ſein Schwerdt, aber nur, um durch dieſen gewaltſamen Tod das Leben in Walhall zu gewinnen; er opfert die Glückſeligkeit *dieſer* Welt auf, wie der Chriſt und Brahmine, aber er opfert nicht die *Glückſeligkeit überhaupt*, nicht die *Glückſeligkeit der Zukunft* auf — gleichgültig, ob dieſe nun in ewiges Sein oder Nichtſein, wie in orientaliſchen Vorſtellungen, geſetzt wird. Die Gegenſtände, die den Göttern geopfert werden, ſind ihnen *angenehme*, ihrem Weſen, ihren Eigenſchaften entſprechende, d, h. die Götter ſind ſelbſt nichts anders, als die perſonificirten Gattungsbegriffe der ihnen geopferten Gegenſtände. So opferte man dem wilden Kriegsgott wilde Thiere, dem Gott der Hirten Milch und Honig, den Göttinnen der Liebe und Fruchtbarkeit die jungfräuliche Keuſchheit, den finſtern, unterirdiſchen Göttern ſchwarze, den himmliſchen Göttern helle, weiße Thiere. Allerdings opferte man den Göttern auch ſolche Thiere, deren Tod ihnen angenehm war, die ſie alſo haßten. Aber die Götter haßten ja nur dieſe Thiere, weil die Menſchen ſelbſt ſie haßten. In dem Haſſe der Götter vergötterten, befriedigten, vergegenſtändlichten ſie alſo nur ihren eignen Haß.

Warum ſtellt ſich denn der Menſch ſein Weſen außer ſich vor, warum vergegenſtändlicht er es? Ich frage: warum dichtet denn der Menſch? warum perſonificirt er ſeine eignen Empfindungen? warum ſtellt er Lehren in Handlungen dar? warum läßt er in der Fabel von Thieren und Blumen ſich ſagen, was doch nur er ſelbſt ſich ſagt? warum verkörpert er Gedanken und Grundſätze in ſinnlichen Zeichen und Bildern? Er hat ſie ja im Kopfe; warum ſtellt er ſie alſo außer ſich dar?

Die Religion iſt ein Dialog, ein Geſpräch des Menſchen mit ſich ſelbſt, aber in gebundner, nicht ungebundner Rede. Die Philoſophie iſt ſpäter, als die Religion, d. h. die Proſa iſt ſpäter, weil ſchwerer, als die Poeſie. Eher ſagt der Menſch: „Sage mir Muſe,“ als er ſagt: Ich ſchreibe oder „Herodot ſchreibt dieſe Geſchichte.“ Die Poeſie ſetzt außer den Menſchen, was die Proſa in den Menſchen ſetzt. Der poetiſche Wunſch beim Abſchied von einem geliebten Weſen: „Gott ſei mit Dir!“ lautet in Proſa überſetzt: mein Herz iſt mit Dir. Wo ich mit meinem Leibe nicht mehr ſein kann, da bin ich doch noch mit meinem Herzen; wo ich ein Weſen auch nicht mehr mit meinen Augen und Händen beſchirmen kann, da umſchwebe ich es doch noch ſchützend mit meinen Wünſchen. Aber was im ſchlichten Gewande der Proſa nur himmliſche Wünſche des Menſchen ſind, das ſind im Staate der Poeſie himmliſche Mächte, himmliſche Weſen: Schutzgeiſter, Genien, Götter.

„Selbſt die rohſten Völker glauben noch an eine Gottheit“ — zum deutlichſten Beweiſe, daß der Menſch um ſo leichter „übermenſchliche“ Weſen annimmt, je tiefer er ſelbſt noch unter dem Menſchen ſteht, daß er eher zu Gott, als zu ſich ſelbſt, eher zu „Geiſtern,“ als zu Geiſt, eher zum „Ueberſinnlichen,“ als zum Sinnlichen, eher zur Religion, als zur Humanität kommt.

„Es iſt ſo wahr, daß das Unbekannte der Kreis der Verehrung iſt, daß in dem Zeitpunkte, in welchem der Menſch faſt alle Thiere verehrt, er niemals (?) ſeines Gleichen Verehrung weiht. Der Menſch iſt das, was er am Beſten kennt.“ Oder vielmehr zu kennen ſich einbildet; denn da, wo der Menſch die Thiere verehrt, da ſteht er den Thieren noch näher, als dem Menſchen, ja da iſt ihm gerade das entfernteſte, das ſeiner Vorſtellung nach zwar bekannteſte, in Wahrheit aber unbekannteſte Weſen der Menſch.

Was iſt das Unſichtbare der Religionen? Die aus Mangel an Erfahrung und Erkenntniß der Natur den Menſchen nicht gegenſtändliche, aber gleichwohl an ſich ſelber ſinnliche Urſache ſinnlicher Erſcheinungen. Was das *Ueberſinnliche*? Das *Sinnliche*, wie es Gegenſtand der *Phantaſie* und des *Gemüths* iſt. Daher wird der Menſch, wenigſtens in der Regel, erſt *nach dem Tode*, erſt dann, wenn er aus einem ſinnlichen Weſen ein überſinnliches, d. h. eben ein Weſen nur der Phantaſie und des Gemüths geworden iſt, vergöttert, ein Gegenſtand religiöſer Verehrung. So iſt das Grab der Menſchen die Geburtsſtätte der Götter.

Ihr ſucht zur Beſtätigung eures Glaubens an Unſterblichkeit die Spuren deſſelben ſelbſt bei den Wilden auf. Auch ſie glauben an ein „anderes Leben.“ Aber gibt es denn für die Wilden kein anderes Leben, als das Leben nach dem Tode? Iſt das gebildete menſchliche Leben kein *andres* und *höheres* Leben, als das der Wilden? Haben ſie aber von *dieſem* Leben eine Vorſtellung oder Ahnung? Iſt alſo nicht das, was *dieſſeits* des menſchlichen Lebens und Weſens fällt, für ſie das *wahre* Jenſeits? Iſt es aber nicht eben ſo mit ihren Göttern? Iſt der gebildete Menſch nicht ein *unendlich edleres* und *höheres Weſen*, als *der Gott der Wilden*? O ihr Kurzſichtigen! ihr ſucht nach übermenſchlichen Weſen, und ſeht nicht, daß das Weſen, welches *über* euch und allen euren *übermenſchlichen* religiöſen Götzen ſteht, einzig — der *Menſch* iſt. Blickt doch in die Geſchichte! Wachſen die Kinder nicht ihren Vätern *über den Kopf*? erheben ſie ſich nicht mit Lächeln ſelbſt *über die Götter* derſelben? Iſt nicht überhaupt die Gegenwart das Jenſeits der Vergangenheit? bringt ſie nicht Werke hervor, die nicht nur die phyſiſchen Kräfte, ſondern ſelbſt auch das Vorſtellungs- und Ahnungsvermögen der Vergangenheit überſteigen? Fällt alſo nicht in die menſchliche Gattung, das menſchliche Weſen, was für die Menſchheit eines beſtimmten, wenn auch tauſendjährigen Zeitraums jenſeits des Menſchen liegt? Wißt ihr, was einſt noch der Menſch ſein und leiſten wird? Glaubt ihr alſo, indem ihr über den gegenwärtigen und vergangnen Menſchen hinausgeht, auch ſchon über die menſchliche Natur, über den Menſchen überhaupt, den Menſchen der Zukunft hinaus zu ſein? Iſt der heutige Tag der jüngſte Tag der Menſchheit? O ihr Kurzſichtigen!

„Die *Religion* iſt die Sehnſucht nach einer *beſſeren* Welt, und dieſe Sehnſucht regt ſich in allen Menſchen, ſelbſt die rohſten, irreligiöſeſten Seelen verrathen ſie widerwillig durch ihre Unzufriedenheit mit dieſer Welt, als in welcher kein *reines Glück* zu finden.“ Und dennoch ſcheiden die Menſchen, wenn es wirklich zum Abſchied kommen ſoll, ſo ungern von dieſer ſchlechten Welt, dennoch ſcheuen und fliehen ſie — abnorme Fälle abgerechnet — den Tod als das größte Uebel. Wie erklärt ſich dieſer Widerſpruch? Durch die ganz gemeine Erfahrung, daß wir den Werth der Dinge und Weſen erſt dann erkennen, wenn wir ſie verloren haben oder im Begriffe ſtehen, ſie zu verlieren. Jedes Gut hat ſeine Uebel, jede auch die angenehmſte Exiſtenz ihre Unannehmlichkeiten, jede Individualität, auch die edelſte Eigenſchaften oder Eigenheiten, die einer andern Individualität zuwider ſind. Aber dieſe Eigenheiten, Unannehmlichkeiten und Uebel fallen uns gerade nur dann auf und zur Laſt, wenn wir im Genuß einer Perſon, eines Glücks, eines Gutes ſind. Wir haben des Guten zu viel; der Ueberfluß macht uns heikel und übermüthig; in dieſem Uebermuthe ſchütten wir das Kind mit dem Bade aus, vergeſſen und verwerfen über dem Ueblen das Gute, über den Nebendingen die Hauptſache, d. h. über dem Unkraut unter unſerm Weizen den Weizen, über den Blattläuſen das Blatt, über den Sommerſproſſen und Leberflecken des Geſichts das Geſicht ſelbſt, über den Schnacken und Bremſen des Sommers die Herrlichkeit der Sommerzeit. Wie anders iſt es aber, wenn wir das, was wir im Uebermuthe des Beſitzes und Genuſſes verächtlich wegwerfen, wirklich verlieren ſollen oder bereits verloren haben! Ach! dann verſchwinden uns alle dieſe einſt ſo anſtößigen Nebendinge in Nichts; dann vergeſſen wir über dem Weſen die Accidenzen, über den Vollkommenheiten die Mängel; dann blicken wir ſehnſuchtsvoll auf die Herrlichkeiten der Vergangenheit zurück und erkennen ſchmerzlich enttäuſcht, daß die Gefühle der Unbehaglichkeit und Unzufriedenheit nur oberflächliche Schnacken- und Bremſenſtiche, daß wir im Herzen, im Weſen vollkommen heil, einig und befriedigt mit dem entſchwundnen Gegenſtand waren, daß das verlorne Gut ein wahres, wirkliches Gut war. O ihr „edlen,“ nach dem Jenſeits ſchmachtenden Seelen nehmt euch in Acht, daß es nicht euch mit der beſſeren Welt eben ſo geht, daß nicht die beſſere Welt, wenn ſie *wirklich* geworden, euch als die ſchlechte, und dieſe ſchlechte Welt, wenn ſie *entſchwunden*, als die beſſere erſcheint, daß alſo nicht dort die *Sehnſucht nach dieſer Welt* euere Religion iſt! Hütet euch die Stimme der Sehnſucht und Unzufriedenheit für die Stimme der *Wahrheit* und *Natur* zu nehmen, aus den Aeußerungen der gereizten und gekränkten Liebe auf Haß und Feindſchaft zu ſchließen, wenn ihr euch einer bittern Enttäuſchung in der beſſeren Welt überheben wollt!

Bewohner nördlicher, kalter, unfreundlicher Gegenden hoffen im Jenſeits auf ein milderes Klima: Bewohner heißer, dürrer, waſſerloſer Länder dagegen hoffen im Jenſeits auf kühlende Schatten, Winde und Quellen. So hebt der Menſch in der Vorſtellung des Jenſeits die örtlichen Schranken, Unannehmlichkeiten und Beſchwerlichkeiten ſeiner Exiſtenz auf. Weil aber der beſchränkte Menſch, d. h. das Individuum an dieſem Orte ſeinen localen Standpunkt für den univerſalen, ſeinen Wohnort für die ganze Erde oder Welt nimmt, ſo verſetzt er in ein *anderes Leben*, in eine *andere* Welt, was gleichwohl in dieſe Welt im

Ganzen fällt. So exiſtirt das Jenſeits der Kamtſchadalen, wo es „weniger Sturmwinde, Regen und Schnee, als auf Kamtſchatka" gibt, an genug Orten dieſer Erde, die aber freilich jenſeits Kamtſchatka liegen; ſo findet ſelbſt der ſtets heitre Himmel des nordamerikaniſchen Jenſeits und der ewige Tag, den ſo viele, ſelbſt cultivirte Völker in das Jenſeits verſetzen, ſchon auf der Erde ſtatt, wenn wir auch die andere Hälfte der Erde, wenn wir die ganze Erde überhaupt ins Auge faſſen; ſo iſt ſogar die religiöſe Idioſynkraſie und Antipathie der alten Perſer gegen alles Dunkle, ihre Hoffnung auf eine Welt, wo die Körper der Menſchen ohne Schatten ſein werden, auch ſchon hier verwirklicht, indem bekanntlich die Bewohner der heißen Zone zwiſchen den Wendekreiſen, an gewiſſen Tagen wenigſtens, in ſenkrechter Stellung keinen Schatten werfen und deswegen ausdrücklich Unſchattichte heißen. Aber wie der Menſch in eine andere Welt verlegt, was in dieſe Welt fällt, weil er einen Theil derſelben zur ganzen Welt macht, eben ſo verſetzt der Menſch in ein anderes Weſen, was in ſein eignes Weſen fällt, weil er Theile des Menſchen zum ganzen Menſchen, beſtimmte Arten des menſchlichen Weſens zur Gattung deſſelben, beſtimmte Menſchen zur Menſchheit ſelbſt macht. So machen die Menſchen die unabſichtlichen und unwillkürlichen Aeußerungen und Erſcheinungen des menſchlichen Weſens zu Wirkungen von Weſen einer eignen, vom Menſchen unterſchiednen Gattung — zu Gottes-, Geiſter-, Dämonen- oder Teufelswirkungen, weil ſie das nur in bewußten, abſichtlichen, willkürlichen Handlungen ſich äußernde menſchliche Weſen zum ganzen Weſen des Menſchen machen, was gerade ſo iſt, als wenn man nur die Organe der willkürlichen Bewegung, aber nicht den Magen, die Lunge, das Herz zu Gliedern des menſchlichen Leibes, zu menſchlichen Organen machen wollte. So haben die Proteſtanten die willkürlichen und abſichtlichen, politiſchen Satzungen des Pabſtthums, wie z. B. das Gebot des Cölibats, als eine „menſchliche" Satzung bezeichnet und verworfen, die Ehe dagegen als ein „göttliches" Inſtitut und Gebot geprieſen, als wäre nicht gerade das

Cölibat ein unmenſchliches, der menſchlichen Natur widerſprechendes, die Ehe dagegen als die Befriedigung der Geſchlechtsliebe das wahrhaft menſchliche Inſtitut. · So haben die Chriſten den religiöſen und philoſophiſchen Lehren und Vorſtellungen der Griechen und Römer als den menſchlichen Lehren ihre Lehre als die göttliche, als das Wort Gottes entgegengeſetzt, als wenn das heidniſche Weſen das abſolute Weſen des Menſchen geweſen wäre, als wenn die Griechen und Römer den unerſchöpflichen Born der menſchlichen Natur bis auf den letzten Tropfen erſchöpft gehabt hätten, ſo daß nur vermittelſt eines Mirakels, wie einſt aus der Zahnhöhle eines Eſelskinnbackenknochens, aus dem hohlen Kopf der Menſchheit ein Quell neuen Lebens hätte entſpringen können. So machen wir überhaupt, namentlich im Affect — aber wie oft kommen wir nicht in Affect! — locale Zuſtände zu univerſellen, individuelle Fälle zu Kategorien, particuläre, vorübergehende Zeiterſcheinungen zu den bleibenden, claſſiſchen Ausdrücken des Menſchengeiſtes, unſere kurze Carriere zur Laufbahn der Menſchheit — weiter als ich bringt es doch kein Anderer auch — unſern beſchränkten Kreis von Lebenserfahrungen — und weſſen wenn auch noch ſo umfangreicher Lebenskreis wäre nicht im Vergleich zur Menſchheit ein beſchränkter? — zur abſoluten Norm des Menſchlichen, die Eigenſchaften dieſer Individuen oder Menſchenclaſſen zu Eigenſchaften der ganzen „Raſſe“ ſelbſt — kein Wunder daher, daß wir über die Gattung des Menſchen, d. h. über die menſchliche Natur ſelbſt hinausſetzen, was doch in Wahrheit nur über dieſe Menſchenclaſſe, dieſe Individuen, dieſen Erfahrungskreis, dieſe Laufbahn, dieſe Zeit, dieſen Ort hinaus liegt.

Warum ging Rom, warum Griechenland zu Grunde? weil ſie das Unendliche dem Endlichen, d. h. die Gattung der Art, den Menſchen dem Römer und Griechen ſubordinirten und aufopferten. Jeder Staat überhaupt beruht auf beſtimmten Geſetzen und Maximen, Sitten und

Gewohnheiten, d. i. auf gewiſſen, nur zeitlich nothwendigen, aber an ſich willkürlichen Beſchränkungen des menſchlichen Weſens, und ſteht nur ſo lange in voller Kraft da, als dieſe Beſchränkungen nicht für Schranken, ſondern vielmehr für die dem Menſchen entſprechenden Beſtimmungen gelten. Aber die Zeit des Verfalls, d. h. eben die Zeit, wo dieſe Beſchränkungen als Schranken empfunden und folglich überſchritten werden, tritt nothwendig ein; denn der Menſch ſtrebt unaufhaltſam nach unbeſchränkter Entfaltung ſeines Weſens, nach Formen des Daſeins, die ſeinem vollen Weſen entſprechen, und zerſtört daher unerbittlich jede einſeitige, beſchränkte Exiſtenz, jeden Weltzuſtand, der ſich nur durch Unterdrückung irgend eines weſentlichen menſchlichen Triebes behaupten kann, jeden Staat, der in dünkelhafter Beſchränktheit die Grenzen ſeines Reichs zu Grenzen der Menſchheit, die Bedingungen ſeines Beſtehens zu Geſetzen der menſchlichen Natur macht. Das Weſen über den Staaten und Völkern, das ihr Schickſal beſtimmende und entſcheidende Weſen — das iſt das eigne Weſen des Menſchen, aber das Weſen hinter ſeiner Willkür, hinter ſeinem abſichtlichen Thun und Treiben — die Natur des Menſchen. Was der menſchlichen Natur entſpricht, das bleibt; was ihr widerſpricht oder nur unter gewiſſen Bedingungen entſpricht, das vergeht. Aber die menſchliche Natur äußert ſich nur in den menſchlichen Bedürfniſſen: nur das menſchliche Bedürfniß, nur die menſchliche Noth iſt daher die Macht, welche das Schickſal der Staaten in ihren Händen hat. Die Noth gründet die Staaten und die Noth zerſtört die Staaten. Vor der Noth weicht jede Macht. Wenn Euch daher ſchlechterdings ein Weſen noth thut, dem ihr fußfällig eure Verehrung darbringen könnt, o! ſo fallt nur nieder vor der Macht der Noth, der allernächſten und allergemeinſten, der allerempfindlichſten und allerwirkſamſten Macht, und bedenkt, daß das höchſte Attribut der göttlichen Majeſtät, das Privilegium, Alles zu binden und zu löſen, Geſetze zu geben und aufzuheben, das Privilegium, Wunder zu thun, das Privilegium der Noth iſt — Wunder geſchehen ja nur in den Fällen außerordentlicher Noth — und betrachtet daher die Stimme der Noth als Gottesſtimme und die Stillung der menſchlichen Noth als den einzig wahren Gottesdienſt. Res est sacra miser, ſagt ein römiſcher Philoſoph und nach ihm ein deutſcher Dichter:

Auch ein verdienter Fall flöß' uns Erbarmung ein!
Ein Unglückſeliger ſollt' unverletzlich ſein.

Als einſt Melanchthon aus Betrübniß über ſeine Einwilligung zur Doppelehe eines deutſchen Fürſten in Schwermuth und Krankheit gefallen war, flößte ihm Luthers Kraft wieder Muth und Leben ein. „Alldar, ſagte hernach Luther, mußte mir unſer Herr Gott herhalten. Denn ich warf ihm den Sack für die Thür und riebe ihm die Ohren mit allen Verheißungen des Gebets, das da müßte erhöret werden, die ich in der h. Schrift zu erzählen wußte, daß er mich erhören mußte, wenn ich anders ſeinen Verheißungen trauen ſollte.“ So weicht vor der Macht der Noth ſelbſt die göttliche Majeſtät und Macht. Kein Wunder, daß der Heide ſeine handgreiflichen Götter ſelbſt prügelt und wegwirft, wenn ſie ihm nicht helfen. Verwarfen doch auch die Juden und Chriſten deswegen die Götter der Heiden, ihre Bilder und Statuen, weil ſie als leb- und machtloſe Machwerke den Menſchen nichts helfen konnten. „Sie können, heißt es in der Bibel, einem Menſchen in der Noth nicht helfen; ſie erbarmen ſich der Wittwen nicht und helfen den Waiſen nicht, ſie geben den Menſchen nicht Regen, denn ſie ſind hölzern, mit Gold und Silber gezieret, den Steinen gleich, die man aus dem Berge hauet. Darum ſoll man ſie nicht für Götter halten oder ſo heißen; denn ſie können weder ſtrafen, noch helfen.“ Was alſo hilft, Noth aufhebt, das iſt Gott; aber die Noth geht der Hülfe voran; die Nothwendigkeit der Hülfe iſt ja eben die Noth. Wollt ihr alſo noch leugnen, daß Gott nicht, wie ihr euch einbildet, das erſte, unbedingte, nur durch ſich ſelbſt geſetzte und denkbare Weſen iſt, ſondern *etwas Andres vorausſetzt*, im *Gegenſatz* zu dem er erſt Gott iſt? Allerdings muß ſchon Waſſer ſein, wenn ich Waſſernoth empfinde; aber das Waſſer, das der Durſt vorausſetzt, iſt nicht Waſſer überhaupt, nicht mit unaſſimilirbaren, lebensfeindlichen Stoffen geſchwängertes, ſondern *trinkbares* Waſſer. So wie daher in der Entwicklung der Erde das Waſſer trinkbar wurde, ſo entſtanden auch ſogleich pflanzliche Zellen und thieriſche Schläuche, die dieſes Waſſer begierig in ſich aufſogen. Das trinkbare Waſſer mündet direct in den thieriſchen Schlauch, findet nur in ihm ſein Bett und Gleichgewicht — *trinkbares* Waſſer ſetzt durſtige Seelen voraus.

Der uncultivirte Menſch verlangt von ſeinen Göttern unbeſchränkte, unverzügliche Erfüllung aller ſeiner Wünſche; er fragt ſich nicht, ob dieſe Wünſche recht oder unrecht, vernünftig oder thöricht, ihre Erfüllung daher für ihn heilſam oder verderblich iſt. Er berückſichtigt nur die Begierde, nicht die Vernunft, nur den Genuß, nicht die Folgen, nur die Gegenwart, nicht die Zukunft; er hat, wie das Kind, keine Geduld, keine beſtändige, ausdauernde Seele; er hat vielmehr, wie der Caraibe, *ſo viele Seelen*, als er *Pulsſchläge* zählt, von denen alſo keine die Dauer eines Augenblicks überlebt, gleichwohl jede ſein ganzes Weſen in ſich verſchlingt und um ſo ungeſtümer die Befriedigung ihrer Begierde verlangt, je kürzer ihre Dauer iſt. Der uncultivirte Menſch wird daher ſeinen Göttern bös und ungetreu, ſo wie ſie ihm etwas verſagen, was *er ſelbſt* ſich nicht verſagen kann. Der Menſch von Cultur oder Verſtand dagegen weiß aus Erfahrung, daß, was für den Augenblick ein Uebel oder Glück, in der Folge oft gerade das Gegentheil iſt, und zieht daraus die Regel, daß man ſich *nicht alles gewähren* dürfe, was man gerade wünſcht und begehrt, daß man vielmehr, um glücklich zu ſein, um alſo den Wunſch aller Wünſche zu erreichen, dieſen oder jenen ſpeciellen Wunſch aufopfern, daß man folglich ſich ſelbſt oft böſe ſein müſſe, wenn man es wirklich gut mit ſich meint, weil ja nur im Gegenſatz gegen das Unangenehme das Angenehme als ſolches empfunden wird, nur der Hunger die Würze des Mahls, nur die Beſchränkung die Bedingung der Freiheit, nur die Entſagung die Bedingung des Genuſſes iſt. Wo aber der Menſch alſo denkt, da denkt natürlich auch ſein Gott ſo; der Menſch wird daher hier ſeinem Gott nicht bös und ungetreu, er verliert nicht den Glauben an ſeine Güte, wenn er ihm dieſen oder jenen Wunſch nicht erfüllt, dieſes oder jenes Gut nicht gewährt, weil er die göttliche Güte durch die göttliche Weisheit, d. h. ſeine Wünſche durch ſeinen Verſtand beſchränkt. Aber deswegen gibt doch auch hier nicht der Menſch die Erfüllung der menſchlichen Wünſche als die weſentliche Bedingung und Eigenſchaft der Gottheit auf; deswegen iſt noch keineswegs, wie die ſpeculativen Träumer und theologiſchen Heuchler uns weis machen wollen, die Verzichtung auf das „Endliche" der Charakter der Religion auf dieſem Standpunkt; denn der Menſch verzichtet auch hier, eben ſo wie im Opfer der heidniſchen Religionen, nur auf dieſes Endliche, aber nicht auf das Endliche überhaupt, nur auf dieſen ſpeciellen Wunſch, aber nicht auf andere Wünſche, geſchweige auf den Wunſch aller Wünſche. „Es geſchicht, ſagt Luther, was wir nur bitten, ob wir gleich nicht wiſſen, auf was vor Art und Weiſe. Gott ſteckt uns in Unglück, das bisweilen größer iſt, auf daß er eines andern Unglücks ein Ende mache. Und alſo erhöret er unſere Bitte." „Der Glaube zweifelt nicht, daß Gott guten Willen habe zur Perſon, wolle und gönne derſelben alles Gute. Aber dasjenige, was der Glaube bittet und fürgibt, iſt uns nicht bewußt, ob's uns gut und nütze ſei." Der Gott des Wilden oder überhaupt Rohen iſt ein veränderliches, launenhaftes Weſen, heute gut, morgen böſe, heute daher ein Gegenſtand der Verehrung, morgen der Verachtung, denn das, was er gewähren ſoll, iſt ein beſtimmter, einzelner, vom Zufall abhängiger Gegenſtand. Der cultivirte Menſch dagegen ſubordinirt ſeinem Wohle, dem Weſen und Endzweck aller Wünſche, die ſpeciellen Wünſche; er reducirt ſeine Wünſche auf das Allgemeine und Nothwendige; er verlangt nicht ein Kleid von dieſem oder jenem koſtbaren Stoffe, nicht dieſe oder jene Sorte Brot, nicht dieſe oder jene angenehme Lebensart; er iſt zufrieden, wenn er nur das Leben, wenn er nur ſein tägliches Brot, es ſei nun ſchwarzes oder weißes, wenn er nur ein Kleid überhaupt hat. Das Allgemeine iſt aber nicht ſo, wie das Beſondere und Einzelne, der Laune des Zufalls preis gegeben. Dieſes ſchöne weiße Brot kann mir freilich der liebe Gott nur an dieſem Orte, nur vermittelſt dieſes Bäckers beſcheren; aber Brot überhaupt, abgeſehen von ſeinen beſondern Eigenſchaften, kann ich überall bekommen. Wo aber der Menſch nur das Allgemeine und Nothwendige zum Gegenſtand ſeiner Wünſche macht, ſeine Wünſche alſo ſelbſt allgemeine und nothwendige ſind, da bekommt natürlich auch das dieſe Wünſche erfüllende, das göttliche Weſen den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, da iſt Gott nicht mehr nur aus Laune gut, nicht mehr ein Weſen, das man daher auch erſt durch Geſchenke, Opfer gut gelaunt machen muß, ſondern ein weſentlich, nothwendig, beſtändig und zuverläſſig gutes Weſen, da iſt er daher auch der Gegenſtand einer beſtändigen, ſich gleich bleibenden Verehrung, nicht mehr den injurioſen Vorwürfen getäuſchter Hoffnungen und Erwartungen preis gegeben. Weil aber gleichwohl oft ſelbſt nicht einmal die allgemeinſten und nothwendigſten, die gerechteſten und billigſten Wünſche der Menſchen erfüllt werden, alſo alle Anhaltspunkte und Gründe zu einer Rechtfertigung der göttlichen Güte und Weisheit in dieſem Leben verſchwinden; ſo hilft ſich die Religion mit der Vorſtellung eines andern Lebens, wo die hier unerfüllt gebliebenen Wünſche erfüllt, die Widerſprüche alſo der Erfahrung mit dem Glauben an einen Gott gelöſt werden ſollen. Das Jenſeits aufheben und doch Gott beſtehen laſſen, wie gewiſſe Speculanten thun, das heißt den Namen ohne die Sache, das Wort ohne Sinn beſtehen laſſen.

Wer die Götter wie Sternſchnuppen aus dem nächtlichen Himmel ſeiner bodenloſen Speculation oder myſtiſchen Träumerei auf die Erde herabfallen läßt, und daher die Abkunft der nothloſen Weſen von der menſchlichen Noth zu deſpectirlich oder gar unbegreiflich findet, der wiſſe, daß die Theiſten der frühern Zeiten in dem Ach! Gott! oder Hülf Gott! Geſchrei des nothleidenden Menſchen die Stimme Gottes ſelbſt vernommen, d. h. den unmittelbaren, natürlichen Beweis von der Exiſtenz eines den Menſchen aus aller Noth erretten könnenden und erretten wollenden, allmächtigen und allgütigen Weſens gefunden, alſo aus der Noth des Menſchen die Nothwendigkeit Gottes gefolgert haben. Hilft ihm auch dieſe Bemerkung nichts, ſo laſſe er ſich noch folgende Recepte aus Luther verſchreiben. „Außer der Anfechtung, ſagt er in ſeinen Tiſchreden, kann kein Gebet geſchehen. Darum ſaget David wohl: Rufe mich an in der Noth, ſonſt ohne die iſt's ein kalt Geplepper und gehet nicht von Herzen, wie man ſagt: Noth lehrt beten.“ Und über die Allmacht der Noth in phyſiſcher Beziehung äußert er ſich in ſeinen Werken an einer Stelle alſo: „Ein Menſch der von ſchwerer Anfechtung oder aber von großen Schrecken beſtürzet iſt, thut das wohl, was ihm ſonſt außerhalb der Anfechtung zu thun unmöglich iſt;“ über dieſelbe in religiöſer und moraliſcher Beziehung aber alſo: „Liebe und Noth meiſtern alle Geſetze“ „heben alle Geſetze auf“ — auch die Naturgeſetze — Wunder. Uebrigens iſt nicht zu vergeſſen, daß die Noth als die Quelle aller Leiden, zugleich auch die Quelle aller Freuden iſt. Jeder Genuß ſetzt ja Mangel, Bedürfniß, Noth voraus. Was iſt qualvoller, als ein geliebtes Weſen leiden zu ſehen und nicht helfen zu können; aber was iſt ſeliger, als die Gewißheit: es iſt gerettet? Das Gefühl der überſtandnen Noth iſt daher ein ganz andres, als das der beſtehenden; dort beziehe ich mich auf den Gegenſtand, hier beziehe ich den Gegenſtand auf mich; dort ſinge ich Lobgeſänge, hier Klagelieder; dort danke, hier bitte ich. Das Nothgefühl iſt praktiſch, teleologiſch, aber das Dankgefühl poetiſch, äſthetiſch. Das Nothgefühl iſt vorübergehend, aber das Dankgefühl dauernd; es knüpft die Bande der Liebe und Freundſchaft. Das Nothgefühl iſt ein gemeines, das Dankgefühl ein edles Gefühl; jenes verehrt ſeinen Gegenſtand nur im Unglück, dieſes auch im Glück. „Um die Götter im Unglück zu Freunden zu haben, muß man ſie auch im Glück verehren.“

Wie kommt es, daß gerade Zeus, der höchſte und mächtigſte Gott der Griechen, der Gott der furchtbarſten Naturmächte, der „Leidenden Rächer,“ iſt „der Hort der Fremdlinge und Darbenden,“ welcher „am eifrigſten rächt die Gewaltthat?“ Was iſt für ein Zuſammenhang zwiſchen dem Donnergepolter und der Klage des Nothleidenden, zwiſchen dem zerſchmetternden Blitzſtrahl und der Empfindung des Mitleids? Ein ſehr natürlicher. Vor der höchſten Naturmacht verſchwinden alle menſchlichen Unterſchiede und mit ihnen der menſchliche (oder vielmehr unmenſchliche) Uebermuth und Hochmuth, womit der Reiche auf den Armen, der Mächtige auf den Schwachen, der Glückliche auf den Unglücklichen theilnahmlos herabblickt. Wenn ich daher als Unglücklicher hülfeſuchend einem Glücklichen, Reichen, Mächtigen mich nahe, ſo erinnere ich ihn, um ihn weich und mürb zu machen, an die Macht, welche mit einem einzigen Blitzſtrahl ihn ſammt allem ſeinem Glück und Reichthum zu Nichts machen kann, an die Macht überhaupt, deren Vorſtellung dem Bevorzugten das demüthigende, d. i. religiöſe Bewußtſein oder Gefühl der Gleichheit aller Menſchen einflößt. Aber woher hat denn nun eigentlich Vater Zeus ſeine Macht? nur von der Macht der menſchlichen Noth und Furcht. Er iſt das höchſte und mächtigſte, weil das allernöthigſte Weſen. Luxus iſt Pallas Athene, Luxus Hephäſtos, Luxus Apollo; aber ſchlechterdings unentbehrlich iſt Vater Zeus: er iſt der Gott, das Weſen der nothwendigſten phyſikaliſchen Bedürfniſſe, der nothwendigſten menſchlichen Bande, der Ausdruck und Sammelpunkt der höchſten menſchlichen Noth. An Gottes Segen iſt *Alles* gelegen. Aber dieſen Segen hat eben Zeus als der Herr des Regens, des Himmels, der Atmoſphäre überhaupt in ſeinen Händen. Beregne, beteten die Athener, beregne, guter Zeus, die Felder und Fluren der Athener! Und die Erde war in Athen in einer den Zeus um Regen anflehenden Stellung abgebildet. Erbarme Dich meiner im Namen des Zeus heißt daher: erbarme Dich meiner im *Namen des menſchlichen Elends*, im Namen insbeſondre des unſäglichen Unheils, das Waſſermangel, Hagelſchläge, Schneegeſtöber, Wolkenbrüche, Sturmwinde, Ungewitter über den Menſchen verhängen und jeden Augenblick auch über Dich verhängen können. Wie thöricht iſt darum die Beſorgniß, daß mit den Göttern der Menſchen auch die Bande der Menſchheit verſchwinden! Es iſt nur Prahlerei, wenn Vater Zeus ſagt, ſeine *goldene* Kette ſei der Zuſammenhang des Weltalls; es iſt vielmehr nur die *eiſerne* Kette der Noth, die alle Dinge und Weſen, ſo auch die Menſchen zuſammenbindet. Und dieſes Bindemittel bleibt, wenn auch längſt die goldene Kette der Götter zum Beſten der nothleidenden Menſchheit in currente Münzen umgeſchmelzt iſt.

Vom politiſchen und ſocialen Standpunkt aus betrachtet, gründet ſich die Religion, gründet ſich Gott nur auf die Schlechtigkeit der Menſchen oder menſchlichen Zuſtände und Verhältniſſe. Weil die Tugend nicht immer belohnt wird und glücklich iſt, weil es überhaupt ſo viel Widerſpruch, Uebel und Elend im menſchlichen Leben gibt, darum muß ein Himmel, darum ein Gott ſein. Aber das meiſte und größte Elend der Menſchen kommt von den Menſchen ſelbſt. Nur auf dem *Mangel* der menſchlichen Gerechtigkeit, Liebe und Weisheit beruht alſo die Nothwendigkeit und Exiſtenz Gottes; Gott iſt, was ſich die Menſchen *nicht* ſind — wenigſtens nicht alle, wenigſtens nicht immer — aber *ſein ſollen* — und an ſich auch *ſein können*; Gott nimmt die Sünden der Menſchen auf ſich; er iſt ihr Stellvertreter; er überhebt ſie der Pflicht, das *ſelbſt* einander zu ſein, was er an *ihrer Statt* iſt; denn wenn ein Weſen iſt, welches die Uebel wieder gut macht, die ich Andern zufüge, oder wenigſtens im Vertrauen auf die göttliche Entſchädigung beſtehen laſſe, warum ſoll *ich* aus meinen Mitteln dieſe Uebel aufheben? Gott iſt der Troſt der Noth, aber auch die Sicherheit des Ueberfluſſes, das Almoſen der Darbenden, aber auch die Hypotheke der Wucherer, der Zufluchtsort der Unrecht Leidenden, aber auch der Ruheſitz der Unrecht Thuenden, mögen ſie nun direct oder indirect, mit Unrecht oder von Rechtswegen Andern Unrecht thun. Allerdings iſt die Religion höchſt tröſtlich *für mich*, aber höchſt untröſtlich für Andere, denn ſie lehrt mich nicht nur meine eignen Leiden, ſondern auch die *Leiden Anderer* mit chriſtlicher Geduld zu ertragen, zumal wenn ich den chriſtlichen Glauben habe, daß die Uebel und Leiden der Menſchen Schickungen, Willensbeſtimmungen Gottes ſind, denn wie ſollte ich das nicht wollen, nicht mir gefallen laſſen, was Gott will*)? Das ſchlechteſte

---

*) Glücklicher Weiſe negiren jedoch die Menſchen in der Praxis ihre religiöſen Meinungen und Glaubensartikel; widrigenfalls würde ſich die Religion nicht als das Band, wofür ſie in der Einbildung gilt, ſondern als die Auflöſung aller menſchlichen Verhältniſſe erweiſen. Denn wozu iſt eine menſchliche Gerechtigkeit, wenn eine göttliche iſt, wozu eine menſchliche Vorſorge und Vorſehung, wenn eine göttliche iſt? So iſt der Gottesglaube nur ein theoretiſcher Glauben; in der *Praxis ſind alle* Menſchen — ausgenommen die Schwärmer — zu ihrem eignen und Anderer Glück *Atheiſten*;

Compliment, das der Religion gemacht werden kann, machen ihr daher die Politiker, wenn ſie behaupten, daß kein Staat noch ohne Religion beſtanden habe und ohne ſie beſtehen könne; denn in dem bisherigen Staat, in dem Staat im Sinne der gewöhnlichen Politiker, welche den Status quo für das Non plus ultra des menſchlichen Weſens halten, ſtützte ſich immer nur das Recht auf Unrecht, die Freiheit auf Knechtſchaft, der Reichthum auf Elend, die Bildung auf Roheit, die Ehre des Bürgers auf die Infamie des Menſchen, der Uebermuth der Fürſten auf die religiöſe Demuth der Völker.

Du anerkennſt die Schlechtigkeit der Menſchen, und doch willſt Du Dich im Menſchen befriedigen, willſt nicht zu einem Gott Deine Zuflucht nehmen? Nein! denn die Schlechtigkeit des einen Menſchen macht die Tugend des andern wieder gut. Dieſer beraubt mich aus Habſucht meines Vermögens, aber jener opfert dafür aus Freigebigkeit mir ſein eignes Vermögen auf; jener ſtrebt mir aus Bosheit nach dem Leben, aber dieſer errettet aus Liebe mit Lebensgefahr mich vom Tode. Von den Menſchen, von welchen wir den Spruch haben: homo homini lupus est, der Menſch iſt dem Menſchen ein feindliches, verderbliches Weſen, von denſelben haben wir den Spruch: homo homini Deus est, der Menſch iſt dem Menſchen ein wohlthätiges, göttliches Weſen. Aber welcher von dieſen beiden Sprüchen drückt die Ausnahme, welcher die Regel aus? Offenbar nur der letztre, denn wie wäre auch nur irgend ein geſelliger oder ſtaatlicher Verband zwiſchen den Menſchen möglich, wenn der entgegengeſetzte Spruch die Regel ausdrückt? Aber überall können wir uns nur nach der Regel richten und urtheilen, wenn an-

---

ſie widerlegen — freilich nicht für ihr Bewußtſein, für ihre Verſtellung — durch die That ihren Glauben.

ders unſer Urtheil nicht ſelbſt ein regelwidriges, abnormes, verkehrtes ſein ſoll.

„Gott regiert die Welt,“ ja wohl, aber dieſer die Welt regierende Gott iſt nur Das, was in der Meinung der Menſchen für Gott, überhaupt für erlaubt, recht, heilig, gut, ſchicklich gilt — iſt mit einem Worte nur die Meinung, welche die öffentliche, herrſchende, geheiligte Meinung, d. i. der Glaube einer Zeit oder eines Volkes iſt. Wo der Menſch meint oder glaubt, daß ſein Leben nicht von einer Vorherſehung, ſondern von einer Vorherbeſtimmung, einem blinden, unvermeidlichen Schickſal abhänge, gleichgültig ob nun dieſes für ſich oder als Willensbeſchluß Gottes gedacht wird, da hängt auch wirklich ſein Leben von keiner Vorſehung ab, denn er fragt nicht die Vernunft um Rath, ob er etwas thun oder laſſen ſoll, er ergreift keine Vorſichtsmaaßregeln, er ſtürzt ſich blindlings in die Gefahr. Wo, wie im 17. Jahrhundert „in den Burgen der Ritter, in den Paläſten der Großen, in den Bibliotheken der Gelehrten, auf jedem Blatt in der Bibel, in den Kirchen, auf dem Rathhaus, in den Stuben der Rechtsgelehrten, in den Officinen der Aerzte und Naturlehrer, in dem Kuh- und Pferdeſtall, in der Schäferhütte, überall und überall der Teufel war, wo jedes Donnerwetter, jeder Hagel, jede Feuersbrunſt, Dürre, Viehſeuche dem Teufel und den Hexen Schuld gegeben wurden,“ da war wirklich der die Welt regierende, der über das Schickſal der Menſchen entſcheidende Gott — der Teufel; aber dieſer Teufel der Menſchheit war nur der Glaube der Chriſtenheit an den Teufel. Wo, wie in den Zeiten der Barbarei und noch heute bei den rohen oder wilden Völkern Gewalt für Recht, der Mann daher wegen ſeiner phyſiſchen Uebermacht für den unumſchränkten Herrn des Weibes, das Weib nur für ſeine Sclavin, ſein Laſtthier oder gar nur für eine Waare gilt, die er ſelbſt für eine Blaſe Thran, wie der Einwohner von Unalaſchka, verkauft, oder gegen einen geringen Lohn oder auch umſonſt aus bloßer Gefälligkeit einem Gaſte, wie eine Pfeife Tabak, zum Genuß anbietet und überläßt, da waltet auch über dem Weibe kein liebendes Auge, da beſtimmt ſein Loos nur die rohe, phyſiſche Macht. Und wo der Kindermord für ein religiöſes Opfer gilt, oder doch wenigſtens, es ſei nun aus welchen Gründen es wolle, in gewiſſen Fällen Sitte iſt, wo die neugebornen weiblichen Kinder lebendig begraben werden, wie von den Guanas am Paraguay geſchehen ſoll, wo man die Kinder dem Hungertod oder den wilden Thieren ausſetzt, wie die Madegaſſen thun, wenn ſie in, nach ihrer Meinung, unglücklichen Monaten, Tagen oder Stunden geboren wurden, wo man ihnen mit Kamtſchadaliſcher Rohheit und Grauſamkeit ſchon im Mutterleib Arme und Beine zerbricht, wo die Geburt von Zwillingen für unnatürlich und ſchimpflich gilt, wie in Guiana, und daher immer *ein* Kind getödtet wird, wo alſo kein menſchlicher Verſtand, kein menſchliches Geſetz und Herz die Kinder beſchützt, da beſchirmt ſie auch kein himmliſcher Vater. *Die Vorſehung der Menſchheit iſt einzig die Cultur, die Bildung der Menſchheit.* Weisheit, Güte, Gerechtigkeit regeln nur da das menſchliche Leben, wo der Menſch ſelbſt weiſe, gut und gerecht wird. „Die Vorſehung accommodirt ſich dem jedesmaligen Standpunkt und Bildungsgrad der Menſchheit" — das heißt: die Grenze der Bildung iſt immer auch die Grenze der Vorſehung; wo die Cultur ausgeht, da geht auch die Vorſehung aus, da iſt der Menſch wehr- und ſchutzlos den ungeſtümen Mächten der Natur und Leidenſchaft preis gegeben. Daher kann man auch nur bei den Völkern, welche eine wirkliche Culturgeſchichte haben, auf den Gedanken einer Vorſehung verfallen; aber bei den culturloſen Völkern verſchwindet jeder Anlaß und Grund zu der für den Menſchen ſo *ſchmeichelhaften* Vorſtellung einer göttlichen Vorſehung.

Was iſt die ſpecielle Vorſehung, die Vorſehung, die über mir, dieſem Individuum wacht? Der weſentliche Charakter meiner Individualität, welcher unwillkürlich Alles nach ſeiner Art beſtimmt und modelt, Alles ſich aſſimilirt, allen meinen Schickſalen, Leiden und Handlungen ſeine eigenthümliche Farbe aufdrückt, alle Kleinigkeiten und Zufälligkeiten ſelbſt noch in einen ſinnvollen Zuſammenhang bringt und dadurch meinem Leben den Anſtrich eines durchdachten Planes gibt — mein inſtinctartiger Selbſterhaltungstrieb, wie wenn ich durch eine unwillkürliche Wendung und Stellung meines Körpers einem lebensgefährlichen Fall ausweiche — kurz mein unwillkürlicher Egoismus, der Alles auf ſich bezieht und deutet, alles meiner Individualität Widerſprechende beſeitigt, Alles, ſelbſt auch die unabänderlichen Uebel und Widerwärtigkeiten noch zu meinem Beſten dreht und wendet. Inſofern kann man allerdings ſagen, daß nichts im Leben des Individuums Zufall iſt, denn auch das Zufällige, das mir begegnet, iſt immer durch die Art meiner Individualität beſtimmt. Ein Ziegelſtein ſchlägt mich todt; aber er hätte mich nicht todt geſchlagen, wenn mich nicht irgend ein individueller Grund, vielleicht nur eine Grille, eine Idioſynkraſie, die aber gleichwohl von meiner Individualität unabſonderlich iſt, gerade zu dieſer Zeit an dieſen Ort hingeführt hätte. Aber gleichwohl gibt es genug Zufälle in unſerm Leben, d. h. Vorfälle, die ihren Grund nur in dem Zuſammentreffen von Dingen haben, die an ſich in gar keinem Zuſammenhang mit einander ſtehen, die weiter nichts mit einander gemein haben, als daß ſie an demſelben Orte und zur ſelben Zeit exiſtiren, die daher zuſammentreffen, ohne daß ein innerer Grund, eine Nothwendigkeit dieſes Zuſammentreffens vorhanden iſt, aber gerade um ſo mehr uns in Verwunderung verſetzen, je weniger ſich ein beſtimmter Grund und Zuſammenhang entdecken läßt. Allein wir bemerken gewöhnlich nur dann dieſe Zufälle in dem Tagebuch unſers Lebens, wenn unſer Egoismus, unſer Selbſterhaltungs- und Glückſeligkeitstrieb dabei betheiligt iſt, und betrachten ſie daher als ganz außerordentliche Fälle, als Wunder, als ſichtbare *Beweiſe* einer *göttlichen Vorſehung*. Wenn ein Rabe ein Stück Fleiſch vor mich hinfallen läßt, wenn ich eben nach geſegneter Mahlzeit meinen Spaziergang mache, ſo gehe ich mit größter Gleichgültigkeit über dieſen Fall hinweg, ob es gleich höchſt merkwürdig iſt, daß der Rabe gerade vor meiner Naſe, gerade zu dieſer Zeit, gerade an dieſem Orte das Stück fallen ließ; er hätte ja an unzähligen andern Orten es fallen laſſen können. Wenn aber dem Raben das Fleiſch entfällt in dem Moment, wo ich gerade Hungersnoth leide, ſo iſt natürlich dieſer Fall kein gleichgültiger, kein grund- und ſinnloſer mehr; dieſer Fall hatte die Abſicht, den Zweck, meinen Hunger zu ſtillen, mich am Leben zu erhalten, ſeine zufällige Folge für mich, der ich ſo geſcheut war, dieſen Fall mir zu Nutzen zu ziehen, war der Grund ſelbſt, warum er geſchah; dieſer Fall iſt daher ein Werk Gottes, der den verſtand- und willenloſen Raben nur zum Mittel ſeiner wohlwollenden Abſichten und Geſinnungen gegen mich gebraucht hat. Wenn, um ein andres Beiſpiel zu geben, ein vor vielen Jahren ſchon verlorner Gegenſtand aus irgend einer zufälligen Veranlaſſung uns plötzlich einmal wieder ins Gedächtniß kommt und in demſelben Moment, wo er uns einfällt, Jemand denſelben uns bringt, wie es mir einmal begegnet iſt, ſo nennen wir dennoch ohne Bedenken dieſes ſeltſame, „wunderbare“ Zuſammentreffen des Gedankens mit dem wirklichen Ding einen puren Zufall, wenn uns nicht viel an dieſem Dinge gelegen iſt; wenn es aber eine Quittung iſt oder ſonſt ein Document von höchſter Wichtigkeit, ein Document, das uns oder die Unſrigen aus der Pein eines Criminalprozeſſes erlöſt, ja dann iſt *derſelbe* Fall ein *ganz anderer*, ein *ganz beſonderer*, ein *göttlicher* Fall. Wir ſind *entzückt*, *außer uns* vor Freude über dieſen glücklichen Fund; kein Wunder, daß, wenn uns kein ſichtbares Weſen entgegentritt, das als die Urſache dieſes Glücks unſer Dankgefühl vergöttern kann, wir dieſen *himmliſchen Fall* auch einem *himmliſchen Weſen* zuſchreiben; kein Wunder, daß das *göttliche Gefühl*, erhalten, errettet zu ſein, auch nur in einem *göttlichen Weſen* ſeinen entſprechenden Ausdruck und Gegenſtand findet. So iſt es alſo nur der Zuſammenhang mit menſchlicher Noth, menſchlichem Bedürfniß, der Zuſammenhang mit unſerm, übrigens vollkommen berechtigten, Selbſterhaltungstrieb, welcher einem von unzähligen andern, aber wegen ihrer Gleichgültigkeit für uns im Strome des Lebens unbemerkt verſchwindenden Fällen an ſich nicht unterſchiednen Falle das Siegel einer göttlichen Schickung aufdrückt.

Eine wahrhaft fromme, nur dem lieben Gott ergebne Seele betrachtet Alles als ein Geſchenk des Herrn. „Erhalten durch die Gnade des Herrn'' ſchrieb ſo eine fromme Seele in ihre Bücher, ſelbſt ſolche, die ſie ſich gekauft hatte. Nicht gekauft, nein! geſchenkt — geſchenkt! und rathe nur: von Wem? von dem König der Könige, von dem Herrn aller Dinge, von dem Allerhöchſten. Welch ein Glück, welche Gnade, welche Ehre! O ihr unglückſeligen Ungläubigen! was ſeid ihr für Thoren! wie wenig verſteht ihr euch auf euern Vortheil! Wie beraubt ihr euch durch euren Unglauben der ſüßeſten, der geiſtlichen Vergnügungen, der erhebendſten, der gottſeligen Selbſtgefühle! Was für euch ein kalter, gefühlloſer Sonnenſtrahl iſt, das iſt für uns ein Liebesblick der Gottheit; was auf euch den Eindruck eines materiellen Stoßes macht, das empfinden wir als einen Kuß des himmliſchen Bräutigams; was euch ein Joch der Nothwendigkeit, das iſt für uns das Gängelband des himmliſchen Vaters; was für euch nur natürliches Waſſer iſt, das trinken wir für Traubenſaft vom Weinberge des Herrn; was euern Sinnen für Miſt, aber gleichwohl euerm Verſtande für die Seele der Oeconomie gilt, das iſt für uns der belebende und wohlriechende Odem des Herrn; was ihr für ſchweres Geld von den Bauern, Müllern und Bäckern als gemeines Kornbrod bezieht, das empfangen wir gratis von den lieben Engelein als himmliſches Manna; was ihr mit euren Händen mühſelig aus dem Borne der Natur ſchöpft, das ſchüttet uns die Munificenz unſeres allerhöchſten Gönners aus goldenen Pocalen in den Mund; was bei euch ein Reſultat langwieriger Proceſſe und Unterſuchungen iſt, das thut bei uns ein einziger Gedankenſtrich der göttlichen Gnade; worüber ihr euch die Köpfe zerbrecht, worüber ihr räſonnirt, disputirt und perorirt, ohne am Ende doch ans Ziel zu kommen, das fertigen wir mit dem bloßen Kindergelall: „Abba, Abba lieber Vater“ ab. Ihr ungläubigen Thoren! ihr werft uns Erniedrigung des Menſchen vor und ſeht nicht ein, daß wir dem Menſchen die höchſte Ehre anthun, die nur immer denkbar iſt. Wißt ihr denn nicht, daß der Günſtling auf ſeinen Gönner, der Bediente auf ſeinen Herrn ſtolz iſt? wißt ihr nicht, daß mit dem Range des Herrn auch der Rang und das Selbſtgefühl des Bedienten ſich ſteigert? Nennen ſich die Bedienten vornehmer Herrn nicht unter einander ſelbſt bei dem Namen ihrer Herrn? Spiegelt ſich nicht in der mit Gold und Silber geſtickten Livree des Bedienten der Glanz ſeines Herrn ab? Iſt das Gefühl, ein königlicher Diener zu ſein, nicht auch ein Königsgefühl? Spielt der königliche Diener dem Untergebnen oder gar dem blanken Menſchen gegenüber nicht auch einen König? ſteht er nicht ausdrücklich im Namen des Königs da? O ihr Thoren! ihr wollt dem Menſchen die höchſte Ehre erweiſen und thut ihm den größten Schimpf an, indem ihr ihn ſeines himmliſchen Staats entkleidet. Schlägt denn unter der nackten Bruſt des Menſchen daſſelbe Herz, als unter einer von der königlichen Gnade mit Sternen decorirten Bruſt? Iſt das menſchliche Herz nicht ſchwach? nicht einer Unterſtützung bedürftig? Iſt aber nicht der ſtärkſte Hebel deſſelben die Eitelkeit? Legt der Geiſtliche mit dem geiſtlichen Staat nicht auch die Geiſtlichkeit, der Soldat mit der glänzenden Uniform nicht auch ſeinen Soldatenmuth ab? O ihr ungläubigen Thoren, ihr kennt die Menſchen nicht; ihr wißt nicht, was ſie bedürfen, und ſeht in eurem fanatiſchen Eifer wider die Religion nicht ein, daß gerade ſie die mächtigſte Stütze der menſchlichen Eitelkeit und Schwachheit iſt, daß das höchſte Weſen nichts andres iſt, als die höchſte Einbildung des Menſchen von ſich und ſeinem Weſen, daß die Elogen, die wir in tiefſter Demuth dem Allerhöchſten machen, nur indirecte Complimente gegen uns ſelbſt, die Geſchenke, die wir von der Gnade unſers Herrn in allerunterthänigſter Devotion empfangen, nur Opfer ſind, die wir unſerer Eitelkeit darbringen. Nein! ihr kennt die Menſchen nicht; ihr ſeid hohle Theoretiker. Ihr erklärt aus der theoretiſchen Beſchränktheit des Menſchen, aus ſeiner Unwiſſenheit von der Natur, daß er ſeinen Urſprung nicht von der Natur, ſondern von Gott ableitet. Ihr ſeht nicht, ihr Thoren! daß dieſer Genealogie ein praktiſches Bedürfniß, ein ariſtokratiſches Motiv, das Motiv der menſchlichen Eitelkeit und Selbſtliebe zu Grunde liegt, daß der Menſch nur deswegen von Gott ſein Daſein ableitet, weil, um ſo höher und vornehmer das Weſen iſt, von dem er abſtammt, um ſo höher und vornehmer er ſelbſt iſt, daß er nur deswegen einen übernatürlichen Urſprung ſich zuſchreibt, um ſich ſelbſt ein übernatürliches, göttliches, unſterbliches Weſen und Leben zu vindiciren und garantiren; ihr ſeht alſo nicht, daß die Lehre von dem erſten Ding oder Weſen nur in der Lehre von den letzten Dingen ihren Sinn und Aufſchluß findet, kurz ihr ſeht nicht, daß nur die Anthropologie der Schlüſſel zu den verborgenſten Geheimniſſen der Theologie iſt.

In Athen war die Würde eines Staatsbeamten an ,,die Verehrung des Apollo als ſeines Ahnherrn,'' als des Stammvaters der Attiker, die häusliche Niederlaſſung an den Cultus des Zeus Herkeios, die Aufnahme in die Phratrien an den Cultus des Zeus Phratrios als nothwendige Bedingung, ſomit ,,die Civität an die vaterländiſche Gottesverehrung geknüpft, und indem man die äußere Verbindung des bürgerlichen Gemeinweſens in das unſichtbare, überweltliche (?!) Gebiet des religiöſen Glaubens verſetzte, wurde das politiſche Element durch ein geiſtiges Princip geſteigert und veredelt," ,,die irdiſchen, weltlichen Verhältniſſe durch die Religion geheiligt." Aber nur deswegen, weil die Religion ſelbſt irdiſch geſinnt, die Götter ſelbſt weltliche Weſen waren. Zeus Herkeios iſt nichts andres, als die Heiligkeit und Göttlichkeit des Hofraums, Zeus Hepheſtios nichts andres, als die Heiligkeit und Göttlichkeit des Heerdes, Zeus Phratrios nichts andres, als die Heiligkeit und Göttlichkeit der Brüderſchaft. ,,Religion und Politik waren innig verbunden" das heißt das Politiſche hatte ſelbſt die Bedeutung des Religiöſen, die Religion keinen andern Inhalt und Zweck, als einen politiſchen oder weltlichen. Dem Griechen — überhaupt dem Alterthum — waren die im Sinne oder Munde der Chriſtenheit irdiſchen Dinge und Verhälniſſe gemüthliche, ſchöne, himmliſche, poetiſche, oder, was eins iſt, religiöſe. Der Chriſt, der ſein Gemüth, ſeine Phantaſie, kurz ſeine Seele bei Gott im Himmel, ſeinen Leib oder Cadaver aber bei den Menſchen auf der Erde hat, erblickt in dem Feuer auf ſeinem Heerde nichts weiter als ſein Küchen- und Ofenfeuer, aber der Grieche, der mit Leib und Seele auf Erden war, erblickte in dieſem Feuer zugleich ein ſein Auge erleuchtendes, ſeine Phantaſie erregendes, ſein Herz erwärmendes, den Menſchen zur Vertraulichkeit, Geſelligkeit, Häuslichkeit und Friedfertigkeit entflammendes — ein leiblich und geiſtlich wohlthätiges — ein göttliches Weſen. Und der Grieche ſah richtiger als der Chriſt, der ſich mit dem Glauben an ein übernatürliches Licht um das Licht der Natur betrügt, über dem blendenden Glanz ſeines himmliſchen Staates ſeine irdiſche Sehkraft verliert.

Eine ſchwärmeriſch fromme Katholikin gab mir einmal ein ,,geiſtliches" und ein ,,weltliches" Buch in die Hände, um durch das Uebergewicht von jenem über dieſes mir die Kraft der Religion auf eine handgreiſliche Weiſe fühlen zu laſſen. Das „geiſtliche'' Buch wog auch wirklich bedeutend ſchwerer, aber aus dem natürlichen Grunde, den aber die fromme Thörin überſah, weil es bedeutend größer und dicker war, als das weltliche Buch. Ihr hochweiſen Gottesgelehrten und Gottesgläubigen überhaupt erkennt in dieſer Schwärmerin Euch ſelbſt! Auch ihr macht zur Kraft Gottes, was nur die Kraft der Natur iſt; auch ihr ſetzt auf Rechnung der Religion, was nur in materiellen, irreligiöſen, wenigſtens in euren Augen, aber deswegen natürlich noch nicht in eurem Herzen irreligiöſen Motiven ſeinen Grund und Beſtand hat; auch ihr glaubt von Gott regiert zu werden, während ihr doch nur von eurem natürlichen Selbſterhaltungs- und Glückſeligkeitstrieb, auf den ihr im Dünkel eurer frommen Illuſion und theologiſchen Heuchelei ſo verächtlich herabblickt, regiert und beherrſcht werdet. Glaubt nicht, daß eure frommen Vorſtellungen und die an ſie geknüpften Gefühle die Norm der Wahrheit und Natur ſind; bedenkt, daß auf dem Auge des Menſchen ſich alle Gegenſtände umgekehrt darſtellen, daß die Vorſtellung die verkehrte Welt iſt; daß alſo das, was ihr in eurer Vorſtellung zum Weſen macht, in Wahrheit nur Schein, wenn auch ein heiliger iſt, Das, was ihr als die Urſache, als das erſte Weſen vorſtellt, in Wahrheit und Wirklichkeit das allerletzte Weſen iſt.

Wer ehrlich und frei herausſagt: ich bin ein Egoiſt — wenigſtens ein Egoiſt in dem Sinne, in welchem es jedes lebendige, wirkliche, ſelbſtändige Weſen iſt und ſein muß, wenn es anders exiſtiren, ſich behaupten will, in welchem jedes Weſen das begehrt, was ſeiner Natur gemäß und folglich ihm gut und wohlthuend iſt, das aber vermeidet, was ſeiner Natur zuwider und deswegen für es ein Uebel iſt — der iſt in Wahrheit kein Egoiſt; wer aber es läugnet, wer ſich und Andern weiß machen will, er ſei kein Egoiſt, wie der religiöſe Glaube, den gerade erkennt als den wahren Egoiſten. Die Religion iſt daher ſo wenig ein Beſſerungsmittel des Menſchen, daß ſie vielmehr ihn zur Verſtellung vor ſich ſelbſt, zum Selbſtbetrug verführt, indem ſie ſeinem Glauben und Handeln andere Motive unterlegt, als in Wahrheit zu Grunde liegen. Es gibt nur ein Reinigungsmittel des menſchlichen Herzens und dieſes iſt die Taufe mit dem einfachen, lautern Waſſer der Natur, aber nicht im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes, ſondern im Namen des Menſchen, in welchem wir offen bekennen, daß aus demſelben Stoffe, woraus wir ſelbſt zuſammengeſetzt ſind, auch alle unſre Handlungen und Glaubensartikel beſtehen, daß wir überall nicht aus göttlichen, ſondern aus höchſt menſchlichen, nicht aus himmliſchen, ſondern irdiſchen Gründen glauben und handeln, daß alſo nicht nur die Menſchen, ſondern auch ſelbſt die Götter der Menſchen ſündigen Weſens ſind, dieweil ſie aus menſchlichem d. i. ſündlichem Geblüt ſtammen, oder mit andern deutlicheren Worten, daß wir in und mit der Religion dieſelben Sünder ſind, die wir außer der Religion und ohne ſie ſind.

Der Chriſt will nicht Menſch; er will unendlich mehr; er will ein göttliches, ein moraliſch vollkommnes Weſen, d. h. ein ideales, gedachtes, kein wirkliches, ein abſtractes, kein ſinnliches Weſen ſein; denn das moraliſch vollkommne Weſen, der Gott, den der Chriſt als ſein Urbild, als das Ziel ſeines Strebens ſich vorſetzt, iſt nichts andres als das abgezogene Weſen der Moral, das Weſen des Menſchen, inwiefern er ein moraliſches Weſen iſt, aber gedacht ohne alle ,,menſchliche Schwachheiten'' und Mängel, gereinigt von den Blutflecken der Sinnlichkeit, befreit von den Schranken überhaupt, die den Menſchen verhindern, ein vollkommen moraliſches Weſen zu ſein. Der Chriſt befindet ſich daher deswegen auch in fortwährendem Zwieſpalt und Widerſpruch mit ſich als Menſch, als ſinnlichem Weſen, und ſieht ſich daher zur Annahme eines andern Lebens genöthigt, wo dieſer Widerſpruch gelöſt, das Ideal realiſirt, das Gedankenweſen wirkliches Weſen ſein wird. Aber gerade dadurch, daß der Chriſt ſich ein Ziel ſetzt, das er nicht erreichen kann, denn ein wirkliches, ein ſinnliches Weſen kann unmöglich einem bloßen Gedankenweſen, einem moraliſchen Ens rationis gleich werden, daß er mehr als Menſch ſein will, gerade dadurch iſt er weniger, als er ſein kann, iſt er kein wirklicher, ganzer, vollkommner, wahrer Menſch. Wie die übervernünftigen und übernatürlichen Lehren der Dogmatik nur zur Unvernunft und Unnatur, ſo führen auch die übernatürlichen und übermenſchlichen Forderungen der Moral nur zur Unmenſchlichkeit, Unnatur und Unwahrheit. Der Menſch wird ein aufgeblaſnes, affectirtes Weſen, denn er ſtudirt ſich in eine Rolle ein, die für ihn nicht paßt; er ahmt einem Weſen nach, das ſeiner Natur widerſpricht; er macht das wirkliche, nur ſich ſelbſt ausdrückende Weſen zu einer Metapher, einem bildlichen Ausdruck des moraliſchen Urbilds; er iſt ein Schauſpieler, der nicht ſich, ſondern ein andres Weſen vorſtellt, im Namen und Sinne eines andern Weſens ſpricht und handelt, und daher jede eigne, natürliche, menſchliche Regung, die mit dieſem Ideal der moraliſchen Vollkommenheit in Widerſpruch ſteht, gewaltſam unterdrückt. Aber der Menſch läßt ſich nicht verläugnen, die Natur nicht unterdrücken; ſie macht ſich trotz der Unterdrückung geltend, aber jetzt freilich nicht in natürlicher, ſondern unnatürlicher Weiſe. So waren die Teufel, welche die chriſtlichen Heiligen ſo peinigten, nichts andres, als die von dem chriſtlichen Ideal der moraliſchen Vollkommenheit unterdrückten ſinnlichen Triebe der menſchlichen Natur, die ſich aber unter dieſem Drucke nur in den häßlichſten, naturwidrigſten Geſtalten Platz machen konnten. Der Proteſtantismus hat das Verdienſt, die Rechte der „ſündlichen Natur“ des Menſchen gegen die augenfällige, plumpe, ſchamloſe Affectation und Heuchelei der katholiſchen Heiligkeit und Keuſchheit geltend gemacht zu haben. Aber er hat nur das Symptom, nicht die Urſache des Uebels, nur die ſinnfällige, exoteriſche, aber nicht die geheime, innerliche Affectation des chriſtlichen Moralprincips aufgehoben; denn er hat dem Menſchen daſſelbe phantaſtiſche Ziel geſetzt, wie der Katholicismus, nur daß er es nicht zu einem Gegenſtand der Praxis in dieſem Leben, ſondern zu einem Gegenſtande jenes Lebens, damit nur des Glaubens machte: dort werden wir ſein, was wir hier nur im Glauben ſind, aber in der That nicht ſein können. Wie der Katholik in der Praxis, ſo unterdrückt und verläugnet der Proteſtant im Glauben den Menſchen. Aber wie ſich im Katholicismus der unterdrückte Geſchlechtstrieb in ſchrankenloſen, unnatürlichen Ausſchweifungen, ſo macht ſich im Proteſtantismus, im Chriſtenthum überhaupt die unterdrückte und verläugnete Natur des Menſchen in dem ausſchweifenden, alle Grenzen der Natur und Vernunft überſteigenden Verlangen himmliſcher Seligkeit Luft.

Im Himmel wird ſich Niemand kränken,
Im Himmel wird nur Wonne ſein,
Im Himmel wird uns Jeſus ſchenken,
Freud ohne Leid, Luſt ohne Pein;
Im Himmel iſt kein Jammer mehr:
Ach, wann ich nur im Himmel wär!

„Alle andere Liebe ſuchet etwas anders, denn den ſie liebt; dieſe allein (die eheliche Liebe) will den Geliebten eigen ſelbſt ganz haben. Wenn Adam nicht gefallen wäre, ſo wäre es das lieblichſte Ding geweſen, Braut und Bräutigam. Aber nun iſt die Liebe auch nicht rein. Denn wiewohl ein ehelich Gemahl das andere haben will, ſo ſucht doch ein jegliches ſeine Luſt an dem andern, und das fälſcht dieſe Liebe." Warum nicht gar? Das macht ſie gerade zu einer wahren, wirklichen Liebe; denn die wirkliche Liebe befriedigt ein wirkliches Bedürfniß, die Befriedigung eines Bedürfniſſes iſt aber mit dem Gefühl der Luſt verbunden. Ich kann nicht lieben ohne Verlangen nach dem Gegenſtand meiner Liebe, und ich kann ihn nicht erlangen, nicht erfaſſen, meine Liebe alſo nicht äußern, nicht bewahrheiten, ohne mein Verlangen zu ſtillen, alſo ohne Luſt zu empfinden. Ich kann folglich die Geliebte nicht um ihrer ſelbſt willen verlangen, ohne zugleich — nolens volens — die Befriedigung meines Verlangens zu verlangen, nicht ſuchen, ohne zugleich, ſelbſt unwillkürlich, meine Luſt zu ſuchen. Eine abſolut reine und unintereſſirte Liebe iſt nichts weiter, als eine erheuchelte Liebe. Was Du liebſt ohne Bedürfniß und folglich ohne Intereſſe, das liebſt Du, ohne daß ein Grund zu dieſer Liebe in Dir vorhanden iſt, ohne Drang, ohne Noth, das liebſt Du nur aus Willkür und Eitelkeit, das bildeſt Du Dir nur ein, zu lieben, aber Du liebſt es nicht wirklich. Der reinen, d. i. bedürfnißloſen Liebe den Vorzug vor der unreinen, d. i. bedürfnißvollen Liebe geben, das heißt dem Confect den Vorzug vor dem Brode geben. Wenn wir daher das Brod, deſſen Heiligkeit bekanntlich in den heidniſchen Myſterien gefeiert wurde, als das characteriſtiſche Symbol der alten, naturgetreuen, nur an reelle, natürliche Bedürfniſſe ſich anſchließenden Religionen betrachten können; ſo haben wir dagegen an dem Confect das characteriſtiſche Symbol der chriſtlichen Theologie, denn das Brod iſt der Gegenſtand eines natürlichen Bedürfniſſes, das Confect aber nur der Gegenſtand eines überſchwänglichen, ſupranaturaliſtiſchen Gelüſtes; jenes eſſe ich, um meinen Hunger zu ſtillen, alſo aus Intereſſe, dieſes aber nur aus Luxus, aus reiner, intereſſeloſer Confectliebhaberei.

Im Himmel der chriſtlichen Theologie bekommen wir unſern Körper wieder, und zwar vollſtändig; denn der himmliſche Körper iſt der vollkommne Körper, alſo muß er Alles haben, was der irdiſche: Haut und Haare, Magen und Leber, Nieren und Zeugungsorgane. Aber ſeine

Zeugungsorgane ſondern keinen Zeugungsſtoff mehr ab, ſeine Nieren keinen Urin, ſeine Leber keine Galle, ſeine Haut keinen Schweiß', ſein Magen keinen die Speiſen zerſetzenden Magenſaft. Er hat alſo alle Organe, aber ohne ihre phyſiologiſchen Verrichtungen und Wirkungen, denn er iſt ein bedürfnißloſer, ein göttlicher Körper. Iſt dieſe Vorſtellung eine zufällige, particuläre? Nein! in dieſem himmliſchen Körper verkörpert, veranſchaulicht ſich das innerſte und höchſte Weſen der chriſtlichen Theologie. Wie hier die Theologie einem phantaſtiſchen Leibe den Vorzug vor dem wirklichen Leib gibt, einem Körper, der nur ein Körper zu ſein ſcheint, aber nicht iſt, den wahren Körper, der eingebildeten Vollkommenheit eines übernatürlichen Leibes die wirkliche Vollkommenheit des natürlichen Leibes aufopfert; ſo opfert die Theologie überhaupt dem Himmel die Erde, der Gottheit die Menſchheit, das heißt: dem Scheine das Weſen, der Einbildung die Wahrheit, der Vorſtellung die Wirklichkeit auf. Wie der himmliſche Körper ein Körper iſt ohne Körperlichkeit, ſo iſt das himmliſche, göttliche Weſen ein perſönliches Weſen ohne Perſönlichkeit, ein wirkliches ohne Wirklichkeit, ein lebendiges ohne Lebendigkeit; wie der himmliſche Körper alle Organe hat, aber ohne Zweck, Noth und Grund, ſo hat das göttliche Weſen alle weſentliche Eigenſchaften des Menſchen: Geiſt, Verſtand, Wille, Liebe, aber ohne Geiſt, Verſtand, Wille, Liebe nöthig zu haben, denn Geiſt ſetzt Fleiſch, Verſtand Unverſtand, Wollen Nichtwollen, Liebe Mangel, Verlangen voraus — Vorausſetzungen, die aber alle bei dem vollkommnen, nichts vorausſetzenden Weſen wegfallen; wie alſo der himmliſche Körper ein bloßer Luxusartikel, ein überflüſſiger Körper iſt, ſo iſt auch das himmliſche Weſen der Theologie überhaupt das allerüberflüſſigſte Weſen von der Welt — ein Weſen, das daher auch nur überflüſſige, eingebildete Bedürfniſſe ſtillen kann. Wirkliche Bedürfniſſe heilt nur ein ſelbſt bedürftiges Weſen. Bedürfte das Weib des Mannes nicht, ſo könnte es auch nicht des Mannes Bedürfniß ſtillen. Nur dadurch befriedigt es den Mann, daß es in ſeiner Befriedigung ſich ſelbſt befriedigt. Wer kein Gefühl für ſich, hat auch kein Gefühl für Andres. Die Liebe beglückt ein andres Weſen, aber wie kann ich es beglücken, wenn ich ihm nicht das Gefühl, das Bewußtſein gebe, daß ich, indem ich in ſeinem Intereſſe, zugleich in meinem eigenſten Intereſſe handle, indem ich ihm wohlthue, mir ſelbſt die größte Wohlthat erweiſe? Vollkommenheit iſt nicht Bedürfnißloſigkeit — Vollkommenheit iſt Befriedigung des Bedürfniſſes. Die Vollkommenheit der Welt hat ihren Grund nicht in einem vollkommnen Weſen außer und über der Welt, welches nur in Gedanken, in der Einbildung oder Vorſtellung exiſtirt; ſie hat ihren Grund darin, daß alle weltlichen, wirklichen Weſen einander bedürfen und ergänzen.

Sind wohl die Menſchen, die keinen Gott, keine Unſterblichkeit glauben, auch aufopfernder Handlungen fähig? O gewiß; aber nur ſolcher Opfer ſind ſie fähig, die aus Luſt und Liebe entſpringen, alſo keine Opfer ſind. Was Du aber nur thun kannſt mit Selbſtverläugnung, alſo mit Zwang, Widerwillen, Unnatur — wenn gleich dieſe Unnatur Dir zur andern Natur geworden ſein mag, ſo daß Du keinen Widerwillen mehr empfindeſt — das unterlaſſe; denn es verfehlt doch ſeinen Zweck, wenn Du es thuſt. Eine luſtige Sünde iſt beſſer — beſſer für Dich und für Andere, als eine unluſtige Tugend. Ja was den Schein der Liebe, aber nicht das Weſen der Liebe hat, das wirkt verderblicher, als offenbarer Haß, weil ſeine Wirkungen nicht ſo in die Augen fallen und die Natur daher nicht zu energiſcher Reaction aufreizen. Eine Frau z. B., die Alles ihrem Manne thut, was nur immer die Liebe thun kann, aber nicht aus Liebe, wenigſtens wirklicher Liebe, denn man kann ſich ſogar die Liebe anmoraliſiren, ſondern aus Pflicht, aus religiöſer oder moraliſcher Selbſtverläugnung, die miſcht, auch ohne

Wiſſen und Willen, in jeden Liebestrank, den ſie ihrem Manne reicht, Gift. Handlungen der Liebe ohne Liebe, ohne Neigung, ohne Luſt ſind Handlungen der Heuchelei. Die Selbſtverläugnung — wohl zu unterſcheiden von Selbſtbeherrſchung — zum Princip der Moral machen, heißt die theologiſche Heuchelei zum Princip der Moral machen.

Es gibt allerdings Gefühle, die wir im Unterſchiede von den gewöhnlichen, alltäglichen religiöſe nennen können. Es ſind die Gefühle, die in uns entſtehen z. B. bei der Vorſtellung von unſerm einſtigen Nichtmehrſein, bei der Erinnerung an geliebte Todte, bei dem Gedanken an das Leben und die Thaten großer Menſchen, bei dem Blick in die Vergangenheit der Menſchheit, oder in die ſchauerlichen, todtſtillen Tiefen der Natur, oder in den unbegrenzten Sternenhimmel. Aber es iſt verkehrt, auf dieſe ſtillen, anonymen, anſpruchloſen Gefühle die weltberühmten Namen eines Allah, Jehova, Jupiter, Chriſtus gründen, mit dieſen Gefühlen die Sache der Religion im geltenden, herrſchenden Sinne verfechten zu wollen, da ſie gerade unabhängig ſind vom Glauben an einen Gott, ja, wie die angeführten Beiſpiele beweiſen, ſich auf Gegenſtände beziehen, die im Sinne der eigentlichen Religioſität, der Gottesgläubigkeit ungöttliche, unheilige ſind.

Die Griechen, ſagt Apulejus, verehren ihre Götter durch Tänze, die Aegypter durch Wehklagen. Dieſe wenigen Worte geben uns mehr Aufſchlüſſe über die Religion der Griechen und Aegypter, als dickleibige gelehrte Werke über ihre Mythologieen. Der Cultus allein iſt das offenbare Weſen einer Religion, eines Gottes. Nur was die Kraft hat, in die Sinne überzuſtrömen, nur was einer ſinnlichen Darſtellung und Aeußerung fähig iſt, nur das kann auf die Bedeutung eines wirklichen, wahren Weſens Anſpruch machen — was jenſeits der Sinne bleibt, das iſt eine weſenloſe Vorſtellung oder weſenloſe Abſtraction. Folgt den Sinnen auch auf den Gebieten, wo bisher die Sinnloſigkeit privilegirt war! Die Sinne ſind untrügliche Lichter und ſie breiten ihr Licht überall hin, ſie beleuchten ſelbſt die tiefſten Tiefen der Religion und Gottheit. So werden in der katholiſchen Kirche, im katholiſchen Cultus alle Sinne des Menſchen befriedigt, das Auge mit Bildern, das Ohr mit Wohlklängen, der Geruchſinn mit Wohlgerüchen, das Gefühl mit Beſprengungen, Einſalbungen, Berührungen, der Gaumen mit der Hoſtie. Iſt dieſe ſinnliche Fülle nur Schein, Form, Mittel, Accidenz? nein! ſie iſt das offenbare, das realiſirte Weſen ſelbſt der katholiſchen Gottheit und Kirche, deren Haupt, deren Centralpunkt der Pabſt iſt. Der Pabſt iſt der Stellvertreter Gottes oder Chriſti auf Erden, d. h. er iſt der irdiſche, der gegenwärtige, wirkliche Gott. Aber der Pabſt iſt nicht ein abſtract, ein nur in der Vorſtellung, ſondern ein wirklich, ein unmittelbar und vollſtändig ſinnliches Weſen. In der proteſtantiſchen Kirche dagegen iſt zum Cultus, wenigſtens zum weſentlichſten und characteriſtiſchſten Act deſſelben nur ein Sinn erforderlich: das Gehör. Woher dieſe ſinnliche Beſchränktheit und Armuth? Weil der wirkliche, reale Gott des Proteſtantismus die heilige Schrift, das Wort Gottes iſt. Was die Bibel ſagt, was der Geiſtliche im Namen und Geiſte der Bibel ſagt, das ſagt Gott ſelbſt. Aber das Wort vernehme ich nur durch das Ohr. Das Weſen des Wortes offenbart das Weſen des Proteſtantismus. Das Weſen im Worte iſt nicht mehr das Weſen in Fleiſch und Bein, ſondern das Weſen in abstracto, das geiſtige Weſen. Wer für mich nur noch in ſeinen Worten und in Thaten lebt, die gleichfalls nur noch im Worte, folglich nicht für meine Sinne exiſtiren, ſich auch nicht gegenwärtig mehr vor meiner Anſchauung in ähnlichen oder denſelben Thaten, wie in den Wunder der katholiſchen Heiligen, wiederholen, der exiſtirt für mich, obgleich an ſich oder einſt ein ſinnliches Weſen, nur noch als Geiſt, nur noch als Object des Gedankens, des Glaubens, der Vorſtellung, der Einbildung. Aber das Mark der That iſt die Gegenwart. Die überlieferte That iſt todt, hat nur hiſtoriſche Bedeutung und Kraft; lebendig, unvergänglich, ewig jung und ſich ſelbſt gleich iſt nur das Wort, die Lehre. Ueber dem Wunder ſteht alſo die Lehre, über der That das Wort. Aber vom Worte iſt nicht weit bis zum Verſtande des Wortes, d. h. vom Proteſtantismus nicht weit bis zum Rationalismus, bis zu dem Gotte, der ein reines, vollkommen abſtractes und ſinnloſes Verſtandesweſen iſt. Aber ein Gott, der nicht einmal mehr durch den Donner des Worts ſein Daſein verkündet, keine Exiſtenz für die Sinne, ſelbſt nicht für den geiſtigſten Sinn, das Gehör, alſo überhaupt keine äußere, gegenſtändliche Exiſtenz mehr hat, der hat bald gar keine Exiſtenz mehr. Von einem Weſen, das nur ein Vernunftweſen, iſt nicht weit bis zur Vernunft ſelbſt, d. h. bis zum Schluſſe aller, auch der Vernunfttheologie.

Wie hängt das Prieſterthum mit der Religion zuſammen? So nothwendig, wie das Wort mit dem Gedanken, die Handlung mit der Geſinnung, die Erſcheinung mit dem Weſen. Der Gegenſtand der Religion iſt ein Weſen im Sinne und Intereſſe des Menſchen, ein Weſen, das ihn erhören ſoll und doch nicht erhört, ein Weſen, das im Glauben exiſtirt und doch nicht in der Wirklichkeit exiſtirt. Welch ein unerträglicher Widerſpruch! Wer hebt ihn auf? Nur der Prieſter. Er iſt „der Vermittler zwiſchen Gott und dem Menſchen“ das heißt: der Vermittler zwiſchen dem Sein Gottes in der Vorſtellung, im Glauben und dem Nichtſein Gottes in der Wirklichkeit — er iſt der unwirkliche Gott als wirkliches Weſen, der Stellvertreter Gottes. Der Prieſter iſt ein wirklicher Menſch, aber er ſtellt nicht den Menſchen, ſondern den Gott vor; er repräſentirt, verſinnlicht das Weſen Gottes, das Weſen der Religion. Wie der Inhalt der Religion ein nicht göttlicher, d. i. natürlicher oder menſchlicher iſt, aber als ein göttlicher, d. i. übernatürlicher oder übermenſchlicher erſcheint oder vorgeſtellt wird, ſo ſcheint der Prieſter ein andres Weſen zu ſein, als er in Wahrheit iſt. Schein iſt das Weſen des Prieſters. Er muß daher — und dieſe Nothwendigkeit legt ihm nicht etwa die Klugheit nur auf, ſondern die Religion ſelbſt, der Glaube — ſelbſt ſchon äußerlich, ſchon der Lebensart, der Kleidung, der Haltung, den Gebährden nach ſich von den übrigen Menſchen abſondern und unterſcheiden, um einen heiligen Schein, den Schein, daß er ein ganz beſonderes, ein übernatürliches und übermenſchliches Weſen iſt, um ſich zu verbreiten. Nur dadurch, daß er nicht zu ſein ſcheint, was er wirklich iſt, nur durch die Verneinung oder wenigſtens Verhüllung ſeines Menſchſeins bekommt das Weſen, das nicht iſt, den Schein eines wirklichen. Fromme, unwillkürliche, unbewußte Illuſion iſt die Religion, politiſche, bewußte, raffinirte Illuſion das Prieſter- und Pfaffenthum, wenn auch nicht gleich im Anfang, doch immer im Verlaufe einer Religion. Die Religion glaubt Geiſter, aber der Prieſter oder Jongleur beſchwört die Geiſter; die Religion glaubt Wunder, aber der Prieſter oder Jongleur thut Wunder. Was der Menſch einmal glaubt, das will er auch ſehen; was einmal für ihn ein Weſen in der Vorſtellung iſt, das muß ihm auch als wirkliches Weſen vor die Augen treten.

Wie hängt die Religion mit der Politik zuſammen? iſt ſie der Freiheit oder dem Despotismus günſtig? Die Religion iſt ein ſehr vieldeutiges, unbeſtimmtes, widerſpruchvolles Wort und Ding, denn Gott iſt der chaotiſche Inbegriff aller Realitäten oder weſentlichen Eigenſchaften der Natur und Menſchheit. Gott iſt die Liebe, der Vater, die Einheit der Menſchen; vor ihm ſind alle gleich. Wie kann unter dem Schutze des alle Menſchen mit gleicher Liebe umfaſſenden Vaterherzens der Deſpotismus gedeihen? Gewiß nicht. Aber Gott iſt nicht nur Vater, ſondern auch *Herr*, nicht nur Liebe, ſondern auch Macht. Alle Macht und Gewalt, folglich auch die politiſche, iſt alſo ein Ausfluß und Abdruck der Gottheit, als der höchſten Macht. Wie ſollte alſo der himmliſche Herr nicht die irdiſchen Herren zu herrſchiſchen Geſinnungen und Maßregeln auctoriſiren? Selbſt wenn wir Gott auch nicht als den höchſten Potentaten oder Souverain uns denken, wenn wir bei der Vorſtellung des Vaters bleiben, ſo gehört doch zum Vater die *väterliche Auctorität und Gewalt*, die patria potestas, der wir als folgſame Kinder unſern eignen Willen und Verſtand unterwerfen müſſen. Warum ſollte alſo nicht unter dem heiligen Schutz und Vorwand der väterlichen Gewalt im Himmel, die ja keine unmittelbare iſt, ein geiſtlicher Vater oder ein Landesvater ſich meines Willens und Verſtandes zu ſeinen Zwecken bemächtigen? Kann ich ein religiöſes Kind und zugleich ein politiſcher Mann ſein? Wenn ich einmal einem andern Weſen meinen Willen und Verſtand unterwerfe und aufopfere, gebe ich mir nicht dadurch eine *Blöße*, die jeder Schlaukopf zu ſeinem Vortheil benutzen kann? Und ſind denn alle Menſchen gleich? Iſt nicht der Eine vor dem Andern ausgezeichnet? Muß ich aber nicht aus dieſen ſei es nun natürlichen Vorzügen oder politiſchen Vorrechten auf eine beſondere Gunſt, auf eine Vorliebe des himmliſchen Vaters ſchließen? Warum ſollte er nun aber ſeinen Günſtlingen nicht auch ſeine väterliche Gewalt über mich anvertraut haben? Weiß ich die Abſichten meines himmliſchen Vaters? Muß ich nicht blindlings ſeinen Fügungen mich ergeben? Sieht nicht der Vater anſtatt des Kindes? Wozu habe ich denn einen Willen, einen Verſtand, ein Auge über mir im Himmel, als dazu, daß ich *ſelbſt* keinen Willen, keinen Verſtand, kein Auge habe? Iſt alſo nicht auch die ſüße Vorſtellung eines himmliſchen Vaters ein geſchicktes Mittel, den Menſchen zu entwaffnen, als ein willen- und verſtandloſes Werkzeug den Abſichten des geiſtlichen und weltlichen Despotismus zu unterwerfen? Iſt nicht der heilige Vater in Rom eine Conſequenz von dem himmliſchen Vater?

Bei den Iſraeliten durften nur die Prieſter das Allerheiligſte ſehen. Fünfzig tauſend und ſiebenzig*) Bethſemiten kamen ums Leben, weil ſie unglücklicher Weiſe die Bundeslade angeſchaut und angerührt hatten. Bei den Griechen traf der gräßlichſte Fluch und die Todesſtrafe ſelbſt den in die Myſterien Eingeweihten, wenn er Uneingeweihten etwas von ihrem Inhalt mitgetheilt hatte. Bei den Germanen verſenkte der Prieſter die bei dem Abwaſchen ihres heiligen Götterbildes oder Symbols mitwirkenden Knechte in den See, damit ſie nicht verrathen könnten, was ſie geſehen. So macht die Religion — die Religion, ſage ich, nicht das Prieſterthum, denn die Macht des Prieſterthums beruht nur auf der Macht der Religion, wenn es gleich dieſelbe nur zu ſeinem Vortheil gebrauchen mag — das Sichtbare nur dadurch zu etwas Unſichtbarem, daß ſie es nicht ſehen läßt, das an ſich Gemeine nur dadurch zu einem Geheimniß, daß ſie es geheim hält, nicht gemein macht, das an ſich Profane nur dadurch zu einem Heiligthum, daß ſie es heilig ſpricht, das an ſich höchſt Begreifliche oder gar Unvernünftige nur dadurch zum Uebervernünftigen und Unbegreiflichen, daß ſie es dem Lichte der prüfenden Vernunft entzieht, dem Gewiſſen als einen unantaſtbaren, unbezweifelbaren Glaubensartikel aufdringt. Die Religion macht es daher gerade ſo, wie der willkürliche, formelle Staat. Die Religion ſagt: Heilig ſei Dir dieſet Gegenſtand, obgleich in ihm ſelbſt kein Grund der Heiligkeit liegt; der Staat ſagt: Dein ſei dieſes, Mein dieſes, obgleich beides an ſich ein Gleiches und Gemeines iſt; jene ſagt: Dieſes iſt rein, Dieſes unrein, Dieſes religiös, Dieſes irreligiös, obgleich an ſich kein Unterſchied ſtattfindet; dieſer ſagt: Dieſes iſt erlaubt, Dieſes verboten, Dieſes Recht, Dieſes Unrecht, obgleich an ſich Dieſes eben ſo wenig Unrecht, als das Andere Recht iſt. Die Religion opfert ihren willkürlichen Glaubensſatzungen die natürliche Vernunft und der Staat opfert dem willkürlichen poſitiven Recht — Jus civile — das gemeine. natürliche Recht — das Jus gentium; die Religion macht das ewige Heil von feierlichen Ceremonien und der Staat das zeitliche Heil von juriſtiſchen Formalitäten abhängig; die Religion ſetzt die Pflichten gegen die Götter und der Staat die Pflichten gegen die Fürſten über die Pflichten gegen den Menſchen; die Religion rechtfertigt ihre Barbareien mit den unerforſchlichen Gründen der göttlichen Weisheit und der Staat ſeine Brutalitäten mit unſagbaren Gründen von höchſter politiſcher Wichtigkeit; die Religion ſtraft den, der aus einem geheiligten Hain, und der Staat den, der aus einem Staatswald einen grünen Zweig abbricht; die Religion gibt ihren göttlichen Krokodillen, Schlangen und Stieren das Leben des Menſchen, und der Staat dem Wohl ſeiner Haſen, Hirſche und Schweine das Wohl ſeiner Unterthanen preis. So mußten z. B. „unter dem frommen Herzog Wilhelm von Baiern die Bauern in den Zäunen ihrer Felder vier Lücken nach den vier Hauptwinden offen laſſen, damit das Wild recht bequem auf den Feldern des Landmanns ſein Futter ſuchen konnte.“ „Gegen Menſchen, ſagt mein Vater in Beziehung auf ein baieriſches Jagdgeſetz, das erſt im Jahr 1806 abgeſchafft wurde, gibt es ein Recht der Nothwehr; gegen Haſen, Hirſche und Schweine . . . nicht! Jedem andern, als ihrem

---

*) Dieſe enorme Zahl wird übrigens von den Exegeten beanſtandet. Schon Joſephus ſagt nur: 70; andere: 70 aus 50,000; neuere nehmen die Zahl voll an, laſſen es aber unentſchieden, ob ſie dieſe Größe einem Irrthum oder der orientaliſchen Uebertreibung verdanke.

Jagdherrn gegenüber, ſind dieſe Thiere gleichſam hochheilige Geſchöpfe (sacro sancti), denen bei ſchwerer Ahndung nicht Leides geſchehen darf.“

Die chriſtlichen Criminaliſten haben mit Gott das Criminalrecht begonnen, Gott an die Spitze der peinlichen Halsgerichtsordnung geſtellt, das Verbrechen gegen Gott zum erſten, höchſten Verbrechen gemacht. Da aber Gott kein ſinnliches Weſen, wenigſtens kein individuell, handgreiflich ſinnliches, alſo kein Weſen iſt, an dem eine Verletzung ſeiner Freiheit oder ſeines Eigenthums oder Lebens begangen werden kann, da er vielmehr nur ein im Glauben, in der Meinung exiſtirendes Weſen iſt; ſo bleibt für ihn kein andres Verbrechen, als das der Injurie — der Blasphemie. Die ſpätern rationellen und humaniſirten Criminaliſten dagegen behaupteten und erkannten, daß Gott auch nicht einmal als Gegenſtand einer Ehrenverletzung gedacht, nicht beleidigt werden könne, und verwandelten daher die Injurie gegen Gott in eine Injurie gegen die Gottesverehrer. So haben wir ſelbſt im Criminalrecht die Beſtätigung von dem Satze, daß, was zuerſt in Gott, im Verlauf in den Menſchen geſetzt, was zuerſt für etwas Gegenſtändliches gilt, zuletzt für etwas Subjectives erkannt wird. Aber auch da, wo es für das Bewußtſein eine wirkliche Beleidigung Gottes gibt, wird die Blasphemie doch nur deswegen als ein Verbrechen beſtimmt und beſtraft, weil unbewußt die Beleidigung Gottes die Beleidigung ſeiner Verehrer iſt; denn der Gegenſtand der Verehrung iſt eine Ehrenſache. Wer Schimpfliches verehrt, beſchimpft ſich ſelbſt. Was ich verehre, ſetze ich über mich, aber nur, weil ich in ihm den claſſiſchen Ausdruck meines eignen Weſens, mein Ideal, mein Muſter finde. Warum verehre ich Göthe als den höchſten Dichter? weil ich in ihm meine Forderungen an den Dichter erfüllt finde, aber dieſe Forderungen hängen aufs innigſte mit meinem ganzen Weſen zuſammen, alſo nur, weil ich in ihm mein eignes Weſen ausgeſprochen finde. Wer daher Göthe'n das Prädicat eines großen Dichters oder gar eines Dichters überhaupt abſpricht, der beleidigt mich, weil er mir ſelbſt dadurch dichteriſches Gefühl und Urtheil abſpricht. Mit der Würde des Gegenſtands meiner Verehrung ſteigt daher meine eigne Würde. Wer Gott als ein über Sonne, Mond und Sterne erhabnes Weſen verehrt, der erhebt ſich ſelbſt über Sonne, Mond und Sterne. Die Chriſten warfen darum den Heiden Erniedrigung des Menſchen vor, weil ſie der Natur, die doch unter dem Menſchen, die nur zu ſeinem Nutzen und Gebrauch da wäre, göttliche Verehrung geweiht hatten. „Ich, ſagt z. B. Clemens A., habe gelernt, die Erde mit Füßen zu treten, aber nicht, ſie anzubeten.“ Was ich Gott zuſchreibe, das ſchreibe ich indirect, mittelbar mir ſelbſt zu. Wer einen allmächtigen Gott glaubt, der glaubt auch ein allmächtiges Gebet, und wer einen ewigen Gott hat, der hat auch ein ewiges Leben. Wer daher die Ehre Gottes angreift, wer Gott etwas zuſchreibt, was ſeinem Weſen, ſeiner Würde widerſpricht, oder abſpricht, was ſeinem Weſen, ſeiner Würde zukommt, der greift mich an meiner eignen und zwar höchſten, meiner göttlichen Würde und Ehre an. Wer den Namen des chriſtlichen Gottes verunglimpft, der verunglimpft meinen eignen Namen und zwar meinen höchſten, theuerſten Namen, den Namen, an den alle meine irdiſchen und himmliſchen Rechte und Würden geknüpft ſind, den Namen: Chriſt. Der Dieb nimmt mir nur ein äußerliches Gut, der Injuriant nur meine bürgerliche Ehre, der Plagiar nur meine Freiheit, der Mörder nur meinen Körper, aber der Blasphemiſt nimmt mir meinen Gott, meinen Himmel, meine Seele. Die Blasphemie iſt das größte Verbrechen. Wie daher die Kirche nichts andres iſt, als der realiſirte, der wirkliche Gott als gutes, gnädiges Weſen, der realiſirte Himmel — denn die Kirche hat die Macht der Begnadigung, ſie entbindet von der Sünde, ſie ſpendet die Mittel der Seligkeit, ſchließt den Himmel auf, — ſo iſt das chriſtliche Criminalrecht nichts andres, als der realiſirte Gott als böſes, zürnendes, ſtrafendes Weſen — die realiſirte chriſtliche Hölle. Der Himmel iſt das Gefühl von der Seligkeit des Glaubens, der Religioſität, der Gottesfurcht, die Hölle das Gefühl von der Unſeligkeit des Unglaubens, der Gottloſigkeit überhaupt. Aber die Seligkeit des Glaubens fühle ich ſelbſt; die Unſeligkeit des Unglaubens laſſe ich Andern — den Ungläubigen nämlich — fühlen. Wie im Himmel der Kirche die Eigenſchaften Gottes als des Schöpfers oder Weſens des zweiten, des himmliſchen Adams, als Stifters des übernatürlichen Reichs der Gnade, als Herrn des ewigen Lebens zu Eigenſchaften des Menſchen werden, d. h. ſich erweiſen als Eigenſchaften des menſchlichen Weſens; ſo werden in der Hölle des chriſtlichen Staates die Eigenſchaften Gottes als Schöpfers des leiblichen, irdiſchen, weltlichen Weſens, als Geſetzgebers, als Richters, als Herren über Leben und Tod zu Eigenſchaften des Menſchen. Wenn daher in der Kirche, wenigſtens ihrer urſprünglichen Idee nach, wornach ſie nichts andres als die auf die Liebe gegründete Vereinigung der Menſchen iſt, ſich der Menſch auf poſitive, wohlthätige Weiſe als der Gott des Menſchen erweiſt; ſo erweiſt er ſich dagegen im Criminalrecht als ſolcher auf negative, peinliche Weiſe, indem hier ſich der Menſch auf Grund ſeiner Gott vertretenden, Gott verwirklichenden Würde, ſeiner göttlichen, über Leben und Tod gebietenden Willkür das Recht, die Macht vindicirt, den Gottesläſterer — den vorſätzlichen, wohlbedächtigen wenigſtens — „mit glühenden Zangen zu zerreißen, Riemen aus ſeinem Leib zu ſchneiden, ihn zur Richtſtatt zu ſchleifen, die Hand, welche er etwa hierzu gereicht, abzuhauen, die gottesläſterlichen Zungen, ſo weit ſie aus dem Munde zu bringen, abzuſchneiden, und den Leib lebendig zu Staub und Aſchen zu verbrennen,“ wie es „die unter glorwürdigſter Regierung Leopoldi I. auf ein neues herausgegebne

R. O. L. G. O. art. 59 klar ſtatuirt.“ So beweiſt der chriſtliche Staat, daß das Feuer der Hölle kein Phantasma, die ewigen Höllenſtrafen keine Illuſion ſind, denn Denen, welche die Martern des chriſtlichen Criminalrechts ausſtanden, dauerten ſicherlich dieſe eine Ewigkeit. Kurz erſcheinen ja überhaupt dem Menſchen nur ſeine Luſtgefühle, aber ewig dauernd ſeine Schmerzgefühle.

Das Weſen der Religion*).

1845.

1.

Das vom menſchlichen Weſen oder Gott, deſſen Darſtellung ,,das Weſen des Chriſtenthums'' iſt, unterſchiedene und unabhängige Weſen, — das Weſen ohne menſchliches Weſen, menſchliche Eigenſchaften, menſchliche Individualität iſt in Wahrheit nichts andres, als die *Natur***).

---

*) Dieſe Arbeit iſt die ,,Abhandlung'', auf die ich im Luther hingewieſen habe, aber nicht in der Form einer Abhandlung, ſondern freier, ſelbſtändiger Gedanken. Das Thema derſelben oder wenigſtens ihr Ausgangspunkt iſt die Religion, *inwiefern ihr Gegenſtand die Natur* iſt, von welcher ich im Chriſtenthum und Luther abſtrahirte und meinem Gegenſtande gemäß abſtrahiren mußte, denn der Kern des Chriſtenthums iſt nicht der *Gott in der Natur*, ſondern *im Menſchen*.

**) Natur iſt für mich, eben ſo wie ,,Geiſt'', nichts weiter, als ein *allgemeines Wort* zur Bezeichnung der Weſen, Dinge, Gegenſtände, welche der Menſch von ſich und ſeinen Producten unterſcheidet und in den gemeinſamen Namen Natur zuſammenfaßt, aber kein *allgemeines*, von den wirklichen Dingen abgezogenes und abgeſondertes, perſonificirtes und myſtificirtes *Weſen*.

2.

Das Abhängigkeitsgefühl des Menſchen iſt der Grund der Religion; der Gegenſtand dieſes Abhängigkeitsgefühles, Das, wovon der Menſch abhängig iſt und abhängig ſich fühlt, iſt aber urſprünglich nichts andres, als die Natur. Die Natur iſt der erſte, urſprüngliche Gegenſtand der Religion, wie die Geſchichte aller Religionen und Völker ſattſam beweiſt.

3.

Die Behauptung, daß die Religion dem Menſchen eingeboren, natürlich ſei, iſt falſch, wenn man der Religion überhaupt die Vorſtellungen des Theismus, d. h. des eigentlichen Gottesglaubens unterſchiebt, vollkommen wahr aber, wenn man unter Religion nichts weiter verſteht, als das Abhängigkeitsgefühl — das Gefühl oder Bewußtſein des Menſchen, daß er nicht ohne ein andres, von ihm unterſchiednes Weſen exiſtirt und exiſtiren kann, daß er nicht ſich ſelbſt ſeine Exiſtenz verdankt. Die Religion in dieſem Sinne liegt dem Menſchen ſo nahe, als das Licht dem Auge, die Luft der Lunge, die Speiſe dem Magen. Die Religion iſt die Beherzigung und Bekennung deſſen, was ich bin. Vor Allem bin ich aber ein nicht ohne Licht, ohne Luft, ohne Waſſer, ohne Erde, ohne Speiſe exiſtirendes, ein von der Natur abhängiges Weſen. Dieſe Abhängigkeit iſt im Thier und thieriſchen Menſchen nur eine unbewußte, unüberlegte; ſie zum Bewußtſein erheben, ſie ſich vorſtellen, beherzigen, bekennen heißt ſich zur Religion erheben. So iſt alles Leben abhängig vom Wechſel der Jahreszeiten; aber nur der Menſch feiert dieſen Wechſel in dramatiſchen Vorſtellungen, in feſtlichen Acten. Solche Feſte aber, die nichts weiter ausdrücken und darſtellen, als den Wechſel der Jahreszeiten oder der Lichtgeſtalten des Mondes, ſind die älteſten, erſten, eigentlichen Religionsbekenntniſſe der Menſchheit.

4.

Der beſtimmte Menſch, dieſes Volk, dieſer Stamm hängt nicht von der Natur im Allgemeinen ab, nicht von der Erde überhaupt, ſondern von dieſem Boden, dieſem Lande, nicht vom Waſſer überhaupt, ſondern von dieſem Waſſer, dieſem Strome, dieſer Quelle. Der Aegyptier iſt nicht Aegyptier außer Aegypten, der Indier nicht Indier außer Indien. Mit vollem Rechte, mit demſelben Rechte, mit welchem der univerſelle Menſch ſein univerſelles Weſen als Gott verehrt, beteten daher die alten, beſchränkten, an ihrem Boden mit Leib und Seele haftenden, nicht in ihre Menſchheit, ſondern in ihre Volks- und Stammsbeſtimmtheit ihr Weſen ſetzenden Völker die Berge, die Bäume, die Thiere, die Flüſſe und Quellen ihres Landes als göttliche Weſen an, denn ihre ganze Exiſtenz, ihr ganzes Weſen gründete ſich ja nur auf die Beſchaffenheit ihres Landes, ihrer Natur.

5.

Es iſt eine phantaſtiſche Vorſtellung, daß der Menſch nur durch die Vorſehung, den Beiſtand „übermenſchlicher“ Weſen, als da ſind Götter, Geiſter, Genien, Engel, ſich über den Zuſtand der Thierheit habe erheben können. Allerdings iſt der Menſch nicht für ſich und durch *ſich ſelbſt allein* Das geworden, was er iſt; er bedurfte hierzu der Unterſtützung anderer Weſen. Aber dieſe Weſen waren keine ſupranaturaliſtiſchen, eingebildeten Geſchöpfe, ſondern wirkliche, natürliche Weſen, keine Weſen über, ſondern *unter* dem Menſchen, wie denn überhaupt Alles, was den Menſchen in ſeinem bewußten und willkürlichen, dem gewöhnlich allein menſchlich genannten Thun und Treiben unterſtützt, alle gute Gabe und Anlage nicht von Oben herab, ſondern von *Unten* herauf, nicht aus der Höhe, ſondern aus der Tiefe der Natur kommt. Dieſe hülfreichen Weſen, dieſe *Schutzgeiſter* des Menſchen waren insbeſondre die *Thiere*. Nur vermittelſt der Thiere erhob ſich der Menſch über das Thier; nur unter ihrem Schutz und Beiſtand konnte die Saat der menſchlichen Cultur gedeihen. „Durch den Verſtand des Hundes,“ heißt es im Zend Aveſta und zwar im Vendidad, dem anerkannt älteſten und echteſten Theil deſſelben*), „beſteht die Welt. Behütete er nicht die Straßen, ſo würden Räuber und Wölfe alle Güter rauben.“ Aus dieſer Bedeutung der Thiere für den Menſchen, namentlich in den Zeiten der beginnenden Cultur, rechtfertigt ſich vollkommen die religiöſe Verehrung derſelben. Die Thiere waren dem Menſchen unentbehrliche, nothwendige Weſen; von ihnen hing ſeine menſchliche Exiſtenz ab; Das aber, wovon das Leben, die Exiſtenz des Menſchen abhängt, das iſt ihm Gott. Wenn die Chriſten nicht mehr die Natur als Gott verehren, ſo kommt das nur daher, daß ihrem Glauben zufolge ihre Exiſtenz nicht von der Natur, ſondern dem Willen eines von der Natur unterſchiednen Weſens abhängt, aber gleichwohl betrachten und verehren ſie dieſes Weſen nur deswegen als göttliches, d. i. höchſtes Weſen, weil ſie es für den Urheber und Erhalter ihrer Exiſtenz, ihres Lebens halten. So iſt die Gottesverehrung nur abhängig von der Selbſtverehrung des Menſchen, nur eine Erſcheinung derſelben. Verachte ich mich oder mein Leben — urſprünglich und normal unterſcheidet der Menſch nicht zwiſchen ſich und ſeinem Leben — wie ſollte ich das lobpreiſen, verehren, wovon dieſes erbärmliche, verächtliche Leben abhängt? In dem Werthe, den ich auf die Urſache des Lebens lege, wird daher nur Gegenſtand des Bewußtſeins der Werth, den ich unbewußt auf mein Leben, auf mich ſelbſt lege. Je höher darum der Werth des Lebens ſteigt, deſto höher ſteigen auch natürlich an Werth und Würde die Spender der Lebensgaben, die Götter. Wie könnten auch die Götter in Gold und Silber ſtrahlen, ſo lange nicht der Menſch den Werth und Gebrauch von Gold und Silber kennt? Welch ein Unterſchied zwiſchen der griechiſchen Lebensfülle und Lebensliebe und der indianiſchen Lebensöde und Lebensverachtung; aber auch welch ein Unterſchied zwiſchen der griechiſchen Mythologie und der indianiſchen Fabellehre, zwiſchen dem olympiſchen Vater der Götter und Menſchen und der großen indianiſchen Beutelratze oder der Klapperſchlange, dem Großvater der Indianer!

---

*) Wenn gleich auch dieſer „erſt in ſpäterer Zeit abgefaßt worden iſt.“

6.

Die Chriſten freuen ſich des Lebens eben ſo ſehr, wie die Heiden, aber ſie ſchicken ihre Dankgebete für die Lebensgenüſſe empor zum himmliſchen Vater; ſie machen eben deswegen den Heiden den Vorwurf des Götzendienſtes, daß ſie mit ihrem Danke, ihrer Verehrung bei der Creatur ſtehen bleiben, ſich nicht zur erſten Urſache, der allein wahren Urſache aller Wohlthaten erheben. Allein verdanke ich dem Adam, dem *erſten* Menſchen meine Exiſtenz? Verehre ich ihn als meinen Vater? Warum ſoll ich nicht bei der Creatur ſtehen bleiben? Bin ich nicht ſelbſt eine Creatur? Iſt nicht für mich, der ich ſelbſt nicht weit her bin, *für mich, als dieſes beſtimmte, individuelle Weſen*, die *nächſte*, dieſe gleichfalls beſtimmte, individuelle Urſache die *letzte* Urſache? Iſt dieſe meine, von mir ſelbſt und meiner Exiſtenz unabtrennbare, ununterſcheidbare Individualität nicht abhängig von der Individualität dieſer meiner Eltern? Verliere ich nicht, wenn ich weiter zurückgehe, zuletzt alle Spuren von meiner Exiſtenz? Gibt es hier nicht einen nothwendigen Halt- und Grenzpunkt im Rückgang? Iſt nicht der erſte Anfang meiner Exiſtenz ein abſolut individueller? Bin ich in demſelben Jahre, derſelben Stunde, derſelben Stimmung, kurz unter denſelben innern und äußern Bedingungen gezeugt und empfangen, wie mein Bruder? Iſt alſo nicht, wie mein Leben ein unwiderſprechlich eignes iſt, auch mein Urſprung ein eigner, individueller? Soll ich alſo bis auf den Adam meine Pietät ausdehnen? Nein! ich bleibe mit vollem

Rechte bei den mir nächſten Weſen, dieſen meinen Eltern, als den Urſachen *meiner* Exiſtenz, mit religiöſer Verehrung ſtehen.

7.

Die ununterbrochne Reihe der ſogenannten endlichen Urſachen oder Dinge, welche die alten Atheiſten als eine endloſe, die Theiſten als eine endliche beſtimmten, exiſtirt eben ſo wie die Zeit, in der ſich ohne Abſatz und Unterſchied ein Augenblick an den andern reiht, nur im Gedanken, in der Vorſtellung des Menſchen. In der Wirklichkeit wird das langweilige Einerlei dieſer Cauſalreihe unterbrochen, aufgehoben durch den Unterſchied, die *Individualität* der Dinge, welche etwas Neues, Selbſtändiges, Einziges, Letztes, Abſolutes iſt. Allerdings iſt das im Sinne der Naturreligion göttliche Waſſer ein zuſammengeſetztes, vom Waſſer- und Sauerſtoff abhängiges, aber doch zugleich ein neues, nur ſich ſelbſt gleiches, originelles Weſen, in welchem die Eigenſchaften der beiden Stoffe für ſich ſelbſt verſchwunden, aufgehoben ſind. Allerdings iſt das Mondlicht, das der Heide in ſeiner religiöſen Einfalt als ein ſelbſtändiges Licht verehrt, ein abgeleitetes, aber doch zugleich ein von dem unmittelbaren Sonnenlicht unterſchiednes, eignes, durch den Widerſtand des Monds verändertes Licht — ein Licht alſo, das nicht wäre, wenn der Mond nicht wäre, deſſen Eigenthümlichkeit nur in ihm ſeinen Grund hat. Allerdings iſt der Hund, den der Parſe wegen ſeiner Wachſamkeit, Dienſtfertigkeit und Treue als ein wohlthätiges und deswegen göttliches Weſen in ſeinen Gebeten anruft, ein Geſchöpf der Natur, das nicht aus und durch ſich ſelbſt iſt, was es iſt; aber gleichwohl iſt es doch nur der Hund ſelbſt, *dieſes* und kein andres Weſen, welches jene verehrungswürdigen Eigenſchaften beſitzt. Soll ich wegen dieſer Eigenſchaften zur erſten und allgemeinen Urſache aufblicken und dem Hund den Rücken kehren? Allein die allgemeine Urſache iſt ohne Unterſchied eben ſo gut die Urſache des menſchenfreundlichen Hundes, als des menſchenfeindlichen Wolfes, deſſen Daſein ich der allgemeinen Urſache zum Trotz aufheben muß, wenn ich mein eignes, höher berechtigtes Daſein behaupten will.

8.

Das göttliche Weſen, das ſich in der Natur offenbart, iſt nichts andres, als die Natur ſelbſt, die ſich dem Menſchen als ein göttliches Weſen offenbart, darſtellt und aufdringt. Die alten Mexikaner hatten unter ihren vielen Göttern auch einen Gott*) des Salzes. Dieſer Salzgott enträthſele uns auf fühlbare Weiſe das Weſen des Gottes der Natur überhaupt. Das Salz (Steinſalz) repräſentirt uns in ſeinen ökonomiſchen, mediciniſchen und technologiſchen Wirkungen die von den Theiſten ſo ſehr geprieſene Nützlichkeit und Wohlthätigkeit der Natur, in ſeinen Wirkungen auf Auge und Gemüth, ſeinen Farben, ſeinem Glanze, ſeiner Durchſichtigkeit ihre Schönheit, in ſeiner cryſtalliniſchen Structur und Geſtalt ihre Harmonie und Regelmäßigkeit, in ſeiner Zuſammenſetzung aus entgegengeſetzten Stoffen die Verbindung der entgegengeſetzten Elemente der Natur zu einem Ganzen — eine Verbindung, welche die Theiſten von jeher als einen unumſtößlichen Beweis für die Exiſtenz eines von der Natur unterſchiednen Regenten derſelben anſahen, weil ſie aus Unkenntniß der Natur nicht wußten, daß gerade die entgegengeſetzten Stoffe und Weſen ſich anziehen, ſich durch ſich ſelbſt zu einem Ganzen verbinden. Was iſt denn nun aber der Gott des Salzes? der Gott, deſſen Gebiet, Daſein, Offenbarung, Wirkungen und Eigenſchaften im Salze enthalten ſind? Nichts andres, als das Salz ſelbſt, welches dem Menſchen wegen ſeinen Eigenſchaften und Wirkungen als ein göttliches, d. h. wohlthätiges, herrliches, preis- und bewundrungswürdiges Weſen erſcheint. Homer nennt ausdrücklich das Salz göttlich. Wie alſo der Gott des Salzes nur der Ein- und Ausdruck von der Gottheit oder Göttlichkeit des Salzes iſt, ſo iſt auch der Gott der Welt oder Natur überhaupt nur der Ein- und Ausdruck von der Gottheit der Natur.

---

*) Oder vielmehr Göttin, aber es iſt hier eins.

9.

Der Glaube, daß in der Natur ein andres Weſen ſich ausſpreche, als die Natur ſelbſt, daß die Natur von einem von ihr unterſchiednen Weſen erfüllt und beherrſcht ſei, iſt *im Grunde* eins mit dem Glauben, daß Geiſter, Dämonen, Teufel durch den Menſchen, wenigſtens in gewiſſen Zuſtänden, ſich ausſprechen, den Menſchen beſitzen, iſt in der That der Glaube, daß die Natur von einem fremden, geiſterhaften Weſen *beſeſſen* ſei. Allerdings iſt auch wirklich die Natur auf dem Standpunkte dieſes Glaubens von einem Geiſte beſeſſen, aber dieſer Geiſt iſt des Menſchen Geiſt, ſeine Phantaſie, ſein Gemüth, das ſich unwillkürlich in die Natur hineinlegt, die Natur zu einem Symbol und Spiegel ſeines Weſens macht.

10.

Die Natur iſt nicht nur der erſte, urſprüngliche Gegenſtand, ſie iſt auch der *bleibende Grund*, der *fortwährende, wenn auch verborgne, Hintergrund der Religion*. Der Glaube, daß Gott, ſelbſt wenn er als ein von der Natur unterſchiednes, übernatürliches Weſen vorgeſtellt wird, ein *außer dem Menſchen exiſtirendes*, ein *objectives* Weſen iſt, wie die Philoſophen ſich ausdrücken, hat ſeinen Grund nur darin, daß das außer dem Menſchen exiſtirende, gegenſtändliche Weſen, die Welt, die Natur urſprünglich ſelbſt Gott iſt. Die Exiſtenz der Natur gründet ſich nicht, wie der Theismus wähnt, auf die Exiſtenz Gottes, nein! umgekehrt: die Exiſtenz *Gottes* oder vielmehr der Glaube an ſeine Exiſtenz *gründet ſich nur auf die Exiſtenz der Natur*. Du biſt nur deswegen genöthigt, Gott als ein exiſtirendes Weſen zu denken, weil Du von der Natur ſelbſt genöthigt wirſt, Deiner Exiſtenz und Deinem Bewußtſein die Exiſtenz der Natur vorauszuſetzen, und der erſte Grundbegriff Gottes kein andrer iſt als eben der, daß er die Deiner Exiſtenz vorangehende, vorausgeſetzte Exiſtenz iſt. Oder: in dem Glauben, daß Gott außer dem Herzen, außer der Vernunft des Menſchen exiſtirt, ſchlechtweg exiſtirt, gleichgültig, ob der Menſch iſt oder nicht iſt, und ihn denkt oder nicht denkt, wünſcht oder nicht wünſcht, in dieſem Glauben oder vielmehr in dem Gegenſtande deſſelben ſpukt kein andres Weſen Dir im Kopfe, als die Natur, deren Exiſtenz ſich nicht auf die Exiſtenz des Menſchen, geſchweige auf Gründe des menſchlichen Verſtandes und Herzens ſtützt. Wenn daher die Theologen, beſonders die rationaliſtiſchen, die Ehre Gottes hauptſächlich darein ſetzen, daß er ein vom Denken des Menſchen unabhängig exiſtirendes Weſen iſt, ſo mögen ſie doch bedenken, daß die Ehre dieſer Exiſtenz auch den Göttern der blinden Heiden, den Sternen, Steinen, Bäumen und Thieren zukommt, daß alſo die gedankenloſe Exiſtenz ihres Gottes ſich nicht von der Exiſtenz des ägyptiſchen Apis unterſcheidet.

11.

Die den Unterſchied des göttlichen Weſens vom menſchlichen Weſen oder wenigſtens vom menſchlichen Individuum begründenden und ausdrückenden Eigenſchaften ſind urſprünglich oder der Grundlage nach nur Eigenſchaften der Natur. Gott iſt das mächtigſte oder vielmehr allmächtige Weſen — d. h. er vermag, was der Menſch nicht vermag, was vielmehr die menſchlichen Kräfte unendlich überſteigt und daher dem Menſchen das demüthigende Gefühl ſeiner Beſchränktheit, Ohnmacht und Nichtigkeit einflößt. „Kannſt Du, ſpricht Gott zu Hiob, die Bande der ſieben Sterne zuſammenbinden? Oder das Band des Orion auflöſen? Kannſt Du die Blitze auslaſſen, daß ſie hinfahren und ſprechen: hier ſind wir? Kannſt Du dem Roſſe Kräfte geben? Flieget der Habicht durch Deinen Verſtand? Haſt Du einen Arm wie Gott und kannſt mit gleicher Stimme donnern als er thut?" Nein! das kann der Menſch nicht; mit dem Donner läßt ſich die menſchliche Stimme nicht vergleichen. Aber was iſt die Macht, die ſich in der Gewalt des Donners, in der Stärke des Roſſes, im Fluge des Habichts, im unaufhaltſamen Laufe des Siebengeſtirns äußert? Die Macht der Natur*). Gott iſt das ewige Weſen. Aber in der Bibel ſelbſt ſteht geſchrieben: „Ein Geſchlecht vergeht, das andre kommt, die Erde aber bleibt ewig." Im Zend Aveſta heißen ausdrücklich Sonne und Mond wegen ihrer beſtändigen Fortdauer „Unſterbliche". Und ein peruaniſcher Ynka ſagte zu einem Dominicaner: „Du beteſt einen Gott an, der am Kreuze geſtorben iſt, ich aber bete die Sonne an, die nie ſtirbt." Gott iſt das allgütige Weſen „denn er läſſet ſeine Sonne aufgehen über die Böſen und über die Guten und läſſet regnen über Gerechte und Ungerechte"; aber das Weſen, das nicht zwiſchen Guten und Böſen, Gerechten und Ungerechten unterſcheidet, nicht nach moraliſchen Verdienſten die Güter des Lebens austheilt, das überhaupt deswegen auf den Menſchen den Eindruck eines guten Weſens macht, weil ſeine Wirkungen, wie z. B. das erquickende Sonnenlicht und Regenwaſſer, Quellen der wohlthuendſten Empfindungen ſind, das iſt eben die Natur. Gott iſt das *allumfaſſende, univerſelle*, das *eine und ſelbe* Weſen, aber es iſt *eine und dieſelbe* Sonne, die allen Menſchen und Weſen der Erde oder Welt — denn die Erde iſt urſprünglich und in allen Religionen die Welt ſelbſt — leuchtet, *ein und derſelbe* Himmel, der ſie alle umſpannt, *eine und dieſelbe* Erde, die ſie alle trägt. Daß *ein* Gott iſt, ſagt *Ambroſius*, bezeugt die gemeine Natur, *denn es* iſt nur *eine* Welt. Wie Sonne, Mond, Himmel, Erde und Meer *Allen gemein* ſind, ſagt *Plutarch*, aber bei den Einen ſo, bei den Andern anders heißen, ſo iſt auch Ein das Univerſum lenkender Geiſt, aber er hat verſchiedene Namen und Culte. Gott iſt „kein Weſen, das in Tempeln wohnt, die von Menſchenhänden gemacht ſind;“ aber auch nicht die Natur. Wer kann das Licht, wer den Himmel, wer das Meer in begrenzte menſchliche Räume einſchließen? Die alten Perſer und Germanen verehrten nur die Natur, aber ſie hatten keine Tempel. Dem Naturverehrer iſt es zu eng, zu ſchwül in den gemachten, abgezirkelten Räumen eines Tempels oder einer Kirche; es iſt ihm nur wohl unter dem freien, unbegrenzten Himmel der ſinnlichen Anſchauung. Gott iſt das nicht nach menſchlichem Maßſtab beſtimmbare, das *unermeßliche, große, unendliche* Weſen; aber er iſt es nur, weil die Welt, ſein Werk, groß, unermeßlich, unendlich iſt oder wenigſtens ſo dem Menſchen erſcheint. Das Werk lobt ſeinen Meiſter: die Herrlichkeit des Schöpfers hat ihren Grund nur in der Herrlichkeit des Geſchöpfs. „Wie groß iſt die Sonne, aber wie groß iſt erſt der, der die Sonne gemacht hat!“ Gott iſt das *überirdiſche, übermenſchliche, höchſte* Weſen; aber auch dieſes höchſte Weſen iſt ſeinem Urſprung und ſeiner Grundlage nach nichts andres, als das räumlich oder optiſch höchſte Weſen: der Himmel mit ſeinen glänzenden Erſcheinungen. Alle Religionen von nur einiger Schwungkraft verſetzen ihre Götter in die Region der Wolken, in den Aether oder in Sonne, Mond und Sterne, *alle Götter verlieren ſich zuletzt in den blauen Dunſt des Himmels*. Selbſt der ſpiritualiſtiſche

---

*) Sokrates verwarf die Phyſik als eine übermenſchliche und nutzloſe Beſchäftigung, weil, wenn man auch wüßte, wie z. B. der Regen entſteht, man deswegen doch keinen Regen machen könnte, und beſchäftigte ſich daher nur mit menſchlichen, moraliſchen Gegenſtänden, die man durch das Wiſſen hervorbringen kann. Das heißt: was der Menſch machen kann, iſt Menſchliches, was er nicht machen kann, Uebermenſchliches, Göttliches. So ſagte auch ein König der Kaffern, „ſie glaubten an eine unſichtbare Gewalt, die ihnen bald Gutes, bald Böſes zufüge, Wind, Donner und Blitz errege und alles hervorbringe, was ſie nicht nachzuahmen vermöchten." Und ein Indianer zu einem Miſſionär: „Kannſt Du das Gras wachſen laſſen? Ich glaube nicht und Niemand kann es außer dem großen Manitto." So iſt der Grundbegriff Gottes als eines vom Menſchen unterſchiednen Weſens kein andrer, als die Natur.

Gott der Chriſten hat ſeinen Sitz, ſeine Baſis oben im Himmel. Gott iſt das *geheimnißvolle*, *unbegreifliche* Weſen, aber nur weil die *Natur* dem Menſchen, namentlich dem religiöſen, ein *geheimnißvolles*, *unbegreifliches* Weſen iſt. ,,Weißt Du, ſagt Gott zu Hiob, wie ſich die Wolken ausſtreuen? Biſt Du in den Grund des Meeres gekommen? Haſt Du vernommen wie breit die Erde ſei? Haſt Du geſehen, wo der Hagel herkommt?'' Gott endlich iſt das über menſchliche Willkür erhabne, von menſchlichen Bedürfniſſen und Leidenſchaften unberührte, das ewig ſich ſelbſt gleiche, nach unwandelbaren Geſetzen waltende, das was es einmal feſtgeſetzt, für alle Zeiten unabänderlich feſtſetzende Weſen. Aber auch dieſes Weſen, was iſt es anders, als die bei allem Wechſel ſich ſelbſt gleich bleibende, geſetzmäßige, unerbittliche, rückſichtsloſe, unwillkürliche Natur*)?

12.

Gott als Urheber der Natur wird zwar als ein von der Natur unterſchiednes Weſen vorgeſtellt, aber Das, was dieſes Weſen enthält und ausdrückt, der *wirkliche Inhalt* deſſelben iſt nur die Natur. ,,Aus ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen'' heißt es in der Bibel und der Apoſtel Paulus verweiſt uns ausdrücklich auf die Welt als das Werk hin, woraus Gottes Exiſtenz und Weſen zu erkennen ſei, denn Das, was einer hervorbringt, enthält ja ſein Weſen, zeigt uns, was er iſt und vermag. Was wir in der Natur haben, das haben wir daher in Gott *gedacht nur als Urheber oder Urſache der Natur* — alſo kein moraliſches, geiſtiges, ſondern nur ein *natürliches*, phyſiſches Weſen. Ein Gottesdienſt, der ſich auf Gott *nur* als Urheber der Natur gründete, ohne anderweitige aus dem Menſchen geſchöpfte Beſtimmungen mit ihm zu verknüpfen, ohne ihn zugleich als politiſchen und moraliſchen, d. i. menſchlichen Geſetzgeber zu denken, wäre reiner Naturdienſt. Zwar wird der Urheber der Natur mit Verſtand und Willen belegt; aber Das, was eben dieſer Wille will, dieſer Verſtand denkt, iſt gerade das, wozu kein Wille, kein Verſtand erfordert wird, wozu bloße mechaniſche, phyſiſche, chemiſche, vegetabiliſche, animaliſche Kräfte und Triebfedern hinreichen.

---

*) Alle dieſe urſprünglich nur von der Anſchauung der Natur abſtammenden Eigenſchaften werden ſpäter zu abſtracten, metaphyſiſchen Eigenſchaften, wie die Natur ſelbſt zu einem abſtracten Vernunftweſen. Auf dieſem Standpunkt, wo der Menſch den Urſprung Gottes aus der Natur vergißt, wo Gott kein Weſen der Anſchauung, der Sinnlichkeit, ſondern nur ein gedachtes Weſen iſt, heißt es: der vom eigentlichen menſchlichen Gott unterſchiedne, anthropomorphismenloſe Gott iſt nichts andres als das Weſen der Vernunft. So viel über das Verhältniß dieſer Arbeit zu meinem Luther und Weſen des Chriſtenthums. Sat sapienti.

13.

So wenig die Bildung des Kindes im Mutterleib, die Bewegung des Herzens, die Verdauung und andre organiſche Functionen Wirkungen des Verſtandes und Willens ſind, ſo wenig iſt die Natur überhaupt die Wirkung eines *geiſtigen*, d. i. wollenden und wiſſenden oder denkenden Weſens. Iſt die Natur urſprünglich ein Geiſtesproduct und folglich eine Geiſtererſcheinung, ſo ſind auch die gegenwärtigen Naturwirkungen geiſtige Wirkungen, Geiſtererſcheinungen. Wer A ſagt, muß B ſagen; ein *ſupranaturaliſtiſcher Anfang fordert nothwendig eine ſupranaturaliſtiſche Fortſetzung.* Da nur macht ja der Menſch Wille und Verſtand zur Urſache der Natur, wo die Wirkungen *unter* dem Willen und Verſtand *über* den Verſtand des Menſchen gehen, wo er Alles ſich nur aus ſich, aus menſchlichen Gründen erklärt, wo er nichts verſteht und weiß von den natürlichen Urſachen, wo er daher auch die beſondern, gegenwärtigen Naturerſcheinungen von Gott, oder, wie z. B. die ihm unerklärlichen Bewegungen der Geſtirne, von untergeordneten Geiſtern ableitet. Iſt aber gegenwärtig der Stützpunkt der Erde und Geſtirne nicht das allmächtige Wort Gottes, das Motiv ihrer Bewegung kein geiſtiges oder engliſches, ſondern ein mechaniſches, ſo iſt nothwendig auch die Urſache und zwar erſte Urſache dieſer Bewegung eine mechaniſche oder überhaupt natürliche. Von Wille und Verſtand, überhaupt vom Geiſte die Natur ableiten, das heißt die Rechnung ohne den Wirth machen, das heißt aus der *Jungfrau ohne Erkenntniß des Mannes blos durch den heiligen Geiſt den Heiland der Welt gebären*, das heißt *aus Waſſer Wein machen*, das heißt *mit Worten* Stürme beſchwören, *mit Worten* Berge verſetzen, *mit Worten* Blinde ſehend machen. Welche Schwachheit und Beſchränktheit, die untergeordneten Urſachen, die causas secundas des Aberglaubens, die Wunder, die Teufel, die Geiſter als Erklärungsgründe von Naturerſcheinungen zu beſeitigen, aber die prima causa, die *erſte* Urſache alles Aberglaubens unangetaſtet ſtehen zu laſſen!

14.

Mehrere Kirchenväter behaupteten, daß der Sohn Gottes keine Wirkung des Willens, ſondern des Weſens, der Natur Gottes, daß das Naturproduct früher ſei, als das Willensproduct und daher der Zeugungsact, als ein Weſens- oder Naturact, dem Act der Schöpfung, als einem Willensact vorangehe. So hat ſich ſelbſt inmitten des übernatürlichen Gottes, obwohl im größten Widerſpruch mit ſeinem Weſen und Willen, die Wahrheit der Natur geltend gemacht. Dem Willensact iſt der Zeugungsact vorausgeſetzt, eher als die Thätigkeit des Bewußtſeins, des Willens iſt die Thätigkeit der Natur. Vollkommen wahr. Erſt muß die Natur ſein, ehe das iſt, was ſich von der Natur unterſcheidet, die Natur als einen Gegenſtand des Wollens und Denkens ſich gegenüberſetzt. Von der Verſtandloſigkeit zu Verſtand kommen, das iſt der Weg zur Lebensweisheit, aber von Verſtand zur Verſtandloſigkeit kommen, das iſt der directe Weg ins Narrenhaus der Theologie. Den Geiſt nicht auf die Natur, ſondern umgekehrt die Natur auf den Geiſt ſetzen, das heißt den Kopf nicht auf den Unterleib, den

Bauch, ſondern den Bauch auf den Kopf ſtellen. Das Höhere ſetzt das Niedere, nicht dieſes jenes voraus*), aus dem einfachen Grunde, weil das Höhere etwas unter ſich haben muß, um höher zu ſtehen. Und je höher, je mehr ein Weſen iſt, deſto mehr ſetzt es auch voraus. Nicht das erſte Weſen, ſondern das ſpäteſte, letzte, abhängigſte, bedürftigſte, zuſammengeſetzteſte Weſen iſt eben deswegen das höchſte Weſen, gleich wie in der Bildungsgeſchichte der Erde nicht die älteſten, erſten Geſteine, die Schiefer- und Granitgeſteine, ſondern die ſpäteſten, jüngſten Producte, die Baſalte und dichten Laven die ſchwerſten, die gewichtigſten ſind. Ein Weſen, das die Ehre hat, Nichts vorauszuſetzen, das hat auch die Ehre, Nichts zu ſein. Aber freilich die Chriſten verſtehen ſich auf die Kunſt, aus Nichts Etwas zu machen.

15.

Alle Dinge kommen und hängen von Gott ab, ſagen die Chriſten im Einklang mit ihrem gottſeligen Glauben, aber, ſetzen ſie ſogleich hinzu im Einklang mit ihrem gottloſen Verſtande, nur mittelbar: Gott iſt nur die erſte Urſache, aber dann kommt das unüberſehbare Heer der ſubalternen Götter, das Regiment der Mittelurſachen. Allein die ſogenannten Mittelurſachen ſind die allein wirklichen und wirkſamen, die allein gegenſtändlichen und fühlbaren Urſachen. Ein Gott, der nicht mehr mit den Pfeilen Apollos den Menſchen zu Boden ſtreckt, nicht mehr mit dem Blitz und Donner Jupiters das Gemüth erſchüttert, nicht mehr mit Kometen und andern feurigen Erſcheinungen den verſtockten Sündern die Hölle heiß macht, nicht mehr mit allerhöchſter „ſelbſteigenſter“ Hand das Eiſen an den Magnet heranzieht, Ebbe und Fluth bewirkt und das feſte Land gegen die übermüthige, ſtets eine neue Sündfluth drohende Macht der Gewäſſer ſchirmt, kurz ein aus dem Reiche der Mittelurſachen vertriebener Gott iſt nur eine Titulatururſache, ein unſchädliches, höchſt beſcheidenes Gedankending — eine bloße Hypotheſe zur Löſung einer theoretiſchen Schwierigkeit, zur Erklärung des erſten Anfangs der Natur oder vielmehr des organiſchen Lebens. Denn die Annahme eines von der Natur unterſchiedenen Weſens zur Erklärung ihres Daſeins ſtützt ſich, wenigſtens in letzter Inſtanz, nur auf die — übrigens nur relative, ſubjective — Unerklärlichkeit des organiſchen, insbeſondere menſchlichen Lebens aus der Natur, indem der Theiſt ſein Unvermögen, das Leben ſich aus der Natur zu erklären, zu einem Unvermögen der Natur, das Leben aus ſich zu erzeugen, die Schranken ſeines Verſtandes alſo zu Schranken der Natur macht.

---

*) Logiſch wohl auch, aber nimmermehr ſeiner realen Geneſis nach.

16.

Schöpfung und Erhaltung ſind unzertrennlich. Iſt daher ein von der Natur unterſchiedenes Weſen, ein Gott unſer Schöpfer, ſo iſt er auch unſer Erhalter, ſo iſt es alſo nicht die Kraft der Luft, der Wärme, des Waſſers, des Brodes, ſondern die Kraft Gottes, die uns erhält. „In ihm leben, weben und ſind wir." „Nicht das Brodt, ſagt Luther, ſondern das Wort Gottes nähret auch den Leib natürlich, wie es alle Dinge ſchaffet und erhält; Ebr. 1." „Weil es fürhanden iſt, ſo nähret er (Gott) dadurch und drunter, daß man es nicht ſehe und meyne, das Brodt thue es. Wo es aber nicht fürhanden iſt, da nähret er ohne Brodt allein durchs Wort, wie er thut unter dem Brodt." „Summa alle Creaturen ſind Gottes Larven und Mummereyen, die er will laſſen mit ihm würken und helfen allerley ſchaffen, das er doch ſonſt ohne ihr Mitwürken thun kann und auch thut." Iſt aber nicht die Natur, ſondern Gott unſer Erhalter, ſo iſt die Natur ein bloßes Verſteckſpiel der Gottheit und folglich ein überflüſſiges Scheinweſen, gleichwie umgekehrt Gott ein überflüſſiges Scheinweſen iſt, wenn uns die Natur erhält. Nun iſt es aber offenbar und unläugbar, daß wir nur den eigenthümlichen Wirkungen, Eigenſchaften und Kräften der natürlichen Weſen unſere Erhaltung verdanken; wir ſind daher zu dem Schluſſe nicht nur berechtigt, ſondern auch gezwungen, daß wir auch nur der Natur unſere Entſtehung verdanken. Wir ſind mitten in die Natur hineingeſtellt und doch ſollte unſer Anfang, unſer Urſprung außer der Natur liegen? Wir leben in der Natur, mit der Natur, von der Natur, und gleichwohl ſollten wir nicht aus ihr ſein? Welch ein Widerſpruch!

17.

Die Erde iſt nicht immer ſo geweſen, wie ſie gegenwärtig iſt; ſie iſt vielmehr nur nach einer Reihe von Entwickelungen und Revolutionen auf ihren gegenwärtigen Standpunkt gekommen, und es iſt durch die Geologie ermittelt, daß in dieſen verſchiedenen Entwickelungsſtufen auch verſchiedene, jetzt oder ſchon in frühern Perioden nicht mehr vorhandene Pflanzen und Thiere exiſtirten*). So gibt es keine Trilobiten mehr, keine Enkriniten, keine Ammoniten, keine Pterodaktylen, keine Ichthyo- und Pleſioſauren, keine Mega- und Dinotherien u. ſ. w. Warum aber? offenbar deswegen, weil die Bedingungen ihrer Exiſtenz nicht mehr vorhanden ſind. Wenn aber das Ende eines Lebens mit dem Ende ſeiner Bedingungen, ſo fällt auch der Anfang, die Entſtehung eines Lebens mit der Entſtehung ſeiner Bedingungen zuſammen. Selbſt gegenwärtig, wo die Pflanzen und Thiere, wenigſtens unbeſtritten die höhern, nur durch organiſche Zeugung entſtehen, ſehen wir auf eine höchſt merkwürdige, noch unerklärte Weiſe überall, ſo wie nur ihre eigenthümlichen Lebensbedingungen gegeben ſind, auch unverzüglich dieſelben in zahlloſer Menge zum Vorſchein kommen. Die Entſtehung des organiſchen Lebens iſt daher naturgemäß nicht als ein iſolirter Act zu denken, als ein Act nach der Entſtehung der Lebensbedingungen, ſondern vielmehr der Act, der Moment, wo die Temperatur, die Luft, das Waſſer, die Erde überhaupt ſolche Beſchaffenheiten annahm, der Sauerſtoff, Waſſerſtoff, Kohlenſtoff, Stickſtoff ſolche Verbindungen eingingen, welche die Exiſtenz des organiſchen Lebens bedingen, iſt auch als der Moment zu denken, wo zugleich dieſe Stoffe ſich zur Bildung organiſcher Körper vereinigten. Wenn daher die Erde kraft ihrer eigenen Natur im Laufe der Zeit ſich ſo entwickelt und cultivirt hat, daß ſie einen mit der Exiſtenz des Menſchen verträglichen, dem menſchlichen Weſen angemeſſenen, alſo, ſo zu ſagen, ſelbſt menſchlichen Charakter annahm, ſo konnte ſie auch aus eigner Kraft den Menſchen hervorbringen.

---

*) Mit der Anſicht übrigens, daß ſich das organiſche Leben in einem förmlichen Stufengang, alſo entwickelt habe, daß zu gewiſſen Zeiten nur Schnecken, Muſcheln und andere noch niedrigere Thiere, nur Fiſche, nur Amphibien exiſtirt hätten, kann ich mich nicht befreunden. Auch iſt dieſe Anſicht bereits bis auf die Grauwackenformation zurückgedrängt, wenn anders ſich die Entdeckung von Knochen und Zähnen von Landſäugethieren in der Steinkohlenformation beſtätigt hat.

18.

Die Macht der Natur iſt keine unbeſchränkte, wie die göttliche Allmacht, d. h. die Macht der menſchlichen Einbildungskraft; ſie kann nicht Alles beliebig zu jeder Zeit und unter jeden Umſtänden; ihre Hervorbringungen, ihre Wirkungen ſind an Bedingungen geknüpft. Wenn daher jetzt die Natur keine Organismen mehr durch urſprüngliche Erzeugung hervorbringen kann oder hervorbringt; ſo folgt daraus nicht, daß ſie dies auch einſt nicht konnte. Der Charakter der Erde iſt gegenwärtig der der Stabilität; die Zeit der Revolutionen iſt vorüber; ſie hat ausgetobt. Die Vulkane ſind nur noch einzelne unruhige Köpfe, die auf die Maſſe keinen Einfluß haben und daher die beſtehende Ordnung nicht ſtören. Selbſt die großartigſte vulkaniſche Begebenheit ſeit Menſchengedenken, die Erhebung des Jorullo in Mexico war nichts weiter als ein localer Aufſtand. Aber wie der Menſch nur in ungewöhnlichen Zeiten ungewöhnliche Kräfte entwickelt, nur in Zeiten der höchſten Aufregung und Bewegung vermag, was ihm außerdem ſchlechterdings unmöglich iſt, wie die Pflanze nur in gewiſſen Epochen, in den Epochen des Keimens, der Blüthe und Befruchtung Wärme producirt, Kohlenſtoff und Waſſerſtoff verbrennt, alſo eine ihrer gewöhnlichen pflanzlichen Verrichtung geradezu entgegengeſetzte, eine thieriſche Function ausübt (se fait animal: Dumas); ſo entfaltete auch die Erde nur in den Zeiten ihrer geologiſchen Revolutionen, in den Zeiten, wo alle ihre Kräfte und Stoffe in der höchſten Gährung, Wallung und Spannung begriffen waren, ihre zoologiſche Productionskraft. Wir kennen die Natur nur in ihrem gegenwärtigen Status quo; wie können wir alſo ſchließen, daß, was jetzt nicht von der Natur geſchieht, auch überhaupt nicht, auch in ganz andern Zeiten, unter ganz andern Bedingungen und Verhältniſſen nicht geſchehen könne*).

19.

Die Chriſten haben ſich nicht genug darüber verwundern können, daß die Heiden entſtandene Weſen als göttliche verehrten; ſie hätten ſie aber vielmehr deswegen bewundern ſollen, denn dieſer Verehrung lag eine ganz richtige Naturanſchauung zu Grunde. Entſtehen heißt ſich individualiſiren; entſtanden ſind die individuellen Weſen, dagegen unentſtanden die allgemeinen, individualitätsloſen Grundſtoffe oder

---

*) Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ich mit dieſen wenigen Worten das große Problem von der Entſtehung des organiſchen Lebens nicht will abgefertigt wiſſen; aber ſie genügen für mein Thema; denn ich gebe hier nur den indirecten Beweis, daß das Leben keinen andern Urſprung haben könne, als die Natur. Was die directen, naturwiſſenſchaftlichen Beweiſe betrifft, ſo ſind wir zwar noch lange nicht am Ziele, aber doch im Verhältniß zu frühern Zeiten, namentlich durch die in neueſter Zeit nachgewieſene Identität der unorganiſchen und organiſchen Erſcheinungen weit genug, wenigſtens ſo weit, daß wir von dem natürlichen Urſprung des Lebens überzeugt ſein können, wenn uns gleich die Art und Weiſe dieſes Urſprungs noch unbekannt iſt, oder ſelbſt auch unbekannt bleiben ſollte.

Grundweſen der Natur, unentſtanden die Materie. Aber das individualiſirte Weſen iſt der Qualität nach ein höheres, göttlicheres Weſen, als das individualitätsloſe. Schmachvoll iſt allerdings die Geburt und ſchmerzlich der Tod; aber wer nicht anfangen und enden will, verzichte auf den Rang eines lebendigen Weſens. Ewigkeit ſchließt Lebendigkeit, Lebendigkeit Ewigkeit aus. Wohl ſetzt das Individuum ein anderes, es hervorbringendes Weſen voraus; aber das hervorbringende ſteht deswegen nicht über, ſondern unter dem hervorgebrachten. Das hervorbringende Weſen iſt zwar die Urſache der Exiſtenz und in ſo fern erſtes Weſen, aber es iſt auch zugleich bloßes Mittel und Stoff, Grundlage der Exiſtenz eines andern Weſens und in ſo fern ein untergeordnetes Weſen. Das Kind verzehrt die Mutter, verwendet ihre Kräfte und Säfte zu ſeinem Beſten, ſchminkt ſeine Wangen mit ihrem Blute. Und das Kind iſt der Stolz der Mutter, ſie ſetzt es über ſich, unterordnet ihre Exiſtenz, ihr Wohl der Exiſtenz, dem Wohl des Kindes; ſelbſt die thieriſche Mutter opfert das eigene Leben dem Leben ihrer Jungen auf. Die tiefſte Schmach eines Weſens iſt der Tod, aber der Grund des Todes die Zeugung. Zeugen heißt ſich wegwerfen, ſich gemein machen, ſich unter die Menge verlieren, anderen Weſen ſeine Einzigkeit und Ausſchließlichkeit aufopfern. Nichts iſt widerſpruchvoller, verkehrter und ſinnloſer, als von einem höchſten, vollkommenſten geiſtigen Weſen die natürlichen Weſen hervorbringen zu laſſen. Dieſer Procedur zufolge müßten conſequenter Weiſe, denn das Geſchöpf iſt ja ein Abbild des Schöpfers, auch die Menſchenkinder nicht aus dem niedrigen, ſo tiefgeſtellten Organ der Gebärmutter, ſondern aus dem höchſten organiſchen Weſen, dem Kopf entſpringen.

20.

Die alten Griechen leiteten alle Quellen, Brunnen, Ströme, Seen, Meere von dem Okeanos, dem Weltſtrom oder Weltmeer ab, und die alten Perſer ließen alle Berge der Erde aus dem Berge Albordj entſpringen. Iſt die Ableitung aller Weſen von einem vollkommenen Weſen beſſeren Sinnes, anderer Art? Nein! ſie beruht ganz auf derſelben Denkart. Wie der Albordy ein Berg iſt ſo gut, als die aus ihm entſtandenen Berge, ſo iſt auch das göttliche Weſen als der Urquell der abgeleiteten Weſen ſo gut ein Weſen wie dieſe, der Gattung nach nicht von ihnen unterſchieden; wie aber der Berg Albordy dadurch ſich von allen andern Bergen auszeichnet, daß er die Eigenſchaften derſelben im eminenten Sinn, d. h. in einem von der Phantaſie aufs Höchſte, bis in den Himmel, über Sonne, Mond und Sterne hinauf geſteigerten Grade beſitzt, ſo unterſcheidet ſich auch das göttliche Urweſen von allen andern Weſen dadurch, daß es die Eigenſchaften derſelben im allerhöchſten Grade, in ſchrankenloſem, unendlichem Sinne beſitzt. So wenig aber ein uranfängliches Waſſer der Quell der vielen verſchiedenen Gewäſſer, ein uranfänglicher Berg der Urſprung der vielen verſchiedenen Berge iſt, ſo wenig iſt ein uranfängliches Weſen der Urquell der vielen verſchiednen Weſen. Unfruchtbar iſt die Einheit, fruchtbar nur der Dualismus, der Gegenſatz, der Unterſchied. Was die Berge erzeugt, iſt nicht nur ein von den Bergen Unterſchiedenes, ſondern in ſich ſelbſt ſehr Verſchiedenartiges, desgleichen was das Waſſer erzeugt, ſind nicht nur vom Waſſer ſelbſt, ſondern auch unter einander verſchiedene, ja entgegengeſetzte Stoffe. Wie ſich Geiſt, Witz, Scharfſinn, Urtheil nur am Gegenſatz, nur im Conflict entwickelt und erzeugt, ſo erzeugte ſich auch das Leben nur im Conflict unterſchiedener, ja entgegengeſetzter Stoffe, Kräfte und Weſen.

21.

„Wer das Ohr gemacht hat, wie ſollte der nicht hören? wer das Auge gemacht, wie ſollte der nicht ſehen?" Dieſe bibliſche oder theiſtiſche Ableitung des hörenden und ſehenden Weſens von einem ſehenden und hörenden Weſen, in unſerer modernen, philoſophiſchen Sprache ausgedrückt: des geiſtigen, ſubjectiven Weſens von einem ſelbſt wieder geiſtigen, ſubjectiven Weſen beruht auf demſelben Fundament, ſagt ganz daſſelbe, als die bibliſche Erklärung des Regens aus himmliſchen, über oder in den Wolken aufgehäuften Waſſerſammlungen, als die perſiſche Ableitung der Berge von dem Urberge Albordy, als die griechiſche Erklärung der Quellen und Flüſſe aus dem Okeanos. Waſſer vom Waſſer, aber einem unendlich großen, allumfaſſenden Waſſer, Berge vom Berge, aber einem unendlichen, allumfaſſenden Berge; ſo Geiſt vom Geiſt, Leben vom Leben, Auge vom Auge, aber einem unendlichen, allumfaſſenden Auge, Leben und Geiſte.

22.

Den Kindern gibt man auf die Frage, woher die Kindlein kommen, bei uns dieſe „Erklärung“, daß ſie die Amme aus einem Brunnen holt, wo die Kindlein wie Fiſche herumſchwimmen. Nicht anders iſt die Erklärung, die uns die Theologie von dem Urſprung der organiſchen oder überhaupt natürlichen Weſen gibt. Gott iſt der tiefe oder ſchöne Brunnen der Phantaſie, in dem alle Realitäten, alle Vollkommenheiten, alle Kräfte enthalten ſind, alle Dinge folglich ſchon fertig wie Fiſchlein herumſchwimmen; die Theologie iſt die Amme, die ſie aus dieſem Brunnen hervorholt, aber die Hauptperſon, die Natur, die Mutter, die mit Schmerzen die Kindlein gebiert, die ſie neun Monate lang unter ihrem Herzen trägt, bleibt bei dieſer urſprünglich kindlichen, jetzt aber kindiſchen Erklärung ganz außer dem Spiele. Allerdings iſt dieſe Erklärung ſchöner, gemüthlicher, leichter, faßlicher und den Kindern Gottes einleuchtender, als die natürliche, die nur allmälig durch unzählige Hinderniſſe hindurch aus dem Dunkel zum Lichte emporbringt. Aber auch die Erklärung unſerer frommen Väter von Hagelſchlag, Viehſeuchen, Dürre und Donnerwettern durch Wettermacher, Zauberer, Hexen iſt weit „poetiſcher“, leichter und noch heute ungebildeten Menſchen einleuchtender, als die Erklärung dieſer Erſcheinungen aus natürlichen Urſachen.

23.

„Der Urſprung des Lebens iſt unerklärlich und unbegreiflich;“ es ſei; aber dieſe Unbegreiflichkeit berechtigt Dich nicht zu den abergläubiſchen Conſequenzen, welche die Theologie aus den Lücken des menſchlichen Wiſſens zieht, berechtigt Dich nicht, über das Gebiet der natürlichen Urſachen auszuſchweifen, denn Du kannſt nur ſagen: ich kann nicht aus *dieſen* mir bekannten natürlichen Erſcheinungen und Urſachen oder aus ihnen, *wie* ſie mir bis jetzt bekannt ſind, das Leben erklären, aber nicht: es iſt ſchlechterdings, überhaupt nicht aus der Natur erklärbar, ohne Dir anzumaßen, den Ocean der Natur bereits bis auf den letzten Tropfen erſchöpft zu haben, berechtigt Dich nicht, durch die Annahme *erdichteter* Weſen das Unerklärliche zu erklären, berechtigt Dich nicht, durch eine *nichts erklärende* Erklärung Dich und Andere zu täuſchen und zu belügen, berechtigt Dich nicht, Dein *Nichtwiſſen* natürlicher, materieller Urſachen in ein *Nichtſein* ſolcher Urſachen zu verwandeln, Deine *Ignoranz* zu vergöttern, zu perſonificiren, zu vergegenſtändlichen in einem Weſen, welches dieſe Ignoranz aufheben ſoll, und doch *nichts anders ausdrückt, als die Natur dieſer Deiner Ignoranz*, als den *Mangel* poſitiver, materieller Erklärungsgründe. Denn was iſt das immaterielle, un- oder nicht körperliche, nicht natürliche, nicht weltliche Weſen, woraus Du Dir das Leben erklärſt, anders als eben der präciſe Ausdruck von der intellectuellen Abweſenheit materieller, körperlicher, natürlicher, kosmiſcher Urſachen? Aber ſtatt ſo ehrlich und beſcheiden zu ſein, ſchlechtweg zu ſagen: ich weiß keinen Grund, ich kann es nicht erklären, mir fehlen die Data, die Materialien, verwandelſt Du dieſe Mängel, dieſe Negationen, dieſe Leerheiten, Deines Kopfs vermittelſt der Phantaſie in poſitive Weſen, in Weſen, die *immaterielle, d. h. keine materiellen, keine natürlichen* Weſen ſind, weil Du *keine materiellen, keine natürlichen* Urſachen *weißt*.

Die Ignoranz begnügt ſich übrigens mit immateriellen, unkörperlichen, nicht natürlichen Weſen, aber ihre unzertrennliche Gefährtin, die üppige Phantaſie, die es immer nur mit höchſten und allerhöchſten und überhöchſten Weſen zu thun hat, erhebt ſogleich dieſe armen Geſchöpfe der Ignoranz in den Rang von *über*materiellen, *über*natürlichen Weſen.

24.

Die Vorſtellung, daß die Natur ſelbſt, die Welt überhaupt, das Univerſum einen wirklichen Anfang habe, daß alſo einſt keine Natur, keine Welt, kein Univerſum geweſen, iſt eine kleinliche Vorſtellung, die nur da dem Menſchen einleuchtet, wo er eine kleinliche, beſchränkte Vorſtellung von der Welt hat, — iſt eine *ſinn- und bodenloſe Einbildung* — die Einbildung, daß einſt nichts Wirkliches geweſen iſt, denn der Inbegriff aller Realität, Wirklichkeit iſt eben die Welt oder Natur. Alle Eigenſchaften oder Beſtimmungen Gottes, die ihn zu einem gegenſtändlichen, wirklichen Weſen machen, ſind ſelbſt nur *von der Natur abſtrahirte, die Natur vorausſetzende, die Natur ausdrückende* Eigenſchaften — Eigenſchaften alſo, die wegfallen, wenn die Natur wegfällt. Allerdings bleibt Dir auch dann noch, wenn Du von der Natur abſtrahirſt, wenn Du in Gedanken oder in der Einbildung ihre Exiſtenz aufhebſt, d. h. Deine Augen zudrückſt, alle beſtimmten ſinnlichen Bilder von den Naturgegenſtänden in Dir auslöſcheſt, die Natur alſo nicht ſinnlich (nicht in concreto, wie die Philoſophen ſagen) vorſtellſt, ein Weſen, ein Inbegriff von Eigenſchaften, wie Unendlichkeit, Macht, Einheit, Nothwendigkeit, Ewigkeit übrig; aber dieſes nach Abzug aller ſinnfälligen Eigenſchaften und Erſcheinungen übrig bleibende Weſen iſt eben nichts anders, als das *abgezogne Weſen der Natur* oder die Natur in abstracto, in Gedanken. Und Deine Ableitung der Natur oder Welt von Gott iſt daher in dieſer Beziehung nichts anders, als die Ableitung des ſinnlichen, wirklichen Weſens der Natur von ihrem abſtracten, gedachten, nur in der Vorſtellung, nur im Gedanken exiſtirenden Weſen — eine Ableitung, die Dir deswegen vernünftig erſcheint, weil Du im Denken ſtets das Abſtracte, Allgemeine als das dem Denken Nähere, folglich dem Gedanken nach Höhere und Frühere dem Einzelnen, Wirklichen, Concreten vorausſetzeſt, obgleich es in der Wirklichkeit gerade umgekehrt, die Natur früher als Gott d. h. das Concrete früher als das Abſtracte, das Sinnliche früher als das Gedachte iſt. In der Wirklichkeit, wo es nur natürlich zugeht, folgt die Copie auf das Original, das Bild auf die Sache, der Gedanke auf den Gegenſtand; aber auf dem übernatürlichen, wunderlichen Gebiet der Theologie folgt das Original auf die Copie, die Sache auf das Bild. „Es iſt wunderlich, ſagt der heilige Auguſtin, aber doch wahr, daß dieſe Welt uns nicht bekannt ſein könnte, wenn ſie nicht wäre, aber nicht ſein könnte, wenn ſie Gott nicht bekannt wäre.“ Das heißt eben: die Welt wird eher gewußt, gedacht, als ſie wirklich iſt; ja ſie iſt nur, weil ſie gedacht wurde, das Sein iſt eine Folge des Wiſſens oder Denkens, das Original eine Folge der Copie, das Weſen eine Folge des Bildes.

25.

Wenn man die Welt oder Natur auf abſtracte Beſtimmungen reducirt, wenn man ſie zu einem metaphyſiſchen Ding, alſo zu einem bloßen Gedankending macht, und dieſe abſtracte Welt nun für die wirkliche Welt nimmt, ſo iſt es eine logiſche Nothwendigkeit, ſie als endlich zu denken. Die Welt iſt uns nicht gegeben durch das Denken, wenigſtens das meta- und hyperphyſiſche, von der wirklichen Welt abſtrahirende, in dieſe Abſtraction ſein wahres, höchſtes Weſen ſetzende Denken; ſie iſt uns gegeben durch das Leben, durch die Anſchauung, durch die Sinne. Für ein abſtractes, nur denkendes Weſen exiſtirt kein Licht, denn es hat keine Augen, keine Wärme, denn es hat kein Gefühl, exiſtirt überhaupt keine Welt, denn es hat keine Organe für ſie, exiſtirt eigentlich *gar Nichts*. Die Welt iſt alſo nur dadurch uns gegeben, daß wir *keine* logiſchen oder metaphyſiſchen Weſen, daß wir *andre* Weſen, daß wir *mehr* ſind, als nur Logiker und Metaphyſiker. Aber gerade dieſes Plus erſcheint dem metaphyſiſchen Denker als ein Minus, dieſe Negation des Denkens als abſolute Negation. Die Natur iſt für ihn nichts weiter, als das Entgegengeſetzte, das „*Andre* des Geiſtes.“ Dieſe nur *negative* und abſtracte Beſtimmung macht er zu ihrer poſitiven, zu ihrem Weſen. Es iſt daher ein Widerſpruch, das Ding oder vielmehr Unding, das nur die Negation des Denkens, das ein gedachtes, ſeiner Natur nach aber ſinnliches, dem Denken, dem Geiſte widerſprechendes Ding iſt, als ein poſitives Weſen zu denken. Das Denkweſen iſt dem Denker das wahre Weſen; es verſteht ſich alſo von ſelbſt, daß das Weſen, welches kein Denkweſen iſt, auch kein wahres, ewiges, urſprüngliches Weſen iſt. Es iſt ſchon ein Widerſpruch für den Geiſt, nur das Andre ſeiner ſelbſt zu denken: er iſt nur in Harmonie mit ſich, nur in ſeinem Esse, wenn er nur ſich ſelbſt — Standpunkt der Speculation — oder wenigſtens — Standpunkt des Theismus — ein Weſen denkt, welches nichts andres ausdrückt, als das Weſen des Denkens, welches nur durch das Denken gegeben, alſo an ſich ſelbſt nur ein, wenigſtens paſſives, Denkweſen iſt. So verſchwindet die Natur in Nichts. Aber gleichwohl iſt ſie, trotz dem, daß ſie nicht ſein kann und nicht ſein ſoll. Wie erklärt ſich alſo der Metaphyſiker ihr Daſein? durch eine ſcheinbar freiwillige, in Wahrheit aber ſeinem innerſten Weſen widerſprechende, nur aufgenöthigte Selbſtentäußerung, Selbſtnegation, Selbſtverläugnung des Geiſtes. Allein, wenn die Natur auf dem Standpunkt des abſtracten Denkens in Nichts verſchwindet, ſo verſchwindet dagegen auf dem Standpunkt der wirklichen Weltanſchauung dieſer weltſchöpferiſche Geiſt in Nichts. Auf dieſem Standpunkt erweiſen ſich alle Deductionen der Welt aus Gott, der Natur aus dem Geiſte, der Phyſik aus der Metaphyſik, des Wirklichen aus dem Abſtracten als *logiſche Spiele*.

26.

Die Natur iſt der erſte und fundamentale Gegenſtand der Religion, aber ſie iſt ſelbſt da, wo ſie unmittelbarer Gegenſtand religiöſer Verehrung iſt, wie in den Naturreligionen, nicht Gegenſtand als Natur, d. h. in der Weiſe, in dem Sinne, in welchem wir ſie auf dem Standpunkt des Theismus oder der Philoſophie und Naturwiſſenſchaft anſchauen. Die Natur iſt vielmehr dem Menſchen urſprünglich — da eben, wo ſie mit religiöſen Augen angeſchaut wird — Gegenſtand als das, was er ſelbſt iſt, als ein perſönliches, lebendiges, empfindendes Weſen. Der Menſch unterſcheidet ſich urſprünglich nicht von der Natur, folglich auch nicht die Natur von ſich; er macht daher die Empfindungen, die ein Gegenſtand der Natur in ihm erregt, unmittelbar zu Beſchaffenheiten des Gegenſtands ſelbſt. Die wohlthuenden, guten Empfindungen und Affecte verurſacht das gute, wohlthuende Weſen der Natur; die ſchlimmen, wehethuenden Empfindungen, Hitze, Kälte, Hunger, Schmerz, Krankheit ein böſes Weſen, oder wenigſtens die Natur im Zuſtande des Böſeſeins, des Uebelwollens, des Zorns. So macht der Menſch unwillkürlich und unbewußt — d. i. nothwendig, obwohl dieſe Nothwendigkeit nur eine relative, hiſtoriſche iſt — das Naturweſen zu einem Gemüthsweſen, einem ſubjectiven, d. i. menſchlichen Weſen. Kein Wunder, daß er ſie dann auch ausdrücklich, mit Wiſſen und Willen zu einem Gegenſtande der Religion, des Gebets, d. h. zu einem durch das Gemüth des Menſchen, ſeine Bitten, ſeine Dienſtleiſtungen beſtimmbaren Gegenſtand macht. Der Menſch hat ja ſchon dadurch die Natur ſich willfährig gemacht, ſich unterworfen, daß er ſie ſeinem Gemüthe aſſimilirt, ſeinen Leidenſchaften unterworfen hat. Der ungebildete Naturmenſch legt übrigens der Natur nicht nur menſchliche Beweggründe, Triebe und Leidenſchaften unter; er erblickt ſogar in den Naturkörpern wirkliche Menſchen. So halten die Indianer am Orenoko die Sonne, Mond und Sterne für Menſchen

— „dieſe da oben, ſagen ſie, ſind Menſchen wie wir“ — die Patagonier die Sterne für „ehemalige Indianer“, die Grönländer Sonne, Mond und Sterne für „ihre Vorfahren, die bei einer beſondern Gelegenheit in den Himmel verſetzt wurden“. So glaubten auch die alten Mexikaner, daß Sonne und Mond, die ſie als Götter verehrten, einſt Menſchen geweſen wären. Seht! ſo beſtätigen den im Weſen des Chriſtenthums ausgeſprochenen Satz, daß der Menſch in der Religion nur zu ſich ſelbſt ſich verhällt, ſein Gott nur ſein eigenes Weſen iſt, ſelbſt die rohſten, unterſten Arten der Religion, wo der Menſch die dem Menſchen fernſten, unähnlichſten Dinge, Sterne, Steine, Bäume, ja ſogar Krebsſcheeren, Schneckenhäuſer verehrt, denn er verehrt ſie nur, weil er ſich ſelbſt in ſie hineinlegt, ſie als ſolche Weſen oder wenigſtens von ſolchen Weſen erfüllt denkt, wie er ſelbſt iſt. Die Religion ſtellt daher den merkwürdigen, aber ſehr begreiflichen, ja nothwendigen Widerſpruch dar, daß, während ſie auf dem theiſtiſchen oder anthropologiſchen Standpunkt das menſchliche Weſen deswegen als göttliches verehrt, weil es ihr als ein vom Menſchen unterſchiedenes, als ein nicht menſchliches Weſen erſcheint, ſie umgekehrt auf dem naturaliſtiſchen Standpunkt das nicht menſchliche Weſen deswegen als göttliches Weſen verehrt, weil es ihr als ein menſchliches erſcheint.

27.

Die Veränderlichkeit der Natur, namentlich in den Erſcheinungen, welche am meiſten den Menſchen ſeine Abhängigkeit von ihr fühlen laſſen, iſt der Hauptgrund, warum ſie dem Menſchen als ein menſchliches, willkürliches Weſen erſcheint und von ihm religiös verehrt wird. Wenn die Sonne immer am Himmel ſtände, ſo würde ſie nie das Feuer des religiöſen Affects im Menſchen entzündet haben. Erſt als ſie ihm aus den Augen entſchwunden war, und den Schrekken der Nacht über ihn verhängt hatte, und dann wieder am Himmel ſich zeigte, erſt da ſank er auf die Kniee vor ihr nieder, überwältigt von der Freude über ihre unerwartete Wiederkunft. So begrüßten die alten Apalachiten in Florida mit Lobgeſängen die Sonne beim Auf- und Untergang, und baten ſie zugleich, daß ſie zur gehörigen Zeit wiederkehren und ſie mit ihrem Lichte erfreuen möchte. Wenn die Erde immerfort Früchte trüge, wo wäre ein Grund zu religiöſen Saat- und Erndtefeſten? Nur dadurch, daß ſie bald ihren Schooß öffnet, bald wieder verſchließt, erſcheinen ihre Früchte als *freiwillige*, zu Dank verpflichtende Gaben. Nur der Wechſel der Natur macht den Menſchen unſicher, demüthig, religiös. Es iſt ungewiß, ob das Wetter mir morgen zu meinem Unternehmen günſtig iſt, ungewiß, ob ich erndte, was ich ſäe; ich kann alſo nicht auf die Gaben der Natur wie auf einen ſchuldigen Tribut oder eine unausbleibliche Folge rechnen und pochen. Wo aber die mathematiſche Gewißheit ausgeht, da hebt — ſelbſt heutigen Tags noch in ſchwachen Köpfen — die Theologie an. Religion iſt Anſchauung des Nothwendigen — im Beſondern Zufälligen — als eines Willkürlichen, Freiwilligen. Die entgegengeſetzte Geſinnung, die Geſinnung der Irreligioſität und Gottloſigkeit ſtellt dagegen der Cyclop des Euripides dar, wenn er ſagt: „*die Erde muß, ſie mag wollen oder nicht*, Gras zur Ernährung meiner Heerde hervorbringen.“

28.

Das Gefühl der Abhängigkeit von der Natur in Verbindung mit der Vorſtellug der Natur als eines willkürlich thätigen, perſönlichen Weſens iſt der Grund des *Opfers*, des weſentlichſten Actes der Naturreligionen. Die Abhängigkeit von der Natur empfinde ich beſonders im Bedürfniß derſelben. Das Bedürfniß iſt das Gefühl und der Ausdruck meines Nichtsſeins ohne die Natur; aber unzertrennlich vom Bedürfniß iſt der Genuß, das entgegengeſetzte Gefühl, das Gefühl meines Selbſtſeins, meiner Selbſtändigkeit im Unterſchiede von der Natur. Das Bedürfniß iſt daher gottesfürchtig, demüthig, religiös, aber der Genuß hochmüthig, gottvergeſſen, reſpectlos, frivol. Und dieſe Frivolität oder wenigſtens Reſpectloſigkeit des Genuſſes iſt eine practiſche Nothwendigkeit für den Menſchen, eine Nothwendigkeit, auf die ſich ſeine Exiſtenz gründet — eine Nothwendigkeit, die aber im directen Widerſpruch ſteht mit ſeinem theoretiſchen Reſpect vor der Natur als einem im Sinne des Menſchen lebendigen, egoiſtiſchen, empfindlichen Weſen, das ſich eben ſo wenig Etwas will gefallen und nehmen laſſen, als der Menſch. Die Aneignung oder Benützung der Natur erſcheint daher dem Menſchen gleichſam als eine Rechtsverletzung, als eine Aneignung fremden Eigenthums, als eine Frevelthat. Um daher ſein Gewiſſen und den in ſeiner Vorſtellung beleidigten Gegenſtand zu beſchwichtigen, um ihm zu zeigen, daß er aus Noth, nicht aus Uebermuth ihn beraubt hat, ſchmälert er ſich den Genuß, gibt er dem Gegenſtand Etwas von ſeinem entwendeten Eigenthum wieder zurück. So glaubten die Griechen, daß, wenn ein Baum gefällt würde, die Seele deſſelben, die Dryade wehklage und das Schickſal um Rache gegen den Frevler anrufe. So traute ſich kein Römer auf ſeinem Acker einen Hain umzuhauen, ohne ein junges Schwein zur Verſöhnung des Gottes oder der Göttin dieſes Hains zu opfern. So hängen die Oſtiaken, wenn ſie einen Bären erlegt haben, das Fell auf einen Baum, erweiſen demſelben allerlei Ehrenbezeugungen und entſchuldigen ſich aufs beſte bei dem Bären, daß ſie ihn getödtet haben. „Sie glauben dadurch den Schaden, den ihnen der Geiſt dieſes Thieres zufügen könnte, auf eine höfliche Art abzuwenden.“ So verſöhnen nordamerikaniſche Stämme durch ähnliche Ceremonien die Manen der getödteten Thiere. So war „unſeren Vorfahren der Ellhorn ein heiliger Baum, wo ſie aber denſelben unterhauen mußten, pflegten ſie vorher das Gebet zu thun: „Frau Ellhorn gib mir was von Deinem Holz, dann will ich Dir von meinem auch was geben, wenn es wächſt im Walde.“ So baten die Philippinen die Ebenen und Berge um Erlaubniß, wenn ſie über ſelbige reiſen wollten, und hielten es für ein Verbrechen, irgend einen alten Baum umzuhauen. Und der Brahmine traut ſich kaum, Waſſer zu trinken und die Erde mit ſeinen Füßen zu betreten, weil mit jedem Fußtritt, jedem Schluck Waſſer empfindenden Weſen, Pflanzen und Thieren Schmerz und Tod bereitet wird, und muß daher Buße thun, „um den Tod der Geſchöpfe auszuſöhnen, die er wider ſein Wiſſen bei Tag oder bei Nacht vernichten möchte*).“

29.

Im Opfer verſinnlicht und concentrirt ſich das ganze Weſen der Religion. Der Grund des Opfers iſt das Abhängigkeitsgefühl — die Furcht, der Zweifel, die Ungewißheit des Erfolgs, der Zukunft, die Gewiſſenspein über eine begangne Sünde — aber das Reſultat, der Zweck des Opfers iſt das Selbſtgefühl — der Muth, der Genuß, die Gewißheit des Erfolgs, die Freiheit und Seligkeit. Als Knecht der Natur ſchreite ich zum Opfer; aber als Herr der Natur ſcheide ich vom Opfer. Das Gefühl der Abhängigkeit von der Natur iſt daher wohl der Grund; aber die Aufhebung dieſer Abhängigkeit, die Freiheit von der Natur iſt der Zweck der Religion. Oder: die Gottheit der Natur iſt wohl die Baſis, die Grundlage der Religion und zwar aller Religion, auch der chriſtlichen, aber die Gottheit des Menſchen iſt der Endzweck der Religion.

30.

Die Religion hat zu ihrer Vorausſetzung den Gegenſatz oder Widerſpruch zwiſchen Wollen und Können, Wünſchen und Erreichen, Abſicht und Erfolg, Vorſtellung und Wirklichkeit,

---

1) Es gehören hierher auch die vielen Anſtandsregeln, die in den alten Religionen der Menſch der Natur gegenüber beobachten muß, um ſie nicht zu verunreinigen und zu verletzen. So durfte z. B. kein Ormuzddiener die Erde mit bloßen Füßen betreten, weil die Erde heilig war, kein Grieche mit ungewaſchenen Händen durch einen Fluß gehen.

Denken und Sein. Im Wollen, Wünſchen, Vorſtellen iſt der Menſch unbeſchränkt, frei, allmächtig — Gott; aber im Können, Erreichen, in der Wirklichkeit bedingt, abhängig, beſchränkt — Menſch — Menſch im Sinne eines endlichen, Gott entgegengeſetzten Weſens. „Der Menſch denkts, Gott lenkts.“ „Der Menſch entwirft und Zeus vollendet es anders.“ Das Denken, das Wollen iſt mein; aber das, was ich will und denke, iſt nicht mein, iſt außer mir, hängt nicht von mir ab. Die Aufhebung dieſes Widerſpruchs oder Gegenſatzes iſt die Tendenz, der Zweck der Religion; und das Weſen eben, worin er aufgehoben iſt, worin das meinen Wünſchen und Vorſtellungen nach Mögliche, meinen Kräften nach aber für mich Unmögliche möglich oder vielmehr wirklich iſt — das iſt das göttliche Weſen.

31.

Das vom menſchlichen Willen und Wiſſen Unabhängige iſt die urſprüngliche, eigentliche, charakteriſtiſche Sache der Religion — die Sache Gottes. „Ich habe gepflanzet, ſagt der Apoſtel Paulus, Apollo hat begoſſen, aber Gott hat das Gedeihen gegeben. So iſt nun weder der da pflanzet, noch der da begießet etwas, ſondern Gott, der das Gedeihen gibt.“ Und Luther: „Wir ſollen . . . Gott loben und danken, daß er Korn wachſen läßt, und erkennen, daß es nicht unſere Arbeit, ſondern ſeines Seegens und ſeiner Gaben iſt, daß Korn und Wein und allerlei Früchte wachſen, davon wir eſſen und trinken und alle Nothdurft haben.“ Und Heſiod ſagt, daß der fleißige Landmann reichlich erndten wird, wenn Zeus ein gutes Ende gewährt. Das Ackern, das Säen und Begießen der Saat hängt alſo von mir ab, aber nicht das Gedeihen. Dieſes ſteht in Gottes Hand; darum heißet es: „an Gottes Segen iſt Alles gelegen.“ Aber was iſt Gott? Urſprünglich nichts andres, als die Natur oder das Weſen der Natur, aber als ein Gegenſtand des Gebetes, als ein erbittliches, folglich wollendes Weſen. Zeus iſt die

Urſache oder das Weſen der meteorologiſchen Naturerſcheinungen; aber darin liegt noch nicht ſein *göttlicher*, ſein *religiöſer* Charakter; auch der Nichtreligiöſe hat eine Urſache des Regens, des Donnerwetters, des Schnees. Dadurch und darin erſt iſt er Gott, daß er der *Herr* der meteorologiſchen Naturerſcheinungen iſt, daß dieſe Naturwirkungen von ſeinem Gutdünken abhängen, Willensacte ſind. Das vom Willen des Menſchen Unabhängige macht alſo die Religion auf Seiten des Gegenſtandes (objectiv) abhängig vom Willen Gottes; auf Seiten des Menſchen (ſubjectiv) aber abhängig vom *Gebete*, denn was vom Willen abhängt, iſt Gegenſtand des Gebetes, etwas Abänderliches, Erbittliches. „*Lenkſam ſind ſelber die Götter.* Dieſe vermag durch Räuchern und demuthsvolle Gelübde, durch Weinguß und Gedüft ein *Sterblicher umzulenken.*“

32.

Gegenſtand der Religion iſt, wenigſtens da, wo ſich der Menſch einmal über die unbeſchränkte Wahlfreiheit, Rathloſigkeit und Zufälligkeit des eigentlichen Fetiſchismus erhoben hat, nur oder doch hauptſächlich das, was Gegenſtand menſchlicher Zwecke und Bedürfniſſe iſt. Die dem Menſchen nothwendigſten Naturweſen genoſſen eben darum auch die allgemeinſte und vorzüglichſte religiöſe Verehrung. Was aber ein Gegenſtand menſchlicher Bedürfniſſe und Zwecke, iſt eben damit auch ein Gegenſtand *menſchlicher Wünſche.* Regen und Sonnenſchein iſt mir noth, wenn meine Saat gedeihen ſoll. Bei anhaltender Trockniß wünſche ich daher Regen, bei anhaltendem Regen Sonnenſchein. Der Wunſch iſt ein Verlangen, deſſen Befriedigung — wenn auch nicht immer an und für ſich ſelbſt, doch in dieſem Augenblick, in dieſen Umſtänden, dieſen Verhältniſſen, wenn auch nicht abſolut, doch ſo, wie es der Menſch auf dem Standpunkt der Religion wünſcht — nicht in meiner Gewalt iſt, ein Wille, aber ohne die Macht, ſich durchzuſetzen. Allein was mein Leib, meine Kraft überhaupt nicht vermag, das vermag eben der Wunſch ſelbſt. Was ich verlange, wünſche, das bezaubere, begeiſtere ich durch meine Wünſche*). Im Affect — und nur im Affect, im Gefühl wurzelt die Religion — ſetzt der Menſch ſein Weſen außer ſich, behandelt er das Lebloſe als Lebendiges, das Unwillkürliche als Willkürliches, beſeelt er den Gegenſtand mit ſeinen Seufzern, denn es iſt ihm unmöglich, im Affect an ein gefühlloſes Weſen ſich zu wenden. Das Gefühl bleibt nicht auf der Menſur, die ihm der Verſtand vorſchreibt; es überſprudelt den Menſchen; es iſt ihm zu enge im Bruſtkaſten; es muß ſich der Außenwelt mittheilen, und dadurch das fühlloſe Weſen der Natur zu einem mitfühlenden Weſen machen. Die vom menſchlichen Gefühl *bezauberte*, dem Gefühl entſprechende, aſſimilirte, alſo ſelbſt gefühlvolle Natur iſt die Natur, wie ſie *Gegenſtand der Religion*, göttliches Weſen iſt. Der Wunſch iſt der *Urſprung*, iſt das *Weſen* ſelbſt der *Religion — das Weſen der Götter nichts anderes, als das Weſen des Wunſches***). Die Götter ſind übermenſchliche und übernatürliche Weſen: aber ſind nicht auch die *Wünſche übermenſchliche und übernatürliche Weſen*? Bin ich z. B. in meinem Wunſche, und meiner Phantaſie noch ein Menſch, wenn ich ein unſterbliches, den Feſſeln des irdiſchen Leibes entbundnes We-

---

*) „*Wünſchen* heißt in der alten (deutſchen) Sprache *zaubern*."

**) Die Götter ſind die Segen verleihenden Weſen. Der Segen iſt der Erfolg, die Frucht, der Zweck einer Handlung, der von mir unabhängig iſt, aber gewünſcht wird. „Segnen, ſagt Luther, heißt eigentlich etwas *Gutes wünſchen*." „Wenn wir ſegnen, ſo thun wir nichts mehr, denn daß wir *Gutes wünſchen*, *können aber das nicht geben, was wir wünſchen*, aber Gottes Segen klinget zur Mehrung und iſt bald kräftig." Das heißt: die Menſchen ſind die wünſchenden, die Götter die wunſcherfüllenden Weſen. So iſt ſelbſt im gemeinen Leben das unzählige Mal vorkommende Wort: Gott, nichts anderes als der Ausdruck eines Wunſches. Gott gebe dir Kinder, d. h. ich wünſche dir Kinder, nur iſt hier der Wunſch ſubjectiv, nicht religiös, pelagianiſch, dort objectiv, darum religiös, auguſtiniſch ausgedrückt.

ſen zu ſein wünſche? Nein! wer keine Wünſche hat, der hat auch keine Götter. Warum betonten die Griechen ſo ſehr die Unſterblichkeit und Seligkeit der Götter? weil ſie ſelbſt nicht ſterblich und unſelig ſein wollten. Wo Du keine Klagelieder über die Sterblichkeit und das Elend des Menſchen vernimmſt, da hörſt Du auch keine Lobgeſänge auf die unſterblichen und ſeligen Götter. Das Thränenwaſſer des Herzens nur verdunſtet im Himmel der Phantaſie in das Wolkengebilde des göttlichen Weſens. Aus dem Weltſtrom Okeanos leitet Homer die Götter ab; aber dieſer götterreiche Strom iſt in Wahrheit nur ein Erguß der menſchlichen Gefühle.

33.

Die irreligiöſen Erſcheinungen der Religion enthüllen am populärſten den Urſprung und das Weſen der Religion. So iſt es eine irreligiöſe, eben deswegen ſelbſt ſchon von den frommen Heiden mit dem bitterſten Tadel bemerkte Erſcheinung der Religion, daß die Menſchen insgemein nur im Unglück zu ihr ihre Zuflucht nehmen, an Gott ſich wenden und denken, aber gerade dieſe Erſcheinung führt uns an die Quelle der Religion ſelbſt. Im Unglück, in der Noth, ſei ſie nun ſeine eigne oder die Noth Anderer, macht der Menſch die ſchmerzliche Erfahrung, daß er nicht kann, was er will, daß ihm ſeine Hände gebunden ſind. Aber die Lähmung der Bewegungsnerven iſt nicht zugleich auch die Lähmung der Empfindungsnerven, die Feſſel meiner Leibeskräfte nicht zugleich auch die Feſſel meines Willens, meines Herzens. Im Gegentheil: je mehr mir die Hände gebunden ſind, deſto ungebundener ſind meine Wünſche, deſto heftiger meine Sehnſucht nach Erlöſung, deſto energiſcher mein Trieb nach Freiheit, mein Wille, nicht beſchränkt zu ſein. Die von der Macht der Noth auf den höchſten Grad geſteigerte, überreizte, übermenſchliche Macht des menſchlichen Herzens oder Willens iſt die Macht der Götter, für die es keine Noth und Schranken gibt. Die Götter können, was die Menſchen wünſchen,

d. h. ſie vollziehen die Geſetze des menſchlichen Herzens. Was die Menſchen nur der Seele nach ſind, das ſind die Götter dem Leibe nach; was jene nur im Willen, nur in der Phantaſie, nur im Herzen, alſo nur geiſtig vermögen, z. B. im Nu an einem entfernten Orte zu ſein, das vermögen dieſe phyſiſch. Die Götter ſind die wohlbeleibten, verkörperten, verwirklichten Wünſche des Menſchen — die aufgehobenen Naturſchranken des menſchlichen Herzens und Willens, Weſen des unbeſchränkten Willens, Weſen, deren Leibeskräfte gleich ſind den Willenskräften. Die irreligiöſe Erſcheinung von dieſer übernatürlichen Macht der Religion iſt die Zauberei der uncultivirten Völker, wo auf eine augenfällige Weiſe der bloße Wille des Manſchen der über die Natur gebietende Gott iſt. Wenn aber der Gott der Iſraeliten auf das Gebot Joſuas der Sonne Stillſtand gebietet, auf das Gebet des Elias regnen läßt, der Gott der Chriſten zum Beweis ſeiner Gottheit, d. h. ſeiner Macht, alle Wünſche des Menſchen erfüllen zu können, durch ſein bloßes Wort die ſtürmiſche See beruhigt, Kranke heilt, Todte erweckt, ſo iſt hier eben ſo gut wie in der Zauberei der bloße Wille, der bloße Wunſch, das bloße Wort als eine die Natur beherrſchende Macht ausgeſprochen. Der Unterſchied iſt nur der, daß der Zauberer den Zweck der Religion auf irreligiöſe, der Jude, der Chriſt auf religiöſe Weiſe verwirklicht, indem jener in ſich verlegt, was dieſe in Gott verſetzen, jener zum Gegenſtand eines ausdrücklichen Willens, eines Befehls macht, was dieſe zum Gegenſtand eines ſtillen, ergebenen Willens, eines frommen Wunſches machen, kurz jener durch und für ſich ſelbſt thut, was dieſe durch und mit Gott thun. Aber der gemeine Spruch: quod quis per alium fecit, ipse fecisse putatur, d. h. was einer durch den Andern thut, das wird ihm als eigne That angerechnet, findet auch hier ſeine Anwendung: was einer durch Gott thut, das thut in Wahrheit er ſelbſt..

34.

Die Religion hat — wenigſtens urſprünglich und in Beziehung auf die Natur — keine andere Aufgabe und Tendenz, als das unpopuläre und unheimliche Weſen der Natur in ein bekanntes, heimliches Weſen zu verwandeln, die für ſich ſelbſt unbeugſame, eiſenharte Natur in der Gluth des Herzens zum Behufe menſchlicher Zwecke zu erweichen — alſo denſelben Zweck, als die Bildung oder Cultur, deren Tendenz eben auch keine andere iſt, als die Natur theoretiſch zu einem verſtändlichen, praktiſch zu einem willfährigen, den menſchlichen Bedürfniſſen entſprechenden Weſen zu machen, nur mit dem *Unterſchiede*, daß was die Cultur *durch Mittel* und zwar der Natur ſelbſt abgelauſchte Mittel, die Religion *ohne Mittel* oder, was eins iſt, durch die übernatürlichen Mittel des Gebetes, des Glaubens, der Sacramente, der Zauberei bezweckt. Alles daher, was im Fortgang der Cultur des Menſchengeſchlechts Sache der Bildung, der Selbſtthätigkeit, der *Anthropologie* wurde, war anfänglich Sache der *Religion* oder *Theologie*, wie z. B. die Jurisprudenz (Ordalien, Bahrrecht, Rechtsorakel der Germanen), die Politik (Orakel der Griechen), die Arzneikunde, die noch heute bei den uncultivirten Völkern eine Sache der Religion iſt*). Freilich bleibt die Cultur ſtets hinter den Wünſchen der Religion zurück; denn ſie kann nicht die im Weſen begründeten Schranken des Menſchen aufheben. So bringt es die Cultur z. B. wohl zur Makrobiotik, aber nimmer zur Unſterblichkeit. Dieſe verbleibt als ein ſchrankenloſer, unrealiſirbarer Wunſch der Religion.

35.

In der Naturreligion wendet ſich der Menſch an einen Gegenſtand, der dem eigentlichen Willen und Sinn der Religion geradezu widerſpricht; denn er opfert hier ſeine Gefühle einem an ſich gefühlloſen, ſeinen Verſtand einem an ſich verſtandloſen Weſen auf; er ſetzt über ſich, was er unter ſich haben möchte; er dient dem, was er beherrſchen will, verehrt, was er im Grunde verabſcheut, fleht das gerade um Hülfe an, wogegen er Hülfe ſucht. So opferten die Griechen in Titane den Winden, um ihre Wuth zu beſänftigen; ſo weihten die Römer dem Fieber einen Tempel, um es unſchädlich zu machen; ſo bitten die Tunguſen zur Zeit einer Epidemie andächtig und mit feierlichen Verbeugungen die Krankheit, ſie möchte an ihren Jurten vorübergehen (Pallas); ſo opfern die Widaher in Guinea dem ſtürmiſchen Meer, um es zu bewegen, ſich zu beruhigen und ſie nicht am Fiſchen zu verhindern; ſo wenden ſich die Indianer bei der Annäherung eines Sturms oder Ungewitters an den Mannitto (Geiſt, Gott, Weſen) der Luft, bei einer Fahrt über das Waſſer an den Mannitto der Gewäſſer, damit er alle Gefahr von ihnen abwenden möge; ſo verehren überhaupt viele Völker ausdrücklich nicht das gute, ſondern das böſe, wenigſtens ihnen als bös erſcheinende Weſen der Natur*). In der Naturreligion macht der Menſch ſeine Liebeserklärungen einer Bildſäule, einer Leiche; kein Wunder daher, daß er, um ſich Gehör zu verſchaffen, zu den verzweifelſten, wahnſinnigſten Mitteln ſeine Zuflucht nimmt, kein Wunder, daß er ſich entmenſcht, um die Natur menſchlich zu machen, daß er ſelbſt Menſchenblut vergießt, um ihr menſchliche Empfindungen einzuflößen. So glaubten die Nordgermanen ausdrücklich, „Blutopfer könnten hölzernen Götzen menſchliche Sprache und Empfindung, desgleichen den in den Blutopferhäuſern verehrten Steinen Sprache und die Gabe der Orakelertheilung verleihen.“ Aber vergeblich ſind alle Belebungsverſuche: die Natur antwortet nicht auf die Klagen und Fragen des Menſchen; ſie ſchleudert unerbittlich ihn auf ſich ſelbſt zurück.

---

*) In rohen Zeiten und rohen Völkern gegenüber iſt daher die Religion wohl ein Bildungsmittel der Menſchheit, aber in Zeiten der Bildung vertritt die Religion die Sache der Rohheit, der Alterthümlichkeit, iſt ſie die Feindin der Bildung.

---

*) Hierher gehört auch die Verehrung der ſchädlichen Thiere.

36.

So wie die Schranken, welche oder wenigſtens wie ſie der Menſch auf dem Standpunkt der Religion als Schranken ſich vorſtellt und fühlt, wie z. B. die Schranke, daß er nicht das Zukünftige weiß, nicht ewig lebt, nicht ununterbrochen und beſchwerdelos glücklich iſt, nicht einen Körper hat ohne Schwere, nicht wie die Götter fliegen, nicht wie Jehovah donnern, nicht ſeine Geſtalt beliebig vergrößern oder unſichtbar machen, nicht, wie ein Engel, ohne ſinnliche Bedürfniſſe und Triebe leben kann, kurz nicht vermag, was er will oder wünſcht, nur Schranken für die Vorſtellung und Phantaſie, in Wahrheit aber keine Schranken ſind, weil ſie *nothwendig* im Weſen, begründet ſind, in der Natur der Sache liegen; ſo iſt auch das von dieſen Schranken freie, das unbeſchränkte göttliche Weſen nur ein Weſen der Vorſtellung, der Phantaſie und des von der Phantaſie beherrſchten Gefühles oder Gemüthes. Was daher auch nur immer Gegenſtand der Religion iſt, ſei es auch ſelbſt ein Schneckenhaus oder Kieſelſtein, es iſt der Religion nur Gegenſtand *als ein Weſen des Gemüths, der Vorſtellung, der Phantaſie.* Hierin hat die Behauptung ihren Grund, daß die Menſchen nicht die Steine, Thiere, Bäume, Flüſſe ſelbſt, ſondern nur die Götter in ihnen, die Mannittus, die Geiſter derſelben verehren. Aber dieſe Geiſter der Naturweſen ſind nichts anders, als die *Vorſtellungen*, die Bilder von ihnen, oder ſie als *vorgeſtellte Weſen, als Weſen der Einbildungskraft im Unterſchied von ihnen als wirklichen, ſinnlichen Weſen*, gleichwie die Geiſter der Todten nichts andres ſind, als die aus der Erinnerung ſich nicht verwiſchenden Vorſtellungen und Bilder der Todten — die *einſt wirklichen Weſen als vorgeſtellte Weſen*, die aber dem religiöſen, d. h. ungebildeten, zwiſchen dem Gegenſtande und der Vorſtellung von ihm nicht unterſcheidenden Menſchen für wirkliche, ſelbſtbeſtehende Weſen gelten. Die fromme, unwillkürliche Selbſttäuſchung des Menſchen in der Religion iſt daher in der Naturreligion eine *ſichtbare, augenfällige Wahrheit*, denn der Menſch macht hier ſeinem religiöſen Gegenſtande Augen und Ohren, er weiß, er ſieht es, daß ſie *gemachte, ſteinerne oder hölzerne* Augen und Ohren ſind, und doch *glaubt* er, daß es *wirkliche* Augen und Ohren ſind. So hat der Menſch in der Religion die Augen nur dazu, um *nicht* zu ſehen, um ſtockblind, die Vernunft nur dazu, um *nicht* zu denken, um ſtockdumm zu ſein. Die Naturreligion iſt der ſinnfällige Widerſpruch zwiſchen der Vorſtellung und Wirklichkeit, zwiſchen der Einbildung und Wahrheit. Was in der Wirklichkeit ein todter Stein oder Klotz, iſt in ihrer Vorſtellung ein lebendiges Weſen, *ſichtbar kein* Gott, ſondern etwas ganz Andres, aber *unſichtbar*, dem Glauben nach ein Gott. Die Naturreligion iſt deswegen auch ſtets in Gefahr, aufs bitterſte enttäuſcht zu werden, denn es gehört nichts weiter dazu als ein Axthieb, um ſie z. B. zu überzeugen, daß kein Blut aus ihren verehrten Bäumen fließt, alſo kein lebendiges, göttliches Weſen in ihnen wohnt. Wie entzieht ſich nun aber die Religion dieſen groben Widerſprüchen und Enttäuſchungen, denen ſie ſich in der Verehrung der Natur ausſetzt? Nur dadurch, daß ſie ihren Gegenſtand ſelbſt zu einem *unſichtbaren*, überhaupt *unſinnlichen* macht, zu einem Weſen, das *nur* ein Gegenſtand des Glaubens, der Vorſtellung, Phantaſie, kurz des Geiſtes, alſo *an ſich ſelbſt* ein geiſtiges Weſen iſt.

37.

So wie der Menſch aus einem nur phyſikaliſchen Weſen ein politiſches, überhaupt ein ſich von der Natur unterſcheidendes, und auf ſich ſelbſt ſich concentrirendes Weſen wird, ſo wird auch ſein Gott aus einem nur phyſikaliſchen Weſen ein *politiſches*, *von der Natur unterſchiedenes Weſen*. Zur Unterſcheidung ſeines Weſens von der Natur und folglich zu einem von der Natur unterſchiedenen Gott kommt daher der Menſch zunächſt nur durch ſeine Vereinigung mit andern Menſchen zu einem Gemeinweſen, wo ihm von den Naturmächten unterſchiedene, nur im Gedanken oder in der Vorſtellung exiſtirende Mächte, politiſche, moraliſche, abſtracte Mächte, die Macht des Geſetzes, der Meinung*), der Ehre, der Tugend Gegenſtand ſeines Bewußtſeins und Abhängigkeitsgefühles, die phyſikaliſche Exiſtenz des Menſchen ſeiner menſchlichen, bürgerlichen oder moraliſchen Exiſtenz untergeordnet, die Naturmacht, die Macht über Tod und Leben zu einem Attribut und Werkzeug der politiſchen oder moraliſchen Macht herabgeſetzt wird. Zeus iſt der Gott des Blitzes und Donners, aber er hat dieſe furchtbaren Waffen nur dazu in ſeinen Händen, um die Frevler an ſeinen Geboten, die Meineidigen, die Gewaltthätigen niederzuſchmettern. Zeus iſt der Vater der Könige, „von Zeus ſind die Könige." Mit Blitz und Donner unterſtützt alſo Zeus die Macht und Würde der Könige**). „Der König, heißt es in Menus Geſetzbuch, verbrennt gleichwie die Sonne Augen und Herzen, deswegen kann kein menſchliches Geſchöpf auf Erden ihn nur anſehn. Er iſt Feuer und Luft, er iſt Sonne und Mond, er iſt der Gott der peinlichen Geſetze. Das Feuer verzehrt nur einen Einzigen, der aus Sorgloſigkeit ihm zu nahe gekommen iſt, aber das Feuer eines Königs, wenn er zornig iſt, verbrennt eine ganze Familie mit all ihren

---

*) Bei Heſiod heißt es ausdrücklich: auch die Pheme (Ruf, Gerücht, öffentliche Meinung) iſt eine Gottheit.

**) Die urſprünglichen Könige ſind übrigens wohl zu unterſcheiden von den legitimen. Dieſe ſind, ungewöhnliche Fälle abgerechnet, gewöhnliche, für ſich ſelbſt bedeutungsloſe, jene aber waren ungewöhnliche, ausgezeichnete, geſchichtliche Individuen. Die Vergötterung ausgezeichneter Menſchen, namentlich nach ihrem Tode, iſt daher die natürlichſte Uebergangsſtufe von den eigentlichen naturaliſtiſchen Religionen zu den mytho- und anthropologiſchen, obwohl ſie auch gleichzeitig mit der Naturverehrung ſtattfinden kann. Die Verehrung ausgezeichneter Menſchen als Götter fällt übrigens keineswegs nur in fabelhafte Zeiten. So vergötterten die Schweden noch zur Zeit des Chriſtenthums ihren König Erich und brachten ihm nach ſeinem Tode Opfer dar.

Vieh und Gütern .... In ſeinem Muthe wohnt Eroberung und in ſeinem Zorne Tod.“ Eben ſo gebietet der Gott der Iſraeliten mit Blitz und Donner ſeinen Auserwählten, zu wandeln in allen Wegen, die er ihnen geboten hat, „auf daß ſie leben mögen und es ihnen wohl gehe und ſie lange leben im Lande.“ So verſchwindet die Macht der Natur als ſolcher und das Gefühl der Abhängigkeit von ihr vor der politiſchen oder moraliſchen Macht! Während den Sklaven der Natur der Glanz der Sonne ſo verblendet, daß er wie der katſchiniſche Tartar täglich zu ihr betet: „Schlag mich nicht todt,“ verblendet dagegen den politiſchen Sklaven der Glanz der königlichen Würde ſo ſehr, daß er vor ihr als einer göttlichen, weil über Tod und Leben gebietenden Macht niederfällt. Die Titel der römiſchen Kaiſer ſelbſt unter den Chriſten noch waren: „Eure Gottheit,“ „Eure Ewigkeit.“ Ja ſelbſt heutigen Tags noch ſind bei den Chriſten Heiligkeit und Majeſtät, die Titel und Eigenſchaften der Gottheit, Titel und Eigenſchaften der Könige. Die Chriſten entſchuldigen zwar dieſen politiſchen Götzendienſt mit der Vorſtellung, der König ſei nur der Stellvertreter Gottes auf Erden, Gott ſei der König der Könige. Allein dieſe Entſchuldigung iſt nur Selbſttäuſchung. Abgeſehen davon, daß die Macht des Königs eine höchſt empfindliche, unmittelbare, ſinnliche, ſich ſelbſt vertretende, die Macht des Königs der Könige nur eine mittelbare, vorgeſtellte iſt — Gott wird nur da als Regent der Welt, als königliches oder überhaupt politiſches Weſen beſtimmt und betrachtet, wo das königliche Weſen ſo den Menſchen einnimmt, beſtimmt und beherrſcht, daß es ihm für das höchſte Weſen gilt. „Brahma, ſagt Menu, bildete in Anfang der Zeit zu ſeinem Gebrauche den Genius der Strafe mit einem Körper von reinem Lichte als ſeinen eigenen Sohn, ja als den Urheber der peinlichen Gerechtigkeit, als den Beſchützer aller erſchaffenen Dinge. Aus Furcht vor der Strafe iſt dieſes Weltall im Stande ſein Glück zu genießen.“ So macht der Menſch ſelbſt die Strafen ſeines peinlichen Rechts zu göttlichen, weltbeherrſchenden Mächten, die peinliche

Halsgerichtsordnung zur Ordnung des Weltalls, den Criminalcoder zum Coder der Natur. Kein Wunder, daß er die Natur den wärmſten Antheil an ſeinen politiſchen Leiden und Leidenſchaften nehmen läßt, ja ſelbſt den Beſtand der Welt von dem Beſtand eines königlichen Throns oder päbſtlichen Stuhls abhängig macht. Was für ihn von Wichtigkeit iſt, das iſt natürlich auch von Wichtigkeit für alle andern Weſen, was ſein Auge trübt, das trübt auch den Glanz der Sonne, was ſein Herz bewegt, das ſetzt auch Himmel und Erde in Bewegung — ſein Weſen iſt ihm das univerſale Weſen, das Weſen der Welt, das Weſen der Weſen.

38.

Woher kommt es, daß der Orient keine ſolche lebendige, fortſchreitende Geſchichte hat, wie der Occident? weil im Orient der Menſch nicht über dem Menſchen die Natur, nicht über dem Glanz des menſchlichen Auges den Glanz der Sterne und Edelſteine, nicht über dem rhetoriſchen „Blitz und Donner“ den meteorologiſchen Blitz und Donner, nicht über dem Lauf der Tagesbegebenheiten den Lauf der Sonne und Geſtirne, nicht über dem Wechſel der Mode den Wechſel der Jahreszeiten vergißt. Wohl wirft ſich der Orientale ſelbſt in den Staub nieder vor dem Glanz der königlichen, politiſchen Macht und Würde, aber dieſer Glanz iſt doch ſelbſt nur ein Abglanz der Sonne und des Mondes; der König iſt ihm nicht als ein irdiſches, menſchliches, ſondern als ein himmliſches, göttliches Weſen Gegenſtand. Neben einem Gotte alſo verſchwindet der Menſch; erſt wo die Erde ſich entgöttert, die Götter in den Himmel emporſteigen, aus wirklichen Weſen zu nur vorgeſtellten Weſen werden, erſt da haben die Menſchen Platz und Raum für ſich, erſt da können ſie ungenirt als Menſchen ſich zeigen und geltend machen. Der Orientale verhält ſich zum Occidentalen, wie der Landmann zum Städter. Jener iſt abhängig von der Natur, dieſer vom Menſchen, jener richtet ſich nach dem Stande des Barometers, dieſer nach dem Stande der Papiere, jener nach den ſich immer gleich bleibenden Zeichen des Thierkreiſes, dieſer nach den immer wechſelnden Zeichen der Ehre, Mode und Meinung. Nur die Städter machen darum Geſchichte; nur die menſchliche „Eitelkeit“ iſt das Princip der Geſchichte. Nur wer die Macht der Natur der Macht der Meinung, ſein Leben ſeinem Namen, ſeine Exiſtenz im Leibe ſeiner Exiſtenz im Munde und Sinne der Nachwelt aufzuopfern vermag, nur der iſt fähig zu geſchichtlichen Thaten.

39.

Die Anrede des griechiſchen Komikers Anaxandrides bei Athenäus an die Aegypter: „In Euere Geſellſchaft taug ich nicht, nicht ſind einſtimmig unſere Sitten und Geſetze, Ihr betet an den Ochſen, den ich den Göttern opfere, ein großer Gott iſt Euch der Aal, doch mir ein großer Leckerbiſſen, Ihr ſcheuet euch vor Schweinefleiſch, ich ſchmaus' es mit Vergnügen, Ihr ehrt den Hund, ich ſchlage ihn, wenn er mir wegſchnappt einen Biſſen, Ihr ſeid beſtürzt, wenn einer Katz' was fehlt, ich freue mich, und zieh ihr ab das Fell, Ihr macht Euch aus der Spitzmaus was, ich aber nichts“ — dieſe Anrede charakteriſirt vortrefflich den Gegenſatz zwiſchen der gebundenen und ungebundenen, d. i. der religiöſen und irreligiöſen, freien, menſchlichen Anſchauung der Natur. Dort iſt die Natur ein Gegenſtand der Verehrung, hier des Genuſſes, dort iſt der Menſch für die Natur, hier die Natur für den Menſchen, dort Zweck, hier Mittel, dort über, hier unter dem Menſchen*). Dort iſt eben deswegen der Menſch excentriſch, außer ſich,

---

*) Ich ſetze hier die Griechen auf denſelben Standpunkt mit den Iſraeliten, während ich ſie im Weſen des Chriſtenthums dieſen entgegenſetze. Welch ein Widerſpruch! Mit Nichten; Dinge, die, mit ſich verglichen, ungleich ſind, fallen gegen ein Drittes gehalten zuſammen. Uebrigens gehört zum Genuß der Natur vor Allem auch der *äſthetiſche, theoretiſche* Genuß.

außer der Sphäre ſeiner Beſtimmung, die ihn nur auf ſich ſelbſt verweiſt, hier dagegen beſonnen, nüchtern, bei ſich, ſelbſtbewußt. Dort erniedrigt ſich conſequent der Menſch zum Beweis ſeiner naturreligiöſen Demuth ſelbſt bis zur Begattung mit den Thieren (Herodot); hier dagegen erhebt ſich der Menſch im Vollgefühl ſeiner Kraft und Würde zur Vermiſchung mit den Göttern zum ſchlagenden Beweiſe, daß auch ſelbſt in den himmliſchen Göttern kein anderes als menſchliches Blut rollt, daß das eigenthümliche ätheriſche Götterblut nur eine poetiſche Vorſtellung iſt, die in der Wirklichkeit, in der Praxis nicht Stich hält.

40.

Wie die Welt, die Natur dem Menſchen erſcheint, ſo iſt ſie, ſeiner für ihn, nach ſeiner Vorſtellung: ſeine Gefühle, ſeine Vorſtellungen ſind ihm unmittelbar und unbewußt das Maß der Wahrheit und Wirklichkeit, und ſie erſcheint ihm eben ſo, wie er ſelbſt iſt. Sowie der Menſch zum Bewußtſein kommt, daß trotz Sonne und Mond, Himmel und Erde, Feuer und Waſſer, Pflanzen und Thieren zum Leben des Menſchen die Anwendung und zwar die richtige der eignen Kräfte nothwendig iſt, daß „mit Unrecht klagen die Sterblichen wider die Götter, ſie ſelber ſchaffen durch Unverſtand auch gegen Geſchick ſich das Elend,“ daß Laſter und Thorheit Krankheit, Unglück, Tod, Tugend und Weisheit dagegen Geſundheit, Leben und Glück zur Folge haben, folglich die das Schickſal des Menſchen beſtimmenden Mächte Verſtand und Wille ſind, ſo wie alſo der Menſch nicht mehr wie der Wilde ein nur vom Zufall augenblicklicher Eindrücke und Affecte beherrſchtes, ſondern durch Grundſätze, Weisheitsregeln, Vernunftgeſetze ſich beſtimmendes, ein denkendes, verſtändiges Weſen wird, ſo erſcheint, ſo iſt ihm auch die Natur, die Welt ein von Verſtand und Wille abhängiges beſtimmtes Weſen.

41.

Wo ſich der Menſch mit Wille und Verſtand über die Natur erhebt, Supranaturaliſt wird, da wird auch Gott ein ſupranaturaliſtiſches Weſen. Wo ſich der Menſch zum Herrſcher aufwirft „über die Fiſche im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden kriechet,“ da iſt ihm die Herrſchaft über die Natur die höchſte Vorſtellung, das höchſte Weſen, der Gegenſtand ſeiner Verehrung, ſeiner Religion daher der Menſch und Schöpfer der Natur, denn eine nothwendige Folge oder Vorausſetzung vielmehr der Herrſchaft iſt die Schöpfung. Iſt der Herr der Natur nicht zugleich ihr Urheber, ſo iſt ſie ja ihrem Urſprung und Daſein nach von ihm unabhängig, ſeine Macht beſchränkt und mangelhaft — denn wenn er ſie hätte machen können, warum ſollte er ſie nicht gemacht haben? — ſeine Herrſchaft über ſie nur eine uſurpirte, keine angeſtammte, keine rechtmäßige. Nur was ich hervorbringe, mache, habe ich ja vollſtändig in meiner Gewalt. Erſt aus der Autorſchaft folgt das Eigenthumsrecht. Mein iſt das Kind, weil ich ſein Vater. Erſt in der Schöpfung alſo bewahrheitet, verwirklicht, erſchöpft ſich die Herrſchaft. Die Götter der Heiden waren wohl auch ſchon Herren der Natur, aber keine Schöpfer derſelben, darum nur conſtitutionelle, beſchränkte, in beſtimmte Grenzen eingeſchloſſene, nicht abſolute Monarchen der Natur, d. h. die Heiden waren noch nicht abſolute, unbedingte, radicale Supranaturaliſten.

42.

Die Theiſten haben die Lehre von der Einheit Gottes für eine ihrem Urſprunge nach übernatürliche, geoffenbarte Lehre erklärt, ohne zu bedenken, daß der Menſch die Quelle des Monotheismus in ſich ſelbſt hat, daß der Grund der Einheit Gottes die Einheit des menſchlichen Bewußtſeins und Geiſtes iſt. In unendlicher Vielheit und Verſchiedenheit breitet ſich die Welt vor meinen Augen aus, aber gleichwohl umſpannt alle dieſe zahlloſen und verſchiedenen Dinge, Sonne, Mond und Sterne, Himmel und Erde, Nahes und Fernes, Gegenwärtiges und Abweſendes mein Geiſt, mein Kopf. Dieſes für den religiöſen, d. i. ungebildeten Menſchen wunderbare, übernatürliche, dieſes an keine Schranken der Zeit und des Orts gebundene, auf keine beſtimmte Gattung der Dinge eingeſchränkte, alle Dinge, alle Weſen, ohne ſelbſt ein Ding oder ſichtbares Weſen zu ſein, umfaſſende Weſen des menſchlichen Geiſtes oder Bewußtſeins iſt es, was der Monotheismus an die Spitze der Welt ſtellt und zu ihrer *Urſache* macht. Gott *ſpricht*, Gott denkt die Welt, ſo iſt ſie; Gott ſagt, ſie ſei nicht, Gott denkt und will ſie nicht, ſo iſt ſie nicht, d. h. ich kann in meinem Denken, meiner Vorſtellungs- oder Einbildungskraft alle Dinge, folglich auch die Welt ſelbſt nach Willkür kommen und verſchwinden, entſtehen und vergehen laſſen. Der Gott, der die Welt aus Nichts geſchaffen, und, wenn er will, wieder ins Nichts verſtößt, iſt nichts andres, als das *Weſen der menſchlichen Abſtractions- und Einbildungskraft*, in welcher ich beliebig mir die Welt als ſeiend oder nicht ſeiend vorſtellen, ihr Sein ſetzen oder aufheben kann. Dieſes *ſubjective Nichtſein*, dieſes Nichtſein der Welt in der Vorſtellung macht der Monotheismus zu ihrem *objectiven, wirklichen Nichtſein*. Der Polytheismus, die Naturreligion überhaupt macht die wirklichen Weſen zu vorgeſtellten Weſen, zu Weſen der Einbildung, der Monotheismus vorgeſtellte Weſen, Einbildungen, Gedanken zu wirklichen Weſen, oder vielmehr das Weſen der Vorſtellungs-, Denk- und Einbildungskraft zum wirklichſten, abſoluten, höchſten Weſen. Die Macht Gottes, ſagt ein Gottesgelehrter, erſtreckt ſich ſo weit, als ſich das Vorſtellungsvermögen des Menſchen erſtreckt, aber wo iſt die Grenze des Vorſtellungsvermögens? was iſt der Einbildungskraft unmöglich? Alles, was iſt, kann ich mir als nicht ſeiend, alles was nicht iſt, als wirklich denken; ſo kann ich mir „dieſe“ Welt als nicht ſeiend, unzählige andere Welten als wirklich vorſtellen. Das als wirklich Vorgeſtellte iſt das Mögliche. Gott aber iſt das Weſen, dem nichts unmöglich iſt, der Kraft nach der Schöpfer unzähliger Welten, der Inbegriff aller Möglichkeiten, aller Vorſtellbarkeiten, d. h. eben er iſt nichts andres, als das verwirklichte, vergegenſtändlichte, als wirkliches und zwar als das allerwirklichſte, als das abſolute Weſen gedachte oder vorgeſtellte Weſen des menſchlichen Einbildungs-, Denk- und Vorſtellungsvermögens.

43.

Der eigentliche Theismus oder Monotheismus entſpringt nur da, wo der Menſch die Natur deswegen, weil ſie ſich nicht nur zu ſeinen nothwendigen, organiſchen Lebensverrichtungen, ſondern auch zu ſeinen willkürlichen, bewußten Zwecken, Verrichtungen und Genüſſen willen- und bewußtlos verwenden läßt, nur auf ſich bezieht und dieſe Beziehung zu ihrem Weſen, ſich alſo zum Endzweck, zum Central- und Einheitspunkt*) der Natur macht. Wo die Natur ihren Zweck außer ſich hat, da hat ſie auch nothwendig ihren Grund und Anfang außer ſich; wo ſie nur für ein andres Weſen iſt, da iſt ſie auch nothwendig von einem andern Weſen, und zwar einem Weſen, deſſen Abſicht oder Zweck bei der Hervorbringung derſelben der Menſch als das die Natur genießende und zu ſeinem Beſten verwendende Weſen war. Der Anfang der Natur fällt daher nur da in Gott, wo das

---

*) Ein Kirchenvater nennt ausdrücklich den Menſchen, weil Gott in ihm das Univerſum in eine Einheit zuſammenfaſſen wollte und daher Alles in ihm als ſeinem Zweck ſich vereinige, Alles ſeinen Nutzen bezwecke, das Band aller Dinge, *σύνδεσμον ἁπάντων*. Allerdings iſt auch der Menſch, als das individualiſirte Weſen der Natur, der Schluß derſelben, aber nicht in dem anti- und ſupranaturaliſtiſchen Sinne der Teleologie und Theologie.

Ende derſelben in den Menſchen fällt, oder die Lehre: Gott iſt der Schöpfer der Welt, hat ihren Grund und Sinn nur in der Lehre: der Menſch iſt der Zweck der Schöpfung. Schämt ihr Euch des Glaubens, daß die Welt für den Menſchen geſchaffen, gemacht iſt, o! ſo ſchämt Euch auch des Glaubens, daß ſie überhaupt geſchaffen, gemacht iſt. Wo geſchrieben ſteht: „Am Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde," eben dort ſteht auch geſchrieben: „Gott machte zwei große Lichter und dazu auch Sterne und ſetzte ſie an die Veſte des Himmels, daß ſie ſchienen auf die Erde und den Tag und die Nacht regierten." Bezeichnet ihr den Glauben an den Menſchen als Zweck der Natur als menſchlichen Hochmuth, o! ſo bezeichnet doch auch den Glauben an einen Schöpfer der Natur als menſchlichen Hochmuth. Nur das Licht, das um des Menſchen willen leuchtet, iſt das Licht der Theologie, nur das Licht, das lediglich wegen des ſehenden Weſens da iſt, ſetzt auch als Urſache ein ſehendes Weſen voraus.

41.

Das geiſtige Weſen", welches der Menſch über die Natur und als das ſie begründende, ſchaffende Weſen ihr vorausſetzt, iſt nichts andres, als das geiſtige Weſen des Menſchen ſelbſt, das ihm aber deswegen als ein andres, von ihm unterſchiedenes und unvergleichliches Weſen erſcheint, weil er es zur Urſache der Natur macht, zur Urſache von Wirkungen, welche der menſchliche Geiſt, der menſchliche Wille und Verſtand nicht hervorbringen kann, weil er alſo mit dieſem geiſtigen, menſchlichen Weſen zugleich das vom menſchlichen Weſen unterſchiedene Weſen der Natur verbindet*).

---

*) Dieſe Verbindung oder Vermiſchung des „moraliſchen" und „phyſiſchen", des menſchlichen und nicht menſchlichen Weſens erzeugt ein drittes Weſen,

Der göttliche Geiſt iſt es, der das Gras wachſen läßt, das Kind im Mutterleibe bildet, die Sonne in ihrer Laufbahn hält und bewegt, die Berge aufthürmt, den Winden gebietet, das Meer in ſeine Grenzen einſchließt. Was iſt gegen dieſen Geiſt der menſchliche Geiſt! wie klein, wie beſchränkt, wie nichtig! Wenn daher der Rationaliſt die Menſchwerdung Gottes, die Vereinigung der göttlichen und menſchlichen Natur verwirft, ſo kommt das hauptſächlich nur daher, daß ihm hinter ſeinem Gotte nichts Andres im Kopfe ſpukt, als die Natur, namentlich die Natur, wie ſie durch das Teleskop der Aſtronomie dem menſchlichen Auge aufgeſchloſſen wurde. Wie ſollte, ruft er entrüſtet aus, jenes große, unendliche, univerſale Weſen, das nur in dem großen, unendlichen Univerſum ſeine entſprechende Darſtellung und Wirkung hat, um des Menſchen willen auf die Erde kommen, die doch vor der unermeßlichen Größe und Fülle des Weltalls in Nichts verſchwindet? Welche unwürdige, kleinliche, „menſchliche“ Vorſtellung! Gott auf die Erde concentriren, Gott in den Menſchen verſenken, heißt den Ocean in einen Tropfen, den Saturnusring in einen Fingerring faſſen wollen. Allerdings iſt es eine beſchränkte Vorſtellung, daß das Weſen der Welt nur auf die Erde oder den Menſchen beſchränkt, die Natur nur um ſeinet willen iſt, die Sonne nur um des menſchlichen Auges willen leuchtet. Aber Du ſiehſt nicht, kurzſichtiger Rationaliſt, daß das, was ſich in Dir wider die Vereinigung Gottes mit dem Menſchen ſträubt, was Dir dieſe Vereinigung als einen unſinnigen Widerſpruch erſcheinen läßt, nicht die Vorſtellung Gottes, ſondern der Natur oder Welt iſt; Du ſiehſt nicht, daß der Vereinigungspunkt, das Tertium comparationis zwiſchen Gott und Menſch nicht das Weſen iſt, dem Du die Macht und Wirkungen der Natur, ſeis nun mittelbar oder

---

welches weder Natur, noch Menſch iſt, aber an beiden amphibienartig Theil hat, und eben wegen dieſer ſeiner Sphinxnatur der Abgott der Myſtik und Speculation iſt.

unmittelbar, zuſchreibſt, ſondern vielmehr das Weſen, welches ſieht, und hört, weil Du ſiehſt und hörſt, Bewußtſein, Verſtand und Willen hat, weil Du ſie haſt, das Weſen alſo, welches Du von der Natur unterſcheideſt, weil und wie Du Dich ſelbſt von ihr unterſcheideſt. Was kannſt Du alſo dagegen haben, wenn Dir dieſes menſchliche Weſen endlich als wirklicher Menſch vor die Augen tritt? wie kannſt Du die Conſequenz verwerfen, wenn Du das Princip derſelben feſthälſt? wie den Sohn verläugnen, wenn Du den Vater anerkennſt? Iſt Dir der Gottmenſch ein Geſchöpf der menſchlichen Phantaſie und Selbſtvergötterung, ſo erkenne auch in dem Schöpfer der Natur ein Geſchöpf der menſchlichen Einbildungskraft und Selbſterhebung über die Natur. Willſt Du ein Weſen ohne alle Anthropomorphismen, ohne alle menſchliche Zuſätze, ſie ſeien nun Zuſätze des Verſtandes oder Herzens oder der Phantaſie, ſo ſei ſo muthig und conſequent, Gott überhaupt aufzugeben und Dich nur auf die pure, blanke, gottloſe Natur als die letzte Baſis Deiner Exiſtenz zu berufen und zu ſtützen. So lange Du einen Unterſchied Gottes von der Natur beſtehen läßt, ſo lange läßt Du einen menſchlichen Unterſchied beſtehen, ſo lange verkörperſt Du in Gott nur Deinen eignen Unterſchied, ſo lange vergötterſt Du in dem Urweſen nur Dein eigenes Weſen; denn wie Du zum Unterſchiede vom menſchlichen Weſen kein anderes Weſen haſt und kennſt, als die Natur, ſo haſt und kennſt Du umgekehrt zum Unterſchiede von der Natur kein anderes Weſen, als das menſchliche.

45.

Die Anſchauung des menſchlichen Weſens als eines vom Menſchen unterſchiedenen, gegenſtändlichen Weſens, oder kurzweg: die Vergegenſtändlichung des menſchlichen Weſens hat zur Vorausſetzung die Vermenſchlichung des vom Menſchen unterſchiedenen, gegenſtändlichen Weſens oder die Anſchauung der Natur als eines menſchlichen Weſens*). Wille und Verſtand erſcheinen daher dem Menſchen nur deswegen als die Grundkräfte oder Urſachen der Natur, weil ihm die unabſichtlichen Wirkungen der Natur im Lichte ſeines Verſtandes als abſichtliche, als Zwecke, die Natur alſo als ein ſelbſt verſtändiges Weſen oder doch wenigſtens als eine reine Verſtandesſache erſcheint. Wie Alles geſehen wird von der Sonne — der Sonnengott, „Helios hört und ſieht Alles“ — weil der Menſch im Sonnenlichte Alles ſieht, ſo iſt Alles an ſich ſelbſt ein Gedachtes, weil der Menſch es denkt, ein Verſtandeswerk, weil für ihn ein Verſtandesobject. Weil er die Sterne und ihre Abſtände von einander ausmißt, ſo ſind ſie ausgemeſſen; weil er zur Erkenntniß der Natur Mathematik anwendet, ſo iſt ſie auch zur Hervorbringung derſelben angewandt worden; weil er das Ziel einer Bewegung, das Reſultat einer Entwickelung, die Verrichtung eines Organs vorausſieht, ſo iſt ſie auch per se eine vorhergeſehene; weil er von der Lage oder Richtung eines Weltkörpers ſich das Gegentheil, ja unzählig andere Richtungen vorſtellen kann, aber bemerkt, daß, wenn dieſe Richtung wegfiele, auch zugleich eine Reihe fruchtbarer, wohlthätiger Folgen wegfiele, und daher dieſe Folgenreihe als den Grund denkt, warum gerade dieſe und keine andere Richtung iſt, ſo iſt ſie auch wirklich und urſprünglich lediglich aus Rückſicht ihrer wohlthätigen Folgen aus der Menge anderer Richtungen, die gleichwohl nur im Kopfe des Menſchen exiſtiren, mit bewundernswürdiger Weisheit ausgewählt worden. So iſt dem Menſchen und zwar unmittelbar, ohne Unterſcheidung, das Princip des Erkennens das Princip des Seins, das gedachte Ding das wirkliche Ding, der Gedanke vom Gegenſtand das Weſen des Gegenſtandes, das a Posteriori das a Priori. Der Menſch denkt die Natur anders als ſie iſt, kein Wunder, daß er ihr auch ein anderes Weſen, als ſie ſelbſt iſt, ein Weſen, daß nur in ſeinem Kopfe exiſtirt, ja nur das Weſen ſeines eigenen Kopfes iſt, als Grund und Urſache ihrer Wirklichkeit vorausſetzt. Der Menſch kehrt die natürliche Ordnung der Dinge um: er ſtellt die Welt im eigentlichſten Sinne auf den Kopf, er macht die Spitze der Pyramide zu ihrer Baſis — das Erſte im Kopf oder für den Kopf, den Grund, warum Etwas iſt, zum Erſten in der Wirklichkeit, zur Urſache, wodurch es iſt. Der Grund einer Sache geht im Kopfe der Sache ſelbſt voran. Dies iſt der Grund, warum dem Menſchen das Vernunft- oder Verſtandesweſen, das Denkweſen das — nicht nur logiſch, ſondern auch phyſiſch — erſte Weſen, das Grundweſen iſt.

---

*) Von dieſem Standpunkte aus betrachtet, iſt daher der Schöpfer der Natur nichts anderes, als das vermittelſt der Abſtraction von der wirklichen Natur, von der Natur, wie ſie Gegenſtand der Sinne, unterſchiedene und abgeſonderte, vermittelſt der Einbildungskraft in ein menſchliches oder menſchenähnliches Weſen verwandelte, populariſirte, anthropomorphoſirte, perſonificirte Weſen der Natur.

46.

Das Geheimniß der Teleologie beruht auf dem Widerſpruche zwiſchen der Nothwendigkeit der Natur und der Willkür des Menſchen, zwiſchen der Natur, wie ſie wirklich iſt, und zwiſchen der Natur, wie ſie der Menſch vorſtellt. Wenn die Erde wo anders, wenn ſie z. B. da ſtände, wo der Merkur ſteht, ſo würde vor unmäßiger Hitze alles zu Grunde gehen. Wie weiſe iſt alſo die Erde gerade dahin plaçirt, wohin ſie vermöge ihrer Beſchaffenheit paßt! Aber worin beſteht dieſe Weisheit? Lediglich im Widerſpruche, im Gegenſatze zu der menſchlichen Thorheit, welche willkürlich in Gedanken die Erde an einen andern Ort ſtellt, als ſie in der Wirklichkeit hat. Wenn Du erſt aus einander reißeſt, was in der Natur unzertrennlich iſt, wie der aſtronomiſche Standpunkt eines Weltkörpers und ſeine phyſikaliſche Beſchaffenheit, ſo muß Dir natürlich hintendrein die Einheit in der Natur als Zweckmäßigkeit, die

Nothwendigkeit als Plan, der wirkliche, nothwendige, mit ſeinem Weſen identiſche Ort eines Weltkörpers im Gegenſatze zu dem unpaſſenden, den Du gedacht und gewählt haſt, als der vernünftige, richtig ausgedachte, mit Weisheit ausgewählte Ort erſcheinen. „Wenn der Schnee eine ſchwarze Farbe hätte, oder die letztere in den Polarländern vorherrſchte . . . ſo wären die geſammten Polargegenden der Erde eine mit organiſchem Leben unverträgliche, finſtere Einöde. . . . So gibt die Anordnung der Farben der Körper . . . einen der ſchönſten Beweiſe für die zweckmäßige Einrichtung der Welt.“ Ja wohl, wenn der Menſch nicht Schwarz aus Weiß machte, wenn nicht die menſchliche Thorheit mit der Natur nach Belieben ſchaltete, ſo waltete auch keine göttliche Weisheit über der Natur.

47.

„Wer hat dem Vogel geſagt, daß er nur ſeinen Schwanz zu erheben, wann er niederfliegen oder ihn niederzudrücken braucht, wann er höher ſteigen will? Der muß völlig blind ſein, welcher beim Fluge der Vögel keine höhere Weisheit gewahrt, die ſtatt ihrer gedacht hat.“ Allerdings muß er blind ſein, aber nicht für die Natur, ſondern für den Menſchen, der ſein Weſen zum Urbild der Natur, die Verſtandeskraft zur Urkraft erhebt, der von der Einſicht in die Mechanik des Fliegens den Flug der Vögel abhängig, ſeine von der Natur abſtrahirten Begriffe zu Geſetzen macht, welche die Vögel im Fluge anwenden, wie der Reiter die Regeln der Reitkunſt, der Schwimmer die Regeln der Schwimmkunſt, nur mit dem Unterſchied, daß den Vögeln die Anwendung der Fliegkunſt eine angeborene, angeſchaffene iſt. Allein der Flug der Vögel beruht auf keiner Kunſt. Kunſt iſt nur dort, wo auch das Gegentheil der Kunſt iſt, wo ein Organ eine Verrichtung ausübt, die nicht unmittelbar, nicht nothwendig mit demſelben verbunden iſt, nicht ſein Weſen erſchöpft, nur eine beſondere iſt neben vielen andern wirklichen oder möglichen Verrichtungen deſſelben Organs. Der Vogel kann aber nicht anders fliegen, als er fliegt, und nicht auch nicht fliegen; er muß fliegen. Das Thier kann immer nur dieſes Einzige, was es kann, ſonſt ſchlechterdings nichts, und es kann eben deswegen dieſes Eine ſo meiſterhaft, ſo unübertrefflich, weil es alles Andere nicht kann, weil in dieſer einen Verrichtung ſein ganzes Vermögen erſchöpft, dieſe eine Verrichtung mit ſeinem Weſen ſelbſt identiſch iſt. Wenn Du daher die Handlungen und Verrichtungen der Thiere, namentlich der niedern, mit ſogenanten Kunſttrieben begabten, nicht ohne Vorausſetzung eines Verſtandes, der ſtatt ihrer gedacht hat, Dir erklären kannſt, ſo kommt das nur daher, daß Du denkſt, die Gegenſtände ihrer Thätigkeit ſeien ihnen ſo Gegenſtand, wie ſie Gegenſtand Deines Bewußtſeins und Verſtandes ſind. Denkſt Du einmal die Werke der Thiere als Kunſtwerke, als willkürliche Werke, ſo mußt Du natürlich auch den Verſtand als ihre Urſache denken, denn ein Kunſtwerk ſetzt Auswahl, Abſicht, Verſtand voraus, und folglich, da Dir zugleich die Erfahrung doch wieder zeigt, daß die Thiere ſelbſt nicht denken, ein anderes, Weſen ſtatt ihrer denken laſſen*). „Wiſſet ihr der Spinne Rath zu geben, wie ſie die Fäden von einem Baume zum andern, von einer Spitze des Hauſes zur andern, von einer Höhe dieſſeits des Waſſers zu einer andern jenſeits des Waſſers hinüberbringen und anheften ſoll?'' Nimmermehr; aber glaubſt Du denn, daß hier Rath von nöthen, daß die Spinne in derſelben Lage ſich befindet, in der Du Dich befändeſt, wenn Du dieſe Aufgabe aus dem Kopfe löſen ſollteſt, daß es für ſie wie für Dich ein Dieſſeits und Jenſeits gibt? Zwiſchen der Spinne und dem Gegenſtand, woran ſie die Fäden ihres Netzes befeſtigt, iſt ein ſo nothwendiger Zuſammenhang, als zwiſchen Deinem Knochen und Muskel; denn der Gegenſtand außer ihr iſt für ſie nichts anderes als der Anhaltspunkt ihres Lebensfadens, die Stütze ihres Fangwerkzeugs. Sie ſieht nicht, was Du ſiehſt; alle die Trennungen, Unterſchiede, Abſtände, die oder wenigſtens wie ſie Dein Verſtandesauge macht, exiſtiren gar nicht für ſie. Was daher für Dich ein unauflösliches theoretiſches Problem iſt, das thut die Spinne ohne Verſtand und folglich ohne alle die Schwierigkeiten, die nur für Deinen Verſtand exiſtiren. ,,Wer hat den Blattläuſen geſagt, daß ſie im Herbſt ihre Nahrung am Zweige, an der Knospe reichlicher finden als am Blatte? Wer hat ihnen den Weg zur Knospe, zum Zweige bezeichnet! Für die Blattlaus, die auf dem Blatte geboren wurde, iſt die Knospe nicht nur eine ferne, ſondern auch völlig unbekannte Provinz. Ich bete den Schöpfer der Blattlaus und der Schildlaus an und ſchweige.'' Freilich mußt Du ſchweigen, wenn Du die Blatt- und Schildläuſe zu Predigern des Theismus machſt, wenn Du ihnen Deine Gedanken unterſchiebſt, denn nur für die anthropomorphiſirte Blattlaus iſt die Knospe eine ferne und unbekannte Provinz, aber nicht für die Blattlaus an ſich, welcher das Blatt nicht als Blatt, die Knospe nicht als Knospe, ſondern nur als aſſimilirbarer, gleichſam chemiſch verwandter Stoff Gegenſtand iſt. Es iſt daher nur der Wiederſchein Deines Auges, der Dir die Natur als das Werk eines Auges erſcheinen läßt, der Dich nöthigt, die

---

*) So iſt überhaupt in allen Schlüſſen von der Natur auf einen Gott die Prämiſſe, die Vorausſetzung eine menſchliche, kein Wunder, daß dann das Reſultat ein menſchliches oder menſchenähnliches Weſen iſt. Iſt die Welt eine Maſchine, ſo muß natürlich ein Baumeiſter derſelben ſein. Sind die Naturweſen ſo gleichgültig gegen einander, wie die menſchlichen Individuen, die ſich zu irgend einem willkürlichen Staatszweck, z. B. zum Kriegsdienſt nur durch eine höhere Gewalt verwenden und vereinigen laſſen, ſo muß natürlich auch ein Regent, ein Gewalthaber, ein General en chef der Natur — ein „Kapitain der Wolken" — ſein, wenn ſie nicht in „Anarchie" ſich auflöſen ſoll. So macht der Menſch zuerſt unbewußt die Natur zu einem menſchlichen Werk, d. h. ſein Weſen zum Grundweſen derſelben, da er aber doch hernach oder zugleich den Unterſchied gewahrt zwiſchen den Werken der Natur und den Werken der menſchlichen Kunſt, ſo erſcheint ihm dieſes ſein eignes Weſen als ein anderes, aber analoges, ähnliches. Alle Beweiſe vom Daſein Gottes haben daher nur logiſche oder vielmehr anthropologiſche Bedeutung, ſintemal und alldieweil auch die logiſchen Formen Formen des menſchlichen Weſens ſind.

Fäden, die die Spinne aus ihrem Hintern hervorzieht, aus dem Kopfe eines denkenden Weſens abzuleiten. Die Natur iſt Dir nur ein Schauſpiel, ein Augenfeſt; Du glaubſt daher, was Dein Auge entzückt, bewege und regiere auch die Natur; ſo machſt Du das himmliſche Licht, in dem ſie Dir erſcheint, zu dem himmliſchen Weſen, das ſie erſchaffen, den Strahl des Auges zum Hebel der Natur, den Sehnerven zum Bewegungsnerven des Weltalls. Die Natur von einem weiſen Schöpfer ableiten, heißt mit dem Blicke Kinder zeugen, mit dem Wohlgeruch der Speiſen den Hunger ſtillen, mit dem Wohlklang der Töne Felſen bewegen. Wenn der Grönländer den Haifiſch aus menſchlichem Urin entſpringen läßt, weil er in der Naſe des Menſchen nach Urin riecht, ſo iſt dieſe zoologiſche Geneſis eben ſo begründet, als die kosmologiſche Geneſis des Theiſten, wenn er die Natur deswegen aus dem Verſtande entſpringen läßt, weil ſie auf den Verſtand des Menſchen den Eindruck der Verſtändigkeit und Abſichtlichkeit macht. Wohl iſt die Erſcheinung der Natur für uns Vernunft, aber die Urſache dieſer Erſcheinung iſt ſo wenig Vernunft, als die Urſache des Lichtes Licht iſt.

48.

Warum macht die Natur Mißgeburten? weil ihr das Reſultat einer Bildung nicht im Voraus als Zweck Gegenſtand iſt. Warum z. B. ſogenannte Katzenköpfe? weil ſie bei der Bildung des Hirns nicht an den Schädel denkt, nicht weiß, daß ihr zur Bedeckung deſſelben Knochenſubſtanz fehlt. Warum überzählige Glieder? weil ſie nicht zählt. Warum links, was in der Regel rechts, oder rechts, was in der Regel links liegt? weil ſie nicht weiß was rechts oder links iſt. Die Mißgeburten ſind daher populäre, eben deswegen ſchon von den alten Atheiſten und ſelbſt ſolchen Theiſten, welche die Natur von der Vormundſchaft der Theologie emancipirten, hervorgehobene Beweiſe, daß die Naturbildungen unvorhergeſehene, unabſichtliche, unwillkürliche

Producte ſind, denn alle Gründe, die man zur Erklärung der Mißbildungen anführt, ſelbſt die der neueſten Naturforſcher, daß ſie nur Folgen von Krankheiten des Fötus ſind, würden ja wegfallen, wenn mit der ſchöpferiſchen oder bildenden Macht der Natur zugleich Wille, Verſtand, Vorausſicht, Bewußtſein verbunden wäre. Aber obgleich die Natur nicht ſieht, ſo iſt ſie deswegen doch nicht blind, obgleich ſie nicht lebt (im Sinne des menſchlichen, überhaupt ſubjectiven, empfindenden Lebens), doch nicht todt, und ob ſie gleich nicht nach Abſichten bildet, ſo ſind ihre Bildungen doch keine zufälligen; denn wo der Menſch die Natur als todt und blind, ihre Bildungen als zufällige beſtimmt, da macht er ſein (und zwar ſubjectives) Weſen zum Maß der Natur, da beſtimmt er ſie nur nach dem Gegenſatz gegen ſich, da bezeichnet er ſie als ein mangelhaftes Weſen, weil ſie nicht hat, was er hat. Die Natur wirkt und bildet überall, nur in und mit Zuſammenhang — ein Zuſammenhang, der für den Menſchen Vernunft iſt, denn überall wo er Zuſammenhang wahrnimmt, findet er Sinn, Denkſtoff, „zureichenden Grund,“ Syſtem — nur aus und mit Nothwendigkeit. Aber auch dieſe Nothwendigkeit der Natur iſt keine menſchliche, d. h. keine logiſche, metaphyſiſche oder mathematiſche, überhaupt keine abſtracte; denn die Naturweſen ſind keine Gedankenweſen, keine logiſchen oder mathematiſchen Figuren, ſondern wirkliche, ſinnliche, individuelle Weſen; ſie iſt eine ſinnliche, darum excentriſche, exceptionelle, irreguläre, in Folge dieſer Anomalien der Phantaſie des Menſchen ſelbſt als Freiheit oder wenigſtens als ein Product der Freiheit erſcheinende Nothwendigkeit. Die Natur iſt überhaupt nur durch ſich ſelbſt zu faſſen; ſie iſt das Weſen, deſſen „Begriff von keinem andern Weſen abhängt;“ ſie iſt es allein, bei der der Unterſchied zwiſchen dem, was ein Ding an ſich und dem, was es für uns iſt, gültig iſt, ſie allein, an die kein „menſchlicher Maßſtab“ angelegt werden darf und kann, ob wir gleich ihre Erſcheinungen mit analogen menſchlichen Erſcheinungen vergleichen und bezeichnen, um ſie uns verſtändlich zu machen, überhaupt menſchliche Ausdrücke und Begriffe, wie Ordnung, Zweck, Geſetz, auf ſie anwenden, und in Gemäßheit der Natur unſerer Sprache, die nur auf den ſubjectiven Schein der Dinge gegründet iſt, auf ſie anwenden müſſen.

49.

Die religiöſe Bewunderung der göttlichen Weisheit in der Natur iſt nur ein Moment der Begeiſterung; ſie bezieht ſich nur auf die Mittel, aber erliſcht in der Reflexion auf die Zwecke der Natur. Wie wunderbar iſt das Netz der Spinne, wie wunderbar der Trichter des Ameiſenlöwen im Sande! Aber worauf zwecken dieſe weiſen Anſtalten ab? Auf die Ernährung — ein Zweck, den der Menſch an ſich zu einem bloßen Mittel herabſetzt. „Andere, ſagte Sokrates — dieſe Andern ſind aber die Thiere und thieriſchen Menſchen — leben, um zu eſſen, ich aber eſſe, um zu leben.“ Wie prächtig iſt die Blume, wie bewundernswürdig ihr Bau! Aber wozu dient dieſer Bau, dieſe Pracht? Nur zur Verherrlichung und Beſchützung der Geſchlechtsorgane, welche der Menſch an ſich aus Scham verbirgt oder gar aus Religionseifer verſtümmelt. „Der Schöpfer der Blatt- und Schildläuſe,“ den der Naturforſcher, der Theoretiker anbetet und bewundert, der nur das natürliche Leben zu ſeinem Zwecke hat, iſt daher nicht der Gott und Schöpfer im Sinne der Religion. Nein! nur der Schöpfer des Menſchen erſt, und zwar des Menſchen, wie er ſich von der Natur unterſcheidet, über die Natur ſich erhebt, der Schöpfer, in welchem der Menſch das Bewußtſein ſeiner ſelbſt beſitzt, in welchem er die ſeine Natur im Unterſchiede von der äußern Natur begründenden Eigenſchaften und zwar ſo, wie er ſie ſich in der Religion vorſtellt, repräſentirt findet, iſt der Gott und Schöpfer, wie er Gegenſtand der Religion. „Das Waſſer, ſagt Luther, ſo in der Taufe geſchöpft und über das Kind gegoſſen wird, iſt auch Waſſer, nicht des Schöpfers, ſondern Gottes des Heilandes.“ Das natürliche Waſſer habe ich mit den Thieren und Pflanzen gemein, aber nicht das Taufwaſſer: jenes amalgirt mich mit, diſes unterſcheidet mich von den übrigen Naturweſen. Gegenſtand der Religion iſt aber nicht das natürliche, ſondern das Taufwaſſer: folglich iſt auch nicht der Schöpfer oder Urheber des Natur- ſondern des Taufwaſſers Gegenſtand der Religion. Der Schöpfer des natürlichen Waſſers iſt nothwendig ſelbſt ein natürliches, alſo kein religiöſes, d. i. übernatürliches Weſen. Das Waſſer iſt ein den Sinnen gegenſtändliches, ſichtbares Weſen, deſſen Eigenſchaften und Wirkungen uns daher auf keine überſinnliche Urſache führen; aber das Taufwaſſer iſt nicht den „fleiſchlichen Augen“ Gegenſtand, es iſt ein geiſtliches, unſichtbares, überſinnliches, d. i. nur für den Glauben vorhandenes, nur in der Vorſtellung, in der Einbildungskraft exiſtirendes und wirkſames Weſen — ein Weſen, daß zu ſeiner Urſache alſo auch ein geiſtliches, nur im Glauben, in der Einbildung exiſtirendes Weſen erfordert. Das natürliche Waſſer reinigt mich nur von meinen leiblichen, aber das Taufwaſſer von meinen moraliſchen Flecken und Uebeln; jenes löſcht meinen Durſt nur nach dieſem zeitlichen, vergänglichen Leben, aber dieſes befriedigt mein Verlangen nach dem ewigen Leben; jenes hat nur begrenzte, beſtimmte, endliche Wirkungen, aber dieſes unendliche, allmächtige Wirkungen, Wirkungen, die über die Natur des Waſſers hinausgehen, Wirkungen alſo, welche das an keine Schranke der Natur gebundene Weſen des göttlichen Weſens, das an keine Schranke der Erfahrung und Vernunft gebundene, das unbeſchränkte Weſen des menſchlichen Glaubens- und Einbildungsvermögens vergegenwärtigen und vergegenſtändlichen. Aber iſt denn nicht auch der Schöpfer des Taufwaſſers der des natürlichen Waſſers? wie verhält ſich alſo dieſer zu dem Schöpfer der Natur? Gerade ſo, wie ſich das Taufwaſſer zum Naturwaſſer verhält; jenes kann nicht ſein, wenn dieſes nicht iſt; dieſes iſt ſeine Bedingung, ſein Mittel. So iſt der Schöpfer der Natur nur die Bedingung für den

Schöpfer des Menſchen. Wer das natürliche Waſſer nicht in ſeiner Hand hat, wie kann der übernatürliche Wirkungen mit demſelben verbinden? Wie kann der das ewige Leben geben, der nicht über das zeitliche Leben gebietet? wie der meinen zu Staub verfallenen Leib wiederherſtellen, dem nicht die Elemente der Natur gehorchen? Aber wer iſt Herr und Gebieter der Natur, außer der die Macht und Kraft hatte, ſie blos durch ſeinen Willen aus Nichts hervorzubringen? Wer daher die Verknüpfung des übernatürlichen Weſens der Taufe mit dem natürlichen Waſſer für einen unſinnigen Widerſpruch erklärt, der erkläre auch die Verknüpfung des übernatürlichen Weſens des Schöpfers mit der Natur für einen ſolchen; denn zwiſchen den Wirkungen des Tauf- und des gemeinen Waſſers iſt eben ſo viel oder ſo wenig Zuſammenhang, als zwiſchen dem übernatürlichen Schöpfer und der ſo natürlichen Natur. Der Schöpfer entſpringt aus derſelben Quelle, aus welcher das übernatürliche, wunderbare Taufwaſſer hervorquillt. In dem Taufwaſſer haſt Du nur das Weſen des Schöpfers, das Weſen Gottes in einem ſinnlichen Beiſpiel vor Augen. Wie kannſt Du alſo das Wunder der Taufe und andere Wunder verwerfen, wenn Du das Weſen des Schöpfers, d. h. das Weſen des Wunders ſtehen läßt? mit andern Worten: wie die kleinen Wunder verwerfen, wenn Du das große Wunder der Schöpfung annimmſt? Doch freilich es geht in der Welt der Theologie gerade ſo zu, wie in der Welt der Politik: die kleinen Diebe hängt man, die großen läßt man laufen.

50.

Die Vorſehung, die ſich in der natürlichen Ordnung, Zweck- und Geſetzmäßigkeit ausſpricht, iſt nicht die Vorſehung der Religion. Dieſe beruht auf Freiheit, jene auf Nothwendigkeit, dieſe iſt unbeſchränkt und unbedingt, jene beſchränkt, abhängig von tauſenderlei Bedingungen, dieſe iſt eine ſpecielle, individuelle, jene erſtreckt ſich nur auf das Ganze, die Gattung, aber das Einzelne, das Individuum überläßt ſie dem Zufall. „Viele (Viele? Alle, welchen Gott mehr als der mathematiſche, fingirte Anfangspunkt der Natur war) ſagt ein theiſtiſcher Naturforſcher, haben ſich die Erhaltung der Welt, auch inſonderheit der Menſchen, als *unmittelbar*, als *ſpeciell* vorgeſtellt, als regiere Gott die Handlungen aller Geſchöpfe, lenke ſie nach ſeinem Wohlgefallen ..... Wir können aber dieſe ſpecielle Regierung und Aufſicht über die Handlungen der Menſchen und übrigen Geſchöpfe nach der Betrachtung der Naturgeſetze unmöglich annehmen ..... Wir erkennen dieſes aus der geringen Sorgfalt der Natur für *die einzelnen* Glieder*). Tauſende derſelben werden bei dem Reichthum der Natur ohne Bedenken, ohne Reue aufgeopfert. ... Selbſt bei den Menſchen geht es auf dieſelbige Art. Nicht die Hälfte des menſchlichen Geſchlechts erreicht das zweite Jahr ihres Alters, ſondern ſie ſterben faſt ohne gewußt zu haben, daß ſie jemalen gelebt. Wir erkennen eben dieſes aus den Unglücksfällen und Verdrießlichkeiten aller Menſchen, ſowohl guten als böſen, welches alles nicht wohl mit der ſpeciellen Erhaltung oder Mitwirkung des Schöpfers beſtehen kann." Allein eine Regierung, eine Vorſehung, die keine ſpecielle iſt, entſpricht nicht dem Zweck, dem Weſen, dem Begriff einer Vorſehung: denn die Vorſehung ſoll den Zufall aufheben, aber dieſen läßt eben eine nur *allgemeine* Vorſehung beſtehen, und iſt daher ſo viel, als gar *keine* Vorſehung. So iſt es z. B. ein „Geſetz der göttlichen Ordnung“ in der Natur, d. h. eine Folge natürlicher Urſachen, daß je nach der Zahl der Jahre auch der Tod der Menſchen in beſtimmten Zahlen erfolgt, daß z. B. im erſten Jahre ein Kind von 3 bis 4 Kindern, im fünften Jahre eins von 25, im ſiebenten eins von 50, im zehnten eins von 100 ſtirbt, aber gleichwohl iſt es zufällig, nicht durch dieſes Geſetz beſtimmt, von andern zufälligen Gründen abhängig, daß gerade dieſes eine Kind ſtirbt, dieſe drei oder vier andern Kinder aber am Leben bleiben. So iſt der „Eheſtand eine Ordnung Gottes,“ ein Geſetz der natürlichen Vorſehung zur Vermehrung des Menſchengeſchlechts, folglich für mich eine Pflicht. Aber ob ich dieſe heirathen ſoll, ob dieſe nicht vielleicht in Folge eines zufälligen organiſchen Fehlers untauglich oder unfruchtbar iſt, darüber ſagt ſie mir nichts. Aber eben deswegen, weil mich gerade in der Anwendung des Geſetzes auf den beſtimmten einzelnen Fall, gerade in dem kritiſchen Moment der Entſcheidung, in dem Drange der Noth die natürliche Vorſehung, die in Wahrheit nichts anders iſt, als die Natur ſelbſt, im Stiche läßt, ſo appellire ich von ihr an eine höhere Inſtanz, an die übernatürliche Vorſehung der Götter, deren Auge gerade da auf mich leuchtet, wo das Licht der Natur ausgeht, deren Regiment gerade da beginnt, wo das Regiment der natürlichen Vorſehung zu Ende iſt. Die Götter wiſſen und ſagen mir, ſie beſtimmen, was die Natur im Dunkel der Unbeſtimmtheit läßt, dem Zufall preisgibt. Das Gebiet des ſowohl im gewöhnlichen, als philoſophiſchen Sinne Zufälligen, „Poſitiven“, Individuellen, Unvorausſichtlichen, Unberechenbaren iſt das Gebiet der Götter, das Gebiet der religiöſen Vorſehung. Und das Orakel und Gebet ſind die religiöſen Weiſen, wie der Menſch das Zufällige, Dunkle, Ungewiſſe zu einem Gegenſtande der Vorſehung, der Gewißheit oder doch der Zuverſicht macht*).

---

*) Die Natur „ſorgt" übrigens eben ſo wenig für die Gattung oder Art. Die Art erhält ſich aus dem natürlichen Grunde, weil die Art nichts anders iſt, als der Inbegriff der durch Begattung ſich fortpflanzenden, vervielfältigenden Individuen. Den zufälligen zerſtörenden Einflüſſen, denen das einzelne Individuum ausgeſetzt iſt, entgehen daher die andern. Die Vielheit erhält. Aber gleichwohl oder vielmehr aus denſelben Gründen, aus welchen das einzelne Individuum zu Grunde geht, ſterben auch ſelbſt Arten aus. So iſt die Dronte verſchwunden, ſo der iriſche Rieſenhirſch, ſo verſchwinden noch jetzt viele Thierarten in Folge der Nachſtellungen der Menſchen und der ſich immer weiter ausbreitenden Cultur aus Gegenden, wo ſie einſt oder vor Kurzem noch in großer Menge vorhanden waren, wie z. B. die Seehunde aus den Süd-Schetlands-Inſeln, und werden mit der Zeit gänzlich von der Erde verſchwinden.

---

*) Man vergleiche hierüber Sokrates Aeußerungen bei Xenophon in Betreff der Orakel.

51.

Die Götter, ſagt Epikur, exiſtiren in den Zwiſchenräumen der Welt. Vortrefflich*); ſie exiſtiren nur in dem leeren Raum, in der Kluft, die zwiſchen der Welt der Wirklichkeit und der Welt der Vorſtellung, zwiſchen dem Geſetze und der Anwendung des Geſetzes, zwiſchen der Handlung und dem Erfolg der Handlung, zwiſchen der Gegenwart und Zukunft ſich befindet. Die Götter ſind vorgeſtellte Weſen, Weſen der Vorſtellung, der Einbildung, Weſen, die daher auch ihre Exiſtenz, ſtreng genommen, nicht der Gegenwart, ſondern nur der *Zukunft* und *Vergangenheit* verdanken. Die Götter, die der letztern ihre Exiſtenz verdanken, ſind die *nicht mehr Exiſtirenden*, die *Todten*, die nur noch im Gemüth und in der Vorſtellung lebenden Weſen, deren Cultus bei manchen Völkern die ganze Religion, bei den meiſten ein wichtiger, weſentlicher Theil der Religion iſt. Aber unendlich mächtiger als die Vergangenheit wirkt die *Zukunft* auf das Gemüth; die Vergangenheit läßt nur die ſtille Empfindung der Erinnerung zurück, aber die Zukunft ſteht uns mit den Schreckniſſen der Hölle oder den Seligkeiten des Himmels bevor. Die Götter, die aus den Gräbern emporſteigen, ſind daher ſelbſt nur Schatten von Göttern; die wahren, lebendigen Götter, die Gebieter über Regen und Sonnenſchein, Blitz und Donner, Leben und Tod, Himmel und Hölle verdanken ihre Exiſtenz auch nur den über Leben und Tod gebietenden Mächten der *Furcht* und *Hoffnung*, welche den dunkeln Abgrund der Zukunft mit Weſen der Vorſtellung illuminiren. Die Gegenwart iſt höchſt proſaiſch, fertig, determinirt, nimmer zu ändern, erfüllt, ausſchließend; in der Gegenwart fällt die Vorſtellung mit der Wirklichkeit zuſammen; in ihr haben daher die Götter keinen Platz, keinen Spielraum; die Gegenwart iſt gottlos.

---

*) Der wahre Sinn der Intermundien Epikur's iſt hier natürlich gleichgültig.

Aber die Zukunft iſt das Reich der Poeſie, das Reich der unbeſchränkten Möglichkeit und Zufälligkeit — das Zukünftige kann ſo oder ſo ſein, ſo, wie ich es wünſche, oder ſo, wie ich es fürchte; es iſt noch nicht dem harten Loos der Unabänderlichkeit verfallen; es ſchwebt noch zwiſchen Sein und Nichtſein hoch über der „gemeinen“ Wirklichkeit und Handgreiflichkeit; es gehört noch einer andern, „unſichtbaren“ Welt an, einer Welt, die nicht von den Geſetzen der Schwere, die nur von den Empfindungsnerven in Bewegung geſetzt wird. Dieſe Welt iſt die Welt der Götter. Mir gehört die Gegenwart, aber den Göttern die Zukunft. Ich bin jetzt; dieſen gegenwärtigen, aber freilich auch ſogleich vergangenen Augenblick können mir die Götter nicht mehr nehmen: Geſchehenes kann auch die göttliche Allmacht, wie ſchon die Alten ſagten, nicht ungeſchehen machen. Aber werde ich den nächſten Augenblick ſein? hängt der nächſte Augenblick meines Lebens von meinem Willen ab, oder ſteht er mit dem gegenwärtigen in nothwendigem Zuſammenhang? Nein? ein zahlloſes Heer von Zufälligkeiten: der Boden unter meinen Füßen, die Decke über meinem Haupte, ein Blitz, eine Flintenkugel, ein Stein, eine Weinbeere ſogar, die ich ſtatt in die Speiſe- in die Luftröhre bringe, kann jeden Augenblick auf ewig den kommenden Augenblick von dem gegenwärtigen abreißen. Doch die gütigen Götter verhüten dieſen gewaltſamen Riß; ſie füllen mit ihren ätheriſchen, unverwundbaren Leibern die allen möglichen verderblichen Einflüſſen zugänglichen Poren des menſchlichen Leibes aus; ſie knüpfen an den vergangenen den kommenden Augenblick; ſie vermitteln die Zukunft mit der Gegenwart; ſie ſind und haben in ununterbrochenem Zuſammenhang, was die Menſchen — die poröſen Götter — nur in Zwiſchenräumen, nur mit Unterbrechungen ſind und haben.

52.

Güte iſt die weſentliche Eigenſchaft der Götter; aber wie können ſie gütig ſein, wenn ſie nicht *allmächtig*, wenn ſie nicht frei ſind von den Geſetzen der natürlichen Vorſehung, d. h. den Ketten der Naturnothwendigkeit, wenn ſie nicht in den individuellen, über Tod und Leben entſcheidenden Fällen ſich als die *Herren der Natur*, aber die *Freunde und Wohlthäter der Menſchen* beweiſen, wenn ſie alſo *keine Wunder* thun? Die Götter oder vielmehr die Natur hat den Menſchen ausgeſtattet mit leiblichen und geiſtigen Kräften, um ſich ſelbſt erhalten zu können. Aber reichen dieſe natürlichen Selbſterhaltungsmittel *immer* aus? komme ich nicht ſehr oft in Lagen, wo ich rettungslos verloren bin, wenn nicht eine übernatürliche Hand den rückſichtsloſen Lauf der natürlichen Ordnung aufhält? Die natürliche Ordnung iſt gut; aber iſt ſie *immer* gut? Dieſer anhaltende Regen, dieſe anhaltende Dürre z. B. iſt ganz in der Ordnung, aber muß nicht ich, muß nicht meine Familie, muß nicht dieſes Volk ſelbſt in Folge derſelben zu Grunde gehen, wenn die Götter nicht helfen, nicht dieſe Dürre aufheben*)? Wunder ſind daher *unzertrennlich* von der *göttlichen* Regierung und Vorſehung, ja ſie ſind die einzigen Beweiſe, Offenbarungen und Erſcheinungen der Götter, als von der Natur unterſchiedener Mächte und Weſen; die *Wunder aufheben*, heißt die Götter *ſelbſt aufheben*. Wodurch unterſcheiden ſich die Götter von den

---

*) Auch die Chriſten beten eben ſo, wie die Griechen zum Zeus, zu ihrem Gott um Regen und glauben an die Erhörung ſolcher Gebete. „Es war, heißt es in den Tiſchreden Luther's, ein groß Dürre, alſo daß lange nicht hatte geregnet, und das Getreide auf dem Felde begunnte zu verdorren, da betete Dr. M. L. immerdar und endlich ſprach er mit großen Seufzen: Ach Herr ſiehe doch unſer Gebet an um deiner Verheißung willen..... Ich weiß, daß wir von Herzen zu Dir ſchreien und ſehnlich ſeufzen, warumb erhöreſt du uns denn nicht? Eben dieſelbige folgende Nacht darnach kam ein ſehr guter fruchtbarer Regen.“

Menſchen? Nur dadurch, daß ſie ohne Schranken ſind, was dieſe mit Schranken ſind, daß ſie namentlich immer ſind, was dieſe nur zeitweiſe, momentan ſind*). Die Menſchen leben — Lebendigkeit iſt Göttlichkeit, Lebendigkeit weſentliche Eigenſchaft, Grundbedingung der Gottheit —, aber leider! nicht immer, ſie ſterben, die Götter dagegen ſind die Unſterblichen, die immer Lebenden; die Menſchen ſind auch glücklich, nur nicht ununterbrochen, wie die Götter; die Menſchen ſind auch gut, aber nicht immer, und darin beſteht eben nach Sokrates der Unterſchied der Gottheit von der Menſchheit, daß ſie immer gut iſt; die Menſchen genießen auch, nach Ariſtoteles, die göttliche Seligkeit des Denkens, aber bei ihnen wird die geiſtige Thätigkeit durch andere Verrichtungen und Thätigkeiten unterbrochen. Die Götter und Menſchen haben alſo dieſelben Eigenſchaften, dieſelben Lebensregeln, nur jene ohne, dieſe mit Einſchränkungen und Ausnahmen. Wie das jenſeitige Leben nichts anderes iſt, als die durch den Tod nicht unterbrochene Fortſetzung dieſes Lebens, ſo iſt das göttliche Weſen nichts anderes, als die durch die Natur überhaupt nicht unterbrochene Fortſetzung des menſchlichen Weſens — das ununterbrochene, unbeſchränkte Weſen des Menſchen. Wie unterſcheiden ſich nun aber die Wunder von den Wirkungen der Natur? gerade ſo, wie ſich die Götter von den Menſchen unterſcheiden. Das Wunder macht eine Wirkung oder Eigenſchaft der Natur, die in dieſem ſpeciellen Fall nicht gut iſt, zu einer guten oder wenigſtens unſchädlichen; es macht, daß ich im Waſſer nicht unterſinke und ertrinke, wenn ich das Unglück habe, hineinzufallen, daß das Feuer mich nicht verbrennt, der auf meinen Kopf herabfallende Stein mich nicht erſchlägt, kurz es macht das bald wohlthätige, bald verderbliche, bald menſchenfreundliche, bald menſchenfeindliche Weſen zu einem immer guten Weſen. Nur den Ausnahmen von der Regel verdanken die Götter und Wunder ihre Exiſtenz. Die Gottheit iſt die Aufhebung der Mängel und Schranken im Menſchen, welche eben die Ausnahmen von der Regel verurſachen, das Wunder die Aufhebung der Mängel und Schranken in der Natur. Die Naturweſen ſind beſtimmte und folglich beſchränkte Weſen. Dieſe ihre Schranke iſt in abnormen Fällen der Grund ihrer Verderblichkeit für den Menſchen; aber ſie iſt im Sinne der Religion keine nothwendige, ſondern willkürliche, von Gott geſetzte, alſo aufhebbare, wenn es die Noth, d. h. das Wohl des Menſchen erheiſcht. Die Wunder unter dem Vorwande verwerfen, daß ſie ſich nicht für die Würde und Weisheit Gottes ſchickten, kraft welcher er von Anfang an Alles ſo, wie es am beſten ſei, für ewige Zeiten feſtgeſetzt und vorausbeſtimmt habe, das heißt der Natur den Menſchen, dem Verſtande die Religion aufopfern, das heißt im Namen Gottes den Atheismus predigen. Ein Gott, der nur ſolche Bitten und Wünſche des Menſchen erfüllt, die ſich auch ohne ihn erfüllen laſſen, deren Erfüllung innerhalb der Grenzen und Bedingungen der natürlichen Urſachen liegt, der alſo nur ſo lange hilft, als die Kunſt und Natur helfen, aber aufhört zu helfen, ſo wie die materia medica zu Ende iſt, ein ſolcher Gott iſt nichts anderes als die hinter den Namen Gottes verſteckte, perſonificirte Naturnothwendigkeit.

---

*) Freilich hat die Weglaſſung der Schranken Steigerung und Veränderung zur Folge, aber ſie hebt nicht die Identität des Weſens auf.

33.

Der Glaube an einen Gott iſt entweder der Glaube an die Natur (an das objective Weſen) als ein menſchliches (ſubjectives) Weſen, oder der Glaube an das menſchliche Weſen als das Weſen der Natur. Jener Glaube iſt Naturreligion, Polytheismus*), dieſer Geiſt-Menſchreligion, Monotheismus. Der Polytheiſt opfert ſich der Natur auf, er gibt der Natur ein menſchliches Auge und Herz; der Monotheiſt opfert die Natur ſich auf, er gibt dem menſchlichen Auge und Herzen die Macht und Herrſchaft über die Natur; der Polytheiſt macht das menſchliſche Weſen von der Natur, der Monotheiſt die Natur vom menſchlichen Weſen abhängig; jener ſagt, wenn die Natur nicht iſt, ſo bin Ich nicht; dieſer aber ſagt umgekehrt: wenn Ich nicht bin, ſo iſt die Welt, die Natur nicht. Der erſte Grundſatz der Religion lautet: Ich bin nichts gegen die Natur, Alles iſt gegen mich Gott, Alles flößt mir das Gefühl der Abhängigkeit ein, Alles kann mir, wenn auch nur zufällig, aber der Menſch unterſcheidet anfänglich nicht zwiſchen Urſache und zufälliger Veranlaſſung, Glück und Unglück, Heil und Verderben bringen: Alles iſt daher ein Gegenſtand der Religion. Die Religion auf dem Standpunkt dieſes kritikloſen Abhängigkeitsgefühles iſt der ſogenannte Fetiſchismus, die Grundlage des Polytheismus. Der Schlußſatz der Religion dagegen lautet: Alles iſt nichts gegen mich, alle Herrlichkeit der Himmelsgeſtirne, der oberſten Götter des Polytheismus verſchwindet vor der Herrlichkeit der menſchlichen Seele, alle Macht der Welt vor der Macht des menſchlichen Herzens, alle Nothwendigkeit der todten, bewußtloſen Natur vor der Nothwendigkeit des menſchlichen, des bewußten Weſens, denn Alles iſt nur Mittel für mich. Aber die Natur wäre nicht für mich, wenn ſie von ſich ſelbſt, wenn ſie nicht von Gott wäre. Wenn ſie von ſich ſelbſt wäre, alſo den Grund ihrer Exiſtenz in ſich ſelbſt hätte, ſo hätte ſie ja eben damit auch ein ſelbſtändiges Weſen, ein urſprüngliches, ohne Beziehung auf mich, unabhängig von mir beſtehendes Sein und Weſen. Die Bedeutung der Natur, nichts für ſich ſelbſt, nur ein Mittel für den Menſchen zu ſein, datirt ſich daher nur von der Schöpfung; aber dieſe Bedeutung offenbart ſich vor Allem in den Fällen, wo der Menſch, wie in der Noth, in Todesgefahr, in Colliſion mit der Natur kommt, dieſe aber dem Wohle des Menſchen geopfert wird — in den Wundern. Alſo iſt die Prämiſſe des Wunders die Schöpfung; das Wunder die Concluſio, die Folge, die Wahrheit der Schöpfung. Die Schöpfung verhält ſich zum Wunder, wie die Gattung oder Art zum einzelnen Individuum; das Wunder iſt der Schöpfungsact in einem beſondern, einzelnen Fall. Oder: die Schöpfung iſt die Theorie; die Praxis, die Anwendung davon iſt das Wunder. Gott iſt die Urſache, der Menſch der Zweck der Welt, d. h. Gott iſt das erſte Weſen in der Theorie, aber der Menſch iſt das erſte Weſen in der Praxis. Die Natur iſt Nichts für Gott — nichts als ein Spielwerkzeug ſeiner Allmacht — aber nur damit ſie im Nothfall, damit ſie überhaupt Nichts gegen den Menſchen iſt und vermag. Im Schöpfer läßt der Menſch die Schranken ſeines Weſens, ſeiner „Seele,“ im Wunder die Schranken ſeiner Exiſtenz, ſeines Leibes fallen, dort macht er ſein unſichtbares, denkendes und gedachtes, hier ſein ſichtbares, praktiſches individuelles Weſen zum Weſen der Welt, dort legitimirt er das Wunder, hier führt er es nur aus. Im Wunder iſt daher der Zweck der Religion auf ſinnliche, populäre Weiſe erfüllt — die Herrſchaft des Menſchen über die Natur, die Gottheit des Menſchen eine ſinnfällige Wahrheit. Gott thut Wunder, aber auf Bitten des Menſchen, und wenn auch nicht auf ein ausdrückliches Gebet, doch im Sinne des Menſchen, im Einklang mit ſeinen geheimſten, innerſten Wünſchen. Sara lachte, als ihr in ihren alten Tagen noch der Herr ein Söhnlein verhieß, aber gewiß war auch jetzt noch Nachkommenſchaft ihr höchſter Gedanke und Wunſch. Der geheime Wunderthäter iſt daher der Menſch, aber im Fortgang der Zeit — die Zeit enthüllt jedes Geheimniß — wird er und muß er werden der offenbare, ſichtbare Wunderthäter. Erſt empfängt der Menſch Wunder, endlich thut er ſelbſt Wunder; erſt iſt er Gegenſtand Gottes, endlich ſelbſt Gott; erſt Gott nur im Herzen, im Geiſte, in Gedanken, zuletzt Gott im Fleiſche. Aber der Gedanke iſt verſchämt, die Sinnlichkeit unverſchämt, der Gedanke verſchwiegen und rückhaltig, die Sinnlichkeit ſpricht ſich offen und unumwunden aus, ihre Aeußerungen ſind daher dem Gelächter ausgeſetzt, wenn ſie der Vernunft widerſprechen, weil hier der Widerſpruch ein augenfälliger, unläugbarer iſt. Dieß iſt der Grund, warum ſich die modernen Rationaliſten ſchämen, an den fleiſchlichen Gott, d. h. an das ſinnliche, augenfällige Wunder zu glauben, aber ſich nicht ſchämen, an den unſinnlichen Gott, d. h. an das unſinnliche, verſteckte Wunder zu glauben. Doch kommen wird die Zeit, wo Lichtenberg's Prophezeiung erfüllt, wo der Glaube an einen Gott überhaupt, alſo auch an einen rationaliſtiſchen Gott eben ſo gut für Aberglauben gelten wird, als jetzt bereits der Glaube an den fleiſchlichen, wunderthätigen, d. i. chriſtlichen Gott für Aberglauben gilt, wo alſo ſtatt des Kirchenlichtes des ſimpeln Glaubens und ſtatt des Zwielichts des Vernunftglaubens das reine Licht der Natur und Vernunft die Menſchheit erleuchten und erwärmen wird.

---

*) Die Bezeichnung des Polytheismus überhaupt und ſchlechtweg als Naturreligion iſt nur relativ, nur antithetiſch gültig.

54.

Wer für ſeinen Gott keinen andern Stoff hat, als den ihm die Naturwiſſenſchaft, die Weltweisheit oder überhaupt die natürliche Anſchauung liefert, wer ihn alſo nur mit natürlichen Materialien ausfüllt, unter ihm *nichts anderes* denkt, als die *Urſache* oder das *Princip* von den Geſetzen der Aſtronomie, Phyſik, Geologie, Mineralogie, Phyſiologie, Zoologie und Anthropologie, der ſei auch ſo ehrlich, ſich des *Namens Gottes* zu enthalten, denn ein *Naturprincip* iſt immer ein *Naturweſen*, *nicht das*, *was einen Gott conſtituirt**). So wenig eine Kirche, die man zu einem Naturaliencabinet gemacht hat, noch ein Gotteshaus iſt und heißt, ſo wenig iſt ein Gott, deſſen Weſen und Wirkungen nur in aſtronomiſchen, geologiſchen, zoologiſchen, anthropologiſchen Werken ſich offenbaren, ein Gott; Gott iſt ein religiöſes Wort, ein religiöſes Object und Weſen, kein phyſikaliſches, aſtronomiſches, kurz kein kosmiſches Weſen. „Deus et Cultus, ſagt Luther in den Tiſchreden, sunt Relativa. Gott und Gottesdienſt gehören zuſammen, eines kann ohn das andere nicht ſein, denn Gott muß je eines Menſchen oder Volkes Gott ſein und iſt allzeit in Praedicamento Relationis, referirt und ziehet ſich auf einander. Gott will etliche haben, die ihn anrufen und ehren, denn einen Gott haben und ihn ehren, gehören zuſammen, sunt Relativa, wie Mann und Weib im Eheſtand, keines kann ohn das andere ſein.“ Gott ſetzt alſo Menſchen voraus, die ihn verehren und anbeten; Gott iſt ein Weſen, deſſen Begriff oder Vorſtellung nicht von der Natur, ſondern von dem und zwar religiöſen Menſchen abhängt: ein Gegenſtand der Anbetung iſt nicht ohne ein anbetendes Weſen, d. h. Gott iſt ein Object, deſſen Daſein nur mit dem Daſein der Religion, deſſen Weſen nur mit dem Weſen der Religion gegeben iſt, das alſo nicht außer der Religion, nicht unterſchieden, nicht unabhängig von ihr exiſtirt, in dem objectiv nicht mehr enthalten iſt, als was ſubjectiv in der Religion*). Der Schall iſt das

---

*) Grenzenlos iſt die Willkür im Gebrauch der Worte. Aber doch werden keine Worte ſo willkürlich gebraucht, keine in ſo widerſprechenden Bedeutungen genommen, als die Worte: Gott und Religion. Woher dieſe Willkür, dieſe Verwirrung? Weil

---

man aus Furcht oder Scheu, durch ihr Alter geheiligten Meinungen zu widerſprechen, die alten Namen — denn es iſt nur der Name, nur der Schein, der die Welt, ſelbſt auch die gottesgläubige Welt regiert — beibehält, aber ganz andere, erſt im Laufe der Zeit gewonnene Begriffe damit verbindet. So war es mit den griechiſchen Göttern, welche im Laufe der Zeit die widerſprechendſten Bedeutungen erhielten, ſo mit dem chriſtlichen Gott. Der Atheismus, der ſich Theismus nennt, iſt die Religion, das Antichriſtenthum, das ſich Chriſtenthum nennt, das wahre Chriſtenthum der Gegenwart. Mundus vult decipi.

*) Ein Weſen alſo, das nur ein philoſophiſches Princip, alſo nur ein Gegenſtand der Philoſophie, aber nicht der Religion, der Verehrung, des Gebetes, des Gemüthes iſt, ein Weſen, das keine Wünſche erfüllt, keine Gebete erhört, das iſt auch nur ein Gott dem Namen, aber nicht dem Weſen nach.

gegenſtändliche Weſen, der *Gott* des Ohres, das Licht das *gegenſtändliche* Weſen, der *Gott* des Auges; der Schall exiſtirt nur für das Ohr, das Licht nur für das Auge; im Ohre haſt Du, was Du im Schalle haſt, erzitternde, ſchwingende Körper, ausgeſpannte Häute, gallertartige Subſtanzen; im Auge dagegen haſt Du Lichtorgane. Gott zu einem Gegenſtande oder Weſen der Phyſik, Aſtronomie, Zoologie machen, iſt daher gerade ſo viel, als wenn man den Ton zu einem Gegenſtande des Auges machen wollte. Wie der Ton nur im Ohr und für das Ohr, ſo exiſtirt Gott nur in der Religion und für ſie, nur im *Glauben* und für den *Glauben*. Wie der Schall oder Ton als der Gegenſtand des Gehörs nur das Weſen des Ohrs, ſo drückt Gott als ein Gegenſtand, der *nur Gegenſtand der Religion*, des Glaubens iſt, auch nur das Weſen der Religion, des Glaubens aus. Was macht aber einen Gegenſtand zu einem *religiöſen* Gegenſtand? Wie wir geſehen haben: nur die menſchliche Phantaſie oder Einbildungskraft und das menſchliche Herz. Ob Du den Jehovah oder den Apis, ob Du den Donner oder den Chriſtus, ob Du Deinen Schatten, wie die Neger der Goldküſte, oder Deine Seele, wie der alte Perſer, ob Du den Flatus Ventris oder Deinen Genius, kurz ob Du ein ſinnliches oder geiſtiges Weſen anbeteſt — es iſt eins; Gegenſtand der Religion iſt nur Etwas, *in wiefern* es ein Object der Phantaſie und des Gefühls, ein Object des Glaubens iſt; denn eben weil der Gegenſtand der Religion, *wie er* ihr Gegenſtand, nicht in der Wirklichkeit exiſtirt, mit dieſer vielmehr im Widerſpruch ſteht, iſt er nur ein Object des Glaubens. So iſt z. B. die Unſterblichkeit des Menſchen oder der Menſch als unſterbliches Weſen ein Gegenſtand der Religion, aber eben deswegen nur ein Gegenſtand des Glaubens, denn die Wirklichkeit zeigt gerade das Gegentheil, die Sterblichkeit des Menſchen Glauben heißt ſich *einbilden*, daß *Das iſt, was nicht iſt*, heißt ſich z. B. einbilden, daß dieſes *Bild* lebendiges Weſen, dieſes Brot Fleiſch, dieſer Wein Blut d. h. *iſt, was er nicht iſt*. Es verräth daher die größte Unkenntniß der Religion, wenn Du Gott mit dem Teleskop am Himmel der Aſtronomie, oder mit der Loupe in einem botaniſchen Garten, oder mit dem mineralogiſchen Hammer in den Bergwerken der Geologie, oder mit dem anatomiſchen Meſſer und Mikroskop in den Eingeweiden der Thiere und Menſchen zu finden hoffſt — Du findeſt ihn nur im Glauben, nur in der Einbildungskraft, nur im Herzen des Menſchen; denn er iſt ſelbſt nichts anderes als das Weſen der Phantaſie oder Einbildungskraft, das Weſen des menſchlichen Herzens.

55.

„Wie Dein Hertze, ſo Dein Gott." Wie die Wünſche der Menſchen, ſo ſind ihre Göttter. Die Griechen hatten beſchränkte Götter — das heißt: ſie hatten beſchränkte Wünſche. Die Griechen wollten nicht ewig leben, ſie wollten nur nicht altern und ſterben, und ſie wollten nicht abſolut nicht ſterben, ſie wollten nur jetzt noch nicht — das Unangenehme kommt dem Menſchen immer zu früh — nur nicht in der Blüthe der Jahre, nur nicht eines gewaltſamen, ſchmerzhaften Todes ſterben*); ſie wollten nicht ſelig, ſie wollten nur glücklich ſein, nur beſchwerdelos, nur leichthin leben; ſie ſeufzten noch nicht darüber, wie die Chriſten, daß ſie der Nothwendigkeit der Natur, den Bedürfniſſen des Geſchlechtstriebs, des Schlafs, des Eſſens und

---

*) Während daher in dem Paradies der chriſtlichen Phantaſtik der Menſch nicht ſterben konnte und nicht geſtorben wäre, wenn er nicht geſündigt hätte; ſo ſtarb dagegen bei den Griechen ſelbſt auch in dem glückſeligen Zeitalter des Kronos der Menſch, aber ſo ſanft, als ſchliefe er ein. In dieſer Vorſtellung iſt der natürliche Wunſch des Menſchen realiſirt. Der Menſch wünſcht ſich kein unſterbliches Leben; er wünſcht ſich nur ein langes leiblich und geiſtig geſundes Leben und einen naturgemäßen, ſchmerzloſen Tod. Um daher den Glauben an die Unſterblichkeit aufzugeben, dazu gehört nichts weniger als eine unmenſchliche ſtoiſche Reſignation; es gehört nichts weiter dazu, als ſich zu überzeugen, daß die chriſtlichen Glaubensartikel nur auf ſupranaturaliſtiſche, phantaſtiſche Wünſche gegründet ſind, und zur einfachen, wirklichen Natur des Menſchen zurückzukehren.

Trinkens unterworfen waren; ſie fügten ſich in ihren Wünſchen noch in die Grenzen der menſchlichen Natur; ſie waren noch keine Schöpfer aus Nichts, ſie machten noch nicht aus Waſſer Wein, ſie reinigten, ſie deſtillirten nur das Waſſer der Natur und verwandelten es auf organiſchem Wege in den Saft der Götter; ſie ſchöpften den Inhalt des göttlichen, glückſeligen Lebens nicht aus der bloßen Einbildung, ſondern aus den Stoffen der beſtehenden Welt; ſie bauten den Götterhimmel auf den Grund dieſer Erde. Die Griechen machten nicht das göttliche, d. i. mögliche Weſen zum Urbild, Ziel und Maß des wirklichen, ſondern das wirkliche Weſen zum Maß des möglichen. Selbſt als ſie vermittelſt der Philoſophie ihre Götter verfeinert, vergeiſtigt hatten, blieben ihre Wünſche auf dem Boden der Wirklichkeit, auf dem Boden der menſchlichen Natur ſtehen. Die Götter ſind realiſirte Wünſche, aber der höchſte Wunſch, das höchſte Glück des Philoſophen, des Denkers als ſolchen iſt, ungeſtört zu denken. Die Götter des griechiſchen Philoſophen — wenigſtens des griechiſchen Philoſophen κατ’ ἐξοχὴν, des philoſophiſchen Zeus, des Ariſtoteles — ſind daher ungeſtörte Denker; die Seligkeit, die Gottheit beſteht in der ununterbrochenen Thätigkeit des Denkens. Aber dieſe Thätigkeit, dieſe Seligkeit iſt ja ſelbſt eine innerhalb dieſer Welt, innerhalb der menſchlichen Natur — wenn gleich hier mit Unterbrechungen — wirkliche, eine beſtimmte, beſondere, im Sinne der Chriſten daher beſchränkte, armſelige, dem Weſen der Seligkeit widerſprechende Seligkeit; denn die Chriſten haben keinen beſchränkten, ſondern unbeſchränkten, über alle Naturnothwendigkeit erhabenen, übermenſchlichen, außerweltlichen, transcendenten Gott, das heißt: ſie haben unbeſchränkte transcendente, über die Welt, über die Natur, über das menſchliche Weſen hinausgehende, d. i. abſolut phantaſtiſche Wünſche. Die Chriſten wollen unendlich mehr und glücklicher ſein, als die Götter des Olymp; ihr Wunſch iſt ein Himmel, in dem alle Schranken, alle Nothwendigkeit der

Natur aufgehoben, alle Wünſche erfüllt ſind*), ein Himmel, in dem keine Bedürfniſſe, keine Leiden, keine Wunden, keine Kämpfe, keine Leidenſchaften, keine Störungen, kein Wechſel von Tag und Nacht, Licht und Schatten, Luſt und Schmerz, wie im Himmel der Griechen ſtattfindet. Kurz der Gegenſtand ihres Glaubens iſt nicht mehr ein beſchränkter, beſtimmter Gott, ein Gott mit dem beſtimmten Namen eines Zeus oder Poſeidons oder Hephäſtos, ſondern der Gott ſchlechtweg, der namenloſe Gott, weil der Gegenſtand ihrer Wünſche nicht ein namhaftes, endliches, irdiſches Glück, ein beſtimmter Genuß, der Liebesgenuß, oder der Genuß ſchöner Muſik, oder der Genuß der moraliſchen Freiheit, oder der Genuß des Denkens, ſondern ein alle Genüſſe umfaſſender, aber eben deswegen überſchwänglicher, alle Vorſtellungen, alle Begriffe überſteigender Genuß, der Genuß unendlicher, unbegrenzter, unausſprechlicher, unbeſchreiblicher Seligkeit iſt. Seligkeit und Gottheit iſt eins. Die Seligkeit als Gegenſtand des Glaubens, der Vorſtellung, überhaupt als theoretiſches Object iſt die Gottheit, die Gottheit als Gegenſtand des Herzens, des Willens**), des Wunſches,

---

*) „Wo aber Gott iſt (nämlich im Himmel), da müſſen, ſagt z. B. Luther, alle Güter mit ſein, ſo man nur immer wünſchen kann.“ Eben ſo heißt es von den Bewohnern des Paradieſes im Koran nach Savary's Ueberſetzung: Tous leurs desirs seront comblés. Nur ſind ihre Wünſche anderer Art.

**) Der Wille namentlich im Sinne der Moraliſten, gehört übrigens nicht zum ſpecifiſchen Weſen der Religion; denn was ich durch meinen Willen erreichen kann, dazu brauche ich keine Götter. Die Moral zur weſentlichen Sache der Religion machen, heißt den Namen der Religion behalten, aber das Weſen der Religion fallen laſſen. Moraliſch kann man ohne Gott ſein, aber ſelig — ſelig im ſupranaturaliſtiſchen, chriſtlichen Sinn — kann man nicht ohne Gott ſein, denn die Seligkeit in dieſem Sinne liegt außer den Grenzen, außer der Macht der Natur und Menſchheit, ſie ſetzt daher zu ihrer Verwirklichung ein ſupranaturaliſtiſches Weſen voraus, ein Weſen, das iſt und kann, was der Natur und Menſchheit unmöglich iſt. Wenn daher Kant die Moral zum Weſen der Religion machte, ſo ſtand er in demſelben oder doch einem ähnlichen Verhältniß zur chriſtlichen Religion, als Ariſtoteles zur griechiſchen, wenn als praktiſches Object überhaupt iſt die Seligkeit. Oder vielmehr: die Gottheit iſt eine Vorſtellung, deren Wahrheit und Wirklichkeit nur die Seligkeit iſt. So weit das Verlangen der Seligkeit geht, ſo weit — nicht weiter geht die Vorſtellung der Gottheit. Wer keine übernatürlichen Wünſche mehr hat, der hat auch keine übernatürlichen Weſen mehr.

---

er die Theorie zum Weſen der Götter macht. So wenig ein Gott, der nur ein ſpeculatives Weſen, nur Intelligenz iſt, noch ein Gott iſt, ſo wenig iſt ein nur moraliſches Weſen, oder „perſonificirtes Moralgeſetz“ noch ein Gott. Allerdings iſt auch ſchon Zeus ein Philoſoph, wenn er lächelnd vom Olymp auf die Kämpfe der Götter herabſchaut, aber er iſt noch unendlich mehr; allerdings auch der chriſtliche Gott ein moraliſches Weſen, aber noch unendlich mehr; die Moral iſt nur die Bedingung der Seligkeit. Der wahre Gedanke, welcher der chriſtlichen Seligkeit namentlich im Gegenſatz zum philoſophiſchen Heidenthum zu Grunde liegt, iſt übrigens kein andrer, als der, daß nur in der Befriedigung des ganzen Weſens des Menſchen wahre Seligkeit zu finden, daher das Chriſtenthum auch den Leib, das Fleiſch an der Gottheit, oder, was eins iſt, Seligkeit Theil nehmen läßt. Doch die Entwicklung dieſes Gedankens gehört nicht hierher, gehört dem „Weſen des Chriſtenthums“ an.

Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Bei **Otto Wigand**, Verlagsbuchhändler in Leipzig, ſind erſchienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Feuerbach, L., über Philoſophie und Chriſtenthum in Beziehung auf den der Hegel'ſchen Philoſophie gemachten Vorwurf der Unchriſtlichkeit. gr. 8. 1839. Broſchirt 15 Ngr.

— — das Weſen des Chriſtenthums. gr. 8. 1841. Broſchirt. 2 Thlr. 10 Ngr.

— — — — 2. vermehrte Auflage. gr. 8. 1843. Broſchirt. 2 Thlr. 25 Ngr.

— — das Weſen des Glaubens im Sinne Luther's. Ein Beitrag zum „Weſen des Chriſtenthums". gr. 8. 1844. Br. 16 Ngr.

Feuerbach, L., Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza. Zweite Ausgabe. 8. 1844. Br. 2 Thlr.

— — Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie. Zweite Ausgabe. 8. 1844. Broschirt. 1 Thlr. 15 Ngr.

— — Kritik des Anti-Hegels. Zur Einleitung in das Studium der Philosophie. Zweite Ausgabe. 8. 1844. Broschirt. 12 Ngr.

— — Abälard und Heloiſe oder der Schriftſteller und der Menſch. Eine Reihe humoriſtiſch-philoſophiſcher Aphorismen. Zweite Ausgabe. 8. 1844. Broſchirt. 20 Ngr.

— — Pierre Bayle nach ſeinen für die Geſchichte der Philoſophie und Menſchheit intereſſanteſten Momenten dargeſtellt und gewürdigt. Zweite Ausgabe. 8. 1844. Br. 1 Thlr. 15 Ngr.

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Ludwig Feuerbach's

ſämmtliche Werke.

Zweiter Band.

Leipzig,
Druck und Verlag von Otto Wigand.
1846.

Philoſophiſche

Kritiken und Grundſätze.

Von

Ludwig Feuerbach.

Leipzig,
Druck und Verlag von Otto Wigand.
1846.

F V h/58/222

Vorwort.

Das Vorwort zum erſten Bande überhebt mich der Nothwendigkeit dieſen Band zu bevormunden, um ſo mehr, als ich das, was allein der theilnehmende Leſer hier von mir erwarten könnte — Angaben über mein philoſophiſches Curriculum vitae in die Schrift ſelbſt, wenn auch nur auf eine höchſt fragmentariſche Weiſe, verarbeitet habe.

Alſo nur ein Wort über den Plan, den ich bei der Herausgabe meiner Schriften befolge. Da meine Schrift: das Weſen des Chriſtenthums mich am meiſten „in das Geſchrei“ gebracht hat, ſo glaubte ich es nicht nur mir ſelbſt, ſondern auch dem Publicum ſchuldig zu ſein, nur mit den auf dieſen Gegenſtand unmittelbar ſich beziehenden Arbeiten die Geſammtausgabe zu eröffnen. Ich gab alſo zuerſt meine religionsphiloſophiſchen Kritiken und Abhandlungen. In dieſem Bande gebe ich meine eigentlich oder allgemein philoſophiſchen Kritiken und Gedanken. Nur habe ich das im erſten Bande ausgelaſſene Vorwort zu „Philoſophie und Chriſtenthum“ hier aufgenommen, weil ſonſt eine Hauptrichtung von mir nicht vertreten geweſen wäre. Jetzt erſt, nachdem ich dem

Leſer eine kurze, Vergangenheit und Gegenwart verknüpfende Ueberſicht über mich in die Hände gegeben habe, kehre ich zu den Incunabeln meiner Schriftſtellerei zurück. Der nächſte Band bringt meine Gedanken über Tod und Unſterblichkeit, aber geläutert durch das Purgatorium der Kritik und mit neuen Gedanken bereichert, die darauf folgenden Baco, Leibnitz, Bayle, der letzte Band das abermals caſtigirte Weſen des Chriſtenthums.

Inhalt.

Vorwort. Seite
Hegels Geſchichte der Philoſophie 1
Kritik des Antihegel 18
Jacobi und die Philoſophie ſeiner Zeit. Von J. Kuhn 83
1) Geſchichte der neuern Philoſophie. Von Dr. Joh. Ed. Erdmann. 2) Carteſius und ſeine Gegner. Von Dr. C. F. Hock 92
Geſchichte der neuern Philoſophie. Von Dr. Joh. Ed. Erdmann 100
Die Idee der Freiheit. Von K. Bayer 116
Ueber den Begriff des ſittlichen Geiſtes. Von Dr. Karl Bayer 126
Kritik des Idealismus. Von F. Dorguth 137
Chriſtian Kapp und ſeine literäriſchen Leiſtungen 153
L. Feuerbach an C. Riedel 167
Ueber Philoſophie und Chriſtenthum. Von L. F. 179
Kritik der Hegel'ſchen Philoſophie 185
Ueber den Anfang der Philoſophie 233
Vorläufige Theſen zur Reform der Philoſophie 244
Grundſätze der Philoſophie der Zukunft 269
Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleiſch und Geiſt 347
Fragmente zur Charakteriſtik meines philoſophiſchen Curriculum vitae . . . 380

Bayerische Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Hegels Geſchichte der Philoſophie.

(I. und II. Band. 1833.)

(1835.)

Die kritiſche Philoſophie hat das Verdienſt, die Geſchichte der Philoſophie zuerſt von einem philoſophiſchen Standpunkt aus betrachtet zu haben, indem ſie dieſelbe nicht für ein Repertorium von allerlei noch dazu größtentheils abentheuerlichen, ja lächerlichen Meinungen anſah, ſondern den „vernünftigen philoſophiſchen Sinn“ als das Kriterium ihres Inhalts beſtimmte (S. Reinhold über den Begriff der Geſchichte der Philoſophie in Fülleborn's Beiträgen zur Geſchichte der Philoſophie. I. St. 1791. S. 29—35) oder die unterſchiedenen Syſteme nicht aus anthropologiſchen und andern äußerlichen Gründen, ſondern aus den innern Geſetzen der Erkenntniß ableitete und inſofern als a priori beſtimmte, vernünftig-nothwendige Formen des Geiſtes begriff (Vergl. Grohmann: Ueber den Begriff der Geſchichte der Philoſophie 1797. S. 29—103) oder die Idee der Philoſophie, wenigſtens als das gemeinſchaftliche Ziel der Syſteme, bei ihrer Betrachtung und Darſtellung im Auge hatte. (Vergl. Tennemann I. B. S. XXIX. §. 15.) Aber dieſer Standpunkt war ſelbſt noch ein unzureichender und beſchränkter, denn eine beſtimmte, in enge Grenzen eingeſchloſſene Idee der Philoſophie galt für die wahre und daher für das Ziel, deſſen Realiſation die Philoſophen mehr oder weniger erfolgreich angeſtrebt hätten. Die Schranke der Vernunft, die Kant unter der Vorſtellung des leidigen Dings an ſich fixirte, war das Maß, nach dem die Philoſophien betrachtet und beurtheilt wurden. Daher iſt Tennemann — die wichtigſte Erſcheinung dieſes Standpunkts — in ſeiner Auffaſſungs- und Beurtheilungsweiſe der Syſteme ſo einſeitig, einförmig und langweilig; die Kritik iſt, namentlich bei den neuern Syſtemen, nicht ſpecifiſch; es kehren immer dieſelben Erklärungen, Gründe und Einwendungen wieder. Wenn er ſich auch hie und da von dem die endlichen Schranken durchbrechenden „göttlichen Enthuſiasmus" der Philoſophie mit fortreißen läßt, ſo ſind das nur ganz flüchtige Augenblicke; die fixe Idee von den Grenzen der Vernunft, die das Sein an ſich nie erreicht und erfaßt, ſtellt ſich ſogleich wieder ein, und ſtört ihn und den Leſer in der Luſt der Erkenntniß.

Als die Kantiſche Schranke der Vernunft fiel, und dadurch die Philoſophie den Charakter der Beſchränktheit verlor, den ſie nothwendig in dieſer willkürlichen Grenze annahm, erſt da konnte ſich daher eine univerſelle, freie Ausſicht in das Gebiet der Philoſophie eröffnen. Denn an die Stelle einer beſtimmten, in der Anwendung auf andere Syſteme darum nur äußerlich und negativ-kritiſch ſich verhaltenden Idee der Philoſophie trat nun die allumfaſſende, die allgemeine, die abſolute Idee der Philoſophie — die Idee des Unendlichen, hier beſtimmt als die abſolute Identität des Idealen und Realen. Allein da dieſe Idee, wenn ſie nicht näher bezeichnet und ſpecificirt wird, an ſich ſelber noch unbeſtimmt oder doch wenigſtens nicht beſtimmend iſt, ſo trat bei der Betrachtung und Behandlung der Geſchichte der Philoſophie von dieſem Standpunkt aus der beſtimmte Unterſchied der Syſteme, überhaupt das Beſondere, auf deſſen Studium und Begriff gerade das Intereſſe und die Gründlichkeit der Geſchichtsforſchung und Betrachtung beruht, in den Hintergrund zurück. Die Identitat des Realen und Idealen, deren Trennung, Entgegenſetzung und Wiedervereinigung waren die ſtets ſich repetirenden Formen, in denen die geſchichtlichen Erſcheinungen gefaßt wurden.

Die Idee der abſoluten Identität in ſich ſelbſt zu beſtimmen, um in dieſer Beſtimmung ein reales Medium zwiſchen dem Allgemeinen der Idee und dem Beſondern der Wirklichkeit, ein Princip für die Erkenntniß des Beſondern in ſeiner Beſonderheit zu finden, war darum die nächſte, dringendſte Angelegenheit der Philoſophie. Hegel erledigte ſie. Der Begriff der Geſchichte überhaupt iſt ein mit der Grundidee ſeiner Philoſophie identiſcher Begriff — weswegen die Simultaneität und Einheit des Weſens, die in andern Philoſophien, z. B. der des Spinoza das Vorherrſchende iſt, vielleicht über Gebühren in ſeinem Syſteme zurücktritt, — denn die Idee der Philoſophie beſtimmt ſich bei ihm innerhalb ihrer ſelbſt als Idee zu einer Encyklopädie ſpecifiſcher Differenzen, iſt ein ſich gliedernder, in unterſchiedenen Syſtemen ſein Weſen entfaltender Organismus. Die abſolute Identität des Objectiven und Subjectiven brachte er zu ihrer wahren, vernünftigen Beſtimmung. Er nahm ihr den Schleier der Anonymität ab, mit dem ſie ihr jungfräuliches ſprödes Weſen den neugierigen Blicken des Verſtandes verbarg, benannte und erfaßte ſie mit dem Namen und Begriffe des ſeiner ſelbſtbewußten d. i. des ſich in ſich unterſcheidenden und dieſen Unterſchied, dieſen Gegenſatz ſeiner ſelbſt, der das Princip der beſondern Dinge und Weſen, die Quelle alles beſtimmten, differenten Daſeins iſt, als ſich ſelbſt, als ſein eignes Weſen wiſſenden und ſo als die abſolute Identität ſich bewährenden Geiſtes.

Hegel war es darum auch erſt möglich, die Geſchichte der Philoſophie in einer Weiſe zu behandeln, die eben ſo wenig die Einheit der Idee in den unterſchiedenen Syſtemen, als die Differenz und Beſonderheit derſelben aus dem Geſichte verliert. Die Idee, von der er ausgeht, iſt eben ſo unbeſtimmt, amalgamirend, die Unterſchiede auslöſchend, als bornirt, ausſchließend und intolerant, ſo daß er dem Beſondern, um es ihr anzupaſſen, mit den Feſſeln einiger abſtrakten Begriffe oder Formeln Gewalt anthun müßte; ſie enthält in ſich ſelbſt das Princip ungehemmter freier Entwicklung und Beſonderung; ihr Grundſatz iſt zwar nicht:

ich lebe und laſſe leben, ſondern: Ich lebe im leben Laſſen; ihre Beſtimmungen ſind ſo univerſaler, ſo elaſtiſcher und zugleich penetranter Natur, von eben ſo großer Paſſivität, als Activität, ſo daß ſie nicht nur in die Individualität jedes Gegenſtandes ſich fügen, ſondern jede Beſonderheit, ohne ſie in ihrer Selbſtſtändigkeit zu beeinträchtigen, in ſich recipiren und begreifen. Sollten wir auch irgend wo zwiſchen einem hiſtoriſchen Gegenſtande und dem Begriffe und der Darſtellung, die Hegel davon giebt, eine Disharmonie finden, ſo beruht ſie auf der allgemeinen Schranke, die im Individuum zwiſchen der Idee und ihrer Verwirklichung liegen kann, aber nicht auf ſeinem Princip.

Mit ſolcher Innigkeit, wie Hegel, hat noch kein Geſchichtſchreiber die Philoſophen der Vergangenheit behandelt. Es ſind keine fremde Perſonen, mit denen er eine ſteife Converſationsſprache ſpricht; es ſind ſeine Vorfahren, ſeine nächſten Anverwandten, mit denen er vertraute Geſpräche über die wichtigſten Gegenſtände der Philoſophie wechſelt. Er iſt in der Fremde zu Hauſe; bei einem Parmenides und Heraklit, einem Plato und Ariſtoteles bei ſich ſelbſt. Es iſt ihre eigne heimathliche Luft, die Luft des griechiſchen Himmels, die aus dieſen ſeinen Vorleſungen erquickend und belebend uns entgegenſtrömt. Seine Geſchichte iſt darum unſtreitig die Erſte, die eine wirkliche Erkenntniß der Geſchichte der Philoſophie iſt und gewährt, den eigentlichen Sinn der unterſchiedenen Syſteme, ihren Begriff uns aufſchließt. Denn eine Sache erkennen wir nur, wenn wir ſie uns aneignen d. h. als eine Angelegenheit unſrer ſelbſt anſehen und behandeln, ihren Urſprung in uns ſelbſt finden, ihre Beſtimmungen als Beſtimmungen unſrer Vernunft, in Uebereinſtimmung mit unſern eignen innerſten Erkenntnißprincipien begreifen. Widrigenfalls fehlt uns das Organ, wodurch wir das Object betaſten und ergreifen können. Jeder, der an die Geſchichte der Philoſophie geht, muß eine beſtimmte, wenn auch ganz ſchlechte Idee oder richtiger Vorſtellung — denn eine ſchlechte Idee iſt eben nichts weiter als eine bloße Vorſtellung — von der Philoſophie haben; wer nicht von einem beſtimmten Begriff ausgeht, dem iſt nicht einmal das Object gegeben; er kann uns nicht verbürgen, ob er uns nicht ſtatt einer Geſchichte der Philoſophie eine Geſchichte der Perucken, der Bärte oder irgend eines andern von der Philoſophie himmelweit entlegnen Gegenſtandes liefern wird. Alle Auffaſſung iſt ſo nothwendig ſubjectiv, und in dieſem Sinne a priori, der Unterſchied iſt nur, ob wir von unbiegſamen, hölzernen, einſeitigen Begriffen ausgehen, die das Denken und die Auffaſſung der Gegenſtände beſchränken, oder von Begriffen, die ſelbſt Geiſt und Leben ſind, allgegenwärtiger, allumfaſſender, alldurchdringender Natur, von Begriffen alſo, die keine todte, von der Thätigkeit des Denkens ausgeſchiedene, fixe Produkte, ſondern die bei jedem neuen und beſondern Gegenſtande immer wieder von Neuem ſich erzeugenden Productivkräfte des philoſophirenden Geiſtes ſelbſt ſind, und daher, eben weil ſie wahrhaft allgemeiner, abſolut geſchmeidiger, jeder Form fähiger Natur ſind, jeden Gegenſtand bei ſeinem eignen rechten Namen nennen. Aber eben von ſolchen Begriffen, die ungeachtet ihrer Univerſalität Nomina propria ſind, die das Object zu dem Unſrigen machen, mit uns und unſrer Erkenntniß identificiren, ohne ihm von ſeiner Objectivität, Selbſtſtändigkeit und Beſonderheit etwas zu benehmen, geht Hegel bei ſeiner Geſchichte der Philoſophie aus. Er führt uns nicht als ein gelehrter Bibliothekar, oder wohlſchmeckender moderner Kunſtkrittler, oder als ein beſchränkter Portier oder Kirchendiener, ſondern als ein ſelbſt Kunſt- und Bauverſtändiger in die erhabenen Tempel der griechiſchen Philoſophie ein und bringt uns mit aus dem Gegenſtande ſelbſt geſchöpfter Begeiſtrung ihre Herrlichkeiten zur Anſchauung. Wer daher nur wahren unverdorbnen Sinn für die Philoſophie und die Fähigkeit hat, den Ideen eines ſpeculativen Geſchichtſchreibers zu folgen, und dabei kein Kaspar Hauſer iſt, der auch an der ſchönſten Blume, die ihm zur Beſchauung gereicht wurde, nur die kleinen ſchwarzen Käferchen, die ſich zufällig auf ihr befanden, oder andere, nach ſeiner Meinung garſtige, nicht zur Blume gehörige Dinge mit Aufmerkſamkeit fixirte, wird eben ſo viel Belehrung als

Genuß aus dieſer Geſchichte ſchöpfen, ohne durch die Wahrnehmung einzelner Härten, Dunkelheiten und Formalismen in der Sprache und Darſtellung ſich den herrlichen Totaleindruck verkümmern zu laſſen. Referent hält es bei einem ſo klaſſiſchen Werke für ſeine Aufgabe, fern von allem Räſonnement in einer ſummariſchen Ueberſicht, die freilich ihrer Kürze halben um ſo ungenügender ausfallen muß, je tiefer und reicher ihr Gegenſtand iſt, die Grundidee und den Entwicklungsgang des Werks anzudeuten.

Die Geſchichte der Philoſophie iſt keine Geſchichte von zufälligen, ſubjectiven Gedanken d. i. von Meinungen. Oberflächlich betrachtet, ſcheint ſie zwar ſelbſt zu dieſer Annahme uns zu berechtigen, indem ſie ſo nichts darbietet als einen Wechſel unterſchiedener Syſteme, die Wahrheit aber unveränderlich und Eine iſt. Allein die Wahrheit iſt nicht Eine im Sinne abſtrakter Einheit d. i. kein einfacher Gedanke, dem die Unterſchiedenheit gegenüber ſteht; ſie iſt Geiſt, Leben, ſich ſelbſtbeſtimmende und unterſcheidende Einheit d. i. konkrete Idee. Die Verſchiedenheit der Syſteme hat in der Idee der Wahrheit ſelbſt ihren Grund, die Geſchichte der Philoſophie iſt nichts weiter als die zeitliche Expoſition von den unterſchiedenen Beſtimmungen, die zuſammen den Inhalt der Wahrheit ſelbſt ausmachen. Die wahre, objective Kategorie, in der ſie angeſchaut werden muß, iſt die Idee der Entwicklung. Sie iſt ein in ſich vernünftiger, nothwendiger Fortgang; ein ununterbrochen fortlaufender Erkenntnißact der Wahrheit; die unterſchiedenen Philoſophien ſind durch die Idee beſtimmte Begriffe, nothwendige Geſtalten derſelben, nothwendig nicht in dem äußerlichen Sinne nur, daß der Urheber eines Syſtems durch die Ideen ſeiner Vorgänger erregt wurde und ſo ein Syſtem durch das andere bedingt iſt, ſondern nothwendig in dem hohen Sinne, daß der Gedanke, der das Princip eines Syſtems bildet, eine Beſtimmung der abſoluten Idee, der Wahrheit ſelbſt, eine weſentliche Realität ausdrückt, welche daher für ſich ſelbſt als eine ſelbſtſtändige Philoſophie in der Entwicklungsreihe auftreten mußte. Die Geſchichte der Philoſophie hat es darum nicht mit Vergangenem, ſondern mit Gegenwärtigem, heute noch Lebendigem zu thun. Was an einer Philoſophie vergeht, iſt nicht das Princip ſelbſt, ſondern nur dies, daß dieſes Princip die abſolute, die ganze Beſtimmung des Abſoluten iſt. Die ſpätere reichere Philoſophie enthält immer die Principien der frühern Syſteme ihren weſentlichſten Beſtimmungen nach in ſich. Das Studium der Geſchichte der Philoſophie iſt daher das Studium der Philoſophie ſelbſt. Die Geſchichte der Philoſophie iſt ein Syſtem. Wer ſie wahrhaft erfaßt und von der Form der Zeitlichkeit und äußeren Geſchichtsbedingungen entkleidet, der erblickt die abſolute Idee ſelbſt, wie ſie ſich innerhalb ihrer ſelbſt im Elemente des reinen Denkens entfaltet.

Obwohl der Gang der Geſchichte der Philoſophie ein in ſich nothwendiger, von Außen unabhängiger Ideengang, ſie ſelbſt nichts weiter als die zeitliche Entfaltung von den ewigen inneren Selbſtbeſtimmungen oder Unterſchieden der abſoluten Idee iſt, ſo ſteht ſie doch zugleich in dem innerſten Zuſammenhang mit der Weltgeſchichte. Die Philoſophie unterſcheidet ſich nur dadurch von den übrigen Geſtalten des Geiſtes, daß ſie das Wahre, das Abſolute als Gedanke oder in der Form des Gedankens erfaßt. Derſelbe Geiſt und Gehalt, der in dem Elemente des Denkens als Philoſophie eines Volks ſich ausprägt und vergegenſtändlicht, iſt auch in der Religion, der Kunſt, dem politiſchen Zuſtand enthalten und ausgedrückt, aber in der Geſtalt der Phantaſie, der Vorſtellung, der Sinnlichkeit überhaupt. Die Beziehung der Philoſophie zu den übrigen Geſtalten des Geiſtes und dieſer zu ihr muß daher nicht unter der leeren Vorſtellung des Einfluſſes, ſondern vielmehr unter der Kategorie der Einheit gedacht werden. „Das denkende Sich erfaſſen der Idee iſt zugleich die von der entwickelten totalen Wirklichkeit erfüllte Fortſchreitung — eine Fortſchreitung, die nicht das Denken eines Individuums durchläuft und ſich in einem einzelnen Bewußtſein darſtellt, ſondern als der in dem Reichthum ſeiner Geſtaltung in der Weltgeſchichte ſich darſtellende allgemeine Geiſt. In dieſer Entwicklung geſchieht es daher, daß eine Form, eine Stufe der Idee in einem Volke zum Bewußtſein kommt, ſo daß dieſes Volk und dieſe Zeit nur dieſe Form ausdrückt, innerhalb welcher es ſich ſein Univerſum ausbildet und ſeinen Zuſtand ausarbeitet — die höhere Stufe dagegen Jahrhunderte nachher in einem andern Volke ſich aufthut.“ I. B. S. 47. „Jede Philoſophie gehört darum, weil ſie die Darſtellung einer beſondern Entwicklungsſtufe iſt, ihrer Zeit an und iſt in ihrer Beſchränktheit befangen.“ S. 59.

Der äußere Urſprung der Philoſophie iſt daher nicht von Zeit und Ort unabhängig. Erſt nachdem für die Noth des Lebens geſorgt iſt, ſagt Ariſtoteles, hat man zu philoſophiren angefangen. Es giebt aber nicht nur phyſiſche, ſondern auch politiſche und noch manche andre Noth. Die wahre Philoſophie, Philoſophie im ſtrengen Sinne genommen, beginnt daher nach Hegel nicht im Orient, ob man gleich dort genug philoſophirt hat und eine Menge philoſophiſcher Schulen ſich in ihm vorfindet. Sie beginnt erſt da, wo die perſönliche und politiſche Freiheit aufgeht, wo das Subject ſich zu einem objectiven Willen verhält, den es als ſeinen eignen Willen erkennt, zu der Subſtanz, dem Allgemeinen überhaupt ſo, daß es in der Einheit mit ihm ſein Ich, ſein Selbſtbewußtſein erhält. Dies iſt aber nicht im Oriente, wo das höchſte Ziel die bewußtloſe Verſenkung in die Subſtanz iſt, ſondern erſt in der griechiſchen und germaniſchen Welt der Fall. Griechliſche und germaniſche Philoſophie ſind daher auch die zwei Hauptformen der Philoſophie.

Ehe wir aber den Entwicklungsgang der griechiſchen Philoſophie kürzlich darſtellen, müſſen wir vorher noch bemerken, daß Hegel nur die weſentlichen Begriffsbeſtimmungen eines philoſophiſchen Syſtems ins Auge faßt und daher die bei einer ausführlicheren oder mehr gelehrten als philoſophiſchen Behandlung der Geſchichte in Berückſichtigung kommenden Modificationen, die es in ſeiner weitern Ausbildung fand, z. B. bei der ioniſchen Schule den Diogenes von Apollonia, von dem uns bekanntlich Simplicius Fragmente aufbewahrt hat, den Archelaos, von dem wir freilich beinahe ſo viel wie nichts wiſſen, übergeht oder nur nebenbei erwähnt, und daß er das Daſein eines Begriffes und zwar mit vollem Rechte erſt von dem Moment an rechnet, wo er frei für ſich hervor und an die Spitze eines Syſtems als ſein charakteriſtiſches Princip tritt, alſo z. B. den Begriff der nach Zwecken ſich beſtimmenden Thätigkeit, den Begriff des Νοῦς erſt dem Anaxagoras vindicirt, obgleich ſchon beim Heraklit, beim Xenophanes und Anaximenes ſich ähnliche Gedanken im Kreiſe ihrer übrigen Anſchauungen vorfinden.

Der Anfang der Philoſophie iſt ein beſchränkter. Das Denken iſt noch nicht von dem frei, wovon es abſtrahirt; es iſt noch befangen in der unmittelbaren, der ſinnlichen Anſchauung. Auf dieſem Standpunkte ſteht die ioniſche Schule. Das Große, das Philoſophiſche derſelben iſt, daß ſie die ſinnliche bunte Mannigfaltigkeit der Dinge auf ein Einfaches reducirte, über die Vielheit der Anſchauung ſich zur Einheit des Gedankens erhob.

Aber das Eine, das Weſen, das Allgemeine erfaßte ſie ſelbſt noch als ein Beſonderes, in der Geſtalt einer ſinnlichen Beſtimmtheit, Thales in der Geſtalt des Waſſers, Anaximenes in der der Luft, Anaximander zwar frei von einer beſtimmten Qualität, aber doch offenbar noch als etwas Materielles oder als die Materie überhaupt. Der nächſte nothwendige Fortſchritt iſt daher, daß ſich das Denken von der Schranke eines materiellen Subſtrats befreit. Dies geſchieht durch Pythagoras, indem er die Zahl zum Weſen der Dinge machte. Die Zahl iſt kein Materielles, wie Waſſer, Luft; ſie iſt etwas Innerliches, Ideelles. Aber die Zahl iſt ſelbſt noch ein ſinnlich Unſinnliches, noch nicht der Begriff und Gedanke ſelbſt, wie denn ſchon Plato, Ariſtoteles und die Neuplatoniker die Zahl als etwas zwiſchen dem Sinnlichen und dem Gedanken in der Mitte Stehendes richtig bezeichneten. Erſt die eleatiſche Schule verſetzt uns daher mit der erhabnen Idee des reinen, einfachen, ſich ſelbſt überall gleichen, untheilbaren Seins auf den Boden des Gedankens, in das Element der Wiſſenſchaft. In ihr beginnt die Dialektik, die in Zeno ihren Culminationspunkt erreicht. Das Denken beurkundet ſeine Kraft und Energie, wozu es jetzt gediehen iſt, in der Negativität des ſinnlichen Seins, in der Nachweiſung, daß es vor der Realität des abſolut Einen, des Seins, des Gedankens als ein ſich ſelbſt Widerſprechendes verſchwindet. Die Dialektik iſt bei den Eleaten jedoch nur eine Bewegung, die im denkenden Subjecte außer dem Objecte vorgeht, in Wahrheit aber iſt ſie eine Nothwendigkeit, die aus dem Gegenſtande ſelbſt entſpringt, iſt das Sein, wie ſie es faßten, das Negative ſelbſt des ſinnlichen, beſtimmten Seins. Die Dialektik, als die Bewegung der Entgegenſetzung, als die Negation des beſtimmten, endlichen Seins in ſeiner Beſtimmtheit muß daher als ein objectiver Proceß ſelbſt gefaßt werden. Heraklit war es, der das fixe Sein der Eleaten in den Fluß des Werdens brachte. In ihm geht daher erſt die Idee einer ſpekulativen Philoſophie auf, indem er die Gegenſätze in der Form von Sein und Nichtſein in ihrer Einheit begriff, behauptend, daß nicht das ſich ſelbſt gleich bleibende Sein, ſondern die Veränderung, das Werden das Weſen der Dinge ſei. Empedokles, der von geringerm philoſophiſchen Intereſſe iſt, neigt ſich, obwohl Italer, mehr zur phyſikaliſchen Anſicht der Dinge. Auch er erfaßte entgegengeſetzte Principien, die er Feindſchaft und Freundſchaft nannte, als das Weſen der Dinge, und ſprach die Einheit des Entgegengeſetzten aus, aber in einer rohen, dem Gedanken unangemeſſnen Form, in der Vorſtellung der Vermiſchung. Zugleich kommt aber auch bei ihm der Begriff der Trennung und Unterſcheidung beſtimmter, als in den früheren Syſtemen zum Vorſchein, jedoch erſt bei Leukipp und Demokrit in dem Gedanken der Atome und des Leeren, worin dieſe ſich befinden, zu ſeiner vollen Realität. Das Atom iſt kein ſinnliches, ſondern das einfache, qualitätsloſe Sein der Eleaten, an dem aber jetzt der Begriff des Unterſchieds, des Negativen geſetzt iſt. Das eleatiſche ununterbrochene Eine iſt nun discretes Eins, das Eins der Vielheit; das Sein Fürſichſein.

Das Leere iſt nichts andres als die ſinnliche Vorſtellung von dem Außereinanderſein, dem Unterſchiede der Atome von einander.

Es iſt daher nicht richtig, wenn Tennemann, wie auch Hegel ausdrücklich bemerkt, der eleatiſchen Philoſophie als einem Intellectualſyſtem die Atomiſtik als Empirie oder Materialismus geradezu entgegengeſetzt. Denn das Atom iſt kein Gegenſtand der Empirie, ſondern des Denkens; die Beſtimmung, daß es nur wegen ſeiner Kleinheit (σμικρότητα) unſichtbar ſei, iſt eine ſinnliche, rohe Vorſtellung. Bei Sextus Empirikus (VII. adv. Log. I. §. 138. 139) heißt es ausdrücklich — Stellen, die übrigens Tennemann ſelbſt anführt, ohne jedoch eine durchgreifende Anwendung von ihnen zu machen — daß Demokrit die Realität der Sinnenwahrnehmungen aufhebt, daß nach ihm nicht der Sinn, ſondern nur der Gedanke das Wirkliche, Reelle erfaßt, daß nur die Erkenntniß διὰ τῆς διανοίας der Maßſtab des Wahren iſt. Ausdehnung, Geſtalt und Größe ſind allerdings die primitiven Formen, in denen das Atom Object des Sinnes wird, aber ſeine wahrhafte Beſtimmung, die Untheilbarkeit iſt nur Object des Denkens. Uebrigens ſind Größe, Figur ſelbſt durch den Gedanken beſtimmbare, mathematiſche Eigenſchaften. Der Körper iſt allerdings in dieſem Syſteme das Reale, aber das Atom, das Weſen des Körpers, iſt ſelbſt nichts als der zum Ding entäußerte Gedanke, ein Auswurf der Vernunft. — Einen weſentlichen Fortſchritt gegen die Eleaten bilden aber dadurch die Atomiſten, daß ſie eben ſo wohl das Sein, als das Nichtſein (das Negative überhaupt) als reel ſetzten, jenes unter der ſinnlichen Form des Vollen, dieſes unter der des Leeren, jedoch im Bewußtſein ihrer reinen Gedankenbeſtimmungen, indem ſie nach Ariſtoteles (Metaphys. I. 4.) ausdrücklich das Volle das ὄν, das Leere das μὴ-ὄν nannten.

Die bisherigen Philoſophien erhoben ſich zu *beſtimmten* Gedanken, aber noch nicht zum Gedanken ſelbſt, zu Vernunftbeſtimmungen, aber nicht zum Weſen der Vernunft ſelbſt. Das Sein der Eleaten, das Werden des Heraklit, das Eins oder Fürſichſein der Atomiſten iſt nichts den Sinnen Gegenſtändliches; es ſind Gedanken; es verſteht ſich, keine ſubjectiven, ſondern an und für ſich ſeiende, abſolute Gedanken, überſinnliche Weſenheiten. Aber gleichwohl iſt der Gedanke nur noch als ein beſtimmter, in der Geſtalt des Dings oder Weſens in ihnen das Princip. Die Beſtimmungen des Gedankens ſind zwar keine ſinnlichen, wie die der ioniſchen Schule, ſondern ſelbſt gedankenhell, eines Weſens mit der Vernunft, aber der Gedanke iſt doch noch nicht als Gedanke zum Princip gemacht. Dieſen Mangel beſeitigte Anaxagoras. In ihm wurde erſt der Gedanke als ſolcher ſeiner ſelbſt bewußt. Er machte den Verſtand ſelbſt, den *Νοῦς* zum Princip der Dinge, den Verſtand aber in dem Sinne ungefähr, wie wir von Gattungen, Ordnung, innrer Zweckmäßigkeit, Vernunft in der Natur ſprechen, daher er auch den *Νοῦς* nicht von der *Ψυχῆ* genau unterſchied. A. erfaßt ihn aber noch ganz abſtrakt; er konnte deswegen auch das Beſtimmte, Beſondere nicht aus ihm ableiten, was ihm ſchon die Alten, wie Plato, zum Vorwurf machten. Die Entwicklung und der weitere Fortgang der Philoſophie beſteht daher in nichts anderem, als daß das Princip des Anax., der *Νοῦς*, der von nun an die bleibende Grundlage iſt, näher beſtimmt und entwickelt wird. A. erfaßte die Vernunft nur unbeſtimmt als die Urſache der Welt; ſie als ihr Weſen zu erkennen, iſt jetzt die Aufgabe der Philoſophie. Es beginnt ein neuer Anfang, eine neue Epoche für ſie. Die *σοφία φαινομένη, οὖσα δὲ μὴ* der Sophiſten eröffnet ſie, oder bildet den Uebergang von der frühern in dieſe neue Periode der Philoſophie.

Indem der von der Beſtimmtheit der Objectivität (oder deutlicher von der Form des Dings) freie Gedanke, der Gedanke als Gedanke, als das Princip der Dinge geſetzt iſt, wird jetzt das Denken Gegenſtand des Denkens, iſt der Geiſt nicht mehr Bewußtſein von dem Gedachten als einem Objecte, ſondern Bewußtſein nur von dem Objecte als einem Gedachten, Selbſtbewußtſein, verhält er ſich zu dem Objecte als zu ſeines Gleichen, zu ſich ſelbſt, iſt ein Gegenſtand nur Object ſeines Bewußtſeins als geſetzt und vermittelt durch ſein Selbſtbewußtſein. Eine Folge hievon iſt, daß jetzt auch das denkende Subject, der Menſch, in ſich ſelbſt gerichtet und vertieft, ſeiner Weſenhaftigkeit und Realität bewußt und gewiß wird, die Subjectivität als die Form des Abſoluten erfaßt. Das Selbſtbewußtſein des Gedankens äußert ſich daher zunächſt, wo er noch nicht ſich ſelbſt zu einem weſenhaften Inhalt beſtimmt hat, nur die formelle Kraft und Thätigkeit der ihrer Realität gewiſſen Subjectivität iſt, bloß als die negative, alles Objective, Beſtimmte in Nichts auflöſende Macht, und der feſte Punkt, von dem dieſe Zerſtörung ausgeht, iſt, eben weil das Denken noch formell, von keinem beſtimmten Inhalt erfüllt iſt, nur das Subject in ſeinem empiriſchen Daſein. Auf dieſer Stufe ſtehen die Sophiſten, die alle beſtimmten Grundſätze und Wahrheiten, die dem nicht denkenden und reflectirenden Bewußtſein als abſolut gelten, in Widerſprüche auflöſten, und wie namentlich Protagoras, den Menſchen mit ſeinen Vorſtellungen, Empfindungen und Trieben, das empiriſche Subject als das Maß der Realität ſetzten.

Das Große und Wahre, das der Sophiſtik zu Grunde liegt, iſt, daß ſie die Subjectivität als das Maß der Objectivität ſetzte, indem nach ihr das Object, nur als ſeiend für das Bewußtſein, Object, die Beziehung des Seins auf das Bewußtſein ſeine weſentliche Kategorie iſt; das Falſche an ihr aber iſt, daß ſie nicht die wahre, die ſelbſt objective Subjectivität, nicht das an- und für-ſichſeiende, ſondern das relative Bewußtſein, nicht den Menſchen nach ſeiner allgemeinen Natur als denkendes Weſen, ſondern als particuläres Subject zum Maße deſſen, was iſt und nicht iſt, machte.

Sokrates war der *Νοῦς*, der aus dem chaotiſchen Wirrwarr der Sophiſtik das Wahre vom Falſchen, das Licht von der Finſterniß ſchied. Den Boden, worauf er ſteht, hat er mit den Sophiſten gemein. Auch ſein Princip iſt die von keinem äußern Objecte beſtimmte, freie, gegen das Beſchränkte und Beſtimmte, das dem unmittelbaren Bewußtſein als feſte Realität gilt, negative Macht der Subjectivität; auch in ihm bezieht ſich der Menſch nur auf ſich ſelbſt; auch nach ihm hat er das Maß der Realität an ſich ſelbſt. Aber er unterſcheidet ſich weſentlich dadurch von ihnen, daß ihm dieſes Maß nicht das particuläre, ſondern das allgemeine Bewußtſein, das Bewußtſein des Wahren, Guten iſt, daß er einen vernünftigen, abſoluten Zweck, einen zwar nur durch das Denken geſetzten, aber nichts deſto weniger an und für ſich ſeienden, feſten, ſubſtanziellen Inhalt, das Gute als das Weſen der Subjectivität beſtimmte.

Das Gute hat aber bei Sokrates außer dem Mangel an Beſtimmtheit, aus welchem die verſchiedenen Sokratiſchen Schulen hervorgingen, die es konkreter zu faſſen verſuchten — die Megariker als das Einfache, Sich ſelbſt gleiche, Identiſche, die Kyniker als Bedürfnißloſigkeit und Unabhängigkeit, die Kyrenaiker als das durch das Denken, durch Geiſtesbildung vermittelte Vergnügen — noch dieſen Mangel an ſich, daß es von ihm nur in einem beſchränkten Sinne, in der Bedeutung des praktiſch Guten erfaßt iſt. Dieſen Mangel beſeitigte Plato. Er erfaßte die Idee des Guten nicht bloß in ihrer Beziehung auf den Menſchen, als Zweck ſeines Lebens, ſonden an und für ſich ſelber, als den allgemeinen Zweck und Begriff des Univerſums und erhebt dadurch das Princip des Sokrates, das in ihm noch ein ſubjectives, mit ſeiner Perſönlichkeit identiſches Wiſſen war, zur Wiſſenſchaft. Wie dem Sokrates, iſt auch ihm das Gute allein das Wirkliche, aber das Gute nicht bloß im Sinne des moraliſch Guten, ſondern in einem höhern, allgemeinern, im ſpekulativen Sinne, als das Wahre, Ewige, Unveränderliche, Allgemeine, Weſenhafte, An- und fürſichſeiende überhaupt in allen Dingen und Weſen. Denn nicht das unmittelbare, ſinnliche, nicht das je nach der Beſchaffenheit des particulären Subjectes ſo oder ſo beſchaffne wandelbare Sein, ſondern das allgemeine, an und für ſich ſeiende Sein, das Sein, wie es Gegenſtand der allgemeinen Thätigkeit im Menſchen, Gegenſtand des lautern Denkens, iſt ihm das wirkliche, reale Sein. Dieſes allgemeine, intellectuelle Sein — das Sein, wie es allein Gegenſtand der Philoſophie iſt — iſt aber das, was Plato die Idee nennt. Die Idee iſt nicht eine formelle Allgemeinheit, wie etwa eine abſtrakte Eigenſchaft, die der Verſtand vom Sinnlichen als dem Realen abgezogen hat und nun für ſich fixirt; ſie iſt nicht ein ſubjectiver Gedanke oder ein Ideal, das nur in unſerm Verſtande jenſeits der wirklichen Welt, eben ſo wenig ein Urbild, das über den Dingen in einem außerweltlichen Weſen ſich befindet. Die Idee iſt das Wirkliche ſelbſt, aber wie es als Gedanke, wie es in ſeiner Wahrheit iſt. Aber gleichwohl iſt in der platoniſchen Philoſophie noch eine Kluft zwiſchen dem Wirklichen, wie es die Idee, das Allgemeine iſt, und zwiſchen ihm, wie es das Einzelne, ſinnlich Wirkliche iſt — daher die ſchon von Ariſtoteles hinlänglich gerügte Schwierigkeit, wie die Ideen, die Gattungen ſich zu den einzelnen Dingen verhalten und dieſe an jenen Theil nehmen. Es fehlt der platoniſchen Idee die Kraft, ſich ſelbſt zum Beſtimmten zu beſtimmen, das Moment der ſich ſelbſt verwirklichenden Thätigkeit.

Durch dieſes Moment unterſcheidet ſich Ariſtoteles von Plato. Das Gute, das Allgemeine, die Idee iſt bei ihm, wie bei Plato, das Object der Philoſophie, aber er faßt die Idee als ſich individualiſirende Energie und Lebendigkeit, als den ſich ſelbſt realiſirenden Zweck. Wie er gegen Heraklit, gegen das Princip der bloßen Veränderung das Allgemeine als das Feſte, ſich ſelbſt gleich Bleibende hervorhebt, ſo hält er gegen Plato und die Pythagoräer an der Thätigkeit, dem Princip der Sichſelbſtbeſtimmung feſt. S. 320. „Die zwei Hauptformen bei A. ſind daher die *δύναμις*, die Möglichkeit (die Materie, das Anſichſein, die Anlage, Vermögen) und die Wirklichkeit *ἐνέργεια* oder Entelechie (*ἐντελέχεια*) d. i. die Form, die Thätigkeit (das Princip der Individuation). Die abſolute Subſtanz iſt daher die, die in ihrer Möglichkeit auch die Wirklichkeit hat, deren Weſen (potentia) Thätigkeit ſelbſt iſt.“ S. 326. „Wenn bei Plato das affirmative Princip, die Idee als nur abſtrakt ſich ſelbſt gleich das Ueberwiegende iſt: ſo iſt bei Ariſtoteles das Moment der Negativität, aber nicht als Veränderung (wie bei Heraklit), auch nicht als Nichts, ſondern als Unterſcheiden, Beſtimmen hinzugekommen und an ihm herausgehoben.“ S. 322. Die Philoſophie des A. iſt daher nichts weniger als ein dem Platonismus entgegengeſetzter Empirismns. Dieſe Meinung ſtützt ſich einerſeits auf die Manier des A., andererſeits hauptſächlich auf ſeine berüchtigte Vergleichung der Seele mit einer Tabula rasa und dem Wachſe. Die Manier des A. iſt nun allerdings empiriſch, nach einander aufzählend, die ganze über einen Gegenſtand vorhandne Vorſtellungsmaſſe ohne logiſchen Fortgang und Zuſammenhang analyſirend. Aber er faßt auch die Vorſtellungen in den Begriff zuſammen, und wird ſo tief ſpekulativ. Ja die Empirie des A. iſt ſelbſt ſpekulativer Natur, indem er den Gegenſtand nach allen ſeinen Momenten und Beziehungen verfolgt, und ſo die Empirie zur Totalität erhebt. „Das Empiriſche in ſeiner Syntheſis aufgefaßt, iſt der ſpekulative Begriff.“ S. 341. Was aber jene Vergleichung der Seele mit dem Wachſe betrifft, ſo war es nur roher Mißverſtand, der daraus auf den Empirismus des A. ſchloß. Man trug nämlich das Bild in ſeinem ganzen Umfange, ſo zu ſagen mit Haut und Haaren auf das Geiſtige über und überſah dabei den weſentlichen Unterſchied zwiſchen dem Wachſe und der Seele. Bei dem Wachſe nämlich bleibt der Eindruck vom Siegelringe eine äußerliche Figur, wird nicht gleichen Weſens mit dem Wachſe. Hingegen die Seele nimmt die Fom (der Dinge, Objecte) „in die Subſtanz der Seele auf, aſſimilirt ſie und zwar ſo, daß die Seele an ihr ſelbſt gewiſſer Maßen alles Empfundene iſt.“ S. 280. „Die Seele iſt alſo nicht wie paſſives Wachs. Das Aufnehmen iſt eben ſo ſehr Aktivität der Seele; nachdem das Empfindende gelitten, hebt es die Paſſivität auf, bleibt zugleich frei davon.“ „A. ſagt: der Geiſt erhält ſich ſelbſt gegen die Materie, *ἀντιφράττει* nicht wie Chemiſches d. h. hält das Materielle von ſich ab, repellirt daſſelbe und verhält ſich nur zur Form.“ S. 381.

Plato und Ariſtoteles erhoben die Philoſophie zur Wiſſenſchaft, aber noch nicht zu einem Syſteme, wenigſtens im ſtrengern Sinne des Wortes. Das höchſte ſpekulative Princip des A., der ſich ſelbſt denkende Νοῦς (die Einheit des Subjectiven und Objectiven in modernen Ausdrücken) ſteht ſelbſt als ein Beſonderes neben dem Beſondern, das unabhängig für ſich ſelbſt begriffen wird. Es tritt daher jetzt das Bedürfniß der Syſtematiſation ein, das Bedürfniß, daß ein allgemeines Princip mit Conſequenz durch das Beſondere hindurchgeführt wird. Der Stoicismus und Epikuräismus (ſie nicht von ihrer ethiſchen oder praktiſchen, ſondern wiſſenſchaftlichen Seite aus betrachtet) entſprangen aus dieſem Bedürfniß. Aber beide gehen nur von beſchränkten Verſtandesprincipien aus, jener vom formell Allgemeinen, dem abſtrakten Denken, dieſer vom Beſondern, der Empfindung. Es kann daher hier nicht von einer realen wahrhaften Deduction, ſondern nur von einer formellen Anwendung des Allgemeinen auf das Beſondere die Rede ſein. Beide ſind dogmatiſche Syſteme. Ihnen ſetzt ſich daher mit Nothwendigkeit, als die Negation ihrer Beſchränktheit, der Skepticismus entgegen, der aber gerade als das Verſchwinden aller beſtimmten Wahrheit den Geiſt zum Bewußtſein der unendlichen Wahrheit bringt und ſo den innern Uebergang zu der Intellectualwelt der alexandriniſchen Philoſophie bildet.

Kritik des „Antihegel.“

(1835.)

Die philoſophiſchen Syſteme erfuhren von jeher eine doppelte Kritik: die Kritik der Erkenntniß und die Kritik des Mißverſtands. Die Widerlegung, welche die Kritik der Erkenntniß charakteriſirt, beſteht entweder darin, daß der Begriff, der das Princip eines philoſophiſchen Syſtems bildet, und in ihm für den abſoluten, den einzig, ausſchließlich wahren Begriff gilt, nur als ein beſtimmter, und damit zugleich die Realität des ihm entgegengeſetzten Begriffes aufgezeigt wird; — ſo hat Plato in ſeinem Sophiſtes den Parmenides widerlegt, indem er in dem Begriffe des *ἕτερον*, des Unterſchieds, die Realität des Begriffes des *μὴ-ὄν* aufzeigte — oder darin, daß in einem Princip, das auf Totalität Anſpruch machen will, der Mangel eines weſentlichen Moments nachgewieſen wird; — ſo machte Ariſtoteles den ältern Naturphiloſophen den Vorwurf, daß in ihren Principien das der Bewegung fehle — oder darin, daß die Bedeutung, die Stellung und Ausdehnung, die dem Grundbegriffe eines Syſtems in ſeiner wirklichen Entwicklung gegeben wird, im Widerſpruche mit der Bedeutung erkannt wird, die er an ſich, in der Idee des Syſtems hat; — ſo haben Spinoza und Malebranche den Carteſius theils direct, theils indirect widerlegt und zugleich weiter entwickelt, indem ſie der bei ihm von den beiden Subſtanzen, dem Geiſte und der

Materie in die Enge getriebnen und beſchränkten göttlichen Subſtanz freien Spielraum zu unumſchränkter Herrſchaft und Entfaltung ließen — oder darin, daß gezeigt wird, daß die Leiſtungen eines Princips hinter den Forderungen zurückbleiben, die es an ſich ſelbſt ſtellt, und hiemit das Princip ſelbſt zur Realiſirung der Idee der Wiſſenſchaft nicht hinreicht: — ſo kritiſirte Hegel Fichte — oder darin, daß die Schranke, die eine Philoſophie als eine objective unüberwindliche anerkennt, außer ſich ſelbſt hinausſchiebt, als die eigne Schranke dieſer Philoſophie nachgewieſen wird — ſo kritiſirte Fichte Kant.

Die philoſophiſchen Syſteme ſind keine Theſen, die das Individuum nach eignem Gutdünken und Ermeſſen aufſtellt, ſo daß hier eine Widerlegung in dem Sinne Statt finden könnte, daß das Widerlegte als ein reiner gegenſtandloſer Irrthum oder gar Unſinn ſich in Nichts auflöſe. Sie ſind nothwendige, unumgängliche Standpunkte der Vernunft — Geſichtspunkte, unter denen einmal die göttliche Wahrheit ſich ſelbſt mit ſichtbarem Wohlgefallen betrachtet, um von allen, auch den entgegengeſetzten Seiten ſich die wohllüſtige Ueberzeugung zu geben, daß ſie überall Dieſelbe Wahrheit iſt. ſie ſind weſentliche Beſtimmungen der Wahrheit ſelber, wie ſie in einer geſetzmäßigen Succeſſion in das Bewußtſein der Menſchheit eintritt, und zwar ſo, daß jedes Syſtem Eine weſentliche Beſtimmung der Wahrheit erkennt, dieſe Eine aber als die Totalität aller ihrer Beſtimmungen ſetzt. Jede Philoſophie hat darum ein allen Ein- und Angriffen ſich entziehendes Heiligthum, einen abſolut unwiderleglichen Kern in ſich. Dieſer Kern iſt ihre Idee, wovon das, was man gewöhnlich als Grund- und Hauptſatz hervorhebt und angreift, nur der äußerliche Ausdruck, das Phänomen iſt. Die wahre Kritik iſt daher die, welche die Idee einer Philoſophie aufſucht, ſie als Maßſtab ihrer Beurtheilung zu Grunde legt und darnach ermittelt, ob und wieweit der Philoſoph, ſeine Auffaſſung, ſein Ausdruck, ſeine Darſtellung und Entwicklung dieſer Idee ent- oder widerſpricht. Das Falſche, das Mangelhafte eines Syſtems leitet ſie gerade aus ſeinem Poſitiven, Wahren ab.

Sie ſpricht eigentlich nur aus, was der kritiſirte Philoſoph ſelbſt ſchon auf der Zunge oder doch im Sinne hatte, wofür er aber keine oder nur höchſt ungeſchickte Vorſtellungen und Ausdrücke fand, wie es z. B. am auffallendſten bei Carteſius iſt; ſie iſt nur die Stimme ſeines eigenen innern Gewiſſens. Und die Einſicht, die ſie zu ihrem Reſultat hat, iſt eben überhaupt keine andre als die, daß eine beſtimmte Philoſophie, die dem beſtimmten Individuum oder dem beſtimmten Zeitalter, das ſie ausſpricht, nothwendig für die Gattung, für die Philoſophie ſelbſt gilt, nur eine Species, aber weſentliche Species der Philoſophie iſt. Eine Kritik dieſer Art iſt darum eine Befreiung von einer wirklichen Schranke der menſchlichen Vernunft, ein neuer Fund in der Philoſophie.

Die Kritik des Mißverſtandes dagegen kehrt ſich nicht ſowohl gegen das Negative, als vielmehr gegen das *Poſitive* eines Syſtems, ſie greift von einer beſtimmten Philoſophie nicht ihre Beſtimmtheit, ihre Einſeitigkeit und ihre Endlichkeit, ſondern gerade das an, was in ihr *Philoſophie* iſt. Der Kritiker ſondert hier nicht die Philoſophie von dem Philoſophen: er identificirt ſich nicht mit ſeinem Weſen, macht ſich nicht zu ſeinem andern Ich, um in dieſer myſtiſchen Unio essentialis die von Außen unvernehmliche Stimme der Idee zu erlauſchen, die den Philoſophen bei der Schöpfung ſeiner Werke beſeelte und begeiſterte. Er hat ſtets *andere* Dinge in ſeinem Kopfe, als ſein Gegner; er kann ſeine Ideen ſich nicht aſſimiliren und folglich nicht mit ſeinem Verſtande zuſammenreimen; ſie bewegen ſich in dem leeren Raume ſeines eignen Selbſtes wie epikuräiſche Atome durcheinander, und ſein Verſtand iſt der *Zufall*, der ſie durch beſondere äußerlich angebrachte Häkchen zu einem ſcheinbaren Ganzen zuſammenbringt. Der einzige gültige, der objective Maßſtab, die Idee des Syſtems, welche die allgegenwärtige Seele, die ſelbſt in den größten Widerſprüchen noch gegenwärtige Einheit deſſelben iſt, iſt ihm entweder gar nicht oder nur in einer ſelbſtgemachten ſchlechten Copie Gegenſtand. Er befindet ſich daher auf dem Gebiete ſeines Gegners in ein weltfremdes Land verſetzt, wo ihm nothwendig alles ſo wunderlich, ſo „neuholländiſch“ vorkommt, daß „ihm Sehen und Hören vergeht“, daß er ſelber nicht mehr weiß, ob er wacht oder träumt und vielleicht bisweilen, jedoch gewiß nur in den flüchtigen Momenten ſeiner intervalla lucida, ſogar an der Identität ſeiner Perſon und der Richtigkeit ſeines Verſtandes zweifelt. Die edelſten harmoniſch verbundenen Geſtalten tanzen in den abenteuerlichſten Verſchlingungen als ungereimte fratzenhafte Figuren vor ſeinen betroffnen Augen vorüber, die erhabenſten Ausſprüche der Vernunft klingen wie ſinnloſe Kindermärchen an ſeinen Ohren vorbei. In ſeinem Kopfe findet er wohl auch den philoſophiſchen Ideen analoge Vorſtellungen oder Begriffe vor, und beſitzt an ihnen einige nothdürftige Anhaltspunkte, aber nur zu dem Zwecke, um damit den Philoſophen als einen Verbrecher am gemeinen Menſchenverſtande an das Kreuz zu ſchlagen. Denn dieſe Begriffe kennt er nur in einem ganz beſchränkten Maße und hält dieſes Maß für das Geſetz ihrer Gültigkeit; werden ſie über dieſe enge Gränze ausgedehnt, ſo verliert er ſie aus dem Geſichte; ſie verſteigen ſich für ihn in den blauen Dunſt des Unerreichbaren als Phantasmen, die jedoch der Philoſoph vermittelſt eines geheimen, bis jetzt indeß noch unerklärten Kunſtgriffs, gleichſam als das Second Sight ſeiner Vernunft, hypoſtaſirt. So wurde z. B. die Identität des Realen und Idealen für eine Hypoſtaſe des Satzes: A = A, Spinoza's Idee der Subſtanz für eine Hypoſtaſe des logiſchen Begriffs der Allheit oder des Connexus zwiſchen Grund und Folge erklärt; eine Erklärung, die eben ſo viel ſagt, als wenn ein Naturhiſtoriker, der aus enormer Beſchränktheit ſeiner Erfahrung und Kenntniſſe die Größe der Natur in ſeiner Zone für ihr abſolutes Maß hielte, den Ricinus, wie er in Afrika und Aſien als gewaltiger Baum exiſtirt, um ſeine Wirklichkeit wegzuläugnen, für die Hypoſtaſe einer überſpannten Vorſtellung von der elenden Staude, in welcher er bei uns erſcheint, erklären wollte.

In dieſe zweite Klaſſe der Kritik gehört auch Bachmann's Schrift gegen Hegel.

Gleich ſchon von Vorn herein bei ſeinen Einwürfen gegen Hegel's Lehre von der Identität der Religion und Philoſophie beweiſt B., daß er den Begriff der Identität, wie Hegel ſie beſtimmt, nicht verſtanden hat; ſonſt hätte er nicht, um nur dieſes zu erwähnen, das Beiſpiel von Menſchen, die Religion hätten, ohne zu philoſophiren — ein Beiſpiel, das übrigens an und für ſich verwerflich iſt, denn bei Menſchen, wie den Frauen, die keine Philoſophie haben, iſt eben grade die Religion ihre Philoſophie — als eine Inſtanz gegen dieſe Identität geltend machen können. Denn der Begriff der Identität ſchließt nach H. den Begriff des Unterſchieds nicht nur nicht aus, ſondern begreift ihn vielmehr weſentlich in ſich: die Identität bläſt nicht das Licht des Verſtandes, den Unterſchied aus; ſie iſt Identität nur als Identität Unterſchiedener. Wenn daher H. die Identität zweier Gegenſtände behauptet, ſo iſt damit nicht geſagt, daß kein Unterſchied zwiſchen ihnen Statt finde, daß ſie ſo sans façon Eines und Daſſelbe ſind und nicht in der Welt als beſondere Geſtalten auftreten können. Der Begriff der Identität in dieſer Bedeutung iſt aber einer der weſentlichſten, wo nicht ſelbſt der weſentlichſte Begriff der Hegel'ſchen Philoſophie; denn er iſt nur der formelle Ausdruck von der abſoluten Idee derſelben: daß die Subſtanz Subject, d. h. populär ausgedrückt, Gott weſentlich Perſönlichkeit, eine ſich in ſich ſelbſt unterſcheidende Einheit iſt. Wer daher dieſen Begriff nicht oder — es iſt ziemlich eins — falſch verſteht, hat ſchon im Voraus ſeine Kritik um allen Credit gebracht.

Wie zur Zeit des ärgſten Verfalls des römiſchen Reichs nach Ammian die römiſchen Richter und Anwälte, wenn ſie die Namen berühmter Rechtsgelehrten hörten, dabei nur an fremde Fiſche und Eßwaaren dachten, ſo denkt B. bei den Sätzen H.'s, bei den Worten Identität, Vernunft, Logik ſtets nur, zwar nicht an ausländiſche, ſondern an die ganz gemeinen inländiſchen Producte ſeiner eignen Vorſtellungen, die er theils ſchon vorräthig in ſich hat, theils ſich erſt von den Begriffen ſeines Gegners macht, und es iſt daher natürlich, daß aus dieſem Conflict von den Begriffen H.'s und ſeinen eignen Vorſtellungen das tollſte Zeug hervorkommt. So iſt es nach H.'s, d. h. nach der Bachmann-Hegel'ſchen Logik Gott ſelbſt, „welcher in ſeinem ewigen Weſen vor der Schöpfung durch einen nothwendigen logiſchen Proceß ſich in die kategoriſchen und andern Schlüſſe verwandelt, ſich ſelbſt definirt, eintheilt, urtheilt, beweiſt, um ſich zuletzt als abſolute Idee zu finden." Eine Auffaſſung, ganz in dem Style, in welchem man Spinoza vorwarf, daß man ihm, weil alle Dinge in Gott ſelbſt ſeien, Gott ſich ſelbſt eſſe, verdaue und ſecernire. Bei ſeinen Vorſtellungen von der Logik und der Vernunft, die nach ihm nur eine „beſondere Richtung unſerer Seelenthätigkeiten iſt, die zu ihrer eignen Entwicklung der Unterſtützung der übrigen, ſo wie des ganzen kunſtreichen Apparates bedarf, den wir unſern Leib nennen," geht es ſowohl aus der Bachmann'ſchen als Hegel'ſchen Logik — in dieſem Punkte coincidiren beide auf eine merkwürdige Weiſe — mit Nothwendigkeit hervor, daß ihm überhaupt die Logik H.'s und die Bedeutung, die er ihr giebt, rein phantaſtiſch und excentriſch erſcheint. In der Idee von der Identität der Logik und Metaphyſik erblickt er weiter nichts als einen „zauberiſchen Glanz, der die Jugend, die ohnedies gewöhnlich oben hinaus will, leicht beſticht." Indeß hierin iſt B. vollkommen zu entſchuldigen. Dieſe Idee findet ſelbſt bei Köpfen Anſtoß, die H. beſſer verſtehen als B. Zur Erläuterung dieſer Idee ſei daher nur ſo viel geſagt: Wenn die Geſetze der Welt nicht auch die Geſetze unſers Denkens ſind, und umgekehrt, wenn die allgemeinen und weſentlichen Formen, in denen wir denken, nicht zugleich allgemeine und weſentliche Formen der Dinge ſelbſt ſind; ſo iſt überhaupt keine reale Erkenntniß, keine Metaphyſik möglich, ſo iſt in der Welt ein abſoluter Hiatus, ein abſolutes Vacuum, ein abſoluter Unſinn, und dieſer abſolute Unſinn, dieſes exiſtirende Non-Ens, dieſer faule Fleck iſt unſer Geiſt ſelbſt, ſo iſt unſre Vernunft ſelbſt weiter nichts als das Ens Rationis einer abſoluten Vernunft. Aber was berechtigte uns auch zu dieſer Annahme? Stecken wir denn etwa bloß bis ans Herzgrübchen, bis an den Hals oder gar nur bis an den Nabel, und nicht vielmehr bis über die Ohren mitten drinn in den Fluthen des Weltmeers? Iſt unſer Geiſt oder Selbſt, oder wie man es nennen mag, ein außer der Welt in Nichts webendes Nichts? Sind unſre Hirngeſpinnſte ohne innern Zuſammenhang mit dem großen Gewebe des Weltalls? Sind wir nicht gerade in dem Innerſten unſerer Subjectivität frei von der Schranke der Subjectivität? Iſt nicht der Geiſt ſelbſt die aufgeſchloſſne tiefſte Tiefe des Weltalls? Sind wir nicht in jedem Acte der Lebensthätigkeit in einem und demſelben Momente zugleich in uns und außer uns? Sind wir in der Außenwelt nicht bei uns ſelbſt, und in unſerer Innenwelt nicht zugleich in der realen Welt? Faſſe man auch das Denken nur als eine Kraft und zwar als eine beſondere Kraft auf, ſo iſt es doch eine *reale*, poſitive Kraft, eine dem Menſchen immanente, ſubſtanzielle Kraft, eine Kraft, durch die er nur iſt, was er iſt, die nicht fehlen kann, ohne die er aufhört, Menſch zu ſein, aufhört folglich, zu *ſein* — denn das *Menſchſein* iſt das *Sein* des Menſchen — eine Kraft, die alſo ſein *Sein* ſelbſt conſtituirt, an die es weſentlich gebunden iſt. Iſt nun aber unſer Sein ein der Welt, der Natur, der Objectivität oder wie man es benennen und faſſen mag, accidentelles, oder nicht vielmehr in ihrem Sein und Weſen nothwendig enthaltenes Sein? Iſt alſo das Denken als eine unſer Sein conſtituirende Kraft nicht auch eine dem Sein und Weſen der Objectivität *nicht* accidentelle Kraft? Iſt es nicht *Sein im Sein*? Iſt es eine *extramundane* oder nicht vielmehr eine der Kraft der Welt ſelbſt immanente, eingeborne Kraft? Iſt es nicht zugleich eine eben ſo ſubjectiv, als objectiv reale Kraft? Iſt es alſo nur ein illuſoriſcher Gedanke, daß die allgemeinen weſentlichen Denkbeſtimmungen, *die* Beſtimmungen, durch die das Denken *Denken* iſt, zugleich allgemeine, weſentliche Sachbeſtimmungen, daß folglich die logiſchen Formen zugleich metaphyſiſche, die innere Natur der Dinge ausdrückende und enthaltende Beſtimmungen ſind? Iſt es nicht unmöglich, daß, wenn die Logik nicht ſchon Metaphyſik iſt, wir je, wir mögen auch anfangen, was wir wollen, zu einer Metaphyſik kommen, wenn ſie uns nicht etwa im Traum von Gott beſchert wird? Iſt die Idee von der Einheit der Logik und Metaphyſik nicht alſo eine die Natur des Denkens ſelbſt ausdrückende, ihr adäquate Idee? Liegt dieſe Idee nicht jeder tiefern Philoſophie zu Grunde? Hat H. etwas andres gethan, als daß er ſie aus ihrer Verborgenheit mit ausdrücklichen Worten zum Bewußtſein hervorhob? Sind nicht ſchon die Kategorien des Ariſtoteles, unter denen er ſelbſt den Raum und die Zeit aufzählt, inwiefern ſie Behauptungen, Prädicamente ſind, die wir im Denken und in der Sprache anwenden, logiſche, inwiefern ſie aber von den Dingen ſelbſt gelten, reale Eigenſchaften an ihnen bezeichnen und ausdrücken, metaphyſiſche Beſtimmungen? Wenn aber die allgemeinen Denkbeſtimmungen zugleich wirklich reale Beſtimmungen ſind, ſind ſie dann nicht *an und für ſich* allgemein? Sind ſie aber als *an und für ſich* allgemeine Beſtimmungen nicht höhern Urſprungs als wir ſelbſt und die Dinge außer uns, ſind ſie nicht göttlichen Urſprungs und Weſens? Iſt es nun aber nicht ein lächerlicher Mißverſtand, zu meinen, daß, wenn die logiſch-metaphyſiſchen Beſtimmungen in ihrer *Totalität*, in ihrer *Abſolutheit*, kurz ſie, wie ſie in ihrem *wahren Weſen* ſind, zu Beſtimmungen des göttlichen Weſens gemacht werden, ſie auch *ſo*, wie ſie der Philoſoph darſtellt, wie ſie in der Erſcheinung auf dem Papier nach einander auftreten, kurz ſie in ihrer Verendlichung, Vereinzelung und Beſonderung, die ſie in der wiſſenſchaftlichen Expoſition für den Menſchen nothwendig erfahren, zu Beſtimmungen Gottes gemacht werden? Wenn wir die moraliſchen Beſtimmungen des Menſchen in ihrer Totalität und Abſolutheit zu Prädicaten Gottes, und Gott in der Beſtimmung des abſolut Guten zum Princip der Moral machen, wäre es nicht lächerlich, daraus zu folgern, daß nun auch die Tugenden, wie ſie in einem Compendium der Moral nach einander diſtinguirt und ſpecificirt werden, die Tugenden der Keuſchheit, Mäßigkeit, Ehrlichkeit, Sparſamkeit, des Patriotismus, der Elternliebe u. ſ. w. zu Prädicaten

Gottes gemacht würden? Hätte doch lieber B. dem H. vorgeworfen, daß Gott nach ſeiner Logik aus drei Bänden beſteht, wovon der erſte 334, der zweite 282, der dritte 400 Seiten ausmacht, ſo daß der ganze Inhalt Gottes netto 1016 Seiten beträgt, daß folglich Gott im Jahre des Heils 1813 in Nürnberg bei Schrag zum erſten Mal in ſeinem Leben das Licht dieſer Welt erblickt hat, ſo wäre er vielleicht gerade durch dieſe Conſequenz ſeiner Folgerungen zur Einſicht in die Ungereimtheit ſeiner Auffaſſungsweiſe gekommen.

Da ſchon in der Logik Bachmann-Hegels oder Hegel-Bachmanns, wo es doch vor allem mit rechten Dingen hätte zugehen ſollen, ſo tolles Zeug vorkommt, daß Gott darin ſich in die verſchiedenen Syllogismen verwandelt, ſo kann es uns nicht wundern, wenn es von ihm in der Geiſtesphiloſophie, wo es von jeher in den Köpfen der Menſchen geſpukt hat, heißt, daß er erſt durch die Natur und die verſchiedenen Stufen der Bildung zu ſich ſelbſt komme, daß Hegel (reſpect. Bachmann-Hegel) „nicht nur der Sohn Gottes,“ ſondern der heilige Geiſt ſelbſt ſei, daß Gott nicht zum vollkommnen Bewußtſein ſeiner ſelbſt gekommen wäre, wenn er ſich nicht in den Philoſophen Hegel verwandelt hätte.“ Denn hätte B. die Logik H.'s begriffen, hätte er den Begriff ſeiner Methode — der wichtigſte, unerläßlichſte Begriff, um H. richtig zu erkennen und zu beurtheilen, weil gerade ſie es iſt, die am leichteſten zu den größten Mißverſtändniſſen Anlaß giebt — erfaßt, ſo hätte er ihm nicht ein ſolches crimen laesae Majestatis Gottes aufbürden können, als dieſer Vorwurf enthält. Nach H. kann nämlich das wahrhafte Erſte nicht am Anfange der Wiſſenſchaft ſtehen. Das, was das Erſte iſt, muß ſich als das Erſte beweiſen; als ſolches kann es ſich aber nur erweiſen, wenn es ſich als den Grund darſtellt, auf den Alles zurückgeführt und bezogen werden muß, um in ſeiner Wahrheit erkannt werden zu können; erſt im Reſultate der Wiſſenſchaft erhellt daher, was wahrhaft das Erſte iſt. Das, worin ich an ein Ende komme, worüber ich nicht mehr hinauskann, das, was ich nicht mehr auf ein Höheres als auf ſeinen Grund reduciren kann, erſt dieſes Letzte, dieſes Unauflösliche iſt das wahrhaft Erſte. So iſt das Sein in der Logik nur das ſubjectiv, das ſcheinbar Erſte, die Idee dagegen das wahrhaft Erſte. Die abſolute Idee windet ſich nicht durch die Geſtalten des Weſens und Seins, wie ein Schmetterling durch die Metamorphoſen der Puppe und Raupe hindurch, um endlich im Lichte des Bewußtſeins zu ſich ſelbſt zu kommen. Es iſt nur der Philoſoph, der am Schluſſe der Logik ſich zum Bewußtſein der Idee erhebt. Sie entſteht nicht für ſich ſelbſt, ſondern nur für ihn, und ſie entſteht nur für ihn, damit er mit dem erſten Blick, womit er ſie erſchaut, erkennt, daß ſie ewig und unentſtanden iſt. Sie entzieht ſich im Anfang nur ſeinen Blicken, damit er um ſo tiefer von der Herrlichkeit und Allmacht ihres Lichtes ergriffen werde. Sein und Weſen ſind Räthſel, die erſt in der abſoluten Idee ihre Löſung und wahre Bedeutung finden, ſind nur die Beweiſe, daß nicht ſie, ſondern die Idee das abſolut Erſte iſt, welches ſie als das allein Vorausſetzungsloſe vorausſetzen. Die Idee iſt wohl in ſich ſelbſt nach H. Proceß, Reſultat ihrer ſelbſt, Leben, aber nur im Verlauf der wiſſenſchaftlichen Expoſition legt ſich dieſer ewige Proceß, in dem weder Anfang, noch Ende, kein Vorher, kein Nachher iſt, ſo auseinander, daß erſt im Reſultate, am Schluſſe das wahre Princip erkannt wird. Die Methode der Logik iſt nun bei H. die abſolute Methode, folglich auch die Methode der übrigen philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Alles wird im Proceſſe des Werdens dargeſtellt, überall mit dem Abſtracten, dem Einfachſten angefangen, um endlich zu dem zu kommen, was als das Non plus ultra, als der Terminus ad quem, zugleich als der wahre Terminus a quo ſich erweiſt. So wenig nun die abſolute Idee in der Logik (realiter) zu ſich ſelbſt kommt, ſo wenig kommt Gott (realiter) durch den Verlauf der Natur und Geſchichte zu ſich ſelbſt, ſo daß Gott erſt ohne Bewußtſein geweſen — was eine abſolute Abſurdität wäre, denn der Begriff des Bewußtſeins ſchließt alle reale Entſtehung von ſich aus — und dann hintendrein erſt im Menſchen zum Bewußtſein herangekrochen wäre. Das Selbſtbewußtſein Gottes iſt vielmehr das abſolut Erſte, aus dem Natur und Menſchheit entſprang, wie die abſolute Idee der Grund des Seins und Weſens iſt. Der menſchliche Geiſt hat überhaupt zu Gott daſſelbe Verhältniß, das der Philoſoph zur abſoluten Idee hat. Die Philoſophie iſt freilich nicht die abſolute Idee in höchſteigener Perſon, aber ſie iſt das Bewußtſein von dem Selbſtbewußtſein der abſoluten Idee; hierin liegt ihr Unterſchied von ihr, wie ihre Identität mit ihr. Gott erkennt ſich wohl im Menſchen ſelbſt, indem der Menſch Gott erkennt, aber dieſes Sich-Erkennen Gottes im Menſchen iſt nur eine Wieder-Erkennung, eine Verdopplung ſeiner urſprünglichen, vom Menſchen unabhängigen Selbſt-Erkenntniß; unſre Vorſtellungen von Gott, in denen er uns gegenwärtig iſt, ſind nur Vorſtellungen von den Vorſtellungen, die Gott von ſich ſelbſt hat und in denen er ſich ſelbſt gegenwärtig iſt.

Da bereits in der Logik und Pſychologie H. bei dem Examen, dem ihn B. unterwarf, mit Schande und Spott abgefahren iſt, ſo kann es uns auch nicht im Mindeſten wundern, wenn er endlich auch mit ſeinem Naturrecht bei ihm durchfällt. Als Probeſtück des Geiſtes ſeiner Kritik und Auffaſſungsweiſe philoſophiſcher Begriffe diene daher nur noch folgendes Beiſpiel. Der treffliche, eben ſo tiefe als wahre Begriff, den Hegel von dem ſittlichen Weſen giebt, wie es ſich in der Familie verwirklicht, ſoll der Wirklichkeit widerſprechen und folglich nichts taugen, indem ,,manche Familien ſehr verdorben und tief geſunken ſind, in andern blos einzelne Glieder und nur in ſehr wenigen alle Glieder auf einer hohen ſittlichen Stufe ſtehen.'' Du lieber Himmel! Soll denn der Philoſoph den Begriff einer Sache nicht von ihrer wahrhaften, ſondern von ihrer lügenhaften, unvollkommnen Exiſtenz abziehen? Soll er das Weſen der Poeſie etwa nach den Gedichten eines Gottſched darſtellen? Sollen verkrüppelte Baſtarde oder nicht vielmehr die genuinen Erzeugungen die Modelle des Philoſophen ſein? Sollen ihm nicht die reinſten Bilder bei der Erzeugung ſeiner Begriffe vorſchweben? Wenn B. uns dereinſt ein neues philoſophiſches Syſtem geben will, und es ſchweben ihm bei der Erzeugung ſeiner Begriffe dieſelben Bilder vor, die bei der Kritik H.'s ihm vorſchwebten, was wird doch das Product ſeiner philoſophiſchen Schäferſtunden für ein Geſchöpf ſein? Daß übrigens B. ſelbſt in der populären Sphäre der Hegel'ſchen Philoſophie nicht nur nicht einen richtigen Gebrauch von ſeiner Vernunft, ſondern auch nicht einmal von ſeinen Augen machte, kann nur dem auffallen, der nicht weiß, daß dergleichen Empiriker, wie B. einer iſt, gerade nur da Idealiſten ſind, wo ſie Realiſten ſein, ihre Sinne öffnen ſollten, und gerade da nur Realiſten, wo allein der Idealismus die wahre Empirie iſt, das einzige Organ, eine Sache in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit zu erkennen.

Nachdem wir nun im Allgemeinen die Kritik des Herrn Bachmann charakteriſirt haben, gehen wir ſogleich, zur Begründung und Beſtätigung unſeres Urtheils, auf das Beſondere ein.

Ein Hauptgegenſtand ſeiner Polemik iſt die Ideenlehre Hegels. In einer Vorrede zur Phänomenologie ſagt nämlich Hegel, und zwar im Gegenſatze gegen die declamatoriſchen, zu jener Zeit ,,graſſirenden Ideen des Schönen, Heiligen und Guten'', von der platoniſchen Idee, ſie bedeute nichts anderes, als ,,beſtimmte Allgemeinheit, Art.'' In ſeiner Einleitung zur Logik (I. Ausgabe S. XIV.) dagegen erwähnt er ihrer mit den Worten: ,,ſie ſei das Allgemeine, oder beſtimmter der Begriff des Gegenſtandes''*), ein Ausdruck, der viel univerſeller und ideeller iſt und allein ſchon den Herrn Bachmann vor allen den Conſequenzen hätte bewahren können, die er aus dem zweideutigen Ausdruck:

---

*) Vollſtändig lautet dieſe beachtungswerthe Stelle alſo: ,,Die platoniſche Idee iſt nichts andres, als das Allgemeine, oder beſtimmter der Begriff des Gegenſtandes; nur in ſeinem Begriffe hat Etwas Wirklichkeit; inſofern es von ſeinem Begriffe verſchieden iſt, hört es auf wirklich zu ſein, und iſt ein Nichtiges; die Seite der Handgreiflichkeit und des ſinnlichen Außerſichſeins gehört dieſer nichtigen Seite an''

Art herauszieht. Allein Herr Bachmann hält ſich (Antihegel S. 27) bloß an jene Aeußerung in der Vorrede zur Phänomenologie und eine Stelle in der Geſchichte der Philoſophie, wo „damit übereinſtimmend Hegel über Plato ſich äußere: die platoniſche Idee ſei Gattung,*) Art“, und giebt nun ohne Weiteres dieſen allerdings ſehr bezeichnenden Spitznamen (denn eine andere Bedeutung hat in der That der Ausdruck: Art nicht, indem ſich Hegel deſſelben bloß bedient, um nur ganz im Allgemeinen zunächſt einen Anhaltspunkt, einen beſtimmten Begriff von der Idee zu geben) für den wahren Namen, für die poſitive, totale, weſentliche Beſtimmung aus, die Hegel der Idee gegeben habe, als wäre ſie wirklich nach ihm gar nichts weiter als Art, ihr unendliches Weſen mit dieſer einfachen, dürftigen Beſtimmtheit erſchöpft. Statt den dritten Theil der Logik, welcher die Idee nicht hiſtoriſch oder gelegentlich, ſondern an und für ſich, ihre Geneſis, ihren Begriff und ihre weſentlichen Unterſchiede, als Idee des Lebens, Erkennens und Wollens betrachtet, welcher allein die Quelle iſt, woraus der wahre Begriff Hegels von der Idee geſchöpft werden kann, wo aber von der Art keine Sprache iſt, zur Grundlage ſeiner Kritik zu gebrauchen, nimmt er nur aus ihm einzelne Stellen heraus, hier die, wo die Idee als Congruenz des Begriffs und der Realität bezeichnet wird*), und wendet ſie bloß zur Beſtätigung ſeiner Meinung an — denn die Art kann er ſich bereits nicht mehr aus dem Sinne ſchlagen, ſie iſt in ihm zur fixen Idee geworden — indem „die Art, in der wir nur das den Individuen Gemeinſame denken, in der Identität des Subjectiven und Objectiven beſtehe, nicht aber die Idee.“ Er macht daher, obwohl nur Er ſelbſt es iſt, der durch ſein willkührliches, Alles aus dem Ganzen und der beſtimmten Sphäre ſeiner Gültigkeit herausreißendes Verfahren die Unendlichkeit der Idee, welche nach Hegel allein in der Totalität des Lebens und

---

*) Als Belege von der Oberflächlichkeit der Bachmanniſchen Beurtheilung und Lectüre mögen einige der wichtigſten Aeußerungen Hegels über die platoniſche Idee aus ſeinen Vorleſungen über die Geſchichte der Philoſophie hier ihren Platz finden: S. 199 II. Bd. heißt es von der Idee: „ſie iſt nichts Anderes als das Allgemeine, und daß dieß Allgemeine nicht als das formell Allgemeine angenommen wird, wie die Dinge nur Theil daran haben, oder, wie wir es ausdrücken, nur Eigenſchaften der Dinge ſind: ſondern indem dieß Allgemeine als das an und für ſich ſelbſt Seiende, als das Weſen genommen wird, als dasjenige, was nur iſt, was nur Wahrheit hat.“ Hierauf bezieht ſich die Stelle S. 224, auf die ſich Herr B. beruft, und welche alſo lautet: „das Allgemeine iſt zunächſt unbeſtimmt — aber es kommt weſentlich auf die weitere Beſtimmung des Allgemeinen in ſich an. Dieſes Allgemeine hat nun Plato die Idee, εἶδος genannt, was wir zunächſt Gattung, Art überſetzen, und die Idee iſt auch allerdings die Gattung, die Art, die aber mehr durch den Gedanken gefaßt iſt, mehr für den Gedanken iſt. Man muß aber deßhalb unter Idee nicht etwas Transcendentales, weit Hinausliegendes ſich denken, εἶδος iſt nicht in der Vorſtellung ſubſtantiirt, iſolirt, ſondern die Gattung, das genus. Idee iſt uns geläufiger unter dem Namen des Allgemeinen. Das Schöne, das Wahre, Gute für ſich ſelbſt iſt Gattung.“ Was aber H. unter Gattung verſteht, geht aus dem gleich darauf folgenden Beiſpiel vom Thier hervor, von dem er ſagt: „es iſt lebendig, dieß iſt ſeine Gattung, die Lebendigkeit iſt ſein Subſtanzielles, Wahres, Reelles; nimmt man dem Thiere das Leben, ſo iſt es Nichts.“ S. 227 heißt es: „die Idee iſt Allgemeines, Gedanke und iſt (objectiv).“ S. 230: „Sie iſt das Allgemeine, aber als das ſich ſelbſt Beſtimmende, das konkret in ſich iſt. Dieſes kommt nur durch Bewegung in ſolchen Gedanken, die Gegenſatz, Unterſchied in ſich enthalten. Die Idee iſt dann Einheit dieſer Unterſchiede, und ſo iſt ſie beſtimmte Idee.“ S. 233. „Im Sophiſtes unterſucht Plato die reinen Begriffe oder Ideen (εἴδη, Arten, denn die Ideen ſind in der That nichts Anderes) von Bewegung und Ruhe, Sichſelbſtgleichheit und Andersſein, Sein und Nichtſein.“

---

*) Die Stelle citirt Herr B. alſo: (der Gegenſtand) „die objective und ſubjective Welt überhaupt ſollen mit der Idee nicht bloß congruiren, ſondern ſie ſind ſelbſt die Congruenz des Begriffs und der Realität; diejenige Realität, welche dem Begriff nicht entſpricht, iſt bloße Erſcheinung, das Subjective, Zufällige, Willkührliche, das nicht die Wahrheit iſt. Nichts iſt von ſeinem Begriffe geſchieden und ihm ganz unangemeſſen. Sagt man, kein Gegenſtand der Erfahrung congruirt der Idee vollkommen, ſo ſtellt man dieſe als einen ſubjectiven Maßſtab der wirklichen gegenüber, ohne zu bedenken, daß ein Wirkliches, deſſen Begriff nicht in ihm iſt, das Nichts wäre.“ Im Original lautet der Schluß dieſer Stelle jedoch alſo: „Wenn geſagt wird, es fände ſich in der Erfahrung kein Gegenſtand, welcher der Idee vollkommen congruirt, ſo wird dieſe als ein ſubjectiver Maßſtab dem Wirklichen gegenübergeſtellt; was aber ein Wirkliches wahrhaft ſein ſoll, wenn nicht ſein Begriff in ihm und ſeine Objectivität dieſem Begriffe gar nicht angemeſſen iſt, iſt nicht zu ſagen, denn es wäre das Nichts.“

Geiſtes ihren entſprechenden Ausdruck findet, zur Art degradirt hat, der Hegelſchen Ideenlehre den Vorwurf, daß ſie „erſtens die Idee zum Artbegriffe herabſetze, und hiernach zweitens von ihr die Identität des Subjectiven und Objectiven, die Concurrenz derſelben mit den Erſcheinungen behaupte.“ S. 30. Und die Beſtimmungen Hegels, die nicht in ſeinem Sinne ſind, d. h. die nicht übereinſtimmen mit den Vorſtellungen, die er ſich ſelbſt von der Idee Hegels, als lediglich einem Artbegriffe in den Kopf geſetzt hat, ſind nun natürlich für ihn himmelſchreiende Widerſprüche; ſtatt daß gerade ſolche Beſtimmungen ihn zur Beſinnung über ſich ſelbſt bringen, zur Erweiterung, Berichtigung oder vielmehr gänzlichen Verwerfung ſeiner vorgefaßten Meinungen verhelfen ſollten. So findet er denn bei dem Satze Hegels: „die Natur iſt an ſich, in der Idee göttlich, aber wie ſie iſt, entſpricht ihr Sein ihrem Begriffe nicht, ſie iſt vielmehr der unaufgelöſte Widerſpruch“ aus einem ſehr begreiflichen Grunde es „unbegreiflich, wie ein Mann von Hegels Geiſte dieſe Sätze niederſchreiben konnte, ohne zu bemerken, daß durch ſie ſeine Ideenlehre von Grund aus zerſtört wird. Es werden hier offenbar die Idee und das Sein der Natur einander entgegengeſetzt, was nach der Ideenlehre ſchlechterdings undenkbar iſt.“ S. 33. Wirklich undenkbar? Gleich in den erſten Zeilen, wo Hegel in der Logik von der Idee handelt, iſt die Möglichkeit dieſer Entgegenſetzung ſchon in ihr gedacht und ausgeſprochen, wenn er ſagt: „Etwas hat nur Wahrheit (d. i. Etwas iſt nur wahres Sein), inſofern es Idee iſt.“ III. Bd. S. 267. Es iſt alſo ſogleich mit der Idee der Unterſchied und mit dem Unterſchiede die Möglichkeit des Gegenſatzes in ein wahres, d. i. der Idee entſprechendes, und ein unwahres, ihr widerſprechendes Sein geſetzt. Der abſtracte Ausdruck: die Idee iſt die Identität des Subjectiven und Objectiven, des Begriffs und der Realität, hat keinen andern Sinn, als: die Idee iſt der wahre, objective Begriff einer Sache, d. h. der Begriff, welcher als Begriff zugleich die Sache der Sache, ihre Natur, ihr Weſen iſt, denn was anders iſt wohl die Realität, die wahre Objectivität eines Gegenſtandes, als ſeine Natur, ſein Weſen? Mit dem Weſen iſt aber zugleich die Differenz zwiſchen dem wahren, weſentlichen und dem weſenloſen, äußerlichen Sein geſetzt: das wahre Sein wird vielmehr nur im Unterſchiede vom unwahren Sein, der bloßen Erſcheinung, dem Geiſte Gegenſtand. Die Idee iſt eben deßwegen das Gericht, „das abſolute Urtheil über alle Wirklichkeit“ (Logik III. Bd. S. 129, wo H. zwar vom apodiktiſchen Urtheil handelt, aber die dieſer Urtheilsform entſprechenden Prädicate gehören der Idee an, die eben in der Sphäre des Urtheils das apodiktiſche Urtheil ſelbſt iſt): nur die Idee iſt das Maß der Wirklichkeit und Unwirklichkeit, wirklich (im höhern Sinne) nur das, was ihr entſpricht. „Daß die wirklichen Dinge mit der Idee nicht congruiren, iſt die Seite ihrer Endlichkeit, Unwahrheit.“ „Diejenige Realität, welche dem Begriffe nicht entſpricht, iſt bloße Erſcheinung, das Subjective, Zufällige, Willkührliche, das nicht die Wahrheit iſt.“ S. 269, 271. Wer keine Idee (Idee hier ſelbſt im Hegel'ſchen Sinne) hat, dem iſt jedes Sein ohne Unterſchied das Wahre. Erſt die Idee unterſcheidet und entzweit.

Herr Bachmann ſucht jedoch die Undenkbarkeit jener Entgegenſetzung durch folgende, in der That höchſt ſcharfſinnige Schlüſſe zu erweiſen. „Iſt die Natur in der Idee göttlich, ſo iſt ſie es eben dadurch unmittelbar auch in ihrem Sein, denn ſonſt (wie ſcharfſinnig!) iſt ja die Idee gar nicht in ihr und die Idee nicht Identität des Begriffs und der Objectivität, und umgekehrt, wenn ſie wie ſie iſt, dem Begriffe nicht entſpricht, ſondern der unaufgelöſte Widerſpruch iſt, ſo giebt es ein Sein der Natur, in welchem die Idee nicht iſt, und folglich (?) iſt die Idee der Natur gar nicht identiſch mit der Natur, und mithin nicht die wahre Realität, Identität des Subjectiven und Objectiven, ſondern ein Jenſeits oder eine bloße ſubjective Vorſtellung, d. h. das was H. bei jeder Gelegenheit als eine ganz unphiloſophiſche Vorſtellung bekämpft und verwirft.“ S. 33. Allerdings entſpricht bei H. auch die Natur in ihrem Sein der Idee, aber Nota bene! nicht der Idee an und für ſich, nicht der *abſoluten* Idee, d. i. der Idee in ihrem *wahren*, *adäquaten Sein*, ſondern der Idee in ihrem Andersſein oder der Idee von dem *Andersſein* der Idee. Hegel beſtimmt nämlich bekanntlich in ſeiner abſtrakten Sprache die Natur im Allgemeinen als die Idee in ihrem Andersſein oder als das Andersſein der Idee, d. h. alſo, da die Idee von ihm als die abſolute Identität des Begriffs und der Objectivität bezeichnet wird, als die Identität in ihrem Andersſein oder in der Form des Andersſeins. Was iſt aber das Andersſein der Identität? Der *Unterſchied* — das Princip des Gegenſatzes, denn vom Unterſchiede iſt nicht weit bis zum Gegenſatze. Hegel beſtimmt alſo die Natur als die Idee nicht in ihrem idealen, mit ihr identiſchen, ſondern in ihrem ihr ungleichen, der Identität des Begriffs und der Objectivität nicht entſprechenden, alſo ſie in ihrem Unterſchied darſtellenden Sein. Die Natur iſt alſo göttlich, inwiefern ſie die Idee iſt, aber ungöttlich, wiefern ſie die Idee nicht in ihrem adäquaten, ſondern ihrem Andersſein iſt, denn ſie iſt wohl Geiſt, Leben, Idee, aber — und hierin liegt ihr ſpecifiſcher Unterſchied vom Geiſte, von der Idee als ſolcher — nicht in der Weiſe oder Form der Geiſtigkeit, ſondern der Sinnlichkeit, alſo einer dem, was ſie *an ſich*, im Unterſchiede von der *Art und Weiſe* ihrer Exiſtenz, im *Weſen* iſt, *widerſprechenden* Form. Und eben dieſes Nichtentſprechen dem Begriffe gehört zu dem Begriff, der Idee der Natur im Sinne Hegels.

Wie plump-ſophiſtiſch verfährt nun aber Herr Bachmann! Er wiſcht die *weſentliche Differenz* zwiſchen der Idee *an und für ſich* und zwiſchen dieſer *beſtimmten* Idee, *der* der Natur aus, und findet nun einen Widerſpruch darin, daß H. von dem *Unterſchiede* der Idee *von ſich* nicht behauptet, was lediglich von der *Identität* der Idee *mit ſich*, von der Idee als ſolcher gilt. Und wie ſchwach ſind ſeine Schlüſſe und Argumente! Wie ſchwach, wenn er aus dem Widerſpruch die Abweſenheit und Jenſeitigkeit der Idee beweiſen will, indem er ſagt: „wenn die Natur der unaufgelöſte Widerſpruch iſt, ſo giebt es ein Sein, in welchem die Idee gar nicht iſt u. ſ. w.“, da er gerade das Gegentheil hieraus ſchließen ſollte! Denn wie könnte ein Sein der Idee widerſprechen, wenn ſie *außer* ihm wäre? Mangel iſt ein Widerſpruch, aber nur mit dem, was ein Ding ſein *kann* und *ſoll*, was alſo in ihm als Kraft, als Vermögen liegt. Spinoza ſagt ganz richtig: die Materie iſt deswegen nicht unvollkommen, weil ſie nicht denkt, denn das Denken liegt nicht in ihrem Weſen und Begriffe, es fehlt ihr alſo nichts; ſie iſt ſich ſelbſt gleich. Widerſpruch iſt nur dort, wo Etwas, im Widerſpruche mit der Idee, mit *ſich ſelbſt* im Widerſpruch iſt. Das Thier iſt nicht beſtialiſch, wenn es thieriſch iſt, weil die Idee der Humanität jenſeits der thieriſchen Natur liegt, aber der Menſch, weil die Humanität ſeine Idee, d. i. ſeine *wirkliche* Beſtimmung, ſeine *wahre* Natur iſt. Ja der Widerſpruch iſt ſo wenig eine Inſtanz gegen die *objective* Realität der Idee, daß er vielmehr das allerempfindlichſte Zeugniß derſelben iſt; er iſt ſelbſt nichts anders als die *Exiſtenz* der Idee, aber in einer negativen, nicht ſein ſollenden, verkehrten Weiſe. Eine ſchlechte Familie iſt diejenige, welche der Idee der Familie, die in der guten Familie auf adäquate (wahre, der Idee entſprechende) Weiſe exiſtirt, nicht ent- oder geradezu widerſpricht. Aber eben darum, weil ſie ihr nicht entſpricht, iſt ſie eben eine *ſchlechte*, zerrüttete, unglückliche Familie. In der guten Familie beweiſt die Idee der Familie ihre objective Realität im Individuum als Friede und Genuß der Einheit, in der ſchlechten als Unfriede, als die Unſeligkeit der Zwietracht. Was ſeiner Idee widerſpricht, widerſpricht, wie geſagt, *ſich ſelbſt* und dadurch büßt es, ſo zu ſagen, ſeinen Abfall von der Idee, ſöhnt es die Zürnende wieder mit ſich aus. Indem es die Idee negirt, negirt es ſich ſelbſt, greift es ſein eignes Daſein in ſeiner tiefſten Wurzel an. So bewährt in dem Menſchen, welcher der eingebornen Idee des Guten, dem moraliſchen Adam Kadmon, dem Gewiſſen zuwiderhandelt, dieſe Idee ihre objective Realität und Kraft als die Nemeſis, die Furie des böſen Gewiſſens.

Es iſt daher ganz falſch, wenn Herr Bachmann S. 143 ſagt: „der Philoſoph muß entweder das Familienleben nach der Idee ſchildern oder nach ſeiner Wirklichkeit in der Erfahrung.“ Dieſes Dilemma exiſtirt ſo wenig für die Philoſophie, daß ſie vielmehr die directe Negation deſſelben iſt. Der Philoſoph ſchildert einen Gegenſtand eben ſowohl nach der Idee, als nach der Wirklichkeit, aber wohl gemerkt! nach der Wirklichkeit, die der Idee entſpricht, z. B. die Dichtkunſt nicht nach den Produkten eines Poſtell, Neukirch, Gottſched oder Werneucher Schmidt, ſondern eines Göthe, Schiller; die Sprache nicht nach den häßlichen, widerlichen Lauten eines Peſcheräh, ſondern den harmoniſchen Compoſitionen eines Sophokles und Plato; den Menſchen nicht nach ſeinen Ausartungen bis zum rohen Wilden, der in puris naturalibus ſchaamlos einherläuft, zum Anthropophagen oder gar bis zum fabelhaften hinteraſiatiſchen Schwanzträger, ſondern nach den Culminationspunkten der Gattung: den großen Mann nicht nach den Momenten, wo ſein Blick der Ausdruck des gleichgültigen Privatmanns iſt, ſondern wo ſein Auge die Herrlichkeit der Idee, die das Weſen ſeines Lebens iſt, in vollem Feuer uns entgegenfunkelt, alſo nicht nach ſeinem äußerlichen, individuellen, zufälligen, d. h. zu ſeiner Idee nicht unmittelbar gehörigen, ſondern nach ſeinem weſentlichen, objectiven Sein. Oder vielmehr: der Philoſoph beſtimmt einen Gegenſtand, indem er nur nach der Wirklichkeit, die der Idee entſpricht, ihn ſchildert, nur nach der Idee, aber eben damit auch zugleich nach ſeiner Wirklichkeit. Die Philoſophie macht allerdings auch die verkrüppelten, ſchlechten Formen der Idee zu ihrem Gegenſtande. Aber ſie erkennt ſie nicht als Inſtanzen gegen die Realität der Idee: ſie ſieht auch noch in der gemeinſten Pfütze die Idee ihr Weſen abſpiegeln, ſie erblickt auch noch in dem Irrthum die Wahrheit, in der verworfenſten Exiſtenz noch die Macht der Idee. Und ſie erblickt ſie darin, daß ſie erkennt, daß der Widerſpruch mit der Idee an einem Dinge nicht ungerochen bleibt, daß es eben durch ihn eine verworfene, nichtige Exiſtenz iſt, durch dieſe Schlechtigkeit alſo ein

Zeugniß gegen ſeine Realität ablegt, ſich ſelbſt verurtheilt und ſomit eine indirecte Darſtellung von der Macht und Realität der Idee giebt, gleich wie die Häßlichkeit und Widerlichkeit des Laſters eine indirecte Darſtellung von der Macht und Schönheit der Tugend iſt. Wäre die Idee nur Idee in dem Sinne, wie man es im gemeinen Leben nimmt, nicht als Begriff zugleich die Natur der Dinge, wäre ſie nur ſo ein Muſterbild, ein Ziel, kurz eine ſubjective Vorſtellung, ſo wäre alles, auch das erbärmlichſte Sein unmittelbar ſo, wie es ſeiner Natur nach ſein ſoll, ſo wäre kein Krüppel, keine Mißgeburt, keine Krankheit, kurz kein Mangel, kein Schmerz, kein Widerſpruch in der Welt, denn die Idee wäre dann nur ein von Außen, von dem außer den Dingen befindlichen Subiecte angelegter, ſie folglich nicht in ihrem Innern ergreifender und afficirender Maßſtab, und der Widerſpruch nicht die eigne innere Zerriſſenheit, das Zerfallenſein der Dinge mit ſich ſelber, aber ein Widerſpruch, der das nicht iſt, der nicht im Herzen ſelbſt der Dinge wurzelt, iſt in der That kein Widerſpruch. Uebrigens findet in der Hegel'ſchen Ideenlehre, wenn wir ſie nach dem Geiſte, nicht nach dem Buchſtaben auffaſſen, wiewohl ſelbſt dieſer dafür ſpricht, allerdings auch das Ideal (natürlich das vernünftige, das realiſirbare Ideal) ſeine Stellung und ſein Recht. Es wäre auch in der That die ſchmachvollſte, die verabſcheuungswürdigſte, die gottloſeſte Erniedrigung des Menſchen, wenn er gelehrt hätte, daß das Individuum eine ſchlechte, verworfene Exiſtenz der Idee als die wahre Wirklichkeit derſelben feiern ſolle, und mit dem Blicke nach einem Ideal ſich nicht über die drückenden Schranken eines ſchlechten Weltzuſtandes erheben und nach deſſen Verwirklichung ſtreben dürfe. Aber dem iſt auch nicht ſo. Im Gebiete der Endlichkeit ſind die Momente der Idee nicht nur unterſchieden, was ſie an und für ſich in der Idee ſind, denn der Unterſchied ſchließt die Identität nicht aus, ſondern wirklich trennbar. Ja „die Endlichkeit der Dinge beſteht darin, daß ſie ein Urtheil ſind, daß ihr Daſein und ihre allgemeine Natur (ihr Leib und ihre Seele) zwar vereinigt (alſo Idee) ſind, ſonſt wären ſie Nichts, aber daß dieſe ihre Momente auch weſentliche Selbſtſtändigkeit gegen einander haben, daher ſowohl bereits verſchieden, als überhaupt trennbar ſind." Wenn daher eine Exiſtenz ihrer Idee nicht ent- oder vielmehr geradezu widerſpricht, ſo beſtimmt ſich die wahre Exiſtenz der Idee zum Ideale; jene Exiſtenz iſt „ein Leichnam, von dem ſich die Seele geſchieden hat und in das Reich des Idealen geflohen iſt", wo ſie für das Subject ein Gegenſtand ſeiner Sehnſucht iſt. Damit iſt aber die Realität der Idee an und für ſich nicht aufgehoben, denn auch eine wirkliche Exiſtenz beſtimmt ſich für das Individuum, für das ſie noch nicht zu unmittelbarer Gegenwart geworden iſt, zu einem bloßen Gegenſtand der Vorſtellung und Sehnſucht. So iſt der Mann das Ideal des Knaben, der *wirkliche* Künſtler das Ideal des werdenden Künſtlers. Ja die Sehnſucht ſelbſt, wenn ſie wirklich eine energiſche, in der *Natur* ſelbſt begründete iſt, kein bloß ſubjectives, unberechtigtes Schmachten, iſt ſchon *eine*, wenn gleich noch nicht die wahre Exiſtenz der Idee, denn dieſe Sehnſucht iſt nichts anders als der Trieb des noch unentwickelten Saamens, die Energie der Idee, wie ſie in dem zu ihrer Verwirklichung beſtimmten Individuum ſeinen objectiven Beruf ankündigt, die erſte Aeußerung eines realen Vermögens oder Talentes, hiemit die erſte Weiſe der Incarnation der Idee. Was übrigens die Idee des Staates betrifft, um dieſen im Vorbeigehen zu berühren, ſo muß allerdings die Kategorie des Sollens als eine objective Beſtimmung in die Idee deſſelben mit aufgenommen werden. Im Staate als dem Reiche der Vernunft kann oder *ſoll* es wenigſtens zum Unterſchiede von dem Reich der Natur, die nur die Erhaltung der Gattung, nicht des Individuums bezweckt, kein Gebiet des Zufälligen geben. Und dieſes Sollen iſt nicht nur das Poſtulat der Einzelheit, die will, daß ſie zu ihrem Rechte komme, ſondern es liegt ſelbſt im Begriffe, im Willen des Staates.

Die Gründe und Einwendungen, die Herr Bachmann gegen die Hegel'ſche Ideenlehre vorbringt, haben daher gerade ſo viel Gewicht und Gehalt, als wenn er den Satz, daß die Vernunft das Weſen des

Menſchen ſei, aus dem Grunde durch die Inſtanz der Narrheit widerlegen wollte, weil in ihr der Menſch die Vernunft verliere, was man aber verlieren kann, nicht das Weſen ſein könne. Dieſes Argument hätte allerdings ſeine Richtigkeit, wenn nicht — was leider! der Fall iſt — der Menſch durch den Verluſt der Vernunft eben *Narr* würde, nicht einen *weſentlichen*, nicht den größten, den ſchrecklichſten Verluſt erlitte, den er nur immer erleiden kann. Daher der feinbeobachtende *Garve* ganz richtig ſagt: ,,Wenn wir aus nichts anderm erkennten, daß die Vernunft nicht nur unſern Adel, ſondern unſer eigentliches *Weſen* ſelbſt ausmacht, ſo würden wir es aus dem ſchreckenden Eindrucke erkennen, den Wahnwitzige auf die meiſten Menſchen machen.''

Uebrigens verdient der Eifer, mit dem Herr B. die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Idee gegen Hegel in Schutz nimmt, alles Lob. Denn unter der Identität des Begriffs und der Objectivität verſteht *er* eine Identität der Idee mit den ,,*einzelnen Erſcheinungen*'' (S. 27, 29—31), ,,mit den individuellen Formen des Seins'', S. 143 und zwar, was wohl zu bemerken iſt, nicht mit den einzelnen Erſcheinungen, wie ſie *Gegenſtand* der *Idee*, der *Vernunft*, ſondern der *gemeinſten Empirie* ſind, mit den einzelnen Erſcheinungen nicht in ihrer *Totalität*, in der ſie ſich gegenſeitig kritiſiren, berechtigen und ergänzen, in ihrem Weſen, ihrem wahren Sein, ſondern in ihrer Einzelheit, ihrem ſinnlichen Sein, ſo daß der Sinn ſeines obigen Arguments: ,,wenn die Natur in der Idee göttlich iſt, ſo iſt ſie es auch unmittelbar in ihrem Sein'' in Wahrheit *der* iſt: wenn die Natur in ihrem *wahren* Sein göttlich iſt, ſo iſt ſie es auch unmittelbar in ihrem *falſchen* Sein, oder kürzer und richtiger der: wenn die Idee, die Vernunft göttlich iſt, ſo iſt auch nothwendig die Nichtidee, die Unvernunft göttlich. Dieſer ſein Schluß will daher gerade ſo viel ſagen, wie der: die Vernunft iſt das Weſen des Menſchen, der Narr iſt ein Menſch, alſo iſt der Narr vernünftig. Erkennen wir ſchon hieran die Bachmann'ſche Kritik in ihrer ganzen Unwahrheit, Eitelkeit und Trivialität!

Wenn Herr B. vom Sein ſpricht, ſo meint er darunter immer in ſeiner Polemik — ja der Standpunkt ſelbſt ſeiner Kritik iſt dieſes Sein — ein Sein, das weder die Philoſophie, noch der natürliche Menſchenſinn als Sein kennt und Sein nennt. Er verſteht darunter das todte, das geiſt- und ſeelenloſe, das von der Idee negirte Sein, das Sein, das bloſer Schein iſt. Daher thut er bei ſeiner Polemik gegen die Identität des Denkens und Seins ſogar die unerhörte Behauptung, ,,daß der Leichnam ein Sein unſer ohne Denken ſei'', eine Behauptung, die außer allen Zweifel ſetzt, was Herr B. unter Sein verſteht. Der gute Mann ſieht alſo nicht ein, und kann es auch bei ſeinen ultraliberalen und toleranten Anſichten vom Sein nicht einſehen, daß, wenn Hegel die Idee als die Identität des Begriffs und der Objectivität oder der Realität oder des Seins — Beſtimmungen, die übrigens bei H. ſcharf unterſchieden werden — beſtimmt, er ein ganz andres Sein im Sinne hat, als Herr B., daß das Sein, mit dem die Idee in Identität geſetzt wird, nicht das Sein des Leichnams, ſondern des Lebens bedeutet, nicht die einzelnen Erſcheinungen, ſondern die Natur, das Weſen der Erſcheinungen, durch welches und in welchem ſie allein ſind, ſieht alſo nicht ein, daß er, wenn gleich wider Willen, ein ganz plumper Betrüger iſt, indem er ſtatt der Goldmünzen der Hegel'ſchen Ideen die werthloſen Dantes unterſchiebt, die Er in ſeinem Vermögen hat, und nun einen empörenden Widerſpruch darin findet, daß Hegel nicht auch von dieſen Dantes gelten laſſen will, was er von ſeinen Goldmünzen behauptet. Weil H. die Idee als die Identität des Begriffs oder der Seele und der Objectivität oder des Leibes beſtimmt, ſo ärgert er ſich darüber, da Er beides für einerlei hält, daß H. einen Unterſchied zwiſchen dem Sein des Leichnams und dem Sein des Leibes macht und daher nicht auch die Identität der Seele mit dem Leichnam behauptet. Demnach reducirt ſich das Argument, wodurch er die Ideenlehre H.'s zu ſtürzen ſucht, auf dieſen geiſtvollen Schluß: ,,wenn die Seele mit dem Leibe identiſch iſt, ſo iſt ſie es auch mit dem Leichnam, oder — ein erſchreckliches Oder! — die ganze H.'ſche Lehre von der Idee, als der Identität der Seele und des Leibes, iſt von Grund aus falſch.“

Herr Bachmann ſtellt alſo, um es aufs Gelindeſte auszudrücken, die H.'ſche Ideenlehre in einem *durchaus falſchen* Lichte dar. Selbſt ſchon die Ausdrucksweiſe: „die Idee ſei nach H. die Concurrenz, die Identität mit der Erſcheinung“ beweiſt dies, denn man kann wohl ſagen: die Erſcheinung iſt identiſch mit der Idee, inſofern als ſie dieſelbe in ſich realiſirt enthält, aber nicht umgekehrt — was ein gewaltiger Unterſchied iſt — die Idee iſt identiſch mit den Erſcheinungen, weil *ſie* nur das Maß iſt, nach dem ſich die Realität der Erſcheinungen beſtimmt. Aber nicht genug, daß er die Ideenlehre H.'s unter einen ganz verkehrten Geſichtspunkt bringt, er ſtellt ſich noch überdies — was freilich eine nothwendige Folge ſeiner ganzen Auffaſſungsweiſe und Denkart überhaupt iſt, — dieſe (angebliche) Identität der Idee mit den Erſcheinungen *ſo* vor, als wäre die Erſcheinung, mit der die Idee identiſch ſein ſoll, gleichſam das Garaus der Idee, als hätte die Idee ſich jetzt erſchöpft, als wäre ſie wirklich *endlicher Stoff*, *empiriſches Daſein* geworden. Denn was anders will der vage Gemeinplatz ſagen: „die Idee verhält ſich zum Kunſtwerke, wie das Unendliche zum Endlichen, wie das intelligible Vorbild zum ſinnlich angeſchauten Nachbild, wie der ſchöpferiſche Gedanke zum Geſchaffenen?“ S. 29. Abgeſehen davon, daß dem Künſtler nicht die Idee der Kunſt im Allgemeinen, nicht die unbeſtimmte, die im ſchlechten Sinne unendliche Idee, ſondern eine ganz *beſtimmte* Idee der Kunſt, dem Dichter z. B. die Idee des Dramas, des Epos, des lyriſchen Gedichts Gegenſtand, hiemit in der Idee ſelbſt ſchon die *Beſtimmtheit* und *Begränztheit*, das Princip der Endlichkeit, enthalten iſt, ſo iſt eben ein *klaſſiſches*, d. h. mit der Idee (nämlich mit *ſeiner*, einer *beſtimmten* Idee) identiſches Kunſtwerk kein *einzelnes*, *endliches* Werk, kein *empiriſches* Daſein, es iſt ſelbſt *Gattung*, *Muſter*, *Vorbild*. Es iſt nicht blos Geſchaffenes; es iſt ſelbſt ſchöpferiſcher Gedanke, producirendes Product. Daher es die Natur des Unendlichen auch in dieſer Beziehung an ſich hat, daß wir es nie ſatt bekommen können, ſein Genuß unvergänglich bleibt. Selbſt in ihrer Realität verharrt die Idee ſtets in und bei ſich ſelbſt, in der Identität mit ſich. Auch daſeiend als Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung wird ſie doch nie empiriſches Factum, Object der gemeinen, ideenloſen Empirie, denn ein Daſein, das ihr entſpricht, iſt nichts außer ihr, iſt als Daſein nur ein Schein, hat ſeine Realität nur in der Idee. Die Idee iſt nur ſich ſelbſt Gegenſtand. Ein Kunſtwerk hat für uns gar nicht Daſein als Kunſtwerk, wenn uns nicht der Geiſt, die Idee deſſelben Gegenſtand iſt. „Werke des Geiſt's und der Kunſt, ſagt darum der Dichter, ſind für den Pöbel nicht da.“ Das bekannte Wort des Ariſtoteles an Alexander in Betreff der Bekanntmachung einiger ſeiner Schriften gilt von der Realität der Idee überhaupt. Die Sinne ſind die techniſchen Ausdrücke der Idee, die nur für den Sachkenner Sinn haben. Aber Herr Bachmann ſcheint davon auch nicht einmal eine Ahnung zu haben, er hält darum das Sein eigentlich für einen Schandfleck der Idee und ſtellt ſogar den curioſen Satz auf: „bei einem Kunſtwerke befriediget uns das Sein nicht, wir machen das, was ſein ſollte und könnte, gelten, das höhere Bewußtſein des Geiſtes in der Idee als Maßſtab anlegend,“ ein Satz, von dem, wie faſt von allen ſeinen Behauptungen, nur das directe Gegentheil das Wahre und Vernünftige iſt, denn in einem Lazareth, einem Narrenhaus, einer Correktionsanſtalt „befriedigt uns allerdings nicht das Sein, machen wir das, was ſein könnte und ſollte, geltend, das höhere Bewußtſein des Geiſtes in der Idee als Maßſtab anlegend,“ aber in einer Bildergallerie, wo wirkliche Kunſtwerke ſind, erfreuen wir uns mit aller Herzensluſt einzig und allein an dem, was iſt. Doch wir gehen jetzt von ſeiner gehaltvollen Kritik der Ideenlehre zu andern nicht minder intereſſanten Punkten über.

Gegen die Hegel'ſche Auffaſſung der Geſchichte der Philoſophie, namentlich gegen den Satz: ,,daß die der Zeit nach letzte Philoſophie — ein wegen der Unbeſtimmtheit des Begriffs der Zeit allerdings nicht richtiger, wenigſtens nicht genauer Ausdruck, was aber hier nicht zur Sache gehört, — als das Reſultat der vorhergehenden die Principien aller enthalten müſſe, und darum die reichſte, concreteſte, entfaltetſte ſei,'' wendet er ein, daß die Geſchichte der Philoſophie ihm widerſpreche, daß ſie ,,vielmehr das Schauſpiel eines fortdauernden Kampfs der Principien und gewaltſamer Umwälzungen darbiete, als jene ruhige Ausgleichung und Cryſtalliſation der einzelnen Momente. Als Anaximander einen unbegränzten Urſtoff als das Princip der Dinge annahm, verwarf er das thaletiſche Waſſer und ſetzte das *ἄπειρον* an deſſen Stelle, und Anaximenes verwarf wieder dieſes, um der Luft das Primat zu ertheilen; Pythagoras erblickte in der ganzen Welt nur mathematiſche Geſetze ꝛc. Sokrates bezog Alles auf das Selbſtbewußtſein ꝛc., mit Vernachläſſigung der naturhiſtoriſchen Principien.'' S. 49. Wie Herr B. dieſe Idee verſteht, ſo hat er vollkommen Recht. Denn er meint, die ſpätere Philoſophie müſſe die Principien der früheren ſo in ſich enthalten, daß man ſie mit den *Fingern* aus ihr *herausklauben* kann, in *der* Art und Beſtimmtheit, in der ſie die frühern Syſteme ausſprachen. Allein die Entwicklung ſchließt nicht die *Negation* aus; im Gegentheil die Negation iſt weſentliches Moment derſelben. Ohne Gegenſatz keine Entwicklung. Der ſpätere Philoſoph nimmt den frühern nicht mit Haut und Haaren in ſich auf, ſondern ſeine geiſtige Eſſenz, ſeine Seele, ſeine Idee. Die ſpätere Philoſophie hat zu den frühern Syſtemen ein eben ſo negatives als poſitives Verhältniß, ſie iſt die *Kritik* derſelben. Was dem frühern Syſtem als das Abſolute ſelbſt galt, wird von dem ſpätern nur zu einem Moment des Abſoluten herabgeſetzt. Wenn übrigens Anaximander das *ἄπειρον* als Princip ſetzte, ſo war dieſes offenbar kein *weſentlich* andres, als das Waſſer des Thales, denn das Waſſer war dem Thales in Beziehung auf die beſondern, beſtimmten Dinge das Unendliche, das *ἄπειρον*, das er aber unter dem Namen und der Geſtalt des Waſſers fixirte. Anaximander abſtrahirte nur von dieſem ſinnlichen Subſtrat und nannte es ſchlechtweg das *ἄπειρον*. Anaximenes hob das Princip des *ἄπειρον*, das Unendliche nicht auf, ſondern beſtimmte es nur wieder, und zwar als Luft, und ſcheint ſo beide in ſich zu faſſen und zu vermitteln, denn die Luft iſt zugleich, wie das Waſſer, wieder ein ſinnliches Subſtrat, zugleich aber ein unbeſtimmteres, feineres, immaterielleres Princip, als jenes*). Es iſt hier alſo der innigſte Zuſammenhang der Entwicklung. Pythagoras hat allerdings eine der joniſchen Schule entgegengeſetze Tendenz, aber wenn auch nicht mehr die unmittelbare ſinnliche Anſchauung, wie bei jener Schule, ſo iſt doch wenigſtens die abſtract-ſinnliche Anſchauung noch das Medium ſeiner Gedanken. Sokrates' Standpunkt aber iſt vermittelt durch den *Νοῦς* des Anaxagoras und die Sophiſten. Er enthält in ſich, wie Hegel trefflich bewieſen hat, das Princip der Sophiſtik, aber in ſeiner Wahrheit, gereinigt von ſeinen Schlacken, denn ihr Princip iſt bereits das zum Selbſtbewußtſein gekommene, in ſeiner Energie ſich erfaſſende Denken. Wenn Herr Bachmann bei dieſer Gelegenheit von Plato ſagt, daß „wenn er den großen Gedanken faßte, die mathematiſche Weltanſchauung der Pythagoräer, die naturphiloſophiſchen und dialectiſchen Unterſuchungen in den ſittlichen Standpunkt des Sokrates aufzunehmen, und aus dieſen Elementen das erſte umfaſſende Syſtem des Alterthums zu errichten, der Grund davon nicht ſowohl in der Sokratik gelegen ſei, wie man ſchon daraus ſehe, daß die übrigen Sokratiker in dem beſchränkten Kreiſe des Meiſters befangen blieben oder ihn noch mehr zuſammenzogen, als vielmehr in der Perſönlichkeit und dem Genie Plato's,“ ſo iſt damit etwas ausgeſprochen, was ſich von ſelbſt verſteht. Denn von jeher war es nur die Perſönlichkeit und das Genie des Philoſophen, das die Schranke des ihm zunächſt vorangegangenen Syſtems durchbrach und ſo auf einen univerſelleren Standpunkt es erhob, obwohl dieſer mit Nothwendigkeit aus jenem hervorging, ja das Genie nur dadurch als Genie ſich beurkundete, daß es Vollſtrecker dieſer innern Nothwendigkeit war. Es war Fichte, nicht die beſchränkten Kantianer, der die Schranke des Kantiſchen Ding an ſich durchbrach; nicht die beſchränkten Carteſianer, ſondern Spinoza entwickelte das Syſtem des Carteſius weiter, befreite den Begriff der göttlichen Subſtanz von der beſchränkten Bedeutung und Stellung, die ſie bei Carteſius noch hatte, und erhob ſie zur univerſellen, alleinigen Subſtanz. So beſchränkt übrigens der Standpunkt des Sokrates war, ſo war doch das Princip, das ſeinem Standpunkt zu Grunde lag, ein univerſelles Princip: der Νοῦς, das Selbſtbewußtſein.

---

*) Anaximenes *infinitum* aera esse dixit. Cicero.

Als „ein ſchlagendes Beiſpiel gegen den Gewaltſtreich Hegel's,“ führt er aus der neuern Philoſophie Kant an, der „weit entfernt in ſeiner Philoſophie die Principien der vorhergehenden Syſteme aufzunehmen, ſie vielmehr alle verwarf, das ganze Verfahren der bisherigen Metaphyſik für fehlerhaft erklärte und durch ſeine Kritik einen Umſturz und eine Wiedergeburt dieſer Wiſſenſchaft nach einem ganz neuen Plan beabſichtigte.“ S. 50. Abgeſehen davon, was aber hier nicht weiter entwickelt werden kann, daß jeder Philoſoph ein doppeltes Verhältniß zu den frühern Philoſophen hat, ein freies und ein nothwendiges, ein bewußtes und unbewußtes, letzteres inſofern, als er nolens volens ein Glied der Weltgeſchichte, ein Organ der Selbſtentwicklung der Idee iſt, und daher beide Verhältniſſe wohl unterſchieden werden müſſen, ſo enthält gerade die Philoſophie Kant's die ihr vorangegangenen Philoſophien des Idealismus, des Empirismus und Skepticismus, ihren allgemeinen Principien nach. So weſentlich ſich auch Kant von einem Locke und dem Skeptiker David Hume durch den Umfang und die Tiefe ſeiner Unternehmungen, namentlich dadurch unterſcheidet, daß er die allgemeinen Begriffe, die jene aus der Erfahrung entſpringen ließen, vielmehr als die aprioriſche Bedingung und Möglichkeit der Erfahrung erkannte, ſo iſt doch ſein allbekanntes Reſultat das Reſultat des Empirismus, nämlich daß die reale Erkenntniß nur auf das Gebiet der Erfahrungsobjecte beſchränkt iſt*), obwohl Kant dadurch wieder von dem eigentlichen Empiriſten ſich unterſcheidet, daß er die Gegenſtände der Erfahrung als bloße Erſcheinung erkennt. Kant iſt in dieſer Beziehung nichts als der zur Vernunft und damit zur Erkenntniß ſeiner eignen Gränze gekommene Empirismus.**) Nicht weniger ſind aber, natürlich im Allgemeinen, die Principien des Leibniz und Carteſius in Kant enthalten. Bei Carteſius iſt ſchon, wie bei Kant, das Selbſtbewußtſein das Princip der Philoſophie, obgleich dieſes Princip bei ihm nur am Anfange ſteht, und, ſtreng genommen, nichts aus ihm weiter deducirt wird, als die formale Regel der Gewißheit. Bei Carteſius und den Carteſianern kommt daher ſchon das Ich in ſeiner metaphyſiſchen Bedeutung vor, inwiefern ſie es mit dem Geiſte identificiren, wie wenn z. B. Arnold Geulinx ſagt: Ego (nämlich als Geiſt) sola cogitatione definior, obwohl es hier immer noch verwechſelbar mit dem empiriſchen Subject bleibt, daher der Zuſatz: *quatenus* mens immerhin zugedacht werden muß, gleich als gäbe es auch ein körperliches, vom Denken unabhängiges Ich oder wäre auch das empiriſche, nicht denkende Subject Ich. Viel reiner und objectiver hat aber ſchon Leibniz das Ich gedacht, wenn er ſagt: (Quorum i. e.) *actuum reflexorum* vi istud *cogitamus*, quod Ego appellamus. Und ob er gleich hinzuſetzt: Inde etiam est, quod *nosmetipsos* cogitantes de ente, de substantia cum simplici tum composita, de immateriali et ipso Deo cogitemus, dum concipimus, quod in nobis limitatum est, in ipso sine limitibus existere. Atque hi actus reflexi praecipua largiuntur objecta ratiociniorum nostrorum (Op. Omn. Dutens. T. II. P. I. p. 24.) und daher das Ich wieder empiriſch, im Plural erfaßt, ſo iſt doch das Selbſtbewußtſein auch von ihm als Erkenntnißprincip entſchieden ausgeſprochen. Ja er ſagt ſelbſt — ein mit ſeiner ganzen Monadologie übrigens enge zuſammenhängender Gedanke — (ibid. P. II. p. 145.): *externa* non cognoscit (scl. anima) nisi per cognitionem eorum, quae *insunt in ipsamet.* Desgleichen: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus. — Ipsi nobis innati sumus, et veritates menti inscriptae omnes ex hac *nostri perceptione* fluunt. (T. V. p. 359 u. 361.) Haben wir hier alſo nicht, abgeſehen von der ſich von ſelbſt verſtehenden Differenz zwiſchen Kant und Leibnitz, das Princip oder doch wenigſtens den Gedanken des Kant'ſchen Idealismus, daß die Seele nur durch die Kategorien, alſo die ihr immanenten Beſtimmungen die äußern Objecte denkt, die Kategorien ſelbſt aber ihren Urſprung und Grund in der Einheit des Selbſtbewußtſeins haben?

---

*) Ueber David Hume und ſein Verhältniß zu ihm ſpricht ſich bekanntlich K. in der Vorrede zu ſeinen Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, S. 8—15 und Kritik der reinen Vernunft S. 127. 5. Aufl. aus.

**) Die Art, wie K. das Denken erfaßt, ſtimmt mit der Hobbes'ſchen Auffaſſung des Denkens überein, wie ich in meiner Geſchichte der Philoſophie S. 102 bereits angedeutet habe.

Der Unterſchied ferner zwiſchen aprioriſcher und Erfahrungserkenntniß kommt bei Leibnitz in aller Schärfe vor. Daß die Erfahrung keine nothwendigen und folglich auch keine allgemeinen Wahrheiten liefert, — denn wie K. erkennt L. die Allgemeinheit und Nothwendigkeit als unzertrennlich — behauptet er ausdrücklich. Non omnis cognitionis fundamentum sunt sensus: veritates necessariae a sensibus non docentur. Resp. ad V. Epist. Bierlingii. Princip. Philos. No. 28. Commentatio de Anima Brutorum §. 14. Ja, abgeſehen von ſolchen einzelnen Stellen, das Princip ſelbſt der Leibnitz'ſchen Philoſophie iſt nichts andres als der Begriff der Spontaneität, denn das, was die Monaden, die allein als die wahrhaften Subſtanzen und Einheiten, welche den Grund aller Realität in ſich enthalten, das Princip ſeiner Philoſophie ſind, zu Monaden macht, iſt ihre Selbſtthätigkeit, vermöge welcher ſie nicht phyſiſchen oder empiriſchen Einwirkungen von Außen unterworfen, ſondern die Quellen ihrer innern Actionen ſind, Alles aus ihrem eignen Fonds ſchöpfen, daher ſie L. Entelechias primas, Vires primitivas nennt, und der Begriff der Subſtanz ihm lediglich in dem Begriffe der Vis, der Kraft, der Thätigkeit, beſtimmter der Selbſtthätigkeit enthalten iſt. Aber eben die Selbſtthätigkeit iſt auch das Princip der Kantiſchen Philoſophie, nur mit dem Unterſchiede — ein Unterſchied, ohne welchen ſie überflüſſig wäre — daß, während dem Leibnitz die Spontaneität ein objectives, allgemeines Princip, eine reale Beſtimmung aller Weſen, die Urkraft alles Seins iſt, Kant nur Verſtand und Wille als autonomiſche, ſelbſtſtändige Principien, als die Monaden gleichſam, die Alles aus ihrem eignen Fonds ſchöpfen (Monades omnia ex penu suo ducunt) auffaßt. Uebrigens ſind die Monaden ſelbſt ſchon rein ſpirituelle Principien, gleichſam kleine Kantianer, die aus der Schranke ihres ſubjectiven Idealismus nicht hinaus können, deren Beziehungen zu der objectiven Welt eigentlich die Dinge nicht darſtellen, wie ſie an ſich ſind, ſondern nur Vorſtellungsarten von dieſen Dingen aus dem eignen Geſichtspunkt der Monade ſind, — daher es ſo viele Welten als Monaden giebt — Vorſtellungsarten alſo, die nicht ſowohl das Weſen des Objects, als vielmehr die Conſtitution, das Weſen der Monade ausdrücken, die in der Beziehung auf das Object nur in der Beziehung auf ſich ſelbſt, in ſich iſt und bleibt, gleichwie auch nach Kant unſre Vorſtellungen von den Objecten nicht die Objecte an ſich ausdrücken, ſondern nur die Weiſe, wie wir ſie in uns recipiren. Herr Bachmann polemiſirt zwar S. 94, wo er auf die Leibnitziſchen Monaden zu ſprechen kommt, gegen die Trennung derſelben von der Sinnlichkeit, und ſagt: „ſie ſind nicht ein Jenſeits, ein außerweltliches Reich für ſich, wozu ſie Hegel umgeſtempelt hat, ſondern Subſtanzen, die wahren Elemente der Körper, welche nichts ſind als Syſteme von Monaden. Ohne die Monaden wäre die Körperwelt nichts als eine Folge von Träumen.“ Aber ſeine Polemik iſt höchſt oberflächlich, denn die Monaden ſind allerdings Subſtanzen, aber immaterielle Subſtanzen, allerdings die wahren Elemente der Körper, aber ſelbſt unkörperliche Elemente, „Seelen oder wenigſtens den Seelen analoge Weſen,“ nicht phyſiſche, ſondern „metaphyſiſche Punkte,“ nicht „Atome der Materie,“ ſondern der „Subſtanz“ nach. Ihrem weſentlichen Begriffe nach ſind daher die Monaden für ſich, ſelbſtſtändig, ſelbſtgenügſam, außer dem Zuſammenhang mit andern Dingen oder Monaden, und inſofern wir dieſen Zuſammenhang mit Recht Welt nennen, außer der Welt, denn „jede Monade iſt für ſich ſelbſt eine Welt.“ Es iſt daher ein drittes Weſen, ein Weſen außer und über ihnen, Gott, der die Monaden durch die präſtabilirte Harmonie mit einander verknüpft, aber dieſe Verknüpfung liegt nicht im Weſen und Begriffe der Monaden ſelbſt; der Zuſammenhang mit den andern Monaden iſt darum nur ein idealer. Jede Monade drückt wegen dieſes idealen Zuſammenhangs das ganze Univerſum aus, aber nur ſo, wie ſich in einem Spiegel die Gegenſtände abdrücken. Wenn die Monaden, ſagt Leibnitz, von der Materie abgeſondert wären, ſo wären ſie nicht bloß von der Materie, ſondern zugleich von dem allgemeinen Bande (de la liaison universelle) und der allgemeinen Ordnung losgeriſſen. Jede Monade iſt darum mit einem Leibe begabt. Aber eben dieſe Verknüpfung der Spontaneität mit der Paſſivität, der Monade mit andern Monaden oder mit der Materie iſt das Unbegreifliche, der unaufgelöſte Widerſpruch in der Leibnitziſchen Philoſophie, denn die Monade verknüpft ſich nicht aus und durch ſich ſelbſt mit andern Monaden, vielmehr dieſe Verknüpfung widerſpricht ihrem Begriffe als eines immateriellen, ſelbſtſtändigen, für ſich ſeienden Atoms. Die Materie iſt deßwegen nur ein Phänomen (obwohl nach L. ein wohlbegründetes, indem es ein Reſultat der Monaden iſt), das wahre Sein iſt das Sein der Monade als Monade, ihr abgeſchloßnes Fürſichſein. La *realité absolue* n'est que dans *les Monades* et leur perceptions. (Lettre à Mr. Remond de Montmort.) Eben wegen dieſer ſeiner vielen willkührlichen Verknüpfungen und Hypotheſen, Inconſequenzen und Unbegreiflichkeiten iſt daher auch eine richtige Auffaſſung und Darſtellung des Leibnitziſchen Syſtems mit großen Schwierigkeiten verbunden.

Die Art, wie Herr Bachmann Hegel's Anſicht von der Entwicklungsgeſchichte der Philoſophie auffaßt, und die Einwendungen, die er in Gemäßheit dieſer Auffaſſungsweiſe gegen ſie hervorbringt, um ſie zu widerlegen, beſtätigen daher den bereits bei der Kritik von ſeiner Beurtheilung der Ideenlehre gelieferten Beweis, daß er nicht vom Standpunkt des Denkens, ſondern von dem der äußern ſinnlichen Wahrnehmung aus polemiſirt, denn nur der blinden Wahrnehmung erſcheint die Geſchichte der Philoſophie, eben weil ſie nur nach dem Schein, nicht nach dem Weſen urtheilt, als ein Tummelplatz bloßer Differenzen, Gegenſätze und Revolutionen. Daß die Luft des Anaximenes etwas andres iſt als das Waſſer des Thales, zeigt die äußerliche gedankenloſe Wahrnehmung; aber die Verwandtſchaft oder innere Weſeneinheit dieſer unterſchiednen Elemente zu erkennen, iſt nur die Sache des denkenden Phyſikers.

Von demſelben Kaliber iſt der Vorwurf, den er Hegel darüber macht, daß er die Stimme zu einer „charakteriſtiſchen Beſtimmung des Thiers im Allgemeinen mache, da doch viele Thiere, die niedern Thiere ſämmtlich und außerdem noch die Fiſche, viele Eidechſen, Schildkröten und Schlangen eigentlich ſtumm, hiemit die Stimme keine charakteriſtiſche Beſtimmung des Thiers im Allgemeinen, ſondern ein Vorzug der hohern, reicherbegabten, dem Menſchen näherſtehenden ſei.“ S. 121. Es iſt ein großes Verdienſt Hegel's, und daher ein unerläßliches Moment zur richtigen Erkenntniß und Beurtheilung ſeiner Philoſophie, daß er den wichtigen Begriff der Allgemeinheit in ſeiner wahren ſpeculativen Bedeutung erfaßt hat, und daher, wenn er einen Gegenſtand im Allgemeinen beſtimmt, ihn nie im Sinne des formalen, unterſchiedsloſen, leeren Gattungsbegriffes der trivialen Schullogik beſtimmt, welche die Allgemeinheit nur als das hohle Abſtractum der Allheit kennt. Der allgemeine Begriff iſt Hegel nur der, welcher die weſentliche Differenz, die *Natur* einer Sache in ihrer *abſoluten*, *vollkommnen* Beſtimmtheit erfaßt und ausdrückt. Er iſt ihm darum *concreter*, weſentlich beſtimmter Begriff, keine abſtracte Allgemeinheit. Was dem Bacon von Verulam in ſeiner Naturanſchauung die *Form* iſt, das iſt dem Hegel der *Begriff*: der fons emanationis, die natura naturans, die vera differentia; er iſt ihm nicht die abſtracte Möglichkeit des Gegenſtandes, ſondern ſeine ausdrücklichſte Wirklichkeit, ſein eignes Selbſt, die „ipsissima res.“ Demgemäß faßt H. ein Weſen nur erſt auf *der* Stufe auf, wo der Begriff dieſes Weſens ſelbſt objective Exiſtenz hat, wo die in ſeiner Natur liegenden innern Beſtimmungen und Anlagen ſich heraus zu wirklichem Daſein entwickelt haben, folglich z. B. den Begriff der Thierheit da, wo das Thier — dieß geſchieht aber nur in den höhern Organiſationen — ſeine weſentliche Differenz, ſeinen Begriff, ſo zu ſagen, in klaſſiſcher, vollendeter Form darſtellt, alſo da, wo es das Geheimniß der Thiernatur, das die Würmer und anderes niedriges Gezüchte noch verbirgt, aus Beſchränktheit und Unvermögen, es klar und deutlich zu erfaſſen, laut und offen verkündet. Deßwegen hat die Stimme nicht die Bedeutung eines Monopols der höhern Thierklaſſen, eines bloßen Vorzugs, einer beſondern, ſondern in der That einer dem Begriffe und Weſen nach allgemeinen Eigenſchaft, eben weil die höhern Thierklaſſen, als die höhern, nicht mit dem Range und in der Bedeutung beſonderer Arten in Einer Linie neben den niedern Thierarten ſtehen, ſondern die *Thieridee* ſelbſt in ihrer *adäquaten* Exiſtenz ſind, weil ſie *die* Natur, die auch die der Stimme ermangelnden Thiere darſtellen, aber ſtümperhaft, in muſterhafter Geſtalt offenbaren, hiemit die Stimmführer auch im Namen des übrigen ſtummen Thierplebs ſind. Herr Bachmann beweiſt daher auf eine ſchlagende Weiſe, daß er nicht nur ſtets „andere Dinge“ (— hier den hohlen Gattungsbegriff der Schullogik ſtatt der weſentlichen philoſophiſchen Begriffs-Allgemeinheit —) im Kopfe hat, als Hegel, während er doch Hegel's

Gedanken, nicht ſeine Meinungen widerlegen will, ſondern daß überhaupt die Art ſeiner Kritik darin beſteht, von dem Standpunkt der ideenloſen Empirie aus Fälle, die auch nicht im Geringſten widerſprechen, wenn ſie mit Vernunft oder auch nur mit Sinn erfaßt werden, aufzuraffen und nun ohne Prüfung und Unterſuchung gegen ganz richtige philoſophiſche Beſtimmungen als Inſtanzen zu gebrauchen. Denn hätte er auch nur einiger Maßen hierüber nachgedacht, ſo würde er erkannt haben, daß eine Eigenſchaft dadurch nicht ihren Anſpruch auf Weſenhaftigkeit und Allgemeingültigkeit verliert, daß ſie den niedern Stufen oder Claſſen einer Sphäre noch abgeht, denn eben dieſe ſind deßwegen, weil ſie ihnen fehlt, mangelhafte Exiſtenzen, welche die Sache nicht in ihrer Wahrheit darſtellen und auslegen. Eine Eigenſchaft, durch deren Mangel das Weſen, dem ſie fehlt, beeinträchtigt, zurückgeſetzt, als ein mangelhaftes, niedriges Weſen bezeichnet wird, eine Eigenſchaft folglich, deren Mangel charakteriſirt, iſt in der That eine weſentliche, der Natur nach allgemeine, als ein ſpecifiſches Merkmal in den realen Gattungsbegriff aufzunehmende Beſtimmung. So gehört die Stimmloſigkeit zur Charakteriſtik der niedern Thierformen, und iſt ein unverkennbares Zeichen von einem innerlich beſchränkten, engbeklommenen, niedergedrückten, dumpfen, gefühlloſen, mehr noch pflanzlichen, als thieriſchen Leben, wie denn ſelbſt noch bei den Schildkröten der Mangel an jener ſelbſtiſchen Einheit und Untheilbarkeit des Leibes, die das Thier vor der Pflanze auszeichnet, daraus erhellt, daß ſie ſich ſelbſt noch mehrere Wochen lang bewegen, nachdem ihnen ſchon der Kopf abgeſchnitten iſt, und ihr äußerſt phlegmatiſches, nur vegetirendes Leben ſich auch ſchon in der außerordentlichen Langſamkeit der Begattung, die bei ihnen 14 Tage, ja noch länger dauern ſoll, zu erkennen giebt.*) Die ſtimmloſen Thiere ſind darum nur traurige Espècen; das Thier ſind erſt und ſtellen erſt dar die höhern, ſtimmbegabten Thiere. Erſt in der Stimme feiert die Natur mit Pauken und Trompeten das Geburtsfeſt des Thiers, als eines empfindenden Selbſtes, denn, wenn auch gleich ſchon die ſtimmloſen Thiere empfinden, ſo ſind ſie doch gewiß keines ſolchen intenſiven Grades der Luſt und des Schmerzes, keiner ſolchen heißen, ſanguiniſchen Empfindungen fähig, wie die ſtimmbegabten Thiere; die Macht der Empfindung würde ſonſt ihr verſchloßnes Selbſt aufſprengen, denn wovon das Herz voll iſt, deß geht der Mund über. Erſt in der Stimme ſchneidet daher auf höchſt indiscrete, empfindliche Weiſe das Thier mit himmelſchreienden Tönen ſeine weſentliche Differenz von dem ſtillen ſelbſtloſen Leben der Pflanze durch das Trommelfell der Ohren auch dem blödſichtigſten Verſtande ein. Willkührliche Bewegung ſpiegelt wohl auch die Pflanze in manchen Arten, wie namentlich in dem merkwürdigen Hedysarum gyrans, unſern Augen vor, aber ſo lange ſie nichts von einer Stimme verlauten läßt, wird ſie uns, trotz aller Aehnlichkeit und allen Uebergangsformen zwiſchen der Pflanzen- und

---

*) Uebrigens geben die Schildkröten einen Laut von ſich, und zwar einen leiſen, ſchnarrenden, kläglichen Laut, aber nur höchſt ſelten, wie mir der Beſitzer einer Schildkröte unlängſt ſelbſt verſicherte. Dieſes Factum berechtigt uns aber keineswegs dazu, von der Stimme der Schildkröten und vielleicht noch anderer Thiere, die man für

---

ſtumm hält, weil man bis jetzt noch keinen Ton von ihnen vernommen hat, ein großes Geſchrei zu machen und bei einer Charakteriſtik derſelben ein beſonderes Gewicht darauf zu legen. Eine Eigenſchaft ſpecificirt und bezeichnet ein Weſen erſt da, wo ſie zur Fertigkeit, zur Profeſſion, zum alltäglichen Gebrauch wird. Ein Menſch, der alle Vierteljahre einmal im Drange der Noth oder durch Leidenſchaft irritirt oder durch geiſtige Getränke illuminirt einen guten Witz macht, verdient nicht das Prädikat eines witzigen. „Jeder Menſch, ſagt Lichtenberg, iſt wenigſtens des Jahrs einmal ein Genie.“ Aber eben nur der verdient den Namen eines Genies und iſt ein Genie, welcher als bleibenden Habitus beſitzt, was bei den Andern nur verſchwindendes Moment iſt. Es iſt daher auch wohl höchſt ſchwierig, zu ermitteln, ob gewiſſe Thiere — vorausgeſetzt, daß nicht ein weſentlicher Mangel ihrer Organe die Stimme unmöglich macht — wirklich ſtumm ſind. Denn bei ſolchen unglückſeligen Geſchöpfen, wie z. B. den Schildkröten und Schlangen, ſind gewiß beſondere Bedingungen und Stimulationen vonnöthen, um ihre organiſche Fähigkeit zur wirklichen Aeußerung einer Stimme zu bewegen, indem bei ihnen die Hervorbringung eines Lautes mit großer Anſtrengung und vielem Aufwand von Kraft verbunden ſein mag, und ſie daher vielleicht nur in den Momenten der höchſten Exaltation, deren die thieriſche Seele fähig iſt, oder der äußerſten Noth zur Stimme ihre Zuflucht nehmen.

Thierwelt, nimmermehr weis machen können, daß zwiſchen ihr und dem Thiere nicht ein greller, ſchneidender Unterſchied Statt findet. Bei Linné wird darum auch die Stimme als ein allgemeines Kriterium oder Kennzeichen aufgeführt.

In ſeiner ganzen Craßheit und Barbarei legt aber Herr Bachmann ſeinen gedankenlos-empiriſchen Standpunkt in ſeinen Vorſtellungen vom Denken zur Schau. So führt er mit einem wahren Enthuſiasmus für die Waſſerköpfe und Cretins S. 138 „die Verkümmerung aller Geiſteskräfte bei dieſen, die Schwäche derſelben bei Kindern, die Geiſteskrankheiten als Folgen körperlicher Leiden, die Ueberwältigung des Geiſtes bis zum Schwinden des Bewußtſeins bei Betrunkenen, Ohnmächtigen, durch äußere Einwirkungen als Verwundungen Verletzten“ als Beweiſe „für die Abhängigkeit des Geiſtes von der Materie“ an, zum unverkennbaren Zeichen, daß ihm der Geiſt ſelbſt im Grunde, wiewohl ihm unbewußt, etwas Materielles iſt. Denn von der Materie kann nur abhängen, was ſelbſt materieller Natur iſt, aber nicht, was toto genere von ihr unterſchieden, folglich lediglich *durch ſich ſelbſt* beſtimmt, d. i. von ſich allein abhängig iſt. Alle jene Thatſachen führen, wenn ſie mit philoſophiſchem Geiſte betrachtet werden, zu einem ganz andern Reſultate, als man gewöhnlich auf dem Standpunkt der vom Schein der Dinge geblendeten Empirie aus ihnen herauszieht, nämlich zu dem, daß zwiſchen dem Menſchen als Individuum und dem Geiſte ein himmelweiter Unterſchied iſt, daß das Individuum daher allerlei Prüfungen beſtanden, vor allem die ſaure Schule der Materie durchgemacht haben muß, ehe es in die Myſterien des Geiſtes kann eingeweiht werden. Wenn ein Menſch Hunger und Durſt in heftigem Grade leidet, ſo kann er nicht denken; aber hängt deßwegen die Philoſophie oder das Denken vom Eſſen und Trinken und folglich von der Materie ab? Im Gegentheil, indem ich eſſe und trinke, befriedige ich die Forderungen, die die Materie an mich als Individuum macht, ich bringe ſie dadurch zum Schweigen, und ſchaffe ſie mir vom Halſe, und erſt in den

Momenten dieſer Befreiung von der Materie werde ich des Geiſtes theilhaftig. Die Cretins, Waſſerköpfe, die Körperverletzungen, welche Verluſt des Gedächtniſſes oder Bewußtſeins zur Folge haben u. ſ. w., beweiſen daher nichts anders, als daß der Menſch ein materiell-lebendiges Weſen iſt, und deßwegen die Geiſtesthätigkeit, als eine von der Materie, folglich auch von ihm ſelbſt abgeſonderte und unterſchiedne, immaterielle Thätigkeit, nur mittelbar, unter der Bedingung der Mangelloſigkeit und Vollendung des Körpers, ſeine Thätigkeit wird. Denn nur die mangelloſe und vollendete Materie iſt mit ſich fertig und im Reinen, iſt die überwundene, negirte Materie, und nur als ſolche zu einem Organ des Geiſtes geeignet und erhoben, gleich wie auch nur der Menſch in den Aether des Denkens ſich erheben kann, wenn er mit ſich ſelbſt fertig und im Reinen, frei von Gemüthsleiden, Affecten und Sorgen iſt. Aber thöricht iſt es, die Abhängigkeit des Menſchen von der Beſchaffenheit des Leibes und ſeine Leiden und Zuſtände zur Abhängigkeit und zu Leiden des Geiſtes zu machen, ſo thöricht, als wenn ich die Nebel, die hier in dieſem Thalgrund mir die Sonne verhüllen, für eine Sonnenfinſterniß halten wollte. Ja es iſt nicht nur thöricht, es hat gar keinen Sinn, von Krankheiten, von einer Ueberwältigung, einer Verkümmerung des Geiſtes zu ſprechen, indem es nur das Individuum iſt und ſein kann, welches in ſolchen Zuſtänden, wie Seelenſtörungen und dergleichen als Organ des Geiſtes leidet, aber nicht der Geiſt. Schon die Alten erkannten, daß der *Νοῦς καθαρος, ἀμικτος, ἀπαθης* iſt. Die Unterſcheidung zwiſchen Subjectivität und Objectivität, die wir nach Außen zwiſchen uns und der Welt machen, dürfen wir daher nicht aufgeben, wenn wir an und in uns ſelbſt kommen. In uns ſelbſt tragen wir eine objective und ſubjective Welt. Und wir ſind nichts andres als die Organe dieſer objectiven Welt, die wir, je nach unſerer Beſchaffenheit, vernünftig oder verrückt, adäquat oder falſch, klar oder dunkel, vollkommen oder verkümmert, vorſtellen und verwirklichen. Der Geiſt ſelbſt aber iſt die in uns von uns unabhängige und unafficirbare, objective

Welt. Nur wer ſich an den Schein hält, wie Mr. Antihegel, verwechſelt das Individuum mit dem Geiſte ſelbſt.

So giebt er in ſeiner Polemik gegen die abſolute Identität des Denkens und Seins zwar der Philoſophie allergnädigſt zu, daß im Bewußtſein Denken und Sein identiſch ſind, S. 61, behauptet jedoch, daß dieſe Einheit „weder urſprünglich, noch dauernd,“ (?!) „geſchweige eine abſolute ſei.“ Als Beweiſe gegen die Dauer führt er an: „daß das Bewußtſein, ſelbſt dann, wenn es erwacht ſei, durch Pauſen unterbrochen werde, wie im tiefen Schlafe, in Ohnmachten ꝛc.“ Aber widerſprechen dieſe Erſcheinungen wirklich jener Einheit? Mit Nichten. Wo unſer Bewußtſein aufhört, hört auch unſer Sein auf, ſinken wir in den Abgrund der Natur hinab. „Der ſchlafende Held iſt nicht der Held,“ aber das Heldſein iſt das Sein des Menſchen, der ein Held iſt. Sein iſt die Bethätigung unſers Weſens. Wenn und wo wir wirklich das Bewußtſein verlieren, verlieren wir auch die Gegenſtände, Lebenszwecke, Intereſſen, Triebe, durch deren Bethätigung wir die ſind, die wir ſind. Wir ſind nur, inſofern wir thätig ſind, und zwar thätig in der Art (ſo verſchieden auch innerhalb ihrer ſelbſt wieder dieſe Art iſt), die die unſerm innerſten eigenſten Weſen entſprechende iſt, in der wir allein unſer Selbſt- und Lebensgefühl beſitzen, daher für den rohen Menſchen, deſſen Weſen in der Sinnlichkeit beſteht, das Sein nur in der Thätigkeit des ſinnlichen Genuſſes, im Eſſen, Trinken u. ſ. w. enthalten iſt. Aber ſelbſt der ſinnliche Genuß iſt für den Menſchen nur durch das Bewußtſein vermittelt, erſt das Bewußtſein des Genuſſes macht den Genuß zum Genuſſe. Im Schlafe habe ich keinen Geruch von der Blume, die in meiner Kammer duftet; erſt durch das Bewußtſein haben ihre Düfte für mich Daſein. Das Bewußtſein iſt aber ſelbſt das Sein des Menſchen. Das Sein des Steins, der Pflanze iſt, daß ſie Object eines Andern iſt; aber das Sein des Menſchen, daß er ſich ſelbſt Object iſt. Wo er daher aufhört, ſich ſelbſt Object zu ſein, wie im tiefen bewußtloſen Schlafe, wo er Object (wirkliches oder mögliches Object) eines Andern (eines Wachenden), ein rein paſſives, den Angriffen einer fremden Macht wehrlos dahin und preisgegebnes Weſen iſt, ſo daß er ſelbſt, ohne daß er es nur merkte, um ſein Leben gebracht werden könnte, wo er alſo aufhört, ſich ſelbſt Gegenſtand zu ſein, da verliert er auch ſein Sein. Die Stunden, die wir verſchlafen haben, zeichnen wir nicht in dem Tagebuch unſers Lebens auf, rechnen wir nicht zu den Stunden, die wir erlebt haben, ſo wenig als wir die wurmförmige Bewegung des Magens und die ſie unterſtützenden Bewegungen der Bauchmuskeln und des Zwerchfells bei der Verdauung für eine Motion halten, die wir uns machen. Selbſt dem gemeinen Volksverſtande gilt das Bewußtſein für das Maß des Seins. „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß." Im altbaieriſchen Volksdialekt hat das Wort: Denken, an etwas denken die Bedeutung des Maßes der Lebenszeit. „I denk an Carl Theodor nimma," d. h. „ich habe zu jener Zeit noch nicht gelebt." „Lang denken heißt daher ſo viel als viel erlebt haben, bei Jahren ſein." „Halts Maul, wenn Leut redn, die lenge denkn, was du." Nur Herr Bachmann macht hievon eine rühmliche Ausnahme, denn er hält ja ſogar, — der beſcheidene, zufriedene, glückliche Denker, der ſelbſt im Cadaver noch ein authentiſches Zeugniß von unſrer individuellen Fortdauer nach dem Tode erblickt — wie wir bereits wiſſen, „den Leichnam — für ein Sein unſer ohne Denken." S. 61.

Aber ſelbſt auch zugegeben, daß im Leben des einzelnen Menſchen das Bewußtſein vom Sein oder dieſes von jenem in beſondern Momenten ſich abtrenne, wäre damit die Einheit des Denkens und Seins im Bewußtſein ſelbſt aufgehoben? Hat denn der Philoſoph nicht die Erſcheinungen in ihrer Totalität aufzufaſſen? Und ſtellt nicht die Totalität der Menſchen die Einheit des Denkens und Seins im Bewußtſein ununterbrochen dar? Machen denn die ſchlafenden Menſchen die ganze Menſchheit aus? Wenn wir im dunkeln Schooße der Bewußtloſigkeit ruhen, iſt denn nicht die andere Hemiſphäre dann vom Lichte des

Bewußtſeins erleuchtet? Iſt alſo nicht *immerbar*, ohne Unterbrechung jene Einheit ein wirkliches Factum? Denn iſt es dem Begriffe und der Sache nach nicht vollkommen gleichgültig, *wo* und bei wie vielen Menſchen dieſe Einheit exiſtirt? Kommt es nicht allein darauf an, daß ſie nur überhaupt Daſein hat? Was würde nicht ein *denkender* Amerikaner dazu ſagen, wenn er etwa gerade in dem Augenblicke, wo er ſich eben im Lichte des Bewußtſeins von Herzen ſeines Lebens erfreut, vernähme, daß ein deutſcher Pedant beweiſen will, daß, weil *gegenwärtig ſeine* Hemiſphäre im Schlafe begraben liegt, *das* Bewußtſein *ſelbſt* jetzt aufgehoben ſei und folglich conſequenter Weiſe ſich die Amerikaner jetzt nicht des Bewußtſeins erfreuen könnten? Uebrigens brauchen wir nicht einmal dem Herrn B. zur Erweiterung ſeines unglaublich beſchränkten Standpunkts die für ihn gewiß höchſt beſchwerliche Reiſe nach Amerika anzuempfehlen. Er kann ſich ja ſchon auf deutſchem Grund und Boden Raths erholen; er braucht ſich nur ſeinen der Philoſophie verſchloßnen Kopf durch irgend einen Nachtwächterſpieß trepaniren zu laſſen, um ſich von der gänzlichen Unhaltbarkeit ſeiner Gründe zu überzeugen. Denn auch die kleinſte Dorfgemeinde hat bei uns einen Nachtwächter, dem ſie, in der richtigen Ueberzeugung, daß das Sein des Menſchen lediglich vom Bewußtſein abhängt und unabtrennbar iſt, während ihrer Nachtruhe die Sorge für ihr Leben und Eigenthum anvertraut, der daher der Träger und *Repräſentant* ihres Bewußtſeins bei der Nacht iſt, und vermittelſt des Horns, mit dem er die Stunden verkündet, ein erſchütterndes argumentum ad aures von der ununterbrochenen Einheit des Dehkens und Seins im menſchlichen Leben giebt. Denn die Unterbrechung durch den Schlaf wäre nur dann eine Inſtanz gegen die Einheit des Denkens und Seins, wenn die Aufhebung des Bewußtſeins in mir, dem Schlafenden, zur *nothwendigen* Folge die Aufhebung des Bewußtſeins auch in den *Andern* hätte, wenn meine Bewußtloſigkeit den Andern einen Schaden brächte, alſo wenn Einer ſich zur Ruhe begiebt, auch zugleich die Andern bon grö mal gré mit ihm hinunter ins Verderben geriſſen würden. Aber glücklicher Weiſe hat die Gedankenloſigkeit des einen Menſchen nicht die Gedankenloſigkeit des Andern zu Folge.

Eben ſo unphiloſophiſch und gehaltlos ſind daher auch H. Bachmann's Gründe gegen die Urſprünglichkeit jener Identität, denn ſie beruhen auf dem nämlichen Standpunkt, wie ſeine Inſtanzen gegen die Dauer derſelben. Er führt nämlich zur Widerlegung ihrer Urſprünglichkeit an, daß „laut dem Zeugniſſe der Erfahrung ſich das Bewußtſein aus einem dunkeln, chaotiſchen und traumartigen Zuſtande unſers Seins erhebt, daß wir früher ſind, als wir das Bewußtſein von uns ſelbſt haben.“ S. 61. Allein die Erfahrung hat beim H. Bachmann, wie wir bereits öfters ſchon geſehen haben, nicht die Bedeutung der denkenden Beobachtung, ſondern der Wahrnehmung des bloßen Sinnenſcheins, und das Zeugniß, auf das er ſich hier beruft, hat daher eben ſo viel Gültigkeit, als das Zeugniß unſrer Sinne von der Bewegung der Sonne. Denn die Entſtehung des Bewußtſeins iſt eben ſo nur ein Schein, wie die Bewegung der Sonne um die Erde, obwohl ein nothwendiger Schein. Die Entwicklungsgeſchichte des Individuums iſt nämlich nicht die Geſchichte der Vernunft, des Bewußtſeins; das zeitlich Erſte nicht das Urſprüngliche. Der Menſch kommt erſt in ſeinen Urſprung, indem er Geiſt wird, zum Bewußtſein kommt. Und wie nur die Umwälzung der Erde um ihre eigne Axe die ſcheinbare Bewegung der Sonne erzeugt, ſo iſt es nur das Werden des Individuums, welches den Schein erzeugt, als entſtünde auch das Bewußtſein ſelbſt. Aber es wäre eben ſo thöricht zu glauben, daß mit jedem Individum, das bewußt wird, das Bewußtſein entſtehe, als daß mit jedem neugebornen Weſen, das ſehend wird, auch das Licht entſtehe; denn die Entwicklungsgeſchichte des Individuums hat keine andere Bedeutung, als daß das Bewußtſein, welches eine an und für ſich ſeiende Exiſtenz, eine ewige Weſenheit, eine von ihm unabhängige Macht iſt, ſein Bewußtſein wird, Bewußtſein dieſes Individuums, keine andere Bedeutung alſo, als die eines Aneignungsproceſſes, einer Aſſimilation. Denn hätte ſie die Bedeutung einer objectiven, wirklichen Entſtehung des Bewußtſeins, ſo wäre es eben ſo gut, als das Individuum, ein ſinnliches Daſein, ein rein empiriſches, handgreifliches, ponderables Factum, und es gäbe eben ſo viele Vernunfte und Bewußtſeine, als es Individuen giebt, was ein abſoluter Unſinn wäre. Die Natur des Lichtes bringt es mit ſich, daß das geiſtige Licht, eben ſo wie das ſinnliche, und noch unvergleichbar mehr als dieſes, ſchlechthin univerſellen Weſens, und daher über den Wechſel von Schlaf und Wachen, Geburt und Tod erhaben iſt.

Die Erfahrung ſelbſt lehrt, daß das Individuum an andern bereits bewußten Menſchen und durch ſie zum Bewußtſein heranreift, daß alſo ſein Bewußtwerden ſelbſt eine Wirkung ſchon des Bewußtſeins, das Bewußtſein folglich als das Prius ihm vorausgeſetzt iſt. Sie lehrt ferner, daß ſelbſt da, wo das Individuum noch nicht ſeiner ſelbſt bewußt iſt, die Einheit von Sein und Denken ſich als Wahrheit und Wirklichkeit bethätigt, nur daß in dieſem Zuſtande die Momente der Einheit noch an zwei Seiten vertheilt ſind. Denn das Kind iſt nur dadurch, das es Object des Bewußtſeins ſeiner Eltern iſt, oder ſein Sein iſt weſentlich an das Bewußtſein der Eltern (oder anderer Menſchen) gebunden, denn wäre es nicht Gegenſtand ihres Wiſſens, ſo wäre es auch nicht Gegenſtand ihrer Liebe und Pflege, indem Alles, nur als durch das Denken oder Bewußtſein vermittelt, erſt Daſein für den Menſchen hat und Object ſeiner unmittelbaren perſönlichen Thätigkeiten und Angelegenheiten wird. Das Bewußtſein der Eltern iſt daher die Affirmation von dem Sein des Kindes, d. h. erſt als Object des Wiſſens iſt das Sein des Kindes ein aufgehobenes, geborgnes, ein gewiſſes, zuverläſſiges Sein, denn ohne Bewußtſein gedacht iſt das Kind wehr- und ſchutzlos unvermeidlichem Untergange dahingegeben. Der weitere Entwicklungsgang des Kindes hat nun keinen andern Zweck, als daß das Princip ſeines Seins, ſein Schutzgeiſt, das Bewußtſein, welches zunächſt als ein anderer Menſch Daſein hat, ſein eignes Weſen wird. Das Bewußtſein entſpringt daher inſofern in dem Kinde nur durch Eingebung, durch Erleuchtung von Weſen, die als bewußte bereits auf einer unendlich höhern Stufe ſtehen, als die Kindheit iſt. Das andere Ich, der alter Ego iſt überhaupt für den Menſchen der Mittler zwiſchen ſeinem Natur- und ſeinem Bewußtſein. Homo homini Deus est.

Uebrigens iſt dieſe Erleuchtung von Außen allerdings zugleich nur eine Entzündung der im Kinde bereits liegenden Brennmaterialien. Das Bewußtſein nämlich iſt das allgemeine Licht und Princip alles Lebens, kein Leben daher ohne Bewußtſein, wenn gleich der Grad dieſes Bewußtſeins ein ſo niedriger ſein kann, daß es von einem höhern Standpunkt aus zu einem bloß bewußtloſen Zuſtand degradirt wird. Denn wo das Leben nur irgend wie entſchieden auftritt, da iſt ſchon Wohl- und Schmerzgefühl. Der Schmerz aber iſt, wie die Luſt, Selbſtbewußtſein, ein Modus Cogitandi. Das ſchmerzempfindende Weſen flieht, verabſcheut das, was es ſchmerzlich afficirt. Der Schmerz iſt alſo ein Licht, das ihm in der Finſterniß leuchtet, ein Erkenntnißprincip deſſen, was ſeiner Natur gemäß oder zuwider iſt, ein Kriterium, eine Unterſcheidungskraft. Was uns namentlich an den niedern Thieren ſo ſehr in Verwunderung ſetzt, iſt nichts andres als eben dieſer Schein von Bewußtſein, der aber kein ſubjectiver iſt, ſondern ein wirklicher Schein von dem Lichte des Bewußtſeins. Das Bewußtſein tritt allerdings da erſt als Bewußtſein auf und bekommt daher auch erſt da den Namen Bewußtſein, wo es in der Form des Wiſſens erſcheint, wo ſein Inhalt nicht mehr das einzelne ſinnliche Selbſt und ſein unmittelbares ſelbſtiſches Sein, wie im Menſchen auf der unterſten Stufe und in den Thieren, deren Bewußtſein noch ganz eins mit ihren unmittelbaren Lebensbedürfniſſen, nichts andres als das Kriterium des Nützlichen und Schädlichen iſt, ſondern das allgemeine, darum geiſtige Selbſt, wo es alſo die Form des Allgemeinen, des Abſoluten iſt. Aber deſſen ungeachtet haben wir auch die Weiſen des Seins, die wir von unſerm

Standpunkt aus als bloß bewußtloſe auffaſſen und bezeichnen, ſchon als Stufen, Arten oder Formen des Bewußtſeins zu begreifen. Einen tiefen und vernünftigen Sinn haben darum die Gedanken eines Bruno, Campanella, Baco, Gliſſon, daß die Vorſtellung, die perceptio, ja nach Bruno und Campanella, die aber zu weit gingen, ſelbſt die Empfindung, nicht eine nur menſchliche und thieriſche, ſondern univerſelle, mit allem Sein identiſche Kraft iſt, haben die pensées confuses des Leibnitz und die Behauptungen Carteſius', Malebranche's, Spinoza's, daß Empfindung, Imagination, Wille (Verlangen) Arten des Bewußtſeins, Beſtimmungen des Denkens, modi cogitandi ſind, obwohl dieſe das Denken in einem höchſt ſubjectiven und beſchränkten Sinne auffaßten.

Herr Bachmann kennt ſie gewiß auch, aber leider nur hiſtoriſch, denn das iſt eben das Grundübel bei ihm, daß auch nicht eine einzige tiefere philoſophiſche Idee in ihm Fleiſch und Blut geworden iſt, daß er die Ideen der Philoſophen nur als Leſefrüchte, als Dogmen, Sätze, als todte Produkte, aber nicht als Ideen, als Lebensgeiſter, als Intelligenzen, als ſchaffende Kräfte, daß er nur als Gelehrter, als Vielwiſſer, aber nicht als ſelbſt ſpeculativer Denker die Philoſophie los hat. Denn wie hätte er ſonſt ſolche Platitüden gegen die Identität des Denkens und Seins als Inſtanzen vorbringen können? Wie könnte er ſonſt behaupten: „das Subject kann auch als nicht denkend gedacht werden, wie wenn wir nur empfinden, anſchauen?" Schon der Scholiaſt zu Plato's Phädros, wenn ich nicht irre, ſagt ganz richtig: Εισι γαϱ και αιςϑησεις γνωσεις. Die Empfindung iſt nichts andres, als die mit unſerm unmittelbaren, individuellen Sein identiſche Vernunft, die perſönliche und ſinnliche Vernunft. Empfindung iſt Erkenntniß, wenn gleich Erkenntniß noch nicht in der Form der Allgemeinheit. Aber auch das Denken, als ſolches, iſt in allen unſern ſelbſt rein ſinnlichen Handlungen und Empfindungen gegenwärtig und thätig, zwar nicht das ſpeculative, wiſſenſchaftliche, das in ſich gekehrte, in die Tiefe verſenkte, auf das Weſen der Dinge ſich beziehende Denken, aber das Denken, das ſich auf die Exiſtenz der Dinge bezieht, durch das uns allein Außendinge als Objecte gegeben ſind, das Denken als Bewußtſein. Die Empfindungen ſind Wahrnehmungen der Objecte, aber daß wir die Objecte als Objecte wahrnehmen und von uns unterſcheiden, iſt Sache und Wirkung des in der Empfindung verborgenen Denkens. „Die Anſchauung iſt blind ohne Denken,“ ſagt ſchon Kant. Das Auge des Auges iſt das Bewußtſein. Wir ſehen nur, weil auch das Sehen Denken iſt. Alle unſre ſelbſt ſinnlichen Handlungen ſind daher zugleich Denkakte. Selbſt beim Eſſen und Trinken ſind wir mit Geiſt und Bewußtſein thätig und präſent. Wenn wir in Gedanken eſſen, ſo gehen die Speiſen wider Willen und Wiſſen auf rein mechaniſche Weiſe in uns ein, aber dann liegen ſie uns auch wie Steine im Magen, gleich als wollte ſich dadurch der Magen an uns für dieſe Vernachläſſigung und Rückſichtsloſigkeit revanchiren und ſich darüber beſchweren, daß wir die Laſt der Verdauung ihm allein aufbürden wollen. Daß wir bei Tiſch Gabeln und Meſſer halten können, ſelbſt dieſe Kraft verdanken wir nur dem Bewußtſein: denn wenn wir das Bewußtſein verlieren, ſo entſinken ſie unſern Händen. Alle Kraft in uns iſt daher zuletzt nur die Kraft des Denkens.

Deßwegen iſt auch „ein Denken ohne Beſtimmtheit, ohne Vorausſetzung des denkenden Subjects und des gedachten Objects“ nichts weniger als „ein Hirngeſpinnſt,“ wie es Herr Bachmann S. 63 unbedachter Weiſe nennt. Denn das denkende Subject, um dieſes als das wichtigſte Moment in dieſer Angelegenheit hervorzuheben, iſt doch wohl, eben als denkendes, nicht ſo ohne allen Unterſchied ein und daſſelbe mit dem eſſenden, trinkenden, riechenden Subject. Es iſt vielmehr das höhere, das überſinnliche, intelligente Subject in uns, das denkt, mit Einem Worte: das Ich in ſeinem reinen, metaphyſiſchen Sinne. Was iſt nun aber das Ich? Leider! gar nichts weiter als ein — übrigens höchſt reales — Hirngeſpinnſt der Vernunft. Wer nicht denkt, iſt nicht Ich. „Dein Ich, ſagt Fichte, kommt lediglich durch das

Zurückgehen deines Denkens auf ſich ſelbſt zu Stande.“ Ein Blödſinniger iſt deßwegen kein zurechnungsfähiges Selbſt, keine rechtliche Perſon. Alle Menſchen, die ſich nicht im Zuſtande des Blödſinns oder der tiefſten Rohheit befinden, ſind darum, die meiſten aber wider Willen und Wiſſen, Fichtianer und Carteſianer. Alle beſtätigen im Stillen die Wahrheit des Satzes: Cogito, ergo sum: Ich denke, darum bin ich. Alle wollen lieber todt, als Narren ſeyn, fühlen alſo, daß die Vernunft ihr höchſtes Gut iſt, daß, wer ſie verliert, ſich ſelbſt verliert. Das Denken iſt alſo das dem (denkenden) Subjecte Vorausgeſetzte, denn es iſt nur durch das Denken Subject, es iſt die Subſtanz deſſelben, ſo daß ich wohl das Denken ohne Subject denken und für ſich ſelbſt zum Princip machen kann und muß, aber nicht umgekehrt das Subject ohne das Denken, denn das denkende Subject iſt nichts außer dem Denken, es iſt nichts andres als das Denken ſelbſt, als wirklicher, gegenwärtiger Actus.

Es iſt übrigens dieſes Verhältniß, in welchem das denkende Subject zum Denken ſteht, nicht nur ein vom Denken gültiges, ſondern ein allgemeines Verhältniß. Es findet überall Statt, wo das Prädicat im Verhältniß zu dem Subjecte, deſſen Prädicat es iſt, die Bedeutung des Weſens hat, wo das Subject das, was es iſt, lediglich durch ſein Prädicat iſt. So iſt das Leben, gedacht als Prädicat eines (des lebenden) Subjects, deſſen Weſen, deſſen totale, volle, von Grund aus es erſchöpfende Beſtimmung. Das Leben hat daher die Eigenſchaft, für ſich ſelbſt, als das Leben, als Princip an die Spitze der Philoſophie treten oder überhaupt ſelbſtſtändig aufgefaßt werden zu können. Es wäre thöricht, dagegen einwenden zu wollen, daß das Leben ein Hirngeſpinnſt ſei, denn es ſetze voraus das lebendige Subject, das thieriſche, oder menſchliche Subject, und man müſſe deßhalb mit dieſem anfangen. Denn was iſt das lebende Subject außer dem Leben? Wir können es nicht für ſich als Subject, ohne Leben gedacht, als etwas noch außerdem Reales fixiren, gleich als hätte das Subject das Leben, denn das

Subject für ſich, abſtrahirt vom Leben, wäre ja das Lebloſe, Todte, und wie könnte das Todte das Leben haben? So iſt das Sein das Weſen des Seienden, inwiefern wir das Seiende lediglich als Seiendes denken und keine anderweitigen Beſtimmungen, die nicht zur Sache gehören, in den Begriff des Seienden einſchwärzen. Alles Seiende als Seiendes, ſagt Parmenides, iſt Eins. *Παντα τα ὀντα καϑο ὀντα ἐν ἐςι.* Und Chriſt. Thomaſius: „das Sein iſt überall Einerlei, das Weſen iſt ſo vielfältig als die Dinge ſelbſt.“ Das Seiende hat alſo keine andere Beſtimmung, als das Sein, es geht ganz und gar in dem Begriff des Seins auf; das Seiende iſt ſelbſt das Sein. Wohl zu den ſchwächſten Vorwürfen, die man gegen den Anfang der Hegel'ſchen Logik vorbringen kann, gehört darum der unlängſt gemachte Vorwurf, daß „das Seiende früher als das Sein ſei,“ — eine Einwendung, die eigentlich gegen die Philoſophie überhaupt geht und ihr ihr innerſtes Weſen zum Vorwurf macht, denn das Weſen der Philoſophie beſteht gerade darin, daß ſie, um dieſe Beſtimmungen feſtzuhalten, das Verhältniß von Subject und Prädicat, wie es im gemeinen Leben und in der empiriſchen Anſchauung gilt, als welcher ihrer eigenthümlichen Natur nach das Subject als das Frühere, das Erſte nothwendig erſcheint, geradezu umgekehrt, das Prädicat zum Subject und das Subject zum Prädicat macht. Dieſer Umkehrungsproceß iſt aber nicht allein der Proceß, vermittelſt welches die Philoſophie ihr Weſen, die Wahrheit offenbart, ſondern der allgemeine Weg, auf dem das Weſenhafte, Große, Wahre in allen Sphären des Lebens ſich verwirklicht. Ein großer Mann iſt überhaupt in jeder Sphäre nur der, welcher das Object ſeines Lebens, das ihm als Prädicat beigelegt wird und in dem gemeinen Manne, der eben deßwegen ſich nicht aus dem Staube erhebt, nur den Rang und die Bedeutung eines Prädicats behauptet, zu dem dominirenden Subject, ſich ſelbſt aber nur zu einem Prädicat deſſelben macht, ſo daß die Sache wohl ohne ihn, aber er nicht ohne die Sache gedacht werden kann, ſeine Subjectivität nichts andres iſt, als die

Perſonification der Idee. Daher von jeher große Menſchen für phantaſtiſche oder gar verrückte Köpfe galten, eben weil ſie den Standpunkt des gemeinen Lebens wirklich verrücken, das, was dem gewöhnlichen mittelmäßigen Kopfe nur als Eigenſchaft Realität hat, als Subject für ſich zum Princip erhoben aber nur als ein Hirngeſpinnſt, ein Abſtractum erſcheint, zu ihrer alleinigen Subſtanz erheben. So iſt z. B. die Dichtkunſt in einem ſchlechten Poeten, der dir Poeſie als bloße Gelegenheitsſache oder als Handwerk oder Steckenpferd behandelt, nicht denkbar ohne Vorausſetzung dieſes dichtenden Subjects; denn ſeine Gedichte ſind lediglich nur Machwerke *dieſes* unintereſſanten Subjects; ſie haben keinen *objectiven* Werth, keine *allgemeine* Bedeutung, kein *von ihm unabhängiges* Kunſtintereſſe. Die Gedichte des wahren, großen Dichters dagegen ſind *Produkte der Kunſt ſelber*, denn in ihm iſt die Poeſie zu einem ſelbſtſtändigen Princip herausgeboren; der Poet iſt hier nichts andres als die Poeſie als wirklicher Actus, als die Fleiſch und Blut gewordne Poeſie. Wo irgend eine Realität von einer bloßen Eigenſchaft zur Subſtanz oder zum Subject, zur Univerſalmonarchie gleichſam ſich ſteigert, erſcheint ſie daher im Menſchen als *Genie*, aber eben der Menſch hat nicht Genie, ſondern, wie die Beobachtung ſelbſt lehrt, das Genie hat den Menſchen. Jede poſitive Geiſtesthätigkeit offenbart ſich deßwegen überhaupt nur da in ihrer Wahrheit, wo ſie aus einer nur *menſchlichen* Kraft zu einer *göttlichen* Kraft erhoben und als ſolche von dem Subjecte erkannt, verehrt und ausgeübt wird. So erſcheint und offenbart ſich das Denken, obwohl alle Menſchen denken, in ſeinem wahren Weſen nur in dem Philoſophen, denn nur von ihm wird es als für ſich ſelbſt beſtehendes Weſen, als Subſtanz gefeiert, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ſich *factiſch* das Denken als Subſtanz in ihm bewährt und bethätigt.

Der Jenaer Antihegel macht nun freilich hievon eine ſehr unerfreuliche Ausnahme. Als eine *göttliche* Kraft hat er nie das Denken empfunden, obwohl er mehrmals verſichert, daß nach ihm auch die Vernunft „göttlichen Urſprungs“ ſei, was aber in ſeinem Munde eine leere Phraſe iſt, denn, wie der ganze Standpunkt ſeiner Kritik hinlänglich beweiſt ſeine Vernunft iſt nichts andres als ein armſeliges, der „Unterſtützung“ bedürftiges, nur vermittelſt eines „kunſtreichen“ orthopädiſchen „Apparates“ mit Müh und Noth über dem Boden ſich aufrecht erhaltendes Geſchöpf — ein von den gemeinſten Stoffen des animaliſchen Lebens abgezogenes Unſchlicht — ein aus dem, was die Idee von ſich als Unrath ausſcheidet, zuſammengekneteter Teig — eine Schmeißfliege, die, zum Zeugniß ihres göttlichen Urſprungs, das Aas als Ambroſia hinunterſchluckt.*) Deßwegen erſcheint ihm auch die Bedeutung, die Hegel der Logik als der Wiſſenſchaft des reinen Denkens giebt, höchſt excentriſch und transcendent, ſo daß er im affectirten Eifer ſeiner im höchſten Grade trivialen Religioſität S. 90 pathetiſch ausruft: „Wie in aller Welt kommen denn die Kategorien dazu, Gott der Vater zu ſein? Iſt das denn der Gott, den wir anbeten ſollen, der Gott der Macht und Stärke, aber auch der Gott der Liebe und Gnade?“ Denn wäre wirklich der göttliche Urſprung der Vernunft bei ihm mehr als eine fade Redensart, ſo würde er im Stande geweſen ſein, wenigſtens die Idee der Hegel'ſchen Logik, wenn auch nicht die Art und Weiſe der Ausführung, in ihrer Wahrheit zu begreifen und anzuerkennen. Wenn nämlich die Vernunft göttlichen Urſprungs iſt, ſo muß ſie doch wohl Zeugniſſe ihrer Abkunft in ſich haben, Urkunden, durch die ſie ſich als ſolche legitimirt. Worin ſollen nun aber dieſe enthalten ſein, wenn nicht in den allgemeinen und nothwendigen, allem unſern Denken als ſeine Baſis und reale Möglichkeit zu Grunde liegenden Formen oder Beſtimmungen, die zuſammen den (freilich nicht alleinigen und ganzen) Inhalt der Vernunft ausmachen? Das Sein, die Qualität, die Quantität, das Weſen, die Urſache, der Begriff, das Urtheil, der Schluß ſind, ob ſie uns gleich als Begriffe nur vermittelſt der Abſtraktion Gegenſtand werden, doch keine Produkte der Abſtraktion, keine Machwerke unſers Denkens, ſondern vielmehr die Principien, von denen wir in unſerm Denken abhängen, ohne die wir kein Object denken können. Wenn daher die Vernunft aus Gott iſt, ſo müſſen auch die Beſtimmungen, ohne welche ſich die Vernunft gar nicht als Vernunft bethätigen kann, die urſprünglichen, allgemeinen Formen aus Gott ſein. Wenn ſie aber aus Gott ſind, ſo ſind ſie doch hoffentlich in Gott.

---

*) Man denke nur z. B. an den Leichnam als eine Inſtanz gegen die Identität des Seins und Denkens.

Wenn indeß Herr Bachmann ſagt, daß nach der Hegel'ſchen Logik „das Maß, das extenſive und intenſive Quantum, ſo wie die Knotenlinie von Maßverhältniſſen ein Moment ſei, wodurch ſich Gott durch ſeine eigne Dialektik nothwendig beſtimmen muß in ſeinem innern Sein, abgeſehen von der Offenbarung durch die Schöpfung?“ ja, „daß Gott an ſich, ſeinem ewigen Weſen nach, vor der Schöpfung der Endliche ſei,“ ſo ſind dieſe und ähnliche Behauptungen eben ſo boshafte, als abſurde Entſtellungen. Nach Hegel können nämlich nur die primitiven Beſtimmungen, die an und für ſich abſolute, Totalitäten, Principien einer ganzen Sphäre ſind, daher zu Principien eines vollſtändigen Syſtems, einer totalen Weltanſchauung gemacht werden können und in der Geſchichte wirklich gemacht worden ſind, nicht aber die ſecundären Beſtimmungen, die lediglich geſetzte und vermittelte, relative, abhängige ſind, können alſo, ſo zu ſagen, nur die Ur- und Stammbegriffe, aber nicht die einzelnen von ihnen abgeleiteten Zweige und Sprößlinge als Definitionen oder Beſtimmungen Gottes gebraucht und angeſehen werden. So das Sein, als das Princip und die Totalität der Sphäre der Qualität, aber nicht die Beſchaffenheit, das Etwas, die Grenze, die Veränderung; ſo das Maß (das Maß abſolut gedacht), aber nicht ein beſtimmtes Maß- und Zahlverhältniß. Und iſt etwa das Maß eine ungöttliche Beſtimmung? Hängt die Beſchaffenheit eines Weſens nicht von dem Grade ſeiner Nähe oder Entfernung von Gott ab? Iſt nicht die abſolute Realität das Maß, nach dem ſich der innere Werth einer beſtimmten Realität beſtimmt? So nennt denn Hegel in ſeiner Logik (I. Bd. erſte Ausgabe S. 35) ausdrücklich das Sein die erſte Definition des Abſoluten, und führt, nachdem er bereits die Begriffe des Daſeins, der Realität, des Etwas, der Veränderung, der Qualität abgehandelt hat, erſt das Unendliche in ſeinem „einfachen Begriffe“ (nämlich als „die Negation der Negation, die Beziehung auf ſich, durch Aufheben der Beſtimmtheit“) S. 80, „als die zweite Definition des Abſoluten“ an. In ſeiner Encyklopädie (zweite Ausgabe S. 85) jedoch erklärt er ſich hierüber noch beſtimmter, indem er ſagt: „das Sein ſelbſt, ſo wie die folgenden Beſtimmungen nicht nur des Seins, ſondern die logiſchen Beſtimmungen überhaupt können als Definitionen des Abſoluten, als die metaphyſiſchen Definitionen Gottes angeſehen werden, näher jedoch immer nur die erſte einfache Beſtimmung einer Sphäre, und dann die dritte, als welche die Rückkehr aus der Differenz zur einfachen Beziehung auf ſich iſt. Die zweiten Beſtimmungen, als welche eine Sphäre in ihrer Differenz ſind, dagegen ſind die Definitionen des Endlichen.“ Ferner heißt es in der Logik (in der Ausgabe der ſämmtlichen Werke S. 147): „Die Formen des Daſeins fallen aus in der Reihe der Beſtimmungen, die für Definitionen des Abſoluten angeſehen werden können, da die Formen jener Sphäre für ſich unmittelbar nur als Beſtimmtheiten, als endliche überhaupt geſetzt ſind.“ Was aber von den Formen des Daſeins gilt, daſſelbe gilt auch von den Formen, die innerhalb anderer Sphären das ſind, was die Formen des Daſeins innerhalb der Sphäre des Seins. Kein Denker war ferner davon, als Hegel, endliche Kategorien zur Beſtimmung des abſoluten Weſens anzuwenden, ſo daß es nach ihm hieße: Gott iſt dieß und das, da er vielmehr nach ihm die abſolute Negativität alles Dieß- und Das-Seins iſt, daher auch die Form der Definition ſelbſt von Hegel als eine dem Abſoluten unangemeſſene Form beſtimmt wird. Will man auch die Bedeutung und Stellung, die Hegel der Logik (als Metaphyſik übrigens) im Syſtem der Wiſſenſchaft einräumt, nicht zugeben, ſo wird ihm doch nie das hohe Verdienſt abgeſprochen werden können, daß er der Erſte war, der eine Kritik der Kategorien gab, die Kraft und Bedeutung der weſentlichen Denkformen, ihren Werth und die Grenze ihrer Gültigkeit mit eben ſo viel Tief- als Scharfſinn beſtimmte, daß ſeine Logik daher ein treffliches Werkzeug iſt, um das Weſen eines Gegenſtandes durch keine ihm unangemeſſene Beſtimmungen zu verunreinigen und zu entſtellen, ſondern vermittelſt der adäquaten Kategorien, die daher auch allein einen Begriff von ihm gewähren, in ſeiner Lauterkeit zu erfaſſen, auf einen Gegenſtand alſo nur die Beſtimmungen anzuwenden, die ſeine, Selbſt-Beſtimmungen ſind. So lehrt z. B. ſeine Logik, daß das Verhältniß der Wechſelwirkung keine Kategorie iſt, die der Natur der Seele und ihrem Verhältniſſe zum Leibe entſprechend iſt, indem dieſer Begriff einer niederen Sphäre angehört; daß wir die Beſtimmungen des abſoluten Weſens nicht in ihrer eigenthümlichen Natur (nämlich der, Beſtimmungen des Abſoluten zu ſein) denken, wenn wir ſie als Eigenſchaften denken, indem nur der Reflexionsbeſtimmung des Dings dieſe Kategorie entſpricht; daß die Begriffe des Grundes, der Urſache, des Weſens, wie wenn wir ſagen: Gott iſt das Weſen oder der Grund oder die Urſache der Welt, zwar allerdings Beſtimmungen Gottes, aber noch nicht die wahren, adäquaten, ſondern unzureichende abſtrakte Beſtimmungen ſind. Seine ganze Logik iſt nichts weiter als der ausführliche Beweis, daß nur der Geiſt die adäquate Beſtimmung Gottes iſt, denn die Idee, der Schluß ſeiner Logik, iſt nichts andres als der Begriff des Geiſtes, wie er in der Logik vorkommt, ſo daß die Definition Gottes als abſoluter Idee nur der rein logiſche oder metaphyſiſche Ausdruck von der Beſtimmung Gottes als abſoluten Geiſtes iſt. Dieſer Beweis wird aber von Hegel ſo geführt, daß es die Idee ſelbſt iſt, welche ſich als die einzige abſolute Beſtimmung des Abſoluten erweiſt, daß die Kritik der Kategorien ihre eigne Dialektik iſt, wodurch ſie ſich ſelbſt (als ſelbſtſtändige Definitionen, denn als Momente werden ſie erhalten) negiren, und vermittelſt dieſer Negation, (der objectiven Darſtellung ihrer, als endlicher, dem Begriffe des Abſoluten nicht gemäßer Beſtimmungen) die abſolute Idee als ihre Wahrheit nicht nur, ſondern als alle, als die einzige Wahrheit verwirklichen. Und damit ſind wir denn auf den Punkt gekommen, indem wir die Quelle von den unvernünftigen und lächerlichen Conſequenzen, die Herr Bachmann macht, zu erkennen haben. Hegel ſagt nämlich: ,,die Logik iſt als das Syſtem der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu faſſen. Dieſes Reich iſt die Wahrheit ſelbſt, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſelbſt iſt; man kann ſich deßwegen ausdrücken, daß dieſer Inhalt die Darſtellung Gottes iſt, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung (welche letztere Beſtimmung offenbar bei Hegel ein bloßes Bild iſt, das aber Herr Bachmann als pure nackte Wahrheit aufſchnappt, und nun allerlei Conſequenzen daraus zieht) der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt.'' Und die Dialektik, die Methode der Logik, beſtimmt er als die eigne Form und Bewegung des Inhalts, z. B. ,,es iſt der Inhalt in ſich ſelbſt, die Dialektik, die er an ſich ſelbſt hat, die ihn fortbewegt.'' Alſo, ſchließt Herr B., weil der Inhalt der Logik die Darſtellung des Weſens Gottes, die Dialektik aber die ſelbſteigene Form dieſes Inhalts iſt, alſo iſt Gott re vera nach Hegel's Logik ,,das Endliche,'' denn das Endliche iſt ein Moment innerhalb des dialektiſchen Verlaufes der Logik, alſo ,,die Knotenlinie von Maßverhältniſſen ein Moment, zu dem ſich Gott ſelbſt in ſeinem innerſten Weſen beſtimmen muß,'' oder richtiger er ſelbſt dieſe Knotenlinie, — denn es iſt nicht einzuſehen oder vielmehr es iſt recht gut einzuſehen, warum Herr Bachmann hier den milderen Ausdruck Moment gebrauchte, nämlich darum, weil ſonſt die Ungereimtheit ſeiner Folgerungen zu ſehr in die Augen geſprungen wäre — alſo iſt Gott, ſchließen wir weiter im Sinne und Geiſte des Herrn B., die Neutralität, alſo die Specification der Neutralität, alſo die Wahlverwandtſchaft, alſo die chemiſchen Stoffe ſelbſt, als welche das Subject dieſer Verhältniſſe ſind, alſo das extenſive und intenſive Quantum, das directe und umgekehrte Verhältniß, alſo das Potenzenverhältniß, alſo der Bruch — denn alle dieſe Verhältniſſe ſind Momente der Logik — alſo iſt Gott auch der Buchſtabe, der erſte, zweite und dritte Abſchnitt, die Pagina ſo und ſo viel — ein Schluß, zu dem wir vollkommen berechtigt ſind, denn Hegel ſelbſt ſagt, die Erſcheinung und das Weſen, das Aeußere und Innere ſind identiſch, der Buchſtabe iſt aber die Erſcheinung, die Aeußerung des Gedankens, — alſo beſteht Gott aus drei Bänden — denn die Logik begreift drei Theile: Sein, Weſen, Begriff in ſich, welche wenigſtens in ihrer *urſprünglichen* Geſtalt ihre äußere Exiſtenz in drei Bänden haben, und das Innere und Aeußere iſt ja identiſch — alſo iſt Gott nach Hegel's Logik ein Weſen, das man, wenn auch nicht gerade wie ein Dictionnaire de poche, doch immerhin wenigſtens in ſeinen beiden Rocktaſchen bequem unterbringen kann, alſo iſt der Schöpfer in ſeinem ewigen Weſen vor der Schöpfung das Geſchöpf eines Geſchöpfs, Namens Hegel, das in Berlin als Profeſſor der Philoſophie am Kupfergraben lebte, alſo — alſo ſind die Schlüſſe, die wir eben machten, keine Perſiflage, keine übertreibende Carikatur, ſondern das wohlgetroffene Conterfei des Herrn Bachmann, der präciſe, conſequente, adäquate Ab- und Ausdruck ſeiner ganzen Kritik, alſo ſind allerdings alle dieſe Alſo eine Perſiflage, eben weil ſie dem Jenaer „Antihegel“ ſo ähnlich ſehen wie ein Ei dem andern, er ſelbſt aber nichts andres iſt als eine eingefleiſchte Perſiflage auf die Philoſophie.

Die Perſiflage iſt aber doppelter Art. Die eine perſiflirt, indem ſie ihren Gegenſtand nur *vergrößert*, um ihn darzuſtellen, wie er *wirklich* iſt, die andere perſiflirt, indem ſie ihren Gegenſtand *verändert* und *entſtellt*. Die erſtere Art giebt alſo nur dadurch das perſiflirte Subject dem wohlverdienten Gelächter der Einſichtsvollen Preis, daß ſie die Sache in ihrem *wahren* Lichte zeigt, die andere ſtellt ſie in einem *falſchen* Lichte dar, um dadurch der Schadenfreude des Pöbels ein Feſt zu bereiten, des Pöbels, der ſich nur groß fühlt, wenn er das Große in ſeinen eignen Moraſt hinabzieht. Wie aus den bereits gelieferten Belegen zur Genüge erhellt, iſt der Jenaer ,,Antihegel'' eine Perſiflage dieſer letztern Art. Ja er hat dieſe Gabe wirklich bis zu einem ſolchen Grade der Virtuoſität cultivirt, daß uns ſeine Kritik mehrmals unwillkührlich aufs Lebhafteſte an die Zauberkunſt der Circe erinnerte, die ſich bekanntlich darauf verſtand, Menſchen in Bären, Schweine und Wölfe zu verwandeln, wie die unglückſeligen Gefährten des Ulyſſes erfahren mußten. Denn die Manier ſeiner Polemik beruht nur auf dem Kunſtgriff, einen philoſophiſchen Satz dadurch im Widerſpruch mit der Vernunft und folglich als ungereimt darzuſtellen, daß er das Subject deſſelben in ein weſentlich andres Subject metamorphoſirt, die Prädicate aber, die dem Subject in dieſem Satze gegeben werden, gleichwohl beibehält. Natürlich kommt aber ein ungereimter, lächerlicher Widerſpruch zum Vorſchein, wenn man die Prädicate, die ſich weſentlich nur auf die Gefährten des Ulyſſes in Menſchengeſtalt bezogen, nun auf die Schweine anwendet, in die ſie Madame Circe eigenmächtig verwandelt hat. Proben dieſer gewaltthätigen Metamorphoſen gaben ſchon ſeine Einwürfe gegen die Ideenlehre Hegel's, und gegen die Stimme als ein Prädicat ,,des Thiers im Allgemeinen.'' Zum Ueberfluſſe wählen wir noch als Beleg, zum Schluſſe unſrer Kritik, die Art, wie er den Proceß des Zuſichſelbſtkommens Gottes darſtellt — eine Materie, bei deren Kritik der ,,Antihegel'' nothwendiger Weiſe um ſo oberflächlicher ſich zeigt, je tiefer, ſchwieriger und bedeutungsvoller dieſer Gegenſtand iſt, und um ſo widerlicher den denkenden und unterrichteten Leſer afficirt, als ſich, hier beſonders, zu der wäßrigen Brühe ſeiner Intelligenz auch noch die Waſſerſucht ſeines trivial-religiöſen Herzbeutels hinzugeſellt, aus dem er ſogar ein paar Mal wirkliche Krokodillsthränen*), aber mit vieler Anſtrengung und Ungeſchicklichkeit, auspreßt, um das große Publikum auch von ſeiner ſchwächſten Seite für ſich zu gewinnen und gegen Hegel aufzuhetzen. Denn ſeine Kritik auch von dieſer ernſten Materie iſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, nichts weniger als eine Kritik, ſondern eine ganz plumpe Perſiflage, die er dadurch zu Stande bringt, daß er das Subject dieſes Proceſſes, als ein in dieſer Art gewandter Taſchenſpieler, verändert. Aus dem Gott *im* Menſchen macht er nämlich einen Gott *außer* dem Menſchen, und den Menſchen in Gott verwandelt er in den Menſchen außer Gott, in das endliche, erſcheinende Individuum, ſo daß nun *der* Proceß, der weſentlich ein identiſcher Akt iſt, d. h. nur ein Proceß Gottes, in dem Er bei Sich ſelbſt bleibt und iſt, nur *zu Sich ſelbſt* ſich verhält, an zwei außer einander ſeiende, ſich fremde Weſen vertheilt und daher Gott in das ſeinem Weſen unangemeſſene Verhältniß verſetzt wird, daß er *abhängig* vom Menſchen erſcheint, inſofern als er *erſt* in ihm zum Bewußtſein, oder doch, wie es bisweilen der „Antihegel“ mit einer wohlweislich hinzugeſetzten Cautel ausdrückt (S. 130 z. B.), zum „*vollen*“ Bewußtſein kommen ſoll, daher Monſieur Antihegel dem Hegel Schuld giebt, daß „Gott nach ihm von dem Menſchen das Bewußtſein ſeiner ſelbſt als Gegengeſchenk für die Wohlthat des Lebens erhalte“ (S. 101, 128, 131), daß „das Bewußtſein Gottes von ſich durch das menſchliche Bewußtſein *bedingt* ſein ſoll,“ S. 163, und ſo nach ſeiner löblichen Manier gerade wieder das Weſentliche, worauf es bei dieſem Proceß ankommt, ignorirt oder unter einem der Wahrheit geradezu entgegengeſetzten Geſichtspunkt darſtellt. Denn die weſentliche Idee, die dieſem Proceſſe des Zuſichſelbſtkommens Gottes bei Hegel zu Grunde liegt, ſein ebenſowohl objectiver als ſubjectiver Zweck iſt kein andrer, als das Bewußtſein als eine *objective* Beſtimmung Gottes zu conſtruiren. Als eine ſolche kann es aber nur conſtruirt werden, wenn das Bewußtſein als die *Selbſt*-Beſtimmung Gottes, als das Reſultat ſeines eignen *ſelbſtthätigen* Weſens erkannt wird. Wird dagegen das Bewußtſein ſchon im Anfange vorausgeſetzt und als Sein ſchlechthin von

---

*) Man vergleiche z. B. die Stellen S. 155 und S. 68.

Gott prädicirt, wie wenn wir ſagen: Gott *iſt* ein lebendiger, ſelbſtbewußter Geiſt, ſo iſt das Bewußtſein nichts weiter als eine Verſicherung, ein Prädikat, welches das Subject von Gott ausſagt, ſo iſt Gott nur *geglaubt* und *vorgeſtellt* als Bewußter, aber er iſt es nicht wirklich, nicht an und durch ſich ſelber, weil er *ſelbſt*-bewußter nur ſein kann und iſt, wenn das Bewußtſein genetiſch aus ihm entwickelt werden kann. *Genetiſch* kann es aber nur entwickelt werden, wenn dieſe Entwicklung *objectiv* begründet, wenn Gott daher es ſelbſt iſt, der aus ſeinem *Weſen* ſein *Bewußtſein* erzeugt. Und die Geneſis ſeines Bewußtſeins beruht nach Hegel nur auf *dem* Akte, daß Gott die unmittelbare Einheit ſeines Weſens mit ſich aufhebt, ſich ſelbſt ſich entgegenſetzt, denn kein Bewußtſein iſt möglich ohne Gegenſatz oder Entzweiung, und erſt durch die Negation dieſer Entgegenſetzung *für ſich* vermittelte, in ſich reflectirte, bewußte Einheit wird. Aber durch dieſe genetiſche Entwicklung iſt keineswegs die Urſprünglichkeit, Apriorität und Selbſtſtändigkeit des Bewußtſeins in Gott aufgehoben, denn das Bewußtſein iſt als das *immanente* Ziel, als der Zweck der Bewegung oder Entwicklung der erſte Impuls, der Urtrieb, der *wahre* (zunächſt verborgene) Anfang deſſelben. Dieß findet übrigens bei Hegel in jeder wahren Entwicklung in der Philoſophie Statt. Daher er ſagt, daß immer zugleich „das Vorwärtsgehen ein Rückgang in den *Grund* und zu dem *Urſprünglichen* iſt, von dem das, womit der Anfang gemacht wurde, abhängt.“ „Das Weſentliche iſt eigentlich, nicht daß ein rein Unmittelbares der Anfang ſei, ſondern daß das Ganze in ſich ſelbſt ein Kreislauf iſt, worin das Erſte auch das Letzte, und das *Letzte* auch das *Erſte* wird.“ Logik I. Bd. S. 9. Deßgleichen S. 331: „der Fortgang von dem, was Anfang iſt, iſt in der Philoſophie zugleich der *Rückgang* zu ſeiner *Quelle*, zu ſeinem *wahrhaften* Anfang. Somit beginnt im Hinausgehen über den Anfang zugleich ein neuer Anfang, und das Erſte zeigt ſich damit als nicht der wahrhafte.“ Ja dieſe Art der Entwicklung iſt das Weſen der Hegel'ſchen Methode.

Dieſe Methode iſt darum auch der nothwendige Schlüſſel zur richtigen Auffaſſung und Würdigung jenes Proceſſes, und wer dieſen kritiſiren will, muß zuerſt oder zugleich die Methode Hegel's zum Object der Kritik machen. Demzufolge kommt alſo Gott aus ſeiner Selbſtentäußerung in die Natur im Menſchen zu ſich ſelbſt, und das Selbſtbewußtſein erſcheint ſo als ein abgeleitetes, entſtandnes, durch den Menſchen vermitteltes, als ein Produkt. Aber in der That iſt es vielmehr, als das abſolute Ziel, als die reale Zweckbeſtimmung der Entäußerung in die Welt und Geſchichte das wahrhaft Erſte und Urſprüngliche, der primus Motor, das einzige Agens, welches als ihr producirendes Princip Menſch und Natur vorausſetzen*), indem eben ihr τελος, ihr Zweck, daß und warum ſie ſind, lediglich das Selbſtbewußtſein Gottes iſt — eine Bedeutung des Menſchen und der Natur, die keineswegs es ausſchließt, daß ſie auch für ſich einen Zweck und Bedeutung haben, gleichwie jedes Organ des Leibes ein eignes Leben hat, Zweck für ſich iſt, indem es zugleich in Bezug auf ein höheres Organ oder die Totalität des Lebens nur deſſen Mittel iſt.

Als die poſitiven oder vielmehr abſoluten Weiſen des Selbſtbewußtſeins Gottes beſtimmt Hegel die Religion, die Wiſſenſchaft. Sie haben daher bei ihm nicht bloß ſubjective, menſchliche Bedeutung, ſondern als die höchſten Intereſſen ſind ſie ſelbſt göttliche Zwecke oder Angelegenheiten Gottes. So ſehr dieſe Beſtimmung den gang und gäben Vorſtellungen zu widerſprechen und eine rein transcendente, die Grenzen der Vernunft und menſchlichen Natur überſpringende metaphyſiſche Hypotheſe zu ſein ſcheint, ſo läßt ſich doch durch ganz einfache Mittel einem unbefangnen, offnen Menſchen die Wahrheit dieſer Idee zu Verſtand und Gemüthe bringen. Was will in uns z. B. der Wiſſenstrieb ſagen, der alle Hinderniſſe und Schranken rückſichtslos durchbricht, alle Triebe an Macht und Stärke überbietet, unſrer natürlichen Selbſtſucht geradezu entgegengeſetzt iſt, wider Willen und Wiſſen ſich unſrer bemächtigt und aus dem Paradies der Unſchuld und Unwiſſenheit uns herausreißt, der uns alle Güter, Genüſſe und „Anſprüche auf perſönliches Glück“ als ein Nichts gegen *das* Object, das er begehrt, vernachläſſigen, ja verachten macht? Was ſagt er andres, als daß er nicht ein menſchlicher Trieb, daß er der Trieb der *Wahrheit ſelber*, daß es ihr Intereſſe iſt, von dem Menſchen erkannt zu ſein? Was bedeutet ferner der Trieb, der uns ſo mächtig antreibt, eine erkannte Wahrheit Andern mitzutheilen? Was andres, als daß es nicht nur unſer Bedürfniß iſt, uns durch die Beſtätigung der Andern die Gewißheit der Wahrheit zu geben, daß die Wahrheit an und für ſich ſelber redſeliger, mittheilender Natur iſt, daß ihr das Wiſſen, welches ſie, in ſich verſchloſſen, von ſich hat, nicht genügt, daß ſie nur im Gewußtwerden von Andern ſich ſelbſt weiß, nur im Genoſſenwerden ſich ſelbſt genießt?

---

*) Es gilt dieß in der Hegel'ſchen Philoſophie überhaupt von Gott. „Gott iſt ſo das Reſultat der Philoſophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht bloß das Reſultat iſt, ſondern ewig ſich hervorbringt, das Vorhergehende iſt. Die Einſeitigkeit des Reſultats wird im Reſultat ſelbſt aufgehoben.“ S. 18 Religionsph. I. Band.

Wie das Sehen dem Lichte nicht gleichgültig iſt, denn das Sehen iſt nur die Affirmation, das Zeugniß deſſen, was das Licht an ſich iſt — ſeine Natur iſt ja zu *erleuchten*, das Sehen zu bewirken; — ſo iſt der Wahrheit die Erkenntniß nicht gleichgültig; im Gegentheil es gehört zu ihrer *Natur*, erkannt zu werden. Das Erkanntwerden bethätigt erſt, was ſie an ſich iſt, offenbart, realiſirt ſie als das Licht des Geiſtes. Die Erkenntniß des Menſchen von ihr iſt daher nur die Affirmation ihres eignen Weſens, ihre Selbſtgewißheit. Wenn es eine Erkenntniß der Wahrheit giebt, was andres kann ſie denn auch ſein, als die *Selbſt-Erkenntniß* der Wahrheit, denn wenn ſie Erkenntniß der Wahrheit iſt, ſo iſt ſie doch hoffentlich die *wahre* Erkenntniß. Kann ſie aber als die wahre von der Wahrheit ſelbſt unterſchieden ſein?

Eben ſo, wenn es eine Liebe der Wahrheit giebt — und ſie iſt eins mit der Erkenntniß derſelben, denn die Wahrheit iſt rein als ſolche zugleich das Poſitive, das Gute überhaupt und das höchſte Gut, folglich Gegenſtand der Liebe — was kann dieſe andres ſein, als die Liebe der Wahrheit zu ſich ſelber? Denn wer die Wahrheit liebt, der liebt ſie und kann ſie nur *um ihrer ſelbſt willen* lieben, nicht um eines perſönlichen oder andern ihr fremden Zweckes willen; ſeine Liebe iſt nur die Wirkung, der Reflex der Wahrheit auf ſein Gemüth, welches ſie ungetrübt *ihr ſelbſt* zurück ſtrahlt; ſeine Liebe alſo nichts andres als die Reflexion der Wahrheit in ſich ſelber, ihr eignes *Selbſt*-Gefühl.

Daß nun aber die Erkenntniß der Wahrheit weſentlich oder die Erkennbarkeit eine objective Beſtimmung derſelben iſt, zeigt ſich ſo. Alles Sein iſt weſentlich zugleich Sein für Andres. Der Menſch macht ſelbſt das Fürandresſein zum Maß des Seins an ſich; ſo ſpricht er auf dem Standpunkt der Sinnlichkeit Dem Sein ab, was nicht für ſeine Sinne iſt, ſo ſagen wir ſelbſt auf dem Standpunkt des bürgerlichen Lebens von einem Menſchen, der kein beſtimmtes Geſchäft oder Amt hat, wodurch er Etwas für Andre iſt, er ſei Nichts. Darum iſt die Subjectivität der Objectivität nicht äußerlich. Im Gegentheil die Natur iſt *weſentlich* Object des Sinns und vermittelſt des Sinns Object des Bewußtſeins. Der Sinn iſt nichts als ihr eigner ausdrücklicher Wille, das ihr aus der Seele geſprochne Wort. Sie *will* wahrgenommen ſein. Das Sein des Seins iſt erſt das Bewußtſein.

Aber das Sein für Andres iſt weſentlich zugleich *Fürſichſein*. Etwas iſt nämlich nur dadurch für uns oder Andres überhaupt, daß es ein *beſtimmtes*, irgend wie beſchaffnes iſt. Was keine Beſchaffenheit hat, kann begreiflicher Weiſe kein Object des Bewußtſeins, der Wahrnehmung, ſei es nun geiſtiger oder ſinnlicher, kann überhaupt für nichts Andres ſein, denn eben die Beſchaffenheit iſt es, wodurch Etwas einem Andern ſein Sein bekundet. Aber die Beſchaffenheit iſt nichts andres als die *Poſition* der *Poſition*. Erſt *beſtimmtes* Sein iſt *Sein*. Aus den Beſchaffenheiten wird daher erkannt, *was* ein Ding iſt; *es ſelbſt* wird in ihnen wahrgenommen; das Andre, für welches es iſt, iſt ſein *Spiegel*; ſeine Beziehung auf Andres, ſein Sein für daſſelbe, alſo zugleich ſeine Zurückbeziehung auf ſich ſelbſt, ſein Fürſichſein.

Wenn nun aber das Sein für Andres eine weſentliche Beſtimmung alles Seins iſt, ſo iſt es auch nothwendig eine Beſtimmung der Wahrheit, denn eine allgemeine Beſtimmung iſt darum nur eine allgemeine, weil ſie eine Beſtimmung der Wahrheit iſt. Das Fürandresſein der Wahrheit iſt nun aber ihr *Erkanntſein*. Aber was iſt die Erkenntniß der Wahrheit, indem ſie ſich auf uns bezieht, uns *Gegenſtand* iſt, andres als die Zurückbeziehung der Wahrheit auf ſich, was andres ihr Sein für uns als ihr Sein für ſich ſelbſt? Sie iſt uns Gegenſtand, aber das Wir bedeutet nur uns als Erkennende, die Erkenntniß, und dieſe hat (*als* Erkenntniß der Wahrheit) keinen andern Inhalt als die Wahrheit, iſt nicht unterſchieden, etwas Apartes und Separirtes von ihr; die Erkenntniß iſt daher das Verhältniß der Wahrheit *zu ſich ſelber*, ihr Sichſelbſtgegenſtand-Sein. Wäre die Beziehung der Wahrheit auf uns nicht zugleich ihre Beziehung auf ſich ſelbſt, in concreten Formen ausgedrückt, unſer (natürlich *wahres*, *objectives*) Bewußtſein von ihr nicht ihr eignes Selbſtbewußtſein, ſo wäre ſie eben nicht, was der Annahme widerſpricht, eine Erkenntniß der Wahrheit.

Entweder giebt es daher gar kein Wiſſen von Gott — denn ein relatives, ſubjectives, nur menſchliches Wiſſen widerſpricht nicht nur dem Begriffe des Wiſſens überhaupt, als welches weſentlich auf Objectivität Anſpruch macht, ſondern namentlich dem Begriffe des Wiſſens von Gott, indem es nur von dem *ſelbſt Relativen*, aber nicht vom Abſoluten ein *relatives* Wiſſen geben kann — oder das Wiſſen des Menſchen von Gott iſt zugleich das Sichſelbſtwiſſen Gottes im Menſchen. Denn Gott kann nicht ein bloßes Object, er kann uns nicht ſo, wie irgend ein empiriſches Weſen, Gegenſtand ſein, das Wiſſen von ihm in keinem äußerlichen Verhältniß zu ihm ſtehen. Er ſelbſt iſt nicht bloßes Object, ſondern, wie man es richtig genannt hat, Subject-Object, und ſein Verhältniß zu uns kann von dieſer ſeiner Natur nicht unterſchieden ſein. Gott kann ſich darum nur zu ſich ſelbſt verhalten, alſo nicht zu einem abſolut Andern, ſondern nur*) einem ſolchen Andern, das, wenn auch nicht ſeines Gleichen, doch ſeines Weſens iſt, weßwegen Gott nicht dem Thiere, ſondern nur dem Menſchen Gegenſtand iſt. Mit Fug und Recht iſt daher der Menſch, inwiefern er von Gott weiß, der alter Ego, das andere Ich Gottes zu nennen. Denn ſein Wiſſen von Gott iſt nicht menſchliches, ſondern göttliches Wiſſen, indem jedes Wiſſen die Natur ſeines Gegenſtandes an ſich tragen muß, ſonſt wäre es nicht Wiſſen dieſes beſtimmten, ſondern irgend eines andern beliebigen Gegenſtandes. Gott kann nur durch ſich ſelbſt erkannt werden, wie Spinoza, Malebranche und andere tiefere Denker behaupteten, — eine Behauptung, die offenbar, wenn ſie analyſirt wird, keinen andern Sinn hat, als daß das Wiſſen von Gott ein unmittelbares, d. i. ſeinem Gegenſtande immanentes, daß ein Wiſſen von Gott nur als ein Akt der gegenſeitigen tiefſten, intenſivſten Innigkeit möglich iſt, der Menſch folglich in der Erkenntniß ſich nicht als Anderes zu Gott verhält, denn ſonſt würde er ja nicht durch ſich ſelbſt, nicht unmittelbar erkannt. Daher es auch (um dieß im Vorbeigehen zu erwähnen) keineswegs eine dem Geiſte und den Principien Spinozas, wie Manche meinen, widerſprechende Behauptung iſt, wenn er ſagt, daß Gott ſich ſelbſt mit einer unendlichen intellectuellen Liebe liebe, und die Liebe des Menſchen zu Gott die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt ſei.

Wenn darum Hegel die Religion als „das Selbſtbewußtſein des abſoluten Geiſtes" bezeichnet und ſagt: „In der höchſten Idee iſt die Religion nicht die Angelegenheit eines Menſchen, ſondern ſie iſt weſentlich die höchſte Beſtimmung der abſoluten Idee ſelbſt," ſo hat er mit dieſem wahrhaft erhabnen Gedanken nur in der Form und Schärfe des ſelbſtbewußten Begriffes ausgeſprochen, was im Weſentlichen mehr oder minder klar und beſtimmt vor ihm ſchon die tiefſten Denker von Gott und dem Verhältniß des Menſchen zu ihm gedacht haben*), wie denn Hegel ſelbſt (Religionsphiloſophie I. Bd. S. 149) als einen hierin mit ihm übereinſtimmenden Denker den Meiſter Eckhardt anführt, welcher ſagt: „das Auge, mit dem mich Gott ſieht, iſt das Auge, mit dem ich ihn ſehe, mein Auge und ſein Auge iſt eins."

---

*) So du eine andere Materie biſt als Gott ſelber, ſagt Jakob Böhm, wie wirſt du dann ſein Kind ſein?

Ein ganz oberflächlicher Einwand gegen eine ſolche hohe Auffaſſung der Religion iſt es aber, wenn man hieraus, wie Mr. „Antihegel," ſchließen will, daß durch dieſe Beſtimmung der Religion ihr Zweck und ihre Bedeutung für den Menſchen aufgehoben ſei. Wir halten es jedoch nicht mehr der Mühe werth, die Oberflächlichkeit und Grundloſigkeit dieſer und ähnlicher Einwendungen, die Herr Antihegel gegen die tiefſte und erhabenſte Idee der Hegel'ſchen Philoſophie vorzubringen ſich nicht entblödet hat, beſonders noch zu beleuchten. Den ganzen Standpunkt, Geiſt und Werth ſeiner kritiſchen Methode haben wir ja bereits hinlänglich tarirt und hoffentlich durch unſre ganze

---

*) So hat auch ſchon Fichte das wahre Verhältniß des Menſchen zur göttlichen Idee oder Subſtanz mit der ihm eigenthümlichen Beſtimmtheit und Klarheit erfaßt und ausgeſprochen, wie wenn er z. B. ſagt: „Jedes Daſein hält und trägt ſich ſelber, und im lebendigen Daſein iſt dieſes Sich-Selbſt-Erhalten und das Bewußtſein davon Liebe ſeiner ſelbſt. Die ewige göttliche Idee kommt hier im einzelnen menſchlichen Individuum zum Daſein: dieſes Daſein der göttlichen Idee in ihm umfaßt nur ſich ſelber mit unausſprechlicher Liebe, und dann ſagen wir, dem Scheine uns bequemend, dieſer Menſch liebt die Idee, und lebt in der Idee, da es doch, nach der Wahrheit, die Idee ſelbſt iſt, welche an ſeiner Stelle und in ſeiner Perſon lebt und ſich liebt, und ſeine Perſon lediglich die ſinnliche Erſcheinung dieſes Daſeins der Idee iſt, welche Perſon keineswegs an und für ſich ſelbſt da iſt oder lebt." Ueber das Weſen des Gelehrten. S. 14 und 48.

Recenſion hindurch den evidenten Beweis geliefert, daß Herr Antihegel, als ein treuer Empiriker, der ſich lediglich auf Thatſachen ſtützt, das Muſter ſeiner Kritik von den Affen abſtrahirt hat, welche in Ermangelung von Steinen und andern objectiven und gewichtigen Inſtanzen, ihren eignen Unrath ſich in die Fauſt laſſen, um damit die Objecte ihrer Polemik bewerfen zu können.

Jacobi und die Philoſophie ſeiner Zeit.

Von J. Kuhn.

(1835.)

Die Aufgabe des Verfaſſers dieſer Schrift iſt die Darſtellung und Beurtheilung der Jacobi'ſchen Philoſophie, um an und vermittelſt derſelben das Fundament der Philoſophie zu beſtimmen und zu erörtern. Sein Verhältniß zu Jacobi iſt jedoch, wie ſchon aus dieſem Zwecke erhellt, kein rein hiſtoriſches, ſondern ein innerlich beſtimmtes. Zwei Momente haben wir daher in ſeiner Schrift zu unterſcheiden: ſeine Uebereinſtimmung mit Jacobi und ſeine eigenthümliche Verſchiedenheit von ihm.

Seine Uebereinſtimmung mit dem Pempelforter Philoſophen beurkundet der Verf. hinlänglich ſchon in der ganzen Art und Weiſe, wie er die neuere Philoſophie, die er in das Gebiet ſeiner Aufgabe nothwendig hineinziehen muß, indem die Jacobi'ſche Philoſophie nur in ihrer Oppoſition und Relation zu ihr gehörig begriffen und gewürdigt werden kann, auffaßt und beurtheilt; denn die Begriffe der Demonſtration, des Wiſſens, des Denkens liegen ſo, wie Jacobi ſie beſtimmte, ſeinen Urtheilen als die leitenden Principien zu Grunde. Er macht deßwegen der neuern Philoſophie den Vorwurf, daß ſie „das Primitive im menſchlichen Bewußtſein ignorirt,“ daß ſie das (im Sinne der Mathematik) demonſtrative Wiſſen für das allein wahre Wiſſen gehalten habe, daß nur das durch Vorſtellungen vermittelte, vom Bedingten zum Bedingten fortſchreitende und über daſſelbe nicht hinauskommende, das endliche, äußerliche Wiſſen ihr Wiſſen geweſen ſei. So heißt es z. B.: „Eine Folge des Carteſianismus war die Einführung der Demonſtration in die Philoſophie, d. h. des durchgängigen Vermittelns der Vorſtellungen und Begriffe durch einander zum Zwecke der Erlangung der philoſophiſchen Wahrheit. Daß ein Gott ſei, und Dinge außer uns, daß dieſe in cauſalem Zuſammenhange ſtehen, ſind Sätze, welche nicht eher für gewiß gehalten werden durften, bis ſie bewieſen waren und aus keinem andern Grunde (?) Wahrheit haben ſollten, als wegen ihrer Demonſtrationen.“ „Die Exiſtenz Gottes geht nicht unmittelbar aus der Vorſtellung von Gott hervor, ſondern muß durch einen Schluß daraus abgeleitet werden. Gott iſt alſo, ſobald nur die Exiſtenz der Vorſtellung von ihm in unſerm Bewußtſein nachgewieſen werden kann durch einen Schluß.“ Es iſt allerdings nicht zu leugnen, daß die Herrſchaft, welche die mathematiſche Methode nicht nur, ſondern auch überhaupt die mathematiſche Anſchauung über die Geiſter der neuern Philoſophen ausübte, nachtheilige Wirkungen zur Folge hatte, daß es eine mangelhafte Seite der neuern Philoſophie war, daß ſie auf ihre Gegenſtände die Form der mathematiſchen Demonſtration anwandte. Allein wenn man tiefer auf die philoſophiſchen Syſteme der neueren Zeit eingeht, ſo verſchwindet dieſer Mangel vor ihrem Inhalte als ein bloßer Mangel in der Form. Denn die Schluß- und Beweisform hat in ihnen nur die Bedeutung einer ſubjectiven, nicht einer realen, objectiven Vermittlung. Die Art, wie der Verf. in den angeführten Stellen den Carteſianiſchen Beweis vom Daſein Gottes auffaßt und ausdrückt, widerſpricht daher gänzlich nicht nur dem Geiſte, ſondern auch ſogar den ausdrücklichen, wörtlichen Beſtimmungen des Carteſius. Die Gewißheit nämlich, daß Gott iſt, iſt nicht die Folge eines Schluſſes, iſt vielmehr unmittelbar mit der Idee Gottes ſelbſt gegeben. Carteſius ſagt: das Weſen Gottes allein enthält nothwendige Exiſtenz, d. h. das

Sein iſt unmittelbar eins mit dem Weſen. Nun iſt aber das Weſen Gegenſtand der Idee; es iſt alſo, da im Object der Idee zwiſchen Weſen und Sein kein Mittelglied liegt, das ſie als unterſchiedene erſt verbände, zugleich, unmittelbar mit dem Weſen Gottes ſeine Exiſtenz Gegenſtand der Idee, d. h. eben die Idee von Gott enthält die unmittelbare Gewißheit ihrer Realität und Objectivität in ſich. Die Verknüpfung oder Vermittlung der Exiſtenz mit dem Weſen, wie ſie die Schlußform enthält, hat keinen andern Zweck, als gerade ihre unmittelbare Identität zu zeigen. Die Form des Schluſſes verſchwindet daher vor dem Inhalt des Schluſſes als ein bloßer Nothbehelf des Subjects, der für das Object ohne alle reelle Bedeutung iſt. Von dem unmittelbaren Wiſſen, das Jacobi ſelbſt auf dem Gebiete des Ueberſinnlichen geltend machte, wußte freilich Carteſius nichts. So glücklich wie er waren überhaupt die neuern Philoſophen nicht. Ihm flogen ja — dem Sonntagskinde — im eigentlichen Sinne die Tauben gebraten in den Mund. Er aß — der vor allen Philoſophen Bevorzugte — die Früchte vom Baume der Erkenntniß herab, ohne irgend eines vermittelnden Werkzeugs dazu zu bedürfen; er aß ſie herab bloß mittelſt der mirakulöſen Magie ſeines auserleſenen Geſchmackſinnes, ohne ſeine Hände, ja ohne das läſtige Gebiß des allzermalmenden Verſtandes mit den gemeinen Schneide- und Eckzähnen ſeiner logiſchen Begriffe dabei zu gebrauchen. Carteſius dagegen machte, wie ſo vielen andern ſeiner Leidensgefährten und Brüder in corpore, die Materie mit ihren fünf Sinnen gewaltig zu ſchaffen; ſie ſtand ihm als eine Grenze zwiſchen ihm und der Wahrheit im Wege; denn die Materie zieht von Gott ab. Um zum Lichte hindurchzudringen, fand er daher kein andres Mittel, als vom Sinnlichen zu abſtrahiren, als zu denken, geleitet von dem richtigen Inſtinkt, daß, wie Empedokles ſagte, „das Gleiche nur mit dem Gleichen,“ das Unſinnliche nur wieder mit dem Unſinnlichen erkannt wird, daß Gott, da ſein Weſen un- und überſinnlich, folglich auch ſein Sein es iſt, nur auf eine ihm correſpondirende, d. i. ſelbſt un- und überſinnliche Weiſe, alſo nur durch das

Denken, als die einzige objective, der Natur des Gegenſtandes adäquate Thätigkeit im Menſchen ergriffen werden kann; denn was iſt das Denken in ſeiner allernächſten Bedeutung andres, als eine Abkehr von der ſtörenden und zerſtreuenden Außenwelt, als ein Abſtrahiren vom Sinnlichen und eben damit ein überſinnliches Sinnen? Inſofern iſt nun allerdings die Idee Gottes und die Gewißheit von ſeiner Exiſtenz eine mittelbare, denn dazu reicht nicht hin, Augen und Ohren aufzuſperren, ſie iſt vermittelt durch die Abſtraktion vom Sinnlichen, durch das Denken. *Ἄνευ ἱδρῶτος οὐδὲν διδόασι ϑεοί*, am wenigſten die Seligkeit der Ueberzeugung von ihrem Daſein. Allein mit der Idee Gottes, wenn ſie einmal erreicht iſt, iſt auch alle weitere Vermittlung abgebrochen, denn der Beweis von ihrer Realität iſt nur das Mittel, wodurch das Subject die unmittelbare Identität der Exiſtenz und des Weſens in Gott ſich veranſchaulicht. Quod autem ad Deum attinet, ſagt Carteſius (Medit. V.), um nur dieſe eine Stelle anzuführen, certe nisi praejudiciis obruerer et rerum sensibilium imagines cogitationem meam omni ex parte obsiderent, nihil illo prius aut facilius agnoscerem: nam quid *ex se apertius*, quam summum ens esse sive Deum, ad cujus solius essentiam existentia pertinet, existere. Nur wer ganz rohe ſinnliche Vorſtellungen vom Denken ſich macht, kann überhaupt verkennen, daß auch ihm die Unmittelbarkeit zukommt, daß wir gar nichts denken und erkennen könnten, wenn das Denken bloße Vermittlung in ſich wäre; denn dann wäre es ja eine mit der Zeit völlig identiſche Thätigkeit, eine reine Succeſſion von Vorher und Nachher, in der die erſte Grundbedingung alles Denkens: die Identität mit ſich und die Verbindung des Unterſchiedenen und Mannigfaltigen in Ein Bewußtſein verloren ginge. Das Denken iſt weſentlich die zeitfreie Identität, die ſimultane Zuſammenfaſſung ſeiner Vermittlungsreihen: es iſt immer zugleich ein alles Folgende anticipirender, über das Discurſive übergreifender Akt, ein Akt der Intuition. Für das Subject entfaltet ſich freilich das Denken in einer ſucceſſiven Reihe von ſich gegenſeitig bedingenden und von einander abhängigen Gedanken, aber das betrifft nur die Erſcheinung, nicht das Weſen des Denkens, bei dem leider! die meiſten Menſchen den Unterſchied zwiſchen Phänomen und Ding an ſich, Erſcheinung und Weſen, welchen ſie ſonſt überall ſo gerne berückſichtigen, ſonderbarer Weiſe völlig überſehen. Wenn nun aber ſchon dem Denken als ſolchem, als Thätigkeit überhaupt die Unmittelbarkeit zukommt, um wievielmehr kommt ihm dieſe in ſeinem tiefſten Inhalte, in ſeiner Verſenkung in die Idee des Unendlichen, die Idee Gottes zu, in welcher der ſonſt gültige Unterſchied zwiſchen Idealität und Realität, Denken und Sein ſich aufhebt, wie bei Carteſius in dem ontologiſchen Beweiſe?

Es iſt daher auch ganz unrichtig, wenn der Verfaſſer ſagt: „nach den Syſtemen der neuern und neuſten Philoſophie haben die Vorſtellungen der überſinnlichen Dinge oder die Ideen zu der Erkenntniß dieſer Dinge und zu ihnen ſelbſt daſſelbe Verhältniß, wie die Vorſtellungen im engern Sinne zu der ſinnlichen Erkenntniß und ihrem Objecte.“ Denn ſteht etwa die Idee Gottes, die darin vor allen andern Ideen nach Carteſius ſich auszeichnet, daß ſie nothwendige (d. i. vom Weſen unabtrennbare) Exiſtenz in ſich begreift, in demſelben Verhältniß zu ihrem Objecte, in dem die Vorſtellungen der ſinnlichen Dinge, deren Exiſtenz nur eine mögliche und zufällige, alſo nicht in ihrer Idee enthalten iſt, zu dieſen ſinnlichen Dingen ſtehen? Oder ſteht die Idee der Subſtanz bei Spinoza, die gar nicht anders als ſeiend gedacht werden kann, in demſelben Verhältniß zu ihrem Objecte und der Erkenntniß deſſelben, in welchem die Ideen der endlichen Modificationen, die gedacht werden können, ohne zu exiſtiren, zu dieſen ſtehn? Findet hier nicht eine weſentliche Differenz Statt? Oder haben etwa die Ideen, welche nach Leibnitz uns eingeboren ſind, weil und wie wir uns ſelbſt eingeboren ſind (quod ipsi nobis innati sumus), deren Bewußtſein eins iſt mit unſerm Selbſtbewußtſein, die wir rein aus uns ſelbſt erkennen (veritates menti inscriptae omnes ex hac nostri perceptione fluunt), daſſelbe Verhältniß zu ihren Gegenſtänden, als die Vorſtellungen, die wir aus den Sinnen ſchöpfen, die alſo nur mittelbar mit unſerm Selbſtbewußtſein verknüpft ſind, zu ihren Gegenſtänden? So unrichtig wie dieſe ſind aber auch die weitern Behauptungen des Verfaſſers, wie z. B. daß der inhaltsreiche Gedanke des Carteſius: Cogito ergo sum ein „identiſcher Satz iſt,“ daß „der Grund ſeiner Gewißheit der Widerſpruch der gegentheiligen Annahme ſei,“ als wäre dieſer Satz des Carteſius nicht gerade deßwegen dieſer Satz, der er iſt und kein andrer, daß er *durch ſich ſelbſt allein*, durch ſeinen *Inhalt* ſchlechthin gewiß iſt, und als dürfte man jener Stelle bei Carteſius, die, oberflächlich genommen, allerdings dieſen Mißverſtand veranlaſſen kann, eine ſolche Bedeutung und Wichtigkeit einräumen, als der Verfaſſer. Indeß der enge Raum, der uns verſtattet iſt, verbietet uns, weiter in ſeine Beurtheilungs- und Auffaſſungsweiſe der Geſchichte einzugehen. Nur ſeine Anſicht vom Pantheismus des Spinoza möge noch kürzlich berührt werden, da über dieſe ſo viel beſchrieene Materie die trivialſten und ſchlechteſten Vorſtellungen im Publikum graſſiren und die Anſichten des Verfaſſers hiervon nicht abweichen. „Der Pantheiſt,“ ſagt er nämlich unter anderm, „liegt ausgeſtreckt auf dem Boden des Nichtzuunterſcheidenden; alle Geſtalten fließen in einander“ u. ſ. w. Wüßte man nicht, daß die meiſten gelehrten Herren einen wahrhaft blinden Haß gegen alle wirklichen oder ſogenannten pantheiſtiſchen Principien hegen, ſo würde man ſolche und ähnliche Urtheile über Spinoza und andere ihm verwandte Geiſter für unbegreiflich halten, da, auch nur äußerlich angeſchaut, ſeine ganze Philoſophie nichts weiter iſt als eine ausführliche Beſtimmung von der Differenz zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen. Iſt denn nicht ſchon von vornen herein gleich in den Definitionen dieſer Unterſchied von Spinoza geſetzt? Beruht nicht bei der zu Grunde liegenden Identität gerade auf dieſer Differenz das Intereſſante ſeiner Philoſophie? Kommen denn der Subſtanz nicht *beſondere*, ſie vor allen Dingen und Weſen auszeichnende und bevorziehende

Beſtimmungen zu? Iſt die Subſtanz nicht dadurch *beſonders* beſtimmt, daß ſie *allein in ſich* iſt, daß nur in ihr der Begriff des Seins rein aufgeht, daß nur ſie Subſtanz iſt, alle andern Dinge aber nur in ihr ſind und beſtehen, nur endliche Weiſen d. i. Participationen des Seins ſind? Enthält nicht das Syſtem des Spinoza eine innere Gradation von dem abſoluten, unendlichen Maße des Seins, welches die Subſtanz iſt, bis herab zu den endlichen beſchränkten Graden des Seins? Mäht alſo der Pantheiſt ſo ohne allen Unterſchied mit der Sichel blinder Nothwendigkeit das Endliche nieder? Er huldigt allerdings nicht dem Polytheismus, ſei es nun daß dieſer in einen gegenwärtigen Olympus oder in ein fernes zukünftiges Jenſeits ſeine unendlichen Endlichkeiten, ſeine unſterblichen Individuen verſetzt: er vergöttert nicht das Endliche: er ſagt nicht wie der Dualiſt: Gott *und* das Endliche iſt, als käme beiden gleiche Realität zu, als wäre beider Sein auf gleiche Weiſe gewiß; er giebt Jedem nach ſeinem Maße, dem Unendlichen unendliches, dem Endlichen endliches (beſchränktes, negatives) Sein. Hebt alſo der Spinozismus den Standpunkt der Erfahrung auf, wie der Verf. meint? Er hebt ihn nicht nur nicht auf, ſondern er braucht ihn auch nicht aufzuheben, denn die Erfahrung lehrt ſelbſt ſowohl im Gebiete der Natur als Geſchichte, daß die einzelnen endlichen Dinge und Weſen ſich ſelbſt aufheben, vergänglich ſind, daß ihnen nur ein *gewiſſes*, d. i. negatives, aber kein gottgleiches, unſterbliches, abſolutes Sein zukommt. Und dieſe Gradation des Seins beruht nicht etwa auf der zufälligen, der Subſtanz äußerlichen Unterſcheidungs-Thätigkeit des Subjectes, ſondern ſie liegt in dem urſprünglichen Begriffe der Subſtanz, nach welchem ſie nicht eine leere, kahle und flache Identität, ſondern die Fülle alles Seins, die Quinteſſenz und Anthologie der Wirklichkeit, die Schatz- und Fundgrube aller Realität und Perfection, die unerſchöpfliche Quelle unendlicher Arten und Weiſen des Seins iſt. Das nähere Princip der Gradation und damit das reale Medium zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen iſt aber bei Spinoza der Modus, der von ihm in den unendlichen und endlichen unterſchieden wird, ſo daß der Modus alſo der verbindende Gattungsbegriff iſt, indem die beiden entgegengeſetzten Begriffe des Endlichen und Unendlichen von ihm prädicirt werden. Zunächſt iſt nämlich der Modus allgemeine, (im Sinne des Spinoza) undeterminirte Beſtimmtheit und inſofern eins mit der Subſtanz; aber, da er überhaupt Beſtimmtheit iſt, ſo iſt er zugleich die Quelle ſpeciellerer und dadurch die einzelnen endlichen Dinge in ihrer Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit begründender Beſtimmtheit.

So ſehr übrigens der Verf., um auf ihn wieder zurückzukommen, in ſeinen Urtheilen über die neuere und neuſte Philoſophie, abgeſehen von andern Punkten der Uebereinſtimmung, von Jacobi's Anſichten beſtimmt iſt, ſo nimmt er doch darin einen völlig eigenthümlichen Standpunkt ein, daß er „die Möglichkeit einer Wiſſenſchaft des Abſoluten auf dem Grunde des Relativen'' ſtatuirt, daß er die Piloſophie Jacobi's als das Glied eines Gegenſatzes, als ein Extrem auffaßt, und daher die Kluft, die Jacobi zwiſchen dem mittelbaren und unmittelbaren Wiſſen machte, durch Verbindungsmittel auszufüllen ſucht. Die Weiſe nun, wie der Verf. das Mittelbare und Unmittelbare mit einander zu vereinbaren ſucht, mag aus folgender Stelle erhellen: „Das Unveränderliche an der menſchlichen Erkenntniß wird nicht in der Art unmittelbar erkannt, wie Jacobi will, der dieſem Worte die möglichſt ſtrengſte Bedeutung giebt, und dadurch, als durch eine ewige Kluft, die unmittelbare Erkenntniß und ihr Object von der mittelbaren Erkenntniß und ihrem Objecte trennt. Denn das Unveränderliche beſteht ja nicht ſchlechthin für ſich, ſondern an (!) dem Veränderlichen und die Nachweiſung deſſelben an dieſem iſt zwar nur durch einen salto, alſo gleichfalls unmittelbar möglich, aber darum noch nicht durch einen salto aus dem Leeren, ſondern aus einem Gegebenen, dergeſtalt, daß das Mittelbare Schwungkraft (!) und Richtung (!) zugleich zum Unmittelbaren giebt. Darin nur, nämlich aus einem gegebenen Mittelbaren nicht in ununterbrochener Schlußreihe, alſo auf mittelbare Weiſe, ſondern in einer freieren, aber gleichfalls beſtimmten Weiſe zum Unmittelbaren zu gelangen, beſteht das eigentliche Weſen der Speculation gegenüber der Demonſtration." „Das mittelbare Wiſſen und Erkennen bleibt das natürliche Vehikel, um das Unmittelbare mittelbar und unmittelbar zugleich zu erkennen." Indeß dürfte dieſer ſchwierige Knoten von dem Verfaſſer wohl ſchwerlich befriedigend aufgelöſt ſein. Er ſcheint dies auch ſelbſt gefühlt zu haben, wenn er ſagt: dieſes Problem, nämlich das richtige Verhältniß des primitiven und abgeleiteten Bewußtſeins, „ganz zu erklären wird niemals möglich ſein; denn ſo weit man auch darin vordringen mag und gerade je weiter man kommt, deſto näher rückt ein Punkt, der ein abſolutes Geheimniß bezeichnet." Uebrigens iſt es freilich ſchon an und für ſich ſelber ein höchſt gewagtes und mißliches Unternehmen, von dem unmittelbaren Wiſſen Jacobi's auch nur einen Uebergang zum mittelbaren Wiſſen auffinden zu wollen, da gerade in ſeiner rigoroſen Ausſchließlichkeit, in ſeiner unvermittelbaren, lediglich mit der Perſönlichkeit, dem Gefühl identiſchen Subjectivität das eigenthümliche Weſen dieſes unmittelbaren Wiſſens, das am Ende doch nichts iſt als eine Idioſynkraſie der neuern Zeit, enthalten iſt.

1) Geſchichte der neuern Philoſophie.

Von Dr. J. E. Erdmann. (I. Bd. I. Abthl.)

2) Carteſius und ſeine Gegner.

Von Dr. C. F. Hock.

(1836.)

Der Hiſtoriker iſt der Landmann in dem Gemeinweſen der Literatur. Ferne ſteht er dem eitlen Getümmel der ephemeren Zeiterſcheinungen, und doch bebaut er den Grund der Gegenwart. O fortunatos nimium! rief der Dichter den Bauern ſeiner Zeit zu — rufen auch wir jetzt denen zu, die in ſtiller Abgeſchloſſenheit auf dem Gebiete der Philoſophie die rura paterna bebauen und nicht bethört durch das Flittergold unſrer heutigen Literatur die gediegenen Gedankenſchätze der Vergangenheit zu würdigen und zu genießen verſtehen!

Wer dieſe Schätze und dagegen die oberflächlichen abſprechenden Urtheile kennt, die ſo oft ſelbſt in gründlich ſeinwollenden Werken über Philoſophen ſowohl der frühern als der nächſten Vergangenheit gefällt werden, wird darum mit Freuden jede Erſcheinung bewillkommnen, die irgend eine geſchichtliche Philoſophie, ſtatt über ſie zu räſonniren, zu begreifen, d. i. das Poſitive derſelben zu erkennen ſich beſtrebt. Mit dieſer

Empfindung wird er auch Erdmann's Geſchichte begrüßen, ſollte ſie ihn auch weder formell, noch materiell, völlig befriedigen. — Als die Aufgabe der Geſchichte der Philoſophie erkennt der Verf., die philoſophiſchen Syſteme als nothwendige Entwicklungsmomente in der Geſchichte des Geiſtes zu begreifen und darzuſtellen. Den Charakter der Wiſſenſchaftlichkeit ſetzt er lediglich in die Erkenntniß und Darſtellung der Nothwendigkeit und zwar der Nothwendigkeit nicht nur allein der Idee einer Philoſophie, ſondern auch der Beſtimmungen dieſer Idee im Beſondern und Einzelnen. Er weiſt daher jede Kritik, die von einem ſpätern und höhern Standpunkt aus irgend ein Syſtem beurtheilt, als unwiſſenſchaftlich ab, und fordert von dem philoſophiſchen Hiſtoriker die völlige Entäußerung ſeiner Subjectivität. Es iſt ganz richtig, daß Nothwendigkeit und Wiſſenſchaftlichkeit, Wahrheit, Vernunft unzertrennliche Begriffe ſind, denn nur wo Zuſammenhang, Einheit iſt, iſt Vernunft, wo aber Einheit, da iſt Nothwendigkeit. Aber es kommt weſentlich auf die nähere Beſtimmung des Begriffes der Nothwendigkeit an, indem dieſer Begriff eben ſo etwas Poſitives, als Negatives bedeuten kann. Nothwendig im poſitiven Sinne iſt nur eben das Nothwendige, d. i. das, was durch ſich ſelbſt und um ſeiner ſelbſt willen iſt, nothwendig im negativen Sinne, was durch ein Andres iſt. Nothwendig in jenem Sinne iſt nur die Idee, das Wahre, das Göttliche, denn es iſt Zweck ſeiner ſelbſt, es iſt ſchlechtweg, es iſt eins mit dem Sein ſelbſt. Die ältere Metaphyſik nannte daher richtig nur Gott das *nothwendige* Weſen. Jede Philoſophie nun, die wirklich dieſen Namen verdient, iſt nothwendig in dieſem doppelten Sinne, nothwendig durch ſich ſelbſt, inwiefern ſie Vernunft, Wahrheit ausdrückt, durch Andres, inwiefern ſie nicht etwa überhaupt beſtimmte Wahrheit — denn die Beſtimmtheit an ſich iſt eins mit der Erkenntniß der Wahrheit, da begreiflicher Weiſe erkennen nichts andres als beſtimmen iſt —, ſondern eine ſo und ſo, eine endlich beſtimmte Wahrheit ausdrückt und durch den Standpunkt der Zeit, des Volkes, den Grad der allgemeinen Bildung oder die vorhergegangene

Philoſophie vermittelt iſt. So beſtimmt, ja beſchränkt aber auch der Standpunkt eines Philoſophen und ſeiner Zeit ſein mag, er erhebt ſich doch durch den bloßen Akt des Denkens zur Idee des durch ſich ſelbſt Nothwendigen, des Unendlichen, des Wahren als ſolchen. Dieſe Idee iſt ſelbſt die Möglichkeit des Denkens. So nothwendig es daher auch iſt, daß der Philoſoph dieſe Idee ſo und ſo beſtimmt, ſo iſt er doch zugleich ſich der uneingeſchränkten Wahrheit bewußt. Denken iſt Vernunftthätigkeit, und es iſt unmöglich, daß die Vernunft ſich ſo zerlege, iſolire und vereinzelne, daß in einem, wenn auch noch ſo beſtimmten Denker irgend eine weſentliche, mit der Vernunft ſelbſt identiſche Idee ſich verliere. So ſehen wir z. B. in Carteſius ungeachtet ſeines Dualismus keineswegs die höhere Idee der Einheit verloren, noch in Spinoza über der Einheit den unentbehrlichen Begriff des Unterſchieds vergeſſen. Im Bewußtſein der uneingeſchränkten Wahrheit iſt der Philoſoph über die Beſtimmtheit, inwiefern ſie Schranke ausdrückt, hinaus. Das Urtheil daher, das ein gereifteres, ſpäteres philoſophiſches Bewußtſein über ihn ausſpricht — vorausgeſetzt, daß es keinen ungehörigen, äußerlichen Maßſtab anlegt, ſondern ihn aus ihm ſelbſt beurtheilt — iſt ihm keineswegs ein abſolut fremdes, es iſt ſein eignes, jetzt aber nur entwickeltes Urtheil und Bewußtſein über ſich. Ueber dem Succeſſiven in der Geſchichte iſt nicht das Simultane zu vergeſſen. Das Nil novi sub sole hat doch auch ſeine Wahrheit. Allerdings ſoll man an einen Philoſophen nicht mehr Forderungen machen, als er zu ſeiner Zeit erfüllen konnte und ſollte, aber auch nicht wenigere, als er an ſich ſelbſt ſtellte. Die Nothwendigkeit ſchließt alſo nicht aus das Urtheil der Kritik von einem höhern Standpunkt, weil die Nothwendigkeit in ſich ſelbſt unterſchieden, Urtheil iſt. Sie negirt nicht den Affect, wenn nur anders der Affect der reine, adäquate Ausdruck des Gegenſtandes im darſtellenden Subject iſt. Sie nöthigt uns nicht auf eine mönchiſche Enthaltſamkeit von Freude und Schmerz, Beifall und Tadel, weil der Philoſoph ſelbſt dieſen Akt gegen ſich ausübte. Die wahre Entäußerung der Subjectivität iſt nur die Einigung mit dem Gegenſtande. Nur dadurch bekommt auch eine Darſtellung Fleiſch und Blut, Leben, und ein Hauptmangel der Erdmann'ſchen Schrift dürfte eben der ſein, daß ſie kein Fleiſch hat.

Was im Allgemeinen eben von der Nothwendigkeit kürzlich geſagt wurde, gilt namentlich in Bezug auf Carteſius. Carteſius war durchaus nicht mit ſich als Philoſoph zufrieden; er geſteht ſelbſt in einem Briefe die Schwierigkeiten ein, die das metaphyſiſche Denken für ihn habe und eil: daher auch ſo geſchwind als möglich aus der Metaphyſik hinunter in die Werkſtatt der Mechanik und Phyſik. Er war überdem im ſtärkſten Zwieſpalt mit ſich; die härteſten Gegenſätze: das Princip der Stabilität und das der Beweglichkeit, Autoritätsglaube und zweifelnder Verſtand, geiſtloſer Materialismus und antimaterialiſtiſcher Idealismus theilen, wenn auch nicht mit gleicher Kraft und Bedeutung, ſeinen Geiſt entzwei. Die Nothwendigkeit des Einen hebt daher in ihm wieder die Nothwendigkeit des Andern auf. So nothwendig z. B. (im negativen Sinne) es war, daß Carteſius die Materie als eine mit dem Geiſte gleich berechtigte und ſelbſtſtändige Subſtanz ſetzte, ſo unnothwendig war es doch im Sinne der höhern Nothwendigkeit, deren Carteſius ſich nicht unbewußt war, die ihm vielmehr in der Idee des Geiſtes am Anfange ſeiner Meditationen vorſchwebte. Daher auch in dem Kampfe zwiſchen Geiſt und Materie das entſcheidende Gewicht allerdings auf die Seite des Geiſtes zu ſtehen kommt, und es beſonders zu tadeln iſt, daß der Verf. das Plus, das der Geiſt vor der Materie bei Carteſius voraus hat, nur darein ſetzt, daß er das ſubjectiv gewiſſere ſei. Eben weil er dieſes iſt, iſt er ſchon vermöge des ganzen Standpunkts des Carteſius auch das objectiv realere. Warum iſt denn Gott erſt bei Carteſius das Vermittlungsprincip, der Grund der Gewißheit von der Realität der materiellen Welt? Weil die Gewißheit von der Exiſtenz der unendlichen Subſtanz, d. h. der abſoluten Realität der Natur nach vorangeht der Gewißheit von der Exiſtenz einer endlichen, beſchränkten Realität, wie es denn wirklich ein ausdrücklicher Grundſatz der Carteſiſchen Philoſophie und Schule iſt, daß überhaupt die Idee des Unendlichen der Idee des Endlichen vorausgeht. Aber das Bewußtſein der abſoluten Realität iſt bei Carteſius eins mit dem Selbſtbewußtſein des Geiſtes (idea Dei ... mihi innata, quemadmodum mihi est innata idea mei ipsius); nur dem Scheine der äußerlichen Darſtellung und Verwirklichung nach iſt es durch einen Schluß vermittelt. Und eben deßwegen iſt das Bewußtſein der abſoluten Realität das Bewußtſein des Geiſtes von ſeiner eignen Realität, ja der Geiſt ſelbſt in der That nichts andres als eben dieſes Bewußtſein — denn was bleibt ihm oder vielmehr er ſelbſt, wenn ich ihm dieſes nehme? — und folglich etwas nicht nur ſubjectiv gewiſſeres, ſondern auch objectiv realeres, als die Materie. Populär, d. h. plump und unpaſſend die Sache gefaßt: der Geiſt ſteht der abſoluten Realität näher, als die Materie. Freilich iſt die Idee des Geiſtes bei Carteſius nur ein Blitz, der ſich ſogleich wieder verliert in dem Dunkel begriffloſer Vorſtellungen; er unterſcheidet den Geiſt nicht vom Individuum — ein Unterſchied, den freilich erſt die Fichte'ſche Philoſophie beſtimmt hervorhebt.

Sowie aber der Verf. den Begriff der Nothwendigkeit durch die Idee der Totalität und Simultaneität der Vernunft, ſo hätte er auch den Begriff, der ihn beſtimmte, unmittelbar Carteſius als den Anfang der neuern Philoſophie zu ſetzen, ſynthetiſch erweitern ſollen. Dann würde er — ich meine nicht etwa auf dem Papier, ſondern dem Begriffe nach — Raum gefunden haben für die vorkarteſianiſchen Philoſophen. Nicht mit Baco, noch mit Carteſius, in Italien beginnt die neuere Philoſophie. Die italieniſchen Philoſophen waren auch ſchon, wenn auch nicht gerade eben ſo, wie Carteſius, Proteſtanten — dieſes Wort nicht im kirchlichen, ſondern in jenem weitern und allgemeineren Sinne genommen, in welchem es auch der Verf. braucht — gingen wie Carteſius durch das Medium des Zweifels, wenn er gleich bei ihnen noch nicht mit der ſelbſtbewußten Kraft eines kategoriſchen Imperativs auftritt, zu den Urquellen zurück, ſuchten die Philoſophie nur „in ſich" oder „in dem großen Buche der Welt.“ In Wahrheit, das erhabne Princip „della coincidenza de contrarii,“ das Bruno mit ſolcher Begeiſterung ausſprach, iſt das Princip der neuern Zeit und Philoſophie. Dieſes iſt das Princip des Lebens ſelber, und nur durch dieſes unterſcheidet ſich die neuere Philoſophie von dem ſtagnirenden Scholaſticismus des Mittelalters, der das trockne Geſetz der formalen Identität zu ſeinem Maße und Principe hatte. Da jedoch erſt mit dem Begriffe des Unterſchiedes beſtimmte wiſſenſchaftliche Erkenntniß beginnt, und dieſer Begriff der in Carteſius vorherrſchende iſt, ſo bleibt auch bei dieſer Auffaſſung Carteſius noch immer im Range eines Anfängers, aber nicht mehr eines Anfängers im ausſchließlichen und unbedingten, ſondern nur in einem gewiſſen, beſchränkten Sinne. Hätte der Verf. vor dem Carteſius angefangen, ſo hätte er zugleich eine hiſtoriſche, objective Geneſis deſſelben gefunden, und die Conſtruction des Carteſius wäre mit der Darſtellung deſſelben zuſammengefallen, ſtatt daß jetzt der Verf. aus dem allgemeinen Begriffe der neuern Philoſophie als die erſte nothwendige Geſtalt den Carteſius deducirt, hierauf die Darſtellung deſſelben folgen läßt, und endlich — was er ſelbſt jedoch an ſich für überflüſſig erklärt — den Beweis giebt, daß den Momenten der Conſtruction die hiſtoriſchen Data wirklich entſprechen — eine Methode, die man wahrlich nicht anders als eine mechaniſche nennen kann.

Ein ganz und gar anderer Geiſt, als in Erdmann's Carteſius, weht uns aus dem Carteſius des Herrn Dr. Hock entgegen. Aber hier heißt es nicht: der Wind weht und du weißt nicht von wannen er kommt. Dieſer Wind kommt aus Wien. Während Erdmann's Princip eine wahre justitia distributiva iſt, die Jedem das Seine, aber auch nicht ein Haar breit mehr giebt, ja faſt mit einer ängſtlichen Gewiſſenhaftigkeit ad amussim ausrechnet und abwägt, wie viel einem Jedem gebührt, iſt dagegen Hock's Princip eine unbegrenzte Liberalität, die — aber nur auf Koſten Anderer — den verehrten Gegenſtand mit den Hyperbeln einer — übrigens ſalbungsreichen — Eloquenz überhäuft. Die ganze

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Geſchichte nach Carteſius verſchwindet bei ihm in den Weihrauchwolken, die er — gleich einem Jupiter pluvius — um das gekrönte Haupt ſeines Helden verſammelt. Der Sinn ſeiner Schrift iſt kürzlich der: extra Cartesium nulla salus. Und warum iſt in der Philoſophie kein Heil außer ihm? Carteſius war Dualiſt und guter Katholik. Der Einfall iſt wirklich originell; aber auch vernünftig? auch wahr? auch hiſtoriſch begründet? — Carteſius war allerdings Katholik; nur iſt zu bemerken und bis zur mathematiſchen Evidenz beweisbar, daß Carteſius als Philoſoph nicht Katholik, und als Katholik nicht Philoſoph war. Aber welcher von dieſen Antipoden war der wahre, der objective, der weſenhafte, der weltgeſchichtliche, der unſterbliche Carteſius? Der Geiſt iſt das wahre, das ewige Leben des Menſchen, und wo ſein Schatz iſt, da iſt ſein Herz, und wo ſein Herz, ſein Gott. Aber der Schatz des Carteſius war Mathematik und Philoſophie. Hic Rhodus, hic salta. Das, wodurch der Menſch Andere belebt und bewegt, nur das iſt ſeine Seele, denn nur durch das, wodurch er ſelbſt bewegt wird, kann er Andere bewegen, und ſchon die Alten nannten richtig die Seele das Princip der Bewegung. Das, wofür der Menſch geboren iſt, das iſt ſein Grund und Boden, ſein Geſchlecht, ſeine differentia specifica, ſein Nomen proprium, der fons emanationis ſeines ganzen Weſens. Dieſes Bewegungsprincip, dieſe Emanationsquelle, dieſe wirkſame Eſſenz des Carteſius war aber der Mathematiker, der Phyſiker, der Philoſoph, und als dieſer wußte er Nichts von ſich als Katholiken.

Carteſius war allerdings auch Dualiſt, aber er hob auch den Dualismus auf, negirte ihn in der Idee der unendlichen Subſtanz und in der Erkenntniß der Nothwendigkeit, Geiſt und Leib in ihrer Unterſchiedenheit zugleich als „*unum* quid“ zu begreifen, obwohl die Negation des Dualismus in dieſer letztern Beziehung nur ein mechaniſches Produkt zum Reſultate hatte und haben konnte. Mit Unrecht rechnet daher der Verf. die ſogenannten „Pantheiſten,“ gegen deren Darſtellungen von Carteſius er am Schluſſe ſeiner Schrift polemiſirt, zu den

Gegnern, ſich ſelbſt aber zu den Freunden des Carteſius. Denn da er ein ſo glühender, ſo enthuſiaſtiſcher Liebhaber des Dualismus iſt, obwohl er mehrmals von der Nothwendigkeit einer „organiſchen Vereinigung“ der Gegenſätze ſpricht, Carteſius aber aus allen Leibeskräften ſeinen Dualismus, ſo gut er kann, bekämpft, und als die wahre, als die unendliche Subſtanz die die Gegenſätze vereinigende Macht ſetzt, ſo daß der Dualismus nur der ſubjective Ausgangspunkt ſeiner Philoſophie iſt, keineswegs aber der objective Mittelpunkt, ſo iſt er offenbar malgré lui ein Gegner des Carteſius. Nur in dem Abſchnitt, wo er die Verdienſte des Carteſius um Phyſik und Mathematik auseinander ſetzt, kann man ihn als ſeinen Freund anerkennen. Aber er verſtößt doch auch hier im Eifer ſeines Eloge gegen die Geſchichte, wenn er ſagt: „Carteſius habe keine andere Hülfsquellen gehabt, als die Eingebungen ſeines Genies.“ Der Kürze wegen erinnern wir jedoch nur an das, was ſchon Leibnitz hierüber geſagt hat, z. B. Opp. Omn. Dutens. T. V. p. 547, 393 und T. II. p. 250.

Geſchichte der neuern Philoſophie.

Von Dr. Joh. Ed. Erdmann. (I. Bd. II. Abthl.)

(1838.)

Der Plan, der dieſer Geſchichte der Philoſophie zu Grunde liegt, iſt einſeitig — einſeitig darum, weil er (wie ſchon früher angedeutet) dem Carteſius das Monopol, den Anfang der neuern Philoſophie zu machen, ertheilt. Dort, wo die Wiſſenſchaften überhaupt erneuert wurden, alſo in Italien, hat auch die neuere Philoſophie ihren Urſprung und Anfang. Wie die griechiſche Philoſophie mit der Natur beginnt, ſo beginnt auch die neuere Philoſophie mit der Naturphiloſophie des Teleſius. Carteſius als den ausſchließlichen Anfang beſtimmen, iſt gerade ſo viel, als wollte man etwa mit Anaxagoras, indem allerdings die Philoſophie Griechenlands erſt zu Verſtande kam, den Anfang machen. Teleſius war freilich nur der Reſtaurator der parmenideiſchen Naturphiloſophie, aber durfte er deſſen ungeachtet nicht mit Recht ſeine Philoſophie eine Philoſophie juxta propria principia nennen? Iſt Carteſius frei von hiſtoriſchen Reminiscenzen? Iſt Leibnitz nicht der Reſtaurator der ſubſtanziellen Formen? Am Ende dürfte man dann erſt mit Kant die neuere Philoſophie beginnen. Aber ſind nicht Kant's Nachfolger auf das Princip der Coincidenz der Gegenſätze zurückgekommen, welches Bruno ausgeſprochen, und könnte man ſie daher nicht auch als Reſtauratoren der italieniſchen Philoſophie bezeichnen? Iſt aber nicht gerade dadurch, daß ſie auf dieſes Princip zurückgingen, die italieniſche Philoſophie mit in die neuere Philoſophie auf eine augenfällige Weiſe verflochten und ihre Gemeinſchaft mit dieſer nachgewieſen? Hat nicht ſelbſt Kant dem Geſetze: A = A, keine andere als nur formelle Bedeutung gegeben? Iſt aber nicht dieſes Geſetz, obwohl ihm allerdings eine größere Berückſichtigung und Anerkennung gebührt, als Hegel ihm giebt, indem es uns in allem Denken leitet und beſtimmt, keineswegs gleiche Bedeutung mit den übrigen Reflexionsgeſetzen hat und es vor Allem darauf ankommt, die Geſetze der Coincidenz der Gegenſätze und die Unterſchiede zwiſchen dem wahren, vernünftigen und dem falſchen, albernen Widerſpruch zu ermitteln, iſt nicht dieſes Geſetz, da wo es allein als Princip aufgeſtellt wird, das charakteriſtiſche Princip der Scholaſtik und aller ſcholaſtiſchen Logik im Gegenſatze gegen das Leben und die Wirklichkeit? Denn zwingt uns nicht das Leben auf eine höchſt empfindliche Weiſe die Anerkenntniß von der Realität des Widerſpruchs auf? Feiert nicht die Poeſie, die in einem unmittelbaren Zuſammenhang mit dem Leben ſteht, laut und offen die Wahrheit dieſes antiſcholaſtiſchen Princips? Oder ſtimmt es mit dem logiſchen Geſetz des Idem est Idem überein, wenn Göthe im Fauſt ſagt: „dem Taumel weih' ich mich, verliebtem Haß, verzweifeltem Genuß;" wenn Petrarca (Son. CII.) die Liebe mit *O viva morte, o dilettoso male* anruft, wenn Corneille die Chimene im Cid ſagen läßt: Je vois avec chagrin que l'amour me contraigne *a pousser des soupirs pour ce que je dédaigne.* Je sens en deux partis mon esprit divisé . . . . Cet hymen m'est fatal, je le *crains* et *souhaite.* Kann ſich die ſcholaſtiſche Logik hier helfen mit der Ausrede, daß das eben nur poetiſche Phraſen ſind, oder mit der Einſchaltung eines eatenus, quatenus oder Zeitunterſchiedes? Beruht nicht vielmehr der Schmerz, das tragiſche Moment in dem Zugleichſein zweier entgegengeſetzter Prädikate in einem und demſelben Subjecte? Iſt alſo nicht das Princip der Coincidenz der Gegenſätze das charakteriſtiſche Princip der lebendigen neuern Philoſophie im Unterſchiede von dem todten, formalen Scholaſticismus des Mittelalters, und der Mann, der dieſes Princip zuerſt als Philoſoph ausſprach — denn als Cabbaliſt hatte ſchon Reuchlin in ſeiner Schrift de Arte cabalistica libri tres, etc. MDXVII. lib. II. p. 26 behauptet: In mente datur coincidere contraria et contradictoria, quae in ratione longissime separantur — mit vollem Recht unter die Gründer der neuern Philoſophie zu ſetzen? Wahr iſt es, die Italiener hatten noch, namentlich Cardan und Campanella, ſehr vieles abergläubiſches Zeug im Kopfe, beſonders in Bezug auf die Natur, aber ſie erkannten doch ſchon den Werth und die Nothwendigkeit des Zweifels, ſo Campanella, den deßwegen ſchon Heumann in ſeinen Acta Philos. 1715. T. I. p. 565 einen Carteſianer vor Carteſius nennt, und Bruno, welcher verlangt, daß man, um vollkommen zu urtheilen, ſich losmachen müſſe dalla consuetudine di credere. Wahr iſt es, daß der Zweifel erſt bei Carteſius charakteriſtiſche Bedeutung hat und daher auch hier erſt Furore machte; wahr, daß erſt Carteſius vollkommen reinen Wein einſchenkte, indem er alles Dunkle, Miraculöſe und Dubiöſe ausſchied; wahr, daß er erſt der Philoſophie eine determinirte Richtung gab, indem er auf die einfachen, klaren Unterſchiede des Denkens und der Ausdehnung die ganze Philoſophie beſchränkte und zurückführte und ſo der Stifter der mechaniſchen, d. i. verſtändigen Naturphiloſophie wurde, durch welche ſich Carteſius eben ſo große Verdienſte um die Wiſſenſchaft und Menſchheit erwarb, als einſt Epikur durch den Atomismus — das beſte Antidoton der Superſtition. Aber deſſen ungeachtet bezeichnet Carteſius nicht den Anfang der neuern Philoſophie ſchlechtweg, ſondern nur eine neue Epoche in der neuern Philoſophie, oder beſtimmter: die Epoche der Kritik. Nach allen Geſetzen der vernünftigen Logik und Hiſtorie gebührt aber nicht der Kritik, dem Unterſchied, der Trennung der Anfang, ſondern der Einheit. Und eben die Idee der Einheit repräſentiren die Italiener — daher ihr Haß gegen den diſtinguirenden Ariſtoteles.

Aber warum ſoll denn nun gar Bacon von der Geſchichte der neuern Philoſophie ausgeſchloſſen werden? Gehört er etwa dem Uebergang aus der ältern in die neuere Zeit an? Gehört er dorthin, weil er in ein Zeitalter fällt, wo noch mittelalterliches Weſen, mittelalterliche Mährchen und Vorſtellungen, Teufel, Hexen und Dämonen exiſtirten? Aber gehört denn ein Erasmus, ein Ulrich von Hutten, jener Dr. Luther, der auf dem Reichstag zu Worms die große Alternative „entweder aus der Schrift oder durch klare, evidente Gründe“ aufſtellte, freilich nicht unſerer, aber doch der neuern Zeit an? Sind denn Epistolae obscurorum virorum — ihr Verfaſſer ſei nun wer er wolle — nicht noch heute an der Zeit? Wohin gehören denn wir? Wohin wird denn uns ein künftiger Geſchichtſchreiber verſetzen? Ohnfehlbar hinter das Zeitalter der Reformation zurück, wenn wir ſolche Männer nicht zu uns rechnen.

Soll denn erſt mit dem 30jährigen Krieg, wo das Korn der neuern Zeit nicht geſäet und gereift iſt, ſondern nur ausgedroſchen wurde, die neuere Philoſophie beginnen? Die primitiven Köpfe allein ſind die Taufpathen einer Zeit, die Legislatoren derſelben; nach ihnen, nicht nach den Executoren ihrer Geſetze ſind die Zeiten zu beſtimmen. Die neuere Zeit beginnt, wo das Quellenſtudium (in eigentlicher und metaphoriſcher Bedeutung) beginnt, wo nicht mehr das Copirte, das Abgeleitete, das Ueberlieferte, das Mittelbare, ſondern nur das Urſprüngliche das befriedigende Object des Geiſtes iſt, wo daher — denn wie das Object, ſo der Geiſt — unmittelbarer, urgründlicher, urſächlicher, d. i. primitiver Geiſt ſich erhebt. Und ein ſolcher Geiſt, der Nichts mehr in der Mitte zwiſchen ſich und dem Objecte duldete, war auch in ſeiner Art und Weiſe Bacon.

Oder gehört etwa Bacon speciell nur der Geſchichte der Naturwiſſenſchaften an? Auch nicht. Bacon erhebt ſich zu allgemeinen

Principien. Er iſt der Logiker der Empirie. Er iſt Nichts weniger als ein beſchränkter, knechtiſch-geſinnter Empiriker, der ſich darauf beſcheidet, nur an der Schale der Natur herumzuknabbern: er will ihren Kern; er iſt ein ungenügſamer, ein univerſaler, keine Schranke der Forſchung, wenigſtens auf dem Gebiete der Natur, anerkennender, ein in dieſer Beziehung wahrhaft titaniſcher Geiſt. Er iſt Idealiſt, — Idealiſt in dem Sinne, daß er die Menſchheit aus den Feſſeln der Naturgewalt befreien, den Geiſt nicht den Dingen, ſondern die Dinge der Macht des Geiſtes unterwerfen will; und die Macht über die Dinge iſt ihm — hinlänglicher Beweis ſeines philoſophiſchen Geiſtes — die Methode, dieſe daher nur ſein Hauptaugenmerk, und ſeine Methode — im Vorbeigehen geſagt — in Betreff der Wichtigkeit, die ſie auf die negativen Inſtanzen legt, noch heute allen ſomnambulen Köpfen und Traumdeutern ſogar als ein Specificum zu recommandiren. Oder beginnt er etwa im Widerſpruch mit den Forderungen, die der Verf. mit Recht an einen Neuerer und Anfänger geſtellt hat, mit einer unmittelbaren Vorausſetzung? Im Gegentheil: er fordert, wie Carteſius, als unerläßliche Bedingung der Erkenntniß die Verleugnung aller vorgefaßten Meinungen und den Zweifel an das unmittelbare Zeugniß der Sinne; die Natur als unmittelbares Object der Sinne iſt ihm nur eine Maskerade, ſein Zweck daher die Natur vermittelſt der πειρα zu entlarven und in Verſuchung zu führen. Aber dergleichen thut doch gewiß nur ein Philoſophus und Scepticus von Profeſſion. „Da man vorhero in der Philosophia scholastica an gar Nichts dubitirte, ſondern dieſelbe als eine Bibel anſahe, ſo hat Verulamius zuerſt als ein primum Fundamentum dubitationem geſetzt, welches Carteſius hernach weiter pouſſiret. Sonſt waren die Engländer dumme Leute, Erzſcholaſtici und Bigots im höchſten Grade. Nun aber fingen ſie an weiter zu gehen.“ (Nicol. Hieron. Gundling's Vollſt. Hiſt. der Gelahrtheit u. ſ. w. Frankf. und Leipz. 1734. I. c. §. 14.) Kurz Bacon iſt ein primitiver Empiriker, iſt Gründer der Experimentalphyſik, und als ſolcher gehört er der Geſchichte der Philoſophie an — wie denn jeder *Gründer* einer neuen Wiſſenſchaft ein Philoſoph, jeder Akt des *Anfangs* überall ein Akt der Philoſophie iſt, nur Philoſophen daher auch die Gründer aller Wiſſenſchaften waren — namentlich aber gehört er der Geſchichte der neuern Philoſophie an, welche ſich von der Scholaſtik weſentlich auch durch das Attribut der Empirie unterſcheidet. Mit Recht, nur da mit Unrecht, wo die Metaphyſik dadurch entbehrlich gemacht werden ſollte, hat man in dieſer Zeit von einer Philosophia experimentalis geſprochen. Carteſius war *auch* Empiriker, daß er ſich übereilten Hypotheſen überließ, thut Nichts zur Sache. Wie viele und wie alberne Hypotheſen hat nicht die ſich ſelbſt überlaſſene Empirie zu Tage gefördert? Dieſes Auch hat der Geſchichtſchreiber zu begründen, namentlich zu begründen, wie dieſes nicht bei dem beſcheidenen und für alle Philoſophen gültigen Auch bleiben konnte, ſondern aus ihm ein ausſchließliches Nur werden mußte. Er hat daher die *Bedeutung* zu begründen, welche die *Materie* in der neuern Philoſophie ſpielt, denn nur da, wo die Materie an ſich, die Materie, wie ſie *Object der Metaphyſik* iſt, zu Ehren kommt, poſitive, weſenhafte Bedeutung hat, kann die Materie, wie ſie beſtimmte, wie ſie *Object der Sinne*, der *Empirie* iſt, die Augen der Menſchheit entzünden und an ſich, als ein der Erkenntniß würdiges Object, feſſeln. So hängt die Empirie mit der Metaphyſik zuſammen, obgleich der einzelne Empiriker für ſich Nichts davon weiß, ſo der deutſche Schuſter, der die materielle Welt nicht mehr aus dem Nihil, dem Asylo ignorantiae, ableitete, ſondern einen *poſitiven Grund* derſelben ſuchte, und dieſen in Gott ſetzte, und ſo indirect gleichſam vor dem Richterſtuhl Gottes die Beſchäftigung mit den materiellen Dingen rechtfertigte oder vielmehr canoniſirte, mit dem engliſchen Kanzler, deſſen weſentliches Object die Erkenntniß der materiellen Dinge aus materiell beſtimmten Principien, ſo Hobbes, dem Nichts als das Körperliche für real galt, mit Spinoza, der die Ausdehnung zu einem Attribut der unendlichen Subſtanz machte. Will man aber noch beſtimmtere

Zuſammenhänge haben, ſo braucht man nur daran zu denken, daß die erſten aſtronomiſchen und phyſikaliſchen Entdeckungen eben ſo, wie die entgegenſtehenden Erklärungen der Scholaſtiker, welche durch ſie beſeitigt wurden, wie z. B. der Horror Vacui durch die Entdeckung von der Gravität der Luft, mit philoſophiſchen Fragen, namentlich mit den erſten und weſentlichſten Begriffen der Materie zuſammenhängen. Nothwendig iſt es daher, der Empirie (wenn auch nicht factiſch durch die Darſtellung der bedeutendſten Empiriker, doch wenigſtens theoretiſch) ihren Platz anzuweiſen und zwar von vornherein ſchon im Princip, welches der ganzen Geſchichte zu Grunde liegt, nicht erſt hintennach, etwa in Locke, wo ſie in ihrer poſitiven Bedeutung, auf welche es doch allein ankommt, nicht mehr begriffen werden kann.

Dieſe Nothwendigkeit hat der Verf. nicht anerkannt, aber nicht deßwegen, weil er einen ſtrengen Begriff von dem, was Philoſophie iſt, an die Spitze ſeiner Geſchichte geſtellt hat und nun dieſem zufolge einen Bacon und Hobbes von der neuern Geſchichte ausſchließen mußte, denn wir ſtoßen vielmehr im Verlaufe ſeiner Geſchichte (eben in dieſem zweiten Bande) zu unſrer größten Verwunderung über ſeine Liberalität auf eine Menge Myſtiker und Sceptiker, die größtentheils, wenn auch nicht für den Philoſophen, doch für die Philoſophie ohne Intereſſe ſind. In der That intereſſelos. Denn was kümmert die Philoſophie der rohe, verkehrte Myſticismus dieſer Periode, der auf die Tradition das Innerſte gründet, von einer äußerlichen, hiſtoriſchen Offenbarung das Weſen des Geiſtes abhängig macht? Der Myſticismus, der, wie der Verf. ſagt S. 160, „das gewaltſame Feſthalten des durch den Zweifel erſchütterten Glaubens“ iſt, der Myſticismus zum Trotz und Hohn der Vernunft, dieſer erzwungne, aufgedrungne, affectirte Myſticismus, wie es überhaupt der moderne Myſticismus iſt, iſt kein Object der Philoſophie und verdient nicht den ehrwürdigen Namen: Myſtik, denn er widerſpricht dem Weſen der Myſtik. Die Myſtik iſt Idealismus, iſt der chriſtliche Stoicismus, die Freiheit von allen äußerlichen Dingen. „Die Seel' iſt alle Ding.“ Die Myſtik kommt aus dem Innerſten; da iſt von Zwang und Gewalt keine Rede. Est aliquid in nobis praeter nos. Dieſes Aliquid *in* nobis *praeter* nos iſt ihr die Offenbarungsquelle; ſie weiß Nichts von jener Verrücktheit, welche das Hiſtoriſche, ſeiner Natur nach ein Secundäres, Mittelbares, Zweideutiges, Unzuverläſſiges zum Unmittelbaren, zur Quelle, zum Zeugniß der Wahrheit erhebt. Und nur ſolche ächte, unverfälſchte Myſtik iſt Gegenſtand der Philoſophie, aber nur was Gegenſtand der Philoſophie, kann auch Gegenſtand ihrer Geſchichte ſein. — Der bedeutendſte unter den vom Verf. behandelten Myſtikern iſt, nach ſeinem eignen Zeugniß, Poiret. Aber deſſen ungeachtet, was thut Poiret, dieſer unwiſſenſchaftliche, ſchwärmeriſche, fanatiſche Kopf, Poiret, der ſelbſt unter den Pantoffel eines Weibes, wenn auch merkwürdigen Weibes, der A. Bourignon, ſeinen Verſtand gefangen gab, in der Geſellſchaft eines Carteſius und Spinoza, und noch dazu als ein nothwendiges Glied? Arme Philoſophie, wenn du dich erſt im Krätzer des Poiret'ſchen Myſticismus um deinen Verſtand bringen mußt, um zu einem höhern Standpunkt dich emporzuſchwingen! Unglückſeliger Geſchichtſchreiber, wenn du jedes Geſchrei, das ſich gegen die Philoſophie erhebt, es komme woher es wolle, als eine berechtigte und nothwendige Stimme dir ad notam ſchreiben mußt! Wo iſt die Weisheit, die Autarkie der Stoa? wo das *οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς* der epikuräiſchen Glückſeligkeit hin? wo das *ἀγεωμέτρητος οὐδεὶς εἰσίτω* der platoniſchen Schule? Wie kann ein Kopf, dem ſchon die mathematiſchen Figuren bloſe an der Oberfläche der Dinge haftende Schemen ſind, weil ſie dem plumpen Taſtſinn nicht in die Hände arbeiten, ſondern für's Auge leicht auf's Papier hingezeichnet werden, wie kann ein ſolcher Kopf auf dem Gebiete des reinen abgezogenen Gedankens Stimme und Bedeutung haben? War der Soldat, der den Archimedes niederſtieß, auch ein Gegner, der in die Geſchichte der Mathematik gehört?

Es iſt ganz falſch, wenn man Köpfe, wie Poiret, nur als Gegenſätze einer beſtimmten, einſeitigen Richtung in der Philoſophie betrachtet. Eine Philoſophie, die einmal die Qualität hat, Gemeingut ihrer Zeit werden zu können, wie es mit der Carteſiſchen der Fall war, iſt für ihre Zeit Nichts weniger als eine einſeitige. Jede Zeit hat die Philoſophie, die gerade für ſie paßt. Solche Köpfe ſind gegen alle und jede Philoſophie, ſind gegen die Wiſſenſchaft überhaupt. (Man vergl. Poiret de Eruditione triplici etc. 1708, de erudit. falsa Lib. III. §. 16. §. 20.) Nicht dieſe und jene, ihren Anſichten widerſprechende Gedanken; das Element der Philoſophie, der Wiſſenſchaft als ſolches iſt ihnen ein abſolut widerwärtiges. Will man übrigens durchaus dem Poiret eine Bedeutung für die Philoſophie einräumen, ſo kann man ſie nur darin finden, daß man aus ihm beſſer, als aus irgend einem der frühern (dem Recenſ. wenigſtens bekannt gewordenen) Myſtiker den Unterſchied zwiſchen dem Wein der Philoſophie und dem Krätzer des Myſticismus einſehen lernen kann; denn Poiret iſt kein reiner Myſtiker; er polemiſirt, argumentirt, räſonnirt; er war ſelbſt früher Carteſianer; es ſind rationelle Elemente in ihm, von denen ſich, nur mit einiger Kenntniß der analytiſchen Chemie, der Fettſtoff des Myſticismus leicht ausſcheiden und als ſolcher rein darſtellen läßt. Worin liegt aber dieſer Unterſchied? darin, daß der Philoſoph nur mit den Augen ſieht, der Myſtiker aber mit dem ganzen Körper. Poiret ſagt ſelbſt, daß, wenn wir nicht durch den Sündenfall verdorben wären, wir eben ſo, wie jetzt mit den Augen, mit dem ganzen Körper ſehen würden, und ſo bei der Reſtauration in der Auferſtehung ſehen werden (l. c. Lib. II. §. 14.). Ja das iſt der Kern des Myſticismus.

Das von der Weisheit der Natur, deren Tiefe der Myſtiker nur in der Finſterniß, nicht im Lichte, nur im Abnormen, nicht im Geſetz erkennt, zum Behuf freier Ueberſicht auf die Zinnen des Tempels des Leibes geſetzte Auge, die von den Wallungen des Herzens, von den Bedürfniſſen des Magens, von den Regungen des Geſchlechtstriebes abgeſonderte Intelligenz, iſt dem Myſtiker ein Dorn im Auge. Er ſieht ohne

Unterſchied mit dem ganzen Körper; der Magen, die Zehen, die Fingerſpitzen, die Genitalien (man denke nur an das Lieblingsbild der Myſtiker: die Vermählung der Seele mit Gott) ſind ſeine Augen. Aber das Sehen dieſer Augen iſt Fühlen. Das Gefühl, das habſüchtige Weib, die A. Bourignon im Menſchen iſt alſo das herrſchende Princip des Myſtikers — ein fühlbares, palpables Weſen, ein Weſen, an dem er ſich erwärmen und die Brunſt ſeines Herzens ſtillen kann, ein Weſen, das ihm alles das wieder giebt, was er im Leben verläßt und negirt, ſein Gott. Will man daher dem Poiret beſtimmter in Beziehung auf die Carteſiſche Philoſophie eine Bedeutung geben, ſo liegt ſie nur darin, daß das Carteſiſche Princip der Gewißheit, welches ſich auf ein objectives Princip, die Einſicht, den Begriff ſtützte, das: ,,Ich ſehe klar und deutlich ein, daß es ſo iſt, alſo iſt es ſo,'' in dem materialiſtiſchen Kopfe Poiret's zu einem rein ſubjectiven, ja egoiſtiſchen Princip, zu dem: ,,Ich fühle, daß es ſo iſt, alſo iſt es ſo,'' wurde; denn das brutale sic sentio iſt dem Poiret der zureichende Grund. Er iſt daher eben ſo, wie der ſubjective Paskal, dieſer ängſtlich ſich ſelbſt fliehende, und doch nie von ſich frei werdende Heautontimorumenos der modernen Myſtik, kein Gegenſatz, ſondern nur der myſtiſche Niederſchlag des Carteſiſchen Princips. Aber auch faſt alle Sceptiker dieſer Periode haben kein, wenigſtens höheres, Intereſſe für die Philoſophie. Das Charakteriſtiſche dieſer Sceptiker iſt nämlich, daß ſie ihr Schifflein nicht der offnen See des Zweifels muthig anvertrauen, ſondern als ſichern Zufluchtsort den Glauben ſtets im Rückhalt haben. Ja ihr Zweifel läßt nicht nur den Glauben unangefochten, ſie betrachten ſogar ihre Scepſis als die bloße praeparatio ad fidem. Aber ſo wenig Werth ein ſolcher raffinirter, durch den Zweifel erkünſtelter Glaube hat, ſo wenig Werth und Gehalt hat ein ſolcher gedämpfter, niedergedrückter, bedingter, abgezirkelter, willkührlich ſiſtirter Zweifel — ein Zweifel, der der gehorſamſte Diener des Glaubens iſt. Nur der freie, der unbedingte, der rückſichtslos um ſich freſſende Zweifel, nur der wahre Zweifel hat philoſophiſches

Intereſſe. Nur das Charaktervolle iſt Gegenſtand der Philoſophie, alſo nicht der charakterloſe, lammfromme, ſchwachſinnige Scepticismus eines Huet. Man vergleiche nur z. B. in ſeiner Schrift über die Schwäche des menſchlichen, reſpective ſeines Verſtandes Cap. 15. §. 380, wo der laxe Sceptiker der Vernunft doch einiges, obwohl ſchwaches und dunkles Licht zugeſteht. Erſt in D. Hume bekommt der moderne Scepticismus eine philoſophiſche Bedeutung. — Schon Brucker (Instit. hist. phil. p. 646.) bemerkt richtig von Huet: patet, messem eruditionis praedivitem *ita judicandi aciem* in H. suffocasse, ut ad scepticismum delaberetur. Aber dieſe Bemerkung gilt auch von den übrigen, von faſt allen Sceptikern. Der Scepticismus iſt eine Frucht der Vielwiſſerei — die ſchwache Seite des Empirismus, und es iſt daher verwunderſam, wie der Verf. von vornherein die Empirie von ihrer Lichtſeite, die ein Bacon repräſentirt, ausſchließen und dann doch hintendrein ihre Schattenſeite aufnehmen konnte. Der Sceptiker ſteht nämlich auf dem Standpunkt der Empirie, ſein Fundament iſt die Wahrnehmung, die Grundkategorie ſeiner Denkart die empiriſche Kategorie der Aehnlichkeit und Verſchiedenheit, ſein Lieblingsthema daher die Aehnlichkeit der Thiere und Menſchen (ſ. Sextus Emp. Pyrrh. Hypoth. cap. 14. den erſten *τρόπος* und Montaigne's, des Vaters des franzöſiſchen Scepticismus, Essais Liv. II. Chap 12.), ſein Hauptargument die Verſchiedenheit der Wahrnehmungen, der Menſchen, der Urtheile, der Zuſtände der Urtheilenden u. ſ. w. Aber die Wahrnehmung des Sceptikers iſt nicht die unbefangene und methodiſche Wahrnehmung des wiſſenſchaftlichen Empirikers. Der Sceptiker beſchäftigt ſich nur mit der Phyſik, wie Sextus Emp. ſagt, um *παντὶ λόγῳ λόγον ἴσον* entgegenſetzen zu können, und in ſeinen Wahrnehmungen folgt er keiner Regel, keinem Geſetz; er unterſcheidet die Inſtanzen der Empirie nicht nach ihrem innern Werth; der Sceptiker iſt nicht Kritiker, höchſtens nur in Beziehung auf die dogmatiſche Philoſophie. Alles widerſpricht ſich daher für ihn, denn alle Inſtanzen, alle Gründe und

Gegengründe ſind ihm äquivalent, denn ſein Intereſſe iſt es, Nichts zu wiſſen, weil das Wiſſen für ihn kein Intereſſe hat. Der Scepticismus iſt daher Nichts weniger als eine Uebergangsſtufe zum Empirismus. Der Sceptiker iſt eben ſo gleichgültig gegen das Object als er gleichgültig gegen das Wiſſen iſt; ja die Gleichgültigkeit gegen das Wiſſen kommt bei ihm nur von der Gleichgültigkeit gegen das Object her. Nichts iſt thörichter, als die Reſignation auf das Wiſſen für einen Akt der Beſcheidenheit, der Demuth zu halten. Der Dogmatiker demüthigt ſich, denn er unterwirft ſich der ſaueren Arbeit, das Object zu erkennen, nicht der Sceptiker. Der Dogmatiker reſignirt allerdings nicht auf das Wiſſen, aber auf ſich reſignirt er, der Sceptiker dagegen auf das Wiſſen, aber nicht auf ſich. Der Sceptiker hat kein Intereſſe für das Object, weil er nur für ſich ſelbſt ſich intereſſirt. Der Scepticismus tritt nur da in der Menſchheit auf, wo ſich der Menſch auf ſich ſelbſt und ſeine allernächſten Angelegenheiten concentrirt. Erſt nach Sokrates erſchienen die Sceptiker Griechenlands. Montaigne plaudert bei jeder Gelegenheit von der Miſerabilität des Menſchen in jeder Beziehung; aber wer wird darauf Werth legen? das Thema ſeiner Schriften, ſein Studium oder richtiger Amüſement, ſein Intereſſe iſt Er ſelbſt. Si j'estude, je n'y cherche que la science qui traicte de la cognoissance de *moy mesme* et qui m'instruise à bien mourir et à bien vivre. (Ess. Liv. II. ch. 10.) Und ſchon vor ihm verwarf Agrippa von Nettesheym die Wiſſenſchaften als Eitelkeit, weil es longe *tutius* sit ignorare quam scire (de incert. etc. cap. 1). Der Scepticismus führt zum Kynismus, zum Utilismus, zum Moralismus, kurz zum Subjectivismus, aber nicht zum Empirismus.

In die Klaſſe der eben bezeichneten Sceptiker hat der Verf. auch den amphiboliſchen, ſchwer zu charakteriſirenden Bayle geſetzt. Er zeichnet ihn wohl dadurch vor den übrigen aus, daß er ihn den bedeutendſten nennt, aber das reicht nicht hin. Bayle iſt nicht blos der Superlativus des Scepticismus dieſer Periode; er hat auch eine ſpecifiſche Bedeutung, die ihn von den andern Sceptikern abſondert, und dieſe ſpecifiſche Bedeutung iſt gerade ſeine weſentliche Bedeutung. Bayle iſt, wenn wir ſein ganzes Weſen in's Auge faſſen, nicht nur an ſeinen ſceptiſchen Aeußerungen uns anhalten, Kritiker, nicht Sceptiker. Er iſt weit entfernt von der Schwäche eines Huet, ein dogmatiſcher Sceptiker ſein zu wollen. Sein Scepticismus hat nicht ſelten die Bedeutung der negativen Einſicht in das Beſſere. Er hat wenigſtens unverkennbar eine philoſopiſche Tendenz, wenn gleich nicht die Tendenz eines beſtimmten Syſtems; er dringt mit dem lebhafteſten Intereſſe in die ſchwierigſten Materien der Philoſophie ein. Wer kann das von den übrigen Sceptikern behaupten? Zwar ſuspendirt er ſein Urtheil: aber gerade dadurch, daß er die Schwierigkeiten einer Materie zeigt, das Ungenügende der geltenden Erklärungen ſeiner Zeit aufdeckt, ſagt er oft mehr, als irgend ein Dogmatiker ſeiner Zeit ſagen konnte. So z. B. wenn er unbefriedigt eben ſowohl von der peripatetiſchen als Carteſiſchen Erklärung von dem Princip der thieriſchen Handlungen an einer Stelle ſagt: Les actions des bêtes sont peut-être un des plus profonds abimes sur quoi notre raison se puisse exercer, et je suis surpris que si peu de gens s'en apercoivent (Dict. Art. Barbe Rem. C.), ſo hat er das Beſte geſagt, was man bei dem Standpunkt der Philoſophie und Naturwiſſenſchaften ſeiner Zeit darüber ſagen konnte. Wodurch er ſich aber beſonders von den übrigen Sceptikern unterſcheidet, und wodurch zugleich ſeine Bedeutung in der Geſchichte der Philoſophie ausgeſprochen iſt — die einzig poſitive, die man ihm namentlich in Bezug auf Carteſius anweiſen kann — iſt, daß er die Gegenſätze von Glaube und Vernunft, welche bei Carteſius nur die Bedeutung einer mechaniſchen Trennnng hatten, in einen chemiſchen Conflict brachte, daß er die Glaubensvorſtellungen ſeiner Zeit zum Object freien, d. i. kritiſchen Denkens machte, und die Selbſtſtändigkeit, die ausnahmsloſe Unbedingtheit, die unumſchränkte Souverainität der ethiſchen Ideen, der praktiſchen Vernunft anerkannte und geltend machte, wie dies ſeine Kritiken Abrahams (Art. Sara) und Davids, vor Allem aber das ganz vortreffliche erſte Capitel ſeines Commentaire philos. etc. hinlänglich beweiſt, wenn er gleich der theoretiſchen Vernunft nur eine negative Stelle anwies. Aber eine andere Bedeutung konnte er ihr auch nicht für ſeine Zeit anweiſen. Nur negativ und indirect, ſich ſelbſt verläugnend, nur im Verneinen bejahend, und im Bejahen jede Behauptung ſogleich wieder zurücknehmend, im Opponiren ſich ſelbſt opponirend, nur ſchüchtern und zweifelnd, und zwar im Zweifeln zugleich ſich ſelbſt bezweifelnd, nur ano- und pſeudonym konnte ſich die Vernunft auf dem Gebiete der Glaubensvorſtellungen und der darauf ſich beziehenden Materien geltend machen. Warum hat denn der Verf. nicht dieſe Nothwendigkeit anerkannt? Warum will er blos auf Rechnung des perſönlichen Charakters Bayle's ſeine ano- und pſeudonyme Schriftſtellerei ſetzen? Man bedenke die Zeit! On passe (ſchreibt Bayle Supl. du Comm. philos. etc. ch. 29.) presque pour Hérétique, jusques chez les Protestans, lorqu'on parle avec quelque force pour la tolérance. Aber ſelbſt auch abgeſehen von ſeinem Zeitalter, wo wäre die Nothwendigkeit als Fehler ihm anzurechnen, was vielleicht ſogar nur eine verborgne Tugend war? Denn hängt nicht ſeine Liebe zur „Verſtecktheit" zuſammen mit ſeiner Liebe zu einer weiſen, jedem Philoſophen wünſchenswerthen Verborgenheit? zuſammen mit den löblichen Geſinnungen, die in den Worten an Minutoli liegen: n'étant ni amateur du bien ni des honneurs, je me soucierai peu d'avoir des vocations, et je n'en accepterois pas, quand bien même on m'en adresseroit. Je n'aime point assez les conflicts, les Cabales, les *Entre-mangeries Professorales*, qui règnent dans toutes nos Académies. *Canam mihi et Musis* (Lettres de Bayle L. 160.), in der Bitte an ſeine Freunde, ihn, wenn ſie ihn citiren, doch ja mit ihren Lobeserhebungen zu verſchonen (Lettre 252. 254.), und in dem — wohl nicht bei einer A. Bourignon, aber bei einem Manne wie Bayle — merkwürdigen Zuge, daß er ſich durchaus nicht wollte abmalen laſſen?

(Lettre 316. 319.) Allerdings mag Bayle aus andern, beſondern Gründen „immer geleugnet,“ richtiger nicht eingeſtanden haben, daß daß er der Verfaſſer des Avis important aux Réfugiés, etc. — aber da es unbezweifelt und unbezweifelbar iſt, daß Bayle ſtets treu der Sache der Reformirten ergeben war, ſo iſt auch nicht daran zu zweifeln, daß er nur einen guten Zweck mit dieſer Schrift erreichen wollte. Bedenklich und leicht mißverſtändlich iſt wohl der zweite Abſchnitt derſelben, wo er den Reformirten ihre politiſchen Lehren zum Vorwurf macht, aber dieſe Bedenklichkeiten heben ſich wohl durch die Bemerkung, daß Bayle kein Parteimann war — was ihm nur zur Ehre gereicht — und daher die Schwächen ſeiner Partei frei tadeln konnte und durfte, ohne ihrer guten Sache untreu zu werden.

Aber auch die Obscönitäten ſeines Dictionnaires werfen keinen Schatten auf ſeinen Charakter. Bayle geht auf das Particuläre, Perſönliche ein. Die Beſchaffenheit ſeines Werkes führt ihn nothwendig nicht nur in die Gaſtzimmer, ſondern auch in die geheimſten Kabinete ein. Und wenn er nun da den Hausherrn oder die Hausfrau — ſei es nun mit oder wider Erwartung — in einer höchſt ſchlüpfrigen Situation überraſcht, was ſoll er thun? weglaufen oder gar eine moraliſche Standrede halten? Nein! er iſt Hiſtorien- oder wenigſtens Genremaler: er ſchildere ſie uns alſo. Aber wie? mit „Wohlgefallen“? Warum nicht? das Wohlgefallen iſt verſchiedener Natur. Bayle ſchildert ſie allerdings nicht mit moraliſchem Mißfallen, aber auch nicht mit moraliſchem, ſondern komiſchem Wohlgefallen. Die obscönen Scenen ſind für ihn keine Schau- ſondern Luſtſpiele.*) Worüber man aber lacht, darüber drückt man ſein Befremden aus, darüber ſchlägt man vor Verwunderung die Hände über dem Kopf zuſammen, und ruft betroffen aus:

---

*) Sie haben aber auch oft für ihn eine ernſte Bedeutung, indem ſie ihm die Gewalt der Natur darſtellen. Daher die ſchönen Stellen über die Liebe: er nennt ſie l'Ame du Monde.

um'ſ Himmels willen, wie ſiehſt du aus? wo kommſt du her? was willſt du unter uns, in dieſer Geſtalt, in dieſem Aufzug? und zwar darum, weil man das Ding ſo findet, wie es nicht ſein ſoll, weil es widerſpricht dem Modell, das wir in uns tragen. Das Komiſche verſetzt uns außer uns. — Ueberdies verdanken wir dieſem freien und unbefangenen Wohlwollen Bayle's oft höchſt intereſſante hiſtoriſche und pſychologiſche Notizen. Ehren wir alſo auch in dieſer Beziehung Bayle's Andenken und laſſen ſeine Aſche in Frieden, aber am Leben ſeinen kritiſchen Geiſt!

Die Idee der Freiheit.

Von K. Bayer.

(1838.)

Das Wort Freiheit iſt das Fiat, das Schöpfungswort der neuern Zeit. Auf einem Freiheitsakt beruht vom Anfang an die neuere Philoſophie. Macht euch frei vom Autoritätsglauben, frei von der Herrſchaft des Ariſtoteles! waren die Worte, mit denen ein Patricius, ein Petrus Ramus, Ludovicus Vives, Telesius die befangene Menſchheit aufweckten, und den Morgen der neueren Zeit verkündeten. Morgenſtund hat Gold im Mund. Golden, inhaltsſchwer waren auch dieſe Worte für ihre Zeit; nichts Geringes forderten ſie, Nichts weniger, als eine nur negative Freiheit. Denn der Aufruf: macht euch frei vom Ariſtoteles! enthielt ausdrücklich den ſokratiſchen Imperativ: *γνῶθι σαυτὸν*, das Gebot: werdet ſelbſt Ariſtoteleſſe, erkennt euch, erkennt euch als Menſchen, als freie Weſen, als Weſen, welche dieſelbe Kraft, dieſelbe Vernunft beſeelt, die einſt den Ariſtoteles erleuchtete, denkt ſelbſt! *) Heilloſe Begriffsverwirrung iſt es darum, die neuere Philoſophie als die negative zu bezeichnen; ſie iſt die allein poſitive; denn ſie gab der Menſchheit die einzig poſitiven geiſtigen Güter: die Freiheit des Gedankens, die Freiheit der Geſinnung.

---

*) Vergl. P. Rami Scholarum Dialecticarum etc. lib. XX. Francof. 1581. Lib. II. c. 9, p. 65—66. L. IV. c. 13, p. 148. Desgl. J. Lud. Vivis Valentini de disciplinis lib. XX. Coloniae 1532, de causis corrupt. art. l. I. p. 30, 31. l. V. p. 167.

Auch die ſpätern Philoſophen beſeelte das Schöpfungswort der neueren Zeit. Die Freiheit bleibt das Fundament. So iſt das Dubito, Cogito, ergo sum des Carteſius ein unverkennbares Freiheitsprincip, denn es drückt die Beziehung des Geiſtes auf ſich ſelbſt aus in ſeinem Unterſchiede, ſeiner Freiheit von allem nicht zu ihm Gehörigen; ſo iſt dem Leibnitz die Selbſtthätigkeit, die Selbſtbeſtimmung unter dem Namen der Monade das Princip der Realität. Aber die frühern Philoſophen faßten die Freiheit in unfreien Formen auf; die Freiheit hatte bei ihnen nur die Bedeutung eines Attributs, eines Adjectivums. Sie ſprachen das Wort der Freiheit nicht voll und ſelbſtſtändig aus. Erſt Kant, Fichte, Jakobi erhoben das Wort zu einem Subſtantiv, zum Hauptwort ihrer Philoſophie. Allbelebend wirkte darum jetzt das ausdrucksvolle Wort auf die Welt. Sie ſind die Apoſtel der Freiheit. Aber woher ſtammt das Wort? war jetzt die Frage. Kant leitete es aus dem kategoriſchen Imperativ ab; Jakobi hielt ſich an das bloſe Daſein des Worts, verſchmähte die Etymologie, wie einſt ein Kaiſer die Genealogie, aus Beſorgniß, durch die Ableitung ſeines Stammes den Glanz ſeines Hauſes zu gefährden, — dies das Geheimniß des unmittelbaren Wiſſens — Fichte erkannte in dem Worte das Nomen proprium der Ichheit überhaupt. So verſchieden aber hierin ihre Ableitung war, ſie kamen Alle darin überein, daß ſie behaupteten: das Wort iſt ein reines Produkt des Geiſtes, es hat keine Wurzel in der Natur, ja es hat nur Sinn, im Gegenſatze gegen die Natur begriffen und ausgeſprochen. Zeitgemäß erſcholl daher jetzt der Ruf: Nein! auch die Natur iſt göttlich, auch den Wurm, den ihr mit eurem Fuß zertretet, beſeelt ſchon der göttliche Odem der Freiheit, die Empfindung, wenn auch nicht der Gedanke der Freiheit! Und der Mann, der alſo ſprach, ſtand damals, wo er alſo ſprach, in ſeinem vollen, ſeinem eigenen Glanze da. Als er aber ſpäter auch der Freiheit das Wort reden wollte, wie früher der Natur, da ſpielte ihm die Natur den Poſſen, daß ſie ihm ſein Licht, das göttliche lumen naturae ausblies: wir vernahmen aus ihm nur noch die Worte des Görlitzer Schuſters. Glücklicher Weiſe war inzwiſchen bereits ein Mann an's Ruder gekommen, welcher das Wort der Freiheit nicht in den Solöcismen und Barbarismen der Myſtik, ſondern in den claſſiſchen, techniſchen Formen der Philoſophie ausſprach. Freiheit war dem Manne, in Bezug auf das Fichte'ſche Nicht-ich, — und wie Vieles in ihm iſt nur aus hiſtoriſchen Relationen erklärbar? — ſich zu ſeinem Anderen nicht als zu einem Gegenſatze, ſondern zu ihm als einem Weſen ſeines Weſens, als zu ſich ſelbſt zu verhalten. Freiheit war dem objectiven, dem tief, dem ächt wiſſenſchaftlichen, dem in dieſer Beziehung unvergleichlichen Manne nur der objective, wiſſenſchaftliche Geiſt — nicht die Vernunft als innerer Act, als Act der Einſicht, wie dem Spinoza, ſondern die Vernunft als wirkliche Wiſſenſchaft. Und Freiheit war ihm die Wiſſenſchaft, weil ſich hier der Geiſt zum Gegenſtande nicht als einem Gegenſatz, ſondern als gedachtem, als in ſein eignes Element verſenktem, als dem ſeinigen verhält, weil hier der Geiſt bei ſich ſelbſt iſt. Beiſichſelbſtſein war ihm Freiheit. Aber über der Objectivität vernachläſſigte der Mann die Subjectivität, und ſetzte ſie in mehrfacher Beziehung zurück. Die Idee des Guten, das poſitive Princip der Subjectivität, nimmt die abſolute Idee nur ſo mit und in ſich hinein, ehe ſie ſich zur Natur entläßt, ſtatt daß die abſolute Idee gerade als die Idee des Guten vermittelſt der Natur ſich uns geben ſollte. Wenn die Idee des Guten ein Moment der abſoluten Idee iſt, warum iſt ſie denn keine beſtimmende Macht, warum redet ſie kein Wort bei der Schöpfung der Natur mit? Wäre ſie ein thätiges Moment, ſo würde uns Hegel bei der Natur nicht an den verlornen Sohn des neuen Teſtamentes, ſondern an das Lied der Lieder in dem alten Teſtamente erinnern. Die Natur iſt das Daſein der abſoluten Güte. Der Begriff der Natur iſt der Begriff der Liebe. Die Logik verliert ſich nicht in der Liebe. Die Liebe iſt Vernunft. In der Liebe offenbart die Natur ihre tiefſte Weisheit. Das thieriſche Weibchen, deſſen Grundzug die Liebe, hat darum mehr Verſtand und Beſonnenheit und Vorſicht, als das Männchen, bei dem ſie nur verſchwindendes Moment iſt.

Nur das Licht offenbart uns das urſprüngliche Weſen der Natur, darum verſetzt uns jeder Sonnenblick nach trüben Tagen in den Himmel, in Adams paradieſiſches Entzücken, in den Urquell des Lebens; das Dunkel der Materie iſt nur, auf daß das Licht als Licht empfunden werde. Nicht die Finſterniß ſchuf das Licht, ſondern das Licht die Finſterniß, und ſchuf ſie zu ſeiner Verherrlichung, ſchuf ſie, nicht daß ſie ſei, ſondern daß ſie nicht ſei. Aber der Begriff des Lichts iſt der Begriff des Daſeins ſchlechtweg und unzertrennlich von dem Act des Sehens, welcher in Einem der Urſprung der Vernunft und Liebe im Menſchen iſt. Die Alten nannten die Augen die Thore der Liebe. Gerecht war darum der Krieg gegen Hegel in dieſer Beziehung, gerecht iſt der Krieg gegen jedes ſtarre Feſthalten ſeines Syſtems. Nothwendig iſt die Freiheit, nothwendig die Philoſophie, aber nicht Hegel, nicht Fichte, nicht Kant. Der Gedanke beſteht, aber das Wort vergeht. Unendlich iſt nur die Idee, endlich jedes Syſtem, denn es iſt ein beſtimmtes. Kant, Fichte, Hegel ſeien unſere Meiſter, unſere Lehrer, aber ſie ſeien nicht unſere Vernunft, unſere Philoſophie. Wahr iſt nur, was aus uns ſelbſt entſpringt. Was ihnen Idee war, ſei uns Begriff, ein Object, nicht das Ich unſers Denkens. Zu jedem beſtimmten Syſteme ſage der Philoſoph, was Ariſtipp zur Laïs: *Ἔχω, καὶ οὐκ ἔχομαι.*

Aber der Hauptgrund des Anſtoßes und der Bekämpfung Hegel's war bei den Meiſten, wie gewöhnlich, die Tugend des Mannes, — ſeine Größe, ſein Ernſt, ſeine Strenge, ſeine Beharrlichkeit, ſeine ununterbrochene Sichſelbſtgleichheit, die Lauterkeit und Einfachheit ſeiner Abſtraction, die grammatikaliſch-kritiſche Genauigkeit und Gewiſſenhaftigkeit, mit welcher er das Wort der Freiheit interpretirte.

Schulweisheit, Pedantismus, Formalismus, Wolfianismus warfen ſie dem Manne vor — Wolfianismus. O ihr, die ihr mit dem Namen Wolf dem Manne eine Schmach anthun wollt, kennt ihr Wolf? könnt ihr euch rühmen ſeines gründlichen, ſeines univerſalen Wiſſens, ſeines reinen, unermüdlichen Eifers für die Wiſſenſchaft? ſeiner Wahrheitsliebe, ſeiner Selbſtverleugnung, mit welcher er ſich zu der beſchränkten Faſſungsgabe ſeiner Zeit herabließ, um den ſchweren Köpfen der Deutſchen einige Vernunft und Philoſophie beizubringen? Könnt ihr euch rühmen ſolcher Verdienſte, als ſich Wolf um die Bildung und Befreiung der deutſchen Nation erwarb? Wohl der deutſchen Nation, wenn ein zweiter Wolf ſie wieder unter ſeine Zucht nimmt: ſie bedarf derſelben. Wolf brachte Licht und Ordnung in die Welt, ihr chaotiſche Finſterniß und Verworrenheit, Wolf Vernunft, ihr albernen Aberglauben.

Alſo: Hegel behandelte als Kritiker und Grammatiker den Text der Freiheit — er iſt der größte Grammatiker der Philoſophie, wenigſtens neuerer Zeit. Hinc prima labes mali. Wuthentbrannt rieſen die von der oberflächlichen Irregularität und Varietät der innern und äußern Erſcheinung Bethörten: was? in grammatikaliſche Formen und Geſetze will der Tyrann den Reichthum, die Mannigfaltigkeit, die Willkühr unſerer lieben guten Mutterſprache einzwängen? dem Calcül der analytiſchen Chemie den Stoff der freien Rede, den Waſſerſtoff unſrer Er- und Deklamationen über die Perſönlichkeit, über das Leben, über den Willen unterwerfen? Weg mit dem Tyrannen! weg mit der Grammatik, die uns den Zauber unſrer ſchönſten Bilder, unſrer liebſten Illuſionen zerſtört, die uns die Pflicht der Abſtraction, die Nothwendigkeit, die traurige Nothwendigkeit, zu denken, auferlegt! weg mit ihr! Felix Grammaticus non est. Die Grammatik gehört nur für bornirte Köpfe. Weg alſo mit dem läſtigen Joch, dem Schulzwang des logiſchen Begriffs! Unſer Princip iſt die Freiheit. Aber die Freiheit, die ſie verkündeten und ſelbſt zum Princip der Philoſophie erhoben, war nichts

Andres, als der blaue Montag der Handwerksburſchen, die Freiheit nicht der Ordnung, ſondern der Lüderlichkeit, nicht der Vernunft, ſondern des Wahnſinns, nicht des Geſetzes, ſondern der perſönlichen Willkühr, nicht der Fülle, ſondern der Leerheit.

Heil darum dem Verfaſſer dieſer zeitgemäßen Schrift, Heil ihm, daß er das ſchmählich entweihte Wort der Freiheit wieder ſeiner urſprünglichen, heiligen Bedeutung und Beſtimmung vindicirt hat, daß ihm das Wort der Freiheit das Wort Gottes, der Ausdruck der höchſten Vernunft, der Ausdruck der Weisheit und Tugend iſt, daß er die Freiheit des Gedankens, die intellectuelle Freiheit als das Princip der Willensfreiheit erkannt und ausgeſprochen hat! „Wir wollen frei ſein, ſind frei in unſerm Willen, ſofern wir denken wollen, die Vernunft bethätigen wollen.“ S. 169. „Ich will — iſt eine formelle Thätigkeit. Was ich will, der Inhalt dieſer formellen Thätigkeit, die Inhalt gebende Thätigkeit iſt Gedanke.“ S. 97. „Der Gedanke iſt wahrhafte Selbſtbethätigung der Freiheit.“ S. 60. „Weder die Phantaſie in ihrer ſchöpferiſchen Thätigkeit, ſo frei ſie zu ſein ſcheint, noch der Wille, den die Meiſten mit der Freiheit verwechſeln, weil ſie des Beweg- und Beſtimmungsgrundes, der ſie zu handeln beſtimmt, ſich nicht bewußt zu ſein pflegen, weder jene, noch dieſer ſind göttlicher Urſprünglichkeit, der Aſeität des Gedankens, theilhaftig. Phantaſie befindet ſich in einem abhängigen Verhältniß zur Natur, zum Object, zur Welt, und der Wille iſt abhängig von den Zwecken der Vernunft oder durch die Objecte beſtimmbar. Der Menſch verhält ſich nur in reiner Betrachtung, in metaphyſiſch-logiſcher Wiſſenſchaft, in ſpeculativer Erkenntniß urſprünglich frei.“ S. 75. „Die tiefſte, mächtigſte Freiheit iſt die der wiſſenſchaftlichen Vernunftbegeiſterung.“ S. 175. „Ohne Erkenntniß keine Freiheit, ohne Freiheit keine Sittlichkeit!“ S. 170. „Die Vernunft iſt durch ihre Selbſtſtändigkeit auch der Ethik Princip.“ S. 168. „Die Erkenntniß iſt das Princip der Ethik.“ S. 123. Ja, ſo iſt es: nur die Selbſtſtändigkeit des Denkens giebt ſittliche Selbſtſtändigkeit. Ohne Erkenntniß iſt die Güte des Willens ein ſchwaches Weib, wandelbar, unzuverläſſig, abhängig vom Zufall. Wer nicht denkt, der bleibt ein Sklav ſein Leben lang. Die Intelligenz iſt die Ur-ſache der Freiheit. Liebe zur Wiſſenſchaft iſt daher unzertrennlich von der Liebe zur Freiheit. Denken iſt der urſprünglichſte Selbſtbefreiungsact. Wo das Denken, wo die Erkenntniß nicht dieſe Macht der Befreiung äußert, da iſt — abgeſehen von der Beſchaffenheit des Denkens — ein unheilvoller, keineswegs normaler Zwieſpalt im Menſchen vorhanden. Aber ſelbſt das *video meliora*, proboque, sequor deteriora beweiſt noch die Unbeſchränktheit der Intelligenz und die Beſchränktheit des Willens, beweiſt, daß der Menſch in der Intelligenz über ſich hinaus iſt, daß er ſich eher in der Erkenntniß von ſich und ſeinen Schranken los macht, als im Wollen, daß die Intelligenz an und für ſich das Prius, an und für ſich das Freie iſt. Der Wille iſt nicht die Freiheit, er iſt nur die Bethätigung der Freiheit, er ſetzt die Vernunft voraus. Der Wille giebt nur den Namen zur Freiheit her, die Sache, den Gehalt die Vernunft. Die Vernunft iſt der *λόγος ἐνδιάθετος*, der Wille der *λόγος προφορικός*. Die gleichförmige, ſich ſelbſt gleiche und ſtille, in ſich verborgene Thätigkeit der Vernunft fühlen die Menſchen nicht, eben weil ſie an und für ſich, durch ſich ſelbſt eine abgeſonderte, ledige, reine, ungehemmte, keinen Widerſtand mehr zu überwinden benöthigte, neutrale, ſo zu ſagen, in ſich geſättigte Thätigkeit iſt; wohl aber fühlen ſie die ungleichförmige, in ſich differente, an dem Widerſtand ihres Selbſtes, ihrer Leidenſchaften, ihrer Gefühle anſtoßende und ſich brechende Bewegung des Willens. Wenn ich denke, ſo ſchweigen meine Sorgen, meine Begierden, meine Leidenſchaften; wenn ich will, ſo bringe ich ſie erſt zum Schweigen; dort ſind ſie längſt verſchwunden, hier verſchwinden ſie erſt vor meinen Augen. Die Vernunft verſcheucht die Wolken meines Geiſtes mit der unfühlbaren Kraft des Lichtes, der Wille mit der fühlbaren Kraft der Luft, — daher die Illuſion, daß wir nur den Willen für das

Active, Freie, Unbeſchränkte halten. Aber eben deßwegen iſt der vollendete, der bei ſich ſeiende Geiſt der denkende, nicht der wollende, als welcher der Geiſt in der Reflexion, der Beziehung auf Anderes begriffen iſt. Die Vernunft iſt ſich ſelbſt genug, aber der Wille genügt ſich nicht ſelbſt. Als Gott die Welt dachte, genügte ihm die Welt als gedachte; als er ſie wollte, genügte ſie ihm nicht als gewollte, ſondern als exiſtirende. Die Vernunft bleibt ſich ſelbſt gleich; das Volo aber geht in das *Facio* über, und das Facio in das *Feci*, ſelbſt wenn durch das Creavit des Willens ein ununterbrochener Schöpfungsact vorgeſtellt werden ſoll; der Wille hat nothwendig ein Perfectum, — mit dem Willen beginnt die Zeit — die Vernunft iſt ein reines Praesens. Heil alſo dem Verfaſſer, daß er dem vortrefflichſten der Weſen, der Vernunft, wiedergegeben, was ihr gebührt. „Vernunft iſt unendliche, ſelbſtſtändige, göttliche Freiheit: ſie ſchließt die Willkühr, den Eigennutz, die Leidenſchaft aus, iſt das Princip der Gerechtigkeit und des Friedens unter den Menſchen.“ S. 188. „Vernunft iſt Geiſt als Act . . . . Gedanke iſt göttliche That, ſich mit ſich ſelbſt erfüllende Selbſtthätigkeit eines ſelbſtgenugſamen Weſens.“ S. 142. O! merkt euch den Spruch: nur ein in ſich ſelbſt befriedigtes Weſen denkt. Denken iſt ein Selbſtbefriedigungsact, ein Act der Selbſtgenugſamkeit — daher, daß der Menſch nicht in der Begierde, in der Leidenſchaft denken kann. Heil ihm, daß er die Categorie der Selbſtgenugſamkeit, dieſen einſt in der Philoſophie ſo bedeutſamen, aber in der neuern Zeit aus ihr verſchwundenen Begriff reſtaurirt und eine fruchtbare Anwendung von ihr gemacht hat. „Freiheit iſt Genugſamkeit als Selbſtthätigkeit.“ S. 46. Die höchſte Categorie Hegel's iſt, wie der Verf. ganz richtig bemerkt, die Categorie des Selbſtzwecks; daher iſt ihm das göttliche Leben der Proceß der Vermittlung mit ſich ſelbſt, die abſolute Negativität, die Negation der Negation. Aber die Categorie der Selbſtgenugſamkeit in der Art und Weiſe, wie ſie der Verf. anwendet, iſt eine adäquatere, weil ſie an und für ſich ſchon das beſeitigt, was die Categorie des Selbſtzwecks erſt am Schluſſe im Reſultat beſeitigt und gleichſam gut macht, wodurch ſie ſich den gröbſten Mißverſtändniſſen ausſetzt. Heil dem Verf. beſonders aber auch dafür, daß er auf eine originale Weiſe die Nothwendigkeit der Freiheit vindicirt, beide in und durch einander begriffen hat! „Nothwendigkeit, Geſetzmäßigkeit iſt überall, wo Freiheit iſt; ſie iſt ſelbſt Freiheit, der Ernſt der Freiheit, in dem dieſe aufhört, ein bloſes Spiel der Liebe zu ſein, in dem die Freiheit eine heilig ernſte, göttlich nothwendige That wird. Die Freiheit iſt ſich ſelbſt Geſetz! . . . Nothwendigkeit iſt nur im Geiſte. Die Nothwendigkeit der Natur iſt der Geiſt der Natur, das Geſetz der Natur iſt das, worin die Natur ſelbſt geiſtig und vernünftig iſt.“ S. 76 — 77. Heil ihm, Heil! daß er den erhabenen Gegenſtand der Freiheit mit metaphyſiſcher, d. i. philoſophiſcher Begeiſterung, mit geiſtiger und ſittlicher Freiheit, mit edler Freiſinnigkeit, — man vergleiche die höchſt beherzigungswerthen, eben ſo wahren als geiſtvollen Worte des Verf. über practiſche Gegenſtände — mit Würde und Erhabenheit behandelt hat. Der Name und Begriff der Freiheit iſt der Name und Begriff Gottes in der Philoſophie. Ein wahres Wort über Gott hat nur Der geſprochen, der ein erhebendes, ein erhabnes Wort geſprochen: Erhabenheit iſt hier das Kriterium der Wahrheit, Erhabenheit der Character deſſen, was Philoſophie iſt. Ein wahres Wort über die Freiheit iſt darum dieſe Schrift, denn ſie trägt den Character ihres Gegenſtandes in ſich: ſie begeiſtert, ſie befreit, ſie erhebt, indem ſie belehrt, ſie iſt ein metaphyſiſches Andachtsbuch der lauterſten und ſeltenſten Art, ein inbrünſtiges Gebet zur heiligen Idee der Freiheit, ein ſtilles Vermählungsfeſt der Philoſophie und Religion in der allein wahren und vernünftigen Weiſe, denn die ethiſche Idee iſt die allein poſitive Idee der Religion. Die Schrift trägt aber nicht nur die ſubjectiven, ſie trägt auch die objectiven Eigenſchaften ihres Gegenſtandes in ſich ausgeprägt. Freiheit iſt Urſprünglichkeit, iſt unbedingtes, ſeiner ſelbſt gewiſſes, wahl-

und zweifelloſes, ſelbſtgenugſames, in ſich ſeiendes, ,,ſich ſelbſt durchleuchtendes,'' kryſtallhelles Leben, und eines ſolchen ſelbſtſtändigen, klaren, reinen, unverfälſchten Geiſtes Produkt iſt dieſe kleine Schrift. Ja eines unverfälſchten Geiſtes Produkt — kein trübes, kein verdorbenes und übernächtig abgeſtandenes, kein mit fremdartigen Ingredienzien vermiſchtes, kein zuſammengeſchwemmtes Waſſer! — eine reine Quelle ſprudelt hier. Laßt euch darum nicht durch die Dorne der Präpoſitionen von Durch, Aus, Zu und In abhalten, aus dieſer Quelle zu trinken, und verargt es nicht dem — glaubt es — unbeſtochenen Beurtheiler, wenn er es zunächſt hier für zweckwidrig hält, die pia oder justa desideria der Kritik an den Tag zu legen. Anerkennung, Beleuchtung, Bekräftigung iſt hier, in dieſer Zeitlichkeit, die beſte Kritik.

Ueber den Begriff des ſittlichen Geiſtes.

Von Dr. Karl Bayer.

(1840.)

Das Denken iſt ein ſittlicher Act. Dieſer Satz iſt der oberſte ethiſche Grundſatz des Verfaſſers. „Der Gedanke iſt Leben, iſt des Lebens höchſte Form, höchſte göttliche Thätigkeitsform, höchſte Form und Act der Freiheit.“ S. 86. „Vernünftig ſein und gut ſein iſt Ein und Daſſelbe. Erkenntniß iſt freie Thathandlung der Vernunft, keine Sittlichkeit ohne Freiheit, keine Freiheit ohne Erkenntniß.“ S. 83. „Das, wodurch die Sittlichkeit frei, und das, wodurch die Freiheit ſittlich wird, iſt die *Vernünftigkeit*, die ſich ſelbſt ausdrückende Wahrhaftigkeit, die Kraft und die Begeiſterung der Erkenntniß.“ S. 84. „Männliche Selbſtſtändigkeit, Selbſtſtändigkeit des Charakters, *Selbſtſtändigkeit im Willen* beruht auf der *Selbſtſtändigkeit im Denken*.“ — Sittlichkeit beruht auf des Geiſtes eigenſter, innerſter Selbſtthätigkeit, auf *Selbſtbewußtſein*, auf *Erkenntniß*, auf dem *Gedanken* ..... *Denken iſt Freiheitstrieb, Freiheitsbedürfniß, Freiheitsgefühl, Freiheitsbethätigung, Freiheitsbewußtſein.* Iſt alle Tugend in dieſer Freiheitsbegeiſterung der Vernunft gegründet, ſo iſt dieſe geiſtige Selbſtſtändigkeit des freien Gedankens ſelbſt die *allgemeinſte* und *höchſte*

Tugend, und ihre Uebung, wo wir ſelbſt denken und wollen, ihre Vertheidigung, wo ſie angegriffen und gefährdet iſt, *unſere allgemeinſte und höchſte Pflicht. Geiſtig ſelbſtſtändig zu ſein iſt Tugend.* Geiſtig ſelbſtſtändig iſt, wer nicht, wo er ſelbſt denken ſoll, durch Auctorität ſich beſtimmen, wo er ſelbſt urtheilen, durch Vorurtheile ſich leiten läßt; geiſtig ſelbſtſtändig iſt Der, welcher, indem er denkt, ſich produktiv verhält, und indem er will, nur das will, was allein um ſeiner ſelbſt willen geliebt werden kann … *Der geiſtig ſelbſtſtändige* Mann iſt auch der *ſittlich ſelbſtſtändige.*" S. 88—89.

Es iſt ein trauriges Zeichen der Zeit, daß die Einheit des Denkens und der Geſinnung, der Seele des Willens, geleugnet und folglich — eine nothwendige Folge — in Beziehung auf das Reich des Denkens, die Wiſſenſchaft geglaubt wird, daß hier ſich der Unterſchied zwiſchen ſittlicher Schlechtigkeit und Tüchtigkeit aufhebt, daß ein moraliſcher Schurke ein tüchtiger Denker ſein könne. Es iſt dieſer Glaube ein Zeichen, daß die claſſiſch-wiſſenſchaftliche Geſinnung von uns gewichen, daß die Wiſſenſchaft ihres Adels verluſtig, zu einem gemeinen Handwerk degradirt worden iſt. Wo die Wiſſenſchaft aus dem Innern entſpringt, wo die Beſchäftigung mit ihr ein Act der Freiheit und Liebe iſt, da wird ſie immer auch als *eine ſittliche Kraft* empfunden. Wer dies nicht aus ſich ſelbſt weiß, der laſſe ſich durch die Empirie belehren, aber nicht die gemeine Empirie, die von der Gaſſe ihre Inſtanzen gegen erhabne Gedanken aufklaubt, ſondern *die* Empirie, welche auf *Kritik* beruht, ſelbſt ein *philoſophiſcher Act* iſt, *die* Empirie, welche überall auf die Quelle zurückgeht, den Ort aufſucht, wo ein Weſen in ſeiner Wahrheit in die Erſcheinung tritt, wo der Gegenſtand des Denkens ein Object der Erfahrung wird. Er gehe alſo dahin, wo das Denken ſich als eine *urſprüngliche* Kraft zeigt, wo aus innerem Wahrheitstrieb ſich Denker in einer Nation erheben. Waren nicht z. B. die Philoſophen Griechenlands auch zugleich weiſe, tugendhafte Männer?

Waren ſie es nicht, die ſich gegen und über den unſittlichen Glauben der heidniſchen Theologie erhoben? War dieſe Erhebung über die heidniſchen Götter nicht ein Denkact und zugleich ein ſittlicher Act? Konnten ſie dieſe Götter als unſittliche verwerfen, ohne ſie als falſche Götter zu verwerfen, und umgekehrt? Iſt denn nicht überhaupt die Verwerfung des Falſchen, weil es falſch, die Bejahung des Wahren, weil es wahr iſt, obwohl ein theoretiſcher, zugleich ein ſittlicher Act? Hat ein Schurke Wahrheitsſinn, Wahrheitsliebe? Iſt das Wahre nicht auch das Gute, das Falſche das Schlechte? alſo das Intereſſe für das Wahre nicht ein ſittliches Intereſſe? nicht die Frucht einer erhabenen Geſinnung? Iſt es überhaupt möglich, zu denken, zu forſchen, wenn wir Sclaven unſrer gemeinen egoiſtiſchen Triebe ſind, wenn uns die Phantaſie lüſterne Bilder vorgaukelt, wenn wir ſinnen auf Genuß, auf Rache, auf Gewinnſt? Gehört nicht vielmehr nothwendig zum Denken ein lauterer, reiner, ein freier Sinn? Iſt alſo Denken nicht ein Freiheitsact, nicht das weſentliche Prädicat eines freien Menſchen?

Um zu beweiſen, daß das Denken an und für ſich ein ſittlicher Act iſt, handelt es ſich folglich nur darum, zu beweiſen, daß die Freiheit nicht das Vermögen, ſittlich oder unſittlich, gut oder ſchlecht zu ſein, ſondern vielmehr der reelle Begriff der Sittlichkeit ſelbſt iſt. Und dies hat der Verſ. trefflich gezeigt. „Was iſt das Gute? Iſt gut nicht der, welcher die Gebote der Liebe erfüllt, und thut, was die Vernunft von ihm fordert? iſt gut nicht der, welcher, was er als wahr und recht erkannt, auch thut? Und iſt der, welcher, was die Vernunft von ihm fordert, ohne durch äußere Geſetze beſtimmt zu werden, und was die Liebe gebietet, ohne durch Selbſtſucht ſich beſtimmen zu laſſen, auch thut und vollbringt, iſt ein Solcher nicht frei? Iſt der Gute nicht frei, und der Freie nicht gut? und iſt der Gute nicht frei in demſelben Acte, in dem er gut, und aus demſelben Grunde, aus dem er gut iſt? Bethätigt ſich nicht in der Freiheit die Güte, und in der Güte die Freiheit? Freiheit iſt nicht Wahl zwiſchen dem Guten und Böſen, ſondern die das Gute fordernde Idee.“ (S. 390—391.) Sind nicht, fahren wir im Sinne des Verf. fort, um argumenta ad hominem zu geben, Neid, Mißgunſt, Bosheit, Lügenhaftigkeit, Heuchelei, Hinterliſtigkeit, Geiz, die häßlichſten Laſter, Formen der Unfreiheit? im Gegentheil die Tugenden der Liebe, des Wohlwollens, der offenen Anerkennung fremder Verdienſte, der freudigen Theilnahme an Anderer Glück und Unglück, der Freigebigkeit, der Wahrheitsliebe, Formen der Freiheit? Iſt alſo die Tugend nicht Freiheit, die Freiheit nicht Tugend? Iſt aber Denken nicht ein Freiheitsact? Muß ich nicht dieſelben ſchmuzigen Geſinnungen und Leidenſchaften, um denken zu können, beſeitigen, die ich beſeitigen muß, um tugendhaft zu ſein? Handle ich nicht, indem ich denke, eben ſo im Namen und Sinne der Tugend, als im Namen und Sinne der Vernunft? Iſt alſo Denken nicht ein tugendhafter Act, eine Askeſe der Tugend? Freilich gilt dies nur von *dem* Denken, welches die Bethätigung des edelſten Triebes im Menſchen, die *Bethätigung der reinen, intereſſeloſen Wahrheitsliebe* iſt, nicht von jenem Denken, welches nur eine *formelle*, gegen den *Inhalt gleichgiltige* Thätigkeit iſt, und ſich ſelbſt zum Mittel der unlauterſten Zwecke erniedrigen kann, aber eben deßwegen auch ein der Beſtimmung des Denkens widerſprechendes, weſenloſes, eitles, ſchlechtes Denken iſt. Wer keiner *erhabenen Gedanken* fähig, iſt auch keiner *erhabenen Geſinnungen* fähig. Wer nicht die *Wahrheit* liebt, kann auch nicht die *Tugend* lieben. Die Wahrheitsliebe iſt die *erſte* Tugend. Wem es gleichgiltig, was *wahr*, dem iſt auch gleichgiltig, was *gut* iſt. Wer ein *Sophiſt von Verſtande* iſt, der iſt auch ein *Schuft von Herzen*. Und nur in dieſem Sinne, in welchem das Denken die ſich ſelbſt bethätigende Wahrheitsliebe bedeutet, nur in dieſem ſpricht der Verf. von der Einheit des Denkens und der Tugend.

Indem der Verf. daher die Tugend im Zuſammenhang mit der Vernunft, die moraliſche Güte im Zuſammenhange mit der Wahrheit und ihrer Verwirklichungsthätigkeit, dem Denken, und beide, Denken und Tugend in der Freiheit, als ihrem gemeinſchaftlichen Princip, ihrem Vinculum substantiale, begreift, ſo erhellt, daß der Verſ. der Tugend eine metaphyſiſche Bedeutung giebt, daß ihm der Begriff der Tugend ein durch die höchſte Idee, die Idee der Freiheit im höchſten Sinne, vermittelter und geforderter Begriff iſt, kurz daß die Tugend für ihn nicht endlichen, ſondern unendlichen Werth, nicht menſchliche, ſondern göttliche Bedeutung hat. „Die Wiſſenſchaft der Ethik, ſagt der Verſ. in der Einleitung S. 19, iſt eine ſolche, die in der neueren Philoſophie nur ſelten bearbeitet wurde, und die Anerkennung der Tugend iſt verſchollen in der Religion, im öffentlichen Leben, in der Wiſſenſchaft. Die objective Sittlichkeit iſt von Schleiermacher und Hegel dargeſtellt worden, die Metaphyſik der Sittenlehre und der Begriff der perſönlichen Tugend haben ſeit Kant ſolche Darſtellung, die ihrem Weſen entſpräche, nicht erfahren. Den ſittlichen Geiſt als eine weſentliche Form des unendlichen Geiſtes, als ein wahrhaftes Verhältniß der Geiſtigkeit zu erkennen, und das Bild der Tugend als der ſittlichen Perſönlichkeit zu enthüllen, iſt unſer Zweck.“ Der Verſ. tritt durch dieſe Erfaſſung der Tugend in ſcharfe Oppoſition gegen Hegel, obwohl er anderwärts ihm auch in dieſer Beziehung im Verhältniß zu der beſtimmten Aufgabe, die Hegel ſich ſetzte, vollkommne Gerechtigkeit widerfahren läßt. Hegel faßt den Staat, weil er „die Wirklichkeit des ſubſtantiellen (allgemeinen) Willens, als Selbſtzweck, das Leben im Staate als Zweck des Lebens der Einzelnen;“ der Verſ. dagegen unterordnet den Zweck des Staates „den Zwecken des Geiſtes und der Sittlichkeit,“ „er iſt für ſie da, die Bedingung für ihre Erſcheinung.“ „Der einzig höchſte und ſelbſtſtändige Endzweck des Lebens iſt Weisheit, und das einzig unbedingte und ausnahmsloſe Geſetz iſt das Geſetz der Tugend und Wahrhaftigkeit.“ „Die Tugend der Individuen im ſittlichen Gemeinweſen iſt die Bedingung und Vorausſetzung für die Sittlichkeit des Gemeinweſens.“ Hegel ſagt: „unter einem vorhandenen ſittlichen Zuſtande, deſſen Verhältniſſe vollſtändig entwickelt und verwirklicht ſind, hat die eigentliche Tugend nur in außerordentlichen Umſtänden und Colliſionen jener Verhältniſſe ihre Stelle und Wirklichkeit. — Im ungebildeten Zuſtande der Geſellſchaft und des Gemeinweſens kommt deßwegen mehr die Form der Tugend als ſolcher vor, weil hier das Sittliche und deſſen Verwirklichung mehr ein individuelles Belieben und eine eigenthümliche geniale Natur des Individuums iſt, wie denn die Alten beſonders von Herkules die Tugend prädicirt haben. Auch in den alten Staaten, weil in ihnen die Sittlichkeit nicht zu dieſem freien Syſtem einer ſelbſtſtändigen Entwicklung und Objectivität gediehen war, mußte es die eigenthümliche Genialität der Individuen ſein, welche dieſen Mangel erſetzte.“ Darauf erwiedert der Verf. von ſeinem Standpunkt aus: „Durch dieſe Entgegenſtellung der alten Staaten...... gegen einen ſittlichen Zuſtand, deſſen Verhältniſſe vollſtändig verwirklicht und entwickelt ſind ꝛc..... durch dieſe Entgegenſtellung werden die modernen europäiſchen Staaten oder wenigſtens einige von ihnen als ſolche bezeichnet, in denen dieſe ſittlichen Verhältniſſe wirklich ſo vollſtändig entwickelt ſeien, daß der Einzelne die „eigentliche Tugend“ zu üben keine Gelegenheit findet und ihrer entbehren kann. Ein ſolcher Zuſtand aber wäre nicht verwirklichte Freiheit, nicht der „zur vorhandnen Welt und zur Natur des Selbſtbewußtſeins gewordne Begriff der Freiheit,“ ſondern ein ſittlichkeitsloſer, ſchmachvoller Zuſtand. Aber auch abgeſehen von dieſem Poſtulat einer ſolchen mechaniſchen Ordnung, in der der Menſch gut nur iſt, weil die Verhältniſſe ihn ſo zu ſein zwingen, abgeſehen von dieſer nothwendigen Conſequenz: wo ſind in Europa Staaten, in denen die Tugend anders zu beſtehen vermag, als im Kampfe mit der Wirklichkeit? wo ſind ſociale Verhältniſſe im modernen Europa, in denen nicht der Einzelne Selbſtüberwindung, Aufopferungsfähigkeit und geiſtigen Muth und Standhaftigkeit und Seelengröße zu beweiſen in jedem Lebensmomente verpflichtet wäre und zu beweiſen Gelegenheit hätte? Wo iſt in Europa ein ſittliches Gemeinweſen, in dem die „eigentliche

Tugend" zu üben nicht Jeder ſich verpflichtet fühlte, um durch ſittliche Würde und geiſtige Selbſtſtändigkeit der allgemeinen Selbſtſucht entgegen zu wirken, der ränkevollen Intrigue, der niedrigen Geſinnung Solcher, die als Parteimänner, als Amtsbewerber, als einer wiſſenſchaftlichen Faction angehörig, nach Herrſchaft ſtreben und nach Genuß? Zwar bedarf es in einem ſolchen Zuſtande, wie der iſt, in welchem wir leben, nicht Herakleiſcher Thaten, aber diejenigen Männer, welche das Alterthum als die Ideale der Tugend, als die ſittlich großen Menſchen bezeichnet, würden auch in unſern modernen Zuſtänden, auch unter den mannigfach ausgebildeten Rechts- und Staatsverhältniſſen die Tugenden zu üben Gelegenheit finden, die unter uns ſo ſelten, vielleicht noch ſeltner ſind, als ſie in den antiken Staaten waren. Ariſtides und Phokion würden in jeder Stadt noch Solche finden, die ſchuldloſe Männer verfolgen und um ihrer Tugend willen beneiden; Anaxagoras und Sokrates würden wie damals der Gottloſigkeit angeklagt ...... Die Tugendloſigkeit der Menſchen iſt dieſelbe geblieben, wenn auch die Formen des Laſters ſich geändert, die Mittel, deren ſich daſſelbe bedient, um ſich ſelbſt zu behaupten, andere ſind, als ſie damals waren. Den Giftbecher reichen ſie dem Philoſophen heut zu Tage nicht, aber ſie verfolgen ihn durch Intriguen, durch Denunciationen, durch Verleumdungen, — der Neid und die Bosheit gegen Unſchuld und Verdienſt, die Rache und der kleinliche Haß beſtehen wie ſonſt, und es iſt wie ſonſt die ſelbſtſtändige Tugend, die Erhabenheit der Geſinnung, deren der Menſch bedarf, um in der allgemeinen Selbſtſucht ſich rein zu bewahren und in der allgemeinen ſittlichen Lahmheit ſittliche Würde und Kraft zu behaupten." S. 193—198.

„*Die Tugend iſt aus Gott!* ſie iſt in Gott begründet, iſt eine Form des unendlichen Geiſtes, eine Form ſeiner ſelbſtthätigen Genugſamkeit, durch ſich ſelbſt beſtehend, um ihrer ſelbſt willen da und in ſich ſelber genugſam bedeutungsvoll." S. 45. Wir ſehen hiemit, daß der Verf. der Tugend keine beſchränkte, ſpießbürgerliche, ſondern eine univerſelle, erhabene Bedeutung giebt. Die Tugend iſt ihm nicht die Schadenfreude des „guten Willens“ über das Elend der theoretiſchen Vernunft, nicht das Surrogat für den Mangel der Erkenntniß, der Troſt der Geiſtesarmuth und Geiſtesfaulheit, — ſie iſt ihm das wonnetrunkene Selbſtbewußtſein der Vernunft und Freiheit, der Spiegel des Gedankens, die Selbſtbewährung der Erkenntniß. Die Ethik iſt ihm ſelbſt Metaphyſik, die Metaphyſik Ethik. Vernünftigkeit, Freiheit, Selbſtſtändigkeit, Selbſtgenugſamkeit ſind die allein poſitiven metaphyſiſchen Begriffe oder Beſtimmungen der Göttlichkeit. Aber die Tugend iſt frei, vernünftig, ſelbſtſtändig, ſelbſtgenugſam, — die Tugend alſo eine Form der Göttlichkeit, die Verwirklichung göttlicher Beſtimmungen oder Ideen im Menſchen, — das Bewußtſein der Tugend das einzig poſitive Gottesbewußtſein.

Entſprechend der erhabenen Bedeutung, welche der Verf. der Ethik vindicirt, iſt die Begeiſterung, mit der er ſeinen Gegenſtand behandelt. Verzeihen wir es daher dem Verf., wenn er den Grundgedanken ſeiner Ethik: die Liebe der Tugend um der Tugend willen, nicht oft genug, wenn auch in immer neuen Beziehungen und Wendungen, wiederholen kann. Es gehört dieſer Fehler ſelbſt zur Tugend der Schrift. Es iſt die Natur des Affects, der Liebe, im Preis des Geliebten unermüdlich zu ſein. Es entſchuldigt ihn überdies die Erbärmlichkeit der Zeit, die ſich mit dem Wahne ſchmeichelt, die eigene wohlbewußte Schlechtigkeit durch eine tugendloſe, egoiſtiſche Religioſität überwinden zu können. Aber unverzeihlich iſt es von dem Verf., — unverzeihlich, weil im ſchneidendſten, ſtörendſten Widerſpruch mit der Natur des Affects, der Begeiſterung, daß er ſcholaſtiſch-grammatikaliſche Diſtinctionen als adäquate Beſtimmungen metaphyſiſcher und ethiſcher Grundverhältniſſe gebraucht. „Freiheit iſt Verhältniß des Geiſtes ſeiner aus ſich,“ Selbſtſtändigkeit iſt „Geiſt als Verhältniß ſeiner bei ſich.“ „Der ſich aus ſich zu ſich in ſich verhaltende Geiſt iſt als ſich für ſich ſelbſt verhaltender Geiſt ſeiner ſelbſt Endzweck.“ Liebe iſt Geiſt als Verhältniß ſeiner „zu ſich.“ Seligkeit iſt Verhältniß des Geiſtes „in ſich.“ Wir haben alſo in allen dieſen Verhältniſſen immer ein und daſſelbe unveränderte Subject, den Geiſt in Beziehung auf ſich (Geiſt, Verhalten, Sich, Geiſt als Object ſeiner ſelbſt); die Unterſchiede dieſer Verhältniſſe — dieſer Weiſen, wie ſich der Geiſt Gegenſtand iſt — werden nur begründet durch die Präpoſitionen: In, Aus, Bei, Für, Zu. Aber was iſt denn nun für ein Unterſchied, für ein reeller Gedankenunterſchied zwiſchen In, Aus, Bei, Für, Zu ſich ſich Verhalten? verſchwinden nicht dieſe grammatikaliſchen Diſtinctionen vor dem Gedanken in Nichts? giebt mir das Partikelchen Für vor dem Pronomen Sich den Begriff des Selbſtzweckes? kann ich nicht eben ſo gut Bei, Aus, Zu, In dafür ſetzen? Sind denn dieſe Präpoſitionen nicht abſolut relativ, ſo daß ein und derſelbe metaphyſiſche Gedanke ohne Veränderung, ohne Unterſchied durch alle hindurch ausgedrückt werden kann? Was Selbſtzweck, iſt allerdings für ſich, aber es iſt auch zu ſich da, zu eigenem Nutz und Frommen, es iſt auch in ſich, — denn es hat ja ſeinen Zweck in ſich, — und eben deßwegen auch bei ſich, — denn der Unterſchied von Beiſichſein und Inſichſein ſchreibt ſich nur von dem usus tyrannus her, welcher aus purer Laune im Gegenſatz zu dem Außerſichſein in der Leidenſchaft, im Trunk, in der Geiſteskrankheit dem Beiſichſein den Vorzug vor dem gleichbedeutenden Inſichſein gegeben; — es iſt endlich auch aus ſich da, — denn der Grund, aus welchem es iſt, aus welchem es handelt, liegt in ihm ſelbſt. Warum wählt alſo der Verf. immer nur eine Präpoſition zur Bezeichnung eines metaphyſiſchen und ethiſchen Verhältniſſes aus? Der metaphyſiſche Ausdruck der Liebe ſoll das Verhältniß ſeiner „zu ſich“ ſein? Aber der Verf. bemerkt ſelbſt, daß nur in einem allgenugſamen, darum freigebigen, mittheilenden Weſen das zu ſich Verhalten Liebe, in einem bedürftigen Weſen jedoch Egoismus ſei. Warum wählt er denn nun aber zur charakteriſtiſchen Form der Liebe, was eben ſo gut das Gegentheil der Liebe bezeichnet? Möge daher der Verf. uns fürderhin nicht mehr den ſonſt ſo herrlichen Genuß ſeiner begeiſterungsvollen Schriften durch ſolche grammatikaliſch-metaphyſiſche Capricen verbittern! Solches wünſchen wir eben ſo in ſeinem eigenen, als im Intereſſe des Leſers.

Das iſt es, was wir in formeller oder ſubjectiver Hinſicht an der Schrift des Verf. auszuſetzen haben. In Betreff des objectiven, ſpeculativen oder philoſophiſchen Inhalts aber finden wir uns ſchließlich für jetzt nur zu folgender kritiſchen Bemerkung veranlaßt. Obgleich der Verf. durchaus ſelbſtſtändig iſt, keiner Schule angehört, ſo iſt er doch darin eines Sinnes mit der bisherigen Philoſophie, daß er einen dogmatiſchen Unterſchied zwiſchen Empiriſchem und Speculativem macht, als läge dieſer Unterſchied in den Dingen an ſich und nicht vielmehr lediglich nur in der Betrachtungsweiſe des Menſchen. Dieſem fixen Unterſchied gemäß hat der Verf. unter Anderem auch den Begriff des Bedürfniſſes als einen empiriſchen Begriff von der Idee der Freiheit und Liebe ausgeſchloſſen. Allein es iſt an ſich kein (wenigſtens in der Natur, im Weſen begründetes) Bedürfniß empiriſch, gemein, unedel. Das Bedürfniß iſt vielmehr ſelbſt ein Ausdruck von Unbeſchränktheit, von Freiheit. Je höher ein Weſen iſt, deſto mehr Bedürfniſſe hat es. Das Thier iſt unfrei, weil es beſchränkt, aber beſchränkt, weil ihm nur Etwas von der Welt Bedürfniß; der Menſch dagegen iſt frei, weil er unbeſchränkt, und unbeſchränkt, weil ihm nicht Etwas, ſondern Alles, die Welt, das Univerſum, das Unendliche Bedürfniß iſt. Das Bedürfniß tritt nur dadurch in Widerſpruch mit der Freiheit, daß einem niederen Bedürfniß ein höheres Bedürfniß geopfert wird, und nur dadurch in Widerſpruch mit der Idee der Sittlichkeit, daß ein Weſen, ein Gegenſtand, welcher ſeiner Natur nach Object eines höheren Triebes und Bedürfniſſes iſt, zum Object eines niederen Bedürfniſſes degradirt wird. Wer Gott zum Object ſeines Glückſeligkeitsbedürfniſſes macht, der allerdings iſt gemein, aber nicht, wer ihn zum Object ſeines Wahrheitsbedürfniſſes macht. Der Begriff des Bedürfniſſes iſt es gerade, durch welchen ein Weſen über die Schranke ſeiner Subjectivität emporgehoben wird. Indem der Verf. daher den Begriff des Bedürfniſſes von der Liebe ausgeſchloſſen, hat er ſie nur in einem ſubjectiven Sinne dargeſtellt, und überhaupt nur das Princip der Subjectivität geltend gemacht. Die Liebe iſt eben gerade das Bedürfniß eines Anderen. Lieben heißt, nicht ohne ein Anderes ſein können, aber auch nicht ſein wollen. Durch die Liebe erklärt ein Weſen, daß es ſich ſelbſt nicht genug iſt, daß es nur in der Verbindung mit einem von ihm unterſchiedenen Weſen befriedigt iſt. Denkt Gott ſo ſelbſtſtändig und unabhängig als ihr wollt; ſetzt ihr Liebe in ihn, ſo ſetzt ihr Bedürfniß in ihn. Die Liebe aus Ueberfülle der Vollkommenheit iſt Luxus, — wahr, tief iſt ſie nur, wo ein Weſen durch ſie ſeine eigene Mangelhaftigkeit ergänzt.

„Kritik des Idealismns.“

Von F. Dorguth.

(1838.)

Was iſt das Denken? Wie verhält es ſich in ſich ſelbſt, wie in Beziehung auf das Object, wie zum Weſen der Natur, wie zum Weſen des Menſchen, wie zum Organismus? Dieſe Fragen gehören zu den wichtigſten und ſchwierigſten Fragen der Philoſophie. Die Schwierigkeit liegt darin, daß das Nächſte gerade überall uns das Unbekannteſte und Fernſte, überdem das Denken die äußerlich unſcheinbarſte, die beſcheidenſte, die geräuſch- und prunkloſeſte, die gasartigſte, die unfaßbarſte und darum für uns nichtigſte Thätigkeit von der Welt iſt; die Wichtigkeit liegt aber darin, daß an dieſe Fragen die Frage von der Erkennbarkeit der Wahrheit, von dem Urſprunge der Ideen, von der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes, von der Realität des **Idealismus**[*]) geknüpft iſt, nicht zu erwähnen, daß die Philoſophie nur durch die Unterſuchung über die Natur des Denkens ſich als Philoſophie legitimirt und von der ſpeculativen Myſtik, welche ſie überſpringt und daher ſtets transcendent bleibt, vortheilhaft unterſcheidet.

---

*) Das Wort Idealismus wird von dem Recenſenten ſtets in einem ſehr allgemeinen Sinne genommen.

Die in dieſer Schrift enthaltene Anſicht vom Denken iſt kurzweg die phyſiologiſche oder empiriſche, aber die conſequent, die *entſchieden empiriſche* Anſicht. Der laxe Empiriker faßt das Verhältniß des Geiſtes zum Leibe als ein Abhängigkeitsverhältniß auf, und läßt es bei dieſem unbeſtimmten, negativen Verhältniſſe bewenden; er verhehlt ſich, ſei es nun abſichtlich oder unabſichtlich, aus alten Vorurtheilen oder aus äußerlichen Rückſichten die unmittelbar nächſten und nothwendigen Folgen, die ſich aus dieſem Abhängigkeitsverhältniſſe ergeben. Wenn nämlich der Geiſt ſelbſt, nicht der Menſch, nicht das Individuum, welches an dem Geiſte, ut ita dicam, Antheil hat, vom Organismus abhängt, ſo iſt die geiſtige Thätigkeit, das Denken ſelbſt ein rein organiſcher, und folglich, wenn zwiſchen Organismus und Materialismus kein weſentlicher Unterſchied iſt, ein materieller Proceß. Denn, was nicht ſelbſt zur Materie gehört, das kann auch nicht von ihr abhängig ſein, nicht von ihr beſtimmt werden; Etwas, was nicht mehr *ihres Weſens* iſt, iſt nothwendig auch ihrer *Macht*, ihren Einflüſſen entzogen; die Macht erſtreckt ſich nicht weiter als das Weſen. So hat das Taſtorgan nur auf das die Macht der Einwirkung, was an ſich ſelbſt ein Betaſtbares iſt: das Licht iſt den Eingriffen der Hand entzogen. Iſt es darum wahr, daß der Geiſt abhängig iſt von der Materie, Einwirkungen von ihr erleidet, ſo iſt das Organ das Hauptwort, das Denken ein Adjectivum, deſſen Geſchlecht ſich nach dem Geſchlechte ſeines Subſtantivums richtet; ſo mag das Etwas, welches wir Geiſt nennen, wohl eine Materie *anderer Art* ſein, als das, was wir gewöhnlich die Materie nennen, aber im Weſen, der Gattung nach, iſt es identiſch mit ihr. Das Abhängigkeitsverhältniß führt daher nothwendig zum *abſoluten Materialismus*. Der abſolute Materialismus ſpricht nur das offen, unumwunden, rückſichtslos aus, was das Abhängigkeitsverhältniß im Sinne hat, aber ſich nicht auszuſprechen getraut, ſondern in Euphemismen verhüllt. Wie im Leben, ſo in der Wiſſenſchaft ſind Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit die ſchätzbarſten, die erfreulichſten und wohlthätigſten, obwohl ſeltenſten Tugenden der Menſchheit. Löblich iſt deßwegen die Entſchiedenheit, mit welcher der Verfaſſer die halbe, die unredliche, die negative Negation des Geiſtes, welche in dem Abhängigkeitsverhältniſſe ſteckt, auf die Spitze der poſitiven, der abſoluten Negation des Geiſtes getrieben und den phyſiologiſchen Proceß geradezu als das τὸ τὶ ἦν εἶναι des Denkactes beſtimmt und ausgeſprochen hat. Der Idealismus und zwar der Idealismus überhaupt iſt ihm eine reine, eine lächerliche Chimäre, der Geiſt der Point d'honneur der Menſchheit, welcher nur in ihrer Einbildung exiſtirt; Geiſt und Seele ſind Nichts; Wahrheit iſt nur der Kynismus des Materialismus. ,,Alles iſt Körper.'' Das Denken iſt, ,,ein Hirnact,'' weiter Nichts. Voilà tout.

Aber ſo ſehr wir dem Verfaſſer für die Ehrlichkeit, mit welcher er das Geheimniß des Empirismus ausgeſprochen hat, zu Dank verbunden ſind, ſo bedauern wir doch, ihm gleich von vornherein entgegnen zu müſſen, daß der Satz: das Denken iſt ein Hirnact — ein Satz, welcher der Grundſatz ſeiner Schrift iſt, und nicht etwa den Sinn hat: das Denken iſt auch ein Hirnact, ſondern vielmehr: das Denken iſt nur ein Hirnact, der Hirnact iſt das Weſen des Denkens, das Denken in puris naturalibus, in ſeiner reinen Geſtalt, ſeiner nackten Wahrheit — daß, ſage ich, dieſer Satz uns, wenn auch durchaus nicht hirnlos, doch völlig ſinn- und verſtandlos erſcheint, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil, ſo lange das Hirn nicht der Verſtand ſelbſt iſt, der Hirnact als ſolcher ein verſtandloſer Act iſt, und folglich das Denken, der Verſtandesact als ein verſtandloſer Act beſtimmt wird, wenn er als Hirnact bezeichnet wird. Verſtand hat ein Satz nur, wenn das Prädicat die Gattung mit dem Subjecte gemein hat, aber nicht, wenn es zu einer abſolut andern Gattung gehört. Damit, daß das Denken eine Hirnthätigkeit genannt wird, iſt noch gar nicht geſagt: was das Denken iſt? Ja ich weiß durch dieſe Beſtimmung ſo viel als wie Nichts vom Denken; dieſe Beſtimmung beſtimmt nicht, giebt keinen Gedanken, keinen Begriff. Das Denken muß alſo mehr, es muß noch etwas ganz *Anderes* ſein, als eine bloſe Hirnthätigkeit. Eine Thätigkeit wird nur aus dem, was ſie thut, aus ihrem Produkt, aus ihrem Object erkannt. Was ſie thut, das *iſt* ſie: die That giebt ihr das Nomen proprium. Das Werk lobt ſeinen Meiſter. Aus ihren Früchten ſollt ihr ſie erkennen. Der Thäter bekommt im Leben ſeinen Namen von dem Gegenſtande oder Produkte ſeiner Thätigkeit: ſo der Maler, der Dichter, der Schneider. Das Produkt des Denkens iſt der *Gedanke*. Aus dem Gedanken allein kann daher erkannt werden, was das Denken iſt, ja nur aus dem Gedanken. Ich weiß wohl, daß euch Empirikern der Gedanke das ſchofelſte, nichtswürdigſte, gotteserbärmlichſte Ding unter der Sonne, das Minimum von Realität, ja ein reines Nichts iſt. Aber erlaubt mir, daß ich euch im Vorbeigehen eines groben Widerſpruchs zeihe, indem ich euch frage, wie es möglich iſt, daß das Denken, wenn es ein unmittelbares Vermögen des Organs, ein materiell gebundnes und beſtimmtes, ein dem *Hirne immanentes*, alſo ein in eurem Sinne höchſt reales Vermögen iſt, aus ſich ſolche transcendente Chimären, ſolche Nichtſe der Realität produciren kann? Wollt ihr conſequent ſein, wollt ihr euren Empirismus nicht ſelbſt für eine Chimäre erklären, ſo müßt ihr die Chimären des Idealismus für Realitäten anerkennen. *Wenn das Denken ſelbſt — nicht die an ſich zufällige Perſon des Denkens* — abhängt von der Beſchaffenheit des Organs, wenn das Denken ein Produkt — denn das iſt der wahre Sinn eures Abhängigkeitsverhältniſſes — oder eine unmittelbare Function des Gehirns iſt, ſo hing alſo z. B. Fichte's, eures verhaßteſten Antagoniſten, Syſtem ab von der beſondern Beſchaffenheit ſeines Blutes, von dem Baue ſeines Schädels, von der eigenthümlichen Organiſation ſeines Hirnes — etwa von einem beſondern Uebergewichte der Medullar- über die Corticalſubſtanz oder von einer ungewöhnlichen décrépitude der Zirbeldrüſe — bekanntlich ſetzte ein Phyſiolog die Verkümmerung der glandula pinealis unter die Zeichen der höheren Hirnorganiſation — oder von einer außerordentlichen Vielheit der Blätter des kleinen Hirnleins, — ſo hatte ſein Idealismus einen vortrefflichen Grund und Boden, eine *anatomiſch-phyſiologiſche Baſis*, ſo waren ſeine Gedanken nichts anders als die unwillkührlichen *Aus-* und *Abdrücke* ſeines Hirnes, und ihr müßt daher ſeine idealiſtiſchen Chimären ebenſo gut als Raritäten und Realitäten anerkennen, als ihr die Geſpinnſte der Spinnen, die regulären Excremente gewiſſer Raupen, den blauen, von Knall und Geſtank begleiteten Dunſt, den der Carabus crepitans (der Bombardierkäfer) von ſich giebt und andere Raritäten dieſer Art, die nichts als ſubjective Producte ſind, als objective Realitäten bewundernd, anerkennt.

Wenn ihr das Denken nicht von der Thätigkeit des Organs unterſcheidet, warum unterſcheidet ihr denn den Gedanken von ihr, warum macht ihr ihn unabhängig, warum erkennt ihr in ihm nicht ein organiſches, alſo reales Produkt? Seht! ſo wahr iſt der Idealismus, ſo unüberwindlich, daß ihr ſelbſt zu Idealiſten werdet, den Idealismus beſtätigt, indem ihr ihn bekämpft. Doch zurück zur Sache. Die Erkenntniß des Denkens hängt ab von der Erkenntniß des Gedankens. Was iſt aber der Gedanke? Der Gedanke iſt das Ding, *wie es iſt*, die ſinnliche Vorſtellung das Ding, *wie es erſcheint*. Die Sinne geben uns *Bilder*, *Sachen* giebt uns nur der Gedanke. Wollt ihr wiſſen, was die Sinne als Sinne ohne Gedanken ſind und vermögen, ſo fragt die Völker, ſo lange ſie im Zuſtande der Kindheit oder ſinnlichen Rohheit waren, fragt die Wilden, aber nicht die Kulturmenſchen, die bereits durch das Denken durch und durch verdorben ſind. So lange die Griechen nicht dachten, ſo lange waren ihnen die Geſtirne belebte, göttliche Weſen. Erſt die Philoſophie verwandelte dieſe Bilder in Sachen. Wo die Sinne nur herrſchen, da herrſcht nur Traum, Einbildung, Phantaſie. Sinnliche Menſchen, ſinnliche Völker, welche die Dinge ſich vorſtellen, wie die Sinne ſie ihnen darſtellen, ohne ſie zu prüfen, zu unterſuchen, kurz ohne zu denken, ſind Sclaven ihrer Einbildungskraft. Wo darum die Menſchheit aus der Sinnlichkeit zum

Denken ſich erhebt, da iſt es ihr, als wäre ſie aus einem Traume erwacht, da gewahrt ſie den Unterſchied zwiſchen der Welt des Gedankens und der Sinne nicht als Unterſchied, ſondern als den härteſten Zwieſpalt und Widerſpruch, da verflucht ſie die Sinne als Betrüger, wie Parmenides, oder verſinkt, wenn das Denken noch nicht ſeiner ſelbſt gewiß geworden iſt, in einen Zuſtand der Verzweiflung an der Wahrheit, wie Xenophanes. Das Denken iſt daher nichts Anderes als die Unterſcheidungsthätigkeit des Weſens von der Erſcheinung, der Sache von dem Bilde, — eine darum von den Sinnen und ihrer Darſtellung der Dinge unbefriedigte Thätigkeit. Befriedigten die Sinne den Menſchen, dächte er nicht, ſo würde er ſtets die Sonne ſo genommen haben, wie ſie ihm erſcheint, nie ein Mißtrauen in ſeine Sinne geſetzt, nie gefragt haben, ob die Sonne größer oder ſo groß iſt, als ſie für ihn iſt oder erſcheint, — denn er hätte Nichts gewußt von dem Unterſchiede zwiſchen Weſen und Erſcheinung, — geſchweige, daß er das Kopernikaniſche Syſtem erdacht hätte. Das Kopernikaniſche Syſtem iſt der glorreichſte Sieg, den der Idealismus über den Empirismus, die Vernunft über die Sinne errungen hat. Das Kopernikaniſche Syſtem iſt keine Sinnen-, ſondern Vernunft-Wahrheit. Es iſt ein den Sinnen widerſprechendes, für ſie abſolut transcendentes, überſchwengliches, unbegreifliches Syſtem. Nur der denkende Geiſt, nicht der Sinn, nicht die Phantaſie iſt den erhabenen Gegenſtänden dieſes Syſtems gewachſen. Es empörte — ſeiner Zeit eine idealiſtiſche Chimäre — nicht nur den religiöſen, ſondern auch den Sinnenglauben; die Gewißheit deſſelben beruht einzig auf der Vernunft, nicht auf den Sinnen. Was iſt der Hauptbeweis deſſelben? Der, daß es einfacher, natürlicher, vernunftgemäßer iſt, als das Ptolemäiſche. Welches iſt der logiſche Gedanke, auf den ſich dieſer Beweis reduciren läßt? Dieſer, daß es widerſprechend iſt, daß das Ganze ſich um einen Theil des Ganzen als um ſein Centrum herumbewegen ſoll. Was gab dem Kopernikus den Muth zur Behauptung ſeines Syſtems? Einzig der Glaube an deſſen Vernünftigkeit — die Zuverſicht der Vernunft zu ſich ſelbſt. Galilei ſagt: er bewundere den Kopernikus, er könne aber deßwegen beſonders nicht genug den großen Mann bewundern, daß er, obgleich nicht nur die Sonne überhaupt, ſondern auch noch mehrere Himmelsphänomene insbeſondere ſeinem Syſteme geradezu widerſprachen, dennoch mehr der Vernunft, als den Sinnen getraut habe. Hört, ihr Fanatiker des Empirismus! ihn ſelbſt reden, ſeine Worte ſind zu intereſſant: . . . nec satis mirari possum eminentiam illorum ingenii, qui receperunt eandem (die Meinung der Pythagoräer) veramque judicarunt et *intellectus sui vivacitate tantam vim propriis suis sensibus intulerunt*, ut id, quod *ratiocinatio* dictabat, *anteponere* potuerint illi, cujus *contrarium* per sensatas experientias apertissime monstrabatur . . . . Illa vero experimenta, quae motui annuo aperte adversantur, multo majorem (als gegen die tägliche Bewegung) repugnantiae speciem prae se ferunt, ita ut nequeam (est enim hoc iterum dicendum) admirationi meae finem invenire, quomodo in Aristarcho et Copernico *Ratio Sensui violentas adeo manus inferre potuerit*, ut *adversus* illum victricem sese credulitatis dominamque constitueret. p. 325, 326, 331. Er drückt dann noch einmal ſeine Bewunderung aus, mit dem Bedauern, daß es dem Kopernikus das Schickſal nicht vergönnte, in ſeiner Zeit zu leben, und ruft dann aus: O Nicola Copernice, quantam inde voluptatem hausisses, si hanc systematis tui partem (nämlich die ihm noch unerklärbaren und widerſprechenden Erſcheinungen in Betreff der Venus, des Mars und des Mondes) experimentis adeo corroboratam aspicere licuisset*)! So konnte Galiläi zu ſeiner Zeit reden! Aber jetzt müßte man rufen: O Nicolaus Kopernikus, ſei froh, daß du nicht in unſere Zeit, das Zeitalter der Knechtſchaft des Geiſtes, des Hiſtorismus, des Empirismus, des Poſitivismus gerathen biſt; würdeſt du jetzt mit einem ſo kühnen, ſo heroiſchen Apriorismus auftreten, du würdeſt deine idealiſche Chimäre als einen empörenden Anachronismus wenigſtens in einem Narrenhauſe abbüßen müſſen! Nehmt euch darum dieſen Kopernikus zum Exempel und erkennt aus ihm die Wahrheit, daß jeder Entdecker, jeder Erfinder, ſelbſt auch nur einer Maſchine, ein Idealiſt war, weil er ſich nicht durch die Hinderniſſe der Materie, durch die Widerſprüche der bisherigen Erfahrungen abſchrecken und in dem Glauben an die Realität ſeiner Idee irre machen ließ, bis es ihm endlich gelang, ſeine Gedanken in Dinge zu verwandeln. Die Erfahrung kann das Erfundene bewähren, ausbilden, vervollkommnen, aber der Act der Erfindung iſt ein a priori'ſcher Act, ein Genieact; das Genie iſt nichts Anderes, als die Anticipation der Erfahrung, das Vermögen ſynthetiſcher Urtheile a priori. Das Genie weiß aus ſich, weiß voraus, was der gewöhnliche Menſch oder der Menſch in ſeinem gewöhnlichen Zuſtande nur aus und durch die Erfahrung weiß. Wißt ihr den Unterſchied zwiſchen Genie und Talent? Das Genie glaubt — gleichgiltig ob ex- oder implicite — an den Urſprung a priori'ſcher Erkenntniſſe, das Talent nicht. Hieraus könnt ihr es euch erklären, warum Leibnitz urſprüngliche Ideen behauptete, Locke verwarf.

---

*) Dialogus de Systemate Mundi. Zweiter, innerer Titel: Systema Cosmicum, aut. Galilaeo Galilaei Lynceo etc. Augustae Treboc. ann. 1635.

Wenn nun aber das Denken eine nicht nur von den Sinnen nicht befriedigte, ſondern über ſie hinausgehende, eine die wirkliche, die an ſich ſeiende, die nicht dem Sinne als ſolchem gegebene Sache von ihrer Erſcheinung für die Sinnlichkeit unterſcheidende Thätigkeit iſt, könnt ihr leugnen, daß das Denken eine von der Sinnenthätigkeit unterſchiedene, folglich eine un- und überſinnliche, eine ſelbſtſtändige Thätigkeit iſt? Könnt ihr leugnen die hohe Kraft der Abſtraction, leugnen, daß ſie eine wirkliche, eine poſitive Kraft iſt? Wollt ihr das, ſo müßt ihr die Thatſache leugnen, daß der Menſch ſich ſelbſt ſein Leben nehmen kann, denn dieſe Abſtraction vom Leben, von der Sinnlichkeit, iſt nichts

Anderes als die ſinnliche und verkehrte Erſcheinung von jener ſelbſtthätigen geiſtigen Abſtraction und Unterſcheidung zum Sinnlichen, welche das Denken zum Denken macht. Aber nein! ſo weit geht eure Verleugnung des Geiſtes nicht; ihr leugnet nur die innerliche, die wahre, die geiſtige Ueber- und Unſinnlichkeit, aber die falſche, die verkehrte, die ſinnliche Negation des Sinnlichen, die anerkennt ihr, weil ſie eine ſinnliche Thatſache iſt. Aber, ich bitte euch angelegentlich, erklärt mir doch, wie das Denken — oder überhaupt die Thätigkeit, ihr mögt ſie nun nennen, wie ihr wollt, welche der Grund iſt, daß wir keine pflanzlichen oder thieriſchen, ſondern menſchliche, perſönliche, wollende, uns von den Dingen und andern Weſen ſelbſtbewußt unterſcheidende Weſen ſind, — die Thätigkeit, ohne welche keine Handlung geſchieht, die von uns gethan wird, folglich auch nicht die Handlung der Selbſttödtung, die keiner im Schlaf, im Nachtwandeln, in der Ohnmacht vollbringt — erklärt mir doch, wie das Denken, wenn es unmittelbar als ſolches eine organiſche Thätigkeit, eine unmittelbare Kraftäußerung des Hirns iſt, wie dieſe Kraftäußerung das Hirn vermittelſt eines Piſtolenſchuſſes in die Luft ſprengen kann, wie dieſe Kraftäußerung ſich ſo ſelbſtſtändig machen, ſo abſondern, ſo iſoliren kann, daß ſie ihre Baſis, ihre Subſtanz, an welche ſie gebunden, ohne welche ſie Nichts iſt, ſelbſt zu nichte macht. Die Kraft des Organs iſt euch die Kraft des Denkens; — erklärt mir nun, wie die Aeußerung der Kraft die Kraft zerſtören kann? Gebt ihr nicht dadurch der Aeußerung eine von der Kraft des Organs unterſchiedene, eigne, ſelbſtthätige Kraft? Erklärt mir dieſe Empörung im Hirn gegen das Hirn? dieſes Gegen-ſich-ſelbſt-ſein in einer und derſelben Kraft? Erklärt mir, mit anderen Worten, wie der Menſch ſich ſelbſt als dieſes ſinnliche Individuum, beſtimmter: ſeinen Leib als Object ſich gegenüberſtellen, ihn per Er tractiren, ihn ſich entfremden, kurz wie er ſich entleiben kann, wenn keine von der materiellen Thätigkeit unterſchiedene, keine an und für ſich entleibte Thätigkeit in ihm iſt? Der Geiſt, das Denken iſt euch eine von dem Organe nicht unterſchiedene, unſelbſtſtändige, alſo mit dem Organe identiſche Thätigkeit, d. h. mit treffenden Worten, eine thieriſche Aeußerung der Materie, — denn die Beziehung, in welche ihr das Denken zum Leibe ſetzt, iſt genau die Beziehung, in welcher die thieriſche Seele zu ihrem Leibe ſteht, die thieriſche Seele, die nichts Anderes, nicht weniger und nicht mehr als die Kraftäußerung ihres Leibes iſt; — erklärt mir alſo aus einer thieriſchen Aeußerung die dem Weſen jeder thieriſchen Aeußerung abſolut widerſprechende Handlung der Sichſelbſtentäußerung, der Sichſelbſtentleibung. Doch weg mit dem Selbſtmorde, der That der Unglücklichen! Erklärt mir den Tod des Weiſen, den Tod des Helden, welcher der Idee ſein Haupt zum Opfer bringt? Erklärt mir dieſe Macht der Idee über den Organismus, wenn die Idee nur ein Exanthem des Organismus iſt? Wer ſich willig, wer ſich mit Freuden zum Opfer bringt, der hat auf ſein Leben verzichtet, der hat es verneint, noch ehe es ſinnlich verneint wird. Kein Ding kann aber über ſich ſelbſt hinaus, kein Ding kann ſich ſelbſt verneinen, ſondern nur bejahen. Erklärt mir nun aus dem Organismus dieſe den Organismus verneinende Kraft, d. h. aus der Abhängigkeit vom Organismus die Freiheit vom Organismus.*) Ihr könnt es nicht erklären. So wenig einer, der im Moraſte ſteckt, ſich ſelbſt bei den Haaren herausziehen kann, ſo wenig das Thier ſeinen Leib von ſich abſtreifen, wenn gleich, wie der Polyp, umſtülpen, und wie die Raupen die Form und Geſtalt des Leibes ändern kann, ſo wenig könnte der Geiſt, wenn er dem Hirne, ſo wie ihr es euch denkt, nämlich materiell inhärirte, wenn er ſo im Hirne ſteckte, wie das Thier in ſeinem Leibe, den Kopf veräußern und etwa gar für eine „bloße Idee" auf's Spiel ſetzen. Doch ich ſchenke euch auch dieſe Erklärung. Ich ſtelle eine andere Frage an euch, und zwar nicht die ſchon oft an euch gerichtete: wie kommt denn nun der Menſch zur Vorſtellung oder zu dem Gedanken eines Geiſtes,*) wenn Alles in ihm materiell iſt? ſondern die ganz *entgegengeſetzte* Frage: wie kommt der Menſch zum Begriffe einer Materie, wie nennt er ſeinen Leib einen Leib, wenn er nur ein leibliches Weſen iſt? *Wo nur Materie iſt, da iſt kein Begriff der Materie.* Iſt das Denken eine thieriſche, d. h. eine ſelbſt materielle Aeußerung der Materie, — und wie anders könnte ſich denn auch die Materie äußern, denn als materiell — ſo iſt die *Materie* unſere *Seele*, unſer Geiſt, unſer Weſen, unſer Gott, unſer Ἓν καὶ πᾶν, ſo iſt es unmöglich, den Leib, die Materie *als Object* zu fixiren, als Materie zu denken und zu benennen, denn wir ſind ununterſcheidbar von ihr; ſo befinden wir uns im Paradies der Unwiſſenheit der thieriſchen Seele, die Nichts von einer Materie weiß, weil ſie Nichts von einer Seele weiß. Die Materie wird nur im Gegenſatze zum Geiſte bekannt und erkannt. *Nur für ein von der Materie unterſchiedenes*, richtiger: *ſich unterſcheidendes Weſen exiſtirt eine Materie*, wie die Finſterniß nur für ein ſehendes, aber kein blindes Weſen.

---

*) Allerdings iſt der große Gedanke Spinoza's: Ordo et connexio idearum (d. i. der Seelen) idem est ac ordo et connexio rerum (d. i. der Körper), durch die vergleichende Anatomie und Phyſiologie beſtätigt; allerdings iſt der Typus des Leibes der Typus der Seele; allerdings läßt ſich das geiſtige Weſen des Menſchen aus dem Organismus erklären, aber in einem dem Sinne des Empirismus geradezu entgegengeſetzten Sinne.

Aber die Materie wird nur deßwegen im Gegenſatze zum Geiſte uns offenbar, ja ſie exiſtirt nur, damit wir aus dieſem Gegenſatze das lichte Weſen, die Herrlichkeiten des Geiſtes um ſo beſſer erkennen und ſchätzen lernen. Die Erkenntniß des Geiſtes iſt der Zweck unſers Lebens. Wir ſind mit einem Leibe begabt, um uns vom Leibe zu unterſcheiden, und durch dieſe Unterſcheidung Geiſt zu werden. *Die Materie iſt, damit der Geiſt ſich als Geiſt bethätige*; nicht ſein Sein verdankt er ihr, aber beweiſen, daß er iſt, daß er Geiſt iſt, das kann er nicht ohne Materie. *Ohne Leib kein Geiſt*; wer keinen Leib hat, hat keinen Geiſt und keine Idee des Geiſtes, denn der Geiſt iſt kein Factum, kein unmittelbares Daſein; er iſt nur durch Selbſtthätigkeit, durch die Arbeit der Ueberwindung und Selbſtunterſcheidung; Geiſt haben nur die *geiſtig-thätigen* Menſchen. Geiſter ohne Leib ſind geiſtloſe Phantaſieſtücke. Die Thätigkeit aber, wodurch wir im Unterſchiede vom Geiſte den Leib und den Geiſt im Unterſchiede vom Leibe erkennen, wodurch wir alſo den Leib *als Leib* erkennen und uns von ihm unterſcheiden, um Geiſt zu zeigen, Geiſt zu verwirklichen, iſt das Denken. Und wie die Materie nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern um des Geiſtes willen iſt, ſo ſind die ſinnlichen Bilder uns gegeben — und alle Gegenſtände der Sinne ſind Bilder, ſo lange wir nicht denken — zur Anreizung, um die hinter ſie verſteckte Wahrheit aufzuſuchen. *Wo keine Bilder ſind, iſt kein Reiz zum Denken.* Auch im abſtracteſten Denken gebrauchen wir Zeichen und ſinnliche Bilder, aber wir gebrauchen ſie, nicht um realiter mit ihnen zu denken, ſondern um Etwas zu haben, wovon wir abſtrahiren können, um vermittelſt dieſer Abſtraction die Denkthätigkeit zu verwirklichen, denn die ſinnlichen Bilder und Zeichen ſind nicht die Sache ſelbſt, und in allem Denken üben wir unvermerkt die Unterſcheidung des Gedankens, der Bedeutung vom Bilde aus. *Die Hirnthätigkeit iſt die Bilderthätigkeit*, der Culminationspunkt der Hirnthätigkeit die Phantaſie; weiter bringt ſie es nicht. Wo die Hirnthätigkeit die herrſchende Activität iſt, da herrſcht die Phantaſie, wie im Traume, im Delirium, aber die Phantaſie iſt nicht Bewußtſein, nicht Vernunft. Wo *das* Verhältniß zwiſchen der Hirn- und Denkthätigkeit eintritt, das der Empiriker als das *normale* ſetzt, da verliert gerade der Menſch ſeine Vernunft, ſein Bewußtſein. Geiſt, Bewußtſein, Vernunft ſind keine fixen Attribute, keine inhärirenden Eigenſchaften, ſie ſind nur durch und als Thätigkeit, wir können ſie daher verlieren und verlieren ſie wirklich, wo uns die Bilder zu Sachen, zu wirklichen Dingen werden, wo die Bilderthätigkeit daher nicht mehr den Reiz zur Abſonderung ausübt, wo ſie aus der Bedingung des Denkens, aus einer darum ſelbſt *bedingten* Thätigkeit eine unbedingte ſelbſtſtändige Thätigkeit wird. Wo der Geiſt *abhängig* iſt vom Organe, da herrſcht die ſinnliche Bilderthätigkeit, da iſt die Vorſtellung die unwillkührliche Aeußerung der Hirnthätigkeit, aber eben deswegen iſt da nicht mehr Geiſt und Vernunft, iſt da nur Lug und Trug, Einbildung, Täuſchung. Die Hirnthätigkeit iſt daher nur die Bedingung und zwar nicht poſitive, ſondern negative Bedingung zum Denken. Die Thätigkeit in uns, welche pathologiſche Wirkungen äußert, welche uns anſtrengt, Kopfweh und (ſympathiſch) ſelbſt Erbrechen erregt, *die*, welche durch einen jähen Druck auf die dura mater, durch einen Schlag auf den Kopf, durch Opium u. ſ. w. aufgehoben wird, kurz die *phyſiologiſche Thätigkeit in uns* während des Denkens *für das Denken ſelbſt* zu nehmen, iſt Täuſchung der Sinne, Barbarei des Denkens. Wohl iſt das Hirn das erhabenſte, das wundervollſte, das in ſich mannichfaltigſte, das ſelbſt ſchon für das Auge durch ſeine wahrhaft entzückende Schönheit vor allen andern Organen ſich auszeichnende Organ; wohl iſt die Hirnthätigkeit der Culminationspunkt, die höchſte Potenz der Lebensthätigkeit, aber gleichwohl iſt ſie nur die *für uns* nothwendige Bedingung, und zwar nicht unmittelbar des Denkens ſelbſt, ſondern nur *die Bedingung der innerlichen Bedingungen* des Denkens, der Abſonderung von der Materie, der Abſtraction, der Unterſcheidung, welche die eigentlichen, mit dem Denken ſelbſt identiſchen Bedingungen ſind, gleichwie die zum Verſtändniß, zur Auffaſſung eines Theaterſtückes für uns nothwendige Aufmerkſamkeit, Spannung und Stimmung die Bedingung, aber nicht die Auffaſſung ſelbſt ſind. Jede phyſiologiſche Beſtimmung, die vom Denken als ſolchem prädicirt wird, iſt darum eine *imaginäre*, der *kritikloſe Ausdruck einer Erſcheinung*, eine Verwechſelung der Bedingung mit der *Urſache*, eine Beſtimmung, die die Natur des Denkens nicht beſtimmt, Nichts ausſagt, eine ſinn- und verſtandloſe Beſtimmung. Das Denken iſt kein Object der Phyſiologie, ſondern nur der Philoſophie. Die Phyſiologie für ſich ſelbſt weiß Nichts vom Geiſte, ja der Geiſt iſt für ſie Nichts, weil ſeinerſeits der Geiſt das Nichts der Phyſiologie iſt. Das Denken iſt nur durch ſich ſelbſt beſtimmt und beſtimmbar, d. h. nur aus und durch den Gedanken erkennbar. Nur die aus der Natur des Denkens, aus dem Weſen des Gedankens geſchöpften Beſtimmungen beſtimmen das Denken, ſagen Etwas von ihm aus, daher nur der Denker als Denker das Denken erkennt. Der Gedanke allein entſcheidet über das Denken, nur er hat das Recht, ein Wort darüber zu ſprechen. Was das Denken ſei, kann daher und kann nicht nur, ſondern muß ſogar ohne Beziehung und Rückſichtnahme auf die organiſche Thätigkeit erkannt werden. Den phyſiologiſchen Act für den Denkact ſelbſt zu halten — und das thun alle Diejenigen, ſei es nun bewußt oder unbewußt, welche eine unmittelbare Abhängigkeit des Geiſtes vom Organe, wenn auch nicht im Munde, doch im Sinne führen — iſt gerade ſo viel, als wenn man den ſinnlichen Act des Leſens für den geiſtigen Act des Leſens nehmen, das Leſen als einen Augenact definiren wollte. Wenn ich Plato ſtudire, denke, was er gedacht, ſo muß ich leſen, und um zu leſen, ſehen. Habe ich keine oder kranke Augen, ſo kann ich nicht leſen und ſtudiren. Der Act des Studirens, des Denkens iſt alſo für mich auch ein ſinnlicher Act. Aber das Sehen der Buchſtaben iſt noch nicht Leſen und das Leſen noch nicht Verſtehen. Wer die Worte für Sachen nimmt, wer nicht abſtrahiren kann den Gedanken von den Zeichen, die ſich während des Leſens in ſeinem Gehirne abdrücken, iſt noch ſehr weit entfernt vom Verſtehen. Der Act des Verſtehens, der Denkact — das Denken iſt überhaupt Nichts als die Erkenntniß, die Einſicht als actus — iſt daher ein von dem Acte des Sehens und den übrigen vermittelnden (hier nicht ſpecificirten) Acten unterſchiedener, ein zwar nicht für mich, der ich ein ſinnlicher Menſch bin, daher nur auf ſinnlich-bedingte Weiſe, durch die ſucceſſive Wahrnehmung der ſinnlichen Zeichen von den

---

*) Was der Verfaſſer über die Geneſis der Vorſtellung des Geiſtes ſagt, iſt ganz richtig, aber nur gültig von der populären gewöhnlichen Vorſtellung des Geiſtes.

Hinderniſſen, die zwiſchen mir und dem Autor liegen, mich befreie — aber *an und für ſich ſelbſt unabhängiger*, ein *rein geiſtiger*, *immaterieller Act*. Und die Sinne für die *Quellen* der Erkenntniß halten, wie der Empirismus thut, iſt gerade ſo viel, als wollte man den Verſtand (das Verſtehen) eines Autors aus dem Acte des Leſens als ſeiner Quelle ableiten, denn die Gegenſtände der Sinne als ſolcher, *wenn man das Denken wegnimmt*, ſind nichts Anderes als ſinnloſe Bilder und Zeichen. Mit den Sinnen leſen wir das Buch der Natur, aber wir verſtehen es nicht durch die Sinne. Der Verſtand iſt ein Act *durch ſich ſelbſt*, ein abſolut ſelbſtſtändiger Act. Was der Verſtand begreift, begreift er *nur aus und durch ſich ſelbſt*; nur das Verſtandesgemäße iſt ein Object des Verſtehens. Der *Verſtand iſt das Maß*, *das Princip ſeiner ſelbſt*; er iſt causa sui, das *Abſolute* im Menſchen. Verſtehen iſt der Act der reinſten Selbſtthätigkeit. Wir kommen vermittelſt der Sinne zu Verſtande — ſie reizen zum Denken — aber wir bekommen nicht den Verſtand von den Sinnen. *Die Sinne geben uns Räthſel auf, aber die Löſung, den Verſtand geben ſie uns nicht.* Der Verſtand iſt a priori, d. h. a se. Ueber Gegenſtände der Erfahrung ohne Erfahrung Etwas beſtimmen wollen iſt Unſinn; wenn je ein Philoſoph a prioriſche Erkenntniß in dieſem Sinne, was aber noch ſehr zu bezweifeln ſteht, haben und geben wollte, ſo war er ein Narr; aber der Begriff der ſinnlichen Phänomene, aber der Verſtand, meine Herren! iſt, wie geſagt, a priori, ja das A priori ſchlechtweg, das einzige A priori, das es giebt. Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, *nisi ipse intellectus*, iſt das größte Wort des großen Leibnitz, ein Wort, mit dem ſchon vor mehr als hundert Jahren der Streit zwiſchen dem einſeitigen Idealismus und Realismus, *der Idee nach*, geſchlichtet war. Wenn nun aber bewieſen iſt, daß der Verſtand, daß das Denken eine von der ſinnlichen Thätigkeit des Hirnes unterſchiedene, eine durch ſich ſelbſt begründete, durch *ſich ſelbſt allein* beſtimmte und beſtimmbare, durch das Denken nur, nicht durch ſinnliche Erſcheinungen erkennbare Thätigkeit iſt, ſo iſt auch bewieſen die Möglichkeit, die Nothwendigkeit und Realität des Idealismus als der Wiſſenſchaft des Geiſtes in ſeiner Unabhängigkeit von phyſiologiſchen, anthropologiſchen und pathologiſchen Erſcheinungen, als der Wiſſenſchaft, welche den Geiſt in ſeinen immanenten Beſtimmungen und ſeinem Verhältniſſe zu ſich ſelbſt begreift, folglich auch bewieſen die Richtigkeit desjenigen Empirismus, welcher, verkennend die Grenzen der Phyſiologie, den Geiſt mit dem anatomiſchen Meſſer glaubt erwürgen zu können.

„Chriſtian Kapp und ſeine literäriſchen Leiſtungen."

(1839.)

Die Halliſchen Jahrbücher haben ſich in ihren Charakteriſtiken den ſchönen Zweck geſetzt, „hemmende einſeitige, ſcheinbar bedeutende Perſönlichkeiten möglichſt in's Licht zu ſtellen, wirklich bedeutende zur Anerkennung und nähern Würdigung zu bringen." Wir glauben daher ganz dieſem Zwecke zu entſprechen, wenn wir hiermit auf Veranlaſſung vorliegender Schrift, wenn auch nur mit wenigen Worten, auf die Bedeutung eines Mannes aufmerkſam machen, welcher nicht zu den hemmenden, ſondern den fördernden, nicht zu den einſeitigen, ſondern den vielſeitigen, nicht zu den ſcheinbar, ſondern den wirklich bedeutenden Perſönlichkeiten gehört, aber gleichwohl bisher, ſo auch in dieſen Blättern, noch nicht die ihm gebührende Anerkennung und Beachtung gefunden hat. Kapp iſt allerdings daran theilweiſe ſelbſt ſchuld. Die Schriften ſeiner erſten ſchriftſtelleriſchen Periode, welche ſich von ſeinem „Chriſtus und die Weltgeſchichte oder Sokrates und die Wiſſenſchaft" (dem übrigens nicht nur der Zeit, ſondern auch dem Range nach erſten Werke aus dieſer Periode) bis zu ſeiner Schrift: „Ueber den Urſprung der

Menſchen und Völker nach der Moſaiſchen Geneſis" erſtreckt, zeichnen ſich aus — wie Jedem hinlänglich bekannt iſt, der auch nur einmal ein Kapp'ſches Produkt aus dieſer Periode zur Hand nahm — durch eine beiſpielloſe Vernachläſſigung der Form und Sprache, eine wahrhaft cyniſche Rückſichtsloſigkeit gegen alle die Pflichten, welche der Autor dem Leſer ſchuldig iſt: ſie ſind, trotz ihres Reichthums an herrlichen Stellen und Ideen, im Ganzen, wenigſtens für das allgemeine Publikum, ſchlechterdings ungenießbar.*) Wer jedoch die Kraft hat, über das abſtoßende Aeußere ſich zu erheben, den Kern von der rauhen Schale abzuſondern, wird nicht die Bedeutung verkennen, die ungeachtet ihrer den Leſer beleidigenden Mängel und Fehler auch dieſen Schriften Kapp's in der Geſchichte der deutſchen Philoſophie zukommt. Und dieſe Bedeutung liegt nicht etwa in dieſem oder jenem ſchönen und tiefen Gedanken, den Kapp ausgeſprochen: ſie liegt in dem Geiſt, in dem Sinn, aus dem dieſe Schriften hervorgegangen, in dem nur auf das Große gerichteten, in dem von jeder Beſchränktheit und Einſeitigkeit freien, univerſellen, mit wahrer Rieſenkraft Alles umfaſſenden, auch die größten, ſcheinbar unvereinbarſten Gegenſätze in ſich überwindenden und zuſammenbindenden Geiſt und Sinn, der Kapp's Weſen conſtituirt. Ohne characterloſer Eklektiker zu ſein, vereint Kapp in ſich alle bedeutenden philoſophiſchen Anſchauungen der alten und neuen Zeit, und zwar nicht als todte Waare, wie der gelehrte Krämer, ſondern als active, lebendige Momente. In Beziehung auf die neuere und neuſte Philoſophie liegt namentlich ſeine Bedeutung darin, daß er eben ſo die Hegel'ſche Philoſophie, als den Gegenſatz dieſer Philoſophie in ſich begreift. Der Gegenſatz zur Hegel'ſchen Philoſophie hat aber im Ganzen zu ſeiner Grundlage kein anderes Princip, als das Princip der Subjectivität, welches in ſeiner ganzen Energie und ſeiner vollendetſten wiſſenſchaftlichen Form ſich in Fichte verwirklicht hat. So wenig auch, wie ſich von ſelbſt verſteht, die Gegner Hegel's eigentliche Fichtianer oder Kantianer oder Jacobianer ſind, ſo wenig läßt ſich doch bei einem denkenden Blicke verkennen, daß ihr Princip das Subjectivitätsprincip iſt, nur mit dem Unterſchied von ſeiner frühern Erſcheinung, daß jetzt, vermittelt durch die Hegel'ſche Philoſophie, deren weſentliches Princip das Princip der Objectivität iſt, das ſonſt ſich unmittelbar als ſolches Gegenſtand ſeiende, „ſeiner als aller Realität gewiſſe'' Ich jetzt als ein anderes, aber im Weſen mit ihm identiſches, als das Ich der „göttlichen Perſönlichkeit'' ſich Gegenſtand iſt, daß jetzt der ſonſt mit ſich einige philoſophiſche Gedanke in dem Medium gemüthlicher, unmittelbar perſönlicher Bedürfniſſe und Vorſtellungen gebrochen iſt in zwei Iche, in Folge des nämlichen Geſetzes für die Speculation, welchem gemäß im Leben der Menſch das Bedürfniß eines alter Ego hat. Kapp faßt jedoch nicht in dieſer ſeiner heutigen degradirten Geſtalt das Princip der Subjectivität in ſich: er hat es in ſeiner urſprünglichen Kraft inne. Die hohe ſittliche Energie Fichte's hat ſich in Kapp, einem ſeiner wärmſten Verehrer, verbunden mit dem (relativ im Gegenſatz zum Fichte'ſchen Idealismus) objectiv-wiſſenſchaftlichen Geiſte der Erkenntniß, der ſich am Vollendetſten in Hegel verwirklicht. Fichte's Kraft lebt in Kapp; aber es iſt nicht mehr die bloſe Kraft des Willens im Trotz gegen die Außenwelt, im Widerſpruch mit der theoretiſchen Vernunft, ſondern die Kraft des Willens iſt in ihm die Kraft der Erkenntniß ſelbſt. Das, was Hegel in ſeiner Sprache den Begriff nennt, drückt allerdings auch die Einheit der practiſchen und theoretiſchen Kraft aus. Aber Hegel bezeichnet doch zu ſehr den Gegenſatz zur Subjectivitätsphiloſophie, oder doch das rein ſpeculative Princip, als daß wir in ihm das Fichte'ſche Element (in dieſer eben angedeuteten Beziehung) als ein charakteriſtiſches hervorheben dürften. Erſt in Kapp iſt der „Begriff'' der Hegelſchen Philoſophie zugleich zur

---

*) Nur ſein „Chriſtus und die Weltgeſchichte" macht davon eine Ausnahme. Dieſe Schrift iſt nur im Einzelnen nachläſſig, ſtyllos, formaliſtiſch, aber im Ganzen trefflich.

Fichte'ſchen Willensenergie geworden, oder auch umgekehrt, die Fichte'ſche Willensenergie zum „Begriffe“ gekommen.*)

Wie aber Kapp von jeder excluſiven Schul-Richtung innerhalb der Philoſophie abſolut frei iſt, ſo iſt er nicht weniger auch von *der* Beſchränktheit frei, welche die Philoſophie nur in ihrer Abſtraction, nur im Sinne einer *beſondern* Wiſſenſchaft faßt und betreibt, indem ſie den Inhalt der übrigen Wiſſenſchaften als (angeblich) nur empiriſches Zeug von ſich wirft. Die Philoſophie iſt Kapp die Wiſſenſchaft des Alls, ſie iſt ihm darum nicht eine, ſondern *alle* Wiſſenſchaft, oder, wie er ſich irgendwo ausdrückt, das Band der Wiſſenſchaften, ſie iſt ihm, was Leibnitz die Monade, eine Concentration des Weltalls, aber eben deßwegen wie objectiv, ſo auch ſubjectiv, nicht der Ausdruck einer iſolirten und abſtracten Geiſteskraft, ſondern *der ganze, wirkliche* Geiſt ſelbſt, der und wie er ſich und die Welt ſelbſtbewußt erfaßt. Die Bedeutung, die Kapp, bei dieſer ſeiner hohen Auffaſſung der Wiſſenſchaft, derſelben giebt, iſt eine *welthiſtoriſche*, wie dies die Zukunft auch den Verblendetſten offenbaren wird, obwohl ſie ſchon jetzt in dieſer Bedeutung in allen tiefer denkenden und charaktervollen Geiſtern lebt und wirkt. Dieſe Bedeutung iſt aber keine andere als die, daß die Wiſſenſchaft, als die „abſolute Form des Abſoluten,“ im Sinne nicht nur einer hohen, ſondern der höchſten geiſtigen Macht erfaßt und bethätigt werde — theoretiſch und practiſch. Iſt gleich dieſe Bedeutung ein Gemeingut aller tiefern Denker, hat gleich ſchon Bacon gewiſſermaßen die Wiſſenſchaft in dieſem, wenn auch mehr materialiſtiſchen Sinne erfaßt, und Hegel abſtract verwirklicht, ſo gebührt doch *das* Verdienſt Kapp, zuerſt unter allen jüngern Denkern die erhabne Beſtimmung der Wiſſen-

---

*) Uebrigens iſt nicht der logiſche Begriff — (logiſch natürlich nicht im Sinne der formalen Schullogik, ſondern im Sinne der neuern Philoſophie) — in abstracto, als ſolcher, ſondern als concreter, als materialiſirter das Element Kapp's. Sein Element iſt die Logik der Natur, die Logik der Geſchichte. Seine *poſitiven Leiſtungen* betreffen die Geſchichte der Menſchheit und die Geſchichte der Erde.

ſchaft, die Bedeutung derſelben als einer weltreformirenden Macht, als der wahren Heilquelle der ſiechen Gegenwart, als ein wahrhaft wiſſenſchaftlicher Prophet — ein Prädicat, das Kapp auch noch in vieler andrer Beziehung gebührt — verkündet zu haben. „Die Blüthen der Weltgeſchichte, heißt es in ſeinem Chriſtus und die Weltgeſchichte, ſind der Staat, als die realiſirte Idee der Sittlichkeit, und die Wiſſenſchaft, als das Bewußtſein Gottes in der Form des freien Selbſtbewußtſeins, des ſich ſelbſt begreifenden Wiſſens.“ „Die Braut der europäiſchen Welt iſt die Wiſſenſchaft: wer ihr widerſtrebt, der bricht die Ehe. S. 287. „Die Venus Anadyomene, kurz das Göttliche, was aus dem Gährungsproceſſe in der allgemeinen Kriſe des Todes ſich herausgebären wird in Deutſchland zum ſonnenhellen Tage offenbarer Wirklichkeit, erleuchtend die Nacht des gemeinen Bewußtſeins, iſt und bleibt ewig — ſprecht dieſen Namen betend aus — die Wiſſenſchaft.“ S. 94.

Bei dieſem ſeinen gigantiſchen, allumfaſſenden Sinne, bei dieſer Fülle und Mannigfaltigkeit des empiriſchen Wiſſens, welches Kapp mit der Speculation verbindet, und zwar in einem Umfange, wie vielleicht wenige, vielleicht kein anderer Denker der Gegenwart, bei dieſem ſeinen nur auf das Große gerichteten, alle Kräfte des Menſchen in jedem, ſelbſt in dem Moment der Abſtraction concentrirenden Streben iſt es nun kein Wunder, wenn Kapp die Bedingungen der Schriftſtellerei auf eine für den Leſer höchſt empfindliche Weiſe vernachläſſigte. Die erſte Bedingung der Schriftſtellerei iſt: ſich ſelbſt zu determiniren, ſich ſelbſt zu beſchränken. Der Autor muß ſich von ſich abſondern, ſein Innerſtes veräußern: was er weiß, was in ihm ein ungetheiltes Ganze iſt, muß er aus einander reißen und ſo erſt mühſelig allmählig das zerſtörte Ganze wieder herſtellen. Er muß die Geduld des Landmanns haben: er kann nicht zugleich ſäen und erndten. Er kann nicht maſſenweiſe ſeine Kräfte und Kenntniſſe auf einmal wirken laſſen, er muß ſie vielmehr, ſelbſt wenn er vollkommen ſeiner Herr iſt, alle ſeine Geiſteskräfte und Schätze ſtets zur Hand hat, vertheilen und höchſtens nur im entſcheidenden Momente vereint wirken laſſen; er muß auch den beſten Gedanken, auch den köſtlichſten Witz, auch das trefflichſte Bild, das ihm ſeine im Denken ſtets präſente Anſchauung liefert, auch das auserleſenſte gelehrte Citat und Exempel, wenn es überflüſſig iſt oder gar den Zuſammenhang ſtört, den harmoniſchen Eindruck vernichtet, unterdrücken, dem Ganzen zu Liebe einzelne individuelle Schönheiten aufopfern, ſollten ſie auch für immer verloren ſein, wenn er ſie nicht auf der Stelle fixirt; er muß überhaupt ſparen, haushalten können. Dieſe ökonomiſche Weisheit iſt die Bedingung aller wahren Schriftſtellerei. Denke man nicht, daß ſolche Beſchränkung dem wahren Naturgenie Eintrag thut. Dieſe Selbſtbeſchränkung iſt ja keine willkührliche, ſondern durch den Gegenſtand beſtimmte, ſie hat keinen andern Zweck, als alle ſubjectiven Einwirkungen zu beſeitigen, um die Sache ihrer freien Selbſtentfaltung zu überlaſſen. Auch die Natur wirkt mit ökonomiſcher Weisheit; Monſtra gebiert ſie eben nur da, wo ſie ſich nicht beſchränkt, nicht mäßigt. Aber gerade dieſer Mangel an aller ſchriftſtelleriſchen Oeconomie und Teleologie iſt es, was die Kapp'ſchen Schriften aus ſeiner erſten Periode hauptſächlich charakteriſirt, ein Mangel, der jedoch bei Kapp, wie geſagt, einen poſitiven guten Grund hat. Außer dem ſchon angeführten iſt es beſonders dieſer: Kapp's freier, lebendiger, thatkräftiger Perſönlichkeit entſpricht mehr das mündliche, lebendige, als das ſchriftliche Wort. Wenn auch das ſchriftliche Wort eben ſo die Energie des Willens als Geiſtes zur Bedingung hat, — Schreiben, namentlich philoſophiſches, iſt ein fortlaufender Selbſtbeherrſchungsact, — ſo iſt es doch abſtracter, begrenzter, unfreier als das mündliche, welchem die unmittelbar gegenwärtige Perſönlichkeit ihr ganzes Gewicht mittheilen kann, und welches daher vorzüglich einem Geiſte zuſagt, der wie Kapp die Wiſſenſchaft unmittelbar lebendig erfaßt, bei dem der logiſche Begriff Hegel's zugleich Fichte'ſche Willensenergie iſt. Mit Recht bemerkt der Verfaſſer vorliegender Schrift von Kapp: „nicht die „„graue Theorie, ſondern der goldene Baum des Lebens'''' lebt und grünt in ſeinem wiſſenſchaftlichen Streben. Darum iſt ihm auch perſönlich jene Charakterfriſche eigen, die ſich gern mit der Jugend geſellig zuſammenfindet und an dem unverkünſtelten Gedanken der unbefangenen Natur ihre Freude hat. Es läßt ſich in dieſer Beziehung in ſeinem Charakter gar mancher Zug wiederfinden, der auch ſeinen verewigten Freund, den trefflichen Daub auszeichnete,'' ſo auch, fügen wir hinzu, der Zug, der den verehrungswürdigen Daub mehr zu einem Manne des lebendigen, als des ſchriftlichen Wortes machte. Kapp allegirt ſelbſt für ſich — in ſeinem trefflichen Vorwort zum ,,Chriſtus'' — das bekannte Wort Göthes: ,,Schreiben iſt ein Mißbrauch der Rede, ſtille für ſich leſen ein trauriges Surrogat der Rede. Der Menſch wirkt Alles, was er nur vermag, auf den Menſchen durch ſeine Perſönlichkeit.'' Kapp ſchrieb ſeine erſten Schriften, ohne ſich der Diät zu unterwerfen, die das kalte Klima der Schrift erheiſcht, er war hier nicht in ſeinem Elemente; er überſchritt im Schreiben die Grenzen der Schreibkunſt: er mißbrauchte den ,,Mißbrauch der Rede,'' indem er eben ſo ſchnell ſchreiben als denken und dem leichten Gänſekiel nicht nur die Imponderabilien der Gedanken, ſondern auch den Eindruck der ganzen Perſönlichkeit, die Gewalt der unmittelbaren Willenskraft mittheilen wollte. Wer aber mit ſolcher Kraft die Feder führt, wie ſollte der nicht unleſerlich ſchreiben?

Aber beſeelt von der ihm innewohnenden raſtloſen Fichte'ſchen Kraft, hat Kapp dennoch ſeine dem Elemente der Schrift widerſtrebende Subjectivität glorreich überwunden — dergeſtalt überwunden, daß in ſeinen ſpätern Leiſtungen auch nicht die leiſeſte Spur von ſeinen frühern bizarren Eigenthümlichkeiten mehr zu finden iſt. Zwar treffen wir auch ſchon in ſeinen frühern Schriften alle die ſelbſt ſprachlichen Elemente und Eigenſchaften an, die ſeine ſpätern zieren, aber chaotiſch unter einander geworfen, nur als Extreme ſich berührend, nicht zu organiſcher Einheit verbunden: — das ſpeculative Princip verliert ſich in ſcholaſtiſche

Diſtinctionen, Formalismen und Barbarismen,*) das empiriſche Princip in gelehrte Citatenkrämerei und bibliothekariſche Receptivität; das Beſondere iſt nicht beherrſcht von dem Gedanken; der Gedanke, das Allgemeine, nicht erfüllt vom Reichthum des Beſondern, ſo daß die Mängel, die ſonſt dem nur gelehrten Empiriſten eigen ſind, ſich hier zugleich mit den Mängeln, die ſonſt dem nur ſpeculativen Denker eigen ſind, vereint zuſammenfinden. Die Schrift, in welcher ſich Kapp zuerſt zu einer organiſchen Durchdringung des ſpeculativen und empiriſchen Princips erhob, jedoch noch behaftet mit den eigenthümlichen Formmängeln des hier präponderirenden empiriſchen Princips, iſt ſeine Schrift ,,Ueber den Urſprung der Menſchen und Völker'', deren weſentlicher philoſophiſcher Gehalt darin liegt, daß die Entſtehung der Völker, der Sprachen, der Religionen (Mythologien) als Ein Act begriffen wird. Dieſe Schrift eröffnet daher eine neue Periode in Kapp's ſchriftſtelleriſchem Leben — die, in welcher er ſich mit dem Elemente der Schrift verſöhnte, in welcher er aus ſeinem frühern mittelalterigen Dunkel und Scholaſticismus an das Licht der äſthetiſchen Cultur der modernen Welt empordrang. Bewundernswürdig reich iſt dieſe Periode an Schriften und Abhandlungen, die ſich alle ebenſo durch die Gediegenheit des Inhalts, als die Kraft der Sprache auszeichnen, und den verſchiedenſten, ja entgegengeſetzteſten Gebieten der Wiſſenſchaft: der Politik (ſein jetzt beſonders leſenswürdiger „Gregor: ein Geſpräch über das Papſtthum und die Monarchie.“ Nürnberg 1833.), der Hiſtorie (z. B. der höchſt intereſſante Aufſatz über den Urſprung des Welthandels in den alten Kaſtenſtaaten. Hertha 1836.), der Aeſthetik, der Naturwiſſenſchaft, namentlich der von den neuern Philoſophen ſo ſehr vernachläſſigten Geologie angehören. Wir enthalten uns jedoch hier, ſie alle namentlich aufzuführen, um ſo mehr, als ſie in vorliegender Schrift ſorgfältig aufgezählt ſind,*) und meiſtens auch eine kurze gute Inhaltsanzeige beigefügt iſt. Wir begnügen uns jetzt damit, nur auf ſeine letzten größern, unſtreitig vollendetſten Werke aufmerkſam zu machen. Ich meine ſeinen „Neptunismus und Vulcanismus in Beziehung auf v. Leonhard's Baſaltgebilde“ (Stuttgart 1834), und ſein „Italien. Schilderungen für Freunde der Natur und Kunſt“ (Berlin 1837, 18 Bg. ſtark). Der Vulcanismus, voller Feuer, Witz und Humor, voll ächt bergmänniſcher Kraft und Derbheit, voll großartiger Naturanſchauung, friſch, ſcharf, aber eben deßwegen erquickend und belebend, wie die Luft, die auf hohen Bergen weht, iſt eine humoriſtiſch-ſatiriſche Streitſchrift, veranlaßt durch eine obſcure Recenſion einer altbaieriſchen Gelehrtenzeitung über Leonhard's Baſaltgebilde, und gerichtet gegen die Phariſäer auf dem Gebiete der Geologie, welche den unleugbarſten Thatſachen zum Trotz das Waſſer in ihrem Gehirne zum univerſalen Bildungsſtoff der Erde machen, ſelbſt den Baſalt, ein unverkennbar plutoniſches Produkt, ihrer „wäſſerigen Theorie“ zu Liebe, zu einem gleichartigen Produkt mit dem trivialen Sandſtein degradiren, — aber zugleich von allgemeiner Bedeutung, gerichtet gegen den Phariſäismus,

---

*) Ich verweiſe wegen dieſes Urtheils beſonders auf ſeine ,,Einleitung in die Philoſophie'' (1823). Freilich nur eine ,,Handſchrift für ſeine Zuhörer,'' aber eine größtentheils unleſerliche, mit Abbreviaturzeichen, die nur Kapp, aber keinem Andern verſtändlich ſind. Uebrigens ſind hier nur die allerallgemeinſten und folglich ungenügendſten Momente zu einer Characteriſtik Kapp's und ſeiner Schriften gegeben werden. Zu einer ſpeciellen Characteriſtik ſeiner namentlich frühern Schriften gehörte nothwendig die Berückſichtigung des Standpunkts der Philoſophie, der Literatur überhaupt, der Weltverhältniſſe zur Zeit ihrer Erſcheinung. Eine beſonders wichtige Rolle bei Kapp ſpielt nämlich der Kampf des ſpeculativen Bewußtſeins gegen das ,,gemeine Bewußtſein,'' welches bei Hegel unter dem Text in den Anmerkungen figurirt, bei Kapp aber ſich breiter macht und ſelbſt in den Text aufgenommen wird. Ein anderes damit zuſammenhängendes Moment iſt in Kapp das humoriſtiſche Element im Conflicte mit der Abſtraction.

---

*) Mit Ausnahme des Aufſatzes: „Die Rheinbaiern, geſchildert von einem Diplomaten“ (Athene, II. Heft, 1832, S. 78—110), welcher höchſt wahrſcheinlich auch Kapp angehört.

Obſcurantismus, Schulpedantismus, Auctoritätsglauben und Sectengeiſt jeder Art und Zunft, reich an den beherzigungswertheſten, trefflichſten Sentenzen, Lehren und Ermahnungen. Einige Proben mögen dieſes Urtheil beſtätigen. „Jede Theorie wird verwerflich, wenn ſie darauf hinzielt, ſich auf alle Weiſe zu behaupten; ſie wird ſtatt den Thatſachen, die täglich mit neuer Kraft ſprechen, dem Eigenſinn folgen, der an Einbildungen, wie an Reliquien feſthält. Aus ihm giebt es in der Geologie nur Eine Rettung: völlige Wiedergeburt des Bewußtſeins durch die Natur. Offen und klar liegt ſie vor dem Menſchen. Wie ein Kind, wenn es unartig, ſeine Mutter böſe nennt, trägt der Menſch, der die Natur verwirrt findet, ſeine Verwirrung, ſeine Unklarheit in ſie. Sie aber führt ſchon durch die Bedürfniſſe des Lebens den Menſchen, dem ſie auf ihrem Boden „das flüchtige Leben gönnt," in ihre Heiligthümer. Das geſunde Auge, die Liebe des Genuſſes, die Sorge für Selbſterhaltung lehrte ihn ſchon früh den Gang der Sterne, trieb ihn bald auf offene Meere und in die Schachten der Tiefe. Allüberall umgiebt ihn die Natur. Der Zauber ihrer Geſtalt erleichtert die Anſtrengung jenes Strebens. Sie winkt und ruft bald in der Sprache der Anmuth, bald in der der Majeſtät und Herrlichkeit, bald wortlos und lautlos durch ungemeſſene Wogen und einſame Wüſten dem kühnen Sohn der Erde, ihre Hand zu ergreifen und mit überſiegender Kraft ihre Spur zu verfolgen. Da öffnet ſie „geheimnißvoll am lichten Tage" dem Unbefangnen, dem Forſcher ihren Schooß, und leitet ſeinen Blick auf ihre Höhen und Tiefen. Sie geizt nicht mit ihren Geheimniſſen. Ihre Wahrheit flieht nicht den Menſchen. Aber der Menſch, der ihr entflieht, geizt gegen ſeine eigene Mutter, gegen ſein beſſeres Selbſt. Sich mit ihr verſöhnend, verſöhnt er ſich mit ſich ſelbſt, und hört die Steine reden, wo die Menſchen ſchweigen. Wer mag über ſie urtheilen, der nicht hinaus will in's Leben."

„Auf dem Kirchthurm kannſt du Geſchichten des Mittelalters ſtudiren, dem kleinlichen Streit krankhafter Secten auf dem Siechbette zuſchauen. Die Geſchichte der Natur ſtudirſt du nur in ihr ſelbſt, in ihren Meeren und Schachten. Schüttle den Schulſtaub angelernter Theorien von den Füßen, trete frei, wie dich Gott berufen, hinaus in ihre Welt, opfere ihr dein Meinen, Sinnen und Sorgen. Sei lauterer Menſch! Dann wird deinem Herzen und Verſtande jene Wahrheit, Liebe, Sittlichkeit aufgehen, ohne welche die Wiſſenſchaft Keinem den Zutritt in das Heiligthum ihres Alltempels gönnt." S. 83. Welch' eine herrliche Stelle! Iſt das nicht die Sprache eines *wiſſenſchaftlichen Propheten*, wie ich oben Kapp nannte? Und wie reich iſt die Schrift an ähnlichen herrlichen Gedanken! wie reich überdem an eben ſo anmuthigen als gigantiſchen Phantaſien! wie reich an Laune und Satire! wie reich an Empirie, Poeſie und Philoſophie! „Aber auch wie reich, wird mich tadelnd ein *pedantiſcher* oder *hypochondriſcher* Leſer dieſer Schrift unterbrechen, an froſtigen Uebertreibungen und Allegorien, an ermüdenden Anſpielungen auf den ewig wiederkehrenden Don Quixote, an trocknen Stellen, wo nicht die Feuchtigkeit des Humors das geologiſche Material durchdrungen!" Ich ſpreche keineswegs, indem ich lobe, die Schrift frei von Mängeln; aber welche Schrift iſt frei von einzelnen Mängeln? Ich gebe namentlich zu, daß das humoriſtiſche und geologiſch-wiſſenſchaftliche Element ſich nicht überall ſo durchdrungen haben, daß die Schrift einen durchgängig harmoniſchen Eindruck auf den Leſer macht, ſondern vielmehr die wiſſenſchaftliche Expoſition den Humor unterbricht, und hinwiederum der Humor das wiſſenſchaftliche Intereſſe empfindlich ſchmälert. Aber man bedenke, daß die Schrift die *Natur ihres Gegenſtandes* an ſich trägt, und daß nur die Schrift eine gute iſt, welche die Natur ihres Gegenſtandes lebendig vergegenwärtigt, weßwegen der tüchtige Schriftſteller nicht nur Hirn in ſeinem Schädel, ſondern auch Blut in ſeinen Adern haben muß, um ſich in ſeinen Gegenſtand nicht nur hineinzudenken, ſondern auch hineinzuleben. Man bedenke demnach, daß der Gegenſtand dieſer Schrift der Kampf des Vulcanismus mit dem froſtigen und bereits abgeſtandnen Element des Neptunismus iſt. Gewiß waren die Plutoniſchen Proceſſe in der Geſchichte der Erdbildung die ſchrecklichſten, aber auch die erhabenſten; Schade! daß wir dem Schauſpiel nicht beiwohnen konnten; aber gewiß würde, wenn wir zugegen geweſen wären, unſer Senſorium auf eine höchſt disharmoniſche und extraordinäre Weiſe erſchüttert worden ſein. Warum verlangt ihr vom Bilde, was euch das Original nicht geben kann? Könnt ihr von einem Schlachtgemälde die nämlichen Eindrücke verlangen, als von einer friedlichen Landſchaft? Nimmermehr; alſo macht auch an den Schriftſteller keine pedantiſchen, ungebührlichen Forderungen, lobt ihn vielmehr, wenn ſein Werk ein treues, lebendiges Ebenbild ſeines Gegenſtandes iſt. Und ſo iſt es mit Kapp's Vulcanismus. Dieſe Schrift iſt eben ſo, wie ihr nächſter Gegenſtand, der Baſalt, ein ächt Plutoniſches Produkt, eine neue geologiſche Inſtanz gegen die Univerſalmonarchie der Waſſerpotenz, ein neuer ſprechender Beweis von der furchtbaren Gewalt des Feuers, als eines bei der Bildung der Erde und folglich auch des Menſchen mitwirkenden Elements. Und wenn ihr daher vermißt, daß es hier nicht ſo flach und eben, ſo continuirlich und geſchmeidig fortgeht, wie etwa bei einer Fahrt auf der Landſtraße oder gar bei einer Waſſerpartie, wenn ihr euch manche humoriſtiſche Querfeldeinſprünge, manche gewaltſame aphoriſtiſche Unterbrechung gefallen laſſen müßt, — nun ſo bedenkt, daß auch in natura der Baſalt ſich nicht anders aufgeführt, als hier, daß auch er im Weſentlichen keine niedrige, waſſergleiche Richtung hat, ſondern vielmehr in erhabenen, aber eckigen Säulen ſchroff gen Himmel emporſchießt, daß auch er den Neptuniſten, als der Mephiſtopheles der Geologie, einen impertinenten Strich durch die Rechnung gemacht, und ihnen zur Introduktion in die Tiefe des Vulcanismus keine Eſels-, ſondern Teufelsbrücke (an der nördlichen Küſte von Irland) geſchlagen, daß auch er mit herzzerſchneidenden Aphorismen den Zuſammenhang der Neptuniſchen (freilich auch Plutoniſchen) Gebilde durchbrochen, die Schichten der verſchiedenſten Felsmaſſen gewaltſam verändert, gehoben und verſchoben hat. Und wenn ihr euch ſtoßen wollt an manchen ſcheinbar oder wirklich nicht zur Sache gehörigen anti-Plutoniſchen Ingredienzen der Schrift, wie z. B. an dem mit den Haaren herbeigezognen Citat auf Seite 145, nebſt der erſten Anmerkung und andern belletriſtiſchen Allotrien, ſo laßt euch dadurch nicht irre machen an dem Plutoniſchen Urſprung dieſes Produkts, und bedenkt, daß den Autor auch zu dieſer Freiheit ſein Gegenſtand privilegirte. Auch der Baſalt enthält Allotria, ſelbſt, obwohl ſelten, Verſteinerungen: Chamiten, Pectiniten, Herzmuſcheln, Ammoniten, Gloſſopetren, Pflanzenabdrücke, ja ſogar bisweilen, humoriſtiſch genug, Waſſer. Aber man wende auch in dieſer Beziehung auf die Schrift an, was in Betreff der Verſteinerungen Kapp vom Baſalt ſagt: nicht das Vorkommen von Verſteinerungen als ſolches, ſondern die *Art* des Vorkommens entſcheidet über den feurigen oder wäſſerigen Urſprung eines Gebildes.

Uebrigens iſt die Glanzperiode der Plutoniſchen Macht glücklicher Weiſe längſt vorüber; auch in Kapp hat ſie ausgetobt. Wer daher kein Freund von revolutionären Naturprincipien und furchtbar erhabnen Erſcheinungen iſt, wer ſich angegriffen fühlt von den Erſchütterungen, die in ſeinem Nervenſyſtem der Vulcanismus hervorgebracht, der eile in Kapp's *Italien*. Hier findet er ſich verſetzt auf den blumenreichen Boden der beruhigten, vollendeten Erde; hier kann er ſich im Schatten breitblätteriger Feigenbäume erholen von der verzehrenden Gluth des Vulcanismus; hier bietet ihm die Natur aus dem ,,Becher von Neapel'' die ſchönſten und zugleich erhabenſten Lebensgenüſſe und Ausſichten dar; hier kann er aus der ,,Blume von Europa'' den Nektar himmliſcher Wonne ſaugen. Aber auch Italien verleugnet, zu ſeinem eignen Vortheil, keineswegs ſeinen Plutoniſchen Urſprung. Die Kraft des Vulcanismus iſt nicht verſchwunden; ſie iſt nur gebändigt durch den Zauber der Kunſt: ſie iſt nur von der *Oberfläche* zurückgetreten in die Tiefe, wo ſie, wie ſich's gebührt, in aller Stille fortwirkt, nur daß ſie von Zeit zu Zeit ein vernehmliches Zeichen ihres Daſeins von ſich giebt, um den Kunſtenthuſiasmus in den Schranken vernünftiger Beſonnenheit zu erhalten. Mit andern, bildloſen Worten: Kapp's Italien verbindet die Kraft des Nordens mit der Anmuth des Südens*), den Ernſt der Philoſophie mit der Heiterkeit der Kunſt, die Tiefe des Gedankens mit dem Reichthum einer umfaſſenden Anſchauung, die Beſonnenheit der Kritik mit der Gluth der Bewunderung, die Präciſion der Wiſſenſchaft mit der Freiheit der Phantaſie, die ſelbſtgenügſame Fülle der Gelehrſamkeit mit edler, würdevoller Popularität der Sprache. Kurz, wie ſein Vulcanismus, ſo entſpricht auch Italien vollkommen ſeinem Gegenſtande: es vergegenwärtigt uns auf jedem Blatte die wohlthätigen Einflüſſe des italieniſchen Himmels.

---

*) Damit ſoll übrigens keineswegs geleugnet werden, daß Kapp's Schreibart hier und da hart und dunkel iſt.

L. Feuerbach an C. Riedel.

(1839.)

Lieber C. R.! Die großen Kulturſchritte der Menſchheit gelangen zu den Städtern per Eſtaffetten, zu uns Landleuten aber per pedes Apostolorum. Kein Wunder, daß der ohnedem ſchwerfällige Landmann immer um eine bedeutende Strecke hinter dem flinken Städter zurück iſt. So erhielt ich denn auch erſt vergangnen Samſtag, den 16. März, das „Jahrbuch der Literatur. Erſter Jahrg. 1839. Hamburg,“ worin Du eine kurze Skizze von meiner Wenigkeit entworfen haſt. Aber ſchon heute, den 19. März, wo ich eben mit einer Arbeit fertig geworden, ergreife ich die Feder, um die Striche Deiner Zeichnung durch einige Gegenſtriche zu completiren. Du ſagſt darin unter Anderm: „Es wäre gar ſehr zu wünſchen, daß Feuerbach recht bald in eine *beſtimmte Wirkſamkeit* einträte. In Sphären, welche dem Leben und der Kunſt näher ſtehen, würde ſein Talent *glänzen*, während er *gelehrte Compilationen*, für die er wenig Dank der Mitwelt ärntet, Andern überlaſſen könnte.“ Möglich, aber wie wenn der Patron jetzt noch nicht glänzen will, oder nie glänzen wollte? wenn er den Schatten einer gewiſſen Obſcurität dem Sonnenſchein einer glänzenden Celebrität vorzieht? Gedeihen alle Pflanzen nur im Sonnenlichte? Kannſt Du es dem Fiſche, dem es nur wohl iſt in der Tiefe des Stroms, verargen, daß er nicht an die Oberfläche hervortaucht, um ſich im Angeſicht der verſammelten Zuſchauer zu ſonnen? Kannſt Du zu der Blume, die nur im Schatten des dunkeln Fichtenhaines blüht, ſagen: Schade, daß du nicht an einem öffentlichen Spazierplatz oder ſonſt einem beliebten Beluſtigungsort ſtehſt? Iſt ſie nicht, was ſie iſt, nur auf dem Gebiete, wo ſie ſteht? Gehört nicht der Standort mit zur Characteriſtik der Pflanze? Hat nicht jede ihren beſtimmten Boden? Suchen ſich nicht ſelbſt manche Pflanzen förmlich den ihnen entſprechenden Boden? Wohl ſchleudert auch der Sturm des Schickſals den Saamen der Pflanze an Orte, wo ſie nicht hingehört: aber er geht entweder nicht auf, oder die Pflanze *ſchafft* ſich ihre Exiſtenz, indem ſie durch eigne Kraft den Mangel des Bodens durch Stoffe aus der Luft erſetzt. Haſt Du nicht oft ſchon die Birke auf Mauern, ſelbſt auf Kirchthürmen wehen ſehen? Wie? und der Menſch, das edelſte Gewächs des organiſchen Reichs, ſollte der Laune des Zufalls preisgegeben ſein? Er allein ſollte nicht den ſeiner Natur entſprechenden Boden finden? Nimmermehr. Jeder iſt der Schmied ſeines eignen Schickſals. Auch ich habe den Boden gefunden, der *mir* zuträglich iſt, und habe ihn gefunden, ſeitdem ich den Docentenſtand mit dem Stand eines bloſen Privatmanns, dem mir, wenigſtens in dieſer Zeit, allein zuſagenden Stande vertauſchte. Mein Aufenthaltsort *als Ort* iſt freilich ein bloſer *Localwitz*, der nur an Ort und Stelle an einem ſtillen Herbſtabend oder lautem Frühlingsmorgen verſtanden werden kann — übrigens ein Ort, der ſelbſt ſchon einen trocknen Gelehrten des vorigen Jahrhunderts zu poetiſcher Begeiſterung geſtimmt. Aber die geiſtige *Qualität* des Orts — und Du weißt doch ſicherlich, wie wichtig die Qualität im Leben wie in der Philoſophie iſt — die Qualität iſt ganz vortrefflich. Reine, geſunde Luft weht hier, aber wie wichtig iſt für das wichtigſte Organ des Menſchen, das Denkorgan, die reine, friſche Luft! Die ſpeculative Philoſophie Deutſchlands iſt ein

Beiſpiel von den ſchädlichen Einflüſſen der verpeſteten Stadtluft. Wer kann leugnen, daß ihr Denkorgan, namentlich in Hegel, vortrefflich organiſirt war, aber wer auch überſehen, daß die Function des Centralorgans von den Sinnenfunctionen zu ſehr abgeſondert, daß namentlich der Kanal bei ihr verſtopft war, durch welchen die Natur ihren heilbringenden Odem uns zuſtrömt? Ich ſelbſt weiß es aus Erfahrung. Stets dachte ich frei und hell: aber ich hatte doch immer noch einen Anflug von Schnupfen, der den Zudrang der freien Naturluft hemmte. O vortrefflich iſt der Status naturalis für den Denker! Wie vielen Illuſionen der Menſchheit bin ich erſt hier recht auf die Spur gekommen! Und wie viele Lücken meines Wiſſens habe ich in silentio ausgefüllt! wie viele werde ich noch ausfüllen! Gut, daß Du kein Hexenmeiſter biſt. Deine Wünſche könnten mich ſonſt in dem, mir wenigſtens noch mehrere Jahre unentbehrlichen, Frieden meiner, übrigens keineswegs nur „gelehrten,“ ſondern ſehr verſchiedenartigen Studien ſtören, und mich einem Boden entziehen, wo ich mich geiſtig und leiblich wohler als je, unendlich wohler befinde, als an irgend einer Univerſität, wo außer dem Kartoffelbau der Brotwiſſenſchaften nur noch die fromme Schafszucht im Flor iſt. Nicht ein widriges, ſondern ein günſtiges Lebensgeſchick, mein eigner Genius hat mich daher auf dieſen Boden verſetzt. Meſſe doch Keiner nach ſich den Andern! Was dem Einen Gift, iſt dem Andern Labſal. Sehr verſchieden ſind die Wege, die den Menſchen zum Ziele führen. Der Eine fährt im Omnibuswagen auf der Landſtraße, der Andere geht auf wenig betretenen Pfaden allein und zu Fuß ſeinem Ziele entgegen. Ich werde meine Zwecke erreichen — ſo weit ihre Erreichung von mir abhängt — aber ich gehe, unbekümmert und rückſichtslos, nach wie vor meinen eben ſo planmäßigen, als meiner Natur entſprechenden Gang fort. Eile mit Weile; Alles zu ſeiner Zeit — ſind die Grundſätze, die mich leiten. Die nur gelehrte d. i. hiſtoriſche Schriftſtellerei iſt allerdings nicht mein Beruf; im Gegentheil: ſie widerſpricht meinem Weſen. Aber gerade deßwegen, weil ſie mir widerſpricht, unterzog ich mich ihr. Ich wollte in einem rein objectiven Element die eigne Subjectivität überwinden, erſt durch Schweigen reden lernen, erſt durch Entſagung den Genuß der Selbſtzeugung, durch Selbſtnegation das Recht der Selbſtſtändigkeit erkaufen. Aber ſo konnte und mochte ich natürlich mich nicht überwinden, daß ich dem Niedern das Höhere, dem Hiſtoriker den Denker, dem gelehrten Intereſſe das philoſophiſche aufopferte. Wenn Du daher meine hiſtoriſchen Arbeiten gelehrte Compilationen nennſt, ſo urtheilſt Du nur nach dem oberflächlichen Augenſchein. Das weſentliche Moment in ihnen iſt nicht die Darſtellung, ſondern die Entwicklung des Mittelpunkts der dargeſtellten Philoſophien, der ſich ſtets auf einen einzelnen (ſei es ſcheinbar oder wirklich) paradoxen Satz zurückführen läßt, ſo bei Carteſius auf den Satz: Cogito, ergo sum: bei Malebranche auf den Satz: Nous voyons toutes choses en Dieu; bei Spinoza auf den: nicht nur die weſentliche Eigenſchaft des Geiſtes, Denken, ſondern auch die weſentliche Eigenſchaft der Materie, die Ausdehnung, gehört zur Weſenheit des abſoluten Weſens. Hätte ich über den Sinn dieſer Sätze in den vorhandenen Geſchichtsbüchern Aufſchluß gefunden, ſo wäre mir es nie eingefallen, über Carteſius, Malebranche, Spinoza zu ſchreiben. So war es auch mit Leibnitz. Nur ein ſchwieriger Punkt dieſer Philoſophie, die Bedeutung der Materie, worüber ich, außer einer ganz zufälligen und flüchtigen Andeutung bei Jacobi, in den, mir wenigſtens bekannt gewordenen, Büchern keine Aufklärung gefunden, war es eigentlich, die mich zur Darſtellung und Entwicklung reizte und beſtimmte. Andre Punkte dagegen, wie z. B. die von Zeit und Raum, vom zureichenden Grunde, ſchienen mir hinreichend beſprochen, und ich berührte ſie daher nur en passant, weil ich es für unnöthig halte, noch einmal zu ſagen, was bereits, und wäre es ſchon vor 30 oder 50 Jahren, genügend geſagt wurde, und weil der weſentliche Zweck meiner Geſchichte ſich nur auf Das beſchränkte, was mir einer philoſophiſchen Entwicklung fähig und bedürftig ſchien. Die

Entwicklung iſt nun aber nichts Andres als die Enträthſelung des wahren Sinns einer Philoſophie. Jede Philoſophie der Vergangenheit iſt für eine ſpätere Zeit ein Paradoxon, eine Anomalie, ein Widerſpruch mit ihrer Vernunft. Die Entwicklung hat die Aufgabe, dieſen Widerſpruch aufzulöſen, dieſes Paradoxe abzuſtreifen, den fremden Gedanken als einen, wenigſtens unter gewiſſen Bedingungen, möglichen eignen Gedanken von uns nachzuweiſen. Sie iſt keine empiriſche Thätigkeit, die es nur mit Gegebenem zu thun hat, keine nur hiſtoriſche, die das Original mit philologiſchem Pedantismus ſklaviſch wiedergiebt, und nur mit erklärenden oder bekrittelnden Randgloſſen begleitet; ſie iſt eine reproducirende, eine freie, geiſtige Thätigkeit, die ihren Gegenſtand nicht mit Haut und Haaren, ſondern verklärt wiedergiebt, ihn mit dem Lichte des Verſtandes penetrirt, transparent macht. Als eine freie, aus der eignen Auffaſſung hervorgehende Thätigkeit iſt aber die Entwicklung der Möglichkeit des Irrthums und der Täuſchung ausgeſetzt. Deßwegen ſetzte ich der Entwicklung ſtets als Controlle zur Seite die rein objective Darſtellung, deren Mittel allerdings die hiſtoriſche Compilation iſt, denn man muß die zerſtreuten Stellen förmlich zuſammenſtoppeln, um ein Ganzes herauszubringen — eine mühſelige, undankbare, geiſtloſe Arbeit. Aber wenn wir immer nur geiſtvoll thätig ſein wollten, müßten wir nicht am Ende auch die Schriftſtellerei ſammt und ſonders aufgeben? Iſt nicht Schreiben als Schreiben ſchon eine geiſtloſe Thätigkeit? Giebt es nicht genug geiſtvolle Männer, denen es eine entſetzliche Ueberwindung koſtet, die noble Kopfarbeit mit dem gemeinen Handwerk der Feder zu vertauſchen? Heißt vom Kopf auf die Hand kommen, nicht eben ſo viel, als vom Gaul auf den Eſel kommen?

Was nun die äußern Verhältniſſe meiner hiſtoriſchen Arbeiten betrifft, ſo habe ich von Seiten der Leſewelt den Dank geerndtet, den ich erwartet habe — wenn ich anders einen erwartete — nicht mehr, aber auch nicht weniger. Wer eine Geſchichte der neuern Philoſophie ſchreibt, der verzichtet im Voraus darauf, Éclat und Rumor zu machen: er weiß, daß ſie nur ſolche Leſer finden wird, die ſich für einen Carteſius, Spinoza, Bacon intereſſiren. Und wie wenige ſind deren? Allerdings ließe ſich auch recht gut die Geſchichte der Philoſophie auf eine allgemein intereſſante und bildende Weiſe behandeln. Aber abgeſehen davon, daß bei einer ſolchen Behandlung das tiefere philoſophiſche Intereſſe doch immer zu kurz kommt: als ich meine Geſchichte begann, war zu einer ſolchen noch keine Zeit, weil der Stoff noch nicht gehörig bearbeitet war. Die wiſſenſchaftlichen Ideen können überhaupt da erſt in das Leben übergehen — ein Uebergang, der immer durch die Aeſthetik vermittelt iſt — wo ſie durch und durch wiſſenſchaftlich ausgebildet ſind — daher es viel zu voreilig iſt, wenn bereits jüngere Talente die Ideen der neuern Philoſophie in's Leben übertragen wollen, da dieſe ſelbſt noch mannigfacher Modificationen und ſelbſt kritiſcher Berichtigungen bedürfen. Aber gleichwohl habe ich nie — auch nicht auf den ſteilſten Höhen der Philoſophie, auch nicht in den entlegenſten Thalern der Hiſtorie — die Beziehung auf das Leben, die practiſche Tendenz, aus dem Auge verloren. Freilich die Weiſe, wie einige jüngere Schriftſteller die practiſche Tendenz in der Literatur geltend machten, habe ich, ſo ſehr ich ſie auch im Gegenſatz zum gelehrten Pedantismus gerechtfertigt finde, nie anerkannt, und werde ich nie anerkennen, weil ſie, conſequent durchgeführt, auf die Vernichtung des edelſten Momentes der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit, der Pflege der Wiſſenſchaft um ihrer ſelbſt willen, und folglich auf den gemeinſten, niederträchtigſten Utilismus hinausläuft. Das Edelſte iſt immer auch das im wahren Sinne Nützlichſte im Leben — und dieſes iſt die Geſinnung. Das wichtigſte Mittel zur Bildung und Veredlung der Geſinnung eines Volkes wird aber untergraben, wenn die Wiſſenſchaften und Künſte nur nach ihrer Beziehung auf das Leben geſchätzt werden, als wäre nicht der Cultus der Kunſt und Wiſſenſchaft der höchſte Lebensact. Das Weſen Deſſen, was man gemeinhin Leben nennt, iſt, genau beſehen, immer nur der

Egoismus, welcher, um ſein Daſein zu friſten, ſelbſt das Eitelſte zum Anhaltspunkt nimmt, ſelbſt das an ſich Weſenloſeſte und Unnothwendigſte, den Luxus, unter dem Scheine der Nothwendigkeit, in die Welt einſchwärzt. Ein Volk, das keiner edlen Thaten auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft fähig iſt, das iſt auch keiner edlen Thaten im Leben mehr fähig. Nur das edle, freie Griechenvolk kann ſich rühmen, einen Parmenides, Plato und Ariſtoteles hervorgebracht zu haben. Die Erhaltung edler, freier Geſinnungen in der Menſchheit iſt daher nur gebunden an die ſelbſtſtändige Erhaltung und Pflege der abſtracten oder philoſophiſchen, der rein naturwiſſenſchaftlichen, der claſſiſchen Studien — freilich nicht in der fluchwürdigen, pedantiſchen, geiſtunterdrückenden Weiſe, wie ſie auf unſern Schulen getrieben werden. Nothwendig iſt es aber vor Allem, daß der freie Geiſt nicht blos der Aeſthetik, die auch bei den ernſteſten Tendenzen zuletzt doch immer mit der Schönheit der Form buhlt und daher Gefahr läuft, in die leerſte Eitelkeit und Selbſtgefälligkeit auszuarten, ſich in die Arme wirft, und die Gelehrſamkeit — eine gewaltige Waffe, wenn ſie der Geiſt führt — dem Pedantismus oder religiöſen Fanatismus oder politiſchen Abſolutismus überläßt. Die Beziehung auf dieſes Bedürfniß war die practiſche Tendenz, die meiner Geſchichte zu Grunde lag, die aber freilich da nicht in die Augen ſpringt, wo ſie mit der objectiven, rein wiſſenſchaftlichen Tendenz zuſammenfällt.

Die (im höhern Sinne) practiſche Tendenz meiner Schriftſtellerei äußert ſich übrigens ſchon in ihrer Methode. Dieſe Methode beſteht nämlich darin, daß ſie das Hohe ſtets mit dem ſcheinbar Gemeinen, das Fernſte mit dem Nächſten, das Abſtracte mit dem Concreten, das Speculative mit dem Empiriſchen, die Philoſophie mit dem Leben verbindet, darin, daß ſie das Allgemeine im Beſondern darſtellt, verſenkt in das Element der Sinnlichkeit, aber ſo, daß der Gedanke auch mitten im Freudetaumel der Phantaſie nicht die Beſinnung, die Geiſtesgegenwart verliert, vielmehr mitten im Außerſichſein der Sinnlichkeit *unmittelbar bei ſich ſelbſt* iſt, und ſo, aber ganz incognito, gegen die Lehre polemiſirt, welche in der Natur oder Sinnlichkeit nur das Anders- und Außerſichſein des Geiſtes erblickt. Das Mittelglied, der Terminus medius zwiſchen dem Hohen und Niedrigen, dem Abſtracten und Concreten, dem Allgemeinen und Beſondern, iſt practiſch die *Liebe*, theoretiſch der *Humor*. Die Liebe verknüpft den *Geiſt* mit dem *Menſchen*, der Humor die *Wiſſenſchaft* mit dem *Leben*. Die Liebe iſt ſelbſt Humor und der Humor Liebe. Den Humor — der übrigens keineswegs nur in gemüthlichen Späßen oder in *willkührlichen* Verknüpfungen und Unterbrechungen beſteht, überhaupt aber auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft nur nach ſeinen *weſentlichen* Eigenſchaften geltend gemacht werden kann — den Humor in die Wiſſenſchaft einzuführen, das war mein Beſtreben. ,,Der Schriftſteller und der Menſch'' iſt Nichts und ſollte Nichts ſein als eine *ſelbſtſtändige* Darſtellung meiner Methode an einem *beſondern* Beiſpiel. Die Aufgabe dieſer Schrift war eigentlich keine andere, als das leere Geſpenſt der *Seele* zu definiren, und damit an die Stelle der bisherigen ſubjectiven und nur quantitativen Unſterblichkeit, die zu ihrem characteriſtiſchen Ausdruck die ewige *Fortdauer* hat, die *objective* und *qualitative* Unſterblichkeit, die den Werth des Menſchen nicht nach der Summe, ſondern nach dem Inhalt, der Qualität ſeines Lebens bemißt, zu ſetzen. ,,Das — heißt es hier z. B. S. 36 — was dem Menſchen Tag und Nacht keine Ruhe läßt, was ihm nie aus dem Kopf und dem Herzen kommt, worüber er ſeinen Abend- und Morgenſegen zu beten vergißt . . . Das, was ihn ſein ganzes Leben lang an der Naſe herumführt . . . . . . — und wäre dieſes Das auch nur die Summe von hundert Dukaten, oder eine neue Conjectur im Eutropius, oder die Erfindung einer neuen Stiefelwichſe, oder ein Ordensbändchen mit dem Wörtchen: Von — Das nur und ſonſt auch nicht ein Haar breit mehr iſt die *Seele* des Menſchen.'' Als *Bild* und *Beiſpiel* dieſes allgemeinen Gedankens wählte ich eine *beſondere*, obwohl die geiſtigſte und inſofern höchſte Wirkungs- und Lebensſphäre des Menſchen — die Sphäre des Schriftſtellers, ſei er nun Dichter oder Philoſoph oder Gelehrter überhaupt, und ich ſuchte daher immer, ſo zu ſagen, mit einem Schlage zwei Mücken zu treffen, indem ich zugleich mit der Bedeutung der Schrift im Gegenſatz zum gemeinen Leben die Bedeutung der Seele im Gegenſatz zum Geiſter- und Geſpenſterreich des Jenſeits definirte — aber nur in humoriſtiſchen Bildern. Das Bild hat übrigens bei mir nicht die Bedeutung des Auswuchſes einer üppigen Phantaſie, die ſich gedankenlos zwiſchen den Verſtand und die Sache einſchiebt, die den Gedanken nur verſchönern oder gar erſetzen ſoll, ſondern das Bild iſt bei mir die Sache ſelbſt, aber in einem concreten Fall, der Gedanke ſelbſt aber zugleich als ein Gegenſtand der Anſchauung. Die humoriſtiſche Bilderthätigkeit iſt bei mir Methode des ſeiner ſelbſt vollkommen mächtigen und bewußten Gedankens. Siehe Vorrede zum Abälard p. IV. „Hier ſind, heißt es z. B., Witz und Phantaſie Nichts weiter als der ſich ſelbſt erkennende und klar durchſchauende Gedanke, der ſich freiwillig zum Bilde entäußert, der ſich anders ausdrücken könnte, wenn er wollte, der nur aus Ironie unter der Maske des Scherzes und Bildes den Ernſt der Wahrheit verbirgt. Ein weſentliches Attribut des Gedankens, der ſich ſo ausdrückt, iſt aber der Humor, der jedoch hier keine andere Bedeutung hat, als die, daß er der Privatdocent der Philoſophie iſt.“ (p. V.) Man merke wohl: der Privatdocent; denn wenn es der Humor für gut befunden hätte, ſich im ordinären Tone eines öffentlichen Docenten auszuſprechen, ſo würde der Schalk mit dürren Worten alſo geredet haben: ich vermiſſe in der ſpeculativen Philoſophie das Element der Empirie und in der Empirie das Element der Speculation; meine Methode iſt daher, beide, aber nicht den Stoff, ſondern das Element, d. i. die empiriſche Thätigkeit mit der ſpeculativen Thätigkeit zu verbinden. Und das Verbindungsglied dieſer beiden wirklichen Gegenſätze -- nicht nur entgegengeſetzter Beſtimmungen, Abſtractionen — iſt mir die Scepſis oder Kritik eben ſowohl gegen das nur Speculative, als das nur Empiriſche. Aber iſt der Humor nicht ſceptiſchen Humors?

Dieſe Methode hätteſt Du hervorheben ſollen, wenn Du nun einmal durchaus meine in ſich ſelbſt verborgene Obſcurität an das Licht der Tagesliteratur hervorziehen wollteſt. Le style, c'est l'homme même; wie viel mehr erſt die Methode! Statt deſſen hebſt Du nur die Gedanken über Tod und Unſterblichkeit hervor — eine anonyme Schrift, eine Schrift, auf welcher — o wie ſchauderts mir! — der Fluch der geſammten Cleriſei laſtet. O hätteſt Du ſie doch im Dunkel gelaſſen, bis der Verfaſſer ſelbſt den Schleier der Anonymität lüftet! Darin allein liegt die ,,Eigenthümlichkeit'' dieſer Schrift in ihrer jetzigen Geſtalt, daß ſie namenlos iſt, ja namenlos in jeder Beziehung. Doch ich enthalte mich für jetzt, ausführlicher über dieſe Schrift mich auszuſprechen, und berühre ſchließlich nur noch einen Zug Deiner Skizze, mit welchem Du mich an die ſchwarze Tafel der Unzufriednen und Zerrißnen hingezeichnet haſt, indem Du ſagſt: ,,es wohne mir inne ein geheimer Zug zur Luſt an dem Schmerz, an der Pein, der Zerriſſenheit.'' Verſtehſt Du unter dieſem Schmerz der Zerriſſenheit den allgemeinen Schmerz der einer beſſern Zukunft ſich bewußten Gegenwart, oder den Schmerz der Unzufriedenheit mit ſich ſelbſt, der alle ſtrebenden Geiſter raſtlos vorwärts treibt, oder den Schmerz der Erfahrung, daß Verſtand nicht vor den Jahren kommt, oder den ethiſchen Schmerz des Bewußtſeins, daß wir im Leben immer hinter unſrer Erkenntniß zurückbleiben, ſo haſt Du Recht, wenn Du von dieſen Schmerzen mich nicht freiſprichſt; aber Unrecht haſt Du, wenn Du den Schmerz der Zerriſſenheit in einem andern Sinne nimmſt, Unrecht, wenn Du mir gar eine Luſt an dem Schmerz, an der Pein der Zerriſſenheit zuſchreibſt. Ich liebe im Gegentheil überall das Einfache, das Ganze, das Ungetheilte. Ich ſchätze z. B. die entſchiedenen Waſſergeſchöpfe, die Gräten- und Knorpelfiſche höher als die Claſſe der Reptilien, ſowohl unter Thieren als Menſchen, nur weil ihr

Leben ein zerrißnes Leben iſt, obwohl ein höher organiſirtes. Oft hat's mich wohl ſchon, wie den Fiſcher in der Götheſchen Ballade, zu dem ſtummen Fiſchlein in ſein klares Element hinabgezogen, aber nie, nie bin ich in Verſuchung noch gekommen, die windbeutligen Blasbälge der Batrachier (der Fröſche, Kröten ꝛc.) oder die zweizüngigen Klapperſchlangen, Nattern und Eidechſen um die Vorzüge ihrer Organiſation vor der Claſſe der Gräten- und Knorpelfiſche zu beneiden. Nein! mir iſt das Fiſchlein, das in ſeinem Elemente bleibt, lieber als die Kröte, die denſelben Boden mit dem Menſchen theilt, und doch ihrem Urſprunge und Weſen nach dem Moraſte angehört; lieber der Gimpel mit ſeinem eintönigen, aber eigenen, natürlichen Sang, als der Papagei, der fremde Worte plappert; lieber der Eſel, der nicht mehr als ein Eſel ſein will, denn der Affe, welcher über das Thier hinauswill und doch zur Beſtie verdammt iſt. Und dieſem innern Gefühl und Sinn für das Ungetheilte, mit ſich Einige, ſtimmen alle meine Sinne, ſelbſt bis ins kleinlichſte Detail hinein, bei. Meine Augen lieben mehr die Blumen und Pflanzen mit ganzen, als mit zerſchlitzten und zerrißnen Blättern; ihre Lieblingsblumen gehören ſogar nicht zu den Di-, ſondern den Monocotyledonen. Meine Hände klatſchen dieſem Urtheil meiner Augen Beifall zu: lieber umfaſſen ſie den geraden, einfachen Stamm einer orientaliſchen Palme, als den buckligen, getheilten, brüchigen Stamm eines zwielappigen chriſtlich-germaniſchen Gewächſes. Selbſt mein Nervus olfactorius iſt Monotheiſt: er huldigt zwar auf dem Gebiete der fortſchreitenden Kultur dem Pariſer (scilicet Schnupftabak), aber auf dem Gebiete der Natur geht ihm Nichts über den lieblichen Geruch der Maiblume, die zu den Monocotyledonen gerechnet wird. Mein Geſchmack iſt zwar pikant, Freund des Sauern, Bittern, Salzigen, aber eben deßwegen ein entſchiedner Antipode aller widernatürlichen Compoſitionen: er verwirft ſogar allgemein beliebte Vermiſchungen, wie die des Kaffees mit Zucker und Kuhmilch, nur um den Kaffee in ſeiner vollen Originalität und Integrität zu laſſen, den Text der Natur nicht durch fremdartige Ingredienzen zu interpoliren. Meine Ohren endlich beleidigt weit weniger ein Eſel, der *ſpricht* wie ein Menſch, als ein Menſch, der *denkt* wie ein Eſel, um den Widerſpruch des ſupranaturaliſtiſchen Eſels Bileams durch *unvernünftige* Gründe mit der Vernunft in Harmonie zu ſetzen. Nun mache die Rechnung, aber ich bitte Dich, nicht abermals ohne den Wirth. Zwei Zeugen gelten vor Gericht, und den alten indiſchen Weiſen galt ſelbſt ein einziger Sinn, der Geſchmack des Menſchen, für ein hinreichendes Testimonium morum. Ich habe nicht weniger als fünf, ſage fünf Zeugen für mich, nicht weniger als fünf, ſage fünf Sinne auf meiner Seite. Was kannſt Du mehr verlangen? Gehab Dich wohl!

„Ueber Philoſophie und Chriſtenthum."

Von L. F.

(1839.)

Die Differenz zwiſchen Philoſophie und Chriſtenthum iſt das eigentliche Thema dieſer Schrift.

Dieſe Differenz beſtimmt der Verfaſſer als eine *weſentliche* und *nothwendige*, im Unterſchied von der „ſpeculativen" Religionsphiloſophie, welcher zufolge nur eine unweſentliche Differenz zwiſchen der Philoſophie und dem Chriſtenthum oder der poſitiven Religion Statt findet, eine Differenz der Form nach, ſo daß beide dem Inhalte nach Eins ſind, nur daß dort in der Form des Gedankens exiſtirt, was hier in der Form der Vorſtellung und Empfindung. Allein hier wird offenbar das Unweſentliche zum Weſentlichen und das Weſentliche zum Unweſentlichen gemacht. Gerade Phantaſie und Gemüth conſtituiren das *Weſen* der Religion — nicht der Inhalt als ſolcher, der vielmehr nur die Bedeutung der Vergegenſtändlichung des Gemüths und der Phantaſie hat. Nicht das Abſolute als ſolches iſt der Gegenſtand und Inhalt der Religion, ſondern das Abſolute, *wie* es Gegenſtand nur des Gemüths und der Phantaſie — *das* Abſolute, deſſen *weſentliche Inhaltsbeſtimmung* eben nur dieſes Wie iſt. *Nicht Gott als ſolcher* iſt der weſentliche ſpecifiſche Inhalt und Gegenſtand der chriſtlichen Religion, ſondern Chriſtus — ein Zweites, Anderes von dem Vater, der aber nichts Anderes iſt als der Repräſentant der Gottheit in sensu strictiori, der Vertreter ihrer unveräußerlichen Rechte — man leſe nur z. B. den Aur. Prudentius contra Haeresim, quae Patrem passum affirmat — alſo von Gott im engern Sinne unterſchiedenes, individuelles, incarnirtes, durchaus anthropomorphiſtiſches, noch heute in ſeinem wahren Fleiſche und Blute genoſſen werdendes Weſen — ein Weſen, welches als leidendes, ſeiner göttlichen Attribute ſich freiwillig entäußerndes, die Schuld der Menſchen auf ſich nehmendes Weſen, weſentlich ein Bild und Object des Gemüths, als vorweltliches, wunderthätiges, verklärtes und verherrlichtes Weſen aber weſentlich ein Bild und Object der Phantaſie iſt.

Das Gemüth drückt Bedürfniß aus, die Phantaſie Willkühr — das höchſte Geſetz des Gemüths iſt, was befriedigt, das höchſte Geſetz der Phantaſie, was gefällt — daher das Wunder ein unentbehrlicher, ja abſolut weſentlicher Gegenſtand der Religion iſt; denn das Wunder gefällt eben ſo der Phantaſie, als es dem Gemüthe wohlthut. Das Wunder iſt eine im Lichte der Phantaſie entzückend ſchimmernde Thräne des Gemüths, die es darüber vergießt, daß ſeine Wünſche beſchränkende Geſetze die Welt regieren. Das Gemüth macht ſich ſelbſt zum Gott, zum abſoluten Weſen; es will, daß Nichts ſei, was dem Gemüth widerſpricht — ſeine Wünſche ſind ihm die allein gültigen Geſetze. Das Geſetz des Herzens, im Widerſpruch mit dem wirklichen Geſetz der Welt, als äußere That verwirklicht iſt das Wunder — das Wunder daher die natürliche, aber eben deßwegen weſentlich characteriſtiſche Anſchauung der Religion von der Welt.

Die Phantaſie iſt die ſubjective intellectuelle Thätigkeit, welche die Dinge darſtellt, wie ſie dem Gemüth entſprechen; die Vernunft, die objective intellectuelle Thätigkeit, welche die Dinge darſtellt, wie ſie ſind, ohne auf die Bedürfniſſe des Gemüths Rückſicht zu nehmen. In der Vernunftthätigkeit hat der Menſch ein rein objectives Intereſſe — allerdings auch ein ſubjectives, denn ohne ſolches, ohne Trieb, iſt Nichts für den Menſchen, aber dieſer Trieb, der Vernunfttrieb, der Wiſſenstrieb iſt ſelbſt, wenigſtens im Unterſchied von andern Trieben, ein rein objectiver Trieb. Die Vernunftthätigkeit iſt die einzige abſolute, d. i. freie, unegoiſtiſche, beziehungsloſe Thätigkeit im Menſchen. Die Wiſſenſchaft verſpricht ihren Jüngern für die Opfer, welche ſie ihr darbringen, keine himmliſche Seligkeit. Die Seligkeit liegt hier im Opfer ſelbſt — in der beziehungsloſen Freude an dem Gegenſtand um des Gegenſtands willen.

Die weſentliche Differenz zwiſchen der Religion, deren Princip Phantaſie und Gemüth ſind, oder der, in ihren Dienſten ſtehenden, ihr Weſen ausſprechenden Theologie, und zwiſchen der Philoſophie, die hier im Sinne der Wiſſenſchaft überhaupt genommen wird, welche zu ihrem Princip die Vernunftthätigkeit hat, läßt ſich daher darauf reduciren: daß die Religion die Beziehung des Subjects zum Object iſt, welche in der Beziehung auf den Gegenſtand lediglich nur eine Beziehung des Menſchen auf ſich ſelbſt, auf ſeine innern und ſelbſt phyſikaliſchen Bedürfniſſe ausdrückt, die Philoſophie dagegen die Beziehung des Subjects zum Object, welche in der Beziehung auf den Menſchen — ohne ſolche iſt, wie geſagt, Nichts für ihn — lediglich nur eine Beziehung auf den Gegenſtand ausdrückt. Der ſchlagendſte, die Behauptung des Verfaſſers auf's Beſtimmteſte beſtätigende Ausdruck von dem Weſen der Religion und Theologie iſt eben der Theanthropos, welcher nichts Anderes iſt, als Gott lediglich in Beziehung auf den Menſchen vorgeſtellt, Gott, wie er nur iſt, für das menſchliche Selbſt, für ſeine Gemüthsbedürfniſſe, ſo daß ſein (Gottes) Weſen hier nichts Anderes ausdrückt, als das Weſen des menſchlichen Gemüths.

Jeder Gegenſtand wird allerdings nur nach ſeinen Beziehungen auf den Menſchen von dem Menſchen gewußt und erkannt — auch in der Wiſſenſchaft — aber Das, was ein Gegenſtand iſt, liegt nicht außer und hinter ſeinen Beziehungen verſteckt — eine Vorſtellung, die Hegel trefflich widerlegt hat — und es hängt daher nur von dem entweder beziehungsloſen oder nur auf die eignen ſubjectiven Intereſſen und Bedürfniſſe bezogenen Verhalten des Menſchen zum Object ab, ob ihm das Object nur als ein ſubjectives Phänomen oder in ſeiner Gegenſtändlichkeit Gegenſtand iſt. Eine merkwürdige Täuſchung des Menſchen hierbei iſt, daß er da, wo er ſich nur um ſeines Bedürfniſſes willen zum Gegenſtand verhält, objectiv, da, wo er ſich frei und intereſſelos verhält, ſubjectiv ſich zu verhalten einbildet. Daher kommt es, daß man die religiöſe Thätigkeit für eine objective, die philoſophiſche für eine ſubjective erklärt hat. Aber eben deßwegen, weil die Religion ein weſentlich anders Intereſſe, ein weſentlich anders Verhalten zur Baſis hat, als die Philoſophie, iſt es unrichtig, von einer Identität der Religion und Philoſophie zu reden. Allerdings giebt es einen Punkt der Identität, aber dieſer iſt ein ganz allgemeiner und überdies nur der äußerſte und höchſte Anknüpfungspunkt der Religion, der keineswegs ihre weſentliche Differenz, ihren weſentlichen Inhalt bildet.

Es iſt freilich ſehr leicht, über die kritiſche Differenz von Philoſophie und Religion hinweg zu kommen, wenn man das Unweſentliche der Religion, das nicht ihre ſpecifiſche Differenz Begründende zum Weſentlichen, und umgekehrt das Weſentliche derſelben zum Unweſentlichen macht, wie es unſere deutſchen ſpeculativen Religions-Philoſophen machen, wenn ſie die Identität der Philoſophie und Religion, oder, was in ihrem Sinne eins iſt, das poſitive Chriſtenthum als die abſolute Religion erweiſen wollen. Erſtens betrachten ſie nicht, wenigſtens ſo, wie ſie ſollten, die höchſt wichtige Identität aller Religionen als Religion — eine Identität, die natürlich nicht die Differenz ausſchließt — dann heben ſie von den andern Religionen nur ihre Mängel und Widerſprüche mit der Vernunft hervor, aber bei der abſoluten Religion umgehen ſie alle die Vernunft beleidigenden Dinge und Dogmen als unweſentliche Nebendinge, die etwa in der Zeit oder nur in der Vorſtellungsweiſe der Religion ihren Grund hätten. Und doch hat gerade das angeblich Weſentliche oder Speculative nur Sinn und Bedeutung im Zuſammenhang mit dem angeblich Unweſentlichen oder Unſpeculativen. Gegen ſolche Willkühr kann man ſich nicht ſtark genug ausſprechen; denn ſie verhindert alle wahrhafte und beſtimmte Erkenntniß, ſie untergräbt die Möglichkeit, über alle ſtreitigen Materien zu einem entſcheidenden Reſultat zu kommen. Wollt ihr mir daher den chriſtlichen Theanthropos conſtruiren — ich ſage den chriſtlichen, um ihn zu unterſcheiden von einem ſelbſtfabricirten, der mich Nichts angeht — ſo conſtruirt mir vor allen Dingen auch die unbefleckte Empfängniß der Jungfrau Maria, auch den Teufel mit ſeinem ganzen Anhange, auch die Engel, auch die Mirakel.

Die weſentliche Differenz des Verfaſſers dieſer Schrift von den chriſtlich ſpeculativen Philoſophen (richtiger Theologen), wie überhaupt von den Chriſtenthümlern der Gegenwart beſteht nun darin, daß er die Dinge in ihrer *vollen Beſtimmtheit*, in ihrem *wirklichen, beſtimmten, ſpecifiſchen* Character an der Hand der Empirie und Philoſophie zu erfaſſen ſich beſtrebt. Die Idee iſt ihm nichts Andres als die *abſolute* Beſtimmtheit eines Dings, wie es iſt — *das, was iſt, wie es iſt*, zu erkennen, die Aufgabe der Philoſophie. Wenn daher der Verfaſſer vom Chriſtenthum redet, ſo redet er nicht von dem characterloſen, laxen, ſchlappigen Chriſtenthum der neuern Zeit, deſſen Glaube ein durchaus erlogener, ſich ſelbſt widerſprechender, willkührlicher, *ungläubig*-gläubiger Glaube iſt, nicht vom Chriſtenthum in einem unbeſtimmten Sinne, in jenem Sinne, in welchem es nur noch ein inhaltsloſer Name iſt und heutigen Tags von ſo Vielen genommen wird, ſondern vom Chriſtenthum in *ſeinem eigenen*, ſchlechtweg determinirten Sinne. Und eben ſo, wenn der Verfaſſer von der Religion und ihrer Differenz mit der Philoſophie redet, ſo meint er nicht die Religion in *ſeinem* Sinne, nicht im Sinne dieſes oder jenes Philoſophen, ſondern die Religion *in ihrer* differentia specifica, die

Religion *in ihrer beſtimmten, geſchichtlichen, poſitiven Wirklichkeit.* Allerdings ſtatuirt auch der Verfaſſer eine Identität der Philoſophie und Religion, aber nur in dem Sinne, in welchem ſich der Verfaſſer in ſeiner Darſtellung Leibnitz's ausgeſprochen: „nur *der* Dichter iſt ein religiöſer *Dichter*, der in der Poeſie, nur *der* Philoſoph ein religiöſer *Philoſoph*, der in der Philoſophie die Religion findet,“ S. 198, nur in dem Sinne, in welchem die Identität der Kunſt, der Philoſophie mit der Religion nichts Andres bedeutet, als die *Einheit*, den Frieden der Philoſophie, der Kunſt *in und mit ſich ſelbſt.* Die Kunſt, die gewöhnlich den Namen der religiöſen führt, weil ſie die Gegenſtände einer poſitiven Religion zum Object hat, iſt nur die *ſcheinbar* religiöſe Kunſt; die *wahrhaft* religiöſe Kunſt iſt die Kunſt, die *in ſich ſelbſt*, als Kunſt, in ihrer vollkommenen Freiheit und Selbſtſtändigkeit den Gegenſtand religiöſer Verehrung findet — die ſich ſelbſt anbetende Kunſt. Nur *der* Künſtler iſt ein irreligiöſer Künſtler — und darum auch ein ſchlechter, oder wenigſtens gemeiner, nicht das Höchſte erreichender Künſtler — dem die Kunſt als ſolche nicht *heilig* iſt. Eben ſo iſt nur *die* Philoſophie irreligiös, die ſich nicht ſelbſt heilig iſt, die ſich nicht das Höchſte und Letzte iſt.

Wundre ſich darum Keiner, wenn in Folge dieſer ſeiner, die Dinge in ihrer vollen Beſtimmtheit erfaſſenden, Betrachtungsweiſe der Verfaſſer Gedanken ausſpricht, welche den herrſchenden Illuſionen und Vorurtheilen radicitus widerſprechen.

Zur Kritik der Hegel'ſchen Philoſophie.

(1839.)

Die deutſche ſpeculative Philoſophie bildet den directen Gegenſatz zur alten Salomoniſchen Weisheit. Während dieſe *nichts* Neues, erblickt jene *nur* Neues unter der Sonne; während der Orientale über der Einheit den Unterſchied aus dem Geſichte verliert, vergißt der Occidentale über dem Unterſchied die Einheit; während jener ſeine Gleichgiltigkeit gegen das ewige Einerlei bis zur Apathie des Blödſinns treibt, ſteigert dieſer ſeine Senſibilität für das Ander- und Mancherlei bis zur Fieberhitze der Imaginatio luxurians. Wenn ich ſage: die deutſche ſpeculative Philoſophie, ſo verſtehe ich in specie darunter die gegenwärtig herrſchende — die *Hegel*'ſche Philoſophie; denn die Schelling'ſche Philoſophie war eigentlich ein exotiſches Gewächs — die alte orientaliſche Identität auf germaniſchem Boden, — daher der Zug der Schelling'ſchen Schule nach dem Orient ein weſentlicher Characterzug dieſer Schule iſt, wie umgekehrt der Zug nach dem Occident und die Herabſetzung des Orients ein ſpecifiſches Kennzeichen der Hegel'ſchen Philoſophie und Schule. Das characteriſtiſche Element Hegel's, dem Orientalismus der Identitäts-Philoſophie gegenüber, iſt das Element der *Differenz*. Die Naturphiloſophie brachte es mit ihren Produkten nicht über die Potenzen der Zoophyten und Mollusken, zu denen bekanntlich die Acephalen und Gaſteropoden gehören; Hegel verſetzte uns auf eine höhere Stufe, in die Claſſe der *Articulata*, deren höchſte Ordnung die der Inſecten iſt. Hegel's Geiſt iſt ein logiſcher, beſtimmter (sit venia verbo!) ein entomologiſcher Geiſt, d. h. ein Geiſt, der nur in einem Leibe mit vielen hervorſtechenden Gliedern, mit tiefen Ein- und Abſchnitten ſein entſprechendes Local findet. Dieſer Geiſt offenbart ſich beſonders in ſeiner Anſchauung und Behandlung der Geſchichte. Hegel fixirt und ſtellt dar nur die hervorſtechendſten Differenzen der verſchiedenen Religionen, Philoſophien, Zeiten und Völker, und zwar nur in einem aufſteigenden Stufengang; das Gemeinſchaftliche, das Gleiche, das Identiſche tritt ganz in den Hintergrund zurück. Die Form ſeiner Anſchauung und Methode ſelbſt iſt nur die excluſive Zeit, nicht zugleich auch der tolerante Raum, ſein Syſtem weiß nur von Subordination und Succeſſion, Nichts von Coordination und Coexiſtenz. Wohl iſt die letzte Entwicklungsſtufe immer die Totalität, welche die andern Stufen in ſich aufnimmt, aber da ſie ſelbſt eine beſtimmte Zeitexiſtenz iſt und daher den Character der Beſonderheit an ſich trägt, ſo kann ſie die andern Exiſtenzen nicht in ſich aufnehmen, ohne ihnen das Mark des ſelbſtſtändigen Lebens auszuſaugen und damit die Bedeutung zu nehmen, die ſie nur in ihrer vollkommenen Freiheit haben. Die Hegel'ſche Methode rühmt ſich, den Gang der Natur zu gehen; allerdings ahmt ſie die Natur nach, aber es fehlt der Copie an dem Leben des Originals. Wohl hat die Natur den Menſchen zum Herrn der Thiere gemacht, aber ſie hat ihm nicht nur Hände gegeben, um die Thiere zu bändigen, ſondern auch Augen und Ohren, um die Thiere zu bewundern. Die Selbſtſtändigkeit, die die grauſame Hand dem Thiere raubt, geben ihm die mitleidigen Ohren und Augen wieder zurück. Die Liebe der Kunſt löſt die Feſſeln, in die der Egoismus des Handwerks die Thiere ſchmiedet. Das Pferd, welches der Reitknecht mit ſeinen Hinterbacken niederdrückt, erhebt der Maler zu einem Kunſtgegenſtand, und den Zobel, den der Kürſchner todtſchlägt, um ſein Fell zu einem Momente des Putzes menſchlicher Eitelkeit zu machen, erhält die Naturwiſſenſchaft am Leben, um ihn in ſeiner Totalität kennen zu lernen. Die Natur verbindet mit der monarchiſchen Tendenz der Zeit immer zugleich den Liberalismus des Raumes. Wohl widerlegt die Blume das Blatt; aber wäre die Pflanze vollkommen, wenn nur auf entblättertem Stamme die Blume prangte? Wohl berauben ſich wirklich manche Pflanzen ihrer Blätter, um auf die Hervorbringung der Blüthe all ihre Kraft verwenden zu können, aber bei andern Pflanzen dagegen erſcheint das Blatt entweder ſpäter als die Blüthe oder gleichzeitig mit ihr, zum Beweiſe, daß zur Darſtellung der Totalität der Pflanze eben ſowohl das Blatt als die Blüthe gehört. Wohl iſt der Menſch die Wahrheit des Thiers, aber wäre das Leben der Natur, wäre ſelbſt das Leben des Menſchen ein vollkommenes Leben, wenn nicht die Thiere ſelbſtſtändig exiſtirten? Hat der Menſch zu den Thieren nur ein despotiſches Verhältniß? Findet der Verlaſſene und Verſtoßene nicht allein in der Treue des Thieres einen Erſatz für den Undank, die Ränkeſucht und Treuloſigkeit ſeiner Mitmenſchen? Hat nicht für ſein zerbrochenes Herz das Thier eine verſöhnende Heilkraft? Liegt nicht dem Thierkultus auch ein guter, vernünftiger Sinn zu Grunde? Iſt er uns nicht blos deßwegen vielleicht lächerlich, weil wir in einen Götzendienſt andrer Art gefallen ſind? Spricht nicht auch das Thier in der Fabel dem Kinde zu Herzen? Hat nicht einſt ſelbſt ein Eſel einem verſtockten Propheten die Augen geöffnet?

Die Entwicklungsſtufen in der Natur haben daher keineswegs nur eine hiſtoriſche Bedeutung; ſie ſind allerdings Momente, aber Momente der ſimultanen Totalität der Natur, nicht einer beſondern, individuellen Totalität, die ſelbſt wieder nur ein Moment des Univerſums, d. i. der Totalität der Natur iſt. Anders iſt es in der Hegel'ſchen Philoſophie, die zur Form der Anſchauung, wie bereits erwähnt, nur die Zeit, nicht auch den Raum hat. Hier wird die Totalität, die

Abſolutheit einer beſondern geſchichtlichen Erſcheinung oder Exiſtenz als Prädicat vindicirt, ſo daß die Entwicklungsſtufen als ſelbſtſtändige Exiſtenzen nur eine hiſtoriſche Bedeutung haben, lebendig aber nur noch als Schatten, als Momente, als homöopathiſche Tropfen in der abſoluten Stufe fortexiſtiren. So wird z. B. die chriſtliche Religion, und zwar in ihrer hiſtoriſch dogmatiſchen Entwicklung, als die abſolute Religion beſtimmt und zum Behufe dieſer Beſtimmung nur die Differenz der chriſtlichen Religion von andern Religionen hervorgehoben, ganz außer Acht gelaſſen das Gemeinſchaftliche, die Natur der Religion, die als das einzige Abſolute allen verſchiedenen Religionen zu Grunde liegt. So iſt es auch mit der Philoſophie. Die Hegel'ſche Philoſophie, ſage die Hegel'ſche, — alſo eine, abgeſehen von ihrem Inhalte, deſſen Beſchaffenheit wir zunächſt dahingeſtellt ſein laſſen, immerhin beſtimmte, beſondere, empiriſch daſeiende Philoſophie wird, wenn auch nicht von dem Meiſter ſelbſt, aber doch, und zwar ganz conſequent, ganz im Einklang mit der Lehre des Meiſters, von ſeinen Schülern, wenigſtens ſeinen orthodoxen Schülern, als die abſolute Philoſophie, d. h. Nichts weniger als die Philoſophie ſelbſt beſtimmt und ausgeſprochen. So hat erſt unlängſt ein Hegelianer — ein noch dazu ſcharfſinniger, denkender Kopf — förmlich, und in ſeiner Art gründlich, zu beweiſen geſucht, daß die Hegel'ſche Philoſophie „die abſolute Wirklichkeit der Idee der Philoſophie ſei."

Allein ſo ſcharfſichtig ſonſt der Verfaſſer iſt, ſo unkritiſch verfährt er doch gleich von vornherein darin, daß er ſich nicht die Frage aufwirft: ob es denn überhaupt nur möglich iſt, daß die Gattung in einem Individuum, die Kunſt in einem Künſtler, die Philoſophie in einem Philoſophen ſich abſolut verwirkliche? Und doch iſt dieſe Frage die Hauptfrage; denn was helfen mir alle Beweiſe, daß dieſer der Meſſias ſei, wenn ich überhaupt nicht glaube, daß irgend ein Meſſias je erſcheinen werde, erſcheinen müſſe, erſcheinen könne. Wo daher dieſe Frage nicht aufgeworfen wird, da wird ſtillſchweigend vorausgeſetzt, daß es einen äſthetiſchen oder ſpeculativen Dalailama, eine äſthetiſche oder ſpeculative Transſubſtantiation, einen äſthetiſchen oder ſpeculativen jüngſten Tag geben müſſe und wirklich gebe. Aber eben dieſe Vorausſetzung widerſpricht der Vernunft. „Nur ſämmtliche Menſchen, ſagt Göthe, erkennen die Natur, nur ſämmtliche Menſchen leben das Menſchliche.“ (Briefw. mit Schiller, IV., S. 469.) Wie tief und — was mehr iſt — wie wahr! Nur die Liebe, die Bewunderung, die Verehrung, kurz der Affect macht das Individuum zur Gattung, wie wenn wir begeiſtert von der Schönheit und Liebenswürdigkeit einer Perſon ausrufen: ſie iſt die Schönheit, die Liebe, die Güte ſelbſt. Aber die Vernunft, des Salomoniſchen Nil novi sub sole ſtets eingedenk, weiß Nichts von einer wirklichen, abſoluten Incarnation der Gattung in einer beſtimmten Individualität. Wohl iſt der Geiſt, das Bewußtſein „die als Gattung exiſtirende Gattung;“ aber das Individuum, das Organ des Geiſtes, der Kopf, ſei er auch noch ſo univerſell, iſt ſtets gezeichnet mit einer beſtimmten, ſei es nun ſpitzigen oder ſtumpfen, feinen oder plumpen, langen oder kleinen, gebogenen oder geraden Naſe. Was einmal in Raum und Zeit eintritt, das muß ſich auch in die Geſetze von Raum und Zeit fügen. Der Deus Terminus ſteht als Wächter am Eingang in die Welt. Selbſtbeſchränkung iſt die Bedingung des Eintritts. Was nur immer wirklich wird, — es wird nur wirklich als ein Beſtimmtes. Eine Incarnation der Gattung in ihrer ganzen Fülle in einer Individualität wäre ein abſolutes Wunder, eine gewaltſame Aufhebung aller Geſetze und Principien der Wirklichkeit — wäre in der That der Untergang der Welt.

Offenbar hing daher der Glaube der Apoſtel und erſten Chriſten an den nahen Weltuntergang auf's Innigſte mit ihrem Incarnationsglauben zuſammen. Mit der Erſcheinung der Gottheit in einer beſtimmten Zeit und Geſtalt iſt an ſich ſchon die Zeit und der Raum ſelbſt aufgehoben, und es läßt ſich daher auch Nichts weiter erwarten, als das wirkliche Ende der Welt. Geſchichte läßt ſich nicht mehr denken:

ſie iſt zweck- und ſinnlos; Incarnation und Hiſtorie ſind abſolut unverträglich mit einander; wo die Gottheit ſelbſt in die Geſchichte eintritt, hört die Geſchichte auf. Geht aber gleichwohl nach wie vor die Geſchichte ihren Gang fort, ſo iſt factiſch durch die Geſchichte ſelbſt die Incarnationstheorie widerlegt. Die Erſcheinung der Gottheit, welche für andere, ſpätere Zeiten nur ein Bericht, eine Erzählung und damit nur ein Gegenſtand der Vorſtellung und Erinnerung iſt, hat das Merkmal der Göttlichkeit verloren, iſt aus dem Rang einer wunderbaren und außerordentlichen Begebenheit gleichſam in Reih' und Glied mit den übrigen, zahmen Erſcheinungen der Geſchichte eingetreten, indem ſie ſich auf die ſpätern Zeiten nur auf natürlichem Wege fortgepflanzt hat. Mit dem Moment, wo ein Wunder ein Perfectum, ein Gegenſtand der Erzählung geworden, hat es aufgehört, ein Wunder zu ſein. Sic transit gloria mundi. Nicht umſonſt hat man daher geſagt: die Zeit verräth alle Geheimniſſe. Veritas filia temporis. Wenn darum eine geſchichtliche Erſcheinung die wirkliche Erſcheinung, die Incarnation der Gottheit wäre, ſo müßte dieſe Erſcheinung — nur dieſe Wirkung wäre ihr Beweis — wie die Sonne die Sterne, wie der Tag unſre Nachtlichter, alle Lichter der Geſchichte, beſonders auch die Kirchenlichter auslöſchen, die ganze Erde mit ihrem entzückenden Himmelsſcheine erleuchten, eine abſolute, allgegenwärtige und unmittelbare Erſcheinung für alle Menſchen aller Zeiten ſein; denn was übernatürlich iſt, das muß auch über alle Schranken der Zeit hinaus als ſolches wirken und ſich bethätigen, und was daher nur auf natürlichem Wege ſich fortpflanzt, nur durch das Mittel der, ſei es nun mündlichen oder ſchriftlichen, Tradition ſich erhält und wirkt, iſt nothwendig an ſich ſelbſt nur mittelbarer Abkunft und natürlichen Standes.

Nicht anders iſt es mit den Incarnationstheorien auf dem Gebiete der Kunſt, der Wiſſenſchaft. Wenn die Hegel'ſche Philoſophie die abſolute Wirklichkeit der Idee der Philoſophie wäre, ſo müßte der Stillſtand der Vernunft in der Hegel'ſchen Philoſophie den Stillſtand der

Zeit nothwendig zur Folge haben, denn wenn die Zeit nach wie vor ihren traurigen Gang fortginge, ſo würde die Hegel'ſche Philoſophie unausbleiblich um das Prädicat der Abſolutheit kommen. Denken wir uns nur auf einige Augenblicke in die Zukunft der nächſten Jahrhunderte hinein! Wird uns dann nicht ſchon der Zeit nach die Hegel'ſche Philoſophie eine fremde, eine überlieferte Philoſophie ſein? Werden wir die Philoſophie einer andern Zeit, die Philoſophie der Vergangenheit, als die unſrige, gegenwärtige anſehen können? Warum anders vergehen denn die Philoſophien, als weil die Menſchen und Zeiten vergehen und die Nachkommen nicht von der Erbſchaft ihrer Vorfahren, ſondern von dem ſelbſterworbenen Vermögen leben wollen? Werden wir alſo nicht die Hegel'ſche Philoſophie, eben ſo wie einſt die Reformatoren den mittelalterlichen Ariſtoteles, als einen Zwang, als eine Bürde empfinden? Wird ſich nicht nothwendig ein Gegenſatz zwiſchen alter und neuer, unfreier, weil überlieferter, und freier, weil ſelbſterworbener, Philoſophie bilden, die Hegel'ſche Philoſophie alſo nolens volens von dem Rang der abſoluten Wirklichkeit der Idee in die beſcheidene Stelle einer beſtimmten und beſondern Wirklichkeit zurückgeſetzt werden? Iſt es nun aber nicht vernünftig, nicht Pflicht und Aufgabe des denkenden Menſchen, die nothwendigen, unausbleiblichen Wirkungen der Zeit durch die Vernunft zu anticipiren? aus der Natur der Sache im Voraus zu erkennen, was einſt aus der Natur der Zeit ſich von ſelbſt ergeben wird?

Unternehmen wir es alſo, der Zeit durch die Vernunft zuvorzukommen und nachzuweiſen, daß ſie wirklich eine beſtimmte, ſpecielle Philoſophie iſt. Und der Beweis iſt nicht ſchwer, ſo ſehr ſich auch die Hegel'ſche Philoſophie durch ihre ſtrenge Wiſſenſchaftlichkeit, ihre Univerſalität, ihren unbeſtreitbaren Gedankenreichthum vor allen frühern Philoſophien auszeichnet. Die Hegel'ſche Philoſophie iſt hervorgegangen zu einer beſtimmten Zeit, entſtanden in einer Zeit, wo die Menſchheit, wie zu jeder andern Zeit, auf einem beſtimmten Standpunkt ſtand, eine beſtimmte Philoſophie exiſtirte; ſie bezog ſich auf dieſe Philoſophie, ſie ſchloß ſich ſelbſt an dieſelbe an; ſie muß alſo ſelbſt einen beſtimmten und folglich endlichen Character haben. Jede Philoſophie beginnt daher, als eine beſtimmte Zeiterſcheinung, mit einer *Vorausſetzung*; ſie ſelbſt erſcheint *ſich* freilich als vorausſetzungslos; ſie iſt es auch in Bezug auf die früheren Syſteme, aber die ſpätere Zeit erkennt doch, daß auch ſie eine Vorausſetzung machte, d. h. eine particuläre, *an ſich* zufällige Vorausſetzung zum Unterſchiede von den *nothwendigen*, *vernünftigen* Vorausſetzungen, die man nicht negiren kann, ohne in abſoluten Unſinn zu verfallen. Oder beginnt etwa die Hegel'ſche Philoſophie nicht auch mit einer Vorausſetzung? Nein! ſie beginnt mit dem reinen Sein; ſie beginnt mit keinem *beſondern* Anfang, ſondern mit dem rein Unbeſtimmten, mit dem Anfang ſelbſt. So? Iſt es denn aber nicht ſchon eine Vorausſetzung, daß die Philoſophie überhaupt einen Anfang machen müſſe? „Nun, das verſteht ſich doch wohl von ſelbſt, anfangen muß ja Alles, alſo auch die Philoſophie." Freilich; aber dieſer Anfang iſt ein zufälliger, gleichgiltiger; der Anfang dagegen, womit die Philoſophie beginnen ſoll, hat eine *beſondere* Bedeutung, die Bedeutung des an ſich oder wiſſenſchaftlich Erſten. Aber ich frage eben, warum überhaupt einen ſolchen Anfang machen? Iſt denn der Begriff des Anfangs nicht mehr ein Object der Kritik, iſt er unmittelbar wahr und allgemein giltig? Warum ſoll ich im Anfang eben nicht den Begriff des Anfangs aufgeben können, warum mich nicht unmittelbar auf das Wirkliche beziehen? Hegel beginnt mit dem Sein, d. h. dem Begriffe des Seins oder dem abſtracten Sein; warum ſoll ich nicht mit dem Sein ſelbſt, d. h. dem wirklichen Sein beginnen können? oder warum nicht mit der Vernunft, da das Sein, inwiefern es gedacht wird, wie es Gegenſtand in der Logik iſt, mich unmittelbar auf die Vernunft zurückwirft? Beginne ich mit einer Vorausſetzung, wenn ich mit der Vernunft beginne? Nein! ich kann nicht die Vernunft bezweifeln, nicht von ihr abſtrahiren, ohne mein Zweifeln, ohne mein Abſtrahiren für vernunftlos zu erklären. Aber geſetzt auch, ich mache eine Vorausſetzung, indem ich, unbekümmert um die Frage nach einem Anfang, unmittelbar mit dem wirklichen Sein oder der Vernunft zu philoſophiren anfange, was ſchadet's? Kann ich nicht ſpäter beweiſen, daß meine Vorausſetzung nur eine formelle, ſcheinbare, in der That aber keine iſt? Ich fange doch wohl nicht erſt zu denken an, indem ich meine Gedanken zu Papier bringe. Ich bin ſchon vorher des Ausgangs meiner Sache gewiß. Ich ſetze nur Etwas voraus, weil ich weiß, daß meine Vorausſetzung ſich durch ſich ſelbſt rechtfertigen wird.

Iſt alſo der Anfang, wie ihn die Hegel'ſche Philoſophie in der Logik macht, ein allgemein, ein abſolut nothwendiger Anfang? Iſt er nicht vielmehr ein beſtimmter, und zwar durch den Standpunkt der Philoſophie vor Hegel beſtimmter Anfang? Knüpft er ſich nicht an die Wiſſenſchaftslehre an? Hängt er nicht zuſammen mit der vormaligen Frage nach einem erſten Grundſatz der Philoſophie, zuſammen mit dem Standpunkt, wo das Intereſſe der Philoſophie weſentlich nur ein ſyſtematiſches, formales, nicht ein materiales, die Frage: was iſt das wiſſenſchaftlich Erſte? die erſte Frage war? Iſt dieſer Zuſammenhang nicht ſchon dadurch bewieſen, daß die Methode Hegel's — abgeſehen natürlich von der Differenz des Inhalts, die auch zu einer Differenz der Form wird — im *Weſentlichen* oder wenigſtens im Allgemeinen die Methode Fichte's iſt? Iſt nicht der Gang der Wiſſenſchaftslehre auch dieſer, daß das, was zunächſt nur *für uns* iſt, zuletzt auch daſſelbe *für ſich ſelbſt* iſt und ſo das Ende in den Anfang zurückgeht, der Gang der Wiſſenſchaft alſo ein Kreislauf iſt? (S. Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, II. Ausg., S. 291, 301; Grundriß des Eigenthüml. der Wiſſenſ., II. Ausg., S. 4; Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre, II. Ausg., S. 35—36; Schelling's Syſtem des transc. Id., z. B. S. 186—190.) Aber wird die Kreisbewegung, und zwar die *förmliche*, nicht da ein Bedürfniß oder nothwendige Conſequenz, wo die Methode, die wiſſenſchaftliche *Darſtellung* der Philoſophie für das Weſen der Philoſophie gilt, wo, was nicht Syſtem (Syſtem hier im engſten Sinne), nicht Philoſophie iſt? Denn Syſtem iſt nur, was ein in ſich geſchloſſener Kreis iſt, was nicht gerade aus bis in's Unendliche fortläuft, ſondern im Ende in ſeinen Anfang zurückgeht. Die Hegel'ſche Philoſophie iſt auch in der That das vollendetſte Syſtem, das je noch erſchienen. Hegel hat wirklich geleiſtet, was Fichte leiſten wollte, aber nicht leiſtete, weil Fichte nur in einem Sollen, aber nicht mit einem dem Anfang gleichen Ende ſchließt. Aber gleichwohl iſt das ſyſtematiſche Denken nicht das Denken an ſich, das weſentliche Denken, ſondern nur das ſich darſtellende Denken. Indem ich meine Gedanken darſtelle, ſo verſetze ich ſie in die Zeit; was in mir ein Zugleich iſt, eine über die Succeſſion übergreifende Einſicht, wird jetzt ein Nacheinander. Ich ſetze das Darzuſtellende als nicht ſeiend, ich laſſe es entſtehen vor meinen Augen, ich abſtrahire von dem, was es vor der Darſtellung iſt. Was ich daher auch ſetze als Anfang, es iſt zunächſt nur das rein Unbeſtimmte; ich weiß ja noch Nichts von ihm — das darſtellende Wiſſen ſoll nur erſt Wiſſen ſein. Ich kann daher, ſtreng genommen, nur anfangen mit dem Begriff des Anfangs; denn welchen Gegenſtand ich auch ſetzen mag, er hat eben am Anfang die Natur des Anfangs überhaupt. Hegel iſt hierin viel conſequenter, wiſſenſchaftlicher, als Fichte mit ſeinem Ich-Ich. Indem nun aber der Anfang das Unbeſtimmte iſt, hat der Fortgang die Bedeutung der Beſtimmung. Erſt im Verlauf der Darſtellung beſtimmt ſich, offenbart ſich, was das iſt, womit ich anfange. Der Fortgang iſt daher ein Rückgang, — ich komme wieder auf das zurück, wovon ich ausgegangen, — im Rückgang nehme ich die Succeſſion, die Verzeitlichung des Gedankens wieder zurück: ich ſtelle die verloren gegangene Identität wieder her. Aber das Erſte, auf das ich zurückkomme, iſt jetzt nicht mehr das anfängliche, unbeſtimmte, unbewieſene Erſte, ſondern ein vermitteltes, und daher nicht mehr daſſelbe, oder, wenn auch daſſelbe, nicht mehr in derſelben Form. Dieſer Proceß iſt nun allerdings ein begründeter, nothwendiger Proceß, aber gleichwohl beruht er nur auf dem Verhältniß des erſcheinenden, ſich darſtellenden Gedankens zum Gedanken an ſich, d. i. zum innerlichen Gedanken. Man ſtelle ſich dies ſo vor. Ich leſe die Hegel'ſche Logik von Anfang bis zu Ende durch. Im Ende komme ich auf den Anfang zurück. Die Idee der Idee oder die abſolute Idee befaßt in ſich die Idee des Weſens, des Seins. Ich weiß alſo jetzt Sein, Weſen als Momente der Idee, oder die abſolute Idee als die Logik in nuce. Ich gehe im Ende allerdings auf den Anfang zurück, aber hoffentlich *nicht zeitlich*, nicht ſo, daß ich die Logik wieder von vorn anfange, — denn ſonſt müßte ich zum zweiten und dritten Mal und ſo fort den nämlichen Weg machen, ſo daß mein ganzes Leben nur ein Kreislauf innerhalb der Hegel'ſchen Logik wäre; ſondern ich ſchlage mit der abſoluten Idee die drei Bände der Logik zu, weil ich nun *weiß*, was in der Logik ſteht; ich hebe in meiner Erkenntniß den zeitlichen Vermittlungsproceß auf; ich weiß die abſolute Idee als das Ganze, und freilich brauche ich Zeit, wenn ich mir formaliter ihren Proceß wieder vergegenwärtige; aber dieſe Succeſſion iſt hier ganz gleichgiltig. Die Logik in drei Bänden, d. h. die dargeſtellte Logik, iſt daher nicht Zweck an ſich; denn ſonſt hätte ich keinen andern Lebenszweck, als die Logik immer fort zu leſen oder wie ein Pater noster auswendig zu lernen. Die abſolute Idee nimmt ja ſelbſt ihren Vermittlungsproceß zurück, faßt den Proceß *in ſich zuſammen*, hebt die Realität der Darſtellung auf, indem ſie ſich als das Erſte und Letzte, als das Eine und Alle zeigt. Und eben deßwegen ſchlage auch ich jetzt die Logik zu, und faſſe dieſe extenſive Exiſtenz in Eine Idee zuſammen. Am Schluſſe führt daher die Logik uns auf *uns ſelbſt* zurück, auf den innern Erkenntnißact; das vermittelnde, darſtellende Wiſſen wird *unmittelbares* Wiſſen, — unmittelbar nicht in dem ſubjectiven Sinne Jacobi's, denn in dieſem Sinne giebt es kein unmittelbares Wiſſen. Ich meine eine andere Unmittelbarkeit.

Das Denken iſt eine *unmittelbare* Thätigkeit, inwiefern es *Selbſtthätigkeit* iſt. Kein Anderer kann für mich denken; ich überzeuge mich von der Wahrheit eines Gedankens nur durch mich ſelbſt. Plato iſt ſinnlos, iſt gar nicht da für den, der nicht Verſtand hat, eine Tabula rasa dem, der nicht dieſelben Gedanken mit ſeinen Worten verbinden kann. Der geſchriebene Plato iſt nur Mittel für mich; das Erſte, das Apriori, der Grund, auf den ſich Alles bezieht und zurückgeht, iſt der Verſtand. Verſtand zu geben, ſteht nicht in der Macht der Philoſophie, denn ſie ſetzt ihn ſchon voraus; ſie beſtimmt nur meinen Verſtand. Die Erzeugung der Begriffe vermittelſt einer beſtimmten Philoſophie iſt keine reale, ſondern nur formale, keine Schöpfung aus Nichts, ſondern nur Entwicklung gleichſam einer noch unbeſtimmten, aber aller Beſtimmungen fähigen, in mir liegenden geiſtigen Materie. Der Philoſoph bringt mir nur zum Bewußtſein, was ich wiſſen kann, er knüpft an mein geiſtiges Vermögen an. Die Philoſophie geht daher in ihrem Ausgange aus dem Munde oder aus der Feder unmittelbar auf ihre eigene Quelle zurück; ſie ſpricht nicht, um zu ſprechen, — daher ihre Antipathie gegen die Schönrednerei, — ſondern um nicht zu ſprechen, um zu denken: ſie demonſtrirt nicht, um zu demonſtriren, — daher ihr Haß gegen die ſophiſtiſche Syllogiſtik, — ſondern nur um zu zeigen, daß, was ſie ſo demonſtrirt, ſchlechthin ſo iſt im Princip aller Demonſtration, im Verſtande, daß das ein geſetzmäßiger Gedanke iſt, d. h. ein Gedanke, der für jeden Denkenden ein Verſtandesgeſetz ausdrückt. Die Demonſtration iſt nichts Anderes, als das Zeigen, daß das wahr iſt, was ich ſage, nichts Anderes, als die Rücknahme der Entäußerung des Gedankens in die Urquelle des Gedankens. Die Bedeutung der Demonſtration kann daher nicht gefaßt werden ohne Bezugnahme auf die Bedeutung der Sprache. Die Sprache iſt nichts Anderes, als die Realiſation der Gattung, die Vermittlung des Ich mit dem Du, um durch die Aufhebung ihrer individuellen Getrenntheit die Einheit der Gattung darzuſtellen. Das Element des Wortes iſt daher die Luft, das ſpirituellſte und allgemeinſte Lebensmedium. Die Demonſtration hat nun nur in der

Vermittlungsthätigkeit des Gedankens *für Andere* ihren Grund. Wenn ich Etwas beweiſen will, ſo beweiſe ich es für Andere. Wenn ich beweiſe, lehre, ſchreibe, ſo beweiſe, ſo lehre, ſo ſchreibe ich ja hoffentlich nicht für mich; denn ich weiß auch, im Weſentlichen wenigſtens, was ich nicht ſchreibe, nicht lehre, nicht auseinanderſetze, — deßwegen kommt man oft am Schwerſten dazu, über das zu ſchreiben, was man am Beſten weiß, was einem ſo ſchlechterdings gewiß und klar iſt, daß man gar nicht begreifen kann, wie es Andere nicht auch wiſſen ſollten. Ein Schriftſteller, der über Etwas ſchreibt, was ihm ſo gewiß iſt, daß er es an ſich gar nicht der Mühe werth hält, darüber zu ſchreiben, wird in eine eigene Gattung von Humor verſetzt. Er vereitelt im Schreiben ſein Schreiben, er ſcherzt im Beweis über den Beweis. Wenn ich ſchreiben ſoll, und zwar gut und gründlich ſchreiben ſoll, ſo muß ich *zweifeln*, daß die Andern wiſſen, was ich weiß, wenigſtens es ſo wiſſen, wie ich es weiß. Deßwegen nur theile ich mich mit. Aber ich ſetze zugleich voraus, daß ſie es wiſſen ſollen und wiſſen *können*. Belehren iſt nicht Eintrichtern, ſondern der Lehrer nimmt Bezug auf eine active Fähigkeit, auf ein Wiſſensvermögen. Der Künſtler ſetzt den Schönheitsſinn voraus; er will und kann ihn nicht erſt geben; denn damit wir ſeine Sachen ſchön finden, ſie nur an- und aufnehmen, dazu muß er den Kunſtſinn ſchon in uns vorausſetzen, er kann ihn nur bilden, ihm nur eine beſtimmte Richtung geben. Eben ſo nimmt der Philoſoph nicht an, daß er ein ſpeculativer Dalailama iſt, daß er die Vernunft rein aufgefreſſen hat. Damit wir ſeine Gedanken als wahr erkennen, damit wir ſie nur verſtehen können, dazu ſetzt er eben ſo gut in uns, als in ſich Vernunft, ein gemeinſchaftliches Princip, ein gemeinſchaftliches Maß voraus. Was er erkannt hat, ſollen wir erkennen, was er gefunden, wir ſelbſt wieder *in uns* finden, denn das Denken iſt *in uns*. Alle Demonſtration iſt daher nicht eine Vermittlung des Gedankens in und für den Gedanken ſelbſt, ſondern eine Vermittlung mittelſt der Sprache zwiſchen dem Denken, *inwiefern es meines* iſt, und dem Denken des Andern, inwiefern es ſeines iſt — wo Zwei oder Drei in meinem Namen verſammelt ſind, da bin Ich: die Vernunft, die Wahrheit mitten unter Euch — oder eine Vermittlung des Ich und Du zur Erkenntniß der Identität der Vernunft, oder eine Vermittlung, durch die ich bewähre, daß mein Gedanke nicht meiner, ſondern Gedanke an und für ſich iſt, welcher daher eben ſo gut wie der meinige der Gedanke des Andern ſein kann. Wenn wir gleichgiltig ſind im Leben, ob unſre Gedanken verſtanden und anerkannt werden oder nicht, ſo bezieht ſich dieſe Gleichgiltigkeit nur auf Dieſen oder Jenen, auf dieſe und jene Klaſſen von Menſchen, weil wir ſie ſchon für vorurtheilsvolle, für von beſondern Intereſſen, von particulären Gefühlen beſtochene, für unverbeſſerliche, für grundverdorbene Leute halten. Die Zahl iſt überhaupt hier ganz gleichgiltig. Satis mihi pauci lectores, satis est unus, *satis est nullus.* Allerdings: der Menſch kann ſich ſelbſt genügen, weil er ſich ſelbſt als Einen weiß, ſich von ſich unterſcheidet, ſich ſelbſt der Andere ſein kann, — der Menſch ſpricht, unterhält ſich mit ſich ſelbſt, — und weil er weiß, daß ſein Gedanke nicht der ſeinige wäre, wenn er nicht auch, wenigſtens der Möglichkeit nach, der Gedanke Anderer wäre. Aber alle dieſe Gleichgiltigkeit, alle dieſe Selbſtgenügſamkeit und Beſchränkung auf ſich iſt nur particuläre Erſcheinung. An ſich ſind wir nicht gleichgiltig; der Trieb der Mittheilung iſt ein Urtrieb, der Trieb der Wahrheit. Wir werden nur durch den Andern — freilich nicht dieſen oder jenen zufälligen Andern — der Wahrheit unſrer eignen Sache bewußt und gewiß. Was wahr, iſt weder Mein, noch Dein ausſchließlich, ſondern allgemein. Der Gedanke, in dem ſich Ich und Du vereinigen, iſt ein wahrer. Dieſe Vereinigung iſt die Beſtätigung, das Zeichen, die Affirmation der Wahrheit nur, weil ſie ſelbſt ſchon Wahrheit iſt. Was einigt, iſt wahr und gut. Der Einwand: alſo iſt auch der Diebſtahl u. ſ. w. gut und wahr, denn auch in ihm vereinigen ſich oft Menſchen, verdient keine Erwiederung, denn hier bleibt jeder für ſich.

Alle Philoſophen nun, die uns bekannt wurden, haben — ſonſt wären ſie begreiflicher Weiſe uns nicht bekannt worden — entweder mündlich, wie Sokrates, oder ſchriftlich ihre Gedanken *geäußert* d. h. *gelehrt*. *Gedanken* äußern heißt lehren; aber Dociren iſt Demonſtriren. Alſo iſt die Demonſtration nicht die Beziehung des Denkers oder des in ſich ſelbſt eingeſchloſſenen Denkens auf ſich ſelbſt, ſondern die Beziehung des Denkers auf Andere. Die Demonſtrations- und Schlußweiſen ſind daher keine *Vernunftformen**) an ſich, keine Formen des innerlichen Denk- und Erkenntnißactes; ſie ſind nur *Mittheilungsformen*, Ausdrucksweiſen, Dar- und Vorſtellungen, Erſcheinungen des Gedankens. Der geſchwinde Kopf läuft daher ſeinem demonſtrirenden Lehrer voraus; er hat mit dem erſten Gedanken ſchon in einem Nu eine ganze Vermittlungsreihe anticipirt, die ein Anderer erſt vermittelſt der Demonſtration durchlaufen muß. Ein *Denkgenie* exiſtirt eben ſo gut und iſt in allen Menſchen bis zu einem gewiſſen Grade — als Empfänglichkeit — eben ſo gut vorhanden, als ein eigentliches Kunſtgenie. Der Grund, daß wir die Mittheilungsformen, die Aeußerungsweiſen für Grundformen der Vernunft, des

---

*) Die ſogenannten *logiſchen* Urtheils- und Schlußformen ſind daher keine *activen* Denkformen, keine (ut ita dicam) *urſächlichen* Vernunftverhältniſſe. Sie ſetzen *voraus* die metaphyſiſchen Begriffe der Allgemeinheit, Beſonderheit, Einzelheit, des Ganzen und des Theils, wie die Regula de omni, der Nothwendigkeit, des Grunds und der Folge; ſie werden gedacht nur durch dieſe Begriffe; ſie ſind alſo geſetzte, abgeleitete, nicht urſprüngliche Denkformen. Nur die metaphyſiſchen Verhältniſſe ſind logiſche Verhältniſſe, — nur die Metaphyſik, als die Wiſſenſchaft der Kategorien, iſt die wahre, *eſoteriſche* Logik — dies der tiefe Gedanke Hegel's. Die ſogenannten logiſchen Formen ſind nur die *abſtracten, elementariſchen Sprachformen*, aber Sprechen iſt nicht Denken, — ſonſt mußte der größte Schwätzer der größte Denker ſein. Unſer gewöhnlich ſogenanntes Denken iſt nur die Ueberſetzung eines (mehr oder wenig) unbekannten, ſchwerverſtändlichen, in uns genialiſch wirkenden fremden Autors in uns verſtändliche Redensarten, und nur in dieſer *Ueberſetzung*, aber nicht im Original, gelten die ſogenannten logiſchen Formen; ſie gehören daher nicht in die Optik, ſondern in die *Dioptrik* des Geiſtes — ein freilich noch unbekanntes Gebiet.

Denkens an und für ſich ſelbſt halten, kommt nur daher, daß wir unſere Grundgedanken, die unmittelbar aus dem Denkgenie entſpringen, die uns kommen, wir wiſſen ſelbſt nicht wie, die uns mit unſerm Weſen gegeben ſind, ſchon für uns, wie für einen Andern, um ſie zu deutlichem Bewußtſein zu bringen, gleichſam vorführen und darſtellen, uns ſelbſt belehren, daß wir überhaupt ſchon im Denken ſelbſt unſere Gedanken äußern, ſprechen. Die Demonſtration iſt alſo nur das Mittel, wodurch ich meinen Gedanken die Form der Meinheit nehme, auf daß ſie der Andere als ſeine eigenen erkenne. Die Demonſtration iſt ſinnlos ohne Mittheilung. Aber Mittheilung von Gedanken iſt keine materielle, keine wirkliche Mittheilung, — der Stoß, der Ton, der meine Ohren erſchüttert, das Licht iſt eine reale Mittheilung, — Materielles nehme ich paſſiv auf: ich leide; aber Geiſtiges nur durch mich, durch Selbſtthätigkeit. Deßwegen iſt auch das, was der Demonſtrator mittheilt, nicht die Sache ſelbſt, ſondern das Mittel nur; denn er flößt mir nicht ſeine Gedanken ein, wie Arzneitropfen; er predigt nicht tauben Fiſchen, wie der heilige Franciscus; er wendet ſich an denkende Weſen; die Hauptſache, den Verſtand der Sache giebt er mir nicht; er giebt überhaupt nicht, — ſonſt könnte der Philoſoph wirklich Philoſophen machen, was bis jetzt noch Keinem gelungen iſt, — er ſetzt den Verſtand vielmehr voraus; er zeigt mir — d. h. dem Andern überhaupt — meinen Verſtand nur im Spiegel; er iſt nur ein Schauſpieler, er verſinnlicht, er ſtellt mir nur vor, was ich ſelbſt ihm in mir nachmachen ſoll, — die darſtellende, ſyſtematiſche Philoſophie iſt die dramatiſche, theatraliſche Philoſophie im Gegenſatz zu der Lyrik des in ſich gekehrten materialen Denkens, — er ſagt und zeigt mir: das iſt vernünftig, das wahr, das Geſetz, — ſo mußt du denken und ſo denkſt du darüber, wenn du wahr denkſt, — er will mich zwar zu ſeinen Gedanken bringen, aber nicht als den ſeinigen, ſondern als den allgemein vernünftigen, alſo auch den meinigen; er ſpricht nur meinen eigenen Verſtand aus. Hierin liegt die Berechtigung der Forderung: die

Philoſophie ſoll erwecken, das Denken erregen, nicht unſern Verſtand gefangen nehmen unter ein geſprochenes oder geſchriebenes Wort, — und der mitgetheilte Gedanke iſt eben der zum Wort entäußerte, — was immer geiſttödtende Wirkungen hat. Jede Darſtellung der Philoſophie, ſie ſei nun mündliche oder ſchriftliche, hat nur und kann nur haben die Bedeutung eines Mittels. Jedes Syſtem iſt nur *Ausdruck*, nur *Bild* der Vernunft, daher nur ein *Object* für die Vernunft, welches ſie, als eine lebendige, in neuen denkenden Weſen ſich forterzeugende Macht von ſich unterſcheidet und als einen Gegenſtand der Kritik ſich gegenüberſetzt. Jedes Syſtem, welches nicht als ein bloſes *Mittel* erkannt und angeeignet wird, *beſchränkt* und verdirbt den Geiſt, denn es ſetzt das mittelbare, formale Denken an die Stelle des unmittelbaren, urſprünglichen, materialen Denkens; es tödtet den Erfindungsgeiſt; es macht die Unterſcheidung des *Geiſtes* vom *Buchſtaben* zu einer Unmöglichkeit, denn es iſt *nothwendig*, daß mit dem Gedanken — hierin offenbart ſich eben die Beſchränktheit jedes Syſtems als einer äußerlichen Exiſtenz — auch das *Wort* feſtgehalten, und *ſo* die urſprüngliche Bedeutung und Beſtimmung jeder Gedankenäußerung, jedes Syſtems völlig verleugnet und verfehlt werde. Alle Darſtellung, alle Demonſtration — die Darſtellung des Gedankens iſt Demonſtration — hat ihrer *urſprünglichen* Beſtimmung zufolge — und nur an dieſe haben wir uns zu halten — zu ihrem Endzweck den Erkenntnißact des Andern.

Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß die Darſtellung oder Demonſtration auch für *ſich ſelbſt* zugleich Zweck iſt — wie denn jedes Mittel zunächſt Zweck ſein muß. Die Form muß ſelbſt belehrend, objectiv ausgedrückt: die Darſtellung der Philoſophie ſelbſt philoſophiſch ſein, — hierin findet die Forderung der Identität der Form mit dem Inhalt ihre Berechtigung. Die Darſtellung, wiefern ſie ſelbſt philoſophiſch iſt, entſprechend den Gedanken, iſt eben die *ſyſtematiſche*. Dadurch bekommt die Darſtellung Werth in und *für ſich ſelbſt*. Der

Syſtematiker iſt darum Künſtler; die Geſchichte der philoſophiſchen Syſteme iſt die Bildergallerie, die Pinakothek der Vernunft. Hegel iſt der vollendetſte *philoſophiſche Künſtler*, ſeine Darſtellungen ſind, zum Theil wenigſtens, *unübertroffene Muſter des wiſſenſchaftlichen Kunſtſinnes*, und wegen ihrer Strenge *wahre Bildungs- und Zuchtmittel des Geiſtes*. Aber eben deßwegen machte er auch — einem allgemeinen hier nicht zu erörternden Geſetze zufolge — die Form zum Weſen, das Sein des Gedankens für Andere zum Sein an ſich, den *relativen Zweck* zum *Endzweck*. Er wollte in der Darſtellung den Verſtand ſelbſt anticipiren und captiviren, in das Syſtem comprimiren. Das Syſtem ſollte gleichſam die Vernunft ſelbſt ſein, die unmittelbare Thätigkeit in die mittelbare rein aufgehen, die Darſtellung *Nichts vorausſetzen*, d. h. hier Nichts in uns drinnen und übrig laſſen, uns rein aus- und erſchöpfen. Das Hegel'ſche Syſtem iſt die *abſolute Selbſtentäußerung* der Vernunft, — welche ſich unter Anderem *objectiv* bei ihm ſchon dadurch ausſpricht, daß ſein Naturrecht der reinſte *ſpeculative Empirismus* iſt (z. B. *Deduction ſelbſt der Majoratsherren!*). Hierin allein — darin, daß Hegel Alles in die Darſtellung comprimirt, abſtrahirt von der Präexiſtenz des Verſtandes, nicht appellirt an den Verſtand in uns — liegt der wahre und letzte Grund von den Klagen über Formalismus, Zurückſetzung der Subjectivität u. ſ. w. Zwar nimmt Hegel im Reſultat den Vermittlungsproceß zurück; aber indem die Form als objective Weſentlichkeit geſetzt iſt, ſo bleibt man wieder über die Objectivität oder Subjectivität des Vermittlungsproceſſes im Zweifel. Daher Diejenigen, welche behaupten, der Vermittlungsproceß des Abſoluten ſei nur ein formaler, wohl *materiell* Recht haben, aber Diejenigen, die das Gegentheil, die objective Realität dieſes Proceſſes behaupten, wenigſtens formell, auch nicht Unrecht haben.

Die Hegel'ſche Philoſophie iſt alſo der Culminationspunkt der ſpeculativ ſyſtematiſchen Philoſophie. Damit haben wir den Grund von dem Anfang der Logik gefunden und erörtert. Alles ſoll ſich darſtellen (beweiſen) oder in die Darſtellung ein- und aufgehen. Die Darſtellung abſtrahirt von dem vor der Darſtellung Gewußten; ſie ſoll einen abſoluten Anfang machen. Aber eben hierin offenbart ſich nun ſogleich die Grenze der Darſtellung. Das Denken iſt früher als das Darſtellen des Denkens. Der Anfang in der Darſtellung iſt nur für ſie, aber nicht für das Denken das Erſte. Die Darſtellung bedarf der erſt ſpäter auftretenden, aber innerlich, im Denken, immer präſenten Gedanken.*) Die Darſtellung iſt das an und für ſich Mittelbare, das Erſte daher auch in ihr nun und nimmermehr ein Unmittelbares, ſondern ein Geſetztes, Abhängiges, Vermitteltes, indem das Erſte beſtimmt wird durch Gedankenbeſtimmungen, die durch ſich ſelbſt gewiß ſind, vor und unabhängig von der ſich darſtellenden, zeitlich explicirenden Philoſophie. So appellirt die Darſtellung ſtets an eine höhere, in Beziehung auf ſie aprioriſche Inſtanz. Oder iſt dies etwa mit dem Sein der Hegel'ſchen Logik nicht der Fall? „Das Sein iſt das Unmittelbare, das Unbeſtimmte, das ſich ſelbſt Gleiche, das mit ſich Identiſche, das Unterſchiedloſe." Aber ſind denn hier nicht die Begriffe der Unmittelbarkeit, der Unbeſtimmtheit, der Identität vorausgeſetzt? „Das Sein geht über in Nichts: es verſchwindet unmittelbar in ſein Gegentheil, ihre Wahrheit iſt dieſe Bewegung des unmittelbaren Verſchwindens." Sind hier nicht ſelbſt Vorſtellungen vorausgeſetzt? Iſt Verſchwinden ein Begriff oder nicht vielmehr eine ſinnliche Vorſtellung? „Das Werden iſt Unruhe, die unruhige Einheit von Sein und Nichts, das Daſein die zur Ruhe gekommene." Wird hier nicht ſelbſt eine höchſt bezweifelbare Vorſtellung, wie Ruhe, vorausgeſetzt, oder wenigſtens acceptirt? Kann der Skeptiker nicht einwenden: Ruhe iſt nur eine Sinnentäuſchung, Alles iſt immerfort in Bewegung. Was ſollen alſo am Anfang ſolche Vorſtellungen, wenn auch nur als Bilder? Aber, kann man einwenden, ſolche Vorausſetzungen wenigſtens, wie die der Begriffe von Gleichheit, Identität u. ſ. w., verſtehen ſich von ſelbſt, ſind ganz natürlich. Wie könnten wir ſonſt das Sein denken? Dieſe Begriffe ſind die nothwendigen Mittel, durch die wir das Sein als das Erſte erkennen. Richtig; aber iſt denn dann das Sein, für uns wenigſtens, das Unmittelbare? Iſt nicht vielmehr das, wovon wir nicht mehr abſtrahiren können, das Erſte? Allerdings weiß dies auch die Hegel'ſche Philoſophie. Das Sein, womit die Logik beginnt, hat einerſeits die Phänomenologie, anderſeits die abſolute Idee zur Vorausſetzung. Das Sein (das erſte, unbeſtimmte) wird am Ende revocirt; es erweiſt ſich als der nicht wahre Anfang. Aber iſt denn ſo nicht auch die Logik wieder eine Phänomenologie? das Sein nur der phänomenologiſche Anfang? Befinden wir uns nicht auch innerhalb der Logik in einem Zwieſpalt zwiſchen Schein und Wahrheit? Warum wird denn nicht mit dem wahren Anfang angefangen? „Ja das Wahre kann nur das Reſultat ſein, das Wahre muß ſich als ſolches beweiſen, d. h. darſtellen." Aber wie erweiſt es ſich denn, wenn das Sein ſelbſt ſchon die Idee vorausſetzt, alſo die Idee ſchon an ſich als das Erſte vorausgeſetzt iſt? Und auf dieſe Weiſe ſoll ſich die Philoſophie als Wahrheit conſtituiren und demonſtriren, ſo daß ſie nicht mehr bezweifelt werden kann, d. h. der Zweifel der Skepſis keinen objectiven Grund mehr hat? Freilich, wer A ſagt, muß auch B ſagen. Wer einmal ſich in das Sein der Logik am Anfang findet, der findet ſich auch in die Idee; wem dieſes Sein ſich beweiſt, dem hat ſich per se auch ſchon die Idee bewieſen. Aber wie, wenn nun Einer durchaus nicht A ſagen will? wenn er ſagt: dein unbeſtimmtes, reines Sein iſt nur eine Abſtraction, der gar nichts Reelles entſpricht, wirklich iſt nur das concrete Sein? Oder beweiſe mir erſt die Realität allgemeiner Begriffe! Kommen wir alſo hier nicht auf allgemeine Fragen, die die Wahrheit und Realität der Philoſophie überhaupt, nicht dieſer Logik da blos, berühren? Iſt die Logik erhaben über den Streit der Nominaliſten und Realiſten? (um mit alten Namen einen natürlichen Gegenſatz zu bezeichnen). Widerſpricht nicht die Logik in ihren erſten Begriffen gleich der ſinnlichen Anſchauung und ihrem Advocaten, dem Verſtande? Hat dieſe kein Recht, der Logik zu opponiren? Die Logik mag ihre Stimme verwerfen, aber der Verſtand verwirft dafür auch die Logik, mit den Worten: Du biſt judex in propria causa. Haben wir alſo hier nicht denſelben Widerſpruch gleich am Eingange der Wiſſenſchaft, wie in der Fichte'ſchen Philoſophie? dort den Widerſpruch zwiſchen dem reinen Ich mit dem empiriſchen, wirklichen Ich, hier den Widerſpruch zwiſchen dem reinen Sein und dem empiriſchen, wirklichen Sein? Das „reine Ich iſt nicht mehr Ich;" aber das reine, leere Sein iſt auch nicht mehr Sein. Die Logik ſagt: ich abſtrahire von dem beſtimmten Sein, die Einheit von Sein und Nichts prädicire ich nicht von dem beſtimmten Sein; wenn dem Verſtande dieſe Einheit parodox und lächerlich erſcheint, ſo ſchiebt er dem reinen Sein ein beſtimmtes unter, und da iſt es dann freilich ein Widerſpruch, daß Sein Nichts ſein ſoll. Aber der Verſtand antwortet wieder darauf: nur *beſtimmtes* Sein iſt Sein, im Begriffe des Seins liegt der Begriff der abſoluten Beſtimmtheit. Ich habe den Begriff des Seins vom Sein ſelbſt, aber alles Sein iſt beſtimmtes Sein, — daher ſetze ich auch, im Vorbeigehen geſagt, das Nichts, welches bedeutet: nicht Etwas, dem Sein entgegen, weil ich ſtets und unzertrennlich mit dem Sein das Etwas verbinde, — läſſeſt Du daher vom Sein die Beſtimmtheit weg, ſo läſſeſt Du mir auch kein Sein mehr übrig. Und es iſt daher kein Wunder, wenn Du dann von *dieſem* Sein zeigſt, daß es Nichts iſt. Das verſteht ſich ſogar von ſelbſt. Wenn Du vom Menſchen wegläſſeſt, wodurch er Menſch iſt, ſo kannſt Du mir ohne alle Schwierigkeit nachweiſen, daß er kein Menſch iſt. Aber wie der Begriff des Menſchen, aus dem Du die differentia specifica des Menſchen weggelaſſen, nicht mehr ein Begriff vom Menſchen, ſondern einem ſelbſtgemachten Weſen, wie etwa der Platoniſche Menſch des Diogenes, iſt: ſo iſt auch der Begriff des Seins, aus dem Du den Inhalt des Seins weggelaſſen, nicht mehr der Begriff des Seins. So verſchieden die Dinge ſind, ſo verſchieden iſt das Sein. Das Sein iſt eins mit dem Dinge, welches iſt. Wem Du das Sein nimmſt, dem nimmſt Du Alles. Das Sein läßt ſich nicht für ſich abſondern. Das Sein iſt kein *beſonderer* Begriff: dem Verſtande wenigſtens iſt es Alles.

---

*) Was hier mit dem Ausdruck Darſtellen bezeichnet wird, heißt in der Hegel'ſchen Philoſophie Setzen. Der Begriff z. B. iſt an ſich ſchon das Urtheil, aber noch nicht als ſolches geſetzt, das Urtheil an ſich ſchon der Schluß, aber noch nicht als ſolcher geſetzt, realiſirt. Das Frühere ſetzt das Spätere ſchon voraus, aber gleichwohl ſoll es für ſich ſelbſt auftreten, damit auch dieſes Vorausgeſetzte (nämlich das Spätere), welches an ſich das Erſte iſt, wieder für ſich ſelbſt geſetzt werde. In Folge dieſer Methode verſelbſtſtändigt nun Hegel Beſtimmungen, die für ſich keine Realität haben. So iſt es mit dem Sein am Anfang der Logik. Was hat denn Sein für eine andere Bedeutung, als die des realen, wirklichen Seins? Was iſt denn alſo der Begriff des Seins im Unterſchiede vom Begriffe des Daſeins, der Realität, der Wirklichkeit? Allerdings Nichts, aber iſt denn dieſe Abſonderung und Unterſcheidung Etwas? Eben ſo iſt es mit den Schluß- und Urtheilsformen, die Hegel als beſondere logiſche Verhältniſſe verſelbſtſtändigt. So ſollen die bejahenden, verneinenden Urtheile ein beſonderes Verhältniß und zwar das der Unmittelbarkeit, das ſinguläre, particuläre, univerſale Urtheil dagegen das Reflexionsverhältniß ausdrücken. Aber alle dieſe verſchiedenen Urtheilsformen ſind nur empiriſche Sprachweiſen, welche erſt auf ein ſolches Urtheil, wo das Prädicat die weſentliche Differenz, die Natur, die Gattung des Subjects enthält, reducirt werden müſſen, um ein logiſches Verhältniß auszudrücken. Eben ſo iſt es mit dem aſſertoriſchen, problematiſchen Urtheil. Damit auch das Urtheil des Begriffs geſetzt werde, müſſen auch dieſe Formen als beſondere Stufen geſetzt werden, und das aſſertoriſche Urtheil wieder ein unmittelbares Urtheil ſein. Aber was ſoll denn nun dieſen Urtheilsformen für ein real logiſches Verhältniß zu Grunde liegen? Liegt es nicht lediglich in dem Subject, das urtheilt?

Wie kann alſo die Logik oder eine beſtimmte Philoſophie überhaupt ihre Wahrheit und Realität beweiſen, wenn ſie beginnt mit einem Widerſpruch gegen die ſinnliche Realität, gegen den Verſtand der Wirklichkeit, *ohne dieſen Widerſpruch aufzulöſen*? Daß ſie *ſich ſelbſt* als wahr beweiſt, das unterliegt keinem Zweifel; aber darum handelt es ſich nicht. Zum Beweiſen gehören *Zwei*; im Beweiſen *entzweit* ſich der Denker; er widerſpricht ſich ſelbſt; und erſt indem der Gedanke dieſe Sichſelbſtentgegenſetzung beſtanden und überwunden hat, iſt er ein bewieſener. Beweiſen iſt nichts Anderes als Widerlegen.

Jede intellectuelle Beſtimmung hat ihren Gegenſatz, ihren Widerſpruch. Nicht in der Einheit mit ihrem Gegenſatz, ſondern in der Widerlegung derſelben beſteht die Wahrheit. Die Dialektik iſt kein Monolog der Speculation mit ſich ſelbſt, ſondern ein Dialog der Speculation und Empirie. Der Denker iſt darin nur Dialektiker, daß er *ſein eigener Gegner* iſt. Dies iſt die höchſte Kunſt und Kraft, ſich ſelbſt zu bezweifeln. Wenn daher die Philoſophie, reſpective die Logik ſich beweiſen will, ſo muß ſie die rationelle Empirie oder den Verſtand, der ſie leugnet, der allein ihr widerſpricht, widerlegen; widrigenfalls bleiben alle ihre Beweiſe *dem Verſtande gegenüber* nur *ſubjective* Verſicherungen. Der *Gegenſatz* des Seins — im Allgemeinen, ſo wie ſelbes die Logik betrachtet — iſt *nicht das Nichts*, ſondern das *ſinnliche, concrete Sein*. Das ſinnliche Sein leugnet das logiſche Sein; jenes widerſpricht dieſem, dieſes jenem. Die Auflöſung *dieſes* Widerſpruchs wäre der Beweis von der Realität des logiſchen Seins, der Beweis, daß es keine Abſtraction wäre, wofür jetzt dem Verſtande es gilt.

Die einzige *vorausſetzungslos* beginnende Philoſophie iſt *die*, welche die Freiheit und den Muth hat, *ſich ſelbſt* zu bezweifeln, welche ſich aus ihrem *Gegenſatz* erzeugt. Die neueren Philoſophien haben aber insgeſammt *mit ſich* begonnen, nicht mit ihrem Gegentheil. Sie haben die Philoſophie, d. h. die ihrige, unmittelbar als Wahrheit vorausgeſetzt. Die Vermittlung hat bei ihnen nur die Bedeutung der *Verdeutlichung*, wie bei Fichte, oder der *Entwicklung*, wie bei Hegel. Kant war kritiſch gegen die alte Metaphyſik, aber nicht gegen ſich ſelbſt. Fichte ſetzte die Kantiſche Philoſophie als Wahrheit voraus. Er wollte Nichts weiter als ſie zur Wiſſenſchaft erheben, das bei Kant auseinander Liegende verbinden, aus einem gemeinſchaftlichen Princip ableiten. Schelling ſetzte eben ſo einerſeits die Fichte'ſche Philoſophie als ausgemachte Wahrheit voraus, anderſeits iſt er der Wiederherſteller Spinoza's im Gegenſatz zu Fichte. Hegel iſt der durch Schelling vermittelte Fichte. Hegel polemiſirte gegen das Abſolute Schelling's, er erkannte in ihm den Mangel des Momentes der Reflexion, des Verſtandes, der Negativität, d. h. er begeiſterte, er beſtimmte, er befruchtete den Schooß der abſoluten Identität mit dem Samen des Begriffs (des Fichte'ſchen Ich), aber gleichwohl ſetzte er doch das Abſolute als eine Wahrheit voraus. Er machte der abſoluten Identität nicht ihre Exiſtenz, ihre objective Realität ſtreitig; er ſetzte die Schelling'ſche Philoſophie als eine dem *Weſen* nach wahre Philoſophie voraus, er machte ihr nur den Mangel an *Form* zum Vorwurf. Hegel verhält ſich daher eben ſo zu Schelling, wie Fichte zu Kant. Beiden war die ihrem Inhalt, ihrer Materie nach wahre Philoſophie da; Beide hatten nur ein rein wiſſenſchaftliches, d. h. hier *ſyſtematiſches, formelles* Intereſſe. Beide waren Kritiker nur gegen das Beſondere, *gegen gewiſſe Eigenſchaften*, nicht gegen das *Weſen* der vorhandenen Philoſophie. Das Abſolute iſt, daran iſt kein Zweifel; aber es ſoll ſich beweiſen, es ſoll *als ſolches* erkannt werden. So wird es zum Reſultat, ſo Object des vermittelnden Begriffs, d. i. eine wiſſenſchaftliche Wahrheit, nicht eine bloſe Verſicherung der intellectuellen Anſchauung.

Aber eben deßwegen hat auch bei Hegel der *Beweis* des Abſoluten — ungeachtet ſeiner wiſſenſchaftlichen Strenge im Verlauf — dem Weſen, dem *Princip* nach nur eine *formelle* Bedeutung. Die Hegel'ſche Philoſophie ſtellt uns gleich in ihrem Anfangs- und Ausgangspunkt einen Widerſpruch dar, und zwar den Widerſpruch zwiſchen Wahrheit und Wiſſenſchaftlichkeit, zwiſchen Weſentlichkeit und Förmlichkeit, zwiſchen *Denken* und *Schreiben*. *Förmlich* iſt die abſolute Idee allerdings nicht vorausgeſetzt, aber dem Weſen nach. Was Hegel vorausſchickt als Vermittlungsſtufen und Glieder, das *dachte* er ſchon, *beſtimmt* von der abſoluten Idee. Hegel hat ſich *nicht entäußert*, nicht die abſolute Idee *vergeſſen*, ſondern er denkt ſchon den Gegenſatz, aus dem ſie ſich erzeugen ſoll, *unter ihrer Vorausſetzung*.

Sie iſt der Sache nach bewieſen, ehe ſie förmlich bewieſen wird, darum ſtets unbeweislich, ſtets ſubjectiv für einen Andern, der in dem Gegenſatz der Idee ſchon eine Prämiſſe erkennt, die ſie ſelbſt ſich vorausgeſchickt hat. Die Entäußerung der Idee iſt nur eine Verſtellung, ſo zu ſagen; ſie thut nur ſo, aber es iſt ihr nicht Ernſt: ſie ſpielt. Der ſchlagende Beweis iſt der Anfang der Logik, deren Anfang der Anfang der Philoſophie überhaupt ſein ſoll. Daß mit dem Sein angefangen wird, iſt ein bloſer Formalismus, denn es iſt nicht der wahre Anfang, das wahre Erſte; es könnte eben ſo gut mit der abſoluten Idee angefangen werden, eben weil Hegel'n ſchon vorher, ehe er die Logik ſchrieb, d. h. ſeinen logiſchen Ideen eine wiſſenſchaftliche Mittheilungsform gab, die abſolute Idee eine Gewißheit, eine unmittelbare Wahrheit war. Die abſolute Idee — die Idee des Abſoluten — iſt die zweifelloſe Gewißheit ihrer ſelbſt als der abſoluten Wahrheit: ſie ſetzt ſich ſelbſt als wahr voraus: was ſie ſetzt als das Andere, das ſetzt dem Weſen nach ſchon wieder die Idee voraus. Der Beweis iſt ſo nur ein formeller. Dem Hegel als Denker war die abſolute Idee abſolute Gewißheit, dem Hegel als Schreiber eine formelle Ungewißheit. Dieſer Widerſpruch zwiſchen dem bedürfnißloſen, über die Darſtellung übergreifenden Denker, dem die Sache ſchon ausgemacht iſt, und zwiſchen dem bedürftigen, ſucceſſiven Schreiber, der das dem Denker Gewiſſe als ein formell Ungewiſſes ſetzt, verobjectivirt, iſt der Proceß der abſoluten Idee, die Sein und Weſen vorausſetzt, aber ſo, daß dieſe in Wahrheit ſchon die Idee ſelbſt vorausſetzen. Dies iſt der allein zureichende Erklärungsgrund von dem Widerſpruch des wirklichen Anfangs der Logik mit dem eigentlichen Anfang, der erſt im Ende liegt. Hegel's Innerem war, wie geſagt, die abſolute Idee eine Gewißheit: er war hierin nicht Kritiker, Skeptiker; aber ſie ſollte ſich beweiſen, den Schranken der ſubjectiv intellectuellen Anſchauung entrückt werden, ſie ſollte auch für Andere ſein. So hatte der Beweis eine weſentliche und zugleich eine unweſentliche Bedeutung; er war eine Nothwendigkeit: die abſolute Idee *muß* ſich beweiſen, ſie iſt es nur als ſich beweiſende, — aber zugleich eine Ueberflüſſigkeit, für die innere Gewißheit von ihrer Wahrheit. Der Ausdruck dieſer überflüſſigen Nothwendigkeit, dieſer entbehrlichen Unentbehrlichkeit oder unentbehrlichen Entbehrlichkeit iſt die Hegel'ſche Methode; darum der Anfang das Ende, das Ende der Anfang; darum das Sein ſchon die *Gewißheit* der Idee, das Sein nichts Anderes, als die *Idee in ihrer Unmittelbarkeit*, darum das Nichtwiſſen der Idee von ſich am Anfang ein im Sinne der Idee nur ironiſches Nichtwiſſen. Die Idee ſpricht anders, als ſie denkt: ſie ſagt: Sein, ſie ſagt: Weſen, aber ſie denkt dabei nur ſich. Nur am Ende ſpricht ſie, wie ſie denkt; hier widerruft nun ſie aber auch, was ſie am Anfang ausgeſagt, und ſagt: das, was Ihr bisher, am Anfang und im Verlauf, für ein anderes Weſen gehalten habt, ſeht! das bin Ich ſelbſt. Das Sein, das Weſen iſt die Idee, aber ſie geſteht es noch nicht ein, daß ſie es iſt; ſie bewahrt das Geheimniß noch für ſich.

Aber eben darum, wiederhole ich, iſt der Beweis, die Vermittlung der abſoluten Idee nur eine formelle. Die Idee er- und bezeugt ſich nicht durch ein *wirklich Anderes*, — welches Andere nur die empiriſch-concrete Verſtandesanſchauung ſein könnte, — ſie erzeugt ſich aus einem *formellen*, ſcheinbaren Gegenſatz. Das Sein iſt *an ſich* die Idee. Iſt das Sein bewieſen, ſo iſt per se die Idee bewieſen. Nun heißt aber beweiſen nichts Anderes, als: einen (möglichen oder wirklichen) *Andern* zu meiner eigenen Ueberzeugung bringen. Die Wahrheit liegt nur in der Vereinigung des Ich und Du. Das Andere des reinen Gedankens iſt aber im Allgemeinen der ſinnliche Verſtand. Der Beweis auf dem Gebiete der Philoſophie beſteht alſo nur darin, daß der Widerſpruch des ſinnlichen Verſtandes gegen den reinen Gedanken überwältigt wird, der Gedanke nicht *nur für ſich*, ſondern auch für ſein Gegentheil wahr iſt; denn wenn auch jeder wahre Gedanke nur wahr *durch ſich ſelbſt* iſt, ſo iſt doch, bei einem Gedanken, der einen

Gegenſatz ausdrückt, ſo lange ſein Zeugniß von ſich nur ein ſubjectives, einſeitiges, bezweifelbares, ſo lange er ſich nur auf ſich ſtützt. Nun iſt aber das logiſche Sein ein directer, unvermittelter, abſtoßender Widerſpruch mit dem Sein der empiriſch-concreten Verſtandesanſchauung, überdem nur eine Indulgenz, eine Herablaſſung der Idee, folglich an ſich ſchon das, was erſt zu beweiſen iſt: alſo komme ich eben ſo gut in die Logik, wie in die intellectuelle Anſchauung, nur durch eine Gewaltthat, durch einen transcendenten Act, einen unmittelbaren Bruch mit der wirklichen Anſchauung. Die Hegel'ſche Philoſophie trifft daher derſelbe Vorwurf, der die ganze neuere Philoſophie von Carteſius und Spinoza an trifft: der Vorwurf eines unvermittelten Bruchs mit der ſinnlichen Anſchauung,[*] der Vorwurf der unmittelbaren Vorausſetzung der Philoſophie.

Die Phänomenologie iſt kein Einwand dagegen, denn die Logik hat die Phänomenologie hinter ſich, aber das Sein, welches den Gegenſatz zum logiſchen Sein bildet, ſchwebt uns ſtets vor, wird durch dieſen ſeinen Gegenſatz ſelbſt nothwendig hervorgerufen, und zum Widerſpruch gegen die Logik aufgereizt, und zwar um ſo mehr, als die Logik ein neuer Anfang iſt, von vorn anfängt, und daher auch von vornherein der Verſtand vor den Kopf geſtoßen wird. Doch laſſen wir der Phänomenologie eine poſitive, gegenwärtige Bedeutung in Bezug auf die Logik! Hat Hegel aus dem Andersſein des Gedankens oder überhaupt der Idee die Idee oder den Gedanken erzeugt? Laßt uns ſehen! Das erſte Capitel hat zum Inhalt: „Die ſinnliche Gewißheit, oder das Dies und das Meinen.“ Es bezeichnet die Stufe des Bewußtſeins, wo ihm das ſinnliche, einzelne Sein als das wahre, reale Sein gilt, dann aber, zunächſt unter der Hand, als ein allgemeines Sein ſich erweiſt. „Das Hier iſt ein Baum;“ aber, ich gehe weiter und ſage: „das Hier iſt ein Haus.“ Die erſte Wahrheit iſt verſchwunden. „Das Jtzt iſt Nacht;“ aber es dauert nicht lange, ſo heißt es: „das Jtzt iſt Tag.“ Die erſte vermeintliche Wahrheit iſt jetzt „ſchaal“ geworden. Das Jtzt erweiſt ſich alſo als ein allgemeines Jtzt, als ein einfaches (negatives) Viele. Eben ſo iſt es mit dem Hier. „Das Hier ſelbſt verſchwindet nicht, ſondern es iſt bleibend im Verſchwinden des Hauſes, Baumes u. ſ. f., und gleichgiltig Haus, Baum zu ſein. Das Dieſes zeigt ſich alſo wieder als vermittelte Einfachheit oder als Allgemeinheit.“ Das Einzelne, welches wir in der ſinnlichen Gewißheit meinen, können wir daher gar nicht einmal ausſprechen. „Die Sprache iſt das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir ſelbſt unmittelbar unſere Meinung, und da das Allgemeine das Wahre der ſinnlichen Gewißheit iſt, und die Sprache nur dieſes Wahre ausdrückt, ſo iſt es gar nicht möglich, daß wir ein ſinnliches Sein, das wir meinen, je ſagen können.“ Iſt denn nun aber dies eine dialektiſche Widerlegung der Realität des ſinnlichen Bewußtſeins? Iſt das Allgemeine dadurch als das Reale bewieſen? Wohl für Den, dem das Allgemeine ſchon im Voraus als das Reale gewiß iſt, aber nicht für das ſinnliche Bewußtſein, nicht für uns, die wir auf dieſem Standpunkt ſtehen oder in ihn uns hineinſtellen, und uns nun von der Irrealität des ſinnlichen Seins und von der Realität des Gedankens wollen überzeugen laſſen! Mein Bruder heißt Johann, Adolph, aber außer ihm ſind und heißen noch unzählige Andere auch Johann, Adolph. Aber folgt daraus, daß mein Johann keine Realität iſt, folgt daraus, daß die Johannheit eine Wahrheit iſt? Dem ſinnlichen Bewußtſein ſind alle Worte Namen, Nomina propria; ſie ſind für daſſelbe an ſich ganz gleichgiltig, ſie ſind ihm nur Zeichen, um auf dem kürzeſten Wege ſeinen Zweck zu erreichen. Die Sprache gehört hier gar nicht zur Sache. Die Realität des ſinnlichen einzelnen Seins iſt uns eine mit unſerm Blute beſiegelte Wahrheit. Auf dem ſinnlichen Gebiete heißt es: Auge um

---

[*] Es giebt freilich einen unvermeidlichen Bruch, der in der Natur der Wiſſenſchaft überhaupt liegt; aber daß er ein unvermittelter iſt, iſt nicht nothwendig. Die Philoſophie vermittelt ihn dadurch, daß ſie ſich aus der Nichtphiloſophie erzeugt.

Auge, Zahn um Zahn. *Ad rem*: Worte hin, Worte her. Zeige mir, was Du da ſagſt. Dem ſinnlichen Bewußtſein iſt eben die Sprache das Unreale, das Nichtige. Wie ſoll alſo das ſinnliche Bewußtſein dadurch, daß das einzelne Sein ſich nicht ſagen läßt, ſich widerlegt finden oder widerlegt ſein? Das ſinnliche Bewußtſein findet eben gerade darin eine Widerlegung der Sprache, aber nicht eine Widerlegung der ſinnlichen Gewißheit. Und hierin hat daſſelbe auf ſeinem Gebiete vollkommen Recht; ſonſt würden wir uns im Leben ſtatt mit Sachen mit Worten abſpeiſen laſſen. Der Inhalt des ganzen erſten Capitels der Phänomenologie iſt daher dem ſinnlichen Bewußtſein nichts Anderes als der, nur im entgegengeſetzten Sinn wieder aufgewärmte Kohl des Megarikers Stilpo, nichts Anderes als ein Wortſpiel des ſeiner ſelbſt ſchon als der Wahrheit gewiſſen Gedankens mit dem natürlichen Bewußtſein. Aber das Bewußtſein läßt ſich nicht irre machen, es hält nach wie vor feſt an der Realität der einzelnen Dinge. Das Hier — warum nicht das Hierſeiende? — das Jzt — warum nicht das Jztſeiende? — wird auf dieſe Weiſe nie dem ſinnlichen Bewußtſein, nie uns, die wir hier ſeinen Advocaten machen und uns eines Anderen, eines Beſſeren wollen überführen laſſen, ein vermitteltes, allgemeines Hier, ein vermitteltes, allgemeines Jzt. Heute iſt Jzt, aber Morgen iſt wieder Jzt, und es iſt ganz daſſelbe unverwandelte und unverbeſſerliche Jzt noch, wie es geſtern war. Hier iſt ein Baum, dort ein Haus, aber dort ſage ich auch wieder: Hier; das Hier bleibt immer der alte Ueberall und Nirgends. *Nil novi sub sole.* Das ſinnliche Sein, das Dieſes vergeht, aber es kommt wieder ein anderes Sein, das gleichfalls ein Dieſes iſt, an ſeine Stelle. Die Natur widerlegt ſo dieſes Einzelne wohl, aber ſie corrigirt ſich gleich wieder, ſie widerlegt die Widerlegung, indem ſie ein anderes Einzelnes an ſeinen Platz ſetzt. Und es iſt darum das ſinnliche Sein das bleibende, unwandelbare Sein dem ſinnlichen Bewußtſein.

Derſelbe unvermittelte Widerſpruch und Zwieſpalt, der uns im

Anfang der Logik begegnet, derſelbe tritt uns hier im Anfang der Phänomenologie vor die Augen — der Zwieſpalt zwiſchen dem Sein, wie es hier Gegenſtand iſt, und dem Sein, wie es Gegenſtand des ſinnlichen Bewußtſeins iſt. Das phänomenologiſche Hier unterſcheidet ſich in Nichts von einem andern Hier, das ich fixire, es erweiſt ſich daher auch als ein allgemeines, weil es in der That ſchon ein allgemeines iſt; aber das reale Hier iſt eben auf reale Weiſe von einem andern Hier unterſchieden, es iſt ein ausſchließliches Hier. „Das Hier iſt z. B. der Baum. Ich wende mich um, ſo iſt dieſe Wahrheit verſchwunden.“ Allerdings in der Phänomenologie, wo das Umwenden nur ein Wörtchen koſtet; aber in der Realität, wo ich meinen ſchwerfälligen Körper herumwenden muß, erweiſt ſich mir auch hinter meinem Rücken noch das Hier als eine ſehr reale Exiſtenz. Der Baum begrenzt meinen Rücken; er verdrängt mich aus dem Plaz, den er bereits einnimmt. Hegel widerlegt nicht das Hier, wie es Gegenſtand des ſinnlichen Bewußtſeins und uns im Unterſchiede vom reinen Denken Gegenſtand iſt, ſondern das logiſche Hier, das logiſche Jzt. Er widerlegt den Gedanken des Dieſeins, die Haecceitas; er zeigt die Unwahrheit des Einzelſeins, wie es in der Vorſtellung als eine (theoretiſche) Realität fixirt wird. Die Phänomenologie iſt nichts Anderes, als die phänomenologiſche Logik. — Nur aus dieſem Geſichtspunkt läßt ſich das Capitel von der ſinnlichen Gewißheit entſchuldigen. Aber eben deßwegen, weil ſich Hegel nicht wirklich in das ſinnliche Bewußtſein hineingeſtellt und hineingedacht hat, weil das ſinnliche Bewußtſein nur ſo Gegenſtand iſt, wie es Gegenſtand des Selbſtbewußtſeins des Gedankens, weil es nur die Entäußerung des Gedankens innerhalb der Gewißheit ſeiner ſelbſt iſt: ſo beginnt auch die Phänomenologie oder die Logik — denn es kommt auf Eins hinaus — mit einer unmittelbaren Vorausſetzung ihrer ſelbſt, — folglich — quod erat demonstrandum — mit einem unvermittelten Widerſpruch, einem abſoluten Bruch mit dem ſinnlichen Bewußtſein; denn ſie beginnt, wie geſagt, nicht mit dem Andersſein des Gedankens, ſondern mit dem *Gedanken von dem Andersſein des Gedankens*, worin natürlich der Gedanke ſchon im Voraus des Sieges über ſeinen Gegenpart gewiß iſt, — daher der Humor, mit welchem der Gedanke das ſinnliche Bewußtſein zum Beſten hält. Aber eben deßwegen hat auch der Gedanke ſeinen Gegner nicht widerlegt.

Aber auch ganz abgeſehen von der Bedeutung der Phänomenologie, Hegel hat, wie ſchon erwähnt, vom Uranfang ſeines Philoſophirens an mit der Vorausſetzung der abſoluten Identität begonnen. Die Idee der abſoluten Identität oder des Abſoluten überhaupt war ihm ſchlechtweg eine objective Wahrheit, und nicht nur eine, ſondern die abſolute Wahrheit, die abſolute Idee ſelbſt, — die abſolute, d. h. die nicht mehr bezweifelbare, die über alle Kritik und Skepſis erhabene Idee. Aber gleichwohl war die Idee des Abſoluten ihrer *poſitiven* Bedeutung nach nur die Idee der Objectivität *im Gegenſatz* gegen die Idee der Subjectivität der Kantiſch-Fichte'ſchen Philoſophie. Die Schelling'ſche Philoſophie haben wir daher nicht als die „*abſolute*" Philoſophie, wofür ſie ihren Anhängern*) galt, ſondern als den *Gegenſatz* der kritiſchen Philoſophie zu begreifen. Schelling wollte anfänglich, wie bekannt, nur den entgegengeſetzten oder umgekehrten Weg vom Idealismus gehen. Die Naturphiloſophie war auch in der That zunächſt nur der umgekehrte Idealismus, und darum der Uebergang von dieſem in jene nicht ſchwer. Der Idealiſt erblickte auch in der Natur Leben und Vernunft, aber nur als ſein eigenes Leben, als ſeine eigene Vernunft; was er in ihr ſah, das hatte er ſelbſt in ſie hineingelegt; was er daher der Natur gab, nahm er wieder in ſich ſelbſt zurück: die Natur iſt das verobjectivirte Ich, der von ſich ſelbſt außer ſich angeſchaute Geiſt. Der

---

*) Auch die Hegel'ſche Philoſophie kann nur dann richtig erkannt, gewürdigt und beurtheilt werden, wenn man anerkennt, daß ſie, ungeachtet ſie formell den Fichteanismus in ſich aufgenommen hat, doch ihrem *Inhalt* nach den Gegenſatz zum Kant- und Fichteanismus bildet.

Idealismus war daher auch ſchon eine Identität von Subject und Object, von Geiſt und Natur, aber ſo, daß die Natur in dieſer Einheit nur die Bedeutung des Objects, des vom Geiſte Geſetzten hatte. Es durfte daher nur die Natur aus den Banden, in die ſie der Idealiſt geſchlagen und an ſein Ich angekettet hatte, zu ſelbſtſtändigem Daſein entlaſſen werden, um ihr die Bedeutung zu geben, die ſie ſpäter in der Naturphiloſophie erhielt. Der Idealiſt ſagte zur Natur: Du biſt mein alter *Ego*, mein anderes Ich, aber er betonte nur das Ich, ſo daß der Sinn ſeiner Rede war: Du biſt der Ausfluß, der Abglanz meiner ſelbſt, nichts Beſonderes für Dich ſelbſt; der Naturphiloſoph ſagte das Nämliche, aber er betonte das *Alter:* ſie iſt allerdings dein Ich, aber dein anderes, darum für ſich reales, von dir unterſchiedenes Ich. Die Bedeutung der Identität von Geiſt und Natur war daher auch anfänglich in der Naturphiloſophie eine rein idealiſtiſche. „Die Natur iſt nur der ſichtbare Organismus unſeres Verſtandes.“ (Einleit. zu einem Entw. eines Syſtems der Naturphiloſ.) „Der Organismus iſt ſelbſt nur eine Anſchauungsart der Intelligenz.“ (Transcend. Ideal. S. 265.) „Es iſt offenbar, daß das Ich, indem es die Materie conſtruirt, eigentlich ſich ſelbſt conſtruirt. — — Dieſes Produkt, welches die Materie iſt, iſt alſo eine vollſtändige Conſtruction des Ichs, nur nicht für das Ich ſelbſt, welches noch mit der Materie identiſch iſt.“ (Ebend. S. 189.) „Die Natur ſoll der ſichtbare Geiſt, der Geiſt die unſichtbare Natur ſein.“ (Ideen zu einer Philoſ. der Natur. Einleit. S. 64; ſ. Ebendaſ. S. 128 u. flg. die treffliche Deduction des Begriffs der Materie.) Die Naturphiloſophie ſollte nur von dem Objectiven beginnen, aber zu demſelben Reſultat kommen, zu welchem der Idealismus durch und aus ſich ſelbſt kam. Die nothwendige Tendenz aller Naturwiſſenſchaft iſt, von der Natur auf's Intelligente zu kommen“ (Transc. Ideal. S. 3). „Das Objective zum Erſten zu machen und das Subjective daraus abzuleiten iſt Aufgabe der Naturphiloſophie! Alle Philoſophie muß darauf ausgehen, entweder aus der Natur eine Intelligenz oder aus der Intelligenz eine Natur zu machen.“ (S. 6.) Die Naturphiloſophie ließ daher den Idealismus in ſeiner vollen Integrität beſtehen; ſie wollte eigentlich nur a posteriori beweiſen, was der Idealismus a priori von ſich ausgeſagt hatte. Es war zwiſchen beiden nur ein Unterſchied im Wege, in der Methode. Aber gleichwohl lag dieſem entgegengeſetzten Wege ſchon eine entgegengeſetzte Anſchauung zu Grunde, oder mußte ſich doch wenigſtens unvermeidlich aus ihm entwickeln. Es war unausbleiblich, daß die Natur auf dieſem Wege eine Bedeutung für ſich ſelbſt erhielt. Das Object war ſchon aus den Schranken des ſubjectiven Idealismus entlaſſen, indem es auch nur als Object einer beſonderen Wiſſenſchaft geſetzt wurde. Wenn auch nicht an ſich, ſo war doch wenigſtens für die Naturphiloſophie die Natur nicht ein Abgeleitetes, Geſetztes, ſondern ein Erſtes, Selbſtſtändiges. Und die Natur erhielt ſo eine dem Fichte'ſchen Idealismus entgegengeſetzte Bedeutung. Aber gleichwohl ſollte auch die Bedeutung, welche die Natur im Idealismus und für ihn hatte, alſo die der Naturphiloſophie ſchnurſtracks entgegengeſetzte Bedeutung nach wie vor ihre Richtigkeit haben, der Idealismus überhaupt in allen ſeinen Rechten und Prätenſionen ungeſchmälert fortbeſtehen. Wir haben daher jetzt ſtatt der einzigen abſolut entſchiedenen Selbſtſtändigkeit und Wahrheit des Fichte'ſchen Ichs zwei Selbſtſtändigkeiten, zwei ſich entgegengeſetzte Wahrheiten, die Wahrheit des Idealismus, welcher die Wahrheit der Naturphiloſophie leugnet, und die Wahrheit der Naturphiloſophie, welche ihrerſeits wieder die Wahrheit des Idealismus leugnet. Für die Naturphiloſophie exiſtirt nur Natur, für den Idealismus nur Geiſt. Für den Idealismus iſt die Natur nur Object, nur Accidenz, für die Naturphiloſophie Subſtanz, Subject-Object, das, was innerhalb des Idealismus die Intelligenz nur ſich vindicirt. Aber zwei Wahrheiten, zwei Abſolute iſt ein Widerſpruch. Wie kommen wir daher aus dieſem Zwieſpalt zwiſchen dem die Naturphiloſophie negirenden Idealismus und der den Idealismus negirenden Naturphiloſophie heraus? Nur dadurch, daß wir das Pädicat, worin beide übereinſtimmen, zum Subject — ſo haben wir das Abſolute, das Selbſtſtändige ſchlechtweg — und das Subject zum Prädicat machen: das Abſolute iſt Geiſt und Natur. Geiſt und Natur ſind nur Prädicate, Beſtimmungen, Formen des Einen und Selben, des Abſoluten. Was iſt denn nun aber das Abſolute? Nichts als das Und, die Einheit von Geiſt und Natur. Sind wir denn aber damit weiter gekommen? Hatten wir nicht dieſe Einheit ſchon im Begriffe der Natur ſelbſt? Die Naturphiloſophie iſt die Wiſſenſchaft nicht von einem dem Ich entgegengeſetzten Object, ſondern von einem Object, das ſelbſt Subject-Object iſt, d. h. die Naturphiloſophie iſt zugleich Idealismus. Die Verbindung des Begriffes des Subjects und Objects im Begriffe der Natur war eben die Aufhebung der Trennung, die der Idealismus gemacht hatte, der Trennung in ein Intelligentes und Nichtintelligentes, folglich die Aufhebung der Trennung der Natur und des Geiſtes. Wodurch unterſcheidet ſich alſo das Abſolute von der Natur? Das Abſolute iſt die abſolute Identität, das abſolute Subject-Object, die Natur iſt das objective Subject-Object, die Intelligenz das ſubjective Subject-Object. Ach wie köſtlich! wie überraſchend! Hier befinden wir uns plötzlich wieder auf dem Standpunkt des idealiſtiſchen Dualismus; der Natur wird in demſelben Augenblick wieder entzogen, was ihr gegeben wurde. Die Natur iſt Subject-Object mit dem *Plus* der Objectivität, d. h. ihr poſitiver Begriff — wenn anders ein Plus einen Begriff giebt — ſofern ſie nicht verſchwebt im Vacuum des Abſoluten, ſofern ſie Natur iſt, iſt der der Objectivität; und eben ſo der Begriff des Geiſtes, inwiefern er Geiſt iſt, nicht ein vages, namenloſes Ens, der Begriff der Subjectivität, indem er zu ſeinem Merkmal das *Plus* der Subjectivität hat. Sind wir nun aber geſcheuter, als wir ſchon am Anfang waren? Haben wir nicht wieder das alte Kreuz der Subjectivität und Objectivität? Wird das Abſolute gewußt, d. h. wird es aus dem Dunkel der abſoluten Beſtimmungsloſigkeit, wo es nur ein Object der Vorſtellung und Phantaſie iſt, an das Licht des Begriffes gezogen, ſo wird es nur gewußt entweder als Geiſt oder als Natur. Eine Wiſſenſchaft des Abſoluten als ſolchen giebt es nicht, ſondern nach wie vor entweder eine Wiſſenſchaft des Abſoluten als Natur oder des Abſoluten als Geiſt, entweder alſo Naturphiloſophie oder Idealismus, oder wenn auch Beides zugleich, doch ſo, daß die Naturphiloſophie nur Philoſophie des Abſoluten als Natur iſt, der Idealismus nur Philoſophie des Abſoluten als Geiſt. Wenn nun aber die Naturphiloſophie zu ihrem Gegenſtande das Abſolute als Natur hat, ſo iſt der poſitive Begriff lediglich der Begriff der Natur, d. h. das Prädicat wird wieder zum Subject, und das Subject, das Abſolute zu einem vagen, nichtsſagenden Prädicat. Ich kann alſo geradezu das Abſolute aus der Naturphiloſophie wegſtreichen: denn das Abſolute gilt eben ſo gut vom Geiſte, als der Natur, eben ſo gut von dieſem beſtimmten Gegenſtande, als von einem andern ihm entgegengeſetzten Gegenſtande, eben ſo gut vom Lichte als der Schwere. Es verſchwindet mir alſo das Abſolute als ein rein Beſtimmungsloſes, ein Nihil negativum. in dem Begriffe der Natur, oder wenn ich es mir aus dem Kopfe nicht ſchlagen kann, ſo verſchwindet mir vor dem Abſoluten die Natur. Die Naturphiloſophie brachte es daher auch nur zu verſchwindenden Beſtimmungen und Differenzen, d. h. zu Differenzen und Beſtimmungen, die in Wahrheit nur imaginäre, nur Vorſtellungen von Unterſchieden, aber keine realen Erkenntnißbeſtimmungen ſind.

Die poſitive Bedeutung der Schelling'ſchen Philoſophie liegt aber eben deßwegen nur in der Naturphiloſophie, im Gegenſatz zu der Beſchränktheit des Fichte'ſchen Idealismus, der nur ein negatives Verhältniß zur Natur hatte, daher man ſich auch nicht zu verwundern hat, daß der Urheber der Naturphiloſophie das Abſolute nur von ſeiner realen Seite dargeſtellt hat, denn die Darſtellung deſſelben von ſeiner idealen Seite lag urſprünglich ſchon hinter der Naturphiloſophie im Fichteanismus. Allerdings ſtellte die Identitätsphiloſophie eine verlorene Einheit wieder her, aber nicht inſofern als ſie dieſe Einheit als das Abſolute, als ein gemeinſchaftliches und doch wieder von Geiſt und Natur unterſchiedenes Weſen vergegenſtändlichte, — denn dieſes Abſolute war nur ein *unentſchiedenes Zwitterding* von Idealismus und Naturphiloſophie, entſprungen aus dem Zwieſpalt des Urhebers der Naturphiloſophie zwiſchen ſich als Idealiſten und Naturphiloſophen — ſondern nur inſofern, als der Begriff dieſer Einheit eben der Begriff der Natur als Subject-Object, alſo die Wiederherſtellung der Natur überhaupt war.

Allein dadurch, daß die Naturphiloſophie nicht genug hatte an *dieſem* Gegenſatz gegen den ſubjectiven Idealismus, der ihr poſitives Verdienſt war, daß ſie ihre Grenze verkannte, die abſolute Philoſophie ſein wollte, trat ſie in einen Gegenſatz auch mit dem Poſitiven des Idealismus. Kant beging den Widerſpruch, — für ihn eine nicht hier zu erörternde Nothwendigkeit, — daß er die *affirmativen, vernünftigen* Grenzen der Vernunft falſch auffaßte und auslegte, indem er ſie als *Schranken* faßte. Schranken ſind *willkührliche*, nicht ſein ſollende, aufhebbare Grenzen. Mit dieſen Schranken nun verwarf die Identitätsphiloſophie auch die poſitiven Grenzen der Vernunft und Philoſophie. Die Einheit von Denken und Sein oder Anſchauung in ihr war nicht anders als die Einheit des *Denkens* mit der *Imagination*. Die Philoſophie wurde jetzt *ſchön*, poetiſch, gemüthlich, romantiſch, aber dafür auch transcendent, abergläubiſch, *abſolut kritiklos*. Die Urbedingung aller Kritik, die Differenz zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven war verſchwunden. Das *diſcernirende* und *determinirende* Denken galt nur für eine endliche, *negative* Thätigkeit, — was Wunder daher, daß die Identitätsphiloſophie endlich macht- und kritiklos dem Myſticismus des Görlitzer Schuſters anheim fiel?

In und mit dieſer Philoſophie nun begann Hegel zu philoſophiren, keineswegs als abhängiger Schüler ihres Urhebers, ſondern als Freund mit dem Freunde. Er iſt der Wiederherſteller der Philoſophie aus ihrem Abfall in das Gebiet der Imagination. Mit Recht hat ein Hegelianer auf ihn angewandt, was Ariſtoteles von Anaxagoras geſagt, daß er wie unter Trunkenen als der einzige Nüchterne unter den Naturphiloſophen erſchienen ſei. Die Einheit von Denken und Sein bekam bei ihm eine rationelle Bedeutung, — übrigens keine über die Kritik erhabene Bedeutung. Sein Princip iſt der denkende *Νοῦς*. Er nahm das Element des Rationalismus, den Verſtand, der zwar nicht der Einbildung und Verſicherung, aber der Sache nach in der Idee des Abſoluten ausgeſchloſſen war, in die Philoſophie auf, und zwar als ein Moment des Abſoluten ſelbſt. Der metaphyſiſche Ausdruck hievon iſt der Satz: das Negative, das Differente, das der Reflexion Gegenſtändliche iſt nicht nur negativ, nur als endlich, ſondern als poſitiv, als weſenhaft zu faſſen. Hegel hat daher ein *negatives, kritiſches* Element in ſich. Aber gleichwohl beſtimmte ihn die Idee des Abſoluten. Obwohl er in ihm den Mangel des Verſtandes — oder Formprincips, Beides iſt ihm Eins — anerkannte, obwohl er, indem er dieſes Princip in daſſelbe ſetzte, das Abſolute ſelbſt in der That anders beſtimmte als Schelling, obwohl er alſo die Form zu einem Weſentlichen erhob: ſo hatte doch die Form — was ja nothwendig in ihrem Begriffe liegt — zugleich wieder die Bedeutung des nur Formellen, der Verſtand *doch* wieder eine nur negative Bedeutung. Der Inhalt iſt wahr, iſt ſpeculativ tief, — ſo hieß es von der Philoſophie des Abſoluten, — aber der Begriff, die Form fehlt. Inſofern war der Begriff, die Form, der Verſtand als weſentlich geſetzt, inwiefern ſeine Abweſenheit als Mangel erkannt war. Aber indem der Inhalt wahr iſt, iſt eben dieſer Mangel ſelbſt nur ein *formeller* Mangel, — hierin liegt zugleich der Beweis von dem, was oben über die Methode Hegel's geſagt wurde. Der Philoſophie gehört daher eigentlich Nichts an, als die Form, der Begriff. Der Inhalt — ob ihn gleich die Philoſophie innerhalb ihrer ſelbſt, inwiefern ſie ihn bereits in die Begriffsform aufgenommen hat, ſelbſtthätig erzeugen ſoll — iſt ein *gegebener*; die Philoſophie hat ihn nur zu begreifen vermittelſt der kritiſchen Unterſcheidung zwiſchen dem Weſentlichen und Unweſentlichen, d. i. dem, was die eigenthümliche Form der Vorſtellung, Sinnlichkeit u. ſ. w. hinzuthut. Die Philoſophie hat daher bei Hegel wohl eine kritiſche, aber nicht *genetiſch*-kritiſche Bedeutung. Die genetiſch-kritiſche Philoſophie iſt die, welche einen durch die Vorſtellung gegebenen Gegenſtand — denn von unmittelbar, d. i. durch die *Natur* gegebenen, rein wirklichen Gegenſtänden gilt unbedingt, was Hegel ſagt — nicht dogmatiſch demonſtrirt und begreift, ſondern ſeinen *Urſprung* unterſucht, welche zweifelt, ob der Gegenſtand ein wirklicher Gegenſtand oder nur eine Vorſtellung, überhaupt ein pſychologiſches Phänomen iſt, welcher daher auf's Strengſte zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven unterſcheidet. Die genetiſch-kritiſche Philoſophie hat hauptſächlich das zu ihrem Gegenſtande, was man ſonſt die causae secundae nannte: ja ſie verhält ſich, um durch ein *Gleichniß* dieſes Verhältniß anſchaulich zu machen, zur abſoluten Philoſophie — die, weil ſie nur unter der Vorausſetzung des Abſoluten denkt, ſubjective pſychologiſche Proceſſe und ſpeculative Bedürfniſſe, z. B. den Jac. Böhm'ſchen Vermittlungsproceß Gottes, zu Proceſſen des Abſoluten macht — *ſo*, wie ſich zur theologiſchen Betrachtung der Natur, welche die Kometen oder ſonſtige merkwürdige Erſcheinungen zu unmittelbaren Wirkungen Gottes macht, die rein phyſikaliſche oder naturphiloſophiſche Anſchauung verhält, die z. B. die von der Theologie auf den Teufel als ein perſönliches Weſen gedeuteten Galläpfel aus einem unſchuldigen Inſectenſtich ableitete. Die Hegel'ſche Philoſophie iſt *rationelle Myſtik*, — daher einzig in ihrer Art, daher zugleich anziehend, zugleich aber auch abſtoßend eben ſowohl für myſtiſch-ſpeculative Gemüther, welchen die Verbindung des Myſtiſchen mit dem Rationellen ein unerträglicher Widerſpruch iſt, weil der Begriff ſie enttäuſcht, den myſtiſchen Reiz der dunkeln Vorſtellung zerſtört, als für rationelle Köpfe, denen die Verbindung des rationellen Elements mit dem myſtiſchen zuwider iſt. Die Einheit des Subjectiven und Objectiven, wie ſie von Schelling ausgeſprochen und an die Spitze der Philoſophie ſelbſt geſtellt wurde, und ſelbſt bei Hegel noch zu Grunde liegt, obwohl von ihm, aber nur formaliter, an den richtigen Platz, nämlich an's Ende der Philoſophie, als Reſultat, geſetzt, dieſe Einheit iſt für die Philoſophie ein eben ſo unfruchtbares, als verderbliches Princip, weil ſie auch im Beſondern die Unterſcheidung zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven aufhebt, das genetiſch-kritiſche, das conditionelle Denken: si fabula vera, vereitelt. So hat denn auch wirklich Hegel Vorſtellungen, die nur ſubjective Bedürfniſſe ausdrücken, als objective Wahrheit aufgefaßt, weil er nicht auf die Quelle, das Bedürfniß dieſer Vorſtellungen zurückging, als baare Münze angenommen und mit in die Rechnung geſetzt, was bei Lichte beſehen, noch höchſt dubiöſer Natur iſt, das Secundäre zum Primitiven gemacht und das eigentlich Primitive entweder nicht berückſichtigt oder als das Untergeordnete auf die Seite geſtellt, als an und für ſich vernünftig demonſtrirt, was nur particulär, relativ vernünftig iſt. So ſehen wir denn auch gleich am Anfang der Logik in Folge dieſes Mangels an genetiſch-kritiſcher Unterſuchung das Nichts — eine der Idee des Abſoluten ſehr nahe liegende Vorſtellung — eine Rolle ſpielen. Aber was iſt denn nun dieſes Nichts? „Beim Schatten des Ariſtoteles!“ Das Nichts iſt das abſolut Gedanken- und Vernunftloſe.*) Das Nichts kann gar nicht gedacht werden, denn Denken iſt Beſtimmen, wie Hegel ſelbſt ſagt: würde alſo das Nichts gedacht, ſo würde es beſtimmt, alſo wäre es nicht mehr Nichts. Non entis, hat man daher richtig geſagt, nulla sunt praedicata. Non entis *nulla* est *scientia*.**) Nihilum dicimus (Wolf), cui *nulla* respondet *notio*. Das Denken kann nur Seiendes denken, weil es ſelbſt eine ſeiende, wirkliche Thätigkeit iſt. Man hat den heidniſchen Philoſophen den Vorwurf gemacht, daß ſie nicht die Ewigkeit der Materie, der Welt überwunden hätten. Die Materie hat bei ihnen nur die Bedeutung des Seins, war nur der ſinnliche Ausdruck für Sein; man wirft ihnen daher nur vor, daß ſie *gedacht* haben. Aber haben denn die Chriſten die Ewigkeit, d. i. die Realität des Seins weggebracht? Sie haben dieſelbe nur in ein beſonderes Sein, in das göttliche Sein verlegt, welches ſie als Grund ſeiner ſelbſt, als anfangsloſes Sein dachten. Das Denken kann nicht über das Seiende hinaus, weil es nicht über ſich ſelbſt hinaus kann, weil nur Sein zu ſetzen Vernunft iſt, weil nur dieſes oder jenes Sein, aber nicht das Sein ſelbſt als geworden gedacht werden kann. Die Denkthätigkeit beurkundet ſich eben dadurch als eine gründliche, reale Thätigkeit, daß ihr erſter und letzter Begriff der des anfangsloſen Seins iſt. Das Auguſtin'ſche Nichts, das nur deßwegen den Speculanten ſo ſehr imponirt und ſo tief erſcheint, weil eben Nichts dahinter ſteckt, iſt nur der Ausdruck der *abſoluten Willkühr* und *Gedankenloſigkeit*. Ich kann mir keinen andern Grund der Welt vorſtellen, als die abſolute Willkühr, d. h. ich kann mir keinen andern Grund vorſtellen, als *keinen* Grund, einen bloſen, leeren Willensact; in einem bloſen Willensact geht aber eben die Vernunft aus, führe ich nicht Etwas, das eine Materie des Denkens wäre, als Grund an; ich ſage ſo viel als wie Nichts; ich drücke alſo nur meine eigene Unwiſſenheit, meine eigene Willkühr aus. Das Nichts iſt eine abſolute Selbſttäuſchung, das πρῶτον ψεῦδος, die abſolute Lüge in ſich ſelbſt. Das Denken des Nichts iſt ein *ſich ſelbſt widerlegendes* Denken. Wer Nichts denkt, denkt eben nicht. Das Nichts iſt die Negation des Denkens; es kann daher nur dadurch gedacht werden, daß es zu *Etwas* gemacht wird. Es wird alſo in demſelben Momente, wo es gedacht wird, *nicht* gedacht, denn ich denke immer das *Gegentheil* des Nichts. „Das Nichts iſt einfache Gleichheit mit ſich ſelbſt.“ So? Sind denn aber Einfachheit, Gleichheit mit ſich, nicht *reale* Beſtim-

---

*) Hegel nennt das Nichts ſelbſt, wie ich eben finde, gedankenlos. „Schon im Daſein (heißt es Logik, III Bd. S. 94) wird das gedankenloſe Nichts zur Grenze.“

**) S. auch Ariſtoteles' Analyt. Post. lib. II. c. 7. §. 2. u. lib. I, §. 10.

mungen? Denke ich *Nichts*, wenn ich die einfache Gleichheit denke? Wird alſo nicht das Nichts in demſelben Momente verneint, wo ich es ſetzen will? „Das Nichts iſt vollkommne Leerheit, Beſtimmungs- und Inhaltsloſigkeit, Ununterſchiedenheit *in ihm ſelbſt*.“ Das Nichts iſt *in ihm ſelbſt* ohne Unterſchied? Setze ich alſo nicht etwas *in* das Nichts, gerade wie in der Creation aus Nichts das Nichts zu einem Quasi-Stoff gemacht wird, indem *aus* ihm, ex Nihilo, die Welt geſchaffen ſein ſoll? Kann ich alſo das Nichts nur ausſprechen, ohne mich ſelbſt Lügen zu ſtrafen? Das Nichts iſt vollkommne Leerheit? Was iſt Leerheit? Leer iſt, wo nichts iſt, aber etwas ſein ſoll oder doch ſein kann, alſo Leerheit der Ausdruck einer Capacität. Alſo wäre das Nichts gewiſſermaßen das Ens capacissimum? Es iſt abſolute Beſtimmungs- und Inhaltsloſigkeit? Das Inhalts- und Beſtimmungsloſe kann ich nicht denken ohne Beziehung auf Inhalt und Beſtimmung; vom Beſtimmungsloſen habe ich keinen Begriff, außer durch die Beſtimmung: ich drücke durch das: Los einen Mangel, einen Tadel aus; ich denke alſo den Inhalt, die Beſtimmung, weil es das Poſitive, als das Erſte: ich denke alſo das Nichts nur durch das, was *nicht* Nichts iſt. Ich beziehe das Nichts auf das Inhaltsvolle, aber wo ich Beziehungen ſetze, ſetze ich Beſtimmungen. So ſehr iſt das Denken eine ſchlechthin determinirte, d. h. *affirmative* Thätigkeit, daß das abſolut Beſtimmungsloſe, indem es gedacht wird, als ein Beſtimmtes gedacht wird, daß alſo der Gedanke des Nichts ſich unmittelbar durch die That als eine Gedankenloſigkeit, als ein *unwahrer* Gedanke, als eine *Denkunmöglichkeit*, als ein *gar nicht* zu Denkendes erweiſt! Wäre das Nichts in der That *denkbar*, ſo wäre der Unterſchied zwiſchen *Vernunft* und *Unvernunft*, zwiſchen Gedanke und Gedankenloſigkeit verſchwunden, es ließe ſich *alles Mögliche*, auch das Unmöglichſte, auch der größte Unſinn denken und rechtfertigen. So lange daher auch die Schöpfung *aus Nichts* für einen Gedanken, für eine Wahrheit galt, ſo lange galten die ſinnloſeſten Phantaſtereien, die abgeſchmackteſten Mirakelpoſſen für Möglichkeiten: ſie waren ja nur natürliche Conſequenzen von dem Nichts, das, als eine geheiligte Autorität, an der Spitze der Weltſchöpfung ſtand. Das Nichts iſt die Grenze der Vernunft. Ein Kantianer würde hieraus, wie aus andern Grenzen, auf die Beſchränktheit der Vernunft ſchließen. Aber das Nichts iſt eine vernünftige Grenze, eine Grenze, die ſich die Vernunft ſelbſt ſetzt, die der Ausdruck ihrer Weſenhaftigkeit und Realität iſt, weil das Nichts eben das abſolut Vernunftloſe iſt. Könnte ſie das Nichts denken, ſo würde ſie ſich als Vernunft aufgeben.

Aber „es gilt doch als ein Unterſchied, ob Etwas oder Nichts angeſchaut oder gedacht wird. Nichts Anſchauen oder Denken hat alſo eine Bedeutung; Nichts iſt in unſerm Anſchauen oder Denken, oder vielmehr es iſt das leere Denken und Anſchauen ſelbſt.“ Aber leeres Denken iſt kein Denken. Leeres Denken iſt Faſeln, ein eingebildetes, aber kein wirkliches Denken. Wenn Nichts Denken eine Bedeutung hat — eine Bedeutung hat es allerdings, aber nur die, daß es kein Denken iſt — und zwar eine ſolche, daß daraus auf eine objective Bedeutung des Nichts geſchloſſen werden ſoll: ſo bedeutet auch Nichts Wiſſen Wiſſen, und es kann mir daher Einer, wenn ich von einem Unwiſſenden ſage: er weiß Nichts, entgegnen: alſo ſchreibſt Du ihm doch Wiſſen zu, er weiß Nichts, er iſt alſo nicht unwiſſend. Das Nichts iſt nur ein kurzer, affectvoller Ausdruck für nichts Gründliches, nichts Tüchtiges, nicht dieſes oder jenes Beſtimmte, nichts Vernünftiges u. ſ. w., wie wenn ich ſage: was ſich widerſpricht, iſt Nichts, wo das Nichts nur eine Teutologie iſt, nichts bedeutet als eben: es widerſpricht ſich, es widerlegt ſich durch ſich ſelbſt, es iſt unvernünftig. Das Nichts hat hier nur ſprachliche Bedeutung. Aber, kann man abermals einwenden, „das Nichts hat doch an dem Denken, Vorſtellen u. ſ. f. ſein Sein. Es wird daher geſagt, daß das Nichts zwar im Denken, Vorſtellen, aber daß darum nicht es iſt, daß nur Denken oder Vorſtellen dies Sein iſt.“ Zugegeben, daß es in unſerm Vorſtellen, Einbilden vorkommt, gehört es deßwegen in die Logik? Auch das Geſpenſt kommt in unſerm Vorſtellen vor, gehört es aber deßwegen als ein wirkliches Ens etwa in die Pſychologie? Allerdings gehört es in die Philoſophie, aber nur dazu, damit der Urſprung des Geſpenſterſehens und Glaubens unterſucht wird. Und was iſt denn in der That das Nichts anders als ein Spectrum, ein Geſpenſt der ſpeculativen Imagination? eine Vorſtellung, die keine Vorſtellung, ein Gedanke, der kein Gedanke, wie das Geſpenſt ein Weſen, das kein Weſen, ein Körper, der kein Körper? Und verdankt nicht auch das Nichts der Finſterniß ſeinen Urſprung, wie das Geſpenſt? Iſt nicht die Vorſtellung der Finſterniß daſſelbe für ein ſinnliches Bewußtſein, was die Vorſtellung des Nichts für ein abſtractes? Hegel ſagt ſelbſt: „das Nichts iſt hier die reine Abweſenheit des Seins, das Nihil privativum, wie die Finſterniß die Abweſenheit des Lichts iſt.“ Hier wird alſo eine Verwandtſchaft zwiſchen dem Nichts und der Finſterniß zugeſtanden, — eine Verwandtſchaft, die denn auch ſogleich ſchon darin ſich offenbart, daß, ſo wenig das Auge die Finſterniß ſehen, ſo wenig die Intelligenz das Nichts denken kann. Aber eben dieſe unverkennbare Verwandtſchaft führt uns auf ihren gemeinſchaftlichen Urſprung. Das Nichts, als Gegenſatz des Seins, iſt ein Produkt der orientaliſchen Einbildungskraft, welche das Weſenloſe ſelbſt als Weſen vorſtellt, dem Leben den Tod als ein ſelbſtſtändiges Vernichtungsprincip, dem Lichte die Nacht, wie wenn ſie nicht nur die reine Abweſenheit des Lichts, ſondern etwas Poſitives für ſich wäre, gegenüberſetzt. So viel oder ſo wenig Realität daher die Nacht als ein dem Licht entgegengeſetztes Weſen hat, eben ſo viel oder ſo wenig oder vielmehr noch weniger Grund und Vernunftrealität hat das Nichts als Gegenſatz des Seins überhaupt. Die Nacht wird aber nur dort verſubſtantialiſirt, wo der

Menſch noch nicht zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven unterſcheidet, wo er ſeine *ſubjectiven* Eindrücke und Empfindungen zu objectiven Eigenſchaften macht, wo der Horizont ſeines Vorſtellungskreiſes noch ein höchſt beſchränkter iſt, wo ihm ſein localer Standpunkt für den Standpunkt der Welt, des Univerſums ſelbſt gilt, wo daher das Verſchwinden des Lichts *für ihn* als ein wirkliches Verſchwinden, die Finſterniß als der Untergang der Quelle des Lichts ſelbſt, der Sonne ihm erſcheint, und wo er eben deßwegen die Verdunkelung ſich nur erklären kann durch die Annahme eines *beſondern*, dem Lichte feindlichen Weſens, welches er denn auch bei Sonnenfinſterniſſen in Geſtalt eines Drachen oder einer Schlange im Kampfe mit dem Lichtweſen erblickt. Die Finſterniß als ein beſonderes, lichtfeindliches Weſen hat ihren Grund nur in einer intellectuellen Finſterniß: ſie exiſtirt nur in der Einbildung. Es giebt *keinen realen Gegenſatz* des Lichts in der Natur. Die Materie iſt nicht an und für ſich das Finſtere, ſondern das *Durchſcheinbare*, oder das nur *nicht* für ſich ſelbſt Helle. Das Licht iſt nur, um ſcholaſtiſche Termini zu brauchen, die Wirklichkeit, der Actus einer Möglichkeit, einer Potentia, die in der Materie ſelbſt liegt. Darum iſt alle Dunkelheit nur relativ. Selbſt die Dichtheit iſt dem Licht nicht entgegengeſetzt. Abgeſehen von der Dichte des durchſichtigen Diamants und Kryſtalls, — es giebt Körper, die, ſelbſt verdichtet, wie z. B. mit Oel getränktes Papier, durchſichtig werden. Selbſt die dichteſten, dunkelſten Körper werden, in dünne Lamellen geſchnitten, durchſichtig (ſ. Lambert's Photometria, §. 617). Allerdings giebt es keinen *abſolut* durchſichtigen Körper, aber dies beruht — abgeſehen von den nähern empiriſchen Gründen — auf der Selbſtſtändigkeit des Körpers, und iſt ebenſo natürlich, als daß ein und derſelbe Gedanke, der von verſchiedenen denkenden Weſen aufgenommen wird, in ihnen verändert wird. Dieſe Veränderung beruht auf ihrer Selbſtſtändigkeit, ihrer Selbſtthätigkeit; aber dieſe Selbſtthätigkeit drückt deßwegen noch keinen

Gegenſatz gegen die Thätigkeit des mittheilenden, ſeine Gedanken offenbarenden Weſens aus. Mit dem Nichts iſt es nun ebenſo wie mit der Zoroaſtriſchen Nacht. Das Nichts iſt nur eine Schranke menſchlicher Vorſtellungsweiſe; es ſtammt nicht aus dem Denken, ſondern dem Nicht-Denken. Das Nichts iſt eben Nichts, — damit auch Nichts für das Denken; weiter läßt ſich darüber Nichts ſagen; das Nichts widerlegt ſich ſelbſt. Nur die Phantaſie macht das Nichts zu einem Subſtantiv, aber nur ſo, daß ſie das Nichts ſelbſt in ein geſpenſtiſches, weſenloſes Weſen metamorphoſirt. Hegel hat daher die Geneſis des Nichts nicht unterſucht; er hat das Nichts als baare Münze angenommen. Der Gegenſatz von Sein und Nichts als ſolchen iſt daher auch (wegen der eben entwickelten Bedeutung des Nichts) — im Vorbeigehen geſagt — keineswegs ein univerſaler, metaphyſiſcher Gegenſatz;*) er fällt vielmehr in ein beſtimmtes Gebiet, in das Verhältniß des Einzelſeins zum Allgemeinſein, des Individuums zur Gattung, und zwar nur des vorſtellenden und reflectirenden Individuums. Die Gattung iſt die Indifferenz gegen das einzelne Individuum. Das reflectirende Individuum hat das Bewußtſein der Gattung in ſich; es kann alſo über ſein wirkliches Sein hinausgehen, daſſelbe als gleichgiltig ſetzen, und ſein Nichtſein in der Vorſtellung und im Gegenſatz zu ſeinem wirklichen Sein — als welcher, aber nur vorgeſtellter, Gegenſatz auch allein das Nichtſein Bedeutung hat — anticipiren. Was liegt an mir? — ſo kann der Menſch zu ſich ſelbſt reden, — was am Leben, was am Tode?

---

*) In der griechiſchen Philoſophie iſt der Gegenſatz von Sein und Nichtſein offenbar nur der abſtracte Ausdruck für den Gegenſatz von Affirmation und Negation, von Wirklichkeit und Unwirklichkeit im Sinne von Wahrheit und Unwahrheit. Offenbar hat wenigſtens bei Plato im Sophiſtes dieſer Gegenſatz keine andere Bedeutung als die des Gegenſatzes von Wahrheit und Unwahrheit, daher iſt der Mittelbegriff von Sein und Nichtſein, um den ſich hier Alles dreht, der Begriff des Unterſchiedes: denn wo kein Unterſchied, da iſt keine Wahrheit, wo Alles ohne Unterſchied, wie bei den Sophiſten, wahr iſt, da iſt Nichts wahr.

Ob ich bin oder nicht bin, — darnach kräht kein Hahn. Und bin ich einmal todt, nun ſo bin ich ſchmerz- und bewußtlos. Das Nichtſein wird hier als der Zuſtand der reinen Apathie und Empfindungsloſigkeit vorgeſtellt und verſelbſtſtändigt. Die Einheit von Sein und Nichts hat daher ihre poſitive Bedeutung nur als Indifferenz der Gattung oder des Bewußtſeins der Gattung gegen das Einzelſein, der Gegenſatz ſelbſt aber von Sein und Nichts exiſtirt nur in der Vorſtellung; denn Sein exiſtirt wohl in der Wirklichkeit oder iſt vielmehr ſelbſt das Wirkliche, aber Nichts, Nichtſein exiſtirt nur in der Vorſtellung und Reflexion.

Aber wie mit dem Nichts in der Logik, iſt es mit andern Gegenſtänden der Hegel'ſchen Philoſophie. Hegel hat — und zwar nicht zufällig, ſondern in Folge des Geiſtes der ſpeculativen Philoſophie Deutſchlands ſeit Kant und Fichte — die causae secundae, die aber nur zu oft die causae primae ſind, und nur da wahrhaft erfaßt werden, wo ſie nicht nur empiriſch, ſondern auch metaphyſiſch, d. h. philoſophiſch, erfaßt werden, Hegel hat die natürlichen Gründe und Urſachen, die Fundamente der genetiſch-kritiſchen Philoſophie, auf die Seite geſetzt. Aus dem Extrem eines hyperkritiſchen Subjectivismus ſind wir mit der abſoluten Philoſophie in das Extrem eines unkritiſchen Objectivismus geſtürzt. Oberflächlich waren freilich die frühern natürlichen und pſychologiſchen Erklärungsweiſen, aber nur weil man in der Pſychologie nicht die Logik, in der Phyſik nicht die Metaphyſik, in der Natur nicht die Vernunft erkannte. Wird dagegen die Natur wahrhaft erfaßt, — erfaßt als die gegenſtändliche Vernunft, ſo iſt ſie der einzige Kanon ebenſo der Philoſophie, wie der Kunſt. Das Höchſte der Kunſt iſt die menſchliche Geſtalt — (Geſtalt nicht nur im engſten Sinne, ſondern auch im Sinne der Poeſie) — das Höchſte der Philoſophie das menſchliche Weſen. Die menſchliche Geſtalt iſt nicht mehr eine beſchränkte, endliche Geſtalt, — ſonſt könnte mit leichter Mühe der dichtende Geiſt dieſe Schranken beſeitigen und eine höhere Geſtalt aus ihr hervorzaubern, — ſie iſt die Gattung der mannigfaltigen Thierarten, die aber im Menſchen eben nicht mehr als Art, ſondern als Gattung exiſtirt; das menſchliche Weſen iſt nicht mehr ein beſonderes, ſubjectives, ſondern ein univerſales Weſen, denn der Menſch hat das Univerſum zum Gegenſtande ſeines Erkenntnißtriebes; aber nur ein kosmopolitiſches Weſen kann den Kosmos zu ſeinem Gegenſtande machen. Simile simili gaudet. Die Sterne ſind zwar keine Gegenſtände einer unmittelbar ſinnlichen Anſchauung, aber die Hauptſache wiſſen wir, — die, daß ſie denſelben Geſetzen wie wir pariren. Eitelkeit iſt daher alle Speculation, die über die Natur und den Menſchen hinaus will, — ſo eitel, als die Kunſt, die uns etwas Höheres geben will, als die menſchliche Geſtalt, aber dafür uns nur Fratzen giebt. Eitelkeit iſt darum die Speculation, die ſich ſeither gegen Hegel erhoben und geltend gemacht hat, — die Speculation der Poſitiviſten: denn ſtatt über Hegel hinauszugehen, iſt ſie tief unter Hegel hinabgefallen, indem ſie nicht verſtanden hat, gerade die bedeutungsvollſten Winke, die Hegel, und ſchon vor ihm Kant und Fichte, freilich in ihrer Art, gegeben haben. Die Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität; aber der Inbegriff der Wirklichkeit iſt die Natur (Natur im univerſellſten Sinne des Worts). Die tiefſten Geheimniſſe liegen in den einfachſten natürlichen Dingen, die der jenſeits ſchmachtende phantaſtiſche Speculant mit Füßen tritt. Die Rückkehr zur Natur iſt allein die Quelle des Heils. Falſch iſt es, die Natur im Widerſpruch mit der ethiſchen Freiheit zu faſſen. Die Natur hat nicht blos die gemeine Werkſtatt des Magens, ſie hat auch den Tempel des Gehirns gebaut; ſie hat uns nicht nur eine Zunge gegeben mit Papillen, die den Darmzotten entſprechen, ſondern auch Ohren, die nur die Harmonie der Töne, und Augen, die nur das himmliſche, ſelbſtloſe Weſen des Lichts entzückt. Die Natur ſträubt ſich nur gegen die phantaſtiſche Freiheit, aber der vernünftigen Freiheit widerſpricht ſie nicht. Jedes Glas Wein, das wir zu viel trinken, iſt ein ſehr pathetiſcher und ſelbſt peripatetiſcher Beweis, daß der Servilismus der Leidenſchaft das Blut empört, ein Beweis, daß die griechiſche *σωφροσύνη* ganz im Sinne der Natur iſt. Der Grundſatz ſelbſt der Stoiker, ſage der Stoiker, der rigoroſen Stoiker, dieſer Vogelſcheuchen der chriſtlichen Moraliſten war bekanntlich: *τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν.*

Ueber den „Anfang der Philoſophie.“

(1841.)

„Die Philoſophie unterſcheidet ſich von den realen Wiſſenſchaften dadurch, daß ihr Gegenſtand ihr nicht gegeben iſt, und daß ſie keine Grundſätze und keine Methode fertig hat, um ihren Gegenſtand zu denken. Die Philoſophie iſt vorausſetzungslos. Dieſe Vorausſetzungsloſigkeit iſt ihr Anfang, derjenige Anfang, durch welchen ſie ſich von allen andern Wiſſenſchaften unterſcheidet. Sie iſt der Begriff der Philoſophie, ſo wie derſelbe in ihrem Anfang auftritt.“ „Etwas vorausſetzen heißt ein Gegebenes für eine weitere Betrachtung zu Grunde legen.“ So wird in einer Schrift „über den Anfang der Philoſophie von J. F. Reiff“ der Anfang, der erſte Begriff der Philoſophie beſtimmt. Aber dieſe Beſtimmung iſt keineswegs ſo unbezweifelbar gewiß, frei und vorausſetzungslos, als ſie hier ohne Weiteres vorausgeſetzt wird. Wenn die „realen Wiſſenſchaften“ es einmal zu einer beſtimmten Exiſtenz gebracht haben, ſo iſt allerdings ihr Gegenſtand und ihre Methode gegeben, aber nicht, ſo lange ſie im Werden begriffen ſind. Die Aufgabe der Wiſſenſchaft überhaupt iſt, nicht etwa den Gegenſtand aufzuheben, Gott bewahre! — das, was nicht gegenſtändlich iſt, *gegenſtändlich* zu machen. Aber was nicht Gegenſtand, iſt begreiflicher Weiſe nicht gegeben — alle Wiſſenſchaft beginnt daher ohne Datum, beginnt bodenlos. Denn was iſt das Nichtgegenſtändliche? — Alles, was iſt — auch das ſinnlichſte, auch das gemeinſte, alltäglichſte Ding, ſo lange es nur ein Gegenſtand des Lebensgenuſſes oder der gemeinen Anſchauung, nicht der Wiſſenſchaft iſt. Ein ſehr lehrreiches und intereſſantes Beiſpiel liefert die Luft. Sie iſt das uns weſentlichſte, allernächſte, unentbehrlichſte, das ein- und zudringlichſte Außenweſen, und doch, wie lange hat ſie ſelbſt noch die Phyſiker und Philoſophen zum Beſten gehabt, wie lange dauerte es, bis auch nur ihre Elementareigenſchaften, die Schwere und Expanſibilität uns Gegenſtand wurden! Es iſt daher Nichts abſurder, als wenn man das ,,Jenſeits, das Geiſterreich'' und dergleichen Dinge oder Undinge als ungegenſtändliche und unnahbare, als myſteriöſe Dinge bezeichnet. Längſt war den Menſchen das Geiſterreich aufgeſchloſſen, als ihnen noch das Reich der Lüfte verſchloſſen war; eher lebten ſie im Lichte einer andern, als im Lichte dieſer Welt; eher kannten ſie die Schätze des Himmels, als die Schätze der Erde. Das Nächſte iſt gerade dem Menſchen das Fernſte; weil es ihm für kein Geheimniß gilt, eben deßwegen iſt es ihm ein Geheimniß, weil es ihm *immer*, iſt es ihm *nimmer* Gegenſtand.

Ungegenſtändliches gegenſtändlich, Unfaßliches faßlich machen, d. h. Etwas aus einem Object des Lebensgenuſſes zu einem Gedankending, einem Gegenſtand des *Wiſſens* erheben — dies iſt daher ein abſoluter, ein philoſophiſcher Act — derſelbe Act, dem die Philoſophie, das Wiſſen überhaupt ſein Daſein verdankt. Die unmittelbare Folge hievon aber iſt, daß der Anfang der Philoſophie der Anfang des *Wiſſens überhaupt* iſt, nicht der Anfang ihrer als eines *beſondern*, vom Wiſſen der realen Wiſſenſchaften *unterſchiedenen* Wiſſens. Dies beſtätigt ſelbſt die Geſchichte. Die Philoſophie iſt die Mutter der Wiſſenſchaften. Die erſten Naturforſcher waren Philoſophen, wie in der alten, ſo in der neuern Zeit. Darauf macht nun allerdings auf eine erfreuliche Weiſe auch der Verf. vorliegender Schrift aufmerkſam, aber nicht, wie er ſollte, am Anfang, ſondern am Ende der Philoſophie. Denn wenn der Anfang des philoſophiſchen und empiriſchen Wiſſens urſprünglich ein und derſelbe Act iſt, ſo hat offenbar die Philoſophie die Aufgabe, ſich ſogleich von vornherein an dieſen gemeinſchaftlichen Urſprung zu erinnern und folglich nicht mit dem Unterſchiede von der (wiſſenſchaftlichen) Empirie, ſondern vielmehr mit der Identität mit derſelben zu beginnen. Im Verlaufe mag ſie ſich von ihr ſcheiden; aber beginnt ſie mit der Abſonderung, ſo wird ſie ſich nimmermehr am Ende auf wahrhafte Weiſe mit ihr befreunden, wie man doch will, denn durch ihren aparten Anfang kommt ſie nicht über die Stellung einer aparten Wiſſenſchaft hinaus, behält ſie gleichſam ſtets die verzwickte Haltung einer ſuperdelicaten Perſönlichkeit, die ſich allein ſchon durch die Berührung eines Handwerkzeuges der Empirie zu entwürdigen glaubt, gleich als wäre einzig und allein nur der Gänſekiel das Offenbarungsorgan und Inſtrument der Wahrheit, nicht auch der Teleſkop der Aſtronomie, das Löthrohr der Mineralogie, der Hammer der Geologie, die Loupe des Botanikers. Allerdings iſt das eine bornirte, eine miſerable Empirie, die ſich nicht bis zum philoſophiſchen Denken erhebt oder wenigſtens nicht erheben will; aber ebenſo beſchränkt iſt eine Philoſophie, die nicht zur Empirie herabſteigt. Aber wie kommt die Philoſophie zur Empirie? Dadurch, daß ſie ſich nur die Reſultate der Empirie aneignet? Nein! Nur dadurch, daß ſie die empiriſche Thätigkeit auch als eine philoſophiſche Thätigkeit anerkennt — anerkennt, daß auch das Sehen Denken iſt, auch die Sinneswerkzeuge Organe der Philoſophie ſind. Die neuere Philoſophie unterſchied ſich eben gerade dadurch von der ſcholaſtiſchen, daß ſie die empiriſche Thätigkeit mit der Denkthätigkeit wieder verband, daß ſie dem von den wirklichen Dingen abgeſonderten Denken gegenüber den Grundſatz aufſtellte: duce sensu philosophandum esse. Gehen wir daher auf den Anfang der neuern Philoſophie zurück, ſo kommen wir auf den wahren Anfang der Philoſophie. Die Philoſophie kommt nicht am Ende erſt auf die Realität, ſie beginnt vielmehr mit der Realität. Dies allein iſt der natürliche, d. i. ſachgemäße und wahre Gang, nicht der, welchen der Verf. im Einklang mit der ſpeculativen Philoſophie ſeit Fichte einſchlägt. Der Geiſt folgt auf den Sinn, nicht der Sinn auf den Geiſt; der Geiſt iſt das Ende, nicht der Anfang der Dinge. Der Uebergang von der Empirie zur Philoſophie iſt Nothwendigkeit, der Uebergang von der Philoſophie zur Empirie aber luxuriöſe Willkühr. Die Philoſophie, die mit der Empirie beginnt, bleibt ewig jung, die Philoſophie aber, die mit der Empirie ſchließt, wird zuletzt altersſchwach, lebensſatt, ihrer ſelbſt überdrüſſig. Denn wenn wir mit der Realität beginnen und in ihr bleiben, ſo iſt die Philoſophie uns ein immerwährendes Bedürfniß, die Empirie läßt uns bei jedem Schritte im Stiche, und treibt uns ſo auf das Denken zurück. Endlich iſt daher die mit der Empirie ſchließende, unendlich die mit ihr beginnende Philoſophie: dieſe hat immer Stoff zum Denken, jener geht am Schluſſe der Verſtand aus. Die Philoſophie, die mit dem Gedanken ohne Realität beginnt, ſchließt conſequent mit einer gedankenloſen Realität. Schreiber dieſes hat Nichts dagegen, wenn man ihn ob dieſes eben ausgeſprochenen Gedankens des Empirismus zeiht. Er für ſeinen Theil hält es wenigſtens für ehrenvoller und vernünftiger, mit der Nicht-Philoſophie zu beginnen und mit der Philoſophie zu enden, als umgekehrt, wie ſo mancher „große“ Philoſoph Deutſchlands — exempla sunt odiosa — das curriculum vitae mit der Philoſophie zu eröffnen und mit der Nichtphiloſophie zu beſchließen. — Uebrigens läßt ſich der Weg von der Empirie zur Philoſophie auch recht gut ſpeculativ begründen. Wenn nämlich, wie nicht zu bezweifeln, die Natur die Baſis des Geiſtes iſt, aber nicht deßwegen, weil, wie in der Lehre des Myſticismus, die Natur Finſterniß, der Geiſt Licht iſt und das Licht ſich nur aus der Finſterniß entwickelt, ſondern vielmehr deßwegen, weil die Natur ſelbſt ſchon Licht iſt: ſo iſt nothwendig auch der objectiv begründete

Anfang, die wahre Baſis der Philoſophie die Natur. Die Philoſophie muß mit ihrer Antitheſe, mit ihrem *Alter* Ego beginnen; widrigenfalls bleibt ſie ſtets ſubjectiv, ſtets im Ich befangen. Die Nichts vorausſetzende Philoſophie iſt die ſich ſelbſt vorausſetzende, unmittelbar mit ſich ſelbſt beginnende Philoſophie.

Als den vorausſetzungsloſen Anfang der Philoſophie beſtimmt Reiff näher „das Ich, das reine Ich,“ und zwar alſo: „Ein Gegebenes als ſolches, ſofern es überhaupt dem Ich gegeben iſt, iſt ein Anderes, als Ich. Aber es iſt nicht gegeben als Anderes, ſondern Ich unterſcheidet das Gegebene als Anderes von ſich, es erfaßt ſich im Unterſchied von ihm: es ſpricht es aus, daß das Gegebene nicht Ich, ſondern ein Anderes als Ich iſt. Dies iſt nur möglich durch den Act der Unterſcheidung vom Gegebenen, damit ſetzt Ich das Gegebene als ein Anderes, als es, nämlich das Ich iſt. Das Gegebene iſt alſo bereits verſchwunden. Es iſt das Andere des Ich geworden. Dieſes Andere iſt nur im unterſcheidenden Act des Ich.“ Allein iſt denn dieſes von den Dingen ſich abſondernde, das Gegenſtändliche als das Andere ſeiner ſetzende und dadurch aufhebende Ich kein hypothetiſches Ich? Iſt wenigſtens dieſes Ich nicht das Ich eines beſondern Standpunktes? dieſer Standpunkt aber ohne Weiteres ein nothwendiger, abſoluter, der Standpunkt, auf den ſich die Philoſophie ſtellen muß, wenn ſie Philoſophie ſein will? Iſt denn das Object weiter gar nichts als Object? Sicherlich iſt es das Andere des Ich, aber kann ich nicht auch umgekehrt ſagen: das Ich iſt das Andere, das Object des Objects und folglich auch das Object ein Ich? Wie kommt denn das Ich dazu, ein Anderes zu ſetzen? Nur dadurch, daß es daſſelbe in Beziehung auf das Object iſt, was das Object in Beziehung auf das Ich iſt. Aber das Ich geſteht ſich dies freilich nur auf indirecte Weiſe ein, indem es ſein Paſſivum zu einem Activum macht. Wer jedoch das Ich ſelbſt zum Object der Kritik macht, erkennt, daß das freiwillige Setzen des Objects von Seiten des Ich aus in Wahrheit nichts Anderes ausdrückt, als das unfreiwillige Geſetztſein des Ich von Seiten des Objects. Wenn aber das Object nicht nur ein Geſetztes, ſondern auch (um in dieſer abſtracten Sprache zu bleiben) ein ſich ſelbſt Setzendes iſt, ſo erhellt, daß das vorausſetzungsloſe, das Object von ſich ausſchließende und verneinende Ich nur eine Vorausſetzung des ſubjectiven Ich iſt, gegen welche das Object proteſtirt, folglich kein univerſelles, zureichendes Deductionsprincip, wofür es dem Verſ. gilt. Wenn daher die ſich ſelbſt vorausſetzende, im Anfang eigentlich ſchon mit ſich fertige Philoſophie ihr weſentlichſtes Intereſſe in die Beantwortung der Frage ſetzt: wie kommt Ich zur Annahme einer Welt, eines Objects; ſo ſtellt die ſich objectiv erzeugende, mit ihrer Antitheſe beginnende Philoſophie vielmehr ſich die *entgegengeſetzte*, weit intereſſantere und fruchtbarere Frage: *wie kommen wir zur Annahme eines Ich, welches alſo fragt und fragen kann?*

Es iſt richtig, daß Nichts an und in das Ich kommen kann, wofür ſich nicht im Ich ſelbſt ein Grund, wenigſtens eine Empfänglichkeit auffinden läßt, daß, inſofern jede Beſtimmung von Außen zuletzt zugleich eine Selbſtbeſtimmung, der Gegenſtand ſelbſt nichts Anderes iſt, als das gegenſtändliche Ich. Aber ebenſo wie das Ich im Gegenſtande, ebenſo ſetzt und bewährt ſich der Gegenſtand im Ich. Die Realität des Ich im Gegenſtande iſt zugleich die Realität des Gegenſtandes im Ich. Käme es nur auf die Eindrücke des Objects an, wie der geiſtloſe Materialismus und Empirismus meinen, ſo könnten, ja müßten auch ſchon die Thiere Phyſiker ſein; käme es nur auf das Ich an, ſo könnten nicht andere vom Ich unterſchiedene Weſen außer uns die nämlichen oder doch analoge Eindrücke, wie wir, von den nämlichen Gegenſtänden empfangen. Wohl iſt der Eindruck auf das Ich „unterſchieden von dem Eindrucke, den der Finger auf das Wachs macht;“ allein auch der Eindruck auf das Wachs iſt unterſchieden von dem Eindruck auf den Talk, auf den Kalk oder irgend einen andern Körper. Der Talk iſt mild, weich, doch bei Weitem nicht ſo nachgiebig, ſo characterlos, wie das Wachs, aber an der impertinenten Derbheit des Calcareus densus ſcheitert jeder Verſuch, mit dem Finger in ſein Weſen einzudringen. Der Grund daher, daß ich auf das Wachs drücken kann, ohne von ihm einen andern Eindruck zu empfangen, als höchſtens den ſchmierigen des Semper aliquid haeret, liegt in der Qualität ſeiner eigenen Characterloſigkeit; wie umgekehrt der Grund, daß ich auf den Kalk nicht drücken kann, ohne von ihm empfindlich gedrückt zu werden, in ſeiner eignen felſenfeſten Kraft. Schon Theophraſt bemerkt in ſeiner Abhandlung von den Steinarten, daß ,,die verſchiedenen Steinarten auch verſchieden behandelt werden müſſen'' — gerade alſo ſo wie die Ichbegabten Menſchen, die auch nicht alle über einen Leiſten geſchlagen werden wollen und können.

Schiebe man alſo nicht auf die Virtuoſität und Univerſalität des Ich allein, was auch der eignen Lebenskraft und Individualität der Dinge angehört, darum auf die nämliche oder doch analoge Weiſe das Nicht-Ich wie das Ich afficirt. Die Wärme der Frühlingsſonne, die das menſchliche Ich aus den Feſſeln der froſtigen Bureaukratie ins Freie hinauslockt, zieht auch die Eidechſen und Blindſchleichen aus ihren Schlupfwinkeln ans Licht hervor. Die Stapelia hirsuta hat nicht nur für uns, ſondern auch für die Aasfliege den Geruch des Aaſes, ſonſt würde ſie nicht von dieſem Geruche verführt derſelben ihre Eier anvertrauen. Der Bergkryſtall, welcher den Strahlen des Lichtes keine Grenzen ſetzt, läßt eben deßwegen auch unſere Blicke frei durch ſich hindurch paſſiren, zum größten Gaudium für unſere Augen, und das für unſer Gefühl unwichtige Wachs macht auch auf das Waſſer nur einen oberflächlichen Eindruck, während der gravitätiſche Kalkſtein, der im Waſſer bis auf den Grund dringt, auch unſer Ich zu Boden drückt. Wie glücklich wären wir daran, wenn die Natur ihre Reize nur unſerm Ich enthüllte! O wie glücklich! Dann würde keine Honig- oder Wachsmotte unſere Bienenſtöcke, kein Rüſſelkäfer unſere Kornböden, keine Kohlweißlingsraupe unſere Gemüſegärten zu Grunde richten. Allein was uns ſüß und lieblich ſchmeckt, mundet auch andern Weſen außer uns. Hinc lacrymae illae.

Oder ſollten der Geſchmack und Geruch, weil wir hier ſelbſt mit den Rüſſelkäfern und Kohlweißlingen in Colliſion und Rivalität gerathen, unter der Würde des menſchlichen Ich ſein? Sollten ſie, wie die Sinne überhaupt, nicht mehr *zu unſerm* Ich, ſollten ſie ſchon gleichſam zu den Weſen außer und unter uns gehören? Aber wenn Dir das Auge blind, das Ohr taub, der Geſchmack und Geruch ſtumpf werden, wirſt Du Dich nicht höchſt elend und unglücklich, wie leiblich, ſo auch geiſtig, fühlen, wirſt Du nicht tauſendmal des Tages ſchmerzlichſt ausrufen: O hätte ich meine Sinne wieder! und dadurch offen eingeſtehen und erklären, daß allerdings auch die Sinne zu Deinem Ich gehören, daß Du — *Du* ſage ich, *Du ſelbſt*, nicht blos Dein Leib — ohne Sinne oder mit unvollkommnen Sinnen ein erbarmungswürdiger Krüppel biſt? Oder ſollte *das* Ich, welches durch den Verluſt der Sinne defect, krüppelhaft wird, wie z. B. Dein oder wenigſtens mein Ich, welches ſo ehrlich iſt, einzugeſtehen, daß es einen *Theil ſeiner ſelbſt* verloren, wenn es einen *Theil ſeines Körpers* verloren, ſollte dieſes Ich nicht das ſpeculative Ich ſein? Aber was ſoll denn dann dieſes Ich der Speculation für ein Ich ſein? Wie kann von der „Gemeinempfindung, vom Trieb, vom Sinn“ und dergleichen Dingen die Rede ſein, wenn es ein vom wirklichen Ich unterſchiedenes Ich iſt? Wie könnte es den Namen Ich beibehalten, wenn es ſeine Affinität mit dem empiriſchen Ich verleugnen wollte? Vielmehr wird das ſpeculative Ich vor unſerm empiriſchen keine andere Diſtinction voraushaben wollen, als daß es *das* Ich iſt, worunter ſich Jeder, der Ich ſagt, ohne Unterſchied befaſſen kann, — das von allen Particularitäten, Unweſentlichkeiten und Zufälligkeiten der Empirie gereinigte Ich. Aber zu dieſen Particularitäten und Zufälligkeiten iſt offenbar nicht der Leib zu rechnen. Alſo gehört auch zum ſpeculativen Ich der Leib, wenigſtens der ſpeculative Leib; denn es iſt nicht einzuſehen, warum wir nur dem Ich, nicht auch dem Leib den Unterſchied zwiſchen dem Nothwendigen und Zufälligen vergönnen ſollten, nicht einzuſehen alſo, warum wir nicht eben ſo gut wie das Ich ſo auch den Leib von allen Ungehörigkeiten und Zufälligkeiten ſollten ſäubern dürfen.

Das Ich iſt beleibt — heißt aber nichts Anderes als: das Ich iſt nicht nur ein Activum, ſondern auch Paſſivum. Und es iſt falſch, dieſe Paſſivität des Ich aus ſeiner Activität ableiten oder als Activität darſtellen zu wollen. Im Gegentheil: das Paſſivum des Ich iſt das Activum des Objects. Weil auch das Object *thätig* iſt, leidet das Ich — ein Leiden, deſſen ſich übrigens das Ich nicht zu ſchämen hat, denn das Object gehört ſelbſt zum innerſten Weſen des Ich.

Aber eben deßwegen iſt es im höchſten Grade einſeitig und parteiiſch, wenn man abgeſondert von den Gegenſtänden alle Beſtimmungen des Ich als bloſe Selbſtbeſtimmungen deſſelben betrachten und darſtellen will, überdem auch völlig unausführbar. Das eigne Vermögen des Ich nämlich reicht keineswegs aus, um alle ſeine Bedürfniſſe zu beſtreiten; es muß daher nolens volens die fehlenden Mittel der objectiven Welt, reſpective dem eignen Leibe abborgen. So iſt z. B. offenbar „die Empfindung der animaliſchen Wärme,“ welche das Ich in der Pſychologie bekommt, rein körperlichen Urſprungs. Aber wie ſtimmt dies mit dem nur aus ſich ſelbſt Alles ſchöpfenden Ich zuſammen? Wie kommt das beunruhigende Feuer der animaliſchen Wärme in die „gnoſtiſche σιγή des nur in ſich concentrirten Ich?“ Etwa deßwegen, weil dem Wechſel der äußern Temperatur gegenüber die animaliſche Wärme eine eigne Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit behauptet? Aber auch dieſe Unabhängigkeit hat ihre Grenze, die uns ſogleich an die Unzertrennlichkeit des Subjects und Objects erinnert. Unter dem Aequator ſind Menſchen plötzlich geſtorben, wenn ſich die Temperatur 40° näherte. Oder iſt der animaliſche Leib überhaupt ſo identiſch mit dem Ich, daß es aus ſich ſelbſt ſchöpft, was es aus dem Leibe ſchöpft? Allein das Ich iſt keineswegs „*durch ſich ſelbſt*“ als ſolches, ſondern durch ſich als leibliches Weſen, alſo durch den Leib der „Welt offen.“ Dem abſolvirten Ich gegenüber iſt der Leib die objective Welt. Durch den Leib iſt Ich nicht Ich, ſondern Object. Im Leib ſein, heißt in der Welt ſein. So viel Sinne — ſo viel Poren, ſo viel Blößen. Der Leib iſt Nichts als das *poröſe* Ich. Oder ſoll nur die Empfindung der animaliſchen Wärme *als Empfindung* dem Ich angehören? Aber was iſt Empfindung ohne Wärme? Was bleibt denn überhaupt übrig, wenn ich vom Gegenſtand oder Inhalt der Empfindungen oder Thätigkeiten des Ich abſtrahire? Wie kann ich z. B. die Empfindung oder Thätigkeit des Sehens dem Ich beilegen, wie ſie in die Pſychologie aufnehmen, wie definiren, wenn ich von dem Gegenſtande derſelben, dem Lichte, abſtrahire? Das Sehen iſt eben zunächſt gar nichts Anderes, als die Empfindung oder Wahrnehmung des Lichts, die Empfindung des Helleſeins überhaupt; das Auge der „Lichtſinn.“ Sehen ohne Licht iſt ebenſoviel als Athmen ohne Luft: Sehen iſt *Genuß* des Lichtes.

Allerdings kann man auch — jedoch immer im Widerſpruch mit der Bedeutung, die wir mit dem Begriffe oder doch Worte „Ich“ ſeit Fichte verknüpfen — das Ich zu einem univerſalen Deductionsprincip machen, aber nur unter dieſer Bedingung, daß man im Ich ſelbſt ein *Nicht-Ich*, überhaupt Unterſchiede, Gegenſätze aufdeckt und nachweiſt; denn mit der einfältigen monotonen Litanei des ewigen Ich = Ich iſt ſchlechterdings Nichts anzufangen. Das Ich, aus welchem der muſikaliſche Ton hervorgeht, iſt ein *ganz anderes* Ich, als das Ich, aus welchem eine logiſche Kategorie oder ein moraliſches oder juridiſches Geſetz entſpringt. Die allen andern Wiſſenſchaften vorangehende, die erſte, die allgemeine Wiſſenſchaft iſt aber dann einzig die *Pſychologie*, als welche keine andre Aufgabe hat, als das Ich zu decliniren, um aus den verſchiedenen Verhältniſſen des Ich in ſich ſelber verſchiedene Principien zu deduciren; — alſo ganz unangemeſſen und unſtatthaft, die Pſychologie, wie von Reiff geſchieht, zu einer beſondern Wiſſenſchaft zu machen und nur die abſtracten Wiſſenſchaften, Logik und Metaphyſik, aus ihr abzuleiten. Aber der weſentlichſte, der urſprüngliche, der nothwendig mit dem Ich verknüpfte Gegenſatz des Ich iſt — der Leib, das Fleiſch. Der Conflict von Geiſt und Fleiſch, nur der allein, meine Herren! iſt das oberſte Principium metaphysicum, nur der allein das Geheimniß der Schöpfung, der Grund der Welt. Ja das Fleiſch, oder, wenn ihr lieber wollt, der Leib hat nicht nur eine naturhiſtoriſche oder empiriſch-pſychologiſche, er hat weſentlich eine ſpeculative, eine metaphyſiſche Bedeutung. Denn was iſt der Leib Anderes als die Paſſivität des Ich? Und wie wollt Ihr auch nur den Willen, auch nur die Empfindung aus dem Ich deduciren ohne ein paſſives Princip? Der Wille iſt nicht denkbar ohne Etwas, was wider den Willen ſtrebt; und in jeder Empfindung, ſie ſei auch noch ſo ſpirituell, iſt nicht mehr Thätigkeit als Leiden, nicht mehr Geiſt als Fleiſch, nicht mehr Ich als Nicht-Ich.

Vorläufige Theſen zur Reform der Philoſophie.

(1842.)

Das Geheimniß der Theologie iſt die Anthropologie, das Geheimniß aber der ſpeculativen Philoſophie die Theologie — die ſpeculative Theologie, welche ſich dadurch von der gemeinen unterſcheidet, daß ſie das von dieſer aus Furcht und Unverſtand in das Jenſeits entfernte göttliche Weſen ins Diesſeits verſetzt, d. h. vergegenwärtigt, beſtimmt, realiſirt.

Spinoza iſt der eigentliche Urheber der modernen ſpeculativen Philoſophie, Schelling ihr Wiederherſteller, Hegel ihr Vollender.

Der „Pantheismus“ iſt die nothwendige Conſequenz der Theologie (oder des Theismus) — die conſequente Theologie; der „Atheismus“ die nothwendige Conſequenz des „Pantheismus,“ der *conſequente* „Pantheismus.“*)

Das Chriſtenthum iſt der *Widerſpruch* von *Polytheismus* und *Monotheismus*.

Der Pantheismus iſt der *Monotheismus* mit dem *Prädicate* des Polytheismus, d. h. der Pantheismus macht die ſelbſtſtändigen Weſen des Polytheismus zu Prädicaten, Attributen des Einen ſelbſtſtändigen Weſens. So machte Spinoza das Denken, als den Inbegriff der denkenden Dinge, und die Materie, als den Inbegriff der ausgedehnten Dinge, zu Attributen der Subſtanz, d. i. Gottes. Gott iſt ein denkendes Ding, Gott iſt ein ausgedehntes Ding.

Die Identitätsphiloſophie unterſchied ſich nur dadurch von der Spinoziſchen, daß ſie das todte, phlegmatiſche Ding der Subſtanz mit dem Spiritus des Idealismus begeiſterte. Hegel insbeſondere machte die Selbſtthätigkeit, die Selbſtunterſcheidungskraft, das Selbſtbewußtſein zum Attribute der Subſtanz. Der paradoxe Satz Hegel's: „das Bewußtſein von Gott iſt das Selbſtbewußtſein Gottes,“ beruht auf *demſelben Fundament*, als der paradoxe Satz Spinoza's: „die Ausdehnung oder Materie iſt ein Attribut der Subſtanz,“ und hat keinen andern Sinn, als: das Selbſtbewußtſein iſt ein Attribut der Subſtanz oder Gottes, Gott iſt Ich. Das Bewußtſein, welches der Theiſt im Unterſchiede vom *wirklichen* Bewußtſein Gott zuſchreibt, iſt nur

---

*) Dieſe *theologiſchen* Bezeichnungen werden hier nur im *Sinne trivialer Spitznamen* gebraucht.

eine Vorſtellung ohne Realität. Der Satz Spinoza's aber: die Materie iſt *Attribut* der Subſtanz, ſagt Nichts weiter aus, als die Materie iſt ſubſtanzielle göttliche Weſenheit: ebenſo der Satz Hegel's Nichts weiter als: das Bewußtſein iſt göttliches Weſen.

Die Methode der reformatoriſchen Kritik der *ſpeculativen Philoſophie überhaupt* unterſcheidet ſich nicht von der bereits in der *Religionsphiloſophie* angewandten. Wir dürfen nur immer das *Prädicat* zum *Subject*, und ſo als *Subject* zum *Object* und *Princip* machen — alſo die ſpeculative Philoſophie nur *umkehren*, ſo haben wir die unverhüllte, die pure, blanke Wahrheit.

Der „Atheismus“ iſt der umgekehrte „Pantheismus.“

Der Pantheismus iſt *die Negation der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie*.

Wie nach Spinoza (Ethic. P. I. Defin. 3 u. Propoſ. 10.) das Attribut oder Prädicat der Subſtanz die Subſtanz ſelbſt iſt, ſo iſt auch nach Hegel das *Prädicat* des Abſoluten, des Subjects überhaupt das *Subject ſelbſt*. Das Abſolute iſt nach Hegel Sein, Weſen, Begriff (Geiſt, Selbſtbewußtſein). Das Abſolute aber, als Sein nur gedacht, iſt gar *nichts Anderes* als Sein; das Abſolute, inwiefern es unter dieſer oder jener Beſtimmtheit, Kategorie gedacht wird, geht *ganz* in dieſe Kategorie, dieſe Beſtimmtheit auf, ſo daß es *abgeſehen* davon ein bloſer Name iſt. Aber deſſen ungeachtet liegt doch noch das Abſolute *als Subject* zu Grunde, hat das *wahre* Subject, das, wodurch das Abſolute nicht ein bloſer Name, ſondern *Etwas* iſt, die

Determination doch noch immer die Bedeutung eines bloſen Prädicates, gerade wie bei Spinoza das Attribut.

Das Abſolute oder Unendliche der ſpeculativen Philoſophie iſt, pſychologiſch betrachtet, nichts Anderes als das nicht Determinirte, Unbeſtimmte — die Abſtraction von allem Beſtimmten, geſetzt als ein von dieſer Abſtraction unterſchiedenes, zugleich aber wieder mit derſelben identificirtes Weſen; hiſtoriſch betrachtet aber nichts Anderes als das alte theologiſch-metaphyſiſche nicht endliche, nicht menſchliche, nicht materielle, nicht beſtimmte, nicht beſchaffene Weſen oder Unweſen, — das vorweltliche Nichts geſetzt als Act.

Die Hegel'ſche Logik iſt die zur Vernunft und Gegenwart gebrachte, zur Logik gemachte Theologie. Wie das göttliche Weſen der Theologie der ideale oder abſtracte Inbegriff aller Realitäten, d. i. aller Beſtimmungen, aller Endlichkeiten iſt, ſo die Logik. Alles was auf Erden, findet ſich wieder im Himmel der Theologie — ſo auch Alles, was in der Natur, im Himmel der göttlichen Logik: Qualität, Quantität, Maß, Weſen, Chemismus, Mechanismus, Organismus. Alles haben wir zweimal in der Theologie, das eine Mal in abstracto. das andre Mal in concreto — Alles zweimal in der Hegel'ſchen Philoſophie; als Object der Logik, und dann wieder als Object der Natur- und Geiſtesphiloſophie.

Das Weſen der Theologie iſt das transcendente, außer den Menſchen hinausgeſetzte Weſen des Menſchen; das Weſen der Logik

Hegel's das transcendente Denken, das Denken des Menſchen außer den Menſchen geſetzt.

Wie die Theologie den Menſchen entzweit und entäußert, um dann das entäußerte Weſen wieder mit ihm zu identificiren, ſo vervielfältigt und zerſplittert Hegel das einfache, mit ſich identiſche Weſen der Natur und des Menſchen, um das gewaltſam Getrennte dann wieder gewaltſam zu vermitteln.

Die Metaphyſik oder Logik iſt nur dann eine reelle, immanente Wiſſenſchaft, wenn ſie nicht vom ſogenannten ſubjectiven Geiſte abgetrennt wird. Die Metaphyſik iſt die eſoteriſche Pſychologie. Welche Willkühr, welche Gewaltthat, die Qualität für ſich, die Empfindung für ſich zu betrachten, beide in beſondre Wiſſenſchaften entzwei zu reißen, als wäre die Qualität Etwas ohne Empfindung, die Empfindung Etwas ohne Qualität.

Der abſolute Geiſt Hegel's iſt nichts Anderes, als der abſtracte, von ſich ſelbſt abgeſonderte ſogenannte endliche Geiſt, wie das unendliche Weſen der Theologie nichts Anderes iſt, als das abſtracte endliche Weſen.

Der abſolute Geiſt offenbart oder realiſirt ſich nach Hegel in der Kunſt, in der Religion, in der Philoſophie. Das heißt auf deutſch: der Geiſt der Kunſt, der Religion, der Philoſophie iſt der abſolute Geiſt. Aber die Kunſt und Religion kann man nicht von der menſchlichen Empfindung, Phantaſie und Anſchauung, die Philoſophie nicht vom Denken, kurz den abſoluten Geiſt nicht vom ſubjectiven Geiſte oder Weſen des Menſchen abſondern, ohne uns wieder auf den alten Standpunkt der Theologie zurück zu verſetzen, ohne uns den abſoluten Geiſt als einen andern, vom menſchlichen Weſen unterſchiedenen Geiſt, d. h. ein außer uns exiſtirendes Geſpenſt von uns ſelbſt vorzuſpiegeln.

Der „abſolute Geiſt" iſt der „abgeſchiedene Geiſt" der Theologie, welcher in der Hegel'ſchen Philoſophie noch als Geſpenſt umgeht.

Die Theologie iſt Geſpenſterglaube. Die gemeine Theologie hat aber ihre Geſpenſter in der ſinnlichen Imagination, die ſpeculative Theologie in der unſinnlichen Abſtraction.

Abſtrahiren heißt das Weſen der Natur außer die Natur, das Weſen des Menſchen außer den Menſchen, das Weſen des Denkens außer den Denkact ſetzen. Die Hegel'ſche Philoſophie hat den Menſchen ſich ſelbſt entfremdet, indem ihr ganzes Syſtem auf dieſen Abſtractionsacten beruht. Sie identificirt zwar wieder, was ſie trennt, aber nur auf eine ſelbſt wieder trennbare, mittelbare Weiſe. Der Hegel'ſchen Philoſophie fehlt unmittelbare Einheit, unmittelbare Gewißheit, unmittelbare Wahrheit.

Die unmittelbare, ſonnenklare, trugloſe Identification des durch die Abſtraction vom Menſchen entäußerten Weſens des Menſchen mit dem Menſchen kann nicht auf poſitivem Wege, kann nur als die Negation der Hegel'ſchen Philoſophie aus ihr abgeleitet, kann überhaupt nur begriffen, nur verſtanden werden, wenn ſie als die totale Negation der ſpeculativen Philoſophie begriffen wird, ob ſie gleich die Wahrheit derſelben iſt. Alles ſteckt zwar in der Hegel'ſchen Philoſophie, aber immer zugleich mit ſeiner Negation, ſeinem Gegenſatze.

Der augenfällige Beweis, daß der abſolute Geiſt der ſogenannte endliche, ſubjective Geiſt iſt, alſo jener nicht von dieſem abgeſondert werden kann und darf — iſt die Kunſt. Die Kunſt geht aus dem Gefühl hervor, daß das dieſſeitige Leben das wahre Leben, das Endliche das Unendliche iſt — aus der Begeiſterung für ein beſtimmtes, wirkliches Weſen als das höchſte, das göttliche Weſen. Der chriſtliche Monotheismus hat kein Princip der künſtleriſchen und wiſſenſchaftlichen Bildung in ſich. Nur der Polytheismus, der ſogenannte Götzendienſt iſt die Quelle der Kunſt und Wiſſenſchaft. Die Griechen erhoben ſich nur dadurch zur Vollendung der plaſtiſchen Kunſt, daß ihnen unbedingt und unbedenklich die menſchliche Geſtalt für die höchſte Geſtalt, für die Geſtalt der Gottheit galt. Die Chriſten kamen erſt da zur Poeſie, als ſie die chriſtliche Theologie praktiſch negirten, das weibliche Weſen als göttliches Weſen verehrten. Die Chriſten waren im Widerſpruch mit dem Weſen ihrer Religion, wie ſie es vorſtellten, wie es Gegenſtand ihres Bewußtſeins war, Künſtler und Poeten. Petrarca bereute aus Religion die Gedichte, in denen er ſeine Laura vergöttert hatte. Warum haben die Chriſten nicht, wie die Heiden, ihren religiöſen Vorſtellungen adäquate Kunſtwerke? warum kein ſie vollkommen befriedigendes Chriſtusbild? Weil die religiöſe Kunſt der Chriſten ſcheitert an dem verderblichen Widerſpruch zwiſchen ihrem Bewußtſein und der Wahrheit. Das Weſen der chriſtlichen Religion iſt in Wahrheit das menſchliche, im Bewußtſein der Chriſten aber ein anderes, ein nicht menſchliches. Chriſtus ſoll Menſch und wieder nicht Menſch ſein; er iſt eine Amphibolie. Die Kunſt kann aber nur das Wahre, *Unzweideutige* darſtellen.

Das entſchiedene, zu Fleiſch und Blut gewordene Bewußtſein, daß das Menſchliche das Göttliche, das Endliche das Unendliche, iſt die Quelle einer neuen Poeſie und Kunſt, die an Energie, Tiefe und Feuer alle bisherige übertreffen wird. Der Glaube an das Jenſeits iſt ein abſolut unpoetiſcher Glaube. Der Schmerz iſt die Quelle der Poeſie. Nur wer den Verluſt eines endlichen Weſens als einen unendlichen Verluſt empfindet, hat die Kraft zu lyriſchem Feuer. Nur der ſchmerzliche Reiz der Erinnerung an das, was *nicht mehr iſt*, iſt der erſte Künſtler, der erſte Idealiſt im Menſchen. Aber der Glaube an das Jenſeits macht jeden Schmerz zum Scheine, zur Unwahrheit.

Die Philoſophie, welche das Endliche aus dem Unendlichen, das Beſtimmte aus dem Unbeſtimmten ableitet, *bringt es nie zu einer wahren Poſition des Endlichen und Beſtimmten*. Das Endliche wird aus dem Unendlichen abgeleitet — das heißt: das Unendliche, das Unbeſtimmte wird beſtimmt, *negirt*; es wird eingeſtanden, daß das Unendliche *ohne Beſtimmung*, d. h. *ohne Endlichkeit Nichts* iſt, als die *Realität* des Unendlichen alſo das *Endliche* geſetzt. Aber das negative Unweſen des Abſoluten bleibt zu Grunde liegen; die geſetzte Endlichkeit wird daher immer wieder aufgehoben. Das *Endliche* iſt die Negation des Unendlichen, und wieder das *Unendliche* die *Negation* des *Endlichen*. Die Philoſophie des Abſoluten iſt ein *Widerſpruch*.

Wie in der Theologie der *Menſch* die *Wahrheit*, *Realität* Gottes iſt — denn alle Prädicate, die Gott als Gott realiſiren, Gott zu einem *wirklichen Weſen* machen, wie Macht, Weisheit, Güte, Liebe, ſelbſt Unendlichkeit und Perſönlichkeit, als welche den *Unterſchied* vom Endlichen zur Bedingung haben, werden erſt *in* und *mit* dem Menſchen geſetzt — ebenſo iſt in der ſpeculativen Philoſophie die *Wahrheit* des *Unendlichen* das *Endliche*.

Die Wahrheit des Endlichen wird von der abſoluten Philoſophie nur auf *indirecte*, *verkehrte* Weiſe ausgeſprochen. Wenn das Unendliche nur iſt, nur *Wahrheit* und *Wirklichkeit* hat, wenn es *beſtimmt*, d. h. wenn es nicht als Unendliches, ſondern *Endliches* geſetzt wird, ſo iſt ja in Wahrheit das *Endliche* das *Unendliche*.

Die Aufgabe der wahren Philoſophie iſt nicht, das Unendliche als das Endliche, ſondern das Endliche als das *nicht* Endliche, als das Unendliche zu erkennen, oder, nicht das Endliche in das Unendliche, ſondern das Unendliche in das Endliche zu ſetzen.

Der Anfang der Philoſophie iſt nicht Gott, nicht das Abſolute, nicht das Sein als *Prädicat* des Abſoluten oder der Idee — der Anfang der Philoſophie iſt das Endliche,*) das Beſtimmte, das *Wirk-*

---

*) Das Wort Endlich brauche ich immer nur im Sinne der „abſoluten“ Philoſophie, welcher vom Standpunkt des Abſoluten das Reale, das Wirkliche als das Unwirkliche, Nichtige erſcheint, weil ihr das Unwirkliche, das Unbeſtimmte für das Reale gilt, ob ihr gleich andrerſeits wieder vom *Standpunkt* der *Nichtigkeit* aus das Endliche, das Nichtige, als das Reale erſcheint — ein Widerſpruch, der beſonders in

liche. Das Unendliche kann gar nicht gedacht werden ohne das Endliche. Kannſt Du die Qualität denken, definiren, ohne an eine beſtimmte Qualität zu denken? Alſo iſt nicht das Unbeſtimmte, ſondern das Beſtimmte das Erſte, denn die beſtimmte Qualität iſt nichts Anderes als die wirkliche Qualität; der gedachten Qualität geht die wirkliche voraus.

Der ſubjective Urſprung und Gang der Philoſophie iſt auch ihr objectiver Gang und Urſprung. Ehe Du die Qualität denkſt, fühlſt du die Qualität. Dem Denken geht das Leiden voran.

Das Unendliche iſt das wahre Weſen des Endlichen — das wahre Endliche. Die wahre Speculation oder Philoſophie iſt Nichts, als die wahre und univerſale Empirie.

Das Unendliche der Religion und Philoſophie iſt und war nie etwas Anderes, als irgend ein Endliches, irgend ein Beſtimmtes, aber myſtificirt, d. h. ein Endliches, ein Beſtimmtes, mit dem Poſtulat, nichts Endliches, nichts Beſtimmtes zu ſein. Die ſpeculative Philoſophie hat ſich deſſelben Fehlers ſchuldig gemacht, als die Theologie, — die Beſtimmungen der Wirklichkeit oder Endlichkeit nur durch die Negation der Beſtimmtheit, in welcher ſie ſind, was ſie ſind, zu Beſtimmungen, Prädicaten des Unendlichen gemacht.

Ehrlichkeit und Redlichkeit ſind zu allen Dingen nütze — auch zur

---

der früheren Schelling'ſchen Philoſophie hervortritt, aber auch der Hegel'ſchen noch zu Grunde liegt.

Philoſophie. Ehrlich und redlich iſt aber nur die Philoſophie, wenn ſie die Endlichkeit ihrer ſpeculativen Unendlichkeit eingeſteht — eingeſteht alſo, daß z. B. das Geheimniß der Natur in Gott nichts Anderes iſt, als das Geheimniß der menſchlichen Natur, daß die *Nacht*, die ſie in Gott ſetzt, um aus ihr das Licht des Bewußtſeins zu erzeugen, Nichts iſt, als ihr eignes, *dunkles, inſtinktartiges* Gefühl von der Realität und Unentbehrlichkeit der Materie.

Der bisherige Gang der ſpeculativen Philoſophie vom Abſtracten zum Concreten, vom Idealen zum Realen iſt ein verkehrter. Auf dieſem Wege kommt man nie zur *wahren, objectiven* Realität, ſondern immer nur zur *Realiſation ſeiner eignen Abſtractionen*, und eben deßwegen nie zur wahren *Freiheit* des Geiſtes; denn *nur die Anſchauung der Dinge und Weſen in ihrer objectiven Wirklichkeit macht den Menſchen frei und ledig aller Vorurtheile*. Der Uebergang vom Idealen zum Realen hat ſeinen Platz nur in der practiſchen Philoſophie.

Die Philoſophie iſt die Erkenntniß deſſen, *was iſt*. Die Dinge und Weſen *ſo* zu denken, *ſo* zu erkennen, *wie ſie ſind* — dies iſt das höchſte Geſetz, die höchſte Aufgabe der Philoſophie.

Das, was iſt, ſo, *wie es* iſt — alſo das Wahre *wahr* ausgeſprochen, ſcheint *oberflächlich*; das, was iſt, ſo, *wie es nicht* iſt — alſo das Wahre *unwahr*, *verkehrt* ausgeſprochen, ſcheint *tief* zu ſein.

Wahrhaftigkeit, *Einfachheit*, *Beſtimmtheit* ſind die formellen Kennzeichen der *reellen* Philoſophie.

Das Sein, mit dem die Philoſophie beginnt, kann nicht vom Bewußtſein, das Bewußtſein nicht vom Sein abgetrennt werden. Wie die Realität der Empfindung die Qualität, und umgekehrt die Empfindung die Realität der Qualität iſt, ſo iſt auch das Sein die Realität des Bewußtſeins, aber ebenſo umgekehrt das Bewußtſein die Realität des Seins — das Bewußtſein erſt das *wirkliche* Sein. Die *reelle* Einheit von Geiſt und Natur iſt nur das Bewußtſein.

Alle die Beſtimmungen, Formen, Kategorien, oder wie man es ſonſt nennen will, welche die ſpeculative Philoſophie vom Abſoluten abgeſtreift und in das Gebiet des *Endlichen*, *Empiriſchen* verſtoßen hat, enthalten gerade das *wahre Weſen* des Endlichen, das *wahre Unendliche*, die *wahren und letzten Myſterien* der Philoſophie.

Raum und *Zeit* ſind die Exiſtenzformen alles Weſens. Nur die Exiſtenz in Raum und Zeit iſt *Exiſtenz*. Die Negation von Raum und Zeit iſt immer nur die *Negation ihrer Schranken*, nicht *ihres Weſens*. Eine zeitloſe Empfindung, ein zeitloſer Wille, ein zeitloſer Gedanke, ein zeitloſes Weſen ſind Undinge. Wer keine Zeit überhaupt, hat auch keine Zeit, keinen Drang zum Wollen, zum Denken.

Die Negation von Raum und Zeit in der Metaphyſik, im Weſen der Dinge hat die verderblichſten practiſchen Folgen. Nur wer *überall* auf dem Standpunkte der Zeit und des Raums ſteht, hat auch im Leben Tact und practiſchen Verſtand. Raum und Zeit ſind die erſten Kriterien der Praxis. Ein Volk, welches aus ſeiner Metaphyſik die Zeit ausſchließt, die ewige, d. h. abſtracte, von der Zeit abgeſonderte Exiſtenz vergöttert, das ſchließt conſequent auch aus ſeiner Politik die Zeit aus, vergöttert das rechts- und vernunftwidrige, antigeſchichtliche Stabilitätsprincip.

Die ſpeculative Philoſophie hat die von der Zeit abgeſonderte Entwickelung zu einer Form, einem Attribut des Abſoluten gemacht. Dieſe Abſonderung der Entwicklung von der Zeit iſt aber ein wahres Meiſterſtück ſpeculativer Willkühr und der ſchlagende Beweis, daß die ſpeculativen Philoſophen es ebenſo gemacht haben mit ihrem Abſoluten, wie die Theologen mit ihrem Gotte, der alle Affecte des Menſchen hat ohne Affect, liebt ohne Liebe, zürnt ohne Zorn. Entwicklung ohne Zeit iſt ſo viel als Entwicklung ohne Entwicklung. Der Satz: das abſolute Weſen entwickelt ſich aus ſich — iſt übrigens nur umgekehrt ein wahrer, vernünftiger. Es muß alſo heißen: nur ein ſich entwickelndes, ſich zeitlich entfaltendes Weſen iſt ein abſolutes, d. i. wahres, wirkliches Weſen.

Raum und Zeit ſind die Offenbarungsformen des wirklichen Unendlichen.

Wo keine Grenze, keine Zeit, keine Noth, da iſt auch keine Qualität, keine Energie, kein Spiritus, kein Feuer, keine Liebe. Nur das nothleidende Weſen iſt das nothwendige Weſen. Bedürfnißloſe Exiſtenz iſt überflüſſige

Exiſtenz. Was frei iſt von Bedürfniſſen überhaupt, hat auch kein Bedürfniß der Exiſtenz. Ob es iſt, oder nicht iſt, das iſt eins — eins für es ſelbſt, eins für Andere. Ein Weſen ohne Noth iſt ein Weſen ohne *Grund*. Nur was *leiden* kann, verdient zu exiſtiren. Nur das *ſchmerzensreiche Weſen* iſt *göttliches Weſen*. Ein Weſen *ohne Leiden* iſt ein Weſen *ohne Weſen*. Ein Weſen ohne Leiden iſt aber nichts Anderes, als ein Weſen *ohne Sinnlichkeit*, *ohne Materie*.

Eine Philoſophie, welche kein *paſſives Princip* in ſich hat, eine Philoſophie, welche ſpeculirt über Exiſtenz *ohne Zeit*, über das Daſein *ohne Dauer*, über die Qualität *ohne Empfindung*, über das Weſen *ohne Weſen*, über das Leben *ohne Leben*, ohne Fleiſch und Blut — eine ſolche Philoſophie, wie die des Abſoluten überhaupt, hat, als eine durchaus *einſeitige*, *nothwendig* die Empirie zu ihrem Gegenſatz. Spinoza hat die Materie wohl zu einem Attribut der Subſtanz gemacht, aber nicht als ein Princip des Leidens, ſondern gerade deßwegen, weil ſie *nicht* leidet, weil ſie einzig, untheilbar, unendlich iſt, weil ſie inſofern die *nämlichen* Beſtimmungen hat, als das ihr *entgegengeſetzte* Attribut des Denkens, kurz, weil ſie eine *abſtracte* Materie, eine Materie *ohne Materie* iſt, gleichwie das Weſen der Hegel'ſchen Logik das Weſen der Natur und des Menſchen iſt, aber *ohne Weſen*, *ohne Natur*, *ohne Menſch*.

Der Philoſoph muß das im Menſchen, was *nicht* philoſophirt, was vielmehr *gegen* die Philoſophie iſt, dem abſtracten Denken *opponirt*, das alſo, was bei Hegel nur zur *Anmerkung* herabgeſetzt iſt, in den *Text* der Philoſophie aufnehmen. Nur ſo wird die Philoſophie zu einer *univerſalen*, *gegenſatzloſen*, *unwiderleglichen*, *unwiderſtehlichen Macht.* Die Philoſophie hat daher nicht mit ſich, ſondern mit ihrer *Antitheſe*, mit der *Nichtphiloſophie* zu beginnen. Dieſes vom Denken unterſchiedene, unphiloſophiſche, abſolut *antiſcholaſtiſche* Weſen in uns iſt das Princip des *Senſualismus*.

Die weſentlichen Werkzeuge, Organe der Philoſophie ſind der *Kopf*, die Quelle der Activität, der Freiheit, der metaphyſiſchen Unendlichkeit, des Idealismus, und das *Herz*, die Quelle der Leiden, der Endlichkeit, des Bedürfniſſes, des Senſualismus — theoretiſch ausgedrückt: *Denken und Anſchauung*; denn das *Denken* iſt das *Bedürfniß* des *Kopfes*, die *Anſchauung*, der *Sinn* das *Bedürfniß* des *Herzens*. Das Denken iſt das Princip der Schule, des Syſtems, die Anſchauung das *Princip des Lebens*. In der Anſchauung werde ich *beſtimmt* vom Gegenſtande, im Denken *beſtimme* ich den Gegenſtand; im Denken bin ich Ich, in der Anſchauung *Nicht-Ich*. Nur aus der *Negation* des Denkens, aus dem *Beſtimmtſein* vom Gegenſtande, aus der *Paſſion*, aus der Quelle aller Luſt und Noth erzeugt ſich der wahre, objective Gedanke, die wahre, objective Philoſophie. Die Anſchauung giebt das mit der *Exiſtenz unmittelbar identiſche*, das Denken das durch die *Unterſcheidung*, die *Abſonderung* von der Exiſtenz *vermittelte* Weſen. Nur da alſo, wo ſich mit dem Weſen die Exiſtenz, mit dem Denken die Anſchauung, mit der Activität die Paſſivität, mit dem ſcholaſtiſchen *Phlegma* der deutſchen *Metaphyſik* das antiſcholaſtiſche, *ſanguiniſche Princip* des franzöſiſchen Senſualismus und *Materialismus* vereinigt, nur da iſt *Leben* und *Wahrheit*.

Wie die Philoſophie, ſo der Philoſoph, und umgekehrt: die Eigenſchaften des Philoſophen, die ſubjectiven Bedingungen und Elemente der Philoſophie ſind auch ihre objectiven. Der wahre, der mit dem Leben, dem Menſchen identiſche Philoſoph muß gallo-germaniſchen Geblüts ſein. Erſchreckt nicht, ihr keuſchen Deutſchen, über dieſe Vermiſchung! Schon Anno 1716 haben dieſen Gedanken die Acta Philosophorum ausgeſprochen. ,,Wenn wir die Teutſchen und Franzoſen gegen einander halten, ſo haben zwar dieſer ihre ingenia mehr Hurtigkeit, jene aber mehr Solidität, und könnte man füglich ſagen, das temperamentum Gallico-germanicum ſchicke ſich am Beſten zur Philoſophie, oder ein Kind, welches einen Franzoſen zum Vater, und eine Teutſche zur Mutter hat, müßte (caeteris paribus) ein gut ingenium philosophicum bekommen.'' Ganz richtig; nur müſſen wir die Mutter zur Franzöſin, den Vater zum Deutſchen machen. Das Herz — das weibliche Princip, der Sinn für das Endliche, der Sitz des Materialismus — iſt franzöſiſch geſinnt: der Kopf — das männliche Princip, der Sitz des Idealismus — deutſch. Das Herz revolutionirt, der Kopf reformirt; der Kopf bringt die Dinge zu Stande, das Herz in Bewegung. Aber nur wo Bewegung, Wallung, Leidenſchaft, Blut, Sinnlichkeit, da iſt auch Geiſt. Nur der *Esprit* Leibnitz's, ſein ſanguiniſches, materialiſtiſch-idealiſtiſches Princip war es, was zuerſt die Deutſchen aus ihrem philoſophiſchen Pedantismus und Scholaſticismus herausriß.

Das Herz galt bisher in der Philoſophie für die Bruſtwehr der Theologie. Aber gerade das Herz iſt das ſchlechterdings antitheologiſche, das im Sinn der Theologie ungläubige, atheiſtiſche Princip im Menſchen. Denn es glaubt an nichts Anderes, als an ſich ſelbſt, glaubt nur an die unumſtößliche, göttliche, abſolute Realität ſeines Weſens. Aber der Kopf, welcher das Herz nicht verſteht, verwandelt, weil Trennen, Unterſcheiden in Subject und Object ſeine Sache iſt, das eigne Weſen des Herzens in ein vom Herzen unterſchiedenes, objectives, äußerliches Weſen. Allerdings iſt dem Herzen ein anderes Weſen ein Bedürfniß, jedoch nur ein ſolches Weſen, welches Seinesgleichen, nicht vom Herzen unterſchieden iſt, nicht dem Herzen widerſpricht. Die Theologie leugnet die Wahrheit des Herzens, die Wahrheit des religiöſen Affects. Der religiöſe Affect, das Herz, ſagt z. B.: ,,Gott leidet''; die Theologie dagegen ſagt: Gott leidet nicht, d. h. das Herz leugnet den Unterſchied Gottes vom Menſchen, die Theologie behauptet ihn.

Der Theismus beruht auf dem Zwieſpalt von Kopf und Herz; der Pantheismus iſt die Aufhebung dieſes Zwieſpalts im Zwieſpalt — denn er macht das göttliche Weſen nur als tranſcendentes immanent —; der Anthropotheismus ohne Zwieſpalt. Der Anthropotheismus iſt das zu Verſtand gebrachte Herz; er ſpricht im Kopf nur auf Verſtandesweiſe aus, was das Herz in ſeiner Weiſe ſagt. Die Religion iſt nur Affect, Gefühl, Herz, Liebe, d. h. die Negation, Auflöſung Gottes im Menſchen. Die neue Philoſophie iſt daher, als die Negation der Theologie, welche die Wahrheit des religiöſen Affects leugnet, die Poſition der Religion. Der Anthropotheismus iſt die ſelbſtbewußte Religion — die Religion, die ſich ſelbſt verſteht. Die Theologie dagegen negirt die Religion unter dem Scheine, als wenn ſie ſie ponirte.

Schelling und Hegel ſind Gegenſätze. Hegel repräſentirt das männliche Princip der Selbſtſtändigkeit, der Selbſtthätigkeit, kurz, das idealiſche Princip; Schelling das weibliche Princip der Receptivität, der Empfänglichkeit; — erſt recipirte er Fichte, dann Plato und Spinoza, endlich J. Böhm — kurz, das materialiſtiſche Princip. H. fehlt es an Anſchauung, S. an Denk-, an Beſtimmungskraft. S. iſt Denker nur im Allgemeinen; aber wie es zur Sache kommt, im Beſondern, Beſtimmten, verfällt er in den Somnambulismus der Imagination. Der Rationalismus bei S. iſt nur Schein, der Irrationalismus Wahrheit. H. bringt es nur zu einer abſtracten, dem irrationalen Princip, S. nur zu einer dem rationellen Princip widerſprechenden, myſtiſchen, imaginären Exiſtenz und Realität. H. ergänzt den Mangel am Realismus durch derbſinnliche, S. durch ſchöne Worte. H. drückt das Ungemeine gemein, S. das Gemeine ungemein aus. H. macht die Dinge zu bloſen Gedanken, S. bloſe Gedanken — z. B. die Aſeität in Gott — zu Dingen. H. täuſcht die denkenden Köpfe, S. die nicht denkenden. H. macht die Unvernunft zur Vernunft, S. umgekehrt die Vernunft zur Unvernunft. S. iſt die Realphiloſophie im Traume, H. ſchon im Begriffe. S. negirt das abſtracte Denken in der Phantaſie, H. im abſtracten Denken. H. iſt als die Selbſtnegation des negativen Denkens, als die Vollendung der alten Philoſophie der negative Anfang der neuen; S. iſt die alte Philoſophie mit der Einbildung, der Illuſion, die neue Realphiloſophie zu ſein.

Die Hegel'ſche Philoſophie iſt die Aufhebung des Widerſpruchs von Denken und Sein, wie ihn insbeſondere Kant ausgeſprochen, aber wohlgemerkt! nur die Aufhebung dieſes Widerſpruchs innerhalb des Widerſpruchs — innerhalb des einen Elements — innerhalb des Denkens. Der Gedanke iſt bei H. das Sein; — der Gedanke das Subject, das Sein das Prädicat. Die Logik iſt das Denken im Elemente des Denkens, oder der ſich ſelbſt denkende Gedanke — der Gedanke als prädicatloſes Subject oder der Gedanke, der zugleich Subject, zugleich das Prädicat von ſich iſt. Das Denken aber im Elemente des Denkens iſt noch abſtractes; es realiſirt, es entäußert ſich daher. Dieſer realiſirte, entäußerte Gedanke iſt die Natur, überhaupt das Reale, das Sein. Was iſt aber das wahre Reale in dieſem Realen? Der Gedanke — welcher darum auch alsbald das Prädicat der Realität wieder von ſich abſtreift, um ſeine Prädicatloſigkeit als ſein wahres Weſen herzuſtellen. Aber eben deßwegen iſt H. nicht zum Sein als Sein, zum freien, ſelbſtſtändigen, in ſich ſelber glücklichen Sein gekommen. H. hat die Objecte nur gedacht als Prädicate des ſich ſelbſt denkenden Gedankens. Der nun eingeſtandne Widerſpruch zwiſchen der ſeienden und gedachten Religion in der H.ſchen Religionsphiloſophie kommt nur daher, daß auch hier, wie anderwärts, der Gedanke zum Subject, der Gegenſtand, die Religion aber zu einem bloſen Prädicate des Gedankens gemacht wird.

Wer die Hegel'ſche Philoſophie nicht aufgiebt, der giebt nicht die Theologie auf. Die Hegel'ſche Lehre, daß die Natur, die Realität von der Idee geſetzt — iſt nur der rationelle Ausdruck von der theologiſchen Lehre, daß die Natur von Gott, das materielle Weſen von einem immateriellen, d. i. abſtracten Weſen geſchaffen iſt. Am Ende der Logik bringt es die abſolute Idee ſogar zu einem nebuloſen ,,Entſchluß'', um eigenhändig ihre Abkunft aus dem theologiſchen Himmel zu documentiren.

Die Hegel'ſche Philoſophie iſt der letzte Zufluchtsort, die letzte rationelle Stütze der Theologie. Wie einſt die katholiſchen Theologen *de facto* Ariſtoteliker wurden, um den Proteſtantismus, ſo müſſen jetzt die proteſtantiſchen Theologen *de jure* Hegelianer werden, um den ,,Atheismus'' bekämpfen zu können.

Das wahre Verhältniß vom Denken zum Sein iſt nur dieſes: das Sein iſt Subject, das Denken Prädicat. Das Denken iſt aus dem Sein, aber das Sein nicht aus dem Denken. Sein iſt aus ſich und durch ſich — Sein wird nur durch Sein gegeben, — Sein hat ſeinen Grund in ſich, weil nur Sein Sinn, Vernunft, Nothwendigkeit, Wahrheit, kurz Alles in Allem iſt. — Sein iſt, weil Nichtſein Nichtſein, d. h. Nichts, Unſinn iſt.

Das Weſen des Seins als Seins iſt das Weſen der Natur. Die zeitliche Geneſis erſtreckt ſich nur auf die Geſtalten, nicht auf das Weſen der Natur.

Das Sein wird nur da vom Denken abgeleitet, wo die wahre Einheit von Denken und Sein zerriſſen iſt, wo man erſt dem Sein ſeine Seele, ſein Weſen durch die Abſtraction genommen, und dann hintendrein wieder in dem vom Sein abgezogenen Weſen den Sinn und Grund dieſes für ſich ſelbſt leeren Seins findet; gleichwie nur da die Welt aus Gott abgeleitet wird und werden muß, wo man das Weſen der Welt von der Welt willkührlich abſondert.

Wer nach einem beſondern Realprincip der Philoſophie ſpeculirt, wie die ſogenannten poſitiven Philoſophen,

> Iſt wie ein Thier auf dürrer Heide
> Von einem böſen Geiſt im Kreis herum geführt,
> Und rings umher liegt ſchöne, grüne Weide.

Dieſe ſchöne, grüne Weide iſt die Natur und der Menſch, denn beide gehören zuſammen. Schaut die Natur an, ſchaut den Menſchen an! Hier habt ihr die Myſterien der Philoſophie vor euern Augen.

Die Natur iſt das von der Exiſtenz *ununterſchiedene*, der Menſch das von der Exiſtenz ſich *unterſcheidende Weſen*. Das nicht unterſcheidende Weſen iſt der Grund des unterſcheidenden — die Natur alſo der Grund des Menſchen.

Die neue, die allein poſitive Philoſophie iſt die *Negation aller Schulphiloſophie*, ob ſie gleich das Wahre derſelben in ſich enthält, iſt die Negation der Philoſophie *als einer abſtracten, particularen*, d. h. *ſcholaſtiſchen* Qualität: ſie hat kein *Schibolet*, keine *beſondere* Sprache, keinen *beſondern* Namen, kein *beſonderes* Princip; ſie iſt der *denkende Menſch* ſelbſt — der Menſch, der *iſt* und *ſich weiß* als das ſelbſtbewußte Weſen der Natur, als das Weſen der Geſchichte, als das Weſen der Staaten, als das Weſen der Religion — der Menſch, der *iſt* und *ſich weiß* als die *wirkliche* (nicht imaginäre) *abſolute Identität* aller Gegenſätze und Widerſprüche, aller activen und paſſiven, geiſtigen und ſinnlichen, politiſchen und ſocialen Qualitäten — *weiß*, daß das *pantheiſtiſche* Weſen, welches die ſpeculativen Philoſophen oder vielmehr Theologen vom Menſchen *abſonderten*, als ein *abſtractes* Weſen vergegenſtändlichten, nichts Anderes iſt als ſein *eignes unbeſtimmtes*, aber *unendlicher Beſtimmungen* fähiges Weſen.

Die neue Philoſophie iſt die *Negation* ebenſowohl des *Rationalismus*, als des *Myſticismus*, ebenſowohl des *Pantheismus*, als des *Perſonalismus*, ebenſowohl des *Atheismus*, als des *Theismus*; ſie iſt die *Einheit aller dieſer antithetiſchen Wahrheiten* als eine *abſolut ſelbſtſtändige* und *lautere Wahrheit*.

Die neue Philoſophie hat ſich bereits als Religionsphiloſophie ebenſo negativ, als poſitiv ausgeſprochen. Man darf nur die Concluſionen ihrer Analyſe zu Prämiſſen machen, um in ihnen die Principien einer poſitiven Philoſophie zu erkennen. Aber die neue Philoſophie buhlt nicht um die Gunſt des Publicums. Ihrer ſelbſt gewiß, verſchmäht ſie es, das zu ſcheinen, was ſie iſt; muß aber eben deßwegen unſrer Zeit, welcher in den weſentlichſten Intereſſen der Schein für Weſen, die Illuſion für Realität, der Name für die Sache gilt, das ſein, was ſie nicht iſt. So ergänzen ſich die Gegenſätze! Wo das Nichts für Etwas, die Lüge für Wahrheit gilt, da muß conſequenter Weiſe das Etwas für Nichts, die Wahrheit für Lüge gelten. Und wo man — komiſcher Weiſe gerade in dem Moment, wo die Philoſophie in einem entſcheidenden, univerſalen Selbſtenttäuſchungsact begriffen iſt — den bisher unerhörten Verſuch macht, eine Philoſophie lediglich auf die Gunſt und Meinung des Zeitungspublicums zu gründen, da muß man auch ehrlicher und chriſtlicher Weiſe philoſophiſche Werke nur dadurch zu widerlegen ſuchen, daß man ſie in der Augsburger Allgemeinen Zeitung beim Publicum verläumdet. O wie ehrbar, wie ſittlich ſind doch die öffentlichen Zuſtände Deutſchlands!

Ein neues Princip tritt immer mit einem neuen Namen auf; d. h. es erhebt einen Namen aus einem niedrigen, zurückgeſetzten Stande in den Fürſtenſtand — macht ihn zur Bezeichnung des Höchſten. Wenn man den Namen der neuen Philoſophie, den Namen Menſch mit Selbſtbewußtſein überſetzt: ſo legt man die neue Philoſophie im Sinne der alten aus, verſetzt ſie wieder auf den alten Standpunkt zurück, denn das Selbſtbewußtſein der alten Philoſophie als abgetrennt vom Menſchen iſt eine Abſtraction ohne Realität. Der Menſch iſt das Selbſtbewußtſein.

Der Sprache nach iſt der Name Menſch wohl ein beſonderer, aber der Wahrheit nach der Name aller Namen. Dem Menſchen gebührt das Prädicat πολυώνυμος. Was der Menſch auch immer nennt und ausſpricht — immer ſpricht er ſein eigenes Weſen aus. Die Sprache iſt daher das Kriterium, wie hoch oder wie niedrig der Grad der Bildung der Menſchheit. Der Name Gottes iſt nur der Name deſſen, was dem Menſchen für die höchſte Kraft, das höchſte Weſen, d. h. für das höchſte Gefühl, den höchſten Gedanken gilt.

Der Name Menſch bedeutet insgemein nur den Menſchen mit ſeinen Bedürfniſſen, Empfindungen, Geſinnungen — den Menſchen als Perſon, im Unterſchiede von ſeinem Geiſte, überhaupt ſeinen allgemeinen öffentlichen Qualitäten — im Unterſchiede z. B. vom Künſtler, Denker, Schriftſteller, Richter, gleich als wäre es nicht eine characteriſtiſche, weſentliche Eigenſchaft des Menſchen, daß er Denker, daß er Künſtler, daß er Richter u. ſ. w. iſt, gleich als wäre der Menſch in der Kunſt, in der Wiſſenſchaft u. ſ. w. außer ſich. Die ſpeculative Philoſophie hat dieſe Abſonderung der weſentlichen Qualitäten des Menſchen vom Menſchen theoretiſch fixirt, und dadurch lauter abſtracte Qualitäten als ſelbſtſtändige Weſen vergöttert. So heißt es z. B. im Hegel'ſchen Naturrecht § 190: „Im Rechte iſt der Gegenſtand die Perſon, im moraliſchen Standpunkt das Subject, in der Familie das Familienglied, in der bürgerlichen Geſellſchaft überhaupt der Bürger (als bourgeois), hier auf dem Standpunkte der Bedürfniſſe iſt es das Concretum der Vorſtellung (?), das man Menſch nennt, es iſt alſo erſt hier und auch eigentlich nur hier vom Menſchen in dieſem Sinne die Rede.“ In dieſem Sinne: alſo handelt es ſich auch, wenn die Rede iſt vom Bürger, vom Subject, vom Familienglied, von der Perſon, in Wahrheit immer nur von dem einen und ſelben Weſen, dem Menſchen, nur in einem andern Sinne, nur in einer andern Qualität.

Alle Speculation über das Recht, den Willen, die Freiheit, die Perſönlichkeit ohne den Menſchen, außer dem oder gar über dem Menſchen iſt eine Speculation ohne Einheit, ohne Nothwendigkeit, ohne Subſtanz, ohne Grund, ohne Realität. Der Menſch iſt die Exiſtenz der Freiheit, die Exiſtenz der Perſönlichkeit, die Exiſtenz des Rechts. Nur der Menſch iſt der Grund und Boden des Fichte'ſchen Ichs, der Grund und Boden der Leibnitz'ſchen Monade, der Grund und Boden des Abſoluten.

Alle Wiſſenſchaften müſſen ſich auf die Natur gründen. Eine Lehre iſt ſo lange nur eine Hypotheſe, ſo lange nicht ihre natürliche Baſis gefunden iſt. Dieſes gilt insbeſondere von der Lehre der Freiheit. Nur der neuen Philoſophie wird es gelingen, die Freiheit, die bisher eine anti- und ſupranaturaliſtiſche Hypotheſe war, zu naturaliſiren.

Die Philoſophie muß ſich wieder mit der Naturwiſſenſchaft, die Naturwiſſenſchaft mit der Philoſophie verbinden. Dieſe auf gegenſeitiges Bedürfniß, auf innere Nothwendigkeit gegründete Verbindung wird dauerhafter, glücklicher und fruchtbarer ſein, als die bisherige Mesalliance zwiſchen der Philoſophie und Theologie.

Der Menſch iſt das *Ἓν καὶ πᾶν* des Staats. Der Staat iſt die realiſirte, ausgebildete, explicirte Totalität des menſchlichen Weſens.

Im Staate werden die weſentlichen Qualitäten oder Thätigkeiten des Menſchen in beſondern Ständen verwirklicht, aber in der Perſon des Staatsoberhaupts wieder zur Identität zurückgeführt. Das Staatsoberhaupt hat alle Stände ohne Unterſchied zu vertreten; vor ihm ſind ſie alle gleich nothwendig, gleich berechtigt. Das Staatsoberhaupt iſt der Repräſentant des univerſalen Menſchen.

Die chriſtliche Religion hat den Namen des Menſchen mit dem Namen Gottes in den Einen Namen des Gottmenſchen verbunden — den Namen des Menſchen alſo zu einem Attribut des höchſten Weſen erhoben. Die neue Philoſophie hat der Wahrheit gemäß dieſes Attribut zur Subſtanz, das Prädicat zum Subject gemacht — die neue Philoſophie iſt die *realiſirte Idee* — die *Wahrheit* des Chriſtenthums. Aber eben weil ſie das *Weſen* des Chriſtenthums in ſich hat, giebt ſie den *Namen* des Chriſtenthums auf. Das Chriſtenthum hat die Wahrheit nur im *Widerſpruche mit der Wahrheit* ausgeſprochen. Die widerſpruchsloſe, reine, unverfälſchte Wahrheit iſt eine *neue Wahrheit* — eine neue, autonomiſche That der Menſchheit.

Grundſätze der Philoſophie der Zukunft.

(1843.)

§. 1.

Die Aufgabe der neueren Zeit war die Verwirklichung und Vermenſchlichung Gottes — die Verwandlung und Auflöſung der Theologie in die Anthropologie.

§. 2.

Die religiöſe oder practiſche Weiſe dieſer Vermenſchlichung war der Proteſtantismus. Der Gott, welcher Menſch iſt, der menſchliche Gott alſo: Chriſtus — dieſer nur iſt der Gott des Proteſtantismus. Der Proteſtantismus kümmert ſich nicht mehr, wie der Katholicismus, darum, was Gott an ſich ſelber iſt, ſondern nur darum, was er für den Menſchen iſt; er hat deßhalb keine ſpeculative oder contemplative Tendenz mehr, wie jener; er iſt nicht mehr Theologie — er iſt weſentlich nur Chriſtologie, d. i. religiöſe Anthropologie.

§. 3.

Der Proteſtantismus negirte jedoch den Gott an ſich oder Gott als Gott — denn Gott an ſich iſt erſt eigentlicher Gott — nur practiſch;

theoretiſch ließ er ihn beſtehen; er iſt, aber nur nicht für den Menſchen, d. h. den *religiöſen* Menſchen — er iſt ein *jenſeitiges* Weſen, ein Weſen, das einſt erſt dort im Himmel ein Gegenſtand *für den Menſchen wird*. Aber was *jenſeits* der Religion, das liegt *diesſeits* der Philoſophie, was kein Gegenſtand für jene, das iſt gerade der Gegenſtand für dieſe.

§. 4.

Die *rationelle* oder *theoretiſche* Verarbeitung und Auflöſung des für die Religion jenſeitigen, ungegenſtändlichen Gottes iſt die *ſpeculative Philoſophie*.

§. 5.

Das *Weſen* der ſpeculativen Philoſophie iſt nichts Anderes als das *rationaliſirte, realiſirte, vergegenwärtigte Weſen Gottes*. Die ſpeculative Philoſophie iſt die *wahre*, die *conſequente*, die *vernünftige Theologie*.

§. 6.

Gott als Gott — als *geiſtiges* oder *abſtractes*, d. i. *nicht* menſchliches, *nicht* ſinnliches, *nur der Vernunft oder Intelligenz zugängliches* und *gegenſtändliches* Weſen iſt *nichts Anderes als das Weſen der Vernunft* ſelbſt, welches aber von der *gemeinen Theologie* oder vom *Theismus vermittelſt der Einbildungskraft* als ein von der *Vernunft unterſchiedenes, ſelbſtſtändiges Weſen vorgeſtellt wird*. Es iſt daher eine innere, eine heilige *Nothwendigkeit*, daß das von der Vernunft unterſchiedene Weſen der Vernunft endlich *mit der Vernunft identificirt*, das göttliche Weſen alſo *als das Weſen der Vernunft* erkannt, verwirklicht und vergegenwärtigt werde. Auf dieſer Nothwendigkeit beruht die *hohe geſchichtliche Bedeutung* der *ſpeculativen Philoſophie*.

Der Beweis, daß das göttliche Weſen das Weſen der Vernunft oder Intelligenz iſt, liegt darin, daß die *Beſtimmungen* oder *Eigenſchaften Gottes* — ſo weit natürlich dieſe *vernünftige* oder geiſtige ſind, *nicht Beſtimmungen der Sinnlichkeit* oder *Einbildungskraft* — *Eigenſchaften der Vernunft* ſind.

„*Gott iſt das unendliche Weſen, das Weſen ohne alle Einſchränkungen.*“ Aber was keine Grenze oder Schranke Gottes, das iſt auch keine Schranke der Vernunft. Wo z. B. Gott ein über die Schranken der Sinnlichkeit erhabenes Weſen iſt, da iſt es auch die Vernunft. Wer keine andere Exiſtenz denken kann, als eine ſinnliche, wer alſo eine durch die Sinnlichkeit beſchränkte Vernunft hat, der hat auch eben deßwegen einen durch die Sinnlichkeit beſchränkten Gott. Die Vernunft, welche Gott als ein unbeſchränktes Weſen denkt, die denkt in Gott nur *ihre eigene* Unbeſchränktheit. Was der Vernunft das göttliche, das iſt ihr auch erſt das wahrhaft *vernünftige* Weſen — d. h. das vollkommen der Vernunft entſprechende und eben deßwegen ſie befriedigende Weſen. Das aber, worin ſich ein Weſen befriedigt, iſt nichts Anderes als ſein *gegenſtändliches* Weſen. Wer ſich in einem Dichter befriedigt, iſt ſelbſt eine dichteriſche, wer in einem Philoſophen, ſelbſt eine philoſophiſche Natur, und daß er es iſt, das wird ihm und Andern erſt in dieſer Befriedigung Gegenſtand. Die Vernunft „bleibt aber nicht bei den ſinnlichen, endlichen Dingen ſtehen; ſie befriedigt ſich nur in dem unendlichen Weſen“ — alſo iſt uns erſt in dieſem Weſen das Weſen der Vernunft aufgeſchloſſen.

„*Gott iſt das nothwendige Weſen.*“ Aber dieſe ſeine Nothwendigkeit beruht darauf, daß er ein *vernünftiges, intelligentes* Weſen iſt. Die Welt, die Materie hat den Grund, warum ſie iſt und ſo iſt, wie ſie iſt, nicht in ſich, denn es iſt ihr völlig einerlei, ob ſie iſt oder nicht iſt, ob ſie ſo oder anders iſt*). Sie ſetzt daher nothwendig als Urſache ein anderes Weſen voraus, und zwar ein *verſtändiges*, *ſelbſtbewußtes*, nach Gründen und Zwecken wirkendes Weſen. Denn nimmt man von dieſem andern Weſen die Intelligenz weg, ſo entſteht von Neuem die Frage nach dem Grund deſſelben. Die Nothwendigkeit des erſten, höchſten Weſens beruht darum auf der Vorausſetzung, daß der *Verſtand* allein das *erſte* und *höchſte*, das *nothwendige* und *wahre* Weſen iſt. Wie überhaupt die metaphyſiſchen oder ontotheologiſchen Beſtimmungen erſt Wahrheit und Realität haben, wenn ſie auf pſychologiſche oder vielmehr anthropologiſche Beſtimmungen zurückgeführt werden, ſo hat alſo auch die Nothwendigkeit des göttlichen Weſens in der alten Metaphyſik oder Ontotheologie erſt Sinn und Verſtand, Wahrheit und Realität in der pſychologiſchen oder anthropologiſchen Beſtimmung Gottes als eines intelligenten Weſens. Das nothwendige Weſen iſt das nothwendig zu denkende, ſchlechterdings zu bejahende, ſchlechterdings unläugbare oder unaufhebbare Weſen, aber nur als ein *ſelbſt denkendes* Weſen. In dem nothwendigen Weſen beweiſt und zeigt alſo die Vernunft nur ihre eigene Nothwendigkeit und Realität.

„*Gott iſt das unbedingte, allgemeine* — „Gott iſt nicht dies und das" — *unveränderliche, ewige oder zeitloſe Weſen*." Aber Unbedingtheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Allgemeinheit ſind ſelbſt nach dem Urtheil der metaphyſiſchen Theologie auch Eigenſchaften der Vernunftwahrheiten oder Vernunftgeſetze, folglich Eigenſchaften der Vernunft ſelbſt; denn was ſind dieſe unveränderlichen, allgemeinen, unbedingten, immer und überall gültigen Vernunftwahrheiten Anderes als Ausdrücke von dem Weſen der Vernunft?

„*Gott iſt das unabhängige, ſelbſtſtändige Weſen, welches keines andern Weſens zu ſeiner Exiſtenz be-*

---

*) Anm. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ich hier, wie in allen Paragraphen, welche hiſtoriſche Gegenſtände betreffen und entwickeln, nicht in meinem Sinne, ſondern im Sinne des jedesmaligen Gegenſtandes, hier alſo im Sinne des Theismus rede und argumentire.

darf, folglich von und durch ſich ſelbſt iſt.“ Aber auch dieſe abſtracte metaphyſiſche Beſtimmung hat nur Sinn und Realität als eine Definition von dem Weſen des Verſtandes, und ſagt daher Nichts weiter aus, als daß Gott ein denkendes, intelligentes Weſen, oder umgekehrt nur das denkende Weſen das göttliche iſt; denn nur ein ſinnliches Weſen bedarf zu ſeiner Exiſtenz andere Dinge außer ihm. Luft bedarf ich zum Athmen, Waſſer zum Trinken, Licht zum Sehen, pflanzliche und thieriſche Stoffe zum Eſſen, aber Nichts, wenigſtens unmittelbar, zum Denken. Ein athmendes Weſen kann ich nicht denken ohne die Luft, ein ſehendes nicht ohne Licht, aber das denkende Weſen kann ich für ſich iſolirt denken. Das athmende Weſen bezieht ſich nothwendig auf ein Weſen außer ihm, hat ſeinen weſentlichen Gegenſtand, das, wodurch es iſt, was es iſt, außer ſich; aber das denkende Weſen bezieht ſich auf ſich ſelbſt, iſt ſein eigner Gegenſtand, hat ſein Weſen in ſich ſelbſt, iſt, was es iſt, durch ſich ſelbſt.

§ 7

Was im Theismus Object, das iſt in der ſpeculativen Philoſophie Subject, was dort das nur gedachte, vorgeſtellte Weſen der Vernunft, iſt hier das denkende Weſen der Vernunft ſelbſt.

Der Theiſt ſtellt ſich Gott als ein außer der Vernunft, außer dem Menſchen überhaupt exiſtirendes, perſönliches Weſen vor — er denkt als Subject über Gott als Object. Er denkt Gott als ein dem Weſen, d. h. ſeiner Vorſtellung nach geiſtiges, unſinnliches, aber der Exiſtenz, d. h. der Wahrheit nach ſinnliches Weſen; denn das weſentliche Merkmal einer objectiven Exiſtenz, einer Exiſtenz außer dem Gedanken oder der Vorſtellung iſt die Sinnlichkeit. Er unterſcheidet Gott von ſich in demſelben Sinne, in welchem er die ſinnlichen Dinge und Weſen als außer ihm exiſtirende von ſich unterſcheidet; kurz, er denkt Gott vom Standpunkt der Sinnlichkeit aus. Der ſpeculative Theolog oder Philoſoph dagegen denkt Gott vom Standpunkt des Denkens aus; er hat daher nicht zwiſchen ſich und Gott in der Mitte die ſtörende Vorſtellung eines ſinnlichen Weſens; er identificirt ſomit ohne Hinderniß das objective, gedachte Weſen mit dem ſubjectiven, denkenden Weſen.

Die innere Nothwendigkeit, daß Gott aus einem Object des Menſchen zum Subject, zum denkenden Ich des Menſchen wird, ergiebt ſich aus dem bereits Entwickelten näher ſo: Gott iſt Gegenſtand des Menſchen, und nur des Menſchen, nicht des Thiers. Was aber ein Weſen iſt, das wird nur aus ſeinem Gegenſtand erkannt; der Gegenſtand, auf den ſich ein Weſen nothwendig bezieht, iſt nichts Anderes als ſein offenbares Weſen. So iſt der Gegenſtand der pflanzenfreſſenden Thiere die Pflanze; aber durch dieſen Gegenſtand unterſcheiden ſich weſentlich dieſelben von den andern, den fleiſchfreſſenden Thieren. So iſt der Gegenſtand des Auges das Licht, nicht der Ton, nicht der Geruch. Im Gegenſtand des Auges iſt uns aber ſein Weſen offenbar. Ob einer nicht ſieht oder kein Auge hat, iſt darum einerlei. Wir benennen daher auch im Leben die Dinge und Weſen nur nach ihren Gegenſtänden. Das Auge iſt das „Lichtorgan." Wer den Boden bebaut, iſt ein Bauer; wer die Jagd zum Object ſeiner Thätigkeit hat, iſt ein Jäger; wer Fiſche fängt, ein Fiſcher u. ſ. w. Wenn alſo Gott — und zwar, wie er es ja iſt, nothwendig und weſentlich — ein Gegenſtand des Menſchen iſt, ſo iſt in dem Weſen dieſes Gegenſtands nur das eigne Weſen des Menſchen ausgeſprochen. Stelle Dir vor, ein denkendes Weſen auf einem Planeten oder gar Kometen bekäme zu Geſicht die Paar Paragraphen einer chriſtlichen Dogmatik, welche von dem Weſen Gottes handeln. Was würde dieſes Weſen aus dieſen Paragraphen folgern? Etwa die Exiſtenz eines Gottes im Sinne einer chriſtlichen Dogmatik? Nein! es würde nur daraus folgern, daß auch auf der Erde denkende Weſen ſind; es würde in den

Definitionen der Erdbewohner von ihrem Gott nur Definitionen von ihrem eignen Weſen, z. B. in der Definition: **Gott iſt ein Geiſt**, nur den Beweis und Ausdruck ihres eignen Geiſtes finden; kurz, es würde aus dem Weſen und den Eigenſchaften des Objects auf das Weſen und die Eigenſchaften des Subjects ſchließen. Und mit vollem Recht; denn die Unterſcheidung zwiſchen dem, was der Gegenſtand *an ſich ſelbſt*, und dem, was er *für den Menſchen* iſt, fällt bei *dieſem* Object weg. Dieſe Unterſcheidung iſt nur an ihrem Platze bei einem unmittelbar ſinnlich, und eben deßwegen auch noch andern Weſen außer dem Menſchen gegebenen Gegenſtande. Das Licht iſt nicht nur für den Menſchen da, es afficirt auch die Thiere, auch die Pflanzen, auch die unorganiſchen Stoffe: es iſt ein allgemeines Weſen. Um zu erfahren, was das Licht iſt, betrachten wir darum nicht nur die Eindrücke und Wirkungen deſſelben auf uns, ſondern auch auf andere, von uns unterſchiedne Weſen. Nothwendig, objectiv begründet iſt daher hier die Unterſcheidung zwiſchen dem Gegenſtand *an ſich ſelbſt* und dem Gegenſtand *für uns*, namentlich zwiſchen dem Gegenſtand in der Wirklichkeit und dem Gegenſtand in unſerm Denken und Vorſtellen. Gott aber iſt *nur* ein Gegenſtand des Menſchen. Die Thiere und Sterne preiſen Gott *nur im Sinne des Menſchen*. Es gehört alſo zum Weſen Gottes ſelbſt, daß er keinem andern Weſen außer dem Menſchen Gegenſtand, daß er ein ſpecifiſch menſchlicher Gegenſtand, ein Geheimniß des Menſchen iſt. Wenn aber Gott *nur* ein Gegenſtand des Menſchen iſt, was offenbart ſich uns im Weſen Gottes? Nichts Anderes als das Weſen des Menſchen. Wem das höchſte Weſen Gegenſtand iſt, das iſt ſelbſt das höchſte Weſen. Je mehr den Thieren vom Menſchen Gegenſtand wird, deſto höher ſtehen ſie, deſto mehr nähern ſie ſich dem Menſchen. Ein Thier, dem der Menſch als Menſch, das eigentliche menſchliche Weſen Gegenſtand wäre, das wäre kein Thier mehr, ſondern ſelber Menſch. Nur ebenbürtige Weſen ſind ſich Gegenſtand, und zwar ſo, wie ſie *an ſich* ſind. Die Identität des göttlichen und menſchlichen Weſens fällt nun allerdings auch in das Bewußtſein des Theiſmus. Aber weil er Gott, ungeachtet daß er das Weſen Gottes in den Geiſt ſetzt, doch zugleich als ein außer dem Menſchen exiſtirendes, ſinnliches Weſen vorſtellt, ſo iſt ihm auch dieſe Identität nur als *ſinnliche* Identität, als *Aehnlichkeit* oder *Verwandtſchaft* Gegenſtand. Verwandtſchaft drückt daſſelbe aus, als Identität, aber es iſt mit ihr zugleich verbunden die ſinnliche Vorſtellung, daß die verwandten Weſen zwei ſelbſtſtändige, d. i. ſinnliche, außer einander exiſtirende Weſen ſind.

§. 8.

Die *gemeine* Theologie macht den *Standpunkt des Menſchen zum Standpunkt Gottes*; die *ſpeculative* dagegen macht den *Standpunkt Gottes zum Standpunkt des Menſchen oder vielmehr des Denkers*.

Gott iſt der gemeinen Theologie Object, und zwar gerade ſo, wie irgend ein anderes ſinnliches Object; aber zugleich iſt er ihr wieder Subject, und zwar Subject, gerade wie das menſchliche Subject: Gott bringt Dinge *außer ſich* hervor, hat Beziehungen *zu ſich ſelbſt* und zu andern, außer ihm exiſtirenden Weſen, liebt und denkt ſich zugleich und andere Weſen. Kurz der Menſch macht ſeine Gedanken und ſelbſt Affecte zu Gedanken und Affecten Gottes, ſein Weſen, ſeinen Standpunkt zum Weſen und Standpunkt Gottes. Die ſpeculative Theologie aber kehrt dies um. In der gemeinen Theologie iſt daher Gott ein *Widerſpruch mit ſich ſelbſt*, denn er *ſoll* ein *nicht*-, ein *über*menſchliches Weſen ſein, aber iſt doch allen ſeinen Beſtimmungen nach in Wahrheit ein menſchliches; in der ſpeculativen Theologie oder Philoſophie iſt dagegen Gott ein *Widerſpruch mit dem Menſchen* — er *ſoll* das Weſen des Menſchen — wenigſtens der Vernunft — ſein, und iſt doch in Wahrheit ein nicht-, ein übermenſchliches, d. i. abſtractes Weſen. Der übermenſchliche Gott iſt in der gemeinen Theologie nur eine erbauliche Floſkel, eine Vorſtellung, ein Spielzeug der Phantaſie, in der ſpeculativen Philoſophie dagegen Wahrheit, bitterer Ernſt. Der heftige Widerſpruch, den die ſpeculative Philoſophie gefunden, hat nur darin ſeinen Grund, daß ſie den Gott, welcher im Theismus nur ein Weſen der Phantaſie, ein ferngehaltnes, unbeſtimmtes, nebuloſes Weſen iſt, zu einem gegenwärtigen, beſtimmten Weſen gemacht, und dadurch den illuſoriſchen Zauber zerſtört hat, den ein entferntes Weſen im blauen Dunſt der Vorſtellung hat. So haben die Theiſten ſich darüber geärgert, daß die Logik nach Hegel die Darſtellung Gottes in ſeinem ewigen, vorweltlichen Weſen ſei und doch, z. B. in der Lehre von der Quantität, von der extenſiven und intenſiven Größe, den Brüchen, den Potenzen, den Maßverhältniſſen u. ſ. w. handle. Wie, riefen ſie entſetzt aus, dieſer Gott ſoll unſer Gott ſein? Und doch, was iſt er Anderes als der aus dem Nebel der unbeſtimmten Vorſtellung an das Licht des beſtimmenden Gedankens hervorgezogene, der, ſo zu ſagen, ad coram, beim Wort genommene Gott des Theismus, welcher Alles nach Maß, Zahl und Gewicht geſchaffen und geordnet hat? Wenn Gott Alles nach Zahl und Maß geordnet und geſchaffen, alſo Maß und Zahl, ehe ſie an den außergöttlichen Dingen zur Wirklichkeit kamen, im Verſtand, und folglich im Weſen Gottes — denn zwiſchen Gottes Verſtand und ſeinem Weſen iſt kein Unterſchied — enthalten waren, und heute noch ſind, gehört denn nicht auch die Mathematik zu den Myſterien der Theologie? Aber freilich ſieht ein Weſen ganz anders in der Einbildung und Vorſtellung aus, als in der Wahrheit und Wirklichkeit; kein Wunder, daß Denen, die nur nach dem Ausſehen, nach dem Schein ſich richten, das eine und ſelbe Weſen als zwei ganz verſchiedene Weſen erſcheint.

§. 9.

Die weſentlichen Eigenſchaften oder Prädicate des göttlichen Weſens ſind die weſentlichen Eigenſchaften oder Prädicate der ſpeculativen Philoſophie.

§. 10.

Gott iſt reiner Geiſt, reines Weſen, reine Thätigkeit — Actus purus — ohne Leidenſchaften, ohne Beſtimmungen von Außen, ohne Sinnlichkeit, ohne Materie. Die ſpeculative Philoſophie iſt *dieſer reine Geiſt, dieſe reine Thätigkeit, verwirklicht als Denkact — das abſolute Weſen als abſolutes Denken.*

Wie einſt die Abſtraction von allem Sinnlichen und Materiellen die nothwendige Bedingung der Theologie war, ſo war ſie auch die nothwendige Bedingung der ſpeculativen Philoſophie, nur mit dem Unterſchiede, daß die Abſtraction der Theologie, weil ihr Gegenſtand, obwohl ein abſtractes Weſen, doch zugleich wieder als ein ſinnliches Weſen vorgeſtellt wurde, ſelbſt eine *ſinnliche* Abſtraction, Asketik war, während die Abſtraction der ſpeculativen Philoſophie nur eine geiſtige, denkende iſt, nur eine ſcientifiſche oder theoretiſche, keine practiſche Bedeutung hat. Der Anfang der Carteſiſchen Philoſophie, die Abſtraction von der Sinnlichkeit, von der Materie iſt der Anfang der neuern ſpeculativen Philoſophie. Aber Carteſius und Leibnitz betrachteten dieſe Abſtraction nur als eine ſubjective Bedingung, das immaterielle göttliche Weſen zu erkennen, ſie ſtellten ſich die Immaterialität Gottes als eine von der Abſtraction, vom Denken *unabhängige, objective* Eigenſchaft vor; ſie ſtanden noch auf dem Standpunkt des Theismus, machten das immaterielle Weſen nur zum *Object*, aber nicht zum *Subject*, zum *activen Princip*, zum *wirklichen Weſen* der Philoſophie ſelbſt. Allerdings iſt auch bei C. und L. Gott Princip der Philoſophie, aber nur als ein vom Denken *unterſchiednes Object* — darum Princip nur im Allgemeinen, nur in der Vorſtellung, nicht in der That und Wahrheit. Gott iſt nur die *erſte* und *allgemeine* Urſache der Materie, der Bewegung und Thätigkeit; aber die beſondern Bewegungen und Thätigkeiten, die beſtimmten wirklichen materiellen Dinge werden unabhängig von Gott betrachtet und erkannt. L. und C. ſind nur im Allgemeinen Idealiſten, im Beſondern bloſe Materialiſten. Gott nur iſt der conſequente, der vollſtändige, wahre Idealiſt, denn Er nur ſtellt alle Dinge ohne Dunkelheit ſich vor, d. h. im Sinne der Leibnitziſchen Philoſophie ohne Sinne und Einbildungskraft; Er iſt reiner, d. i. von aller Sinnlichkeit und Materialität abgeſonderter Verſtand; für ihn ſind daher die materiellen Dinge pure Verſtandeswesen, pure Gedanken; für ihn exiſtirt überhaupt gar keine Materie, denn dieſe beruht nur auf dunkeln, d. i. ſinnlichen Vorſtellungen. Aber gleichwohl hat bei L. auch der Menſch ſchon eine gute Portion Idealismus in ſich — wie wäre es auch möglich, ſich ein immaterielles Weſen vorzuſtellen, ohne ein immaterielles Vermögen und folglich ohne immaterielle Vorſtellungen zu haben? — denn er hat außer den Sinnen und der Einbildungskraft Verſtand, und der Verſtand iſt eben immaterielles, reines, weil denkendes Weſen; nur iſt der Verſtand des Menſchen nicht ganz ſo rein, nicht in der Unbeſchränktheit und Ausdehnung rein, wie der göttliche Verſtand oder das göttliche Weſen. Der Menſch, reſpective dieſer Menſch: Leibnitz iſt alſo ein partialer, halber Idealiſt, Gott nur ein ganzer Idealiſt, Gott nur „der vollkommene Weltweiſe,“ wie er ausdrücklich von Wolf genant wird; d. h. Gott iſt die Idee des vollendeten, des bis ins Specielle durchgeführten, des abſoluten Idealismus der ſpätern ſpeculativen Philoſophie. Denn was iſt der Verſtand, was das Weſen Gottes überhaupt? Nichts Anderes, als der Verſtand, als das Weſen des Menſchen, abgeſondert von den Beſtimmungen, die zu einer beſtimmten Zeit Schranken des Menſchen ſind, ſeien ſie nun wirkliche oder vermeintliche. Wer keinen mit ſeinen Sinnen entzweiten Verſtand hat, die Sinne nicht für Schranken hält, der ſtellt ſich auch nicht einen Verſtand ohne Sinne als den höchſten, den wahren Verſtand vor. Was iſt aber die Idee einer Sache anders als ihr Weſen, gereinigt von den Beſchränkungen und Verdunklungen, die ſie in der Wirklichkeit, wo ſie im Zuſammenhange mit andern Dingen ſteht, erleidet? So liegt die Schranke des menſchlichen Verſtandes nach Leibniz darin, daß er mit dem Materialismus, d. i. mit dunkeln Vorſtellungen behaftet iſt; aber dieſe dunkeln Vorſtellungen entſpringen ſelbſt wieder nur daraus, daß das menſchliche Weſen im Zuſammenhange mit andern Weſen, mit der Welt überhaupt ſteht. Aber dieſe Verbindung gehört nicht zum Weſen des Verſtandes, ſie ſteht vielmehr im Widerſpruch mit demſelben, denn er iſt an ſich, d. i. in der Idee ein immaterielles, d. i. für ſich ſelbſt ſeiendes, iſolirtes Weſen. Und dieſe Idee, dieſer alſo von allen materialiſtiſchen Vorſtellungen gereinigte Verſtand iſt eben der göttliche Verſtand. Was aber bei Leibniz nur Idee war, das wurde in der ſpätern Philoſophie Wahrheit und Wirklichkeit. Der abſolute Idealismus iſt nichts Anderes als der realiſirte göttliche Verſtand des Leibniz'ſchen Theismus, der ſyſtematiſch durchgeführte reine Verſtand, der alle Dinge ihrer Sinnlichkeit entkleidet, ſie zu puren Verſtandesweſen, zu Gedankendingen macht, der mit nichts Fremdartigem behaftet, nur mit ſich ſelbſt, als dem Weſen der Weſen beſchäftigt iſt.

§. 11.

Gott iſt ein denkendes Weſen, aber die Gegenſtände, die er denkt, in ſich begreift, ſind, wie ſein Verſtand, nicht unterſchieden von ſeinem Weſen, ſo daß er, indem er die Dinge denkt, nur ſich ſelbſt denkt, alſo in ununterbrochner Einheit mit ſich ſelbſt bleibt. Dieſe Einheit des Denkenden und Gedachten iſt aber das Geheimniß des ſpeculativen Denkens.

So ſind z. B. in der Hegel'ſchen Logik die Gegenſtände des Denkens nicht unterſchieden vom Weſen des Denkens. Das Denken iſt hier in ununterbrochner Einheit mit ſich ſelbſt; die Gegenſtände deſſelben ſind nur Beſtimmungen des Denkens, ſie gehen rein im Gedanken auf, haben Nichts für ſich, was außer dem Denken bliebe. Aber was das Weſen der Logik, iſt auch das Weſen Gottes. Gott iſt ein geiſtiges, abſtractes Weſen; aber er iſt zugleich das Weſen der Weſen, das alle Weſen in ſich faßt, und zwar in Einheit mit dieſem ſeinem abſtracten Weſen. Aber was ſind die mit einem abſtracten, geiſtigen Weſen identiſchen Weſen? ſelber abſtracte Weſen — *Gedanken*. Die Dinge, wie ſie in Gott ſind, ſind nicht ſo, wie ſie außer Gott ſind; ſie ſind vielmehr eben ſo unterſchieden von den wirklichen Dingen, als die Dinge, wie ſie Gegenſtand der Logik, von den Dingen, wie ſie Gegenſtand der wirklichen Anſchauung ſind. Worauf reducirt ſich alſo der Unterſchied zwiſchen dem göttlichen und dem metaphyſiſchen Denken? nur auf einen Unterſchied der Einbildung, auf den Unterſchied zwiſchen dem nur *vorgeſtellten* und *wirklichen* Denken.

§. 12.

Der Unterſchied zwiſchen dem *Wiſſen* oder dem *Denken Gottes*, welches *als Urbild* den Dingen *vorausgeht*, ſie *ſchafft*, und dem *Wiſſen des Menſchen*, welches den Dingen *nachfolgt als Abbild* derſelben, iſt nichts Anderes als der *Unterſchied* zwiſchen dem a *prioriſchen* oder *ſpeculativen* und dem a *poſterioriſchen* oder *empiriſchen* Wiſſen.

Der Theismus ſtellt ſich Gott, obwohl als ein denkendes oder geiſtiges, doch zugleich als ein *ſinnliches Weſen* vor. Er verbindet daher mit dem Denken und Willen Gottes unmittelbar *ſinnliche*, *materielle* Wirkungen — Wirkungen, die mit dem Weſen des Denkens und Willens in Widerſpruch ſtehen, die Nichts weiter als die *Macht der Natur* ausdrücken. Eine ſolche *materielle* Wirkung — folglich ein bloſer Ausdruck ſinnlicher Macht — iſt vor Allem die Schöpfung oder Hervorbringung der wirklichen, materiellen Welt. Die ſpeculative Theologie dagegen verwandelt dieſen dem Weſen des

Denkens widerſprechenden ſinnlichen Act in einen logiſchen oder theoretiſchen Act, die materielle Hervorbringung des Gegenſtands in die ſpeculative Erzeugung aus dem Begriffe. Im Theismus iſt die Welt ein zeitliches Produkt Gottes — die Welt exiſtirt ſeit einigen Jahrtauſenden, und ehe ſie wurde, war Gott; in der ſpeculativen Theologie dagegen iſt die Welt oder Natur nach Gott nur dem Range, der Bedeutung nach: das Accidenz ſetzt die Subſtanz, die Natur die Logik voraus, dem Begriffe, aber nicht dem ſinnlichen Daſein, folglich nicht der Zeit nach.

Der Theismus verlegt jedoch in Gott nicht nur das ſpeculative, ſondern auch das ſinnliche, empiriſche Wiſſen und zwar in ſeiner höchſten Vollendung. Wie aber das vorweltliche, vorgegenſtändliche Wiſſen Gottes in dem a prioriſchen Wiſſen der ſpeculativen Philoſophie, ſo hat auch das ſinnliche Wiſſen Gottes erſt in den empiriſchen Wiſſenſchaften der neueren Zeit ſeine Realiſation, ſeine Wahrheit und Wirklichkeit gefunden. Das vollkommenſte und alſo göttliche ſinnliche Wiſſen iſt nämlich nichts Anderes als das allerſinnlichſte Wiſſen, das Wiſſen der allergrößten Kleinigkeiten und unmerklichſten Einzelheiten — „Gott iſt deßwegen der Allwiſſende, ſagt der h. Thomas A., weil er die allereinzelſten Dinge weiß" — das Wiſſen, welches die Haare am Haupte des Menſchen nicht indiscret in einen Schopf zuſammenfaßt, ſondern ſie zählt, alle, Haar für Haar kennt. Aber dieſes göttliche Wiſſen, welches in der Theologie nur eine Vorſtellung, eine Phantaſie iſt, wurde vernünftiges, wirkliches Wiſſen in dem teleſkopiſchen und mikroſkopiſchen Wiſſen der Naturwiſſenſchaft. Sie hat die Sterne am Himmel gezählt, die Eier in den Leibern der Fiſche und Schmetterlinge, die Tüpfelchen auf den Flügeln der Inſecten, um ſie von einander zu unterſcheiden; ſie hat allein in der Raupe des Weidenſpinners am Kopfe 288, am Körper 1647, am Magen und den Gedärmen 2186 Muskeln anatomiſch nachgewieſen. Was will man mehr verlangen? Hier haben wir daher ein ſinnfälliges Beiſpiel von der Wahrheit, daß die Vorſtellung des Menſchen von Gott die

Vorſtellung des menſchlichen Individuums von ſeiner Gattung, daß Gott als der Inbegriff aller Realitäten oder Vollkommenheiten nichts Anderes iſt, als der zum Nutzen des beſchränkten Individuums compendiariſch zuſammengefaßte Inbegriff der unter die Menſchen vertheilten, im Laufe der Weltgeſchichte ſich realiſirenden Eigenſchaften der Gattung. Das Gebiet der Naturwiſſenſchaften iſt ſeinem quantitativen Umfang nach für den einzelnen Menſchen ein völlig unüberſehbares, unermeßliches. Wer kann zugleich die Sterne am Himmel und die Muskeln und Nerven am Leibe der Raupe zählen? Lyonet verlor ſein Geſicht über der Anatomie der Weidenraupe. Wer kann zugleich die Unterſchiede der Höhen und Vertiefungen im Monde und zugleich die Unterſchiede der zahlloſen Ammoniten und Terebrateln beobachten? Aber was nicht der einzelne Menſch weiß und kann, das wiſſen und können die Menſchen zuſammen. So hat das göttliche Wiſſen, das alles Einzelne zugleich weiß, ſeine Realität im Wiſſen der Gattung.

Wie mit der göttlichen Allwiſſenheit, iſt es aber auch mit der göttlichen Allgegenwart, die ſich gleichfalls im Menſchen realiſirt hat. Während der eine Menſch bemerkt, was auf dem Monde oder Uranus vorgeht, iſt ein anderer auf der Venus oder in den Eingeweiden der Raupe oder ſonſt an einem Orte, wohin weiland unter der Herrſchaft des allwiſſenden und allgegenwärtigen Gottes kein menſchliches Auge gedrungen iſt. Ja, während der Menſch dieſen Stern vom Standpunkte Europas aus beobachtet, beobachtet er zugleich denſelben Stern vom Standpunkte Amerika's aus. Was einem Menſchen allein abſolut unmöglich, iſt zweien möglich. Aber Gott iſt ja an allen, allen Orten zugleich, und weiß Alles, Alles ohne Unterſchied zugleich. Freilich; aber nur iſt zu bemerken, daß dieſe Allwiſſenheit und Allgegenwart blos in der Vorſtellung, Einbildung exiſtiren, und alſo nicht zu überſehen der ſchon mehrmals erwähnte wichtige Unterſchied zwiſchen dem nur eingebildeten und dem wirklichen Ding. In der Einbildung kann man allerdings die 4059 Muskeln einer Raupe mit einem

Blicke überſchauen, in der Wirklichkeit aber, wo ſie außer einander exiſtiren, nur nach einander. So kann auch das beſchränkte Individuum in ſeiner Einbildung ſich den Umfang des menſchlichen Wiſſens als beſchränkt vorſtellen, während es doch, wenn es wirklich ſich dieſes Wiſſen aneignen wollte, nun und nimmermehr an ein Ende deſſelben kommen würde. Man ſtelle ſich als Beiſpiel nur eine Wiſſenſchaft, die Hiſtorie z. B., vor, und löſe in Gedanken die Weltgeſchichte auf in die Geſchichte der einzelnen Länder, dieſe in die Geſchichte der einzelnen Provinzen, dieſe wieder in die Stadtchroniken, die Stadtchroniken in Familiengeſchichten, in Biographien. Wie käme je ein einzelner Menſch an den Punkt, wo er ausrufen könnte: Hier bin ich am Ende des hiſtoriſchen Wiſſens der Menſchheit! So erſcheint uns auch in der Einbildung unſere Lebenszeit, ſowohl die vergangene, als die mögliche zukünftige, ſollten wir auch dieſe noch ſo ſehr verlängern, außerordentlich kurz, und wir fühlen uns daher in den Momenten ſolcher Einbildung gedrungen, dieſe vor unſerer Vorſtellung verſchwindende Kürze durch ein unüberſehbares, endloſes Leben nach dem Tode zu ergänzen; aber wie lange dauert in der Wirklichkeit auch nur *ein* Tag, auch nur *eine* Stunde! Woher dieſer Unterſchied? Daher: die Zeit in der Vorſtellung iſt die *leere* Zeit, alſo Nichts zwiſchen dem Anfangs- und Endpunkt unſerer Rechnung; aber die wirkliche Lebenszeit iſt die erfüllte Zeit, wo Berge von Schwierigkeiten aller Art zwiſchen dem Jetzt und dem Dann in der Mitte liegen.

§. 13.

Die abſolute Vorausſetzungsloſigkeit — der Anfang der ſpeculativen Philoſophie iſt nichts Anderes als die *Vorausſetzungs- und Anfangsloſigkeit, die Aſeität des göttlichen Weſens.* Die Theologie unterſcheidet zwiſchen thätigen und ruhenden Eigenſchaften Gottes. Die Philoſophie aber verwandelt auch die ruhenden Eigenſchaften in thätige — das ganze Weſen Gottes in

Thätigkeit, aber menſchliche Thätigkeit. Dies gilt auch von dem Prädicat dieſes Paragraphen. Die Philoſophie ſetzt Nichts voraus — dies heißt Nichts weiter als: ſie abſtrahirt von allen unmittelbar, d. i. ſinnlich gegebenen, vom Denken unterſchiedenen Objecten, kurz von Allem, wovon man abſtrahiren kann, ohne aufzuhören, zu denken, und macht dieſen Act der Abſtraction von aller Gegenſtändlichkeit zum Anfang von ſich. Was iſt aber das abſolute Weſen Anderes als das Weſen, dem Nichts vorausgeſetzt, dem kein Ding außer ihm gegeben und nothwendig iſt, das von allen Objecten, allen von ihm unterſchiedenen und unterſcheidbaren ſinnlichen Dingen abgezogne Weſen, welches daher dem Menſchen auch nur durch die Abſtraction von eben dieſen Dingen Gegenſtand wird? Wovon Gott frei iſt, davon mußt Du Dich ſelbſt frei machen, wenn Du zu Gott kommen willſt, und machſt Dich alſo wirklich frei, wenn Du ihn Dir vorſtellſt. Denkſt Du Dir folglich Gott als ein Weſen ohne Vorausſetzung irgend eines andern Weſens oder Objects, ſo denkſt Du ſelbſt ohne Vorausſetzung eines äußerlichen Objects: die Eigenſchaft, die Du in Gott verlegſt, iſt eine Eigenſchaft Deines Denkens. Nur iſt im Menſchen Thun, was in Gott Sein iſt, oder als ſolches vorgeſtellt wird. Was iſt alſo das Ich Fichte's, welches ſagt: „Ich bin ſchlechthin, weil ich bin," was das reine, vorausſetzungsloſe Denken Hegel's Anderes, als das in das gegenwärtige, active, denkende Weſen des Menſchen verwandelte göttliche Weſen der alten Theologie und Metaphyſik?

§. 14.

Die ſpeculative Philoſophie iſt, als die Verwirklichung Gottes, zugleich die Poſition, zugleich die Aufhebung oder Negation Gottes, zugleich Theismus, zugleich Atheismus, denn Gott iſt nur ſo lange Gott — Gott im Sinne der Theologie — als er als ein vom Weſen des Menſchen und der Natur unterſchiedenes, ſelbſtſtändiges Weſen vorgeſtellt wird. Der Theismus, welcher als die Poſition Gottes zugleich die Negation Gottes iſt, oder umgekehrt als die Verneinung Gottes zugleich noch die Bejahung deſſelben, iſt der *Pantheismus*. Der eigentliche oder theologiſche Theismus aber iſt nichts Anderes als der *imaginäre* Pantheismus, dieſer nichts Anderes als der reelle wahre Theismus.

Was den Theismus vom Pantheismus ſcheidet, iſt einzig die Einbildung, die Vorſtellung Gottes als eines perſönlichen Weſens. Alle Beſtimmungen Gottes — und Gott wird nothwendig beſtimmt, ſonſt iſt er Nichts, gar nicht Object einer Vorſtellung — ſind Beſtimmungen der Wirklichkeit, entweder der Natur oder des Menſchen, oder beiden gemeine, alſo *pantheiſtiſche* Beſtimmungen; denn was Gott nicht unterſcheidet vom Weſen der Natur oder des Menſchen, iſt Pantheismus. Gott iſt alſo nur ſeiner Perſönlichkeit oder Exiſtenz nach, aber nicht ſeinen Beſtimmungen oder Weſen nach von der Welt — dem Inbegriff der Natur und Menſchheit — unterſchieden, d. h. er wird nur *vorgeſtellt* als ein anderes Weſen, er iſt aber *in Wahrheit kein anderes Weſen*. Der Theismus iſt der Widerſpruch zwiſchen Schein und Weſen, Vorſtellung und Wahrheit, der Pantheismus die Einheit beider — der Pantheismus die *nackte* Wahrheit des Theismus*). Alle Vorſtellungen des Theismus, wenn ſie ins Auge gefaßt, ernſtlich genommen, wenn ſie durchgeführt, realiſirt werden, führen nothwendig zum Pantheismus. Der Pantheismus iſt der *conſequente* Theismus. Der Theismus denkt ſich Gott als die Urſache, und zwar als eine lebendige, perſönliche Urſache, als den Schöpfer der Welt: Gott hat die Welt durch ſeinen Willen hervorgebracht. Aber der Wille reicht nicht aus. Wo einmal Wille iſt, da muß auch Verſtand ſein: *was* man will, das iſt nur Sache des Verſtandes. Ohne Verſtand kein Gegenſtand. Die Dinge, die Gott hervorbrachte, waren daher vor ihrer Hervorbringung in Gott, als Objecte ſeines Verſtandes, als Verſtandesweſen. Der Verſtand Gottes iſt, heißt es in der Theologie, der Inbegriff aller Dinge und Weſenheiten. Woher wären ſie auch ſonſt entſprungen als aus dem Nichts? Und es iſt gleichgültig, ob Du Dir dieſes Nichts in Deiner Einbildung ſelbſtſtändig vorſtellſt, oder es in Gott verlegſt. Aber Gott enthält oder iſt Alles nur auf ideale Weiſe, in der Weiſe der Vorſtellung. Dieſer ideale Pantheismus führt nun aber nothwendig zum realen oder wirklichen; denn vom Verſtande Gottes iſt nicht weit bis zum Weſen, und vom Weſen nicht weit bis zur Wirklichkeit Gottes. Wie ſollte ſich der Verſtand vom Weſen, das Weſen von der Wirklichkeit oder Exiſtenz Gottes trennen laſſen? Sind die Dinge im Verſtande Gottes, wie ſollen ſie außer ſeinem Weſen ſein? Sind ſie Folgen ſeines Verſtandes, warum nicht Folgen ſeines Weſens? Und wenn in Gott ſein Weſen unmittelbar mit ſeiner Wirklichkeit identiſch iſt, vom Begriffe Gottes die Exiſtenz deſſelben ſich nicht abſondern läßt, wie ſollte ſich im Begriffe Gottes von den Dingen der Begriff des Dinges und das wirkliche Ding trennen laſſen, wie alſo in Gott der Unterſchied Statt finden, welcher nur die Natur des endlichen, ungöttlichen Verſtandes conſtituirt, der Unterſchied zwiſchen dem Ding in der Vorſtellung und dem Ding außer der Vorſtellung? Haben wir aber einmal keine Dinge mehr außer dem Verſtande Gottes, ſo haben wir bald auch keine mehr außer dem Weſen, und endlich auch keine mehr außer der Exiſtenz Gottes — alle Dinge ſind in Gott, und zwar in der That und Wahrheit, nicht in der Vorſtellung nur; denn wo ſie nur in der Vorſtellung — ſowohl Gottes als des Menſchen — alſo nur ideal oder vielmehr imaginär in Gott ſind, da exiſtiren ſie zugleich außer der Vorſtellung: außer Gott. Haben wir aber einmal keine Dinge, keine Welt mehr außer Gott, ſo haben wir auch keinen Gott mehr außer der Welt — kein nur ideales, vorgeſtelltes, ſondern ein reales Weſen; ſo haben wir mit einem Worte den Spinozismus oder Pantheismus.

---

*) Wenn der Pantheismus und Theismus in ihre letzten unterſcheidenden Elemente aufgelöſt werden, ſo beſtimmt ſich freilich ihr Verhältniß zu einander anders — nämlich ſo, wie es anderwärts von mir bereits beſtimmt wurde.

Der Theismus ſtellt ſich Gott als ein pur immaterielles Weſen vor. Gott aber als immateriell beſtimmen, heißt nichts Anderes, als die Materie als ein nichtiges Ding, als ein Unweſen beſtimmen; denn Gott nur iſt das Maß des Wirklichen, Gott nur Sein, Wahrheit, Weſen; nur was von und in Gott gilt, das *iſt*; was von Gott verneint wird, iſt nicht. Die Materie aus Gott ableiten, heißt daher nichts Anderes, als durch ihr Nichtſein ihr Sein begründen wollen; denn Ableitung iſt Angabe eines Grundes, Begründung. Gott hat die Materie gemacht. Aber wie, warum, woraus? Darauf giebt der Theismus keine Antwort. Die Materie iſt für ihn ein rein *unerklärliches* Daſein, d. h. ſie iſt die *Grenze*, das *Ende* der Theologie, an ihr ſcheitert ſie, wie im Leben, ſo im Denken. Wie kann ich alſo aus der Theologie, ohne ſie zu negiren, das Ende, die Negation der Theologie ableiten? wie da, wo ihr der Verſtand ausgeht, einen Erklärungsgrund, eine Auskunft ſuchen? wie aus der Verneinung der Materie oder Welt, welche das Weſen der Theologie iſt, aus dem Satze: die Materie *iſt nicht*, die Bejahung der Materie, den Satz: *ſie iſt*, und zwar dem Gott der Theologie zum Trotz, herausbringen? Wie anders als durch bloſe Fictionen? Die materiellen Dinge können nur aus Gott abgeleitet werden, wenn *Gott ſelbſt als ein materialiſtiſches Weſen beſtimmt* wird. So nur wird Gott aus einer nur vorgeſtellten, eingebildeten Urſache zur *wirklichen* Urſache der Welt. Wer ſich nicht ſchämt, Schuhe zu machen, der ſchäme ſich auch nicht, ein Schuſter zu ſein und zu heißen. Hans Sachs war wohl Schuſter und Dichter zugleich. Aber ſeine Schuhe waren die Werke ſeiner Hände, ſeine Gedichte die Werke ſeines Kopfes. Wie die Wirkung, ſo die Urſache. Aber die Materie iſt *nicht* Gott, ſie iſt vielmehr das Endliche, das Ungöttliche, das Gott Verneinende — die unbedingten Verehrer und Anhänger der Materie ſind Atheiſten. Der Pantheismus verbindet daher mit dem Theismus den Atheismus — mit Gott die *Nega-*

tion Gottes: Gott iſt ein materielles, in Spinoza's Sprache ein ausgedehntes Weſen.

§. 15.

Der Pantheismus iſt der theologiſche Atheismus, der theologiſche Materialismus, die Negation der Theologie, aber ſelbſt auf dem Standpunkte der Theologie; denn er macht die Materie, die Negation Gottes zu einem Prädicat oder Attribut des göttlichen Weſens. Wer aber die Materie zu einem Attribut Gottes macht, der erklärt die Materie für ein göttliches Weſen. Die Verwirklichung Gottes hat überhaupt zur Vorausſetzung die Göttlichkeit, d. i. Wahrheit und Weſenhaftigkeit des Wirklichen. Die Vergötterung des Wirklichen, des materiell Exiſtirenden — der Materialismus, Empirismus, Realismus, Humanismus — die Negation der Theologie iſt aber das Weſen der neuern Zeit. Der Pantheismus iſt daher nichts Anderes als das zum göttlichen Weſen, zu einem religionsphiloſophiſchen Princip erhobene Weſen der neuern Zeit.

Der Empirismus oder Realismus, worunter hier überhaupt die ſogenannten realen Wiſſenſchaften, insbeſondere die Naturwiſſenſchaften verſtanden werden, negirt die Theologie, aber nicht theoretiſch, ſondern practiſch — durch die That, indem der Realiſt das, was die Negation Gottes, oder wenigſtens nicht Gott iſt, zur weſentlichen Angelegenheit ſeines Lebens, zum weſentlichen Gegenſtand ſeiner Thätigkeit macht. Wer aber Geiſt und Herz nur auf das Materielle, das Sinnliche concentrirt, der ſpricht dem Ueberſinnlichen thatſächlich ſeine Realität ab; denn nur das iſt, für den Menſchen wenigſtens, wirklich, was ein Object reeller, wirklicher Thätigkeit iſt. „Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß.“ Die Rede, man könne vom Ueberſinnlichen Nichts wiſſen, iſt nur eine Ausrede. Man weiß nur dann Nichts mehr von Gott und göttlichen Dingen, wenn man von ihnen Nichts mehr wiſſen *mag*. Wie Vieles wußte man von Gott, wie Vieles von den Teufeln, wie Vieles von den Engeln, ſo lange noch dieſe überſinnlichen Weſen Gegenſtand eines *wirklichen* Glaubens waren! Wofür man ſich *intereſſirt*, dazu hat man auch *Fähigkeit*. Die Myſtiker und Scholaſtiker des Mittelalters hatten nur darum keine Fähigkeit und Geſchicklichkeit zur Naturwiſſenſchaft, weil ſie kein Intereſſe für die Natur hatten. Wo der Sinn nicht fehlt, da fehlen auch nicht die Sinne, die Organe. Wofür das Herz offen, das iſt auch dem Verſtand kein Geheimniß. So verlor denn auch die Menſchheit in neuerer Zeit nur deßwegen die Organe für die überſinnliche Welt und ihre Geheimniſſe, weil ſie mit dem Glauben an ſie auch den Sinn für ſie verlor, weil ihre weſentliche Tendenz eine antichriſtliche, antitheologiſche, d. h. eine anthropologiſche, kosmiſche, realiſtiſche, materialiſtiſche Tendenz war.*) Spinoza traf daher mit ſeinem paradoxen Satz: Gott iſt ein ausgedehntes, d. i. materielles Weſen, den Nagel auf den Kopf. Er fand den, für ſeine Zeit wenigſtens, wahren philoſophiſchen Ausdruck für die materialiſtiſche Tendenz der neuern Zeit; er legitimirte, ſanctionirte ſie: Gott ſelbſt iſt Materialiſt. Spinoza's Philoſophie war Religion; er ſelbſt ein Charakter. Nicht ſtand bei ihm, wie bei unzähligen Andern, der Materialismus im Widerſpruch mit der Vorſtellung eines immateriellen, antimaterialiſtiſchen Gottes, der conſequent auch nur *antimaterialiſtiſche*, *himmliſche Tendenzen* und *Beſchäftigungen* dem Menſchen zur *Pflicht* macht; denn Gott iſt nichts Anderes als das Ur- und Vorbild des Menſchen: *wie* und *was* Gott iſt, ſo und das *ſoll*, ſo und das *will* der Menſch ſein, oder hofft er wenigſtens einſt zu werden. Aber nur, wo die Theorie nicht die Praxis, die Praxis nicht die Theorie verleugnet, iſt Character, Wahrheit und Religion. Spinoza iſt der Moſes der modernen Freigeiſter und Materialiſten.

---

*) Die Unterſchiede zwiſchen Materialismus, Empirismus, Realismus, Humanismus ſind natürlich hier in dieſer Schrift gleichgiltig.

§. 16.

Der *Pantheismus* iſt die *Negation* der *theoretiſchen*, der *Empirismus* die *Negation* der *practiſchen* Theologie — der Pantheismus negirt das *Princip*, der Empirismus die *Conſequenzen* der Theologie.

Der Pantheismus macht Gott zu einem gegenwärtigen, wirklichen, materiellen Weſen; der Empirismus, wozu auch der Rationalismus gehört, zu einem abweſenden, fernen, unwirklichen, negativen Weſen. Der Empirismus ſpricht Gott nicht die Exiſtenz ab, aber alle poſitiven Beſtimmungen, weil ihr Inhalt nur ein endlicher, empiriſcher, das Unendliche daher kein Gegenſtand für den Menſchen ſei. Je mehr Beſtimmungen ich aber einem Weſen abſpreche, deſto mehr ſetze ich es außer Zuſammenhang mit mir, deſto weniger räume ich ihm Macht und Einfluß auf mich ein, deſto freier mache ich mich von ihm. Je mehr Qualitäten ich habe, deſto mehr bin ich auch für Andere, deſto größer iſt auch der Umfang meiner Wirkungen, meines Einfluſſes. Und *je mehr* Einer *iſt*, deſto mehr *weiß* man auch von ihm. Jede Negation einer Eigenſchaft Gottes iſt daher ein partialer Atheismus, eine Sphäre der Gottloſigkeit. So weit ich die Eigenſchaft wegnehme, ſo weit nehme ich Gott das Sein weg. Iſt z. B. Theilnahme, Barmherzigkeit keine Eigenſchaft Gottes, ſo bin ich in meinen Leiden allein für mich — Gott *iſt nicht da* als mein Tröſter. Iſt Gott die Negation alles Endlichen, ſo iſt conſequent auch das Endliche die Negation Gottes. Nur wenn Gott an mich denkt — ſo ſchließt der Religiöſe — habe ich auch Grund und Urſache, an ihn zu denken; nur in ſeinem für mich Sein liegt der Grund meines für ihn Seins. Dem Empirismus iſt daher in Wahrheit das theologiſche Weſen Nichts mehr, d. h. nichts Wirkliches, aber er verlegt dieſes Nichtſein nicht in den Gegenſtand, ſondern *nur in* ſich, in ſein Wiſſen. Er ſpricht Gott nicht das Sein ab, d. h. das todte, gleichgiltige Sein, aber er ſpricht ihm das Sein ab, das ſich als Sein beweiſt, das wirkſame, fühlbare, ins Leben eingreifende Sein. Er bejaht Gott, aber negirt alle Conſequenzen, die mit dieſer Bejahung nothwendig verbunden ſind. Er verwirft die Theologie, giebt ſie auf, aber nicht aus theoretiſchen Gründen, ſondern aus Widerwillen, aus Abneigung gegen die Gegenſtände der Theologie, d. h. aus einem dunkeln Gefühl von ihrer Unrealität. Die Theologie iſt Nichts, denkt der Empiriker bei ſich, aber er ſetzt noch hinzu: für mich, d. h. ſein Urtheil iſt ein ſubjectives, pathologiſches; denn er hat nicht die Freiheit, aber auch nicht die Luſt und den Beruf, die Gegenſtände der Theologie vor das Forum der Vernunft zu ziehen. Dies iſt der Beruf der Philoſophie. Die Aufgabe der neueren Philoſophie war daher keine andere, als das pathologiſche Urtheil des Empirismus, daß es mit der Theologie Nichts ſei, zu einem theoretiſchen, objectiven Urtheil zu erheben, — die indirecte, unbewußte, negative Negation der Theologie in eine directe, poſitive, bewußte Negation zu verwandeln. Wie lächerlich iſt es darum, den ,,Atheismus'' der Philoſophie unterdrücken zu wollen, ohne zugleich den Atheismus der Empirie zu unterdrücken! wie lächerlich, die theoretiſche Negation des Chriſtenthums zu verfolgen, und doch zugleich die thatſächlichen Negationen des Chriſtenthums, von denen die neuere Zeit wimmelt, beſtehen zu laſſen! wie lächerlich, mit dem Bewußtſein, d. h. dem Symptom des Uebels auch zugleich die Urſache des Uebels aufheben zu wollen! Ja, wie lächerlich! Und doch wie reich an ſolchen Lächerlichkeiten iſt die Geſchichte! Sie wiederholen ſich in allen kritiſchen Zeiten. Kein Wunder; in der Vergangenheit läßt man ſich Alles gefallen, anerkennt man die Nothwendigkeit der vorgefallenen Veränderungen und Revolutionen; aber gegen die Anwendung auf den gegenwärtigen Fall ſträubt man ſich immer mit Händen und Füßen; die Gegenwart macht man aus Kurzſichtigkeit oder Bequemlichkeit zu einer Ausnahme von der Regel.

§. 17.

Die Erhebung der Materie zu einer göttlichen Weſenheit iſt unmittelbar zugleich die Erhebung der Vernunft zu einer göttlichen Weſenheit. Was der Theiſt aus Gemüthsbedürfniß, aus Verlangen nach unbegrenzter Glückſeligkeit vermittelſt der Einbildungskraft von Gott verneint, das bejaht der Pantheiſt von Gott aus Vernunftbedürfniß. Die Materie iſt der Vernunft ein weſentlicher Gegenſtand. Wäre keine Materie, ſo hätte die Vernunft keinen Reiz und Stoff zum Denken, keinen Inhalt. Die Materie kann man nicht aufgeben, ohne die Vernunft aufzugeben, nicht anerkennen, ohne die Vernunft anzuerkennen. Materialiſten ſind Rationaliſten. Aber der Pantheismus bejaht die Vernunft als eine göttliche Weſenheit nur indirect — nur ſo, daß er Gott aus einem Weſen der Einbildungskraft, welches er als ein perſönliches Weſen im Theismus iſt, zu einem Vernunftgegenſtande, einem Vernunftweſen macht; die directe Apotheoſe der Vernunft iſt der Idealismus. Der Pantheismus führt nothwendig zum Idealismus. Der Idealismus verhält ſich zum Pantheismus gerade wie dieſer zum Theismus.

Wie das Object, ſo das Subject. Nicht den Sinnen, ſondern nur dem Verſtand iſt nach Carteſius das Weſen der körperlichen Dinge, der Körper als Subſtanz Gegenſtand; aber eben deßwegen iſt auch nicht der Sinn, ſondern der Verſtand nach Carteſius das Weſen des wahrnehmenden Subjects, des Menſchen. Nur dem Weſen iſt Weſen als Object gegeben. Die Meinung hat nach Plato nur die unbeſtändigen Dinge zum Object, aber darum iſt ſie ſelbſt das unbeſtändige, veränderliche Wiſſen — eben nur Meinung. Das Weſen der Muſik iſt dem Muſiker das höchſte Weſen — darum das Gehör das höchſte Organ; er verliert lieber die Augen, als die Ohren; der Naturforſcher dagegen lieber die Ohren, als die Augen; weil ſein objectives Weſen das Licht. Vergöttere ich den Ton, ſo vergöttere ich das Ohr. Sage ich alſo wie der Pantheiſt: Die Gottheit, oder, was eins iſt, das abſolute Weſen, die abſolute Wahrheit und Realität iſt nur für die Vernunft, nur der Vernunft Gegenſtand, ſo erkläre ich Gott für ein Vernunftding oder Vernunftweſen, und ſpreche dadurch nur indirect die abſolute Wahrheit und Realität der Vernunft aus. Und es iſt daher nothwendig, daß die Vernunft auf ſich ſelbſt zurückgeht, dieſe verkehrte Selbſtanerkennung umkehrt, ſich direct als die abſolute Wahrheit ausſpricht, ſich ſelbſt unmittelbar, ohne das Zwiſchenglied eines Objects, als die abſolute Wahrheit Gegenſtand wird. Der Pantheiſt ſagt daſſelbe, was der Idealiſt, nur ſpricht jener objectiv oder realiſtiſch aus, was dieſer ſubjectiv oder idealiſtiſch. Jener hat ſeinen Idealismus im Gegenſtande — außer der Subſtanz, außer Gott iſt Nichts, alle Dinge ſind nur Beſtimmungen Gottes — dieſer hat ſeinen Pantheismus im Ich — außer dem Ich iſt Nichts, alle Dinge ſind nur als Objecte des Ich. Aber gleichwohl iſt der Idealismus die Wahrheit des Pantheismus; denn Gott oder die Subſtanz iſt nur das Object der Vernunft, des Ich, des denkenden Weſens; — glaube, denke ich überhaupt keinen Gott, ſo habe ich keinen Gott, er iſt für mich nur durch mich, für die Vernunft nur durch die Vernunft; — das A priori, das erſte Weſen iſt alſo nicht das gedachte, ſondern das denkende Weſen, nicht das Object, ſondern das Subject. So nothwendig die Naturwiſſenſchaft vom Lichte auf das Auge, ſo nothwendig ging die Philoſophie von den Gegenſtänden des Denkens auf das: Ich denke zurück. Was iſt das Licht, als erleuchtendes, hell machendes Weſen, als Object der Optik, ohne das Auge? Nichts. Und ſo weit geht die Naturwiſſenſchaft. Aber, was iſt — ſo fragt nun weiter die Philoſophie — das Auge ohne Bewußtſein? Gleichfalls Nichts — ob ich ſehe ohne Bewußtſein oder nicht ſehe, iſt identiſch. Erſt das Bewußtſein des Sehens iſt die Wirklichkeit des

Sehens oder wirkliches Sehen. Aber warum glaubſt Du, daß Etwas iſt außer Dir? Weil Du Etwas ſiehſt, hörſt, fühlſt. Alſo iſt dieſes Etwas erſt *als Object des Bewußtſeins* ein *wirkliches* Etwas, ein *wirkliches* Object — alſo das Bewußtſein die abſolute Realität oder Wirklichkeit, das Maß aller Exiſtenz. Alles, was iſt, iſt nur als ſeiend für das Bewußtſein, als *Bewußtes*; denn Bewußtſein iſt erſt *Sein*. So verwirklicht ſich im Idealismus das Weſen der Theologie, im Ich, im Bewußtſein das Weſen Gottes. Ohne Gott kann Nichts ſein, Nichts gedacht werden; das heißt im Sinne des Idealismus: Alles iſt nur als, ſei es nun wirklicher oder möglicher, Gegenſtand des Bewußtſeins; Sein heißt *Gegenſtand* ſein, ſetzt alſo Bewußtſein voraus. Die Dinge, die Welt überhaupt iſt ein Werk, ein Produkt des abſoluten Weſens, Gottes; aber *dieſes abſolute Weſen* iſt ein Ich, ein *bewußtes*, *denkendes* Weſen — alſo iſt die Welt, wie Carteſius vortrefflich vom Standpunkte des Theismus aus ſagt, ein *Ens rationis divinae*, ein *Gedankending*, ein Hirngeſpinnſt Gottes. Aber dieſes Gedankending iſt im Theismus, in der Theologie ſelbſt wieder nur eine vage Vorſtellung. Realiſiren wir daher dieſe Vorſtellung, führen wir, ſo zu ſagen, practiſch aus, was im Theismus nur Theorie iſt, ſo haben wir die Welt als Produkt des Ich (Fichte), oder — wenigſtens ſo, wie ſie uns erſcheint, wie wir ſie anſchauen — als ein Werk oder Produkt unſerer Anſchauung, unſers Verſtandes (Kant). „Die Natur wird von den Geſetzen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt abgeleitet.“ „Der Verſtand ſchöpft ſeine Geſetze (a priori) nicht aus der Natur, ſondern ſchreibt ſie dieſer vor.“ Der Kant'ſche Idealismus, wo ſich die Dinge nach dem Verſtande, nicht der Verſtand nach den Dingen richtet, iſt daher nichts Anderes, als die Verwirklichung der theologiſchen Vorſtellung vom göttlichen Verſtande, der nicht von den Dingen beſtimmt wird, ſondern umgekehrt dieſe beſtimmt. Wie thöricht iſt es darum, den Idealismus im Himmel, d. h. den Idealismus der Einbildung als eine göttliche Wahrheit anzuerkennen, aber den Idealismus auf Erden, d. h. den Idealismus der Vernunft, als einen menſchlichen Irrthum zu verwerfen! Leugnet Ihr den Idealismus, nun, ſo leugnet auch Gott! Gott nur iſt der Urheber des Idealismus. Wollt Ihr die Conſequenzen nicht, ſo wollt auch das Princip nicht! Der Idealismus iſt Nichts, als der rationelle oder rationaliſirte Theismus. Aber der Kant'ſche Idealismus iſt noch ein beſchränkter Idealismus — der Idealismus auf dem Standpunkte des Empirismus. Dem Empirismus iſt Gott, der ſchon oben gegebenen Entwicklung zufolge, nur noch ein Weſen in der Vorſtellung, in der Theorie — Theorie im gewöhnlichen, ſchlechten Sinne — aber nicht in der That und Wahrheit, ein Ding an ſich, aber nicht mehr ein Ding für ihn; denn die Dinge für ihn ſind allein die empiriſchen, wirklichen Dinge. Die Materie iſt die einzige Materie ſeines Denkens — er hat daher keine Materialien mehr für Gott: Gott iſt, aber er iſt für uns eine Tabula rasa, ein leeres Weſen, ein bloſer Gedanke. Gott — Gott, wie wir ihn vorſtellen, denken — iſt unſer Ich, unſer Verſtand, unſer Weſen, aber dieſer Gott iſt nur eine Erſcheinung von uns für uns, nicht Gott an ſich. Kant iſt der noch im Theismus befangene Idealismus. Wir ſind oft längſt von einer Sache, einer Lehre, einer Idee der That nach frei, aber gleichwohl ſind wir es noch nicht im Kopfe; ſie iſt keine Wahrheit mehr in unſerm Weſen — ſie war es vielleicht nie — aber ſie iſt noch eine theoretiſche Wahrheit, d. h. eine Schranke unſers Kopfes. Der Kopf, weil er die Dinge am Gründlichſten nimmt, wird auch am Späteſten frei. Die theoretiſche Freiheit iſt, wenigſtens in vielen Dingen, die letzte Freiheit. Wie Viele ſind Republikaner von Herzen, von Geſinnung, aber im Kopfe können ſie nicht über die Monarchie hinaus; ihr republikaniſches Herz ſcheitert an den Einwürfen und Schwierigkeiten, welche der Verſtand macht. So iſt es denn auch mit dem Theismus Kants. Kant hat die Theologie in der Moral, das göttliche Weſen im Willen realiſirt und negirt. Der Wille iſt Kant das wahre, urſprüngliche, unbedingte, von ſich ſelbſt anfangende Weſen. Kant vindicirt alſo in der That die Prädicate der Gottheit dem Willen; ſein Theismus hat daher nur noch die Bedeutung einer theoretiſchen Schranke. Der von der Schranke des Theismus freie Kant iſt Fichte — der „Meſſias der ſpeculativen Vernunft.“ Fichte iſt der Kant'ſche Idealismus, *aber auf dem Standpunkte des Idealismus*. Nur auf dem empiriſchen Standpunkte giebt es nach Fichte einen von uns unterſchiedenen, außer uns ſeienden Gott, aber in Wahrheit, auf dem Standpunkte des Idealismus iſt das Ding an ſich, iſt Gott — denn Gott iſt das eigentliche Ding an ſich — nur das Ich *an ſich*, d. h. das vom Individuum, vom empiriſchen Ich unterſchiedene Ich. Außer dem Ich giebt es keinen Gott: „unſere Religion iſt die Vernunft.“ Aber der Fichte'ſche Idealismus iſt nur die Negation und Realiſation des abſtracten und formalen Theismus, des Monotheismus, nicht des religiöſen, materiellen, inhaltserfüllten Theismus, des Tritheismus, deſſen Realiſation erſt der „*abſolute*,“ der *Hegel'ſche* Idealismus iſt. Oder: Fichte hat nur den Gott des Pantheismus, *inwiefern* er ein *denkendes* Weſen, aber nicht wiefern er ein ausgedehntes, materielles Weſen iſt, realiſirt. Fichte iſt der theiſtiſche Idealismus, Hegel der pantheiſtiſche Idealismus.

§. 18.

Die neuere Philoſophie hat das von der Sinnlichkeit, der Welt, dem Menſchen abgeſonderte und unterſchiedene göttliche Weſen verwirklicht und aufgehoben — aber *nur im Denken, in der Vernunft*, und zwar einer *gleichfalls von der Sinnlichkeit, der Welt, dem Menſchen abgeſonderten und unterſchiedenen Vernunft*. Das heißt, die neuere Philoſophie hat nur *die Gottheit des Verſtandes bewieſen* — nur den und zwar *abſtracten Verſtand* als das *göttliche*, das *abſolute Weſen* erkannt. Die Definition des *Carteſius von ſich, als Geiſt*:

Mein Weſen beſteht einzig darin, daß ich denke, — iſt die Definition der neuern Philoſophie von ſich. Der Wille des Kant'ſchen und Fichte'ſchen Idealismus iſt ſelbſt ein pures Verſtandesweſen, und die Anſchauung, die Schelling, im Gegenſatz zu Fichte, mit dem Verſtande verband, nur Phantaſie, keine Wahrheit, kommt alſo nicht in Betracht.

Die neuere Philoſophie iſt von der Theologie ausgegangen — ſie iſt ſelbſt nichts Anderes als die in Philoſophie aufgelöſte und verwandelte Theologie. Das abſtracte und transcendente Weſen Gottes konnte daher ſelbſt nur auf eine abſtracte und transcendente Weiſe verwirklicht und aufgehoben werden. Um Gott in die Vernunft zu verwandeln, mußte die Vernunft ſelbſt die Beſchaffenheit des abſtracten göttlichen Weſens annehmen. Die Sinne, ſagt Carteſius, geben keine wahre Realität, kein Weſen, keine Gewißheit — nur der von den Sinnen abgezogene Verſtand giebt Wahrheit. Woher dieſer Zwieſpalt zwiſchen dem Verſtande und den Sinnen? Nur aus der Theologie kommt er. Gott iſt kein ſinnliches Weſen, er iſt vielmehr die Negation aller Beſtimmungen der Sinnlichkeit, wird nur erkannt durch die Abſtraction von derſelben; aber er iſt Gott, d. h. das allerwahrſte, allerrealſte, allergewiſſeſte Weſen. Woher ſoll alſo Wahrheit in die Sinne kommen — in die Sinne, die geborene Atheiſten ſind? Gott iſt das Weſen, bei dem ſich die Exiſtenz nicht vom Weſen, vom Begriffe abſondern läßt, das gar nicht anders, denn als ſeiend gedacht werden kann. Carteſius verwandelt dieſes objective Weſen in ein ſubjectives, den ontologiſchen Beweis in einen pſychologiſchen, das Cogitatur Deus ergo est in Cogito ergo sum. Wie ſich in Gott nicht das Sein vom Gedachtwerden, ſo läßt ſich in mir — als Geiſt, der aber mein Weſen — nicht vom Denken das Sein abſondern, und wie dort, ſo conſtituirt auch hier dieſe Unzertrennlichkeit das Weſen. Ein Weſen, das nur iſt — gleichviel, ob an ſich oder für mich — als Gedachtes, als Gegenſtand der Abſtraction von aller Sinnlichkeit, realiſirt und verſubjectivirt ſich nothwendig auch nur in einem Weſen, das nur iſt *als denkendes*, deſſen Weſenheit nur das abſtracte Denken.

§. 19.

Die *Vollendung* der neuern Philoſophie iſt die *Hegel'ſche* Philoſophie. Die *hiſtoriſche Nothwendigkeit und Rechtfertigung* der neuen Philoſophie knüpft ſich daher hauptſächlich an die *Kritik Hegel's*.

§. 20.

Die neue Philoſophie hat, ihrem hiſtoriſchen Ausgangspunkte nach, *dieſelbe* Aufgabe und Stellung der *bisherigen Philoſophie* gegenüber, welche *dieſe* der *Theologie* gegenüber hatte. Die neue Philoſophie iſt die *Realiſation* der Hegel'ſchen, überhaupt bisherigen Philoſophie — aber eine Realiſation, die zugleich die *Negation*, und zwar *widerſpruchloſe* Negation derſelben iſt.

§. 21.

Der *Widerſpruch* der neuern Philoſophie, insbeſondere des Pantheismus, daß er die *Negation der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie*, oder *die* Negation der Theologie iſt, welche *ſelbſt wieder Theologie*, dieſer Widerſpruch *charakteriſirt insbeſondere die Hegel'ſche Philoſophie*.

Das immaterielle Weſen, das Weſen, wie es pures Verſtandesobject, reines Verſtandesweſen, iſt der neuern Philoſophie, ſo auch der Hegel'ſchen, allein das wahre, das abſolute Weſen — Gott. Selbſt die Materie, die Spinoza zum Attribut der göttlichen Subſtanz macht, iſt ein metaphyſiſches Ding, ein pures Verſtandesweſen; denn die weſentliche Beſtimmung der Materie im Unterſchied von dem Verſtande, der Denkthätigkeit, die Beſtimmung, ein leidendes Weſen zu ſein, iſt ihr genommen. Aber Hegel unterſcheidet ſich von der frühern Philoſophie dadurch, daß er das Verhältniß des materiellen, ſinnlichen Weſens zum immateriellen anders beſtimmt. Die frühern Philoſophen und Theologen dachten das wahre, das göttliche Weſen als ein von Natur, per se von der Sinnlichkeit oder Materie abgelöſtes, befreites Weſen; nur in ſich ſelbſt verlegten ſie die Mühe und Arbeit der Abſtraction, des ſich Freimachens vom Sinnlichen, um zu dem zu kommen, was an ſich ſelber davon frei iſt. In dieſes Freiſein ſetzten ſie die Seligkeit des göttlichen, in dieſes ſich Freimachen die Tugend des menſchlichen Weſens. Hegel dagegen machte dieſe ſubjective Thätigkeit zur Selbſtthätigkeit des göttlichen Weſens. Gott ſelbſt muß ſich dieſer Arbeit unterziehen, ſich, wie die Heroen des Heidenthums, durch Tugend ſeine Gottheit erkämpfen. So nur wird die Freiheit des Abſoluten von der Materie, die außerdem nur Vorausſetzung, nur Vorſtellung iſt, That und Wahrheit. Aber dieſe Selbſtbefreiung von der Materie kann nur in Gott geſetzt werden, wenn zugleich die Materie in ihn geſetzt wird. Wie kann ſie aber in ihn geſetzt werden? Nur dadurch, daß er ſie ſelbſt ſetzt. Aber in Gott iſt nur Gott. Alſo nur dadurch, daß er ſich ſelbſt als Materie, als Nicht-Gott, als ſein Anderes ſetzt. Die Materie iſt ſo kein dem Ich, dem Geiſte auf eine unbegreifliche Weiſe vorausgeſetzter Gegenſatz: ſie iſt die Selbſtentäußerung des Geiſtes. Damit bekommt die Materie ſelbſt Geiſt und Verſtand, ſie iſt aufgenommen in das abſolute Weſen als ein Lebens-, Bildungs- und Entwicklungsmoment deſſelben; zugleich iſt ſie aber doch wieder als ein nichtiges, unwahres Weſen geſetzt, indem erſt das aus dieſer Entäußerung ſich herſtellende, d. h. die Materie, die Sinnlichkeit von ſich abſtreifende Weſen als das Weſen in ſeiner Vollendung, in ſeiner wahren Geſtalt und Form ausgeſprochen wird. Das Natürliche, Materielle, Sinnliche — und zwar das Sinnliche nicht im gemeinen, moraliſchen, ſondern metaphyſiſchen Sinne — iſt alſo auch hier das zu Negirende, wie in der Theologie die durch die Erbſünde vergiftete Natur.

Es wird zwar aufgenommen in die Vernunft, das Ich, den Geiſt, aber es iſt das *Unvernünftige* in der Vernunft, das *Nicht-Ich* im Ich, das *Negative* deſſelben, wie bei Schelling die Natur in Gott das Nicht-Göttliche in Gott, *in ihm außer* ihm iſt, wie in der Carteſiſchen Philoſophie der Leib, wenn gleich mit mir, mit dem Geiſte verbunden, dennoch *außer mir* iſt, nicht zu mir, zu meinem Weſen gehört, und es daher gleichgiltig iſt, ob er mit mir verbunden iſt oder nicht iſt. Die Materie bleibt im *Widerſpruch* mit dem von der Philoſophie als wahres Weſen vorausgeſetzten Weſen.

Die Materie wird zwar in Gott geſetzt, d. h. als Gott geſetzt, und die Materie als Gott ſetzen iſt ſo viel als ſagen: es iſt kein Gott, alſo ſo viel als: die Theologie aufheben, die Wahrheit des Materialismus anerkennen. Aber zugleich iſt doch die Wahrheit des Weſens der Theologie noch vorausgeſetzt. Der Athëismus, die Negation der Theologie wird daher wieder negirt, d. h. die Theologie durch die Philoſophie wieder hergeſtellt. Gott iſt *Gott* erſt dadurch, daß er die Materie, die Negation Gottes, überwindet, negirt. Und erſt die Negation der Negation iſt nach Hegel wahre Poſition. Am Ende ſind wir daher wieder, wovon wir anfänglich ausgegangen — im Schooße der chriſtlichen Theologie. So haben wir ſchon im oberſten Princip der Hegel'ſchen Philoſophie das Princip und Reſultat ſeiner Religionsphiloſophie, daß die Philoſophie die Dogmen der Theologie nicht aufhebe, ſondern nur aus der Negation des Rationalismus wieder herſtelle, ſie nur vermittele. Das Geheimniß der Hegel'ſchen Dialektik iſt zuletzt nur dieſes, daß er die Theologie durch die Philoſophie, und dann wieder die Philoſophie durch die Theologie negirt. Anfang und Ende bildet die Theologie, in der Mitte ſteht die Philoſophie, als die Negation der erſten Poſition, aber die Negation der Negation iſt die Theologie. Erſt wird Alles umgeworfen, aber dann wieder Alles an ſeinen alten Platz geſtellt, wie bei Carteſius. Die Hegel'ſche Philoſophie iſt der letzte großartige Verſuch, das verlorene, untergegangene Chriſtenthum durch die Philoſophie wieder herzuſtellen, und zwar dadurch, daß, wie überhaupt in der neuern Zeit, die Negation des Chriſtenthums mit dem Chriſtenthum ſelbſt identificirt wird. Die vielgeprieſene ſpeculative Identität des Geiſtes und der Materie, des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und Menſchlichen iſt Nichts weiter, als der unſelige Widerſpruch der neuern Zeit — die Identität von Glaube und Unglaube, Theologie und Philoſophie, Religion und Atheismus, Chriſtenthum und Heidenthum auf ſeinem höchſten Gipfel, auf dem Gipfel der Metaphyſik. Nur dadurch wird dieſer Widerſpruch bei Hegel den Augen entrückt, verdunkelt, daß die Negation Gottes, der Atheismus zu einer objectiven Beſtimmung Gottes gemacht — Gott als ein Proceß und als ein Moment dieſes Proceſſes der Atheismus beſtimmt wird. Aber ſo wenig der aus dem Unglauben wieder hergeſtellte Glaube ein wahrer, weil ſtets mit ſeinem Gegenſatz behafteter Glaube iſt, ſo wenig iſt der aus ſeiner Negation ſich wieder herſtellende Gott ein wahrer, vielmehr ein ſich ſelbſt widerſprechender, ein atheiſtiſcher Gott.

§. 22.

Wie das göttliche Weſen nichts Anderes iſt, als das Weſen des Menſchen, befreit von der Schranke der Natur, ſo iſt das Weſen des abſoluten Idealismus nichts Anderes, als das Weſen des ſubjectiven Idealismus, befreit von der, und zwar vernünftigen Schranke der Subjectivität, d. h. von der Sinnlichkeit oder Gegenſtändlichkeit überhaupt. Die Hegel'ſche Philoſophie läßt ſich daher unmittelbar aus dem Kant'ſchen und Fichteſchen Idealismus ableiten.

Kant ſagt: „Wenn wir die Gegenſtände der Sinne, wie billig, als bloſe Erſcheinungen anſehen, ſo geſtehen wir hierdurch doch zugleich, daß ihnen Ding an ſich ſelbſt zum Grunde liege, ob wir daſſelbe gleich nicht, wie es an ſich beſchaffen ſei, ſondern nur ſeine Erſcheinung, d. i. die Art, wie unſere Sinne von dieſem unbekannten

Etwas afficirt werden, kennen. Der Verſtand alſo, eben dadurch, daß er *Erſcheinungen annimmt*, geſteht auch das Daſein von *Dingen an ſich ſelbſt* zu, und inſofern können wir ſagen, daß die Vorſtellung ſolcher Weſen, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, mithin *bloſer Verſtandesweſen* nicht allein zuläſſig, ſondern auch *unvermeidlich* ſei.“ Die Gegenſtände der Sinne, der Erfahrung ſind alſo für den Verſtand *bloſe Erſcheinung*, *keine Wahrheit*; ſie befriedigen alſo nicht den Verſtand, d. h. ſie *entſprechen nicht ſeinem Weſen*. Der Verſtand iſt folglich keineswegs durch die Sinnlichkeit in ſeinem Weſen beſchränkt; ſonſt würde er die ſinnlichen Dinge nicht für Erſcheinungen, ſondern für blanke Wahrheit nehmen. Was mich nicht befriedigt, begrenzt und beſchränkt mich auch nicht. Und dennoch ſollen die Verſtandesweſen keine wirklichen Objecte für den Verſtand ſein! Die Kant'ſche Philoſophie iſt der Widerſpruch von *Subject* und *Object*, *Weſen* und *Exiſtenz*, *Denken* und *Sein*. Das Weſen fällt hier in den Verſtand, die Exiſtenz in die Sinne. Die *Exiſtenz ohne Weſen* iſt *bloſe Erſcheinung* — das ſind die *ſinnlichen Dinge* — das *Weſen ohne Exiſtenz* iſt *bloſer Gedanke* — das ſind die *Verſtandesweſen*, die Noumena; ſie werden gedacht, aber es fehlt ihnen die Exiſtenz — wenigſtens die Exiſtenz für uns — die Objectivität; ſie ſind die Dinge an ſich, die *wahren* Dinge, nur ſind ſie keine *wirklichen* Dinge, und folglich auch keine Dinge für den Verſtand, d. h. keine von ihm beſtimm- und erkennbaren. Aber welch ein Widerſpruch, die Wahrheit von der Wirklichkeit, die Wirklichkeit von der Wahrheit abzutrennen! Heben wir daher dieſen Widerſpruch auf, ſo haben wir die Identitätsphiloſophie, wo die *Verſtandesobjecte*, die *gedachten Dinge als die wahren* auch die *wirklichen* ſind, wo das Weſen und die Beſchaffenheit des *Objects* des Verſtandes dem Weſen und der Beſchaffenheit des Verſtandes oder *Subjects* entſpricht, wo alſo das Subject nicht mehr beſchränkt und bedingt iſt durch einen außer ihm exiſtirenden, ſeinem Weſen widerſprechenden Stoff. Aber das Subject, das kein Ding mehr außer ſich, und folglich keine Schranken mehr in ſich hat, iſt nicht mehr „endliches" Subject — nicht mehr das Ich, dem ein Object gegenüber ſteht — iſt das abſolute Weſen, deſſen theologiſcher oder populärer Ausdruck das Wort: Gott iſt. Es iſt zwar daſſelbe Subject, daſſelbe Ich, wie im ſubjectiven Idealismus, — aber ohne Schranken, das Ich, das daher auch nicht mehr Ich, ſubjectives Weſen zu ſein ſcheint, und deßwegen auch nicht mehr Ich heißt.

§. 23.

Die Hegel'ſche Philoſophie iſt der umgekehrte — der theologiſche Idealismus, wie die Spinoziſche Philoſophie der theologiſche Materialismus iſt; ſie hat das Weſen des Ich außer das Ich geſetzt, abgeſondert vom Ich, als Subſtanz, als Gott vergegenſtändlicht, aber dadurch wieder — alſo indirect, verkehrt — die Göttlichkeit des Ich ausgeſprochen, daß ſie daſſelbe, wie Spinoza die Materie, zu einem Attribut oder zur Form der göttlichen Subſtanz machte: das Bewußtſein des Menſchen von Gott iſt das Selbſtbewußtſein Gottes. Das heißt: das Weſen gehört Gott an, das Wiſſen dem Menſchen. Aber das Weſen Gottes iſt bei Hegel in der That nichts Anderes als das Weſen des Denkens oder das Denken, abſtrahirt von dem Ich, dem Denkenden. Die Hegel'ſche Philoſophie hat das Denken, alſo das ſubjective Weſen, aber gedacht ohne Subject, alſo als ein von demſelben unterſchiedenes Weſen vorgeſtellt, zum göttlichen, abſoluten Weſen gemacht.

Das Geheimniß der „abſoluten" Philoſophie iſt daher das Geheimniß der Theologie. Wie dieſe die Beſtimmungen des Menſchen dadurch zu göttlichen Beſtimmungen macht, daß ſie dieſelben der Beſtimmtheit beraubt, in welcher ſie ſind, was ſie ſind, gerade ſo macht es auch die abſolute Philoſophie. „Das Denken der Vernunft iſt Jedem zuzumuthen; um ſie als *abſolut* zu denken, um alſo auf den Standpunkt zu gelangen, welchen ich fordere, muß vom *Denkenden abſtrahirt* werden. Dem, welcher die *Abſtraction* macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas *Subjectives* zu ſein, wie ſie von den Meiſten vorgeſtellt wird; ja ſie kann ſelbſt nicht mehr als *etwas Objectives* gedacht werden, da ein *Objectives* oder *Gedachtes nur im Gegenſatz* gegen ein *Denkendes* möglich wird, von dem hier *völlig abſtrahirt* iſt; ſie wird alſo durch jene *Abſtraction* zu dem wahren *An ſich*, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjectiven und Objectiven fällt.“ Schelling. Ebenſo iſt es bei Hegel. Das ſeiner *Beſtimmtheit, in der es Denken, Thätigkeit der Subjectivität* iſt, *beraubte Denken* iſt das *Weſen* der Hegel'ſchen Logik. Der dritte Theil der Logik iſt und heißt ſogar ausdrücklich die *ſubjective* Logik, und gleichwohl *ſollen* die Formen der Subjectivität, welche der Gegenſtand derſelben ſind, *nicht ſubjective* ſein. Der Begriff, das Urtheil, der Schluß, ja ſelbſt die einzelnen Schluß- und Urtheilsformen, wie das problematiſche, aſſertoriſche Urtheil, ſind nicht Begriffe, Urtheile, Schlüſſe von uns; nein! ſie ſind objective, an und für ſich ſeiende, abſolute Formen. So entäußert und entfremdet die abſolute Philoſophie dem Menſchen ſein eignes Weſen, ſeine eigne Thätigkeit! Daher die Gewalt, die Tortur, die ſie unſerm Geiſte anthut. Wir ſollen das Unſrige nicht als Unſriges denken, ſollen abſtrahiren von der Beſtimmtheit, in der Etwas iſt, was es iſt, d. h. wir ſollen es denken *ohne Sinn*, ſollen es nehmen im *Unſinn* des Abſoluten. *Unſinn* iſt das höchſte Weſen der Theologie — der gemeinen wie der ſpeculativen.

Was Hegel tadelnd von Fichte's Philoſophie bemerkt, daß Jeder das Ich in ſich zu haben meint, an ſich erinnert wird, und doch nicht das Ich in ſich findet, gilt von der ſpeculativen Philoſophie überhaupt. Sie nimmt faſt alle Dinge in einem Sinne, in welchem man dieſe Dinge nicht mehr erkennt. Und der Grund dieſes Uebels iſt eben die Theologie. Das göttliche, das abſolute Weſen muß ſich unterſcheiden von den endlichen, d. h. wirklichen Weſen. Aber wir haben keine Beſtimmungen für das Abſolute, als eben die Beſtimmungen der wirklichen Dinge, ſei's nun der natürlichen oder menſchlichen. Wie werden alſo dieſe Beſtimmungen zu Beſtimmungen des Abſoluten? Nur dadurch, daß ſie in einem andern Sinn als in ihrem wirklichen Sinn, d. i. einem gänzlich verkehrten Sinn genommen werden. Alles iſt im Abſoluten, was im Endlichen; aber dort iſt es ganz anders, als wie hier; dort gelten ganz andere Geſetze, als bei uns; dort iſt Vernunft und Weisheit, was bei uns purer Unſinn iſt. Daher die grenzenloſe Willkühr der Speculation, daß ſie den Namen einer Sache gebraucht, ohne doch den Begriff gelten zu laſſen, welcher mit dieſem Namen verbunden iſt. Die Speculation entſchuldigt dieſe ihre Willkühr damit, daß ſie ſagt, ſie wähle für ihre Begriffe aus der Sprache Namen, mit denen das ,,gemeine Bewußtſein'' Vorſtellungen verknüpfe, welche eine entfernte Aehnlichkeit mit dieſen Begriffen hätten; ſie ſchiebt alſo die Schuld auf die Sprache. Aber die Schuld liegt in der Sache, im Princip der Speculation ſelbſt. Der Widerſpruch zwiſchen dem Namen und der Sache, der Vorſtellung und dem Begriffe der Speculation iſt nichts Anderes als der alte theologiſche Widerſpruch zwiſchen den Beſtimmungen des göttlichen und menſchlichen Weſens, welche Beſtimmungen in Beziehung auf den Menſchen im eigentlichen, wirklichen Sinn, in Beziehung auf Gott aber nur in einem ſymboliſchen oder analogiſchen Sinn genommen werden. Allerdings hat ſich die Philoſophie nicht zu kehren an die Vorſtellungen, welche der gemeine Gebrauch oder Mißbrauch mit einem Namen verbindet, aber ſie hat ſich zu binden an die beſtimmte Natur der Dinge, deren Zeichen Namen ſind.

§. 24.

Die Identität von Denken und Sein, der Centralpunkt der Identitätsphiloſophie iſt nichts Anderes als eine nothwendige Folge und Ausführung von dem Begriffe Gottes als des Weſens, deſſen Begriff oder Weſen das Sein enthält. Die ſpeculative Philoſophie hat nur verallgemeinert, nur zu einer Eigenſchaft des Denkens, des Begriffs überhaupt gemacht, was die Theologie zu einer ausſchließlichen Eigenſchaft des Begriffs Gottes machte. Die Identität von Denken und Sein iſt daher nur der Ausdruck von der Gottheit der Vernunft — der Ausdruck davon, daß das Denken oder die Vernunft das abſolute Weſen, der Inbegriff aller Wahrheit und Realität iſt, daß es keinen Gegenſatz der Vernunft giebt, daß vielmehr die Vernunft Alles iſt, wie in der ſtrengen Theologie Gott Alles iſt, d. i. alles Weſenhafte und wahrhaft Seiende. Aber ein vom Denken nicht unterſchiedenes Sein, ein Sein, das nur ein Prädicat oder eine Beſtimmung der Vernunft iſt, das iſt nur ein gedachtes abſtractes Sein, in Wahrheit aber kein Sein. Die Identität von Denken und Sein drückt daher nur die Identität des Denkens mit ſich ſelbſt aus. Das heißt: das abſolute Denken kommt nicht von ſich weg, nicht aus ſich heraus zum Sein. Sein bleibt ein Jenſeits. Die abſolute Philoſophie hat uns wohl das Jenſeits der Theologie zum Diesſeits gemacht, aber dafür hat ſie uns das Diesſeits der wirklichen Welt zum Jenſeits gemacht.

Das Denken der ſpeculativen oder abſoluten Philoſophie beſtimmt im Unterſchiede von ſich, als der Thätigkeit des Vermittelns, das Sein als das Unmittelbare, nicht Vermittelte. Für das Denken — wenigſtens das Denken, was wir hier vor uns haben — iſt das Sein Nichts weiter als dieſes. Das Denken ſetzt ſich das Sein entgegen, aber *innerhalb ſeiner ſelbſt*, und hebt dadurch unmittelbar ohne Schwierigkeit den Gegenſatz deſſelben gegen ſich auf; denn das Sein als Gegenſatz des Denkens *im Denken*, iſt nichts Anderes als ſelbſt ein Gedanke. Wenn das Sein weiter Nichts iſt als das Unmittelbare, die Unmittelbarkeit allein ſeinen Unterſchied vom Denken ausmacht, wie leicht iſt es nachzuweiſen, daß auch dem Denken die Beſtimmung der Unmittelbarkeit, alſo Sein zukömmt! Wenn eine bloſe *Gedankenbeſtimmtheit* das Weſen des Seins ausmacht, wie ſollte das Sein vom Denken unterſchieden ſein?

§. 25.

Der Beweis, daß Etwas *iſt*, hat keinen andern Sinn, als daß Etwas *nicht nur Gedachtes* iſt. Dieſer Beweis kann aber *nicht aus dem Denken ſelbſt* geſchöpft werden. Wenn zu einem Object des Denkens das *Sein* hinzukommen ſoll, ſo muß zum Denken ſelbſt etwas *vom Denken Unterſchiedenes hinzukommen*.

Das von Kant bei der Kritik des ontologiſchen Beweiſes zur Bezeichnung des Unterſchieds vom Denken und Sein gewählte, von Hegel aber verhöhnte Beiſpiel von dem Unterſchiede zwiſchen hundert Thalern in der Vorſtellung und hundert Thalern in der Wirklichkeit iſt im Weſentlichen ganz richtig. Denn die einen Thaler habe ich nur im *Kopf*, die andern aber in der *Hand*; jene ſind nur *für mich* da, dieſe aber auch *für Andere* — ſie können gefühlt, geſehen werden; aber nur das exiſtirt, was für mich und den Andern zugleich iſt, worin Ich und der Andere übereinſtimmen, was nicht nur mein — was *allgemein* iſt.

Im Denken als ſolchem befinde ich mich in Identität mit mir ſelbſt, bin ich abſoluter Herr; da widerſpricht mir Nichts; da bin ich Richter und Partei zugleich, da iſt folglich kein kritiſcher Unterſchied zwiſchen dem Gegenſtande und meinen Gedanken von ihm. Aber wenn es ſich lediglich um das *Sein* eines Gegenſtands handelt, ſo kann ich nicht mich allein um Rath fragen, ſo muß ich von mir unterſchiedene Zeugen vernehmen. Dieſe von mir als Denkendem unterſchiedenen Zeugen ſind die Sinne. Sein iſt Etwas, wobei nicht Ich allein, ſondern auch die Andern, vor Allem auch der Gegenſtand ſelbſt betheiligt iſt. Sein heißt Subject ſein, heißt für ſich ſein. Und das iſt wahrlich nicht einerlei, ob ich Subject oder nur Object bin, ein Weſen für mich ſelbſt, oder nur ein Weſen für ein anderes Weſen, d. h. nur ein Gedanke. Wo ich ein bloſes Object der Vorſtellung bin, folglich nicht mehr ſelbſt bin, wie es der Menſch nach dem Tode iſt, da muß ich mir Alles gefallen laſſen, da kann ſich der Andere ein Bild von mir machen, das eine wahre Caricatur iſt, ohne daß ich dagegen proteſtiren kann: aber wenn ich noch wirklich bin, ſo kann ich ihm einen Strich durch die Rechnung machen, kann es ihm fühlen laſſen, beweiſen, daß zwiſchen mir, wie ich in ſeiner Vorſtellung, und mir, wie ich in Wirklichkeit bin, alſo zwiſchen mir, wie ich Object von ihm, und mir, wie ich Subject bin, ein himmelweiter Unterſchied vorhanden iſt. Im Denken bin ich abſolutes Subject, ich laſſe Alles nur gelten als Object oder Prädicat von mir, dem Denkenden, bin intolerant; in der Sinnenthätigkeit dagegen bin ich liberal, ich laſſe den Gegenſtand ſein, was ich ſelber bin — Subject, wirkliches, ſich ſelbſt bethätigendes Weſen. Nur der Sinn, nur die Anſchauung giebt mir Etwas als Subject.

§. 26.

Ein nur und zwar abſtract denkendes Weſen hat gar keine Vorſtellung von Sein, Exiſtenz, Wirklichkeit. Sein iſt die Grenze des Denkens; Sein als Sein iſt kein Gegenſtand der, wenigſtens abſtracten, abſoluten Philoſophie. Die ſpeculative Philoſophie ſpricht dies ſelbſt indirect dadurch aus, daß ihr das Sein gleich Nichtſein — Nichts iſt. Nichts iſt aber kein Gegenſtand des Denkens.

Das Sein, wie es Object des ſpeculativen Denkens, iſt das ſchlechthin unmittelbare, d. i. Unbeſtimmte, alſo Nichts iſt in ihm zu unterſcheiden, Nichts zu denken. Aber das ſpeculative Denken iſt ſich das Maß aller Realität, es erklärt nur das für Etwas, worin es ſich bethätigt findet, woran es Stoff zum Denken hat. Das Sein iſt daher dem abſtracten Denken, weil es das Nichts des Gedankens, d. h. Nichts für den Gedanken — das Gedankenloſe iſt, an und für ſich ſelbſt Nichts. Aber eben deßwegen iſt auch das Sein, wie es die ſpeculative Philoſophie in ihr Gebiet hereinzieht, und dem Begriffe vindicirt, ein pures Geſpenſt, das abſolut im Widerſpruch ſteht mit dem wirklichen Sein und dem, was der Menſch unter Sein verſteht. Unter Sein verſteht nämlich der Menſch ſach- und vernunftgemäß Daſein, Fürſichſein, Realität, Exiſtenz, Wirklichkeit, Objectivität. Alle dieſe Beſtimmungen oder Namen drücken nur von verſchiedenen Geſichtspunkten eine und dieſelbe Sache aus. Sein in abſtracto, Sein ohne Objectivität, ohne Wirklichkeit, ohne Fürſichſein iſt freilich Nichts, aber in dieſem Nichts ſpreche ich nur die Nichtigkeit dieſer meiner Abſtraction aus.

§. 27.

Das Sein der Hegel'ſchen Logik iſt das Sein der alten Metaphyſik, welches von allen Dingen ohne Unterſchied ausgeſagt wird, weil nach ihr alle darin übereinkommen, daß ſie ſind. Dieſes unterſchiedsloſe Sein iſt aber ein abſtracter Gedanke, ein Gedanke ohne Realität. Das Sein iſt ſo verſchieden als die Dinge, welche ſind.

Darin, heißt es z. B. in einer Metaphyſik aus der Wolfiſchen Schule, ſtimmen Gott, die Welt, der Menſch, der Tiſch, das Buch u. ſ. w. mit einander überein, daß ſie ſind. Und Chriſt. Thomaſius ſagt: „das Sein iſt überall Einerlei. Das Weſen iſt ſo vielfältig als die Dinge.“ Dieſes überall gleiche, unterſchieds- und inhaltsloſe Sein iſt nun auch das Sein der Hegel'ſchen Logik. Hegel bemerkt ſelbſt, daß die Polemik gegen die Identität von Sein und Nichts nur daher komme, daß man dem Sein einen beſtimmten Inhalt unterſtelle. Aber eben das Bewußtſein des Seins iſt immer und nothwendig am beſtimmten Inhalt gebunden. Abſtrahire ich vom Inhalt des Seins und zwar von allem Inhalt, denn Alles iſt Inhalt des Seins, ſo bleibt mir freilich Nichts übrig, als der Gedanke von Nichts. Und wenn daher Hegel dem gemeinen Bewußtſein vorwirft, daß es Etwas, was nicht zum Sein gehöre, dem Sein, wie es Gegenſtand der Logik, unterſtelle, ſo trifft vielmehr ihn der Vorwurf, daß er eine bodenloſe Abſtraction dem, was das menſchliche Bewußtſein rechtmäßiger und vernünftiger Weiſe unter Sein verſteht, unterſtellt. Das Sein iſt kein allgemeiner, von den Dingen abtrennbarer Begriff. Es iſt Eins mit dem, was iſt. Es iſt nur mittelbar denkbar — nur denkbar durch die Prädicate, welche das Weſen eines Dinges begründen. Das Sein iſt die Poſition des Weſens. Was mein Weſen, iſt mein Sein. Der Fiſch iſt im Waſſer, aber von dieſem Sein kannſt Du nicht ſein Weſen abtrennen. Schon die Sprache identificirt Sein und Weſen. Nur im menſchlichen Leben ſondert ſich, aber auch nur in abnormen, unglücklichen Fällen, Sein vom Weſen — ereignet es ſich, daß man nicht da, wo man ſein Sein, auch ſein Weſen hat, aber eben wegen dieſer Scheidung auch nicht wahrhaft, nicht mit der Seele da iſt, wo man wirklich, mit dem Leibe iſt. Nur wo Dein Herz, da biſt Du. Aber alle Weſen ſind — naturwidrige Fälle ausgenommen — gern da, wo, und gern das, was ſie ſind, d. h. ihr Weſen iſt nicht von ihrem Sein, ihr Sein nicht vom Weſen abgetrennt. Und Du kannſt folglich nicht das Sein als ein ſchlechthin Identiſches im Unterſchiede von der Verſchiedenheit des Weſens für ſich fixiren. Das Sein nach Abzug aller weſentlichen Qualitäten der

Dinge iſt nur *Deine Vorſtellung* vom Sein — ein gemachtes, erdachtes Sein, ein Sein *ohne das Weſen des Seins*.

§. 28.

Die *Hegel'ſche Philoſophie iſt nicht über den Widerſpruch von Denken und Sein* hinausgekommen. Das *Sein, mit welchem die Phänomenologie* beginnt, ſteht nicht minder als *das Sein, mit welchem die Logik anhebt, im directeſten Widerſpruch mit dem wirklichen Sein.*

Dieſer Widerſpruch kommt in der Phänomenologie in der Form des „Dieſen“ und des „Allgemeinen“ zum Vorſchein, denn das Einzelne gehört dem Sein an, das Allgemeine dem Denken. In der Phänomenologie nun fließt Dieſes mit Dieſem ununterſcheidbar für den Gedanken zuſammen; aber welch' ein gewaltiger Unterſchied iſt zwiſchen dem Dieſen, wie es Object des abſtracten Denkens, und eben demſelben, wie es Object der Wirklichkeit iſt! *Dieſes Weib* z. B. iſt *mein Weib, dieſes Haus mein Haus*, obgleich Jeder von ſeinem Hauſe und ſeinem Weibe, wie ich, ſagt: dieſes Haus, dieſes Weib. Die Gleichgiltigkeit und Unterſchiedsloſigkeit des logiſchen Dieſen wird hier alſo durch den Rechtsſinn unterbrochen und aufgehoben. Würden wir das logiſche „Dieſe“ im Naturrecht gelten laſſen, ſo kämen wir direct auf die Güter- und Weibergemeinſchaft, wo kein Unterſchied iſt zwiſchen jener und dieſer, Jeder Jede hat, — oder vielmehr geradezu auf die Aufhebung alles Rechts; denn das Recht iſt nur gegründet auf die Realität des Unterſchieds von Dieſem und Jenem.

Wir haben im Anfang der Phänomenologie Nichts weiter vor uns als den Widerſpruch zwiſchen dem *Wort*, welches allgemein, und der *Sache*, welche immer eine einzelne iſt. Und der Gedanke, der ſich nur auf das Wort ſtützt, kommt nicht über dieſen Widerſpruch hinaus. So wenig aber das Wort die Sache iſt, ſo wenig iſt das *geſagte* oder *gedachte* Sein das wirkliche Sein. Entgegnet man, bei Hegel ſei nicht, wie hier, vom Sein auf dem practiſchen, ſondern nur theoretiſchen Standpunkt die Rede, ſo iſt zu erwiedern, daß dieſer hier ganz am Orte iſt. Die Frage vom Sein iſt eben eine practiſche Frage, eine Frage, bei dem unſer Sein betheiligt iſt, eine Frage auf Tod und Leben. Und wenn wir im Rechte an unſerm Sein feſthalten, ſo wollen wir es uns auch von der Logik nicht wegnehmen laſſen. Es muß auch von der Logik anerkannt werden, wenn ſie nicht im Widerſpruch mit dem wirklichen Sein beharren will. Uebrigens wird der practiſche Standpunkt — der Standpunkt des Eſſens und Trinkens ſelbſt von der Phänomenologie zur Widerlegung der Wahrheit des ſinnlichen, d. i. einzelnen Seins herbeigezogen. Allein auch hier verdanke ich meine Exiſtenz nun und nimmermehr dem ſprachlichen oder logiſchen Brote — dem Brote in abstracto — ſondern immer nur *dieſem* Brote, dem „*Unſagbaren.*" Das Sein, gegründet auf lauter ſolche Unſagbarkeiten, iſt darum ſelbſt etwas Unſagbares. Ja wohl das Unſagbare. Wo die Worte aufhören, da fängt erſt das Leben an, erſchließt ſich erſt das Geheimniß des Seins. Wenn daher Unſagbarkeit Unvernünftigkeit iſt, ſo iſt alle Exiſtenz, weil ſie immer und immer nur *dieſe* Exiſtenz iſt, Unvernunft. Aber ſie iſt es nicht. Die Exiſtenz hat für ſich ſelbſt, auch ohne Sagbarkeit, Sinn und Vernunft.

§. 29.

Das „*über ſein Anderes* — „das Andere des Denkens" iſt aber das *Sein* — *übergreifende*" Denken iſt das ſeine *Naturgrenze überſchreitende Denken*. Das Denken greift über ſein Gegentheil über — heißt: das Denken *vindicirt ſich*, was *nicht dem Denken, ſondern dem Sein zukommt*. Dem *Sein* kommt aber die *Einzelheit, Individualität*, dem *Denken* die *Allgemeinheit* zu. Das Denken *vindicirt ſich alſo die Einzelheit* — es macht die Negation der Allgemeinheit, die weſentliche Form der Sinnlichkeit, die *Einzelheit zu einem*

Moment des Denkens. So wird das „abſtracte“ Denken oder der abſtracte Begriff, der das Sein *außer ſich* hat, „*concreter*“ Begriff.

Wie kommt der Menſch aber zu dieſen Uebergriffen des Denkens in das Eigenthum des Seins? Durch die Theologie. In Gott iſt unmittelbar mit dem Weſen oder Begriffe das Sein, mit der Allgemeinheit die Einzelheit, die Exiſtenzform verbunden. Der „*concrete Begriff*“ *iſt der in den Begriff verwandelte Gott.* Aber wie kommt der Menſch von dem „abſtracten“ Denken zum „concreten“ oder abſoluten Denken, wie von der Philoſophie zur Theologie? Die Antwort auf dieſe Frage hat die Geſchichte ſelbſt ſchon gegeben in dem Uebergang von der alten heidniſchen Philoſophie zur ſogenannten *neuplatoniſchen*: denn die neuplatoniſche Philoſophie unterſcheidet ſich von der alten nur dadurch, daß ſie Theologie iſt, während jene nur Philoſophie iſt. Die alte Philoſophie hatte zu ihrem Princip die Vernunft, die „Idee,“ aber „die Idee iſt von Plato und Ariſtoteles nicht als das *Alles Enthaltende* geſetzt worden.“ Die alte Philoſophie ließ Etwas außer dem Denken beſtehen — einen Reſt gleichſam übrig, der nicht in das Denken aufging. Das Bild dieſes Seins außer dem Denken iſt die *Materie* — das Subſtrat der Realität. Die Vernunft hatte an der Materie ihre *Grenze.* Die alte Philoſophie lebte noch im Unterſchiede vom Denken und Sein, ihr war noch nicht das Denken, der Geiſt, die Idee die *Alles befaſſende, d. i. die einzige, die ausſchließliche*, die *abſolute Realität.* Die alten Philoſophen waren noch *Weltweiſe* — Phyſiologen, Politiker, Zoologen, kurz *Anthropologen*, nicht Theologen, wenigſtens nur *theilweiſe* Theologen — freilich eben deßwegen auch nur noch theilweiſe, darum beſchränkte, mangelhafte Anthropologen. Den Neuplatonikern dagegen iſt die Materie, die materielle, die wirkliche Welt überhaupt keine Inſtanz, keine Realität mehr. Vaterland, Familie, weltliche Bande und Güter überhaupt, welche die alte peripatetiſche Philoſophie noch zur Seligkeit des Menſchen rechnete — alles Das iſt Nichts für den neuplatoniſchen Weiſen. Er hält den Tod ſogar für beſſer, als das körperliche Leben; er rechnet den Leib nicht zu ſeinem Weſen; er verſetzt die Seligkeit nur in die Seele, ſich abſondernd von allen körperlichen, kurz äußerlichen Dingen. Wo der Menſch aber Nichts außer ſich mehr hat, da ſucht und findet er *Alles in ſich*, da ſetzt er an die Stelle der wirklichen Welt die imaginäre, die intelligible Welt, in der Alles iſt, was in der wirklichen, aber auf *abſtracte, vorgeſtellte Weiſe*. Selbſt die Materie findet ſich bei den Neuplatonikern in der immateriellen Welt, aber hier iſt ſie nur eine ideale, gedachte, imaginäre. Und wo der Menſch kein *Weſen außer ſich* mehr hat, da ſetzt er ſich in *Gedanken* ein Weſen, welches *als ein Gedankenweſen* doch zugleich die *Eigenſchaften eines wirklichen Weſens* hat, *als unſinnliches zugleich ein ſinnliches Weſen, als* ein *theoretiſches Object* zugleich ein *practiſches* iſt. Dieſes Weſen iſt *Gott* — das höchſte Gut der Neuplatoniker. Nur im *Weſen* befriedigt ſich der Menſch. Den Mangel des wirklichen Weſens erſetzt er ſich daher durch ein ideales Weſen, d. h. er unterſtellt jetzt das Weſen der aufgegebnen oder verlornen Wirklichkeit ſeinen Vorſtellungen und Gedanken — die Vorſtellung iſt ihm *keine* Vorſtellung mehr, ſondern der *Gegenſtand* ſelbſt, das Bild *kein* Bild mehr, ſondern Sache ſelbſt, der Gedanke, die Idee Realität. Eben weil er ſich nicht mehr als Subject zu einer wirklichen Welt als ſein Object verhält, ſo werden ihm dafür *ſeine Vorſtellungen* zu *Objecten, zu Weſen, zu Geiſtern und Göttern*. Je abſtracter er iſt, je negativer gegen das wirkliche Sinnliche, deſto *ſinnlicher* iſt er *gerade im Abſtracten*. Gott, das Eine — das höchſte Object und Weſen der Abſtraction von aller Vielheit und Verſchiedenheit, d. h. Sinnlichkeit — wird durch Berührung, durch unmittelbare Gegenwart (*παρουσια*) erkannt. Ja wie das Niedrigſte, die Materie, ſo wird auch das Höchſte, das Eine durch *Nicht-wiſſen*, durch Unwiſſenheit gewußt. Das heißt: das nur gedachte, abſtracte, das nicht-, das überſinnliche Weſen iſt zugleich ein wirklich ſeiendes, ein ſinnliches Weſen.

Wie da, wo der Menſch ſich entleibt, den Leib, dieſe vernünftige Schranke der Subjectivität negirt, er in eine phantaſtiſche, transcendente Praxis verfällt, mit leiblichen Gottes- und Geiſtererſcheinungen umgeht, alſo den Unterſchied zwiſchen Imagination und Anſchauung practiſch aufhebt; ſo verliert ſich auch theoretiſch der Unterſchied zwiſchen Denken und Sein, Subjectiv und Objectiv, Sinnlich und Unſinnlich, wo ihm die Materie keine Realität und folglich keine Grenze der denkenden Vernunft, wo ihm die Vernunft, das intellectuelle Weſen, das Weſen der Subjectivität überhaupt in dieſer ſeiner Unbeſchränktheit das alleinige, das abſolute Weſen iſt. Das Denken negirt Alles, aber nur um Alles zu ſetzen in ſich. Es hat keine Grenze mehr an Etwas außer ihm, aber dadurch tritt es ſelbſt außer ſeine immanente, ſeine natürliche Grenze. So wird die Vernunft, die Idee concret, d. h. das, was die Anſchauung geben ſoll, wird dem Denken zugeeignet, das was die Function, die Sache des Sinns, der Empfindung, des Lebens iſt, zu einer Function, einer Sache des Denkens, d. h. das Concrete zu einem Prädicate des Gedankens, das Sein zu einer bloſen Gedankenbeſtimmtheit gemacht; denn der Satz: der Begriff iſt concret, iſt identiſch mit dem Satz: das Sein iſt eine Gedankenbeſtimmtheit. Was in den Neuplatonikern Vorſtellung, Phantaſie iſt, das hat Hegel nur in Begriffe verwandelt, rationaliſirt. Hegel iſt nicht der „deutſche oder chriſtliche Ariſtoteles“ — er iſt der deutſche Proclus. Die „abſolute Philoſophie“ iſt die wiedergeborne alexandriniſche Philoſophie. Nach Hegel's ausdrücklicher Beſtimmung iſt nicht die ariſtoteliſche, überhaupt altheidniſche, ſondern die alexandriniſche Philoſophie die abſolute — die chriſtliche, allerdings noch mit heidniſchen Ingredienzen vermiſchte — Philoſophie, aber noch im Elemente der Abſtraction von dem concreten Selbſtbewußtſein.

Bemerkt werde noch, daß die neuplatoniſche Theologie beſonders deutlich zeigt, daß wie das Object, ſo das Subject und umgekehrt; daß folglich das Object der Theologie nichts Anderes iſt, als das vergegenſtändlichte Weſen des Subjects, des Menſchen. Gott in höchſter Potenz iſt den Neuplatonikern das Einfache, Eine, ſchlechthin Unbeſtimmte und Unterſchiedsloſe — kein Weſen, ſondern über dem Weſen, denn das Weſen iſt dadurch noch beſtimmt, daß es Weſen iſt; kein Begriff, kein Verſtand, ſondern ohne Verſtand und über den Verſtand, denn auch der Verſtand iſt dadurch beſtimmt, daß er Verſtand iſt; und wo Verſtand, da iſt Unterſcheidung, Entzweiung in Denkendes und Gedachtes, die folglich in dem ſchlechthin Einfachen nicht Statt finden kann. Aber was objectiv, das iſt auch ſubjectiv dem Neuplatoniker das höchſte Weſen; was er im Gegenſtand, in Gott als Sein, das ſetzt er in ſich als Thätigkeit, als Streben. Nicht mehr Unterſchied, nicht mehr Verſtand, nicht mehr Selbſt ſein iſt und heißt Gott ſein. Aber was Gott iſt, beſtrebt ſich der Neuplatoniker zu werden — das Ziel ſeiner Thätigkeit iſt, aufzuhören „ſelbſt zu ſein, Verſtand und Vernunft zu ſein." Ekſtaſe, Entzückung iſt dem Neuplatoniker der höchſte pſychologiſche Zuſtand des Menſchen. Dieſer Zuſtand, als Weſen vergegenſtändlicht, iſt das göttliche Weſen. So kommt der Gott nur aus dem Menſchen, aber nicht umgekehrt, wenigſtens urſprünglich, der Menſch aus Gott. Dies zeigt ſich beſonders deutlich auch in der gleichfalls bei den Neuplatonikern vorkommenden Beſtimmung Gottes als des Nichts bedürftigen, des ſeligen Weſens. Denn worin anders als in den Schmerzen und Bedürfniſſen des Menſchen hat dieſes ſchmerzen- und bedürfnißloſe Weſen ſeinen Grund und Urſprung? Mit der Noth des Bedürfniſſes und Schmerzes fällt auch die Vorſtellung und Empfindung der Seligkeit. Nur im Gegenſatze zur Unſeligkeit iſt die Seligkeit eine

Realität. Nur im Elend des Menſchen hat Gott ſeine Geburtsſtätte. Nur aus dem Menſchen nimmt Gott alle ſeine Beſtimmungen, Gott iſt, was der Menſch ſein will — ſein eignes Weſen, ſein eignes Ziel, vorgeſtellt als wirkliches Weſen. Hierin liegt auch der Unterſchied der Neuplatoniker von den Stoikern, Epikuräern und Skeptikern. Leidenſchaftsloſigkeit, Seligkeit, Bedürfnißloſigkeit, Freiheit, Selbſtſtändigkeit war auch das Ziel dieſer Philoſophen; aber nur als Tugend des Menſchen, das heißt: es lag noch der concrete, der wirkliche Menſch als Wahrheit zu Grunde, die Freiheit und Seligkeit ſollte dieſem Subſtrat als Prädicat zukommen. Bei den Neuplatonikern aber wurde, obgleich auch die heidniſche Tugend ihnen noch Wahrheit war — daher ihr Unterſchied von der chriſtlichen Theologie, welche die Seligkeit, Vollkommenheit und Gottgleichheit des Menſchen ins Jenſeits verlegte — dieſes Prädicat zum Subject, ein Adjectivum des Menſchen zum Subſtantiv, zu wirklichem Weſen. Aber eben dadurch wurde nun auch der wirkliche Menſch zu einem bloßen Abſtractum ohne Fleiſch und Blut, zu einer allegoriſchen Figur des göttlichen Weſens. Plotin ſchämte ſich, wenigſtens nach dem Bericht ſeines Biographen, einen Körper zu haben.

§. 30.

Die Beſtimmung, daß nur der „concrete“ Begriff, der Begriff, welcher die Natur des Wirklichen an ſich trägt, der wahre Begriff iſt, drückt die Anerkennung von der Wahrheit des Concreten oder Wirklichen aus. Weil aber gleichwohl von vorn herein der Begriff, d. i. das Weſen des Denkens als das abſolute, allein wahre Weſen vorausgeſetzt iſt, ſo kann das Reale oder Wirkliche nur auf indirecte Weiſe, nur als das weſentliche und nothwendige Adjectivum des Begriffs anerkannt werden. Hegel iſt Realiſt, aber pur idealiſtiſcher oder vielmehr abſtracter Realiſt — Realiſt in der Abſtraction von aller Realität. Er negirt das Denken, nämlich das abſtracte Denken, aber ſelbſt wieder im abſtracten Denken, ſo daß die Negation der Abſtraction ſelbſt wieder eine Abſtraction iſt. Nur ,,was iſt'', hat die Philoſophie nach ihm zum Object, aber dieſes Iſt iſt ſelbſt nur ein abſtractes, gedachtes. Hegel iſt ein ſich im Denken überbietender Denker — er will das Ding ſelbſt ergreifen, aber im Gedanken des Dings, außer dem Denken ſein, aber im Denken ſelbſt — daher die Schwierigkeit, den ,,concreten'' Begriff zu faſſen.

§. 31.

Die Anerkennung des Lichts der Wirklichkeit im Dunkel der Abſtraction iſt ein Widerſpruch — die Bejahung des Wirklichen in der Verneinung deſſelben. Die neue Philoſophie, welche das Concrete nicht in abstracto, ſondern in concreto — das Wirkliche in ſeiner Wirklichkeit, alſo auf eine dem Weſen des Wirklichen entſprechende Weiſe als das Wahre anerkennt, und zum Princip und Gegenſtand der Philoſophie erhebt, iſt daher erſt die Wahrheit der Hegel'ſchen, die Wahrheit der neuern Philoſophie überhaupt.

Die hiſtoriſche Nothwendigkeit oder Geneſis der neuen Philoſophie aus der alten ergiebt ſich näher ſo. Der concrete Begriff, die Idee iſt nach Hegel zunächſt nur abſtract, nur im Elemente des Denkens — der rationaliſirte Gott der Theologie vor der Schöpfung der Welt. Aber wie Gott ſich äußert, offenbart, verweltlicht, verwirklicht, ſo realiſirt ſich die Idee — Hegel iſt die in einen logiſchen Proceß verwandelte Geſchichte der Theologie. Kommen wir aber einmal mit der Realiſation der Idee in das Reich des Realismus, iſt die Wahrheit der Idee, daß ſie wirklich iſt, daß ſie exiſtirt, ſo haben wir ja die Exiſtenz zum Kriterium der Wahrheit: nur, was wirklich, iſt wahr. Und es fragt ſich nur: was iſt wirklich? das nur Gedachte? das, was nur Object des Denkens, des Verſtandes iſt? Aber ſo kämen wir nicht aus der Idee in abstracto heraus. Object des Denkens iſt auch die platoniſche Idee; innerliches Object auch das himmliſche Jenſeits — Object des Glaubens, der Vorſtellung. Iſt die Realität des Gedankens die Realität *als gedachte*, ſo iſt die Realität des Gedankens ſelbſt wieder nur der Gedanke, ſo bleiben wir nur in der *Identität des Gedankens mit ſich ſelbſt*, im Idealismus — ein Idealismus, der ſich von dem ſubjectiven Idealismus nur dadurch unterſcheidet, daß er allen Inhalt der Wirklichkeit umfaßt und zu einer Gedankenbeſtimmtheit macht. Iſt es daher *wirklich* Ernſt mit der Realität des Gedankens oder der Idee, ſo muß etwas *Anderes*, als er ſelbſt iſt, zu ihm hinzukommen, oder: er muß als *realiſirter Gedanke* ein *Anderes ſein*, denn als *nicht realiſirter*, als *bloſer Gedanke* — Gegenſtand nicht nur des Denkens, ſondern auch des *Nicht*-denkens. Der Gedanke realiſirt ſich, heißt eben: er *negirt* ſich, hört auf, bloſer Gedanke zu ſein. Was iſt denn nun aber dieſes Nichtdenken, dieſes vom Denken Unterſchiedene? Das Sinnliche. Der Gedanke realiſirt ſich, heißt demnach: er macht ſich zum *Object des Sinnes*. Die *Realität der Idee* iſt alſo die *Sinnlichkeit*, aber die Realität die *Wahrheit* der Idee — alſo die Sinnlichkeit erſt die Wahrheit derſelben. Aber gleichwohl haben wir ſo die Sinnlichkeit nur noch zu einem Prädicat, die Idee oder den Gedanken zum Subject. Allein warum verſinnlicht ſich denn die Idee? warum iſt ſie *nicht wahr*, wenn ſie *nicht real*, d. i. *ſinnlich* iſt? Wird denn nicht dadurch ihre Wahrheit von der Sinnlichkeit abhängig gemacht? nicht dem Sinnlichen *für ſich ſelbſt*, abgeſehen davon, daß es die Realität der Idee, Bedeutung und Werth eingeräumt? Wenn die Sinnlichkeit für ſich ſelbſt Nichts iſt, wozu bedarf derſelben die Idee? Wenn die Idee erſt der Sinnlichkeit Werth und Gehalt giebt, ſo iſt dieſe reiner Luxus, reiner Tand — nur eine Illuſion, die ſich der Gedanke vormacht. Aber ſo iſt es nicht. An den Gedanken ergeht nur die Forderung, ſich zu realiſiren, zu verſinnlichen, weil *unbewußt* dem Gedanken die Realität, die Sinnlichkeit *unabhängig* von dem Gedanken *als Wahrheit vorausgeſetzt* iſt. Der Gedanke bewährt ſich durch die Sinnlichkeit; wie wäre dies möglich, wenn ſie nicht *unbewußt* für Wahrheit gälte? Weil aber gleichwohl *bewußt* von der Wahrheit des Gedankens ausgegangen wird, ſo wird die Wahrheit der Sinnlichkeit erſt hintendrein ausgeſprochen, und die Sinnlichkeit nur zu einem Attribut der Idee gemacht, was aber ein Widerſpruch iſt; denn ſie iſt nur Attribut, und doch giebt ſie erſt dem Gedanken Wahrheit, iſt alſo zugleich Hauptſache und Nebenſache, zugleich Weſen und Accidenz. Von dieſem Widerſpruch erlöſen wir uns nur, wenn wir das Reale, das Sinnliche zum *Subject ſeiner ſelbſt* machen, wenn wir demſelben abſolut ſelbſtſtändige, göttliche, primitive, nicht erſt von der Idee abgeleitete Bedeutung geben.

§. 32.

Das Wirkliche in *ſeiner Wirklichkeit* oder *als Wirkliches* iſt das Wirkliche *als Object des Sinns*, iſt das *Sinnliche*. *Wahrheit*, *Wirklichkeit*, *Sinnlichkeit* ſind identiſch. Nur ein ſinnliches Weſen iſt ein *wahres*, ein *wirkliches* Weſen. Nur durch die *Sinne* wird ein *Gegenſtand* im *wahren Sinn* gegeben — nicht durch das Denken *für ſich ſelbſt*. Das mit dem *Denken gegebene* oder *identiſche Object* iſt *nur Gedanke*.

Ein Object, ein wirkliches Object, wird mir nämlich nur da gegeben, wo mir ein auf mich wirkendes Weſen gegeben wird, wo meine Selbſtthätigkeit — wenn ich vom Standpunkt des Denkens ausgehe — an der Thätigkeit eines andern Weſens ihre *Grenze* — Widerſtand findet. Der Begriff des Objects iſt urſprünglich gar nichts Anderes als der Begriff eines *andern Ich* — ſo faßt der Menſch in der Kindheit alle Dinge als freithätige, willkührliche Weſen auf — daher iſt der Begriff des *Objects* überhaupt vermittelt durch den Begriff des Du, des gegenſtändlichen Ich. Nicht dem Ich, ſondern dem Nicht-Ich in mir, um in der Sprache Fichte's zu reden, iſt ein Object, d. i. anderes Ich gegeben; denn nur da, wo ich aus einem Ich in ein Du umgewandelt werde, wo ich leide, entſteht die Vorſtellung einer außer mir ſeienden Activität, d. i. Objectivität. Aber nur durch den Sinn iſt Ich nicht Ich.

Characteriſtiſch für die frühere abſtracte Philoſophie iſt die Frage: wie verſchiedene ſelbſtſtändige Weſen, Subſtanzen auf einander, z. B. der Körper auf die Seele, das Ich einwirken könne? Dieſe Frage war aber für ſie eine unauflösliche, weil von der Sinnlichkeit abſtrahirt wurde, weil die Subſtanzen, die auf einander einwirken ſollten, abſtracte Weſen, pure Verſtandesweſen waren. Das Geheimniß der Wechſelwirkung löſt nur die Sinnlichkeit. Nur ſinnliche Weſen wirken auf einander ein. Ich bin Ich — für mich — und zugleich Du — für Anderes. Das bin ich aber nur als ſinnliches Weſen. Der abſtracte Verſtand jedoch iſolirt dieſes Fürſichſein als Subſtanz, Atom, Ich, Gott — er kann daher nur willkührlich das Sein für Anderes damit verbinden; denn die Nothwendigkeit dieſer Verbindung iſt allein die Sinnlichkeit, von welcher er aber abſtrahirt. Was ich ohne Sinnlichkeit denke, denke ich ohne und außer alle Verbindung. Wie kann ich alſo das Unverbundene zugleich wieder als ein Verbundenes denken?

§. 33.

Die neue Philoſophie betrachtet und berückſichtigt das Sein, wie es für uns iſt, nicht nur als denkende, ſondern als wirklich ſeiende Weſen — das Sein alſo als Object des Seins — als Object ſeiner ſelbſt. Das Sein als Gegenſtand des Seins — und nur dieſes Sein iſt erſt Sein und verdient erſt den Namen des Seins — iſt das Sein des Sinns, der Anſchau-

ung, der Empfindung, der Liebe. Das Sein iſt alſo ein *Geheimniß* der Anſchauung, der Empfindung, der Liebe.

Nur in der Empfindung, nur in der Liebe hat „*Dieſes*" — dieſe Perſon, dieſes Ding — d. h. das Einzelne, abſoluten Werth, iſt das *Endliche* das *Unendliche* — darin und nur darin allein beſteht die unendliche Tiefe, Göttlichkeit und Wahrheit der Liebe. In der Liebe allein iſt der Gott, der die Haare auf dem Haupte zählt, Wahrheit und Realität. Der chriſtliche Gott iſt ſelbſt nur eine Abſtraction von der menſchlichen Liebe, nur ein Bild derſelben. Aber eben weil „*Dieſes*" nur in der Liebe abſoluten Werth hat, ſo erſchließt ſich auch in ihr nur, nicht im abſtracten Denken das Geheimniß des Seins. Die Liebe iſt Leidenſchaft, und nur die Leidenſchaft iſt das Wahrzeichen der Exiſtenz. Nur was — ſei es nun wirkliches oder mögliches — *Object der Leidenſchaft*, das iſt. Das empfindungs- und leidenſchaftsloſe abſtracte Denken hebt den *Unterſchied zwiſchen Sein und Nichtſein* auf, aber der Liebe iſt dieſer dem Gedanken verſchwindende Unterſchied eine Realität. Lieben heißt nichts Anderes als dieſen Unterſchied inne werden. Wer Nichts liebt — der Gegenſtand ſei nun welcher es wolle — dem iſt es völlig gleichgiltig, ob was iſt oder nicht iſt. Aber wie mir nur durch die Liebe, durch die Empfindung überhaupt Sein im Unterſchied vom Nichtſein, ſo iſt mir auch nur durch ſie ein *Object* im Unterſchied von mir gegeben. Der Schmerz iſt eine laute Proteſtation gegen die Identification des Subjectiven und Objectiven. Der Schmerz der Liebe iſt, daß das *nicht* in der Wirklichkeit iſt, was in der Vorſtellung iſt. Das Subjective iſt hier das Objective, die Vorſtellung der Gegenſtand; aber das *ſoll* eben nicht ſein, das iſt ein Widerſpruch, eine Unwahrheit, ein Unglück — daher das Verlangen nach der Herſtellung des wahren Verhältniſſes, wo das Subjective und Objective nicht identiſch iſt. Selbſt der animaliſche Schmerz ſpricht vernehmlich genug dieſe Differenz aus. Der Schmerz des Hungers beſteht nur darin, daß nichts Gegenſtändliches im Magen, der Magen ſich ſelbſt gleichſam Object iſt, die leeren Wände ſich an einander reiben, ſtatt an einem Stoffe. Die menſchlichen Empfindungen haben daher keine empiriſche, anthropologiſche Bedeutung im Sinn der alten transcendenten Philoſophie, ſie haben ontologiſche, metaphyſiſche Bedeutung: in den Empfindungen, ja in den alltäglichen Empfindungen ſind die tiefſten und höchſten Wahrheiten verborgen. So iſt die Liebe der wahre ontologiſche Beweis vom Daſein eines Gegenſtands außer unſerm Kopfe — und es giebt keinen andern Beweis vom Sein, als die Liebe, die Empfindung überhaupt. Das, deſſen Sein Dir Freude, deſſen Nichtſein Dir Schmerz bereitet, das nur iſt. Der Unterſchied zwiſchen Object und Subject, zwiſchen Sein und Nichtſein iſt ein eben ſo erfreulicher als ſchmerzlicher Unterſchied.

§. 34.

Die neue Philoſophie ſtützt ſich auf die Wahrheit der Liebe, die Wahrheit der Empfindung. In der Liebe, in der Empfindung überhaupt geſteht jeder Menſch die Wahrheit der neuen Philoſophie ein. Die neue Philoſophie iſt in Beziehung auf ihre Baſis ſelbſt nichts Anderes als das zum Bewußtſein erhobene Weſen der Empfindung — ſie bejaht nur in und mit der Vernunft, was jeder Menſch — der wirkliche Menſch — im Herzen bekennt. Sie iſt das zu Verſtand gebrachte Herz. Das Herz will keine abſtracten, keine metaphyſiſchen oder theologiſchen — es will wirkliche, es will ſinnliche Gegenſtände und Weſen.

§. 35.

Wenn die alte Philoſophie ſagte: was nicht gedacht iſt, das iſt nicht; ſo ſagt dagegen die neue Philoſophie: was nicht geliebt wird, nicht geliebt werden kann, das iſt nicht. Was aber nicht geliebt werden kann, das kann auch nicht angebetet werden. Nur was Object der Religion ſein kann, das iſt Object der Philoſophie.

Wie aber objectiv, ſo iſt auch ſubjectiv die Liebe das Kriterium des Seins — das Kriterium der Wahrheit und Wirklichkeit. Wo keine Liebe, iſt auch keine Wahrheit. Und nur der iſt Etwas, der Etwas liebt — Nichts ſein und Nichts lieben iſt identiſch. Je mehr Einer iſt, deſto mehr liebt er und umgekehrt.

§. 36.

Wenn die alte Philoſophie zu ihrem Ausgangspunkt den Satz hatte: Ich bin ein abſtractes, ein nur denkendes Weſen, der Leib gehört nicht zu meinem Weſen; ſo beginnt dagegen die neue Philoſophie mit dem Satze: Ich bin ein wirkliches, ein ſinnliches Weſen: der Leib gehört zu meinem Weſen; ja der Leib in ſeiner Totalität iſt mein Ich, mein Weſen ſelber. Der alte Philoſoph dachte daher in einem fortwährenden Widerſpruch und Hader mit den Sinnen, um die ſinnlichen Vorſtellungen abzuwehren, die abſtracten Begriffe nicht zu verunreinigen; der neue Philoſoph dagegen denkt im Einklang und Frieden mit den Sinnen. Die alte Philoſophie geſtand die Wahrheit der Sinnlichkeit ein — ſelbſt im Begriffe Gottes, welcher das Sein in ſich begreift, denn dieſes Sein ſollte doch zugleich wieder ein vom Gedachtſein unterſchiedenes Sein, ein Sein außer dem Geiſte, außer dem Denken, ein wirklich objectives, d. i. ſinnliches Sein ſein — aber nur verſteckt, nur in abstracto, nur unbewußt und widerwillig, nur weil ſie mußte — die neue Philoſophie dagegen anerkennt die Wahrheit der Sinnlichkeit mit Freuden, mit Bewußtſein — ſie iſt die offenherzig ſinnliche Philoſophie.

§. 37.

Die neuere Philoſophie ſuchte etwas unmittelbar Gewiſſes. Sie verwarf daher das grund- und bodenloſe Denken der Scholaſtik, gründete die Philoſophie auf das Selbſtbewußtſein, d. h. ſie ſetzte an die Stelle des nur gedachten Weſens, an die Stelle Gottes, des oberſten, letzten Weſens aller ſcholaſtiſchen Philoſophie — das denkende Weſen, das Ich, den ſelbſtbewußten Geiſt; denn das Denkende iſt dem Denkenden unendlich näher, gegenwärtiger, gewiſſer, als das Gedachte. Bezweifelbar iſt die Exiſtenz Gottes, bezweifelbar überhaupt das, was ich denke; aber unbezweifelbar iſt, daß ich bin, ich, der ich denke, der ich zweifle. Allein das Selbſtbewußtſein der neuern Philoſophie iſt ſelbſt wieder nur ein gedachtes, durch Abſtraction vermitteltes, alſo bezweifelbares Weſen. Unbezweifelbar, unmittelbar gewiß iſt nur, was Object des Sinns, der Anſchauung, der Empfindung iſt.

§. 38.

Wahr und göttlich iſt nur, was keines Beweiſes bedarf, was unmittelbar durch ſich ſelbſt gewiß iſt, unmittelbar für ſich ſpricht und einnimmt, unmittelbar die Affirmation, daß es iſt, nach ſich zieht — das ſchlechthin Entſchiedene, ſchlechthin Unzweifelhafte, das Sonnenklare. Aber ſonnenklar iſt nur das Sinnliche; nur wo die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf. Das Geheimniß des unmittelbaren Wiſſens iſt die Sinnlichkeit.

Alles iſt vermittelt, ſagt die Hegel'ſche Philoſophie. Aber wahr iſt Etwas nur, wenn es nicht mehr ein Vermitteltes, ſondern Unmittelbares iſt. Geſchichtliche Epochen entſtehen darum nur da, wo, was früher nur ein Gedachtes, Vermitteltes war, Object unmittelbarer, ſinnlicher Gewißheit — Wahrheit darum wird, was früher nur Gedanke war. Scholaſtik iſt es, die Vermittlung zu einer göttlichen Nothwendigkeit und weſentlichen Eigenſchaft der Wahrheit zu machen. Ihre Nothwendigkeit iſt nur eine bedingte; ſie iſt nur da nothwendig, wo noch eine falſche Vorausſetzung zu Grunde liegt, wo eine Wahrheit, eine Lehre auftritt im Widerſpruch mit einer Lehre, die auch noch für wahr gilt, noch reſpectirt wird. Die ſich vermittelnde Wahrheit iſt die noch mit ihrem Gegenſatz behaftete Wahrheit. Mit dem Gegenſatz wird begonnen; er wird aber hernach aufgehoben. Wenn er nun aber ein Aufzuhebendes, ein zu Negirendes iſt, warum ſoll ich mit ihm, warum nicht gleich mit ſeiner Negation beginnen? Ein Beiſpiel. Gott als Gott iſt ein abſtractes Weſen; er beſondert, beſtimmt, realiſirt ſich zur Welt, zum Menſchen; ſo iſt er concret, ſo erſt das abſtracte Weſen negirt. Aber warum ſoll ich denn nicht gleich mit dem Concreten beginnen? Warum ſoll denn das durch ſich ſelbſt Gewiſſe und Bewährte nicht höher ſein, als das durch die Richtigkeit ſeines Gegentheils Gewiſſe? Wer kann alſo die Vermittlung zur Nothwendigkeit, zum Geſetz der Wahrheit erheben? Nur der, welcher ſelbſt noch befangen iſt in dem zu Negirenden, welcher noch mit ſich kämpft und ſtreitet, noch nicht vollkommen mit ſich im Reinen iſt — kurz nur der, in welchem eine Wahrheit nur noch Talent — Sache eines beſondern, wenn auch eminenten Vermögens — nicht Genie — Sache des ganzen Menſchen iſt. Genie iſt unmittelbares, ſinnliches Wiſſen. Was das Talent nur im Kopfe, das hat das Genie im Fleiſch und Blut, d. h. eben: was für das Talent nur noch ein Object des Denkens, iſt für das Genie ein Object des Sinns.

§. 39.

Die alte abſolute Philoſophie hat die Sinne nur in das Gebiet der Erſcheinung, der Endlichkeit verſtoßen, und doch hat ſie im Widerſpruch damit das Abſolute, das Göttliche als den *Gegenſtand* der *Kunſt* beſtimmt. Aber der *Gegenſtand der Kunſt* iſt — mittelbar in der redenden, unmittelbar in der bildenden Kunſt — *Gegenſtand des Geſichts, des Gehörs, des Gefühls.* Alſo iſt *nicht nur das Endliche, das Erſcheinende*, ſondern auch das *wahre, göttliche Weſen Gegenſtand der Sinne — der Sinn Organ des Abſoluten.* Die Kunſt ,,ſtellt die Wahrheit *im* Sinnlichen dar'' — das heißt, richtig erfaßt und ausgedrückt: *die Kunſt ſtellt die Wahrheit des Sinnlichen dar.*

§. 40.

Wie mit der Kunſt, iſt es mit der *Religion.* Die *ſinnliche Anſchauung*, nicht die Vorſtellung, iſt *das Weſen der chriſtlichen Religion* — die Form, das *Organ des höchſten, des göttlichen Weſens.* Wo aber die ſinnliche Anſchauung für das *Organ des göttlichen, des wahren Weſens* gilt, da wird das *göttliche Weſen als ein ſinnliches, das ſinnliche als das göttliche Weſen ausgeſprochen und anerkannt*, denn *wie das Subject, ſo das Object.*

,,Und das Wort ward Fleiſch und wohnete unter uns, und wir *ſahen* ſeine Herrlichkeit.'' Nur für die Spätern iſt der Gegenſtand der chriſtlichen Religion ein Object der Vorſtellung und Phantaſie; aber die urſprüngliche Anſchauung wird wieder hergeſtellt. Im Himmel iſt Chriſtus, iſt Gott Object der *unmittelbaren*, der *ſinnlichen* Anſchauung; dort wird er aus einem *Gegenſtande der Vorſtellung, des Gedankens*, alſo aus *einem geiſtigen Weſen*, was er hier für uns iſt, ein *ſinnliches*, ein *fühlbares, ſichtbares Weſen.* Und dieſe Anſchauung iſt, wie der Anfang, ſo das Ziel — alſo das Weſen des Chriſtenthums. Die ſpeculative Philoſophie hat daher die Kunſt und Religion nicht im wahren Licht, im Licht der Wirklichkeit, ſondern nur im Zwielicht der Reflexion erfaßt und dargeſtellt, indem ſie in Folge ihres Princips, welches die Abſtraction von der Sinnlichkeit iſt, die Sinnlichkeit nur zu einer Formbeſtimmtheit derſelben verflüchtete: die Kunſt iſt Gott *in der* Formbeſtimmtheit der ſinnlichen Anſchauung, die Religion Gott *in der* der Vorſtellung. Aber in der Wahrheit iſt Das gerade das Weſen, was der Reflexion nur als die Form erſcheint. Wo Gott im Feuer erſcheint und angebetet wird, da wird in Wahrheit das Feuer als Gott angebetet. Der Gott *im* Feuer iſt nichts Anderes, als das — den Menſchen ob ſeiner Wirkungen und Eigenſchaften frappirende — *Weſen des Feuers*, der Gott *im Menſchen* nichts Anderes, *als das Weſen des Menſchen*. Und eben ſo iſt das, was die Kunſt in der Form der Sinnlichkeit darſtellt, nichts Anderes, als das *von dieſer Form unabtrennbare, eigne Weſen der Sinnlichkeit*.

§. 41.

Den *Sinnen* ſind nicht nur „*äußerliche*“ Dinge Gegenſtand. Der *Menſch wird ſich ſelbſt nur durch den Sinn gegeben* — er iſt ſich ſelbſt als Sinnenobject Gegenſtand. Die *Identität von Subject und Object*, im *Selbſtbewußtſein* nur *abſtracter Gedanke*, iſt *Wahrheit* und *Wirklichkeit* nur in der *ſinnlichen Anſchauung des Menſchen vom Menſchen*.

Wir fühlen nicht nur Steine und Hölzer, nicht nur Fleiſch und Knochen, wir fühlen auch Gefühle, indem wir die Hände oder Lippen eines fühlenden Weſens drücken; wir vernehmen durch die Ohren nicht nur das Rauſchen des Waſſers und das Säuſeln der Blätter, ſondern auch die ſeelenvolle Stimme der Liebe und Weisheit; wir ſehen nicht nur Spiegelflächen und Farbengeſpenſter, wir blicken auch in den Blick des Menſchen. Nicht nur Aeußerliches alſo, auch *Innerliches*, nicht nur Fleiſch, auch *Geiſt*, nicht nur das Ding, auch das *Ich* iſt Gegenſtand der Sinne. — Alles iſt darum ſinnlich wahrnehmbar, wenn auch nicht unmittelbar, doch mittelbar, wenn auch nicht mit den pöbelhaften, rohen, doch mit den gebildeten Sinnen, wenn auch nicht mit den Augen des Anatomen oder Chemikers, doch mit den Augen des Philoſophen. Mit Recht leitet daher auch der Empirismus den Urſprung unſrer Ideen von den Sinnen ab; nur vergißt er, daß das wichtigſte, weſentlichſte Sinnenobject des Menſchen der Menſch ſelbſt iſt, daß nur im Blicke des Menſchen in den Menſchen das Licht des Bewußtſeins und Verſtandes ſich entzündet. Der Idealismus hat daher recht, wenn er im Menſchen den Urſprung der Ideen ſucht, aber unrecht, wenn er ſie aus dem iſolirten, als für ſich ſeiendem Weſen, als Seele fixirten Menſchen, mit einem Worte: aus dem Ich ohne ein ſinnlich gegebenes Du ableiten will. Nur durch Mittheilung, nur aus der Converſation des Menſchen mit dem Menſchen entſpringen die Ideen. Nicht allein, nur ſelbander kommt man zu Begriffen, zur Vernunft überhaupt. Zwei Menſchen gehören zur Erzeugung des Menſchen — des geiſtigen ſo gut wie des phyſiſchen: die Gemeinſchaft des Menſchen mit dem Menſchen iſt das erſte Princip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit. Die Gewißheit ſelbſt von dem Daſein anderer Dinge außer mir iſt für mich vermittelt durch die Gewißheit von dem Daſein eines andern Menſchen außer mir. Was ich allein ſehe, daran zweifle ich, was der Andere auch ſieht, das erſt iſt gewiß.

§. 42.

Die Unterſchiede zwiſchen Weſen und Schein, Grund und Folge, Subſtanz und Accidenz, Nothwendig und Zufällig, Speculativ und Empiriſch begründen nicht zwei Reiche oder Welten — eine überſinnliche, welcher das Weſen, und eine ſinnliche Welt, welcher der Schein angehört, ſondern dieſe Unterſchiede fallen innerhalb des Gebiets der Sinnlichkeit ſelbſt.

Ein Beiſpiel aus den Naturwiſſenſchaften. In dem Linnéſchen Pflanzenſyſtem werden die erſten Claſſen nach der Zahl der Staubfäden beſtimmt. Aber ſchon in der elften Claſſe, wo 12—20 Staubgefäße vorkommen, noch mehr aber in der Claſſe der Zwanzigmännigkeit und der Vielmännigkeit wird die Zahlbeſtimmtheit gleichgiltig; es wird nicht mehr gezählt. Hier haben wir daher auf dem einen und demſelben Gebiet vor unſern Augen den Unterſchied zwiſchen beſtimmter und unbeſtimmter, nothwendiger und gleichgiltiger, rationeller und irrationeller Vielheit. Wir brauchen alſo nicht über die Sinnlichkeit hinauszugehen, um an die Grenze des nur Sinnlichen, nur Empiriſchen im Sinne der abſoluten Philoſophie zu kommen; wir dürfen nur nicht den Verſtand von den Sinnen abtrennen, um das Ueberſinnliche, d. i. Geiſt und Vernunft im Sinnlichen zu finden.

§. 43.

Das Sinnliche iſt nicht das Unmittelbare im Sinn der ſpeculativen Philoſophie, in dem Sinn, daß es das Profane, das auf platter Hand Liegende, das Gedankenloſe, das ſich von ſelbſt Verſtehende ſei. Die unmittelbare, ſinnliche Anſchauung iſt vielmehr ſpäter als die Vorſtellung und Phantaſie. Die erſte Anſchauung des Menſchen iſt ſelber nur die Anſchauung der Vorſtellung und Phantaſie. Die Aufgabe der Philoſophie, der Wiſſenſchaft überhaupt beſteht daher nicht darin, von den ſinnlichen, d. i. wirklichen Dingen weg, ſondern zu ihnen hin zu kommen — nicht darin, die Gegenſtände in Gedanken und Vorſtellungen zu verwandeln, ſondern darin, das den gemeinen Augen Unſichtbare ſichtbar, d. i. gegenſtändlich zu machen.

Die Menſchen ſehen zuerſt die Dinge nur ſo, wie ſie ihnen erſcheinen, nicht, wie ſie ſind, ſehen in den Dingen nicht ſie ſelbſt, ſondern nur ihre Einbildungen von ihnen, legen ihr eignes Weſen in ſie hinein, unterſcheiden nicht den Gegenſtand und die Vorſtellung von ihm. Die Vorſtellung liegt dem ungebildeten, ſubjectiven Menſchen *näher*, als die *Anſchauung*, denn in der Anſchauung wird er *aus ſich* herausgeriſſen; in der Vorſtellung *bleibt er bei ſich*. Aber wie mit der Vorſtellung, iſt es mit dem Gedanken. Eher und weit länger beſchäftigten ſich die Menſchen mit den himmliſchen, göttlichen, als mit den irdiſchen, menſchlichen Dingen, d. h. eher und weit länger mit den *in den Gedanken überſetzten* Dingen, als mit den *Dingen im Original*, in der *Urſprache*. Erſt in neuerer Zeit iſt die Menſchheit wieder, wie einſt in Griechenland nach Herausgang der orientaliſchen Traumwelt, zur *ſinnlichen*, d. i. *unverfälſchten, objectiven* Anſchauung des Sinnlichen, d. i. Wirklichen, aber eben damit auch erſt *zu ſich ſelbſt* gekommen: denn ein Menſch, der ſich nur mit Weſen der Einbildung oder des abſtracten Gedankens abgiebt, iſt ſelbſt nur ein abſtractes oder phantaſtiſches, kein *wirkliches*, kein wahrhaft menſchliches Weſen. Die Realität des Menſchen hängt nur von der Realität ſeines Gegenſtands ab. *Haſt* Du Nichts, ſo *biſt* Du Nichts.

§. 44.

Raum und Zeit ſind keine bloſen Erſcheinungsformen — ſie ſind *Weſensbedingungen, Vernunftformen, Geſetze des Seins, wie des Denkens*.

Daſein iſt das erſte Sein, das erſte Beſtimmtſein. *Hier* bin ich — das iſt das erſte Zeichen eines *wirklichen, lebendigen* Weſens. Der Zeigefinger iſt der Wegweiſer vom Nichts zum Sein. *Hier* iſt die erſte Grenze, die erſte Scheidung. Hier bin ich, dort Du; wir ſind außer einander; darum können wir beide ſein, ohne uns zu beeinträchtigen; es iſt Platz genug. Die Sonne iſt nicht da, wo der Merkur, der Merkur nicht da, wo die Venus, das Auge nicht da, wo das Ohr u. ſ. w. Wo kein Raum, da hat auch *kein Syſtem Platz*. Die *Ortsbeſtimmung* iſt die *erſte Vernunftbeſtimmung*, auf der jede weitere Beſtimmung Fuß faßt. Mit der Vertheilung an verſchiedene Orte — aber mit dem Raume ſind unmittelbar verſchiedene Orte geſetzt — beginnt die organiſirende Natur. Nur im Raume orientirt ſich die Vernunft. Wo bin ich? iſt die Frage des erwachenden Bewußtſeins, die erſte Frage der Lebensweisheit. Beſchränkung in Raum und Zeit iſt die erſte Tugend, die Ortsdifferenz die erſte Differenz des Schicklichen vom Unſchicklichen, die wir dem Kinde, dem rohen Menſchen beibringen. Dem rohen Menſchen iſt der Ort gleichgiltig, er thut Alles an jedem Orte ohne Unterſchied; der Narr deßgleichen. Narren kommen darum zu Vernunft, wenn ſie ſich wieder an Zeit und Ort binden. Verſchiedenes an verſchiedene Orte zu ſtellen, räumlich zu ſcheiden, was qualitativ verſchieden, das iſt Bedingung jeder Oeconomie, ſelber der geiſtigen. Nicht in den Text zu ſetzen, was in die Anmerkung, nicht an den Anfang, was erſt an das Ende gehört, kurz räumliche Sonderung und Begrenzung gehört auch zur Weisheit des Schriftſtellers.

Allerdings iſt hier immer die Rede von einem beſtimmten Ort, aber es kommt hier doch Nichts weiter in Betracht als die Ortsbeſtimmtheit. Und ich kann nicht vom Raum den Ort abſondern, wenn ich den Raum in ſeiner Wirklichkeit erfaſſen will. Mit dem Wo entſteht mir erſt der Begriff des Raums. Wo? iſt allgemein, gilt von jedem Ort ohne Unterſchied, und doch iſt Wo beſtimmt. Mit dieſem Wo iſt zugleich jenes Wo, mit der Beſtimmtheit des Orts daher zugleich die Allgemeinheit des Raums geſetzt; aber eben deßwegen iſt der allgemeine Begriff des Raums nur in der Verbindung mit der Beſtimmtheit des Orts ein realer, concreter Begriff. Hegel giebt dem Raume, wie überhaupt von der Natur nur eine negative Beſtimmung. Allein Hierſein iſt poſitiv. Ich bin nicht dort, weil ich hier bin — dieſes Nichtdortſein iſt alſo nur eine Folge von dem poſitiven, ausdrucksvollen Hierſein. Es iſt nur eine Schranke für Deine Vorſtellung, aber keine Schranke an ſich, daß Hier nicht Dort, daß Eines außer dem Andern iſt. Es iſt ein Außereinander, das ſein ſoll, das der Vernunft nicht wider-, ſondern entſpricht. Bei Hegel aber iſt dieſes Außereinanderſein eine negative Beſtimmung, weil es das Außereinander deſſen iſt, was nicht außer einander ſein ſoll — weil der logiſche Begriff, als die abſolute Identität mit ſich, für die Wahrheit gilt — der Raum geradezu die Negation der Idee, der Vernunft, in welche daher auch nur dadurch wieder Vernunft gebracht werden kann, daß ſie negirt wird. Allein geſchweige, daß der Raum die Negation der Vernunft iſt — im Raum wird vielmehr der Idee, der Vernunft nur Platz gemacht, der Raum iſt die erſte Sphäre der Vernunft. Wo kein räumliches Außereinander, iſt auch kein logiſches. Oder umgekehrt: — wenn wir, wie Hegel, von der Logik aus zum Raum übergehen wollen — wo kein Unterſchied, iſt auch kein Raum. Die Unterſchiede im Denken müſſen verwirklicht werden als Unterſchiedene; Unterſchiedene treten aber räumlich außereinander. Das räumliche Außereinanderſein iſt daher erſt die Wahrheit der logiſchen Unterſchiede. Aber was außereinander iſt, das kann auch nur nach einander gedacht werden. Wirkliches Denken iſt Denken in Raum und Zeit. Die Negation von Raum und Zeit (Zeitlänge) fällt immer innerhalb des Raums und der Zeit ſelbſt. Wir wollen nur Raum und Zeit ſparen, um Raum und Zeit zu gewinnen.

§. 45.

Die Dinge dürfen nicht anders gedacht werden, als wie ſie in der Wirklichkeit vorkommen. Was in der Wirklichkeit getrennt iſt, ſoll auch im Gedanken nicht identiſch ſein. Die Ausnahme des Denkens, der Idee — der Intellectualwelt bei den Neuplatonikern — von den Geſetzen der Wirklichkeit iſt das Privilegium theologiſcher Willkühr. Die Geſetze der Wirklichkeit ſind auch Geſetze des Denkens.

§. 46.

Die unmittelbare Einheit entgegengeſetzter Beſtimmungen iſt nur in der Abſtraction möglich und giltig. In der Wirklichkeit ſind die Gegenſätze ſtets nur durch einen Terminus medius verbunden. Dieſer Terminus medius iſt der Gegenſtand, das Subject der Gegenſätze.

Es iſt daher Nichts leichter, als die Einheit entgegengeſetzter Prädicate aufzuzeigen; man braucht nur von dem Gegenſtand oder Subject derſelben zu abſtrahiren. Mit dem Gegenſtand ſchwindet die Grenze zwiſchen den Gegenſätzen; ſie ſind nun boden- und haltlos, fallen alſo unmittelbar zuſammen. Betrachte ich z. B. das Sein nur in abstracto, abſtrahire ich von aller Beſtimmtheit, die iſt, ſo habe ich natürlich Sein gleich Nichts. Der Unterſchied, die Grenze zwiſchen Sein und Nichts iſt ja allein die Beſtimmtheit. Wenn ich Das, was iſt, weglaſſe, was iſt noch dieſes bloſe Iſt? Aber was von dieſem Gegenſatz und ſeiner Identität, gilt auch von der Identität der übrigen Gegenſätze in der ſpeculativen Philoſophie.

§. 47.

Das Mittel, entgegengeſetzte oder widerſprechende Beſtimmungen auf eine der Wirklichkeit enſprechende Weiſe in einem und demſelben Weſen zu vereinigen, iſt nur — die Zeit.

So iſt es wenigſtens in lebendigen Weſen. So nur kommt hier z. B. im Menſchen der Widerſpruch zum Vorſchein, daß jetzt dieſe Beſtimmung — dieſe Empfindung, dieſer Vorſatz — jetzt eine andere, eine geradezu entgegengeſetzte Beſtimmung mich erfüllt und beherrſcht. Nur da, wo eine Vorſtellung die andere, eine Empfindung die andere verdrängt, wo es zu keiner Entſcheidung, keiner bleibenden Beſtimmtheit kommt, die Seele ſich in einem fortwährenden Wechſel entgegengeſetzter Zuſtände befindet, nur da befindet ſie ſich in der Höllenpein des Widerſpruchs. Würde ich die entgegengeſetzten Beſtimmungen zugleich in mir vereinigen, ſo würden ſie ſich neutraliſiren, abſtumpfen, gleichwie die Gegenſätze des chemiſchen Proceſſes, welche zugleich da ſind, ihre Differenz in einem neutralen Product verlieren. Aber eben gerade darin beſteht der Schmerz des Widerſpruchs, daß ich jetzt mit Leidenſchaft will und bin, was ich den nächſten Augenblick darauf eben ſo energiſch nicht will und nicht bin, daß Poſition und Negation auf einander folgen, beide Gegenſätze, aber *jeder mit Ausſchluß des andern*, jeder alſo in ſeiner vollen Beſtimmtheit und Schärfe mich afficirt.

§. 48.

Das Wirkliche iſt im *Denken nicht in ganzen Zahlen*, ſondern nur in *Brüchen darſtellbar*. Dieſe Differenz iſt eine *normale* — ſie beruht auf der Natur des Denkens, deſſen Weſen die Allgemeinheit iſt, im Unterſchied von der Wirklichkeit, deſſen Weſen die Individualität. Daß aber dieſe Differenz *nicht* zu einem *förmlichen Widerſpruch* zwiſchen dem *Gedachten* und dem *Wirklichen* kommt, dies wird nur dadurch verhindert, daß das Denken *nicht in gerader Linie, in der Identität mit ſich fortläuft, ſondern ſich durch die ſinnliche Anſchauung unterbricht*. Nur das durch die *ſinnliche Anſchauung* ſich *beſtimmende* und *rectificirende* Denken iſt *reales, objectives* Denken — Denken *objectiver Wahrheit*.

Es iſt das Wichtigſte, zu erkennen, daß das abſolute, d. h. das iſolirte, von der Sinnlichkeit abgeſonderte Denken *nicht über die formale Identität* — die *Identität des Denkens mit ſich ſelbſt* hinauskommt; denn wenn gleich das Denken oder der Begriff beſtimmt wird als die Einheit entgegengeſetzter Beſtimmungen, ſo ſind doch dieſe Beſtimmungen ſelbſt wieder nur Abſtractionen, Gedankenbeſtimmungen — alſo immer wieder Identitäten des Denkens mit ſich, nur Multipla *der* Identität, von welcher als der abſoluten Wahrheit ausgegangen wird. Das Andere, was ſich die Idee gegenüberſetzt, iſt als ein von ihr Geſetztes, nicht wahrhaft, realiter von ihr unterſchieden, nicht außer die Idee entlaſſen, höchſtens nur pro forma, zum Scheine, um ihre Liberalität zu zeigen; denn dieſes Andere der Idee iſt ſelbſt wieder die Idee, nur noch nicht in der Form der Idee, noch nicht geſetzt, verwirklicht als Idee. So bringt es das Denken für ſich ſelbſt allein zu keinem poſitiven Unterſchiede und Gegenſatze von ſich, hat aber eben deßwegen auch kein anderes Kriterium der Wahrheit, als daß Etwas nicht der Idee, nicht dem Denken widerſpricht — alſo ein nur formales, ſubjectives Kriterium, welches nicht darüber entſcheidet, ob die gedachte Wahrheit auch eine wirkliche Wahrheit iſt. Das Kriterium, welches hierüber entſcheidet, iſt einzig die Anſchauung. Audiatur et altera pars. Aber eben die ſinnliche Anſchauung iſt die Gegenpartei des Denkens. Die Anſchauung nimmt die Dinge in einem weiten, das Denken im engſten Sinne; die Anſchauung läßt die Dinge in ihrer unbeſchränkten Freiheit, das Denken giebt ihnen Geſetze, aber ſie ſind nur zu oft despotiſche; die Anſchauung klärt den Kopf auf, aber beſtimmt und entſcheidet Nichts; das Denken determinirt, aber bornirt auch oft den Kopf; die Anſchauung für ſich hat keine Grundſätze, das Denken für ſich kein Leben; die Regel iſt die Sache des Denkens; die Ausnahme von der Regel die Sache der Anſchauung. Wie daher nur die durch das Denken determinirte Anſchauung die wahre iſt, ſo iſt auch umgekehrt nur das durch die Anſchauung erweiterte und aufgeſchloſſene Denken das wahre, dem Weſen der Wirklichkeit entſprechende Denken. Das mit ſich identiſche, continuirliche Denken läßt im Widerſpruch mit der Wirklichkeit die Welt ſich im Kreiſe um ihren Mittelpunkt drehen; aber das durch die Beobachtung von der Ungleichförmigkeit dieſer Bewegung, alſo durch die Anomalie der Anſchauung unterbrochene Denken verwandelt der Wahrheit gemäß dieſen Kreis in eine Ellipſe. Der

Kreis iſt das Symbol, das Wappen der ſpeculativen Philoſophie, des nur auf ſich ſelbſt ſich ſtützenden Denkens — auch die Hegel'ſche Philoſophie iſt bekanntlich ein Kreis von Kreiſen, ob ſie gleich in Beziehung auf die Planeten, aber nur durch die Empirie hiezu beſtimmt, die Kreisbahn für „die Bahn einer ſchlechtgleichförmigen Bewegung" erklärt, — die Ellipſe dagegen iſt das Symbol, das Wappen der ſinnlichen Philoſophie, des auf die Anſchauung ſich ſtützenden Denkens.

§. 49.

Die, wirkliche Erkenntniß gewährenden Beſtimmungen ſind immer nur die, welche den Gegenſtand durch den Gegenſtand ſelbſt beſtimmen — ſeine eigenen, individuellen Beſtimmungen — alſo nicht allgemeine, wie die logiſch-metaphyſiſchen Beſtimmungen ſind, welche keinen Gegenſtand beſtimmen, weil ſie ſich auf alle Gegenſtände ohne Unterſchied erſtrecken.

Ganz richtig hat daher Hegel die logiſch-metaphyſiſchen Beſtimmungen aus Beſtimmungen von Gegenſtänden in ſelbſtſtändige Beſtimmungen — Selbſtbeſtimmungen des Begriffs — verwandelt, ſie aus Prädicaten, was ſie in der alten Metaphyſik waren, zu Subjecten gemacht, und dadurch der Metaphyſik oder Logik die Bedeutung des ſelbſtgenügſamen, göttlichen Wiſſens gegeben. Aber ein Widerſpruch iſt es, daß dann doch wieder in den concreten Wiſſenſchaften, gerade wie in der alten Metaphyſik, dieſe logiſch-metaphyſiſchen Schatten zu Beſtimmungen der wirklichen Dinge gemacht werden, was natürlich nur dadurch möglich iſt, daß entweder mit den logiſch-metaphyſiſchen Beſtimmungen immer zugleich concrete, aus dem Gegenſtand ſelbſt geſchöpfte, darum treffende Beſtimmungen verbunden werden, oder der Gegenſtand auf ganz abſtracte Beſtimmungen, in welchen er gar nicht mehr erkenntlich iſt, reducirt wird.

§. 50.

Das Wirkliche in ſeiner Wirklichkeit und Totalität, der Gegenſtand der neuen Philoſophie, iſt auch nur einem wirklichen und ganzen Weſen Gegenſtand. Die neue Philoſophie hat daher zu ihrem Erkenntnißprincip, zu ihrem Subject nicht das Ich, nicht den abſoluten, d. i. abſtracten Geiſt, kurz nicht die Vernunft in abstracto, ſondern das wirkliche und ganze Weſen des Menſchen. Die Realität, das Subject der Vernunft iſt nur der Menſch. Der Menſch denkt, nicht das Ich, nicht die Vernunft. Die neue Philoſophie ſtützt ſich alſo nicht auf die Gottheit, d. i. Wahrheit der Vernunft allein für ſich, ſie ſtützt ſich auf die Gottheit d. i. Wahrheit des ganzen Menſchen. Oder: ſie ſtützt ſich wohl auch auf die Vernunft, aber auf die Vernunft, deren Weſen das menſchliche Weſen, alſo nicht auf eine weſen-, farb- und namenloſe Vernunft, ſondern auf die mit dem Blute des Menſchen getränkte Vernunft. Wenn daher die alte Philoſophie ſagte: nur das Vernünftige iſt das Wahre und Wirkliche, ſo ſagt dagegen die neue Philoſophie: nur das Menſchliche iſt das Wahre und Wirkliche; denn das Menſchliche nur iſt das Vernünftige; der Menſch das Maß der Vernunft.

§. 51.

Die Einheit von Denken und Sein hat nur Sinn und Wahrheit, wenn der Menſch als der Grund, das Subject dieſer Einheit gefaßt wird. Nur ein reales Weſen erkennt reale Dinge; nur wo das Denken nicht Subject für ſich ſelbſt, ſondern Prädicat eines wirklichen Weſens iſt, nur da iſt auch der Gedanke nicht vom Sein getrennt. Die Einheit von Denken und Sein iſt daher keine formelle, ſo daß dem Denken an und für ſich das Sein als eine Beſtimmtheit zukäme; ſie hängt nur ab von dem Gegenſtand, dem Inhalt des Denkens.

Hieraus ergiebt ſich folgender kategoriſcher Imperativ. Wolle nicht Philoſoph ſein im Unterſchied vom Menſchen, ſei Nichts weiter als ein denkender Menſch; denke nicht als Denker, d. h. in einer aus der Totalität des wirklichen Menſchenweſens herausgeriſſenen und für ſich iſolirten Facultät; denke als lebendiges, wirkliches Weſen, als welches Du den belebenden und erfriſchenden Wogen des Weltmeers ausgeſetzt biſt; denke in der Exiſtenz, in der Welt als ein Mitglied derſelben, nicht im Vacuum der Abſtraction, als eine vereinzelte Monade, als ein abſoluter Monarch, als ein theilnamloſer, außerweltlicher Gott — dann kannſt Du darauf rechnen, daß Deine Gedanken Einheiten ſind von Sein und Denken. Wie ſollte das Denken als Thätigkeit eines wirklichen Weſens nicht die wirklichen Dinge und Weſen erfaſſen? Nur, wenn man das Denken vom Menſchen abſondert, für ſich ſelbſt fixirt, entſtehen die peinlichen, unfruchtbaren und für dieſen Standpunkt unauflöslichen Fragen: wie das Denken zum Sein, zum Object komme? Denn für ſich ſelbſt fixirt, d. h. außer den Menſchen geſetzt, iſt das Denken außer allem Verbande und Zuſammenhang mit der Welt. Zum Object erhebſt Du Dich nur dadurch, daß Du Dich dazu erniedrigſt, ſelbſt Object für Anderes zu ſein. Du denkſt nur, weil Deine Gedanken ſelbſt gedacht werden können, und ſie ſind nur wahr, wenn ſie die Probe der Objectivität beſtehen, wenn ſie der Andere außer Dir, dem ſie Object ſind, auch anerkennt; Du ſiehſt nur als ein ſelbſt ſichtbares, fühlſt nur als ein ſelbſt fühlbares Weſen. Offen ſteht die Welt nur dem offnen Kopf, und die Oeffnungen des Kopfs ſind nur die Sinne. Aber das für ſich iſolirte, in ſich verſchloſſene Denken, das Denken ohne Sinne, ohne den Menſchen, außer dem Menſchen iſt abſolutes Subject, das für Anderes nicht Object ſein kann und ſein ſoll, aber eben deßwegen auch trotz aller Anſtrengungen nun und nimmermehr einen Uebergang zum Object, zum Sein findet; ſo wenig als ein Kopf, der vom Rumpf abgetrennt iſt, einen Uebergang findet zur Beſitzergreifung eines Gegenſtandes, weil die Mittel, die Organe des Ergreifens fehlen.

§. 52.

Die neue Philoſophie iſt die vollſtändige, die abſolute, die widerſpruchsloſe Auflöſung der Theologie in der Anthropologie; denn ſie iſt die Auflöſung derſelben nicht nur, wie die alte Philoſophie, in der Vernunft, ſondern auch im Herzen, kurz im ganzen, wirklichen Weſen des Menſchen. Aber ſie iſt auch in dieſer Beziehung nur das nothwendige Reſultat der alten Philoſophie, — denn was einmal im Verſtande aufgelöſt iſt, muß ſich endlich auch im Leben, im Herzen, im Blute des Menſchen auflöſen — aber auch zugleich erſt die Wahrheit derſelben, und zwar als eine neue, ſelbſtſtändige Wahrheit; denn erſt die Fleiſch und Blut gewordene Wahrheit iſt Wahrheit. Die alte Philoſophie fiel nothwendig wieder in die Theologie zurück: was nur im Verſtande, nur in abstracto aufgehoben iſt, das hat noch einen Gegenſatz am Herzen; die neue Philoſophie dagegen kann nicht mehr rückfällig werden: was an Leib und Seele zugleich todt iſt, das kann auch nicht einmal als Geſpenſt wiederkehren.

§. 53.

Der Menſch unterſcheidet ſich keineswegs nur durch das Denken von dem Thiere. Sein ganzes Weſen iſt vielmehr ſein Unterſchied vom Thiere. Allerdings iſt der, welcher nicht denkt, kein Menſch, aber nicht, weil das Denken die Urſache, ſondern nur weil es eine nothwendige Folge und Eigenſchaft des menſchlichen Weſens iſt.

Wir brauchen daher auch hier nicht über das Gebiet der Sinnlichkeit hinauszugehen, um den Menſchen als ein über den Thieren ſtehendes Weſen zu erkennen. Der Menſch iſt kein particuläres Weſen, wie das Thier, ſondern ein *univerſelles*, darum kein beſchränktes und unfreies, ſondern uneingeſchränktes, freies Weſen, denn Univerſalität, Unbeſchränktheit, Freiheit ſind unzertrennlich. Und dieſe Freiheit exiſtirt nicht etwa in einem *beſondern* Vermögen, dem *Willen*, eben ſo wenig dieſe Univerſalität in einem beſondern Vermögen der *Denkkraft*, der Vernunft — dieſe Freiheit, dieſe Univerſalität erſtreckt ſich über ſein *ganzes* Weſen. Die thieriſchen Sinne ſind wohl ſchärfer als die menſchlichen, aber nur in Beziehung auf beſtimmte, mit den Bedürfniſſen des Thiers in nothwendigem Zuſammenhang ſtehende Dinge, und ſie ſind ſchärfer eben wegen dieſer Determination, dieſer ausſchließlichen Beſchränkung auf Beſtimmtes. Der Menſch hat nicht den Geruch eines Jagdhundes, eines Raben; aber nur weil ſein Geruch ein alle Arten von Gerüchen umfaſſender, darum freier, gegen beſondere Gerüche indifferenter Sinn iſt. Wo ſich aber ein Sinn erhebt über die Schranke der Particularität und ſeine Gebundenheit an das Bedürfniß, da erhebt er ſich zu *ſelbſtſtändiger*, zu *theoretiſcher* Bedeutung und Würde: — *univerſeller* Sinn iſt *Verſtand*, *univerſelle* Sinnlichkeit *Geiſtigkeit*. Selbſt die unterſten Sinne, Geruch und Geſchmack, erheben ſich im Menſchen zu geiſtigen, zu wiſſenſchaftlichen Acten. Geruch und Geſchmack der Dinge ſind Gegenſtände der Naturwiſſenſchaft. Ja ſelbſt der *Magen* des Menſchen, ſo verächtlich wir auch auf ihn herabblicken, iſt kein thieriſches, ſondern *menſchliches*, weil univerſales, nicht auf beſtimmte Arten von Nahrungsmittel eingeſchränktes Weſen. Eben darum iſt der Menſch frei von der Wuth der Freßbegierde, mit welcher das Thier über ſeine Beute herfällt. Laß einem Menſchen ſeinen Kopf, gieb ihm aber den Magen eines Löwen oder Pferdes — er hört ſicherlich auf, ein Menſch zu ſein. Ein beſchränkter Magen verträgt ſich auch nur mit einem beſchränkten, d. i. thieriſchen Sinne. Das ſittliche und vernünftige Verhältniß des Menſchen zum Magen beſteht daher auch nur darin, den ſelben nicht als ein viehiſches, ſondern menſchliches Weſen zu behandeln. Wer mit dem Magen die Menſchheit abſchließt, den Magen in die Claſſe der Thiere verſetzt, der autoriſirt den Menſchen im Eſſen zur Beſtialität.

§. 54.

Die neue Philoſophie macht den *Menſchen* mit *Einſchluß der Natur*, als der Baſis des Menſchen, zum *alleinigen, univerſalen* und *höchſten Gegenſtand* der Philoſophie — die *Anthropologie* alſo, mit *Einſchluß* der *Phyſiologie*, zur *Univerſalwiſſenſchaft*.

§. 55.

Kunſt, Religion, Philoſophie oder *Wiſſenſchaft* ſind nur die Erſcheinungen oder Offenbarungen des *wahren menſchlichen Weſens*. Menſch, vollkommner, wahrer Menſch iſt nur, wer *äſthetiſchen* oder *künſtleriſchen, religiöſen* oder *ſittlichen* und *philoſophiſchen* oder *wiſſenſchaftlichen* Sinn hat —Menſch überhaupt nur der, welcher *nichts weſentlich Menſchliches* von ſich *ausſchließt*. *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* — dieſer Satz, in ſeiner *univerſellſten* und *höchſten Bedeutung* genommen, iſt der *Wahlſpruch* des *neuen Philoſophen*.

§. 56.

Die *abſolute Identitätsphiloſophie* hat den *Standpunkt der Wahrheit gänzlich verrückt*. Der *natürliche Standpunkt* des Menſchen, der Standpunkt der *Unterſcheidung* in *Ich* und *Du*, *Subject* und *Object* iſt der *wahre*, der *abſolute Standpunkt*, folglich auch der *Standpunkt der Philoſophie*.

§. 57.

Die der Wahrheit gemäße Einheit von Kopf und Herz beſteht nicht in der Auslöſchung oder Vertuſchung ihrer Differenz, ſondern vielmehr nur darin, daß der weſentliche Gegenſtand des Herzens auch der weſentliche Gegenſtand des Kopfs iſt — alſo nur in der Identität des Gegenſtandes. Die neue Philoſophie, welche den weſentlichen und höchſten Gegenſtand des Herzens, den Menſchen, auch zum weſentlichen und höchſten Gegenſtand des Verſtandes macht, begründet daher eine vernünftige Einheit von Kopf und Herz, von Denken und Leben.

§. 58.

Die Wahrheit exiſtirt nicht im Denken, nicht im Wiſſen für ſich ſelbſt. Die Wahrheit iſt nur die Totalität des menſchlichen Lebens und Weſens.

§. 59.

Der einzelne Menſch für ſich hat das Weſen des Menſchen weder in ſich als moraliſchem, noch in ſich als denkendem Weſen. Das Weſen des Menſchen iſt nur in der Gemeinſchaft, in der Einheit des Menſchen mit dem Menſchen enthalten — eine Einheit, die ſich aber nur auf die Realität des Unterſchieds von Ich und Du ſtützt.

§. 60.

Einſamkeit iſt Endlichkeit und Beſchränktheit, Gemeinſchaftlichkeit iſt Freiheit und Unendlichkeit. Der Menſch für ſich iſt Menſch (im gewöhnlichen Sinn); Menſch mit Menſch — die Einheit von Ich und Du iſt Gott.

§. 61.

Der *abſolute Philoſoph* ſagte oder dachte wenigſtens, analog dem L'état c'est moi des abſoluten Monarchen und L'être c'est moi des abſoluten Gottes — von ſich, als *Denker* natürlich, nicht als Menſchen: la vérité c'est moi. Der menſchliche Philoſoph ſagt dagegen: *ich bin auch im Denken, auch als Philoſoph Menſch mit Menſchen.*

§. 62.

Die *wahre* Dialektik iſt *kein Monolog des einſamen Denkers mit ſich ſelbſt*, ſie iſt ein *Dialog zwiſchen Ich und Du.*

§. 63.

Die *Trinität* war das *höchſte Myſterium*, der *Centralpunkt der abſoluten Philoſophie* und *Religion.* Aber das Geheimniß derſelben iſt, wie im Weſen des Chriſtenthums hiſtoriſch und philoſophiſch bewieſen wurde, das Geheimniß des *gemeinſchaftlichen, geſellſchaftlichen Lebens* — das Geheimniß der *Nothwendigkeit des Du für das Ich* — die Wahrheit, daß kein *Weſen*, es ſei und heiße nun Menſch oder Gott oder Geiſt oder Ich, *für ſich ſelbſt allein* ein *wahres*, ein *vollkommnes*, ein *abſolutes* Weſen, daß die *Wahrheit* und *Vollkommenheit* nur iſt die *Verbindung*, die *Einheit* von weſensgleichen Weſen. Das höchſte und letzte Princip der Philoſophie iſt daher die *Einheit des Menſchen mit dem Menſchen.* Alle weſentlichen Verhältniſſe — die Principien verſchiedener Wiſſenſchaften — ſind nur *verſchiedene Arten und Weiſen dieſer Einheit.*

§. 64.

Die alte Philoſophie hat eine doppelte Wahrheit — die Wahrheit für ſich ſelbſt, die ſich nicht um den Menſchen bekümmerte — die Philoſophie — und die Wahrheit für den Menſchen — die Religion. Die neue Philoſophie dagegen, als die Philoſophie des Menſchen, iſt auch weſentlich die Philoſophie für den Menſchen — ſie hat unbeſchadet der Würde und Selbſtſtändigkeit der Theorie, ja im innigſten Einklang mit derſelben, weſentlich eine practiſche und zwar im höchſten Sinne practiſche Tendenz; ſie tritt an die Stelle der Religion, ſie hat das Weſen der Religion in ſich, ſie iſt in Wahrheit ſelbſt Religion.

§. 65.

Die bisherigen Reformverſuche in der Philoſophie unterſcheiden ſich mehr oder weniger nur der Art, nicht der Gattung nach von der alten Philoſophie. Die unerläßlichſte Bedingung einer wirklich neuen, d. i. ſelbſtſtändigen, dem Bedürfniß der Menſchheit und Zukunft entſprechenden Philoſophie iſt aber, daß ſie ſich dem Weſen nach, daß ſie ſich toto genere von der alten Philoſophie unterſcheide.

Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleiſch und Geiſt.*)

„Für unſere Erkenntniß iſt das Pſychiſche und Phyſiſche darin ſchon weſentlich von einander unterſchieden, daß die Quelle der Wahrnehmungen und Erfahrungen in der Körperlehre oder Phyſiologie durchaus eine andere iſt als in der Geiſteslehre oder Pſychologie. Letztere hat es mit den Gegenſtänden des innern Sinns, die blos die Zeit erfüllen, mit der Beobachtung der Vorſtellung, Gefühle, Willensbeſtrebungen zu thun, die wir nie als Beſchaffenheiten eines Körpers erkennen, da in ihnen von Raum und Raumerfüllung gar keine Spur iſt. Die Phyſiologie des menſchlichen Körpers geht dagegen von Belehrungen durch die äußern Sinne aus, und beobachtet nur organiſche Gebilde aus beweglichen Materien, nur Beſchaffenheiten des im Raume Geſtalteten und Beweglichen. So lange bei den Unterſuchungen, z. B. über die Empfindungen der Sinne, noch die Rede iſt von Brechung der Lichtſtrahlen, von dem Bilde auf der Netzhaut, von den Schwingungen der Luft, von Nervenknoten u. ſ. w., ſo lange befindet man ſich noch in den Gebieten der Phyſik und Phyſiologie; die Pſychologie hat es blos mit dem, was im Innern vorhanden iſt, zu thun; dort aber finden ſich weder Nerven, noch Affectionen derſelben, ſondern nur Anſchauungen, Vorſtellungen u. ſ. w., mithin Erſcheinungen von Kräften, die blos in der Zeit wirken.“*) Allerdings giebt es in der Pſychologie keine Nerven, keine Hirnlappen und Hirnbalken, keine Galle, keinen Magen, kein Herz, kurz nichts Raumerfüllendes. Aber dieſer Mangel an aller Raumerfüllung, dieſe Abweſenheit alles phyſiologiſchen Materials, dieſe Leere hat einen ſubjectiven Grund. Im Verlangen und Genuß der Speiſe weiß ich Nichts vom Magen, in der Empfindung als ſolcher, wie ſie Gegenſtand der Pſychologie, Nichts von Nerven, im Denken als ſolchem Nichts vom Hirn. Aus dieſer ſubjectiven Nerven- und Hirnloſigkeit aber auf ein objectiv, an und für ſich hirn- und nervenloſes, überhaupt unkörperliches Weſen ſchließen wollen, das iſt gerade ſo viel, als wenn ich daraus, daß ich nicht aus mir ſelbſt weiß und fühle, daß ich Aeltern habe — Jeder weiß ja nur von Andern, daß er gezeugt iſt — ſchließen wollte, daß ich von mir ſelbſt bin, daß meine Exiſtenz ihrem Urſprunge nach von keinem andern Weſen abhängt. In der That ſind wir ſammt und ſonders in der Pſychologie Kasper Hauſen, wiſſen wir Nichts von der Genealogie unſrer Gefühle, Vorſtellungen und Willensbeſtrebungen; und wollen von ihr Nichts wiſſen, wie jener öſterreichiſche Kaiſer, der es ſich verbat, zu tief ſeinem Urſprung nachzuforſchen, weil man zuletzt auf einen Schneider oder Schweinehirten als den Stammvater des kaiſerlichen Hauſes ſtoßen könnte; wir halten uns daher für adlig, weil unſer Urſprung aus plebejiſchem Blut jenſeits unſers Bewußtſeins liegt, für ewig, weil uns die Data der Zeitrechnung fehlen. In der Pſychologie iſt das Subject und Object identiſch, in der Phyſiologie verſchieden; pſychologiſches Object bin ich mir ſebſt, aber phyſiologiſches bin ich einem Andern; die Empfindung, die mein Magen während des Hungers, mein Hirn während des Denkens mir verurſacht, iſt nur mir ſelbſt Object, aber Object der Phyſiologie und Anatomie; Object der Anſchauung kann nun und nimmermehr mein Hirn oder Magen mir ſelbſt, kann er nur einem Andern werden. Allerdings iſt alſo die Erkenntnißquelle der Pſychologie eine andere, als die der Phyſiologie; aber der Unterſchied betrifft nicht den Gegenſtand als ſolchen, ſondern die Art und Weiſe der Erkenntniß; dort iſt ſie eine unmittelbare, mit dem Gegenſtand identiſche, lebendige, hier eine mittelbare, todte, hiſtoriſche. Der Froſch iſt nur für ſich ein lebendiges, empfindendes, vorſtellendes Weſen, Subject; aber für mich iſt er, ſelbſt als Object der Viviſection, nur ein materielles Weſen, nur Object, denn ſeine Empfindung als ſolche kann mir ſchlechterdings nicht Gegenſtand werden. Leben, Empfinden, Vorſtellen wird als ſolches nur unmittelbar durch ſich ſelbſt wahrgenommen, iſt von dem lebendigen, empfindenden, vorſtellenden Weſen, Subject oder Organ unabſonderlich, ununterſcheidbar.

---

*) Erläuterungen zu den „Grundſätzen der Philoſophie“, die aber weder auf quantitative, noch qualitative Vollkommenheit Anſpruch machen. Sie ſind zu ſpät niedergeſchrieben worden, zu einer Zeit, wo bereits das Feuer der erſten Conception erloſchen, mein Sinn andern dem Menſchen näher liegenden Gegenſtänden zugekehrt war.

---

*) Dieſe und mehrere folgende mit Anführungszeichen markirte Stellen ſind der Erſch und Gruberſchen Encyclopädie, Art. Dualismus, und andern bekannten Pſychologien entnommen.

„Ich betrachte mich als das Unterſcheidende, meinen Leib mit allen ſeinen Theilen als das von andern Körpern ſowohl, als von ſeinen eignen übrigen Theilen Unterſchiedene, welches eben darum auch von mir, der ich die Unterſcheidung vornehme, unterſchieden wird.“ Allerdings unterſcheide ich, wenigſtens theoretiſch, meinen Leib, als Gegenſtand meiner äußern Sinne, von andern Leibern nicht nur, ſondern auch von mir ſelbſt, aber von meinem innern Organismus, insbeſondere von dem innern Denkorgan, dem Hirn kann ich mich nicht unterſcheiden. Ich kann mir allerdings in der Einbildungskraft mein Hirn als Object vorſtellen, und mich ſo von ihm unterſcheiden, aber dieſe Unterſcheidung iſt nur eine logiſche oder vielmehr imaginäre, keine reale; denn ich kann ja nicht denken, nicht unterſcheiden ohne Hirnthätigkeit; das Hirn, von dem ich mich unterſcheide, iſt nur ein gedachtes, vorgeſtelltes, nicht das wirkliche Hirn; ich hebe nur meinen vorgeſtellten, bewußten, aber nicht meinen unbewußten Zuſammenhang mit dem Hirn auf. Pſychologiſch, d. h. für mich als Vorſtellenden, Denkenden iſt an und für ſich das Vorſtellen, das Denken kein Hirnact; ich kann denken, ohne nur zu wiſſen, daß ich ein Hirn habe; in der Pſychologie fliegen uns die Tauben gebraten ins Maul; in unſer Bewußtſein und Gefühl fallen nur die Schlußſätze, aber nicht die Prämiſſen, nur die Reſultate, aber nicht die Proceſſe des Organismus; es iſt daher ganz natürlich, daß ich das Denken vom Hirnact unterſcheide und für ſich ſelbſt denke. Aber daraus, daß das Denken für mich kein Hirnact, ſondern ein vom Hirn unterſchiedener und unabhängiger Act iſt, folgt nicht, daß es an ſich auch kein Hirnact iſt. Nein! im Gegentheil: was für mich oder ſubjectiv ein rein geiſtiger, immaterieller, unſinnlicher Act, iſt an ſich oder objectiv ein materieller, ſinnlicher.*) Die Identität von Subject und Object, die wir ſo eben als das Weſen der Pſychologie bezeichneten, gilt insbeſondere von dem Hirn- und Denkact. Der Hirnact iſt der höchſte, der unſer Selbſt begründende oder bedingende Act — ein Act, der daher nicht mehr als ein von uns unterſchiedener wahrgenommen werden kann. In andern organiſchen Proceſſen, ſo im Aſſimilationsproceß folgt auf die ſubjective, die mit mir identiſche, die mir ſelbſt zugeſchriebene Thätigkeit die objective, von mir unterſchiedene Thätigkeit des Organismus; ich ergreife die Speiſen, ſchmecke, genieße, zerkaue, verſchlinge ſie; ſo wie ſie aber verſchlungen ſind, ſind ſie außer der Sphäre meiner Thätigkeit, meines Bewußtſeins und Willens, gehören ſie gleichſam einer innern Welt an. Dagegen im Hirnacte als dem höchſten Act, ſind die willkührliche, ſubjective, geiſtige und die unwillkührliche, objective, materielle Thätigkeit identiſch, ununterſcheidbar.

---

*) Gleichwie für mich mein Körper in die Claſſe der Imponderabilien gehört, keine Schwere hat, ob er gleich an ſich oder für Andere ein ſchwerer Körper iſt.

Selbſt für unſer Bewußtſein iſt das Denken eine eben ſo willkührliche, als unwillkührliche Thätigkeit. Aber eben deßwegen, weil in ihm der Gegenſatz zwiſchen ſubjectiver und objectiver Thätigkeit verſchwindet, iſt es für uns eine abſolut ſubjective. Den Magen, den ich bald voll, bald leer, das Herz, das ich ſchlagen höre und fühle, den Kopf, als Object der äußern Sinne, kurz meinen Leib nehme ich nur durch den Hirnact wahr, den Hirnact aber nur durch ſich ſelbſt, er iſt daher für mich, wenigſtens unmittelbar, nichts Objectives mehr, nichts von mir Unterſcheidbares. Aus dieſer Unfühlbarkeit und Ungegenſtändlichkeit des Hirnacts erklärt ſich auch der pſychologiſche Götzendienſt der alten Völker und aller ungebildeten Menſchen, welche die „Seele, den Geiſt" ſtatt in den Hirnact, in den Herzſchlag oder den Reſpirationsact verſetzen.

„Die allen Menſchen, ſagt Kant in ſeiner Anthropologie, natürliche Furcht vor dem Tode iſt nicht ein Grauen vor dem Sterben, ſondern, wie Montaigne richtig ſagt, vor dem Gedanken geſtorben (d. i. todt) zu ſein; den alſo der Candidat des Todes nach dem Sterben noch zu haben vermeint, indem er das Cadaver, was nicht mehr Er ſelbſt iſt, doch als ſich ſelbſt im düſtern Grabe oder irgend wo ſonſt denkt." Dieſelbe Bewandtniß hat es mit der Scheu des Menſchen vor dem Materialismus oder richtiger Organismus, mit der Scheu insbeſondere, den Denkact als einen Hirnact zu denken.*) Die Kenntniß des menſchlichen Gehirns und Körpers überhaupt hat der Menſch aus der Anatomie menſchlicher Leichname geſchöpft; indem er daher ſein Hirn denkt, ſo denkt er das Leben unwillkührlich unter dem Bilde des Todes, das Hirn als ein anatomiſches Object — als ein Object folglich, mit dem es ihm eben ſo unmöglich iſt, den Denkact zu verbinden, als mit dem Leichnam das Leben. Von ſeiner Einbildungskraft hintergangen, ſieht er nicht ein, daß das Hirn als Subject, als lebendiges ein ganz anderes Weſen iſt denn als Object, daß das Hirn, wie überhaupt das Innere des Organismus, nur im Tode in die Kategorie des eigentlichen Materialismus verfällt, nur im Tode ein äußerliches, taſtbares, ſichtbares, riech- und ſchmeckbares Object wird, im Leben aber nur ein Object des innern Sinns d. i. Selbſtgefühls iſt. Allerdings kann auch im Leben das Hirn, wie jeder innere Theil, ſich Blößen geben, aber werden die innerſten oder weſentlichſten Theile oder wird es vollſtändig entblößt, ſo ſteht auf dieſer Profanation des Lebensgeheimniſſes die Todesſtrafe.*)

---

*) Hieher gehört auch die merkwürdige religiöſe Scheu des Menſchen vor der Anatomie. Der Blick in das Innere demüthigt; darum ſcheut ſich der Menſch, einwärts zu ſchauen; freilich hat er auch nicht ſeine Augen zu dieſem Schauſpiel; der geöffnete Leib iſt die Blöße des Menſchen.

Wenn der Pſycholog ſagt: ich unterſcheide mich von meinem Leibe, ſo iſt damit eben ſo viel geſagt, als wenn der Philoſoph in der Logik oder in der „Metaphyſik der Sitten" ſagt: „ich abſtrahire von der menſchlichen Natur." Iſt es möglich, daß Du von Deinem Weſen abſtrahirſt? Abſtrahirſt Du denn nicht als Menſch? Denkſt Du ohne Kopf? iſt aber Dein Kopf nicht ein menſchlicher Kopf? Die Gedanken ſind „abgeſchiedene Seelen." Gut; aber iſt nicht auch die abgeſchiedene Seele noch ein treues Bild des weiland leibhaften Menſchen? Aendern ſich nicht ſelbſt die allgemeinſten metaphyſiſchen Begriffe, die Begriffe von Sein und Weſen, ſo wie ſich das wirkliche Sein und Weſen.

---

*) Den ſuperſtitiöſen Pſychologen, welche aus ſolchen abnormen Erſcheinungen, wo bei „zerſtörtem" Gehirn ſich keine Geiſtesſtörung zeigte, den Schluß ziehen, daß der Menſch ohne Hirn denken könne, halte ich eine andere Erſcheinung entgegen, nämlich die, daß man bei Phthiſikern die Lunge oft in ſolchem zerſtörten Zuſtande gefunden hat, daß man nicht begreifen kann, wie ſie mit einer ſolchen Lunge noch athmen und leben konnten, und folgre alſo mit ihnen hieraus, daß der Menſch auch ohne Lunge athmen und leben kann.

der Menſchen ändert? Was heißt alſo: ich abſtrahire von der menſchlichen Natur? nichts weiter als ich abſtrahire vom Menſchen, wie er Gegenſtand meines Bewußtſeins und Denkens iſt, aber nimmermehr vom Menſchen, der hinter meinem Bewußtſein liegt, d. h. von meiner Natur, an die nolens volens unauflöslich meine Abſtraction gebunden iſt. So abſtrahirſt Du denn auch als Pſycholog in Gedanken von Deinem Leibe,*) aber gleichwohl biſt Du im Weſen aufs innigſte mit ihm verbunden, d. h. Du denkſt Dich unterſchieden von ihm, aber Du biſt deßwegen noch lange nicht von ihm wirklich unterſchieden. Der Unterſchied zwiſchen Denken und Sein iſt in der Pſychologie nicht aufgehoben. Selbſt in Betreff des Denkens haſt Du wohl zu unterſcheiden zwiſchen dem Denken des Denkens und dem Denken an ſich. Du denkſt das Denken als eine lediglich ſubjective Thätigkeit; Du ſagſt: Ich denke. Hat aber nicht auch Lichtenberg Recht, wenn er behauptet: ,,man ſollte eigentlich nicht ſagen: ich denke, ſondern Es denkt?'' Wenn alſo auch gleich das: ,,Ich denke'' ſich vom Leibe unterſcheidet, folgt daraus, daß auch das: ,,Es denkt'', das Unwillkührliche in unſerm Denken, die Wurzel und Baſis des: Ich denke, vom Leibe unterſchieden iſt? Woher kommt es denn, daß wir nicht zu jeder Zeit denken können, daß uns nicht die Gedanken nach Belieben zu Gebote ſtehen, daß wir oft mitten in einer geiſtigen Arbeit trotz der angeſtrengteſten Willensbeſtrebungen nicht von der Stelle kommen, bis irgend eine äußere Veranlaſſung, oft nur eine Witterungsveränderung die Gedanken wieder flott macht? daher, daß auch die Denkthätigkeit eine organiſche Thätigkeit iſt. Warum müſſen wir oft Jahre lang Gedanken mit uns herumtragen, ehe ſie uns klar und deutlich werden? darum, weil auch die Gedanken einer organiſchen Entwicklung unterworfen ſind, auch die Gedanken reifen, zeitigen müſſen, ſo gut als die Früchte auf dem Felde und die Kinder im Mutterleibe.

---

*) Aber kann nicht der Menſch auch in der That von ſeinem Leibe abſtrahiren, kann er ihn nicht tödten? Ja, aber indem er den Leib tödtet, tödtet er ſich ſelbſt, und beweiſt eben dadurch, daß er nicht von ſeinem Leibe abſtrahiren kann.

Welche Bewandtniß hat es mit dem Unterſchied zwiſchen dem „ſubjectiven" und „objectiven" Geiſte? Dieſe. Der ſchreibende Schiller iſt der ſubjective, der gedruckte Schiller der objective Geiſt. Während des Schreibens haften die Gedanken noch an mir, an meinem Gehirne, ſind ſie mit allerlei pathologiſchen Zuſtänden verknüpft, mit Schweiß und Blut beſudelt; aber wenn ſie außer mir fertig, niedergeſchrieben, gedruckt ſind, ſo ſind alle Spuren von den ſchmach- und leidensvollen Bedingungen, unter denen ſie entſtanden, verſchwunden, alle Anthropopathiſmen von ihnen abgeſtreift; ſie erſcheinen als göttliche, aus ſich ſelbſt entſprungene Weſen; ſie flößen jetzt nur die Gefühle der Seligkeit, Müheloſigkeit und Vollkommenheit ein. Ein ähnlicher Unterſchied, wie zwiſchen dem Werk als Object des ſchaffenden Autors und dem Werk als Object des genießenden Leſers, findet in uns ſelbſt Statt. Unſerm Bewußtſein gegenüber verleugnen freilich die Gedanken ihren materiellen, d. h. organiſchen Urſprung, ſind ſie losgeriſſen von ihrem Zuſammenhang mit Fleiſch und Blut, erſcheinen ſie als Ipse fecit's, als Producte einer Generatio spontanea, aber unſer Ich, unſer Bewußtſein iſt auch nicht der eigentliche Autor, ſondern nur der Leſer, das Publicum in uns.

Die Seele iſt eben ſo wenig als die Gottheit ein Gegenſtand der „Erfahrung" und „unmittelbarer Gewißheit", wie Viele vorgeben; ſie verdankt vielmehr ihre Exiſtenz nur einem Schluſſe, und die Baſis dieſes Schluſſes, die Prämiſſe iſt hauptſächlich die Identität oder „Einfachheit" unſers Selbſtgefühls, unſeres Bewußtſeins. So ſagt z. B. Bonnet: „ſo oft ich mich ſelbſt erforſchet, ſo oft habe ich mir von der

Einfachheit meines Ichs bei der Vorausſetzung, daß die Seele materiell ſei, keinen Grund angeben können. Ich habe geglaubt deutlich einzuſehen, daß dieſes Ich jederzeit Eins, jederzeit einfach, jederzeit untheilbar ſei und folglich weder eine bloſe Modification der ausgedehnten Subſtanz, noch die unmittelbare Folge irgend einer Bewegung ſein könne. Daher habe ich das Daſein einer immateriellen Seele zugeben müſſen, um die Erſcheinungen zu erklären, die mir ohne das unerklärbar geſchienen hätten.“ Allein dieſe Identität oder Einfachheit unſers Bewußtſeins oder Ichs, wie ſie der Pſycholog zum Ausgangspunkt ſeines Schluſſes auf eine Seele oder vielmehr als thatſächlichen Beweis einer ſolchen annimmt, iſt ſelbſt keine unmittelbare Thatſache, ſondern ein Product der Abſtraction und Reflexion. Unſer Ich, unſer Bewußtſein iſt in der Wirklichkeit ſo verſchieden, als der Inhalt deſſelben. Ich bin ein anderes Ich im Gram, als in der Freude, ein anderes Ich im Zuſtande der Leidenſchaft, als der Beſonnenheit, ein anderes in der Gluth der Empfindung, als in der Kälte des Denkens, ein anderes mit leerem, als vollem Magen, ein anderes im Freien, als in der Stube, ein anderes auf Reiſen, als zu Hauſe. Das Gefühl meiner ſelbſt iſt ſtets das Gefühl eines beſtimmten Ich, eines beſtimmten Zuſtandes meines Seins und Weſens; nie habe ich ein iſolirtes, abſtractes Selbſtgefühl, nie das Gefühl meiner als eines immateriellen, vom Leibe unterſchiednen, einfachen Weſens oder Ichs; nie habe ich gedacht ohne Kopf, nie gefühlt ohne Herz; nur in der Reflexion über mich trenne ich die Gedanken vom Kopfe, die Empfindungen vom Herzen, verſelbſtſtändige ſie für ſich ſelbſt in einem vom Leibe unterſchiedenen, denkenden, empfindenden, wollenden Subject oder Weſen. Das Ich, woraus der Pſycholog das Daſein einer immateriellen Seele gründet, iſt daher nichts weniger, als unſer wahres, objectives Weſen; es iſt nur ein Gedankenweſen, nur eine Copie, die er aber für das Original nimmt, nur eine Interpretation unſers Weſens, die er aber in den *Text* hineinträgt.*) Schon *Tetens*, obwohl ein in den Abſtractionen der Pſychologie und Metaphyſik ſeiner Zeit befangner, übrigens ſehr beachtungswerther, gründlicher Denker und Beobachter, bemerkt richtig: ,,Was iſt das Ich, welches empfindet, denket, will? — es iſt ein Menſch, das empfindende, denkende und wollende Ganze, das beſeelte Gehirn ..... die *eingekörperte* Seele ..... Mehr lehret die Beobachtung unmittelbar nicht.'' ,,Das ganze wirkliche Object, was gefühlt wird, iſt alſo eine Seelenbeſchaffenheit und Gehirnsbeſchaffenheit zugleich, oder es iſt *der Menſch*, der von *dem Menſchen* gefühlt wird.''

,,Ich bin derſelbe, den die Mutter geboren, derſelbe, der als Kind geſpielt, als Jüngling geſtrebt, als Mann gewirkt. Der Leib in allen ſeinen Elementen und Säften und Faſern ſtarb in jedem Augenblick und erzeugte ſich wieder; er iſt, ſeitdem ich weiß, daß ich bin, mehr als ein- und mehr als zehnmal ein ganz neues Gebäu und Gefüge von leiblichen Stoffen geworden; ich aber bin noch, der ich war.''**) Mag ſein, daß Du noch derſelbe als Mann biſt, der Du als Kind warſt; ich aber weiſe, gewiß mit der Zuſtimmung aller denkender Männer, dieſe Identität meiner Mannheit mit meiner Kindheit von mir. Wie ich ein Kind war, dachte und fühlte ich als ein Kind, ſeitdem ich aber Mann bin, denke und fühle ich auch als Mann, d. h. in meinem kindlichen Leibe hatte ich auch einen kindlichen Geiſt und Sinn, in meinem männlichen Leibe habe ich aber auch jetzt einen männlichen Geiſt und Sinn. Ich bin ſo wenig noch derſelbe meinem Geiſte nach, als ich noch derſelbe meinem Leibe nach bin: mit der Veränderung meines Leides iſt auch mein Ich, mein Bewußtſein ein anderes geworden. Was ich einſt bewunderte, belächle ich jetzt; was mich einſt entzückte, ekelt jetzt mich an; was ich einſt liebte, einſt ſo mit mir ſelbſt identificirte, daß ich mich ohne daſſelbe gar nicht denken konnte, das iſt mir jetzt gänzlich aus dem Herzen entſchwunden. Wohl hat ſich mein Grundweſen nicht geändert, aber hat ſich denn auch das Grundweſen, der Typus, der Bau, die Conſtitution, die Form, kurz die *Individualität* meines Leibes geändert? Iſt alſo die Identität meines Weſens unterſchieden und unabhängig von der Identität meines Leibes? Nein! Ich bin derſelbe nur in demſelben Leibe.

---

*) Mit Ausnahme natürlich der Theologie, welche ja ſo nichts Anderes iſt, als eine hyperboliſche Pſychologie, hat keine Wiſſenſchaft mehr den Menſchen an der Naſe herumgeführt und ihre Chimären zu Weſen gemacht, als die Pſychologie.

**) Worte des gläubigen Schubert in ſeiner Geſchichte der Seele.

„Während alles Materielle als zuſammengeſetzt gedacht werden muß, wird die Seele als *einfach* vorgeſtellt; ſie iſt nur Ein Ding (ein Singularis), der Leib eine Menge von vereinigten Dingen, von Theilen, die von einander wirklich geſondert ſind und nicht in einander fortlaufen, wenn gleich oft dicht an einander anliegen. Daher kann wohl der Leib in Theile real zerlegt werden, die ſelbſt eine Zeitlang das Merkmal des Lebens, die Reizbarkeit behalten, aber durchaus nicht die Seele. Daher läßt ſich einſehen und wahrnehmen, wie der Leib durch eine ſolche Zertheilung real untergeht, verſchwindet; aber es läßt ſich nicht einmal nur denken, daß etwas Geiſtiges, ein Gedanke, eine Idee durch Zerlegung zerſtört, getödtet werden könne." Wenn man den organiſchen Leib auf abſtracte materialiſtiſche Beſtimmungen, wie hier auf die Beſtimmung eines zuſammengeſetzten, theilbaren Dings reducirt, ſo iſt es freilich nothwendig, die dieſer Beſtimmung und Vorſtellung widerſprechenden Erſcheinungen des organiſchen Leibes aus einem beſondern fingirten Weſen von entgegengeſetzten Eigenſchaften zu erklären. Aber dieſe Eigenſchaften hat ſchon der organiſche Leib als Leib in ſich. Er iſt trotz der Vielheit ſeiner Theile „Ein Ding", eine individuelle, organiſche Einheit. Dieſe *organiſche Einheit* iſt das Princip der

Vorſtellung und Empfindung. Allerdings kann er zerlegt werden, aber mit dieſer Zerlegung hört er auf, organiſcher, lebendiger Leib zu ſein, iſt er nicht mehr, was er war. Nur mit dem Tode verſinkt er in die Kategorie eines zuſammengeſetzten, theilbaren Dings. Wenn man daher den Leichnam zum Original des organiſchen Leibes macht, ſo verſteht es ſich freilich von ſelbſt, daß das Leben nicht in dem Leichnam, ſondern in einem von ihm unterſchiedenen Weſen ſeinen Grund haben müſſe.

„Das Leben muß in einem vom Leibe unterſchiedenen Princip ſeinen Grund haben, denn nach dem Tode iſt noch der Leib mit allen ſeinen Gliedern in derſelben Geſtalt da, wie im Leben.“ Aber die Glieder ſind nicht mehr Glieder, denn ſie beziehen ſich nicht mehr auf einander, das Herz ſtrömt kein Blut mehr in die Lunge, die Lunge keine Luft mehr in das Blut; es iſt keine Bewegung mehr da; kein flüſſiges Communicationsmittel, kein Mittelpunkt, kein Zuſammenhang außer nur dem Scheine nach. Die Pflanze im Herbarium hat auch noch dieſelben Theile, dieſelbe Geſtalt, die ſie draußen im Garten der Natur hatte; aber gleichwohl welch ein Unterſchied! Wirſt Du zur Erklärung dieſes Unterſchieds zu einem von dem Organismus der Pflanze unterſchiedenen Weſen Deine Zuflucht nehmen? Kannſt Du das Weſen der Pflanze von ihrem Organismus unterſcheiden und abſondern? Freilich kannſt Du es; aber dann befindeſt Du Dich auf dem Gebiete der Dryaden und Hamadryaden, dann kannſt Du Dir auch mit vollem Rechte einbilden, daß die Pflanzen lieben und ſeufzen, leben und ſterben wie die Menſchen.

Der Gegenſatz zwiſchen Leib und Seele iſt ſelbſt logiſch kein haltbarer. Gegenſätze fallen, logiſch ausgedrückt, in ein und dieſelbe Weſensgattung. Das Gute iſt dem Böſen entgegengeſetzt, die Gattung iſt das Moraliſche, der Wille; das Wohl dem Uebel, die Gattung iſt die Empfindung; das Süße dem Sauern, die Gattung iſt der Geſchmack; der Mann dem Weibe, die Gattung iſt der Menſch; das Unendliche dem Endlichen, die Gattung iſt die Quantität. Sind alſo Leib und Seele Gegenſätze, ſo fallen ſie als Arten unter ein und dieſelbe Gattung. Iſt z. B. der Leib das Räumliche, ſo iſt die Seele das Zeitliche, aber die Gattung iſt die Sinnlichkeit; iſt der Leib das Zuſammengeſetzte, ſo iſt die Seele das Einfache, aber die Gattung iſt, je nachdem das Zuſammengeſetzte beſtimmt wird, die Größe — der Leib das Discrete, die Seele das Continuum [*]) — oder die Qualität, der Leib das Viel-, die Seele das Einartige. Aber wird denn nicht mit den Beſtimmungen der Seele ausdrücklich die Gattung der Sinnlichkeit und Leiblichkeit aufgehoben? mit der Einfachheit die Theilbarkeit? mit der Unſichtbarkeit die Sichtbarkeit? Iſt damit nicht alle Gemeinſchaftlichkeit ausgeſchloſſen? Allein alle dieſe Prädicate: Unkörperlichkeit, Immaterialität, Einfachheit, d. i. Untheilbarkeit, Nichtzuſammengeſetztheit ſind nur negative, oder vielmehr, weil ſie nichts Gegenſtändliches, Poſitives ausſagen, nur ſubjective Prädicate — Prädicate, Ausdrücke meiner Phantaſie und Unwiſſenheit. Abſtrahire ich aber von dieſen nichtsſagenden, phantaſtiſchen Prädicaten, beſtimme ich die Seele poſitiv, z. B. als das Empfindende, Vorſtellende, ſo iſt der poſitive, logiſche, ſpecifiſche Gegenſatz nicht das Empfindungsloſe überhaupt, denn dieſes iſt auch das Waſſer, der Stein, aber der organiſche Leib unterſcheidet ſich augenfällig vom Unorganiſchen, ſondern das Vegetirende, und ich habe daher ſtatt des hohlen Dualismus von Leib und Seele den reellen phyſiologiſchen Gegenſatz zwiſchen dem Senſitiven oder Animaliſchen und dem Vegetativen, aber die Gattung des Pflanzlichen und Animaliſchen iſt das Leben, der Organismus.

---

[*]) Trotz ihrer Einfachheit und Untheilbarkeit ſchrieben doch manche Pſychologen der Seele wenigſtens eine „ideelle Ausdehnung“ aus — eine Beſtimmung, unter der ſich freilich nichts denken läßt.

„Die Vorſtellung des hohen Tons einer Saite von beſtimmter Länge hat nicht das Geringſte, wodurch die Seele belehrt würde, daß dieſe Saite innerhalb Einer Secunde fünf tauſend Schwingungen erlitten habe. Auch der Geſchmack unterrichtet uns nicht, daß die Kryſtalle des Kochſalzes viereckicht ſind. Es iſt zwar wahr: die Bewegung, welche ein äußerer Körper den Sinnen mittheilt, wird bis ins Gehirn fortgepflanzt, allein dieſe Bewegung ſelbſt, dieſe Schwingungen des Schalles, dieſe Brechung der Lichtſtrahlen ſind das nicht, was ſich die Seele vorſtellt, ihr Begriff iſt etwas von dieſer Bewegung ganz Verſchiedenes.“ Ganz natürlich: ſo lange Du bei den Schwingungen des Schalls, bei der Brechung der Lichtſtrahlen Dich aufhältſt, ſo lange biſt Du noch nicht ans Ende vom Liede, ans Ziel gekommen. Dieſes iſt der Nerve oder vielmehr das Hirn, als der Centralpunkt des Nervenſyſtems; hier wird die Bewegung abgebrochen; hier, wo der Anfang des Sehens, iſt das Ende der Optik oder Dioptrik; hier, wo das Hören beginnt, geht der Akuſtik der Verſtand aus; denn der Nerve iſt etwas Anderes als ſein Organ, der Nervenact, die Empfindung folglich etwas von ihren organiſchen Vorausſetzungen, Bedingungen, Vermittlungen Verſchiedenes. Das Organ iſt eine künſtlich gebaute Rede, aber der langen Rede kurzer Sinn iſt der Nerve. Das Organ iſt die Beziehung auf das Object, aber der Nerve die Beziehung auf ſich, auf das Subject; das Organ bereitet die Speiſe zu, aber der Nerve genießt ſie; im Organ unterwerfe ich mich den Geſetzen der Phyſik, aber nur, um im Nerven zu meinem Beſten über ſie zu verfügen. Natura non vincitur nisi parendo; dieſer gehorſame Diener der Natur iſt eben das Organ, aber der Herr und Sieger der Natur der Nerve. Wenn Dir daher der Verſtand ausgeht, wenn Du über das Organ hinaus an den Nerven kommſt, ſo hat das nur darin ſeinen Grund, daß Du die Grenzen der Phyſik und Phyſiologie verkennſt, daß Du nicht einſiehſt, daß man den Standpunkt der Erkenntniß, der Theorie durch den Standpunkt des Lebens ergänzen und berichtigen muß. Das Auge als ein phyſikaliſches Werkzeug kannſt Du nach dem Tode erkennen, aber der Nervenact des Auges, das Sehen iſt ein Lebensact, den Du als ſolchen, wenigſtens unmittelbar, ſo wenig zum Object der Phyſiologie machen kannſt, als Du den Geſchmack eines Andern ſchmecken kannſt. „Die Phyſiologie kann nur Erſcheinungen, aber nimmermehr das Weſen des Lebens erkennen;" ganz richtig; denn das Leben iſt weſentlich nur ſich auf ſich ſelbſt beziehend, nur ſubjectiv, alſo iſt es ein Widerſpruch mit ihm, daß es Object für Anderes ſei. Der Phyſiolog muß daher *Gewalt* anwenden, um das Leben als Object ſeinen Unterſuchungen und Beobachtungen unterwerfen zu können; aber welche Verkehrtheit, auf eine dem Weſen des Lebens abſolut widerſprechende, ja feindliche Weiſe, das Weſen deſſelben erforſchen, durch Torturwerkzeuge das Geſtändniß der Wahrheit erzwingen, durch das Meſſer das Räthſel des Lebens auflöſen zu wollen! Jeder Gegenſtand ſetzt, um verſtanden zu werden, voraus, daß man ſich erſt mit ihm befreunde, erſt bei ihm inſinuire, und nur das Leben allein ſollte davon eine Ausnahme machen? Nur ſein Erzfeind, der Tod ſollte ſein Interpret und Ausleger ſein? Biſt Du aber nicht dem Leben gegenüber der leibhafte Tod, wenn Du es der Tortur Deiner Viviſectionen unterwirfſt?

Das Leben iſt der „Standpunkt des Abſoluten," die Wiſſenſchaft die Theorie der Standpunkt des Endlichen. Das Leben eint, das Wiſſen trennt. Die Wiſſenſchaft trennt den Nerven vom Blute, aber Leben iſt nur da, wo dieſe Trennung aufgehoben, wo Blut und Nerve *identiſch* iſt. Ein andres Weſen bin ich daher als lebendiges Subject, denn als Object des Verſtandes, gleichwie ein ganz anderes Weſen iſt das Buch, welches ich ſchaffe, und das Buch, welches ich, wenn gleich ſelbſt der Verfaſſer, leſe; denn im Schaffen befinde ich mich in der Identität von Subject und Object, im Leſen in der Trennung; das Schaffen iſt die Luſt der Zeugung, das Leſen der Ekel der Kritik; das

Schaffen der Rauſch der Begeiſterung, das Leſen der nüchterne bedenkliche Act der Reflexion. Das Leben iſt kein „erzwungener Zuſtand," wie ein Phyſiolog ſagt; es iſt ein exaltirter Zuſtand, es iſt der im Schaffen begriffene Autor. Im exaltirten Zuſtande vermag man, was einem außerdem ſchlechterdings unmöglich iſt. Affecte thun Wunder, d. h. Wirkungen, welche die Kräfte eines Organs im gewöhnlichen affectloſen Zuſtande überſteigen. Der Nerve empfindet nun aber nur im Zuſtande der Aufregung — die Nervenpapillen der Zunge z. B. ſchwellen an, richten ſich auf im Schmecken — das Empfindungsorgan wird von dem Object erregt, gereizt, entzündet ſich — Blut ſtrömt darin in reichlicher Fülle den Empfindungsorganen zu — das Product dieſer Entzündung iſt die Empfindung. Wenn es Dir daher unbegreiflich iſt, wie das Auge zur Empfindung des Sehens kommt, ſo verwechſelſt Du den Zuſtand des kritiſchen Leſers mit dem Zuſtand des begeiſterten Autors, das Auge, das geſehen wird, mit dem Auge, das ſieht, das Zeugungsorgan im Zuſtande der Indifferenz mit dem Zeugungsorgan im Zuſtande der Erregung, des Turgor vitalis.

Wahrheit iſt weder der Materialismus, noch der Idealismus, weder die Phyſiologie, noch die Pſychologie; Wahrheit iſt nur die *Anthropologie*, Wahrheit nur der Standpunkt der Sinnlichkeit, der Anſchauung, denn nur dieſer Standpunkt giebt mir *Totalität* und *Individualität*. Weder die Seele denkt und empfindet — denn die Seele iſt nur die perſonificirte und hypoſtaſirte, in ein Weſen verwandelte Function oder Erſcheinung des Denkens, Empfindens und Wollens — noch das Hirn denkt und empfindet, denn das Hirn iſt eine *phyſiologiſche Abſtraction*, ein aus der Totalität herausgeriſſenes, vom Schädel, vom Geſicht, vom Leibe überhaupt abgeſondertes, für ſich ſelbſt fixirtes Organ. Das Hirn iſt aber nur ſo lange Denkorgan, als es mit einem menſchlichen Kopf und Leibe verbunden iſt. Das Aeußere ſetzt das Innere voraus, aber nur in ſeiner Aeußerung verwirklicht ſich das Innere. Das Weſen des Lebens iſt die Lebensäußerung. Die Lebensäußerung des Gehirns iſt aber der Kopf. Zwiſchen dem Hirn des Menſchen und des Affen iſt kein merklicher Unterſchied, aber welch ein Unterſchied zwiſchen dem Schädel oder Geſicht des Menſchen und des Affen! Dem Affen fehlt es eigentlich nicht an den innern Bedingungen des Denkens, am Hirn; es fehlt ihm nur an den gehörigen äußern Verhältniſſen deſſelben; es iſt nur der ſchiefe Geſichtswinkel, nur die ungünſtige Lage und Stellung ſchuld, daß ſich ſein Hirn nicht zum Denkorgan entfaltet. In einem Palaſt denkt man anders, als in einer Hütte, deren niedrige Decke uns einen Druck auf das Hirn auszuüben ſcheint. Wir ſind andere Menſchen im Freien, als in der Stube; enge Räume beklemmen, weite erweitern Herz und Kopf. Wo die Gelegenheit, Talent zu äußern, fehlt, da fehlt auch das Talent; wo kein Raum zur That, da iſt auch kein Trieb, wenigſtens wahrer Trieb zur That. Raum iſt iſt die Grundbedingung des Lebens und Geiſtes. „Gieb mir einen Standpunkt — und ich bewege die Erde." Der Affe denkt nicht, weil ſein Hirn einen falſchen Standpunkt hat; der Standpunkt entſcheidet; aber der Standpunkt iſt etwas Aeußerliches, Räumliches. Aber haben nicht viele Menſchen den ungünſtigſten äußern Verhältniſſen zum Trotz Außerordentliches geleiſtet? Nicht zu leugnen; aber was würden ſie erſt unter andern Verhältniſſen geleiſtet haben? Uebrigens muß man hierin nicht nach dem Schein urtheilen; denn häufig ſind ſcheinbar ungünſtige Verhältniſſe in Beziehung auf eine beſtimmte Individualität in Wahrheit günſtige, und nicht das Mittel überſehen, womit ſich die Natur hilft. Können wir z. B. nicht körperlich dem engen Raum eines Gefängniſſes entfliehen, ſo ſuchen wir im Geiſte, in der Phantaſie das Weite. So entbindet der Geiſt, was den Leib feſſelt. So heben wir die äußere Wirkung durch eine entgegengeſetzte von Innen auf. Aber gerade dadurch, daß wir zu dem desperaten Mittel greifen, uns geiſtig zu geben, was wir in der Wirklichkeit nicht haben, beſtätigen wir die Nothwendigkeit und Wahrheit entſprechender äußerer Verhältniſſe. Kurz es bleibt dabei: wo der Raum fehlt, eine Fähigkeit zu äußern, da fehlt auch die Fähigkeit ſelbſt. Der Raum des Hirns iſt aber der Kopf. Im Kopf iſt daher das Innere Aeußeres, der Geiſt ſichtbar. Wo kein Geiſt im Geſicht, iſt auch keiner im Kopf, wo keine Seele in den Augen oder auf den Lippen, auch keine im Leibe. Was innen iſt, muß heraus. Was nicht ausſieht wie ein Menſch, iſt auch kein Menſch. Wo ein Weſen nach Außen ſich abgrenzt, dahin concentrirt ſich auch ſein Geiſt und Weſen. Die feinſte Empfindlichkeit iſt über die Oberfläche des Körpers, über die Haut ausgebreitet*), und den Sinn des Hirns findeſt Du nur da, wo es als Sinnennerve aus dem Innern des Schädels an die Oberfläche des Kopfs hervortritt**). Und wie Dein eignes Wahrnehmungs- und Empfindungsvermögen ſich auf die Oberfläche hindrängt, ſo haſt Du auch das Weſen der Dinge nur da, wo es ſich unmittelbar ſo, wie es im Leben iſt, Deinen Sinnen offenbart. Die Wiſſenſchaft, wenigſtens die analytiſche, iſt daher direct dem Leben entgegengeſetzt; ſie geht von Außen nach Innen, aber das Leben von Innen nach Außen; ſie ſucht das Leben in der Tiefe und das Leben exiſtirt doch nur auf der Oberfläche; ſie ſucht das Weſen hinter den Sinnen und es liegt doch vor den Sinnen da.

Was der Verſtand der Verſtänd'gen nicht ſieht,
Das fühlet mit Händen ein ſinnlich Gemüth.

Ja wohl: Du biſt dem Weſen des Lebens, z. B. des Thieres, weit näher, wenn Du es in ſeiner Totalität mit Deinen Händen begreifſt, als wenn Du ihm vermittelſt der pſychologiſchen Abſtraction die Seele aus dem Leibe reißeſt oder vermittelſt der phyſiologiſchen Schinderei widernatürlich den Schädel öffneſt und ſein Hirn Deinen willkührlichen, raffinirten Experimenten unterwirfſt. Die Seele oder das Weſen des Thieres iſt nichts Anderes als die Individualität des Thieres, und zu dieſer Individualität gehört ebenſo der Knochen, der Muskel, die Haut, als das Hirn im Schädel, gehört überhaupt Alles, was ein Weſen zu dieſem beſtimmten, individuellen Weſen macht. Was ein Weſen in ſeiner Geſtalt, Bewegung und Lebensart Deinen Sinnen offenbart, das allein iſt ſeine Seele und ſein Weſen. Die Individualität, der Geiſt eines Menſchen offenbart ſich ſogar nicht nur in ſeinem ſichtbaren, ſondern auch hörbaren Gange. Wir kennen eine Perſon an ihren bloſen Tritten, noch ehe wir ſie ſehen. Und der Menſch theilt freiwillig dem Menſchen durch das Organ der Rede ſeine innerſten Gedanken, Gefühle und Verlangen mit. Was iſt nun wohl im Unterſchiede von dieſem ſinnlich ausgeſprochenen Weſen die Seele, das Innere, das Weſen an ſich? was Anderes, als ein Geſpenſt der Phantaſie oder ein Product der Abſtraction? Die Sinnlichkeit iſt die ultima ratio, die summa summarum; die Lehre von den Sinnen, die Lehre von den letzten Dingen, wo alle Geheimniſſe offenbar werden. Das Aeußere iſt das befriedigte Innere. So kam die Erde nicht eher geologiſch zur Ruhe, als bis ſie ihr innerſtes Weſen auf ihrer Oberfläche im organiſchen, namentlich menſchlichen Leben, geäußert hatte; und der Menſch hat nicht eher Friede im Kopfe und im Herzen, als bis er Etwas außer ſeinem Kopfe und Herzen hat. Warum iſt mir aber ein Gedanke, den ich nicht ausſprechen, ein Gefühl, das ich nicht ausdrücken kann, zur Qual? warum drängt ſich mein Inneres nach Außen? weil ich da erſt am Ziele bin und ich überhaupt nirgends eher Ruhe habe, als bis ich an die letzte Grenze, den äußerſten Termin gekommen bin. Das Innere hat das Aeußere vor ſich; es iſt noch nicht, was es ſein kann, noch nicht ausgeſprochen, noch nicht ſinnlich, noch nicht wirklich; iſt es aber geäußert, ſo kann und will es nicht mehr ſein, als es iſt; es iſt vollendet. Der Tod ſelbſt iſt nichts Anderes als die letzte Aeußerung des Lebens, das vollendete Leben. Im Tode „haucht der Menſch ſeine Seele aus,“ aber auch im Leben; der Unterſchied iſt nur, daß der Todesact der letzte Hauch iſt. Der Hauch war den alten Völkern der Geiſt, die Seele des Menſchen. In der That iſt in dem Hauche unendlich mehr Leben und Wahrheit, als in der Seele der Pſychologen, die nur ein Ens rationis, ein Gedankending, ein Product der Abſtraction iſt. Das Athmen iſt nicht nur Bedingung des Lebens, es iſt ſelbſt ein poſitiver, weſentlicher genußvoller Lebensact. Und das Organ der Luft iſt das Organ der Stimme und Sprache, das Organ, wodurch Du Deine Empfindungen und Gedanken äußerſt. Iſt aber die Aeußerung Deinen Gedanken und Empfindungen gleichgiltig? Nein! die Empfindung, die Du hörſt, die Du durch den Ton zu einem Gegenſtand des Sinnes machſt, iſt eine ganz andere, als die taubſtumme Empfindung. Indem Du den Mund öffneſt, um der Welt außer Dir Dein Daſein zu verkünden, eröffnet ſich Dir eine Quelle neuer unbekannter Gefühle. Leben heißt leben, Empfinden Empfindungen *äußern*. Und je energiſcher Deine Empfindung, deſto nothwendiger iſt die Aeußerung; je wahrer, intenſiver, weſentlicher überhaupt Deine Empfindung und Geſinnung iſt, deſto mehr ſpricht ſie ſich auch *äußerlich ſinnlich* aus. Ja, was Du nicht *ſinnlich* biſt, das *biſt* Du auch nicht. Beſondere Gedanken, Abſichten, Geſinnungen, Affecte kann man verſtecken, zurückhalten, aber nicht ſein *Weſen*. Dein Weſen fällt ohne, ja wider Dein Wiſſen und Willen in die Sinne. Eine Tugend, eine Freiheit, die nicht den Sinnen wohlthut, ſich nicht ſchon äußerlich im Gang, in der Haltung, in der Geberde, im Blick, kurz im ganzen ſinnlichen Weſen des Menſchen ausſpricht, iſt auch nur eine verſchrobene oder erheuchelte oder eingebildete Tugend und Freiheit. *Sinnlichkeit* iſt *Wirklichkeit*. Im Innern entſpringen und wachſen wohl die Früchte des Lebens, aber *reif* ſind ſie erſt, wenn ſie in die Sinne fallen. Das Weſen, das kein

---

*) Je tiefer daher eine Wunde geht, deſto weniger ſchmerzt ſie. Bell, die menſchliche Hand. S. 101.

**) Das edelſte Sinnesorgan, das Auge, „auf der Haut frei den Objecten geöffnet, iſt durch einen großen, mit faſt allen Hirntheilen verbundenen Nerven ein faſt unmittelbarer Fortſatz dieſes Organs.“

Gegenſtand der Sinne, iſt das Kind im Mutterleibe; erſt das ſinnfällige, ſichtbare Weſen iſt das vollendete Weſen. *Sinnlichkeit* iſt *Vollkommenheit*. Wenn Du daher über den Standpunkt der Sinnlichkeit, der Lebensanſchauung hinausgehſt, ſo machſt Du aus einem vollkommenen Weſen ein unvollkommenes; Du verſtümmelſt und zerſtückelſt es, löſeſt es in ſeine Elemente, ſeine Beſtandtheile auf; aber die Elemente eines Weſens, magſt Du ſie nun als Materialiſt als Atome, oder als Idealiſt als Monaden, oder als empiriſcher Pſycholog als Leib und Seele beſtimmen, ſind noch nicht das Weſen ſelbſt. Der Verſtand, wenigſtens der abſtracte, iſt der Tod, der Sinn das Leben der Dinge; der Verſtand zertrennt ſie, wie der Tod, in ihre Elemente; aber ſie ſind nur, was ſie ſind, ſo lange ihre Elemente in den *Bund* der Sinne aufgenommen ſind.

Die Trennung des Menſchen in Leib und Seele, in ein ſinnliches und ein nicht ſinnliches Weſen, iſt nur eine theoretiſche; in der Praxis, im Leben verneinen wir ſie. Wenn uns z. B. ein geiſtiges Werk Verehrung für ſeinen Verfaſſer eingeflößt, ſo wünſchen wir ihn perſönlich kennen zu lernen; wir glauben nur dann erſt *Ihn ſelbſt* zu kennen, wenn wir ihn geſehen und gehört haben; wenn wir ein geliebtes Weſen umarmen, ſo ſind wir überzeugt, nicht ſein Organ oder ſeine Erſcheinung, ſondern *das Weſen ſelbſt* zu umarmen, überzeugt alſo, daß die Hände transcendentale Bedeutung haben, auf dem Gebiete der Praxis weiter reichen, als auf dem Gebiete der Theorie und Abſtraction, wo wir nur dem religiöſen Glauben oder metaphyſiſchen Begriff das Weſen, das Ding an ſich vindiciren; wenn wir ein Weib ſehen, das ohne Seele, d. h. ohne Neigung ihren Leib hingiebt oder gar feil bietet, ſo wenden wir uns mit Verachtung von ihr und erklären dadurch factiſch den Dualismus von Leib und Seele für eine abnorme, widerliche ekelhafte Erſcheinung; wenn wir dagegen ſehen, wie das ſchaamhafte

Weib ſelbſt bis auf ſeinen Leichnam ſein Schaamgefühl ausdehnt, ſelbſt im Moment des Selbſtmordes noch die größte Vorſicht anwendet, daß nach dem Tode ſeine Geſchlechtstheile nicht profanen Augen ſichtbar werden, ſo haben wir daran ein augenfälliges Beiſpiel, daß das Schaamgefühl den Satz des Pſychologen: ,,Ich unterſcheide mich von meinem Leibe'' als eine unverſchämte Behauptung von ſich weiſt. Iſt es nun aber nicht ein himmelſchreiender Widerſpruch in der Theorie, zu verneinen, was wir im Leben, in der Praxis bejahen? in der Theorie für eine bloſe Erſcheinung zu erklären, was uns in der Praxis das Weſen, in zwei heterogene Weſen zu zerſpalten, was uns im Leben ein identiſches Weſen iſt? Iſt es möglich, daß das Weſen zu einer ganz andern Gattung gehört, als die Erſcheinung? Reimt ſich eine ſinnliche Erſcheinung, eine ſinnliche Exiſtenz auf ein unſinnliches Weſen? Der Unterſchied von Leib und Seele iſt nämlich nichts Anderes als der metaphyſiſche Unterſchied von Exiſtenz und Weſen als pſychologiſcher. Der Leib iſt die Exiſtenz des Menſchen; den Leib nehmen, heißt die Exiſtenz nehmen; wer nicht mehr ſinnlich iſt, iſt nicht mehr. Kannſt Du nun aber von der Exiſtenz das Weſen abtrennen? In Gedanken allerdings, aber nicht in der Wirklichkeit. Die Aufhebung meiner Exiſtenz iſt die Aufhebung meiner ſelbſt — darum eben eine ſchmerzhafte. Der Schmerz, die ,,Empfindung'' überhaupt iſt nichts Anderes als die laute, ſehr verſtändliche Proteſtation gegen die Unterſcheidung und Trennung von Leib und Seele, Exiſtenz und Weſen, die der abſtracte Gedanke macht. Vox populi vox Dei, aber der Populus im Menſchen iſt eben die Empfindung.

,,Welch ein Unterſchied zwiſchen dem Gefühl des Guten oder Schönen und dem Gefühl des Süßen oder Sauern auf der Zunge!'' Allerdings ein großer Unterſchied, aber ſoll ich deßwegen das eine Gefühl einem ſinnlichen, das andere einem unſinnlichen Weſen zuſchreiben?

Verträgt ſich aber äſthetiſcher Geſchmack mit Geſchmack an Eicheln und rohem Fleiſch? Iſt nicht der Magen ſelbſt des gebildeten Menſchen ein anderer, als der des rohen? Florirt nicht da auch die Kochkunſt, wo die bildenden Künſte floriren? Gedeiht da der Wein der Dithyramben, wo nur Waſſer getrunken wird*)? Wird da die Schönheit als Gottheit empfunden, verehrt und dargeſtellt, wo nicht auch der Schönheit einer Phryne gehuldigt wird? da die Idee des Olympiſchen Zeus gefaßt und verwirklicht, wo nicht auch der Menſch eine Geſtalt, wie Perikles der Olympier hat? Gehört zum griechiſchen Geiſt nicht auch der griechiſche Leib? zur orientaliſchen Glut nicht auch orientaliſches Blut? zum weiblichen Gemüth nicht auch ein weiblicher Körper? Hat das zarter und feiner fühlende Weib nicht auch eine zartere, empfindlichere Haut, feinere Knochen, größere Nerven im Verhältniß zu ſeinem Gehirn, als der Mann? Hat die Jungfrau nicht ganz andere Gefühle, Wünſche und Gedanken, als das Kind, bei dem die Geſchlechtsdifferenz noch nicht Fleiſch und Blut geworden iſt? Kannſt Du die jungfräuliche Seele, d. h. die Qualität, die Art und Weiſe des jungfräulichen Fühlens, Wollens und Denkens von der Qualität des jungfräulichen Körpers abtrennen?

Wir machen, wie ſchon Bacon bemerkt, überall das Particuläre zum Allgemeinen, den Modus zur Subſtanz, die Art zur Gattung. Kommen wir dann auf Erſcheinungen, die nicht mit dieſer zur Gattung erhobnen Art zuſammenſtimmen, ſo erklären wir ſie dadurch, daß wir unſre Zuflucht zu eingebildeten Weſen, zu Weſen einer ganz andern Gattung nehmen. So iſt es auch mit der Leiblichkeit oder Sinnlichkeit. Beſtimmte Erſcheinungen oder Arten derſelben machen wir zu ihrem ganzen, abſoluten Weſen*), kein Wunder daher, daß wir aus einem der Sinnlichkeit abſolut entgegengeſetzten Weſen ableiten, was doch nur in einem entgegengeſetzten ſinnlichen Weſen oder in der Sinnlichkeit einer entgegengeſetzten Art und Thätigkeit ſeinen Grund hat. So iſt der Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Fleiſch nichts Anderes als der Gegenſatz zwiſchen Kopf und Leib, Unterleib, Bauch. Selbſt im Leben ſagen wir ſinnvoll: Kopf ſtatt: Menſch, Seele; Leib ſtatt: Rumpf oder Unterleib. Geiſtige Menſchen ſind Kopfſinnliche, Kopfmenſchen, ſinnliche Menſchen Bauchſinnliche, Bauchmenſchen. Der geiſtige Menſch macht den Bauch zum Mittel des Kopfs, der ſinnliche den Kopf zum Mittel des Bauchs. Ich eſſe, um zu leben, ſagt der Kopfmenſch; ich lebe, um zu eſſen, der Bauchmenſch. Ich liebe, um zu leben, ſagt der Mann; ich lebe, um zu lieben, ſagt das Weib; aber der Schwerpunkt der Liebe liegt im Bauche. Das Weib repräſentirt das Fleiſch, der Mann den Geiſt, d. h. der Mann iſt der Kopf, das Weib der Bauch der Menſchheit. Im Manne tritt der Bauch zurück, im Weibe hervor — der weibliche Bauch iſt anatomiſch ausgebildeter, vollkommner als der männliche — im Manne hat der Bauch eine untergeordnete, nur teleologiſche, im Weibe zugleich eine ſelbſtſtändige, äſthetiſche Bedeutung; im Mann iſt er nur ein Reſtaurationsgebäude, aber im Weibe erhebt er ſich zum Tempel der Liebe. Das Gefühl, der Geruch, der Geſchmack ſind Materialiſten, ſind Fleiſch, das Geſicht und Gehör ſind Idealiſten, ſind Geiſt. Aber Augen und Ohren vertreten den Kopf, die übrigen Sinne den Bauch. Der Geſchmack hat ſelbſt ſeine Exiſtenz unmittelbar am Eingang in den Bauch. Wenn ich im Streite mit mir bin, ob ich eine Frucht pflücken ſoll, weil ſie ſo appetitlich, oder hängen laſſen ſoll, weil ſie ſo lieblich ausſieht, ſo befinde ich mich im Streite von Geiſt und Fleiſch, d. h. im Streite meines intereſſeloſen Auges mit meinem intereſſirten, habſüchtigen Geſchmack. Der Menſch iſt „halb Thier, halb Engel,“ aber dieſes Thier iſt eben die dem Bauch untergeordnete Sinnlichkeit; aber die Engel, die Schutzgeiſter des Menſchen, die ſtoffloſen, die nur in Luft und Licht lebenden und webenden Weſen ſind Augen und Ohren*).

---

*) Der griechiſche Dichter Kratinus behauptete bekanntlich ausdrücklich, daß ein Waſſertrinker kein guter Dichter ſein könne.

---

*) So machte es auch die griechiſche Philoſophie. Erſt machte ſie beſtimmte Erſcheinungen der Natur zu ihrem abſoluten Weſen, beſchränkte ſinnliche Principien: Luft, Waſſer, Feuer zu Univerſalprincipien; als ſie aber hernach von der Unzulänglichkeit dieſer Principien ſich überzeugte, nahm ſie, ſtatt ihre beſchränkten ſinnlichen Anſchauungen und Erfahrungen zu berichtigen und erweitern, erbittert über den vermeintlichen Betrug der Sinne, zu bloßem Gedankenweſen ihre Zuflucht.

„Der Menſch hat die Empfindung mit dem Vieh gemein;“ aber wenn ſich der Menſch nicht in der Empfindung, ſo unterſcheidet er ſich auch nicht im Denken vom Vieh. Auf einen viehiſchen Leib paßt nur ein viehiſcher Kopf. Aber hat denn der Menſch wirklich nur die Empfindung, hat er nicht auch das Gedächtniß, auch die Einbildungskraft, auch die Unterſcheidungskraft, alſo Verſtand mit den Thieren gemein? Wodurch unterſcheidet ſich alſo der Menſch von den Thieren? dadurch, daß er Etwas hat, was das Thier nicht hat? Nein! dadurch eben, daß er als Menſch hat und iſt, was das Thier als Thier hat und iſt. Die Empfindung des Thiers iſt eine thieriſche, die des Menſchen eine menſchliche.

Der Menſch unterſcheidet ſich nur dadurch von den Thieren, daß er der lebendige Superlativ des Senſualismus, das allerſinnlichſte und allerempfindlichſte Weſen von der Welt iſt. Er hat die Sinne mit dem Thiere gemein, aber nur in ihm wird die Sinnenempfindung aus einem relativen, den niedern Lebenszwecken untergeordneten Weſen ein abſolutes

---

*) Dieſe Entgegenſetzung der Sinne ſoll Nichts weiter ſein, als ein populäres, augenfälliges Beiſpiel, wie der Dualismus von Geiſt und Fleiſch ſchon innerhalb der Sinnlichkeit ſeine Auflöſung findet.

Weſen, Selbſtzweck, Selbſtgenuß. Nur Er iſt es, der aus dem zweckloſen Anblick der Sterne himmliſche Wonne einſaugt, der an dem Glanze der Edelſteine, an dem Spiegel des Waſſers, an den Farben der Blumen und Schmetterlinge aus bloßer Augenluſt ſich nicht ſatt ſehen kann; nur Er iſt es, der ſein Ohr an den Stimmen der Vögel, an dem Klang der Metalle, an dem Geplätſcher der Quellen, an dem Sauſen des Windes ergötzt; nur Er, der der ,,entbehrlichen'' Empfindung des Geruchs als einem göttlichen Weſen Weihrauch ſtreut, nur Er, der aus der bloſen Berührung mit der Hand, ,,der reizenden Gefährtin ſüßer Schmeicheleien'' unendliche Genüſſe ſchöpft. Nur dadurch alſo iſt der Menſch Menſch, daß er nicht wie das Thier ein beſchränkter*), ſondern ein abſoluter Senſualiſt iſt, daß nicht dieſes oder jenes Sinnliche, daß alles Sinnliche, daß die Welt, das Unendliche, und zwar rein um ſeiner ſelbſt, d. h. um des äſthetiſchen Genuſſes willen Gegenſtand ſeiner Sinne, ſeiner Empfindungen iſt.

Iſt das Weſen des Menſchen, die Sinnlichkeit, nicht ein geſpenſtiſches Abſtractum, der ,,Geiſt,'' ſo ſind alle Philoſophien, alle Religionen, alle Inſtitute, die dieſem Princip widerſprechen, nicht nur irrthümliche, ſondern auch grundverderbliche. Wollt Ihr die Menſchen beſſern, ſo macht ſie glücklich; wollt ihr ſie aber glücklich machen, ſo geht an die Quellen alles Glücks, aller Freuden — an die Sinne. Die Verneinung der Sinne iſt die Quelle aller Verrücktheit und Bosheit und Krankheit im Menſchenleben; die Bejahung der Sinne die Quelle der phyſiſchen, moraliſchen und theoretiſchen Geſundheit. Die Entſagung, die Reſignation, die „Selbſtverleugnung“, die Abſtraction macht den Menſchen finſter, verdrießlich, ſchmutzig, geil, feig, geizig, neidiſch, tückiſch, boshaft, aber der Sinnengenuß heiter, muthig, nobel, offen, mittheilend, mitfühlend, frei, gut. Alle Menſchen ſind gut in der Freude, böſe in der Traurigkeit; aber die Quelle der Traurigkeit iſt eben die, ſei's nun freiwillige, oder unfreiwillige Abſtraction von den Sinnen.

---

*) Dieſe Beſchränktheit und Einſeitigkeit, folglich Geiſtloſigkeit des Thiers zeigt ſich eben darin, daß bei ihm gewöhnlich nur ein oder einige Sinne vorherrſchend ausgebildet ſind, während die Univerſalität, folglich Geiſtigkeit des Menſchen darin ſich augenſcheinlich zeigt, daß er ,,alle andern Thiere, hinſichtlich der vollkommnen und gleichmäßigen Entwickelung aller ſeiner Sinnesorgane übertrifft.''

Der Menſch verdankt ſeine Exiſtenz nur der Sinnlichkeit. Die Vernunft, der Geiſt macht *Bücher*, aber keine Menſchen. Wenn die Vernunft, wenn der Geiſt Herr der Welt wäre, ſo exiſtirte höchſtens *ein* Menſchenpaar, denn die Vernunft kann ihren Erkenntnißtrieb mit einem Paar Individuen befriedigen, oder vielmehr, denn das Paar iſt nur zur Paarung, zur Vermehrung da, es exiſtirte nur *der* Menſch in abstracto, der geſchlechtsloſe Begriffsmenſch, aber es exiſtirten keine Menſchen im Plural. Mehrheit iſt Sinnlichkeit. Wo Vielheit iſt, da iſt, ſagten ſchon die Ariſtoteliker, Materie — die abſtracte Baſis oder vielmehr Vorſtellung der Sinnlichkeit. Ein Glück für uns Alle iſt es daher, daß der Menſch außer dem Einheitstrieb auch einen Vermehrungstrieb, außer dem Erkenntnißtrieb auch Geſchlechtstrieb hat. Aber wie der Menſch heute noch nicht der Vernunft, ſondern der Sinnlichkeit ſeine Exiſtenz verdankt, ſo verdankt er auch ſeine erſte urſprüngliche Entſtehung keinem Gotte, d. h. keinem abſtracten Weſen, keinem Verſtandes- oder Geiſtesweſen, ſondern nur der ſinnlichen Natur. Ihr ſchließt von Euch auf Gott, von Euerm Kopfe auf ein dem Weſen Eures Kopfs analoges, ähnliches Weſen. Gut; aber Ihr zeugt mit dem Kopfe keine Kinder, alſo müßt Ihr conſequent auch ſchließen, daß das nach der Analogie mit Eurem Kopfe gedachte Weſen, das Weſen, welches gar nichts Anderes ausdrückt, als eben das Weſen dieſes Euren Kopfes, auch keine Menſchen, keine Weſen von Fleiſch und Blut machen kann, daß Ihr, wie Ihr jetzt der Sinnlichkeit des Menſchen, ſo einſt der Sinnlichkeit der Natur Eure Entſtehung zu verdanken habt. Wenn aber die Sinnlichkeit der Urſprung des Menſchen iſt, ſo verleugnet auch nicht in Euren den Menſchen betreffenden Lehren, Geſetzen und Einrichtungen dieſen Urſprung, bedenkt, daß der Apfel nicht weit vom Stamme fällt, daß der Kopf, obwohl das höchſte Weſen, das Être suprême der Natur und Sinnlichkeit, doch durch das Band des Bluts und der Nerven mit ſeiner Baſis unzertrennlich zuſammenhängt.

Der Menſch kann und ſoll die Sinne nicht negiren; negirt er ſie gleichwohl im Widerſpruch mit ſeiner Natur, ſo muß er ſie doch wieder bejahen, aber er kann ſie nun nicht anders bejahen, als auf eine negative, ſich ſelbſt widerſprechende, verrückte, phantaſtiſche Weiſe. Das unendliche Weſen, dem der Menſch ſeine Sinne in der Religion aufopfert, iſt nichts Anderes, als das Weſen der Welt als unweltliches, das Weſen der Sinnlichkeit als unſinnliches Weſen, als Object der Phantaſie oder auch des Verſtandes. Gott iſt der Inbegriff aller Güter, aller Weſenheiten, d. h. aller Sinnenrealitäten. So ſagt z. B. Anſelmus, einer der größten Denker des Chriſtenthums: „Noch biſt Du Herr! meiner Seele in Deiner Klarheit und Seligkeit verborgen, und deßwegen wandelt ſie noch in Finſterniß und Elend. Sie blickt um ſich und ſieht nicht Deine Schönheit. Sie horcht und hört nicht Deine Harmonie. Sie riecht und vernimmt nicht Deinen Geruch. Sie ſchmeckt und kennt nicht Deinen Geſchmack. Sie taſtet und fühlt nicht Deine Glätte. Denn Du haſt Herr Gott! alles Dieſes auf Deine unausſprechliche Weiſe in Dir, weil Du es den von Dir geſchaffenen Dingen auf ihre ſinnliche Weiſe gegeben haſt.“ „Das göttliche Weſen, heißt es in der natürlichen Theologie eines berühmten Weltweiſen und Metaphyſikers des vorigen Jahrhunderts, iſt gleichſam das vollſtändigſte Alphabet aller möglichen Realitäten und die Weſen aller übrigen möglichen Dinge ſind alle mögliche Wörter, welche daraus ihren Urſprung nehmen.“ „In Gott iſt eine unendliche Menge verſchiedener Realitäten, die auf eine reelle Art von einander unterſchieden ſind.“ „In Gott iſt die manigfaltigſte und zuſammengeſetzteſte Ordnung.“ „Es iſt daher ein jeder Wurm, ein jedes Kraut, ein jedes Sonnenſtäubchen eine mathematiſche Demonſtration des wahren Gottes.“ Natürlich; denn dieſer Gott, dieſes Weſen, in dem Alles iſt, was in dieſer ſinnlichen Welt iſt, in dem alle Realitäten und Wahrheiten der Sinne in ſchönſter Ordnung und Fülle enthalten ſind, iſt nichts Anderes als das ſinnliche Weſen, das Weſen der Welt, aber als ein abſtractes, von den wirklichen, ſinnlichen Weſen abgeſondert und unterſchieden gedachtes Weſen. Doch laſſen wir die Metaphyſik! Seligkeit iſt das letzte Wort der Religion und Theologie. Aber was iſt Seligkeit? Sinnlichkeit als Object der Phantaſie und des Gemüths. Die Behauptung, daß das Chriſtenthum nur eine geiſtige Seligkeit wolle, iſt eine ſchamloſe Lüge der modernen Heuchler oder Ignoranten. Das Chriſtenthum unterſchied ſich gerade dadurch von dem philoſophiſchen Heidenthume, welches nur eine Unſterblichkeit des Geiſtes und der Vernunft, alſo nur eine abſtracte, unperſönliche Unſterblichkeit kannte, daß es eine fleiſchliche, d. i. ſinnliche Seligkeit und Unſterblichkeit als letztes Ziel und Weſen des Menſchen ausſprach. So ſagt z. B. derſelbe Anſelmus: „O wer dieſes Gut (nämlich Gott oder Seligkeit, was eins iſt) genießen wird! ... Wahrlich, was er nur immer wünſchen wird, das wird ſein; was er nur immer nicht wünſchen wird, das wird nicht ſein. Dort werden nämlich ſein die Güter des Leibes und der Seele, wie ſie kein Auge ſah .... Liebe das eine Gut, in dem alle Güter ſind und Du haſt genug .... Was liebſt Du denn, mein Fleiſch, was verlangſt Du, meine Seele? Dort iſt, dort iſt Alles, was Ihr liebt, was Ihr verlangt. Wollt Ihr Schönheit, dort leuchten die Gerechten, wie die Sonne. Wollt Ihr Schnelligkeit oder Stärke oder Freiheit des Körpers, der Nichts im Wege ſtehen kann: „dort werden ſie gleich ſein den Engeln des Herrn'' u. ſ. w. Aber wie mit der Religion und Theologie, iſt es mit der Philoſophie. So ſehr ſie ſich von den Sinnen entfernt, ſo ſehr ſie ſich brüſtet mit ihren Ueberſinnlichkeiten, — ihre Ueberſinnlichkeiten ſind nur abſtracte Sinnlichkeiten. Was ſind denn z. B. Sein, Qualität, Quantität, die Grundkategorien des erſten Theils der Hegel'ſchen Logik anders als Beſtimmungen der Sinnlichkeit? was die Reflexionsformen anders als die Verhältniſſe, in denen wir die ſinnlichen Dinge auf einander beziehen? Und wird nicht im Empyreum der Logik, gerade wie im Himmel der Theologie der *Leib* Chriſti in den Schooß der Gottheit, ausdrücklich der Organismus, das Leben in den Schooß der abſoluten Idee aufgenommen? Iſt aber das Geheimniß des Lebens nicht die Sinnlichkeit? Iſt es nun aber nicht vernünftiger und heilſamer, ſtatt auf indirecte, verkehrte Weiſe, ſei ſie nun eine myſtiſche, phantaſtiſche, wie die der Religion, oder eine logiſche, abſtracte, wie die der Philoſophie, auf directe, auf ſelbſt ſinnliche Weiſe das Sinnliche anzuerkennen? ſtatt die Sinnlichkeit der Gottheit die Gottheit der Sinnlichkeit zu genießen? ſtatt des Organismus der Logik den Organismus der Wirklichkeit und Sinnlichkeit zu erkennen?

Was iſt der „Geiſt''? wie verhält er ſich zu den Sinnen? wie die Gattung zu den Arten. Der Sinn iſt univerſell und unendlich, aber nur auf ſeinem Gebiete, in ſeiner Art; der Geiſt dagegen iſt auf kein beſtimmtes Gebiet eingeſchränkt, ſchlechtweg univerſell; er iſt die Zuſammenfaſſung, die Einheit der Sinne, der Inbegriff aller Realitäten, während die Sinne nur Inbegriffe beſtimmter, excluſiver Realitäten ſind. Der Geiſt iſt daher un- und überſinnlich, inwiefern er über die Particularität und Beſchränktheit der Sinne hinaus iſt, ihren Provinzialgeiſt zum Gemeingeiſt verſchmilzt; aber er iſt doch zugleich nur das *Weſen der Sinnlichkeit*, inwiefern er eben nichts Anderes iſt als die allgemeine Einheit der Sinne. Die Pflanzen im Plural verdanke ich den Sinnen, die Pflanze im Singular dem Geiſte; aber ſo wenig die Pflanze, ob ſie gleich kein Gegenſtand der Sinne iſt, ein überſinnliches Weſen iſt in dem Sinne, welchen die ſpeculative Imagination mit dieſen Worten verbindet, ſo wenig iſt es der Geiſt, obgleich er keine Sinnenthätigkeit iſt. Er iſt nur deßwegen nichts Sinnliches, d. h. nichts beſtimmtes Sinnliches, um alles Sinnliche in ſich zu faſſen. *)

Die Erinnerung (Einbildungskraft) iſt der ſicherſte Führer aus dem Reich des Lebens in das Schattenreich des Geiſtes. In der Erinnerung iſt das Sinnenweſen Gedankenweſen, das leiblich Abweſende Gegenwärtiges; das Bild des Gegenſtandes erſetzt oder vertritt mir den Gegenſtand ſelbſt. Was ich geſehen, brauche ich nicht wieder zu ſehen; Einmal genügt. Die Erinnerung iſt daher das erſte Mittel, Zeit und Raum zu erſparen, d. h. zu gewinnen, das erſte Mittel, wodurch der Menſch die Welt zu ſeinem Vortheil ausbeutet, und ſich in den Beſitz aller Dinge ſetzt. Was ich geſehen, das bleibt mein, ohne daß ich genöthigt bin, an Ort und Stelle zu bleiben. Durch das Mittel der Erinnerung kann ich alſo von Ort zu Ort wandernd die Anſchauung der Scholle, auf der ich geboren, zur Anſchauung des Univerſums erweitern, und mich aus der Rolle eines beſchränkten Spießbürgers zur Würde eines kosmopolitiſchen und eben damit geiſtvollen Weſens emporſchwingen; denn erſt, wo der Menſch ſich über die Schranke ſeines Localſtandpunkts zur Anſchauung der Welt erhebt, erhebt er ſich auch zu Geiſt.

---

*) Das Daſein eines von den Sinnesnerven und Organen unterſchiedenen Centralorgans, deſſen Function eben iſt, die Sinne zu concentriren, ihre Data zu ſammeln, zu vergleichen, zu unterſcheiden, zu claſſificiren — eine Function oder Thätigkeit, welche der ſprachliche und logiſche Unfug unter dem Namen Geiſt zu einem Subſtantiv, einem vom Menſchen unterſchiedenen, ſelbſtſtändigen Weſen gemacht — das Daſein eines Denkorgans alſo iſt gleichfalls nicht nur eine anatomiſch-phyſiologiſch conſtatirte, ſondern auch unmittelbar ſinnliche Thatſache. Ein Schaafskopf und ein denkender Kopf — welch' ein augenfälliger Unterſchied!

Was iſt denn nun aber dieſer mein Geiſt? nichts Anderes als der Repräſentant der Welt, des Univerſums. Wenn ich daher von meiner Reiſe um die Welt zu meinen Landsleuten wieder zurückkomme, ſo ſpreche ich zu ihnen im Namen der fremden Völker und Länder alſo: ,,Ihr habt bisher die Berge, die Euern Horizont begrenzen, für die Grenzen der Welt gehalten, und in dieſem Wahne auf die Beſchränktheit der Sinne geſchimpft, und ihnen zum Trotz Euch eine beſſere Welt in Gedanken conſtruirt; was Ihr den Sinnen Schuld gebt, das iſt nur die Schuld Eurer eignen Faulheit und Beſchränktheit; was jenſeits Eurer Sinne, liegt deßwegen noch lange nicht jenſeits der Sinne überhaupt; ich bin mit meinen Beinen weiter gekommen, als Ihr mit Eurer Phantaſie und Speculation; ich habe Dinge geſehen, die Euern Jongleurs, Sommambulanten und Speculanten nie in den Kopf gekommen wären. Hört mich an! Ich will Euch das Jenſeits Eurer Sinne offenbaren; ich will Euch die Welt, die ich Euch gegenüber vertrete, durch das Teleskop meiner Einbildungskraft ſehen laſſen.''

,,Die Sonne auf dem Standpunkt der Aſtronomie iſt etwas ganz Anderes, als die Sonne auf dem Standpunkt der Sinnlichkeit, jene iſt (relativ wenigſtens) unbeweglich, dieſe beweglich, jene eine Kugel, dieſe eine kreisrunde Scheibe, jene von ungeheurer Größe, dieſe von verächtlicher Kleinheit, jene ein Gegenſtand der Vernunft, dieſe des Sinns, jene die wahre, dieſe die ſcheinbare Sonne.'' Faſſe ich dieſen Gegenſatz roh auf, ſo komme ich zu dem Reſultat: der Sinn giebt mir nur Schein, aber das Denken, die Vernunft Wahrheit, alſo iſt das Sinnenweſen nur ein Scheinweſen, das Vernunftweſen aber das wahre Weſen. Allein obgleich die wahre Sonne für mich oder ſubjectiv nur ein Gegenſtand der Intelligenz, ein Ens rationis, ein geiſtiges Weſen iſt, ſo iſt ſie doch an ſich oder objectiv ein ſinnliches Weſen. Die gedachte, geiſtige Sonne, die Sonne als Vernunftobject iſt kein ſelbſtſtändiges Weſen, nicht Selbſtzweck; ſie iſt nur das Mittel, nur der Terminus medius zwiſchen der ſcheinbaren ſinnlichen und der wahren ſinnlichen Sonne. Die Vernunft iſt ein Schluß, aber eben ſowohl die Prämiſſen, als die Concluſionen dieſes Schluſſes ſind ſinnlichen Weſens; die Sache der Vernunft iſt nur, ſie zu vermitteln, Weſen zu kopuliren, aber nicht Weſen zu erzeugen. „Mit den Sinnen leſen wir das Buch der Natur, aber wir verſtehen es nicht durch die Sinne.“ Ganz richtig, aber wir tragen durch den Verſtand keinen Sinn erſt in die Natur hinein; wir überſetzen und interpretiren nur das Buch der Natur; die Worte, die wir mit den Sinnen darin leſen, ſind keine leeren, willkührlichen Zeichen, ſondern beſtimmte, ſachgemäße, charakteriſtiſche Ausdrücke. So ſtellt das Auge die Sonne vollkommen der Wahrheit gemäß dar: in dieſer Entfernung kann Dir die Sonne nicht größer erſcheinen, als ſie das Auge Dir zeigt; wenn Du aber hieraus ſogleich nun folgerſt, daß die Sonne auch wirklich nicht größer iſt, als Du ſie ſiehſt, ſo trägt die Schuld dieſes falſchen Schluſſes nicht das Auge, ſondern Du ſelbſt, der Du dieſe Erſcheinung iſolirſt, mit andern höchſt klaren und deutlichen Ausſprüchen Deiner Sinne, welche Dich über die wahre und ſcheinbare Größe eines Gegenſtandes belehren, nicht in Zuſammenhang bringſt. Alles ſagen die Sinne, aber um ihre Ausſagen zu verſtehen, muß man ſie verbinden. Die Evangelien der Sinne im Zuſammenhang leſen, heißt: Denken.

Fragmente*)

zur

Characteriſtik meines philoſophiſchen Curriculum vitae.

1822.

Ansbach.

> Wer die Begier weltlicher Sachen ablegt und an Dasjenige denkt, was nicht ſterblich iſt, der liegt ſo feſte zu Anker, daß ihn kein Sturm und Ungewitter zum Mindeſten beweget.
>
> Opitz.

---

*) Nur Fragmente! alſo nichts Ganzes, nichts Vollſtändiges. Warum? theils aus Mangel an Zeit, Luſt und Intereſſe an meiner Vergangenheit, theils aber auch aus Mangel an Documenten i. e. Denkzetteln, die entweder in fremden Händen oder verloren gegangen ſind. So ſind z. B. gleich die nächſtfolgenden Excerpte die einzigen Ueberbleibſel aus meiner freilich gleichgiltigſten Lebensperiode, aus [der] Gymnaſialperiode, deren Schlußjahr 1822 iſt. Es finden ſich daher ſehr einflußreiche Momente in dieſer Fragmentenſammlung nicht repräſentirt, andere ſind nur ganz leiſe angedeutet.

Plus labora celare virtutes, quam vitia.

Bernhard.

Contemne te, cum laudaris. Ille in te laudetur, qui per te operatur.

Noli ergo ad laudem tuam operari, quod bonum est, sed ad laudem illius, a quo habes, ut bonum agas. Abs te habes male agere, a Deo habes bene agere.

Augustin.

1824.

Heidelberg.

Lieber Vater! .... Ich wünſche zu Oſtern die Univerſität Berlin, als den geeignetſten Ort für meine weitere theologiſche und allgemeine Geiſtesbildung, zu beziehen. Du weißt ſchon aus meinen frühern Briefen, daß Daub hier der einzige Mann iſt, der mich ganz befriedigt. Allein ich habe bereits ſeine Hauptcollegien gehört: im vorigen Semeſter, außer der theologiſchen Moral, ſein geiſtvolles Collegium über den Urſprung des Böſen, in dieſem die Dogmatik, die der Centralpunkt und Inbegriff ſeines ganzen geiſtigen Weſens, gleichſam die Eſſenz ſeiner Vernunft iſt. Was ſoll ich aber hier treiben, wenn ich nun Daub, den einzigen Haltpunkt meines hieſigen Lebens verloren habe? Denn Paulus iſt, wie ich Dir ſchon ſchrieb, in ſeiner Exegeſe unausſtehlich, in ſeiner Kirchengeſchichte aber nicht weniger. Auch in ihr kann er es nicht unterlaſſen, *ſeine* Weisheit, ſeine ſubjectiven Meinungen aufzutiſchen und großartige Gedanken aus gemeinen pſychologiſchen Gründen abzuleiten. Wenn ich aber eine Vorleſung über Kirchengeſchichte beſuche, ſo will ich eben Kirchengeſchichte hören, nicht die Meinungen und

Hypotheſen dieſes oder jenes Herrn, der ſie vorträgt. Man ſtelle doch nur rein objectiv die Facta, ſeien es nun Handlungen oder Gedanken, hin, wie ſie ſich aus ſich ſelbſt ergeben, wie ſie ſich gegenſeitig nothwendig bedingen und Tod oder Leben bringen; dann erklärt die Geſchichte ſich durch ſich ſelbſt, und zeigt, was wahr und unwahr iſt; ſie bedarf keines Commentators. Um die Größe und Erhabenheit des Kölner Doms einzuſehen, dazu braucht man wahrlich keinen modernen Baurath an ſeiner Seite zu haben.

Ferner: Der einzige Philoſoph hier iſt Erhardt, aber dieſer iſt ein Philoſoph dem Namen, aber nicht der That nach. Er hat zwar oft gute und ſchöne Gedanken, aber ſie ſtehen bei ihm ſo verlaſſen da, wie Waiſenkinder, und grinzen ſich an wie Hunde und Katzen, ſtatt daß ſie in eine Liebesflamme zuſammenlodern, und Einem Grundgedanken ſich aufopfern ſollten.

Wie vortheilhaft wäre es daher für mich, nachdem ich das Vorzüglichſte bei dem herrlichen Daub gehört habe, gehört nicht blos mit den äußern Ohren, ſondern mit Geiſt und Seele, meine Laufbahn in Berlin fortzuſetzen — dort, wo nicht, wie hier, ein einziger Baum ſteht, von dem ich die Früchte der Erkenntniß und Wiſſenſchaft pflücken kann, ſondern ein ganzer Garten voll blühender und fruchttragender Bäume iſt, dort, wo jede Wiſſenſchaft, ja faſt jeder einzelne Theil derſelben von ausgezeichneten, berühmten Männern vertreten wird; dort, wo ich das lebendige Wort des Geiſtes nicht allein vom Katheder, ſondern auch der Kanzel herab aus dem Munde eines Schleiermachers, anerkannt des größten geiſtlichen Redners unſrer Zeit, vernehmen kann! Wo kann ich wohl eine beſſere Exegeſe und Kirchengeſchichte hören, als dort, wo jene der große Schleiermacher, dieſe der bekannte und geſchätzte Neander vorträgt? Collegien, die dem Theologen äußerſt nothwendig ſind, und nach denen mich auch ſchon längſt ſehnlichſt verlangte. Die Philoſophie iſt in Berlin wahrhaftig auch in andern Händen als hier. Abgeſehen davon, daß ich es ſelbſt von ganzem Herzen wünſche, in das Studium der Philoſophie gründlichſt eingeweiht zu werden, ſo iſt es ja ſogar auch von der baieriſchen Regierung vorgeſchrieben, philoſophiſche Collegien zu beſuchen, und wenn es einmal ſein muß, ſo iſt es gewiß beſſer, wahre, nicht blos ſogenannte philoſophiſche Collegien zu beſuchen, damit man doch nicht an einen inhaltsloſen Namen ſeine Zeit verſchwendet.

Berlin.

Lieber Vater! Vier Wochen dauern zwar erſt meine Collegien, aber ſie waren mir bereits von unendlichem Nutzen. Was mir bei Daub noch dunkel und unverſtändlich war, oder wenigſtens unbegründet erſchien, das habe ich allein ſchon in Folge der wenigen Vorleſungen, die ich bis jetzt bei Hegel hörte, klar durchſchaut und in ſeiner Nothwendigkeit erkannt; was nur als Zunder in mir glimmte, das ſehe ich bereits in helle Flammen auflodern. Glaube nicht, daß ich mich täuſche. Es iſt ja ganz natürlich, daß Einer, der, beſeelt vom Erkenntnißtrieb und von einem Manne, wie Daub, vorbereitet und im Denken geübt, zu Hegel kommt, ſchon in wenigen Stunden den mächtigen Einfluß ſeiner Gedankenfülle und Tiefe verſpürt. Auch iſt Hegel in ſeinen Vorleſungen nicht ſo undeutlich, wie in ſeinen Schriften, vielmehr klar und leicht verſtändlich, denn er nimmt ſehr viel Rückſicht auf die Faſſungskraft ſeiner Zuhörer. Aber das Herrliche von ihm iſt, daß er, wenn er auch den Begriff einer Sache nicht ſtreng philoſophiſch entwickelt, ſondern auf die gewöhnlichen Vorſtellungen ſich einläßt, doch immer im Mittelpunkt der Sache bleibt.

1825.

Lieber Bruder! Ich hätte Dir unendlich viel zu ſchreiben; aber es fehlt Zeit und Luſt zum Schreiben. Nur dieß: ich habe die Theologie gegen die Philoſophie vertauſcht. Extra philosophiam nulla salus. — Der Menſch befriedigt nur da Andere, wo er ſich ſelbſt befriedigt, leiſtet nur da Etwas, wo er Etwas zu leiſten das Vertrauen hat. Die Luſt zur Philoſophie bürgt mir aber für meine Fähigkeit zur Philoſophie. Ich bin auch bereits hier in Berlin im Denken unendlich gegen früher fortgeſchritten. Nirgends kommt man aber auch raſcher vorwärts, als im Denken. Einmal ſeinen Schranken entlaſſen, iſt der Gedanke ein Strom, der uns unaufhaltſam immer weiter mit ſich fortreißt.

Lieber Vater! Ja ſo iſt es: ich habe die Theologie aufgegeben, aber ich habe ſie nicht muthwillig oder leichtſinnig aufgegeben, nicht, weil ſie mir nicht gefällt, ſondern weil ſie mich nicht befriedigt, weil ſie mir nicht giebt, was ich fordere, was ich nothwendig bedarf. — Mein Geiſt findet ſich nun einmal nicht in die Schranken des heiligen Landes; mein Sinn ſteht in die weite Welt; meine hab- und herrſchſüchtige Seele will Alles in ſich verſchlingen, mein Verlangen iſt ſchlechthin unbegrenzt, ich will die Natur, vor deren Tiefe der feige Theologe zurückbebt, ich will den Menſchen, aber den ganzen Menſchen, der nicht dem Theologen, dem Anatomen oder Juriſten, der nur dem Philoſophen Gegenſtand iſt, an mein Herz drücken. — Freue Dich mit mir, daß ein neues Leben, eine neue Zeit in mir begonnen hat, freue Dich, daß ich der Geſellſchaft der Theologen entronnen bin und Geiſter, wie Ariſtoteles, Spinoza, Kant und Hegel zu meinen Freunden habe. — Mich in die Theologie wieder zurückweiſen wollen, hieße einen unſterblichen Geiſt in ſeine abgeſtorbene Hülle, einen Schmetterling in ſeinen Puppenzuſtand wieder zurückbannen wollen.

1826.

Ich bin nun fertig mit Hegel; ich habe mit Ausnahme der Aeſthetik alle ſeine Vorleſungen, ſeine Logik ſogar zweimal gehört. Aber Hegels Logik iſt gleichſam das Corpus juris, die Pandekten der Philoſophie; ſie enthält die geſammte, ſowohl alte als neuere Philoſophie ihren Gedankenprincipien nach; ſie iſt überdem die Darſtellung ſeiner Methode. Das Wichtigſte iſt aber eben, ſich nicht nur des Inhalts, ſondern auch der Methode einer Philoſophie zu bemächtigen.

1827—28.

Zweifel.

Wie verhält ſich das Denken zum Sein, wie die Logik zur Natur? Iſt der Uebergang von jener zu dieſer begründet? Wo iſt die Nothwendigkeit, wo das Princip dieſes Uebergangs? Wir ſehen wohl innerhalb der Logik einfache Beſtimmungen, wie Sein, Nichts, Etwas, Anderes, Endliches, Unendliches, Weſen, Erſcheinung, in einander übergehen und ſich aufheben, aber ſie ſind an ſich ſelbſt abſtracte, einſeitige, negative Beſtimmungen; allein wie kann denn die Idee, als die alle dieſe Beſtimmungen zuſammenfaſſende Totalität, in gleiche Kategorie mit eben dieſen ihren endlichen Beſtimmungen geſetzt werden? Die Nothwendigkeit des logiſchen Fortgangs iſt die eigne Negativität der logiſchen Beſtimmungen. Was iſt denn nun aber das Negative in der abſoluten, vollkommenen Idee? Daß ſie *nur* noch im Elemente des Denkens iſt? Woher weißt Du nun aber, daß es noch ein *andres* Element giebt? Aus der Logik? Nimmermehr; denn eben die Logik weiß aus ſich ſelbſt nur von ſich, nur vom Denken. Alſo wird das Andre der Logik nicht aus der Logik, nicht logiſch, ſondern unlogiſch deducirt, d. h. die Logik geht nur deßwegen in die Natur über, weil das denkende Subject außer der Logik ein unmittelbares Daſein, eine Natur vorfindet, und vermöge ſeines unmittelbaren, d. i. natürlichen Standpunkts dieſelbe anzuerkennen gezwungen iſt. Gäbe es keine Natur, nimmermehr brächte die unbefleckte Jungfer: Logik eine aus ſich hervor.

Wie verhält ſich die Philoſophie zur Religion? — Hegel dringt ſehr auf die Uebereinſtimmung der Philoſophie mit der Religion, namentlich mit den Lehren der chriſtlichen; gleichwohl faßt er die Religion nur als eine Stufe des Geiſtes. Die beſtehenden Religionen enthalten allerdings unzählig Widerliches und mit der Wahrheit Unverträgliches, aber ſollte die Religion ſelbſt nicht allgemeiner gefaßt, und die Uebereinſtimmung der Philoſophie mit ihr nur in die Anerkennung und Rechtfertigung beſtimmter Lehren geſetzt werden? Giebt es keine andere Uebereinſtimmung?

Wie verhält ſich die Hegel'ſche Philoſophie zur Gegenwart und Zukunft? Iſt ſie nicht die vergangene Welt als Gedankenwelt? Iſt ſie mehr als eine Erinnerung der Menſchheit an das, was ſie war, aber nicht mehr iſt?

1828.

Diſſertation.

De Ratione una, universali, infinita.

Alle Menſchen ſtimmen darin mit ſich überein, daß ſie denken; das Denken iſt nichts Beſonderes, das Einigen zukommt, Andern mangelt; es gehört weſentlich zum Menſchen, daß er denkt; es iſt daher etwas Gemeinſchaftliches, Allgemeines; die Vernunft iſt die Menſchheit der

Menſchen, iſt ihre Gattung, inwiefern ſie denkende ſind. Aber wie verhält ſich nun hier die Gattung zum Individuum, das Weſen zur Exiſtenz, die Vernunft zu den denkenden Subjecten? Etwa ſo, wie ſich überhaupt das Allgemeine zum Individuellen, z. B. die Naſe zu den einzelnen, exiſtirenden Naſen verhält? Jede Naſe iſt eine einzelne und beſonders beſtimmte. Das Weſen derſelben iſt aber nicht die Beſonderheit, nicht, daß ſie kurz oder lang, ſpitz oder ſtumpf, nicht daß ſie dieſe einzelne, ſondern lediglich, daß ſie *Naſe* iſt. Abgeſehen von der beſondern Beſchaffenheit und ihrer Einzelheit iſt dieſe Naſe vor der des Andern nicht unterſchieden, das Weſen iſt in allen ſich gleich. Aber *die* Naſe exiſtirt nicht: ſie iſt ein Abſtractum; es *ſind* nur die vielen verſchiedenen Naſen; das mit ſich gleiche Weſen iſt hier *nur* Idee, nur Gedanke. Hat nun aber wohl jeder Menſch, wie er eine einzelne und beſondere Naſe hat, auch eine einzelne und beſondere Vernunft*)? Iſt die Vernunft auch nur ein Abſtractum? Nein! indem ich denke, denkendes Subject bin, iſt das Allgemeine als Allgemeines, iſt die Vernunft unmittelbar als Vernunft in mir wirklich und gegenwärtig. Es iſt nothwendig, daß das Weſen und die Exiſtenz hier ungetrennt eins iſt, daß ich als Denkender, im Actus des Denkens mich nicht *ſo* als Individuum zur Vernunft als meinem Weſen verhalte, wie ich als ſinnliches Individuum zur Gattung mich verhalte. Im Denken bin ich *reines Weſen*, im Denken iſt der Unterſchied zwiſchen Allgemeinheit und Einzelheit aufgehoben. Die Vernunft exiſtirt im Individuum *in ſich ſelbſt*. Wäre es nicht ſo, ſo wäre ſie eben nicht mehr Vernunft; ſie

---

*) Allerdings hat der Menſch eben ſo gut eine eigne Vernunft, als er *eine eigne Naſe*, einen *eignen Kopf* überhaupt hat. Die Identität der Vernunft iſt nur die Identität der Organiſation — eine Identität, die wir im Denken und Sprechen nothwendig — denn das Wort iſt allgemein — als Gattung für ſich fixiren, verſelbſtſtändigen, aber bei der wir nicht vergeſſen dürfen, daß ſie nur ein Product unſers Denkens iſt. Uebrigens iſt es unnöthig, die hier ausgeſprochenen Gedanken einer beſondern Kritik zu unterwerfen, da ſie, indirect wenigſtens, in meinen ſpätern Schriften enthalten iſt.

ſiele in die Kategorie der ſinnlichen Weſen. Von der Vernunft läßt ſich kein allgemeiner Begriff abſtrahiren und als Gattung fixiren; ſie iſt unablöslich von ſich, die Gattung ihrer ſelbſt, reine Einheit mit ſich ſelbſt; ihr Weſen iſt ihr Daſein, ihr Daſein ihr Weſen. Was Plotin von der Seele ſagt: „bei ihr kann die Seele überhaupt und das Weſen der Seele nicht unterſchieden werden; die Seele iſt nur reine Form,“ was die Theologen von Gott ſagen, das gilt von der Vernunft. Die Vernunft iſt nicht ſinnlichen Weſens; ſie exiſtirt nicht in der Form der Sinnlichkeit, ſondern in ſich ſelbſt, in der Form überſinnlicher Weſentlichkeit und Allgemeinheit; ſie exiſtirt nur identiſch mit ſich ſelbſt; ihr Verhältniß zum Daſein iſt ihr Verhältniß zu ſich ſelbſt. Im Denken als dem Verwirklichungsact der Vernunft oder als Denkender bin ich darum nicht Dieſer oder Jener, ſondern Keiner, Niemand, nicht ein Menſch, ſondern der Menſch ſchlechtweg, nicht außer den Andern, nicht unterſchieden und getrennt von ihnen — ſo bin ich nur als ſinnliches Weſen — ſondern Eins mit Allen, alle Menſchen, eben weil die Vernunft als die Einheit ihrer ſelbſt oder als abſolute Identität die Einheit Aller, weil, wie ihr Weſen, ſo ihre Exiſtenz Einheit iſt. Die ſinnliche Erſcheinung von der unendlichen Einheit und Allgemeinheit der Vernunft iſt die Sprache. Die Sprache macht den Gedanken nicht allgemein, ſie zeigt, ſie verwirklicht nur, was er an ſich ſelbſt iſt: nicht mein Gedanke, ſondern Gedanke Aller, wenigſtens der Möglichkeit nach.

1829 — $\frac{31}{32}$.

Vorleſungen über Logik und Metaphyſik.

In Erlangen (sit venia verbo!).

Meine Herren! Ich trage Ihnen die Logik vor, aber nicht in der Weiſe, wie ſie gewöhnlich gelehrt wird, obwohl ich Sie auch mit dieſer der Vollſtändigkeit wegen hiſtoriſch bekannt machen werde; ich trage die

Denklehre als Erkenntnißlehre, als Metaphyſik vor; ich trage ſie alſo ſo vor, wie ſie Hegel erfaßt und dargeſtellt hat; ich trage ſie jedoch nicht in und mit ſeinen Worten, ſondern nur in ſeinem Geiſte, nicht als Philolog, ſondern als Philoſoph vor; ich trage ſie aber gleichwohl nicht wie Hegel, in der Bedeutung der abſoluten, der höchſten und letzten Philoſophie vor, ſondern nur in der Bedeutung des Organs der Philoſophie; aber eben das Organ der Philoſophie muß ſelbſt Philoſophie, das Organ der Erkenntniß ſelbſt Erkenntniß ſein oder gewähren. Die Logik in der Bedeutung der Metaphyſik iſt ein nothwendiges Reſultat der bisherigen Geſchichte der Philoſophie. Die angemeſſenſte Einleitung in die Logik iſt daher eine Darſtellung der Geſchichte der Philoſophie.

1830.

Gedanken über Tod und Unſterblichkeit.

Jetzt gilt es vor Allem, den alten Zwieſpalt zwiſchen Dieſſeits und Jenſeits aufzuheben, damit die Menſchheit mit ganzer Seele, mit ganzem Herzen auf ſich ſelbſt, auf ihre Welt und Gegenwart ſich concentrire, denn nur dieſe ungetheilte Concentration auf die wirkliche Welt wird neues Leben, wird wieder große Menſchen, große Geſinnungen und Thaten zeugen. Statt unſterblicher Individuen hat die ,,neue Religion'' vielmehr tüchtige, geiſtig und leiblich geſunde Menſchen zu poſtuliren. Die Geſundheit hat für ſie mehr Werth, als die Unſterblichkeit

Nur für den Erbärmlichen iſt die Welt erbärmlich, nur für den Leeren leer. Das Herz, wenigſtens das geſunde Herz, hat ſchon hier ſeine volle Befriedigung. Eine ,,neue Religion,'' wenn ſie wieder eine Zukunft, ein Jenſeits den Menſchen als Ziel ſetzt, iſt eben ſo falſch, als das Chriſtenthum; ſie iſt nicht die Religion der That und des Gedankens, der nur in der ewigen Gegenwart lebt, ſondern des Gemüths und der Phantaſie, denn nur die Phantaſie iſt das Organ der Zukunft, ſie iſt nicht ein Fortſchritt, ſondern ein Rückſchritt, denn ſchon der Proteſtantismus verſöhnte auf ſeine Weiſe die Religion mit der wirklichen Welt.

Der Wagen der Weltgeſchichte iſt ein enger Wagen. Wie man nicht mehr in ihn hineinkommt, wenn man den rechten Zeitpunkt überſieht, ſo kann man auch nur einen Platz in ihm bekommen, wenn man von den Commoditäten des alten hiſtoriſchen Hausraths abſtrahirt, — nur das Unveräußerliche, das Nothwendigſte und Weſentlichſte mit ſich nimmt. Denen, die mit Bias aus Priene auswanderten, aber ihr Hausgeräthe mit fortſchleppten, mußte gewiß auch Bias ſehr „abſtract und negativ" erſcheinen. Aber die Philoſophie wandert nun einmal nicht anders aus dem Chriſtenthum aus, als wie Bias aus Priene. Wer ſich nicht dazu verſtehen kann, wer das poſitive Chriſtenthum aufgeben, aber gleichwohl die Vorſtellungen des chriſtlichen Jenſeits, wenn gleich mit Modificationen, retten will, der bleibe lieber ganz im Chriſtenthum.

1834.

„Humoriſtiſch-philoſophiſche Aphorismen."

Hand in Hand mit meinen abſtracteren wiſſenſchaftlichen Arbeiten ſollen — ſo der Geiſt will — immer zugleich Schriften erſcheinen, welche die Philoſophie der Menſchheit, ſo zu ſagen, ans Herz legen, welche, aus dem Leben gegriffen, unmittelbar wieder ins Leben eingreifen. Ein eigenthümliches Genre ſchwebt mir dabei vor. Eine zum Theil mißlungene Probe liefert dieſe Schrift.

1834—36*).

Tagebuch.

Die Religion iſt die erſte Liebe, die Liebe des Jünglings — die Liebe, die ihren Gegenſtand durch die Erkenntniß zu profaniren glaubt. Die Philoſophie dagegen iſt die eheliche Liebe, die Liebe des Mannes, die ſich in den Beſitz und Genuß ihres Gegenſtandes verſetzt, aber freilich auch dadurch alle die Reize und Illuſionen zerſtört, die mit der Geheimnißkrämerei der erſten Liebe verbunden ſind.

An Chriſtum glauben heißt, ſich durch die Fehler eines Menſchen nicht an ſeinem guten Weſen, noch durch die traurigen Erfahrungen, die wir an einzelnen menſchlichen Individuen machen, an dem Menſchen überhaupt irre machen laſſen. Chriſtus war der Menſch, als ein Menſch. Der Glaube an Chriſtus iſt der Glaube an den Menſchen.

Der Menſch hat Fehler, nur um an ihnen, als ihrem Gegenſatze, ſeine Tugenden erkennen und bilden zu können.

Die Fehler der Menſchen ſind nur fehlgeſchlagne Projecte der Tugend; ſie ſind nur die Gewiſſensbiſſe der Tugend, die ſie ſich ſelbſt aus überſpannten Forderungen ſchafft.

Das Geheimniß der Tugend iſt die — Gewohnheit.

Du tadelſt meine Fehler? Armſeliger Krittler! Nimmſt Du mir meine Fehler, ſo nimmſt Du mir auch meine Tugenden.

---

*) Einige der folgenden Sätze ſind aus ſpäterer Zeit, aber ſie gehören dem Standpunkt nach, den ſie bezeichnen, hierher. Zur Bezeichnung dieſes Standpunktes wählte ich auch den Ausdruck: Tagebuch.

Die Fehler der Menſchen ſind nur die Incognito's ihrer Tugenden. Hinter dieſem Fehler ſteckt auch nur dieſe Tugend.

Der bekannte Satz: „das Beſſere iſt der Feind des Guten“ gilt insbeſondre auch von unſern religiöſen und moraliſchen Vervollkommnungstheorien. Immer vollkommner, d. h. in Wahrheit immer unvollkommner ſollen wir werden. Zur Vollkommenheit des Menſchen gehört eben die Fehlerhaftigkeit. Was in Deinem Sinne Mangel, iſt im Sinne der Natur Vollkommenheit. In der Tugend ſpricht ſich der Menſch, im Fehler die Natur aus.

Der Fehler iſt die Reaction der Natur gegen die ſteife Regel der Moral.

Die Fehler der Menſchen ſind oft beſſer als ihre Tugenden.

Ich ſage Dir: der größte Fehler in Deinem Leben war der, daß Du nie gefehlt, nie geſündigt haſt.

Es giebt Naturen, die nur die „Sünde“ erlöſt und frei macht.

Schuld und Sünde ſind nun einmal ſo unabtrennbar vom Menſchen, ſo verflochten in den Begriff des Lebens, daß Weſen, die wir von ihnen befreit denken, auch nur Weſen der Einbildung ſind. Der Baum des Lebens iſt zwar nicht in der Bibel, aber in der Wirklichkeit auch zugleich der Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen.

Gräme Dich nicht über Deine Fehler! Fehler ſind unglückliche Tugenden — Tugenden, denen nur die Gelegenheit fehlt, ſich als Tugenden auszuſprechen.

Redet ſo viel als ihr wollt von der Eitelkeit des Menſchen; die menſchliche Natur zeigt auch ihr widerſprechende, edlere Erſcheinungen, wie die, daß wir den Andern uns beſſer und vollkommner denken, als uns ſelbſt, wenigſtens in den Momenten, wo wir ſeine guten Eigenſchaften in vollem Lichte ſehen. Wir werden da ſo ergriffen und erſchüttert, daß wir uns als Nichts erſcheinen; es kommt uns vor, als habe er alles Gute in ſich verſchlungen, und uns Nichts übrig gelaſſen, als das Gefühl der eignen Mängel.

Ueber Nichts ſind wir unzuverläſſigere Richter, als über unſre eignen Fehler. Von den Gewiſſensvorwürfen über begangene Fehler machen wir uns daher nur dadurch frei, daß wir ſie unſern Freunden eingeſtehen. Ihnen erſcheint als eine Mücke, was auf uns mit dem Gewicht eines Elephanten laſtet.

Die Vernunft exiſtirt im Leben als wirklicher Menſch; das Du iſt die Vernunft des Ich. Aus dem Andern, nicht aus unſerm eignen in ſich befangenen Selbſt ſpricht die Wahrheit zu uns. Die Liebe des Andern ſagt Dir, was Du biſt; der Liebende allein hat des Geliebten wahres Weſen in Augen und Händen. Um den Menſchen zu *erkennen*, muß man ihn *lieben*.

Während die Liebe bei den alten Philoſophen ein außereheliches Kind war, gezeugt mit dem Kebsweib der Natur, iſt ſie dagegen bei den neuern die rechtmäßige Tochter ihrer Philoſophie. Das Weib iſt aufgenommen in die Gemeinſchaft des Geiſtes; es iſt das lebendige Compendium der Moralphiloſophie.

Die Pflicht geböte die Entſagung? Wie thöricht! Die Pflicht gebietet den Genuß. Wir *ſollen* genießen. Die Entſagung iſt nur eine traurige Ausnahme von der Regel, die nur dann Statt finden ſoll, wenn ſie die Noth gebietet. In dieſem Falle iſt es freilich gut und klug, aus der Noth eine Tugend zu machen.

Folge unverzagt Deinen Trieben und Neigungen, aber allen! — Dann wirſt Du keiner einzigen zum Opfer fallen.

Zum Glück iſt kein Weſen beſtimmt, aber was lebt, iſt eben, weil es lebt, zum Leben beſtimmt. Das Leben des Lebens iſt aber die Liebe.

„Ob ich mit Dir glücklich ſein werde?“ Ich weiß es nicht, ich weiß nur ſo viel, daß ich jetzt ohne Dich unglücklich bin. Wie thöricht iſt es aber, aus Furcht vor einem nur möglichen, ungewiſſen Uebel ein gegenwärtiges, handgreifliches Uebel beſtehen zu laſſen!

Was Du einmal begonnen, das mußt Du auch vollenden, gleichgiltig, ob das Ende zum Glück oder Unglück, zum Himmel oder zur Hölle Dich führt. Glück iſt Luxus, aber Vollendung Nothwendigkeit.

Laß den Baum nicht ſich äußern in Blättern, Blüthen und Früchten — und er verdorrt. Laß die Liebe ſich nicht äußern — und ſie erſtickt in ihrem eignen Blute.

Glauben kannſt Du, ohne ein Bekenntniß Deines Glaubens durch die That abzulegen, denn den Glauben haſt Du nur für Dich, aber lieben kannſt Du nicht, ohne Deine Liebe zu bekennen, zu äußern, zu bethätigen, denn die Liebe haſt Du nicht für Dich, ſondern für den Andern.

Was Du verleugneſt pro forma, aus Rückſicht vor Andern — fahre nur fort, es zu verleugnen; am Ende wirſt Du in Wahrheit, wirſt Du vor Dir ſelbſt verleugnen, was Du anfangs nur zum Scheine, nur vor Andern verleugnet haſt.

Ohne Gegenſtand iſt der Menſch Nichts. Es iſt beſſer, auch den eitelſten, unwürdigſten Gegenſtand mit Liebe zu umfaſſen, als ſich lieblos in ſein eignes Selbſt zu verſchließen. Aber nur der Gegenſtand der wahren Liebe entwickelt und offenbart auch erſt das wahre Weſen des Menſchen.

Glauben ſollſt Du, ja glauben, aber glauben, daß es auch unter Menſchen eine wahre Liebe giebt, auch das menſchliche Herz unendlicher, allverzeihender Liebe fähig iſt, auch die menſchliche Liebe die Eigenſchaften der göttlichen Liebe haben kann.

Es giebt nur Ein Böſes — es iſt der Egoismus; und Ein Gutes — es iſt die Liebe.

Liebe, aber wahrhaft! — und es fallen Dir alle andern Tugenden von ſelber zu.

Was iſt die Liebe? Die Einheit von Denken und Sein. Sein iſt das Weib, Denken der Mann.

Das Verlangen des Wiederſehens geliebter Todten, wer wäre ſo unmenſchlich, es nicht zu empfinden? Aber iſt es ein Beweis für die Realität des Jenſeits? Iſt es nicht die Aeußerung ſchon hier geſättigter und befriedigter Liebe, nicht ein indirectes Zeugniß alſo, daß hier unſer Alles iſt?

Ich liebe Dich ewig! d. h. meine Liebe zu Dir endet nur mit meinem Bewußtſein.

Ewig iſt, deſſen Ende mein eignes Ende iſt.

Die Liebe allein löſt Dir das Räthſel der Unſterblichkeit.

So wenig die Wohlbehaglichkeit des Gedankens unſerer Unſterblichkeit ein Beweis ſeiner Wahrheit iſt, ſo wenig iſt die Schmerzlichkeit des entgegengeſetzten Gedankens ein Beweis ſeiner Unwahrheit. Uebrigens iſt der Gedanke unſerer Endlichkeit nur ſo lange ein ſchmerzlicher, ſo lange wir ihn noch nicht gewohnt, noch nicht vertraut mit ihm geworden ſind.

Iſt es nicht eine entſetzliche Schwäche, die ſinnliche Hinwegnahme geliebter Weſen ſchmerzlichſt zu empfinden? Nein! Schwäche iſt es, die Qualen der Liebe, die Schmerzen des Lebens überhaupt nicht empfinden zu wollen. Darum ſchäme ich mich nicht, Euch! Qualen der Liebe und Sehnſucht, empfunden zu haben und glaube doch im Weſen ein Philoſoph zu ſein; denn der Philoſoph muß die Dinge nicht blos erkennen, er muß ſie vor Allem *erleben*.

Der Unſterblichkeitsglaube iſt wohl im Weibe ein weiblicher, aber im Manne ein weibiſcher Glaube.

Jedes Weſen in ſeiner Art, d. h. in der Art, die ſeine *Natur* iſt, zu erfaſſen, und daher die Philoſophie ihm nur in der Weiſe beizubringen, die ſich für dieſes beſtimmte Weſen eignet, das iſt die Methode, die ich eben ſowohl im Leben, als in der Schrift befolge. Der wahre Philoſoph iſt ein Arzt, aber ein ſolcher, der es ſeinen Patienten gar nicht merken läßt, daß er ihr Arzt iſt, indem er ſie *ihrer Natur* gemäß behandelt, ſie alſo aus und durch ſich ſelbſt curirt.

Wer einen Menſchen auch nur über die ihm nächſten Dinge aufklärt, zündet in ihm doch ein allgemeines Licht an, denn eben das Licht hat die Eigenſchaft, daß es auch *entfernte* Gegenſtände beleuchtet.

Die wahre humane Lehrmethode, wenigſtens in empfindlichen Materien, beſteht darin, nur die Prämiſſen auszuſprechen, die Concluſionen aber dem eignen Verſtand des Leſers oder Zuhörers zu überlaſſen.

Wie verhält ſich das Denken zum Wiſſen? Das Denken iſt die Prämiſſe, das Wiſſen die Concluſion, das Denken der Grund, das Wiſſen das Reſultat.

Es iſt beſſer, ſich zu wenig, als zu viel zuzutrauen.

De gustibus non est disputandum. Der Eine hat ſeine Freude daran, mehr zu ſcheinen, als er iſt, der Andere aber daran, mehr zu ſein, als er zu ſein ſcheint.

Die Zukunft muß man nie direct zum Gegenſtand ſeines Denkens und Sorgens machen. Der vernünftige Genuß der Gegenwart iſt die einzige vernünftige Sorge für die Zukunft.

Die Aeltern begehen die größten Fehler dadurch, daß ſie durch ihre Vernunft der Naturentwickelung ihrer Kinder vorgreifen, ihr Leben a priori conſtruiren wollen.

Faſſe nicht eher einen Entſchluß, als es Zeit iſt, Dich zu entſchließen. Die Entſchlüſſe zur Unzeit ſind Producte Deines willkührlichen hin- und herrathenden und eben deßwegen fehlſchließenden Weſens, aber die Entſchlüſſe, die Du im Drange der Noth faſſeſt, ſind Producte Deines nothwendigen und — relativ wenigſtens — unfehlbaren Weſens.

Weg mit der Klage über die Kürze des Lebens! Sie iſt eine Finte der Gottheit, durch die ſie ſich den Weg zu unſerm Geiſt und Herzen bahnt, um uns die beſten Säfte zum Nutzen anderer Weſen abzuzapfen.

Die beſten? nein! die Säfte, die ſchon nahe an der Fäulniß ſind und uns Gift zu werden drohen, wenn ihnen nicht ſchleunigſt ein Abfluß eröffnet wird. Je kürzer unſer Leben iſt, je weniger wir Zeit haben, gerade deſto mehr haben wir Zeit; denn der Mangel an Zeit verdoppelt unſre Kräfte, concentrirt uns nur auf das Nothwendige und Weſentliche, flößt uns Geiſtesgegenwart, Unternehmungsgeiſt, Tact, Entſchloſſenheit ein. Es giebt darum keine ſchlechtere Entſchuldigung, als die mit dem Mangel an Zeit. Ueber Nichts kann der Menſch mehr disponiren als über die Zeit. Was man insgemein Mangel an Zeit nennt, iſt Mangel an Luſt, an Kraft, an Gewandtheit, ſeinen gewohnten Schlendrian zu unterbrechen.

,,Alles überwindet der Menſch;'' aber nur, wenn die Ueberwindung für ihn eine Nothwendigkeit iſt — Alles vermag er, wenn er muß. O heilige Nothwendigkeit! ich will gerne unfrei ſein, wenn Du mir nur den Segen Deiner Kraft giebſt!

Warum ſchwindet uns in den reifern Jahren die Zeit ſchneller dahin, als in der Jugend? In der Jugend leben wir im Zwieſpalt zwiſchen Neigung und Geſetz. Wir müſſen in die Schule, müſſen dort wider Willen ſitzen und ſchwitzen. Wir ſehnen uns nach den freien Zwiſchenviertelſtunden, nach dem Sonntag, nach dem Ende der Schulzeit. Was wir erwarten, das kann nicht ſchnell genug kommen; unſer Verlangen ſchweift über die Grenzen der Gegenwart in die Ferne; wir ſind nicht da, wo wir ſein möchten; die Zeit liegt dazwiſchen; ſie wird uns daher unausſtehlich lang. In reifern Jahren dagegen verſchwinden die Sonntage, die Ferien, die dies academici und dergleichen Epoche machende Momente aus unſerm Leben; Gedanke reiht ſich an Gedanke, That an That, und wenn wir auch Pauſen machen, wenn wir auch unſrer Neigung widerſprechende Geſchäfte und Arbeiten haben, ſo kommt uns doch die Feierſtunde nicht eher in den Sinn, als ſie wirklich ſchlägt, weil wir keine Zeit haben, an die Zeit zu denken, ſie kommt uns daher faſt immer zu früh, wenn auch nicht dem Wunſche, doch der Rechnung nach, während ſie uns in der Jugend immer zu ſpät kommt.

Die Zeit iſt die Quelle der Poeſie. Der Blick in die Vergangenheit iſt ein Stich ins Herz, der die poetiſche Ader öffnet. Die vergangene Zeit iſt per se die ſchöne Zeit; ſie glänzt im Mondſchein der Erinnerung; ſie iſt ſchon idealiſirt, eben weil ſie nur noch ein Gegenſtand der Einbildungskraft iſt. Die älteſte Geſchichte iſt überall Poeſie und die erſten Lieder eines Volks gelten nur Zeiten und Menſchen, die *nicht mehr* ſind.

Im Raume iſt der Theil kleiner, als das Ganze, in der Zeit dagegen, ſubjectiv wenigſtens, größer, weil hier nur der Theil wirklich, das Ganze aber nur ein Object der Einbildungskraft iſt und die Secunde in der Wirklichkeit für uns ein größerer Zeitraum iſt, länger dauert, als ein Decennium in der Einbildung.

Es iſt ſonderbar, obwohl leicht erklärlich, daß gerade die Menſchen, die am Wenigſten an den Fortſchritten der Menſchheit Theil nehmen, ja ihnen feindlich entgegentreten, die in ihrer religiöſen und intellectuellen Bildung noch heute auf dem Standpunkt längſt vergangener Jahrhunderte ſtehen, die alſo am Allerwenigſten in dieſem Leben einen Vervollkommnungstrieb beurkunden — ich meine die geiſtlichen Herren und Theologen — am Meiſten die Befriedigung dieſes Triebes als Grund der Nothwendigkeit eines andern Lebens hervorheben.

Woher der Kampf der Gegenwart? woher unſre Empörung gegen die, welche uns auf Vergangenes, in der Religion auf die Bibel, in der Politik auf das hiſtoriſche Recht verweiſen? Die Menſchheit verlangt jetzt ihren Arbeitslohn; ſie will nicht *umſonſt* gedacht, geſtrebt, gekämpft und gelitten haben; ſie will genießen, was ſie erworben. Die Arbeit hat man nicht wehren können, ja man hat ſie begünſtigt, und doch will man uns jetzt den Arbeitslohn vorenthalten.

Das Intereſſanteſte von der Schriftſtellerei iſt nicht, daß man durch ſie der Welt bekannt wird, ſondern durch ſie die Welt, wenn auch nicht von ihrer vortheilhafteſten Seite, kennen lernt.

Man ſchreibt für Andere, nicht für ſich. Ich wenigſtens kann Nichts für mich ſelbſt niederſchreiben. Was ich ſchreibe, muß unmittelbar an eine beſtimmte Perſon oder an die Menſchheit gerichtet ſein. Darum ſchreibe ich auch ſo klar und lichtvoll als möglich. Ich will andern Menſchen keine Plage machen.

Ihr nennt Schelling einen ,,Wiedergebornen!'' Ich habe Nichts dagegen, aber ſeht Euch vor, daß es ihm nicht in ſeiner Bildungsgeſchichte eben ſo gegangen iſt, wie es der Lepas anatifera in ihrer Entwicklungsgeſchichte ergeht — daß ihm nicht an der alten Haut zugleich die Augen hängen geblieben ſind. (Burmeiſter, Naturgeſchichte der Rankenfüßer. 1834.)

Der pietiſtiſche Gott macht es gerade ſo, wie jener Chirurg im Diable boiteux, der, um ſich Kunden zu verſchaffen, die Leute ſelbſt erſt verwundete und dann curirte.

1835.

Vorleſung über Geſchichte der neuern Philoſophie.

Die Menſchheit muß, wenn ſie eine neue Epoche begründen will, rückſichtslos mit der Vergangenheit brechen; ſie muß vorausſetzen, das bisher Geweſene ſei Nichts. Nur durch dieſe Vorausſetzung gewinnt ſie Kraft und Luſt zu neuen Schöpfungen. Alle Anknüpfungen an das Vorhandne würden den Flug ihrer Thatkraft lähmen. Sie muß daher von Zeit zu Zeit das Kind mit dem Bade ausſchütten; ſie muß ungerecht, parteiiſch ſein. Gerechtigkeit iſt ein Act der Kritik; aber die Kritik folgt nur der That, kommt aber nicht ſelbſt zur That.

Katholiſcher Seits hat man die neuere Zeit als einen Sündenfall bezeichnet. Allerdings war ſie es, wie überhaupt jede Zeit, die ein neues Princip hervortrieb; denn das Alte, das Beſtehende gilt immer für das Heilige, Unverletzliche, aber nicht nur ein „in ſeinen Folgen durch Gottes gnädige Verfügung“, ſondern an und für ſich ſelbſt wohlthätiger, weil nothwendiger Sündenfall. Und die Eva, die den Menſchen um das Paradies der katholiſchen Einfalt brachte, die ihn verführte, die verbotne Frucht vom Baume der Erkenntniß zu pflücken, war nichts Anderes als die Sinnlichkeit oder Materie. Die neuere Zeit unterſcheidet ſich nur dadurch von der mittelalterlichen, daß ſie die Materie, die Natur, die Welt zu einer göttlichen Realität oder Wahrheit erhob, das göttliche, das abſolute Weſen nicht als ein von der Welt unterſchiedenes, jenſeitiges, himmliſches, ſondern als ein wirkliches, mit der Welt identiſches Weſen erfaßte und geltend machte. Monotheismus iſt das Weſen des Mittelalters: Pantheismus das Weſen der neuern Zeit und Philoſophie*). Nur der pantheiſtiſchen Anſchauung von der Welt verdanken wir alle großen Entdeckungen und Leiſtungen der neuern Zeit in Künſten und Wiſſenſchaften; denn wie kann der Menſch ſich für die Welt begeiſtern, wenn ſie ein von Gott unterſchiedenes, ausgeſchloſſenes, alſo ungöttliches Weſen iſt? Alle Begeiſterung iſt ja Vergötterung.

---

*) Den Pantheismus bezeichnete ich natürlich nur im Allgemeinen als das Weſen der neuern Philoſophie und Zeit. Die nähern Beſtimmungen und Einſchränkungen dieſes unbeſtimmten, allgemeinen Ausdrucks folgten erſt bei der Darſtellung des Idealismus.

1836—41.

Bruckberg.

Einſt in Berlin und jezt auf einem Dorfe! Welch ein Unſinn! Nicht doch, mein theurer Freund! Siehe, den Sand, den mir die Berliner Staatsphiloſophie in die Zirbeldrüſe, wohin er gehört, aber leider! auch in die Augen ſtreute, waſche ich mir hier an dem Quell der Natur vollends aus. Logik lernte ich auf einer deutſchen Univerſität, aber Optik — die Kunſt zu ſehen lernte ich erſt auf einem deutſchen Dorfe.

Der Philoſoph, wenigſtens wie ich ihn erfaſſe, muß die Natur zu ſeiner Freundin haben; er muß ſie nicht nur aus Büchern, ſondern von Angeſicht zu Angeſicht kennen. Längſt ſehnte ich mich nach ihrer perſönlichen Bekanntſchaft; wie glücklich bin ich, daß ich endlich dieſes Verlangen ſtillen kann! Zwar iſt die Natur hier beſchränkt, arm, aber iſt nicht vollkommen wahr, was Leibnitz ſagt: on donne mal des limites ... à la richesse et beauté de la nature, lorsqu'on ... ne reconnoit pas l'infini en tout et l'exacte expression du plus grand dans le plus petit?

Die Natur knüpft überall das Schönſte und Tiefſte an das im Sinne des Menſchen Gemeine. Der nur denkt daher im Einklang mit der Natur, der nur befolgt ihre Methode, welcher an die gemeinſten Bedürfniſſe und Erſcheinungen der Natur die höchſten Gegenſtände des Denkens anknüpft, ſelbſt in den Gedärmen der Thiere noch „nutrimentum spiritus“ und Stoff zur Speculation findet.

Alle abſtracten Wiſſenſchaften verſtümmeln den Menſchen; die Naturwiſſenſchaft allein iſt es, die ihn in integrum reſtituirt, die den ganzen Menſchen, alle ſeine Kräfte und Sinne in Anſpruch nimmt.

Die alten Völker unternahmen Nichts ohne ein ſinnliches Zeichen, welches nach ihrer Meinung ihr Unternehmen beſtätigte. Ein tiefer Sinn liegt dieſem heidniſchen Aberglauben zu Grunde. Wir müſſen in allen wenigſtens kritiſchen Handlungen nicht nur das eigne Ego, ſondern auch das Alter Ego, die Außenwelt überhaupt zu Rathe ziehen. Nur dann ſind wir des Erfolgs einer Handlung gewiß, wenn ſie eine berechtigte iſt; aber berechtigt iſt ſie nur, wenn Innres und Aeußres, Wille und Schickſal, Neigung und äußre Nothwendigkeit zuſammenfällt. Ich habe mich daher von hier aus (1836) zum letzten Mal um eine Profeſſur gemeldet, aber, wie voraus zu ſehen war, — umſonſt. Traun ein auspicium liquidum! Jetzt beginnt eine neue Periode in meinem Leben: jetzt bin ich berechtigt, wozu ich mich berufen fühle, jetzt iſt mein innerſter Wille mir zu äußerlicher Nothwendigkeit gemacht, jetzt kann ich meinem Genius huldigen, jetzt unbeſchränkt, frei, rückſichtslos „der Entfaltung des eignen Weſens" mich weihen.

Leib und Seele müſſen ſtets beiſammen ſein; was man geiſtig verneint, muß man auch ſinnlich verneinen; ſonſt iſt das Leben ein Widerſpruch, eine Unwahrheit. Wäre aber eine Exiſtenz an einer Univerſität nicht eine Deinem Weſen widerſprechende Exiſtenz, alſo eine offenbare Lüge? Verträgt ſich Deine Philoſophie mit der Theologie? Iſt aber die Philoſophie auf unſern Univerſitäten nicht ex officio eine Betſchweſter der Theologie?

Laß mich in Frieden! Ich bin nur ſo lange Etwas, ſo lange ich Nichts bin.

Wie einſt von der Kirche, ſo muß ſich jetzt der Geiſt vom Staate frei machen. Der *bürgerliche Tod* iſt allein der Preis, um den Du Dir jetzt die *Unſterblichkeit des Geiſtes* erwerben kannſt.

1841—43.

„Weſen des Chriſtenthums.“

Freundchen! Ich ſage Dir: wenn irgend Einer berufen und berechtigt war, über die Religion ein Urtheil zu fällen, ſo war Ich es; denn ich habe die Religion nicht nur aus Büchern ſtudirt, ich habe ſie aus dem Leben und zwar nicht nur aus dem Leben Anderer, welche mir die Urſachen und Wirkungen der Religion ſowohl von ihrer guten als ſchlimmen Seite ad oculos demonſtrirten, ſondern auch aus meinem eignen Leben kennen gelernt. Die Religion war für mich ein Object der Praxis, ehe ſie mir zu einem Object der Theorie wurde.

Was man nur im Kopfe hat, das wird zur fixen Idee, das bringt man nimmer von ſich los: was man aber wahrhaft mit ſich indentificirt, was man in Fleiſch und Blut verwandelt, das vergeht, und wird nur ſeiner Subſtanz nach noch erhalten; denn das Blut verändert und erneuert ſich immer, duldet nichts Fixes. So exiſtiren noch heute die Teufelsfinger, die Ammonshörner und unzählige Monſtra im Kopfe der Gelehrten, nachdem ſie längſt aus dem Leben verſchwunden, von anderen edleren Thiergeſchlechtern in succum et sanguinem vertirt ſind.

„Vor Gott ſind alle Menſchen gleich.“ Ja wohl; in der Religion unterſcheiden ſich, wie die Geſchichte beweiſt, die civiliſirten Völker nicht von den wilden, die Weiſen nicht von den Thoren, die Gebildeten nicht von dem Pöbel. Darum hüte Dich, die Geheimniſſe der Religion zu exponiren, wenn Du Dich nicht den *Injurien* des gemeinen, wie vornehmen, des gelehrten, wie ungelehrten Pöbels ausſetzen willſt.

O die ſcharfſinnigen Kritiker! Sie wollen das Weſen meiner Schriften beurtheilen, und kennen nicht einmal ihre formellen Eigenſchaften; ſehen nicht, daß ich in der Behandlung meiner Patienten die homöopathiſche Curmethode befolge, daß ich aber die Grundſätze, die mich leiten, nicht in Worten, ſondern in Handlungen, nur in der Anwendung derſelben ausſpreche, ſehen nicht, daß ich ſehr häufig das Poſitive negativ, mich überhaupt uneigentlich, änigmatiſch, ironiſch ausdrücke und meinen höchſten Triumph gerade darein ſetze, zum Aerger aller philoſophiſchen Pedanten und gelehrten Philiſter den Ernſt der Nothwendigkeit in das Spiel des Zufalls einzukleiden und den Stoff von Folianten in den Duft eines Epigramms zu verflüchtigen.

Wie verhält ſich mein früherer Standpunkt, der Standpunkt von ,,Philoſophie und Chriſtenthum'' zum ,,Weſen des Chriſtenthums''? Dort nahm ich das Chriſtenthum nur in dem Sinne, in welchem es ſich ſelbſt nimmt, hier nehme ich es wohl auch in dieſem ſeinem eignen, aber zugleich auch in meinem Sinne, d. h. im Sinne der Anthropologie. Einen andern Sinn hat aber der Chriſtus, welcher nur die Gottheit dieſes Menſchen ausſchließlich und allein bedeutet, einen andern Sinn der Chriſtus, welcher die Gottheit des Menſchen überhaupt, jedes Menſchen bedeutet. Wer dieſen Unterſchied nicht bemerkt und berückſichtigt, dem bleibt freilich meine Schrift ein unauflöslicher Widerſpruch.

Iſt die Schrift: ,,das Weſen des Glaubens im Sinne Luthers'' für oder gegen Luther? Sie iſt eben ſo viel für als gegen Luther. Aber iſt denn das kein Widerſpruch? Gewiß; aber ein Widerſpruch, der nothwendig iſt, der in der Natur des Gegenſtandes liegt.

Welche Geſinnung, welche Religion iſt die Religion der Liebe? Die, wo der Menſch in der Liebe zum Menſchen ſein Gemüth befriedigt, das Räthſel ſeines Lebens gelöſt, den Endzweck ſeines Daſeins erreicht findet, in der Liebe alſo findet, was der Chriſt außer der Liebe im Glauben ſucht.

„Du ſollſt Gott Deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe und von allen Deinen Kräften. Das iſt das vornehmſte Gebot. Und das andere iſt ihm gleich: Du ſollſt Deinen Nächſten lieben, als Dich ſelbſt.“ Aber wie kann denn das zweite Gebot dem erſten gleich ſein, wenn dieſes ſchon mein ganzes Gemüth und alle meine Kräfte in Anſpruch nimmt? was bleibt von meinem Herzen für den Menſchen übrig, wenn ich mit ganzem Herzen Gott lieben ſoll?

„Wer ſeinen Bruder nicht liebet, den er ſieht, wie kann er Gott lieben, den er nicht ſiehet?“ So fragt die Bibel. Ich aber frage: wer ſeinen Bruder liebet, *den er ſiehet*, wie kann er Gott lieben, den er *nicht ſiehet*? Wie kann die Liebe zu einem ſinnlichen, „endlichen“ und die Liebe zu einem unſinnlichen, „unendlichen“ Weſen in einem und demſelben Herzen Platz haben?

Nur ein wirkliches Weſen, nur was Gegenſtand der Sinne, iſt auch Gegenſtand einer wirklichen Liebe. Einem Weſen, das nur im Glauben, in der Einbildungskraft exiſtirt, ſein Herz opfern, heißt einer eingebildeten, imaginären Liebe die wirkliche Liebe aufopfern.

Das Chriſtenthum iſt das Mittelalter der Menſchheit. Wir leben daher heute noch in der Barbarei des Mittelalters. Aber die Geburtswehen der neuen Zeit beginnen in unſrer Zeit.

„Was kann von Nazareth Gutes kommen?“ So denken immer die Hochweiſen und Altklugen. Allein das Gute, das Neue kommt gerade immer daher, woher man es nicht erwartet, und iſt immer anders, als man es erwartet.

Alles Neue wird mit Verachtung aufgenommen, denn es beginnt in obscuro. Dieſe Obſcurität iſt ſein Schutzgeiſt. Unbemerkt wird es eine Macht. Würde es gleich von Anfang an den Augen imponiren, ſo würde das Alte alle ſeine noch vorhandnen Kräfte dagegen aufbieten, und das Neue in der Geburt erſticken.

Den Regierungen geht es, aber zum Glück der Menſchheit, wie den Aerzten leider! zum Unglück der Menſchheit. So lange ein Uebel — und jede tiefgehende Neuerung iſt in ihrem Sinne ein Uebel — im Entſtehen iſt, ſo entgeht es ihren Blicken; wenn ſie es aber bemerken, ſo iſt es auch ſchon bereits ein unheilbares.

Was iſt das ſicherſte Zeichen, daß eine Religion keine innere Lebenskraft mehr beſitzt? wenn ihr die Fürſten der Welt ihren Arm bieten, um ſie wieder auf die Beine zu bringen.

Die wahren Eigenſchaften eines Menſchen zeigen ſich erſt dann, wann es Zeit iſt, ſie zu zeigen, zu bethätigen. Wer als Student die Rolle eines deutſchen Kaiſers ſpielte, würde ſicherlich als Kaiſer die Rolle eines Studenten geſpielt haben.

„Luther wollte Anfangs nicht ſo weit gehen, als er ging.“ Gerade dieſer Gang iſt der richtige. Wer ſchon am Anfang ſich als Zweck vorſetzt, was nur abſichtsloſe, unwillkührliche Folge der Entwicklung ſein kann, verfehlt ſein Ziel.

Die wahren geſchichtlichen Thaten ſind nur die, denen das Bewußtſein nicht vorangeht, ſondern nachfolgt, deren Zweck und Sinn erſt in die Augen fällt, wenn ſie bereits geſchehen ſind.

,,So weit dürft Ihr gehen, aber keinen Schritt weiter!'' Welche thörichte Vorſicht! Laß uns nur gehen, und Du kannſt ſicher ſein, daß wir nicht immer gehen, ſondern uns auch ſetzen werden. Deine Sache iſt es nur, die Bewegung zu gewähren; aber dieſer Bewegung Grenzen zu ſetzen, das iſt die Sache des Lebens, der Geſchichte.

Nichts iſt thörichter, als die Nothwendigkeit einer Reformation anzuerkennen, aber das Recht zur Reformation auf das Corpus juris civilis oder canonici zu gründen. ,,Seine Lehre möchte ich wohl leiden, ſagte ein Cardinal von Luther, aber aus dem Winkel ſich reformiren laſſen, das iſt nicht zu dulden.'' Allein mein lieber Herr Cardinal! aus einem Cardinalscollegium gehen nur Päpſte, aber keine Reformatoren hervor. Eine Reformation kommt nie in optima juris forma, ſondern ſtets nur auf originelle, extraordinäre, illegitime Weiſe zu Stande. Wer den Geiſt und Muth zu einem Reformator hat, der nur hat das Recht dazu. Jeder Reformator iſt nothwendig ein Uſurpator, jede Reformation eine Gewaltthat des Geiſtes.

Der Verſtand ſchreibt, aber die Leidenſchaft macht Geſchichte. Alles Neue iſt daher ungerecht gegen das Alte. Der Geſchichtſchreiber hat die Muße und Aufgabe, auch dem Alten Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, aber nicht der Geſchichtmacher. Der ,,reine'', unparteiiſche Verſtand, das hiſtoriſche Gewiſſen erwacht erſt, wenn längſt die That vorbei iſt. Denken kann man, ohne Jemandem unrecht und wehe zu thun, denn es gehört dazu Nichts weiter als der Kopf; aber handeln kann man nicht, ohne mit dem ganzen Leibe zu agiren, ohne alſo nach allen Seiten hin, ſelbſt wider Willen verletzend anzuſtoßen.

Die Gegenwart erkennſt Du nicht aus der Geſchichte; denn die Geſchichte zeigt Dir nur die Aehnlichkeit einer Erſcheinung mit einer bereits dageweſenen, aber nicht ihren Unterſchied, ihre Individualität, ihre Originalität; die Gegenwart kann nur unmittelbar durch ſich ſelbſt erfaßt werden. Und Du verſtehſt ſie nur, wenn Du ſelbſt nicht bereits zur Vergangenheit, ſondern zur Gegenwart, nicht zu den Todten, ſondern zu den Lebendigen gehörſt.

„Der Glaube iſt der Menſchheit nothwendig.“ Ja wohl; aber nur nicht gerade Euer Glaube. Auch wir Ungläubige glauben, aber das directe Gegentheil von Dem, was Ihr Gläubige! glaubt.

Die Menſchheit wird immer nur durch ſich ſelbſt beſtimmt, ſchöpft immer nur aus ſich ſelbſt ihre theoretiſchen und practiſchen Grundſätze. Wie kannſt Du Dir daher einbilden, an der Bibel etwas „Poſitives, Bleibendes, Unveränderliches“ zu beſitzen? Der Buchſtabe der Bibel iſt freilich unveränderlich; aber ihr Sinn iſt ſo veränderlich, als der Sinn der Menſchheit. Jede Zeit lieſt nur ſich ſelbſt in der Bibel; jede Zeit hat ihre eigne, ſelbſtgemachte Bibel.

„Die neue Lehre iſt wahr, aber nicht practiſch, nicht für das Volk.“ Wenn Du ſo ſprichſt, ſo beweiſt Du nur, daß Du ſelbſt Dich noch im Zwieſpalt mit der neuen Lehre befindeſt, daß ſie für Dich ſelbſt nur eine theoretiſche, unpopuläre Wahrheit iſt, daß ſie ſich nicht Deines ganzen Weſens bemeiſtert hat. Was Sache Deines Weſens iſt, das flößt Dir auch die Gewißheit ein, daß es einſt auch, freilich auf ſeine Weiſe, Sache des Volks wird.

„Was Menſchenthum! Deutſchthum iſt unſer Loſungswort. Deutſche ſind wir und wollen wir ſein.“ Ich habe Nichts dawider; aber warum ereifert ſich denn Euer Patriotismus nur gegen die Conſequenz des Chriſtenthums, das Menſchenthum, nicht gegen das Chriſtenthum ſelbſt? Das Chriſtenthum lehrt aber nicht: Gott und der deutſche Michel iſt Eins, ſondern Gott und der Menſch iſt Eins.

Die Menſchen ſind insgemein in der Praxis ſo ſehr das Gegentheil von Dem, was ſie in der Theorie ſind, daß es vielleicht beſſer wäre, ſtatt der Menſchenliebe den Menſchenhaß zum Lehr- und Glaubensartikel zu erheben. Während jetzt die Menſchen in der Religion, d. h. in der Theorie ſich lieben, aber in der Praxis ſich haſſen, ſo würden ſie dann vielleicht umgekehrt wohl in der Theorie ſich haſſen, aber im Leben ſich lieben.

Die ſinnliche That iſt das Weſen des Heidenthums, der „Geiſt" d. h. das abſtracte *Wort* das Weſen des Chriſtenthums. Das Wort Gottes bedeutet zuletzt nichts Anderes, als die Gottheit des Wortes, die heilige Schrift nichts Anderes, als die *Heiligkeit* der Schrift. Dieſes „Weſen des Chriſtenthums" haben aber nur die „tief chriſtlichen" Deutſchen erfaßt und realiſirt. Darum ſind und haben die Deutſchen Alles im Wort, aber Nichts in der That, Alles in Gedanken, aber Nichts in den Sinnen, Alles im Geiſte, aber Nichts im Fleiſche, d. h. Alles auf dem Papier, aber Nichts in der Wirklichkeit.

1843—44.

„Grundſätze der Philoſophie."

Gott war mein erſter Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Menſch mein dritter und letzter Gedanke. Das Subject der Gottheit iſt die Vernunft, aber das Subject der Vernunft der Menſch.

„Die Gottesfurcht iſt der *Anfang* der Weisheit," aber nicht ihr *Ende*.

„Objectiver Geiſt!“ was iſt er? Mein Geiſt, wie er für Andere da iſt, der Geiſt in meinen Werken. Aber iſt dieſer objective Geiſt nicht der ſubjective Geiſt, nicht mein, dieſes Menſchen Geiſt? Erkenne ich den Menſchen nicht aus ſeinen Werken? Leſe ich nicht Göthe, wenn ich Göthe's Schriften leſe?

Woher iſt denn der Menſch? Frage erſt: was iſt der Menſch? Iſt Dir ſein Weſen klar, ſo iſt Dir es auch ſein Urſprung. Was? fragt der Mann; woher? das Kind.

„Der Menſch kann nicht aus der Natur abgeleitet werden“ nein! aber der Menſch, der unmittelbar aus der Natur entſprang, war auch nur noch ein reines Naturweſen, kein Menſch. Der Menſch iſt ein Product des Menſchen, der Cultur, der Geſchichte. Viele Pflanzen und Thiere ſogar haben ſich unter der Pflege der menſchlichen Hand ſo verändert, daß wir ihre Originale gar nicht mehr in der Natur nachweiſen können. Willſt Du zur Erklärung ihres Urſprungs zu einem Deus ex machina Deine Zuflucht nehmen?

Woher kommen die Lücken und Schranken unſeres Wiſſens von der Natur? daher, daß Wiſſen weder der Grund, noch der Zweck der Natur iſt.

„Die Wiſſenſchaft löſt nicht das Räthſel des Lebens.“ Meinetwegen; aber was folgt daraus? daß Du zum Glauben überläufſt? Das hieße vom Regen in die Traufe kommen. Daß Du zum Leben, zur Praxis übergehſt. Die Zweifel, die die Theorie nicht löſt, löſt Dir die Praxis.

„Wie kann der Menſch aus der Natur, d. h. der Geiſt aus der Materie entſpringen?“ Beantworte mir vor Allem erſt die Frage:

wie kann aus dem Geiſte die Materie entſpringen? Findeſt Du auf dieſe Frage keine, wenigſtens vernünftige Antwort, ſo wirſt Du einſehen, daß nur die entgegengeſetzte Frage Dich zum Ziele führt.

„Der Menſch iſt das höchſte Weſen der Natur, vom Weſen des Menſchen muß ich alſo ausgehen, daſſelbe zu Grunde legen, wenn ich mir den Urſprung und Gang der Natur klar machen will.“ Ganz richtig, aber eben im Menſchen „kommt der Verſtand nicht vor den Jahren,“ geht die Materie dem Geiſte, die Bewußtloſigkeit dem Bewußtſein, die Zweckloſigkeit dem Zwecke, die Sinnlichkeit der Vernunft, die Leidenſchaft dem Willen voraus.

„Du ſetzeſt ohne Weiteres den Menſchen voraus.“ Wie kannſt Du mir dieſen Vorwurf machen? Ich bin leider! erſt durch die Negation des Menſchen auf den Menſchen gekommen: ich ſetze ihn erſt, nachdem ich erkannt und gezeigt habe, daß das im Unterſchiede von der Natur dem Menſchen vorausgeſetzte Weſen ſich in ihn als ſeine Quelle und Vorausſetzung auflöſt; meine Poſition des Menſchen iſt alſo Nichts weniger als eine aſſertoriſche, ſondern durch die „Negation der Negation“ vermittelte.

Weißt Du, wann Du allein ohne Vorausſetzungen philoſophirſt? dann, wann Du der Philoſophie die Empirie, dem Denken die Anſchauung vorausſetzeſt, aber nicht nur imaginär, illuſoriſch, wie die ſpeculative Philoſophie, ſondern in der *That* und *Wahrheit*.

Wer mit Bewußtſein und Abſicht Nichts vorausſetzt, ſetzt unbewußt gerade Das als wahr voraus, was er uns erſt beweiſen ſoll. Der nur iſt ein wahrhaft genetiſcher Denker, deſſen Reſultat in directem Widerſpruch ſteht mit ſeinem *bewußten* Anfang.

Das Erſte muß auch das Letzte ſein; ganz richtig, aber eben deßwegen mußt Du, wenn Du mit der Anſchauung wahrhaft, nicht blos pro forma beginnſt, zuletzt auch wieder auf die Anſchauung zurück kommen.

Worin beſteht denn meine „Methode?“ darin, alles Uebernatürliche vermittelſt des Menſchen auf die Natur und alles Uebermenſchliche vermittelſt der Natur auf den Menſchen zu reduciren, aber ſtets nur auf Grund anſchaulicher, hiſtoriſcher, empiriſcher Thatſachen und Exempel.

Was mein Princip iſt? Ego und Alter Ego „Egoismus“ und „Communismus,“ denn beide ſind ſo unzertrennlich, als Kopf und Herz. Ohne Egoismus haſt Du keinen Kopf, und ohne Communismus kein Herz.

Deine erſte Pflicht iſt, Dich ſelbſt glücklich zu machen. Biſt Du glücklich, ſo machſt Du auch Andere glücklich. Der Glückliche kann nur Glückliche um ſich ſehen.

Wenn Du den „Egoismus,“ d. h. die Selbſtliebe ſchlechtweg verdammſt, ſo mußt Du conſequent auch die Liebe zu Andern verdammen. Lieben heißt Andern wohlwollen und wohlthun, alſo die Selbſtliebe Anderer als berechtigt anerkennen. Warum willſt Du aber an Dir verleugnen, was Du an Andern anerkennſt?

Die Philoſophie zur Sache der Menſchheit zu machen, das war mein erſtes Beſtreben. Aber wer einmal dieſen Weg einſchlägt, kommt nothwendig zuletzt dahin, den Menſchen zur Sache der Philoſophie zu machen, und die Philoſophie ſelbſt aufzuheben, denn ſie wird nur dadurch Sache der Menſchheit, daß ſie eben aufhört, Philoſophie zu ſein.

Einſt war mir das Denken Zweck des Lebens, aber jetzt iſt mir das Leben Zweck des Denkens.

Die wahre Philoſophie beſteht darin, nicht Bücher, ſondern Menſchen zu machen.

Keine Religion! — iſt meine Religion; keine Philoſophie! — meine Philoſophie.

Was ich bin? fragſt Du mich? Warte, bis ich nicht mehr bin.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Druckfehler.

I. Bd. S. 455 Z. 8 v. o. l. Herr ſt. Menſch.

II. Bd. S. 3 Z. 5 v. u. l. wenig vor unbeſtimmt.
„ 23 „ 2 v. u. l. Unvernunft ſt. Vernunft.
„ 115 „ 6 v. o. l. Wohlgefallen ſt. Wohlwollen.

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Ludwig Feuerbach's

ſämmtliche Werke.

Dritter Band.

STADTBIBLIOTHEK
MÜNCHEN
H
[illegible] / 3.4.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1847.

Stadtbibliothek
München

Gedanken

über

Tod und Unſterblichkeit.

Von

Ludwig Feuerbach.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1847.

Vorwort.

„Glaube an einen Gott und an eine Unſterblichkeit der Seele ... ſind nöthig, weil ſo viele Tauſende unglücklich werden würden, wenn dieſe Grundſäulen erſchüttert würden. Soll aber dieſes das Kriterium der Unantaſtbarkeit ſein, ſo werden wir ſtatt zwei Säulen bald wieder eine ganze Colonnade haben. Ich habe einen ſehr rechtſchaffnen Mann gekannt, dem Thränen des Entzückens die Backen herabrollten, wenn er dachte, daß er dereinſt die fünf Wunden berühren und ſeine Finger hineinſtecken würde ꝛc. Man ſoll den innern Frieden der Gemüther nicht ſtören, alſo wenn man ihn nie ſtört, was geſchieht Einem? und quaeritur ferner, wo geht denn das Stören an? und wer ſoll entſcheiden, daß es angegangen ſei? Mit einem Wort, es ſtellen ſich hier alle die Plackereien ein, die überall mit dem Stehenbleiben auf halbem Wege verbunden ſind. VII 200

Daß die Seele nach dem Tode übrig bleibt, iſt gewiß erſt geglaubt und dann bewieſen worden. Dieſes zu glauben, iſt nicht ſeltſamer, als Häuſer für einen einzigen Mann zu bauen, worin ihrer hundert Platz haben, ein Mädchen eine Göttin und ein gekröntes Haupt unſterblich zu nennen.

Der Menſch wird ein Sophiſt und überwitzig, wo ſeine gründlichen Kenntniſſe nicht mehr hinreichen; Alle müſſen es folglich werden, wenn von Unſterblichkeit und Leben nach dem Tode die Rede iſt. Da ſind wir Alle ungründlich. Materialismus iſt die Aſſymptote der Pſychologie.

,,Es wird nach unſerm Leben ſo ſein, wie es vor demſelben war'' — dieſes iſt ein inſtinktmäßiger Begriff vor allem Räſonnement. Man kann ihn noch nicht beweiſen, aber für mich hat er zuſammengenommen mit andern Umſtänden, Ohnmacht, Betäubung, eine unwiderſtehliche Gewalt, und hat es auch vermuthlich für eine Menge von Menſchen, die es nicht geſtehen wollen. Kein einziges Räſonnement hat mich noch vom Gegentheil überzeugt. Meine Meinung iſt Natur, jenes iſt Kunſt, deren Reſultat Alles ſo ſehr und ſtark widerſpricht, als nur Etwas widerſprechen kann.

Die wenigſten Menſchen haben wohl recht über den Werth des Nichtſeins gehörig nachgedacht. Unter Nichtſein nach dem Tode ſtelle ich mir den Zuſtand vor, in dem ich mich befand, ehe ich geboren ward. Es iſt eigentlich nicht Apathie, denn die kann noch gefühlt werden, ſondern es iſt gar Nichts. Gerathe ich in dieſen Zuſtand — wiewohl hier die Wörter ich und Zuſtand gar nicht paſſen; es iſt, glaube ich, Etwas, das dem ewigen Leben völlig das Gleichgewicht hält. Sein und Nichtſein ſtehen einander, wenn von empfindenden Weſen die Rede iſt, nicht entgegen, ſondern Nichtſein und höchſte Glückſeligkeit. Ich glaube, man befindet ſich gleich wohl, in welchem von beiden Zuſtänden man iſt.

Sind wir nicht ſchon einmal auferſtanden? Gewiß, aus einem Zuſtande, in welchem wir weniger von dem gegenwärtigen wußten, als wir in dem gegenwartigen von dem zukünftigen wiſſen. Wie ſich unſer voriger Zuſtand zu dem jetzigen verhält, ſo der jetzige zu dem künftigen.

Der oft unüberlegten Hochachtung gegen alte Geſetze, alte Gebräuche und alte Religion hat man alles Uebel in der Welt zu danken.

Lichtenberg.

Inhalt.

Seite
Vorwort.
Todesgedanken. 1830 1
Die ethiſche Bedeutung des Todes 13
Der ſpeculative oder metaphyſiſche Grund des Todes 20
Der phyſiſche Grund des Todes 28
Der geiſtige oder pſychologiſche Grund des Todes 63
Die Nichtigkeit von Tod und Unſterblichkeit 83
Reimverſe auf den Tod. 1830 91
Satyriſch theologiſche Diſtichen. 1830 109
Der Schriftſteller und der Menſch. Eine Reihe humoriſtiſch-philoſophiſcher Aphorismen. 1834 149
Die Unſterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie. 1846 261
Die ſubjective Nothwendigkeit des Unſterblichkeitsglaubens 283
Der kritiſche Unſterblichkeitsglaube 304
Der rationaliſtiſche oder ungläubige Unſterblichkeitsglaube 320
Ueber meine Gedanken über Tod und Unſterblichkeit 364
Nachträgliche Bemerkungen 392

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Todesgedanken.

Einleitung.

Es laſſen ſich im Allgemeinen drei Epochen des Unſterblichkeitsglaubens in der Kulturgeſchichte der europäiſchen Menſchheit unterſcheiden. Die erſte iſt die bei den Griechen und Römern. Dieſe glaubten und kannten keine perſönliche Unſterblichkeit, keine Unſterblichkeit in unſerm Sinn*). Der Römer lebte nur in Rom; Rom war gleichſam der ganze und einzige Raum, der ſeine Seele in ſich faßte, und den Horizont ſeiner Anſchauung begrenzte; er kannte kein anderes Leben, als das wirkliche Staats- und Volksleben. Rom zu verherrlichen, ſeine Macht bis ins Schrankenloſe auszudehnen, und für die Zukunft zu begründen, und was ſeine Perſon betrifft, in der dankbaren Erinnerung der Nachwelt fortzudauern, war des Einzelnen idealſtes und weiteſtes Beſtreben. Der Römer hatte ſein Selbſt nicht außer und über das wirkliche gemeinſame Leben hinausgeſetzt und in dieſer

---

*) Allerdings kannten ſie dieſelbe auch, aber ſie war bei ihnen nur eine Vorſtellung, eine Phantaſie, eine Hypotheſe, der die entgegengeſetzte Annahme als gleich möglich, als gleich berechtigt gegenüberſtand. Die charakteriſtiſche Ueberzeugung der Alten, bei der ſie immer zuletzt ankommen und ſtehen bleiben, iſt die, daß der Tod kein Uebel ſei.

Erhebung über alle Beſtimmtheit und Gemeinſamkeit als etwas Weſenhaftes und Selbſtſtändiges erfaßt. Der Römer war die Seele, das Ich des Römers; nicht für ſich ſelbſt, nur in Verbindung mit ſeinem Volke, nur in ihm und durch es war er Etwas und wußte er ſich als Etwas. Die Sittlichkeit in der Beſtimmtheit römiſcher Sittlichkeit, der vollendete Römer war das Ideal des Römers, aber es ſtand in ſeiner Kraft, dieſes Ideal zu erreichen, gleichwie das Ideal des Keimes die in Farben prangende und mit Wohlgerüchen duftende Blume als ſein Zweck in ihm der Anlage, der Fähigkeit nach ſchon erreicht iſt. Der Römer kannte alſo keine Trennung und Kluft zwiſchen Möglichkeit oder Vorſtellbarkeit und Wirklichkeit, Idealität und Realität, folglich auch keine Unſterblichkeit in unſerm Sinne, denn nur auf dieſer Trennung, dieſer Kluft beruht der moderne Unſterblichkeitsglaube. Daſſelbe, was von den Römern, gilt nun auch von den Griechen. Wie hätte überdies auch dort, wo die Schönheit, welche gerade auf der Darſtellbarkeit des Inneren, des Geiſtigen im Wirklichen, im Sichtbaren beruht, Alles beſeelte und durchdrang, jener den Menſchen in eine jenſeitige, form- und naturſcheue Seele und in einem rohen, geiſtloſen, ſeelenwidrigen Körper ſpaltende Glaube ſich geltend machen können?

Die zweite Epoche in der Geſchichte dieſer Lehre oder dieſes Glaubens fällt in die katholiſch chriſtliche Zeit, in das Mittelalter. Die Unſterblichkeit wurde hier allgemeiner Glaubens- und Lehrartikel. Es wäre aber eine ſehr oberflächliche Betrachtung dieſes Zeitalters, wenn man als ein charakteriſtiſches Moment deſſelben anführen wollte, daß in ihr die Unſterblichkeit geglaubt und gelehrt wurde. Vielmehr iſt das weſentlich Charakteriſtiſche und Auszeichnende dieſer Zeit, daß der einzelne Menſch noch nicht das öde und leere Bewußtſein ſeiner Einzelheit, iſolirter Selbſtſtändigkeit hatte, noch nicht ſich ſelbſt Preis gegeben und auf ſich ſelbſt geſtellt war; daß er vielmehr ſein Weſen in die religiöſe Gemeinſchaft ſetzte, allein ſchon dadurch, daß er in der Kirche, in der Gemeinſchaft der Gläubigen aufgenommen und enthalten war, ſich erlöſt, errettet, im Beſitze des wahren ewigen Lebens fühlte und wußte. Höchſtes Sein iſt gemeinſchaftliches Sein, höchſter Genuß Genuß und Gefühl der Einheit. Aber die katholiſche Kirche war eben dieſes gemeinſchaftliche Sein, das Vereintſein aller Geiſter in Einen Geiſt. Glaube und moraliſche Geſinnung, die religiöſen Mächte der modernen Zeit, ſind nur innerliche Selbſtbeſtimmungen, Selbſtthätigkeiten; das Sein iſt für ſie ein nicht wirkliches, ſondern ein nur jenſeitiges, geglaubtes, zu hoffendes, erſehntes Sein: in der katholiſch chriſtlichen Zeit aber war das für den Glauben und die moraliſche Geſinnung nur jenſeitige Sein in der Kirche, als der über dem nur natürlichen und weltlichen Leben ſtehenden ſinnlich überſinnlichen Welt, wirkliches Sein; ſomit kein Raum verſtattet zu der Trennung zwiſchen Thätigkeit und Sein, Idealität und Realität, Möglichkeit und Wirklichkeit, und der Glaube an die Unſterblichkeit war daher nur ein Lehr- und Glaubensartikel unter andern Artikeln, aber kein den Geiſt beſtimmendes, charakteriſirendes, ins Licht und Leben hervortretendes Merkmal und Moment. Ja, betrachtet man genauer und ſorgfältiger die Sache, von der es ſich hier handelt, ſo muß man behaupten, daß nicht ſowohl das Individuum als ſolches, als vielmehr der Himmel und die Hölle der weſentliche Gegenſtand jenes Glaubens und Lehrartikels waren, und den Glauben an Himmel und Hölle muß man wahrlich noch ſehr unterſcheiden von dem Glauben an die Unſterblichkeit des Individuums; denn das Weſentliche in jenem Glauben iſt der Glaube an die Vergeltung des Guten und Böſen, nicht der Glaube an die Individuen und ihre ewige Fortdauer als ſolche.

Wenn man irgendwo in dem Glaubensſyſtem der frühern chriſtlichen Zeit den Gedanken der Unſterblichkeit des Individuums als ſolchen, ſeiner individuellen Fortdauer nach dem Tode im Sinne des modernen Zeitalters enthalten finden will, ſo kann man ihn nur finden in dem Glauben an die Auferſtehung der Leiber. Denn dieſer Glaube enthält eigentlich dieſen Sinn, daß ſelbſt der Leib, d. h. das Individuum als Individuum unſterblich ſei. In der Natur folgt der Schatten der Sache nach, in der Geſchichte aber geht der Schatten der Sache voran. Der Glaube an die Auferſtehung war das Symbol, das Bild, der Schatten von dem Glauben an die Unſterblichkeit des Individuums als ſolchen. Als daher die Geſchichte, die alle Räthſel löſt und alle Geheimniſſe offenbart, auch jenes Räthſel löſete, als der Sinn jenes Glaubens für ſich heraustrat und offenbar wurde, ſo verſchwand der Glaube an das Bild. Was dieſe Anſicht beſtätigt, iſt, daß ſelbſt ſchon in den heiligen Religionsbüchern des alten Zendvolkes ſich der Glaube an die Auferſtehung der Leiber vorfindet. Mit der chriſtlichen Religion hängt aber wohl dem Geiſte nach keine Religion der alten Welt ſo ſehr zuſammen, als die der alten Parſen, denn ſie ging allein von moraliſchen Principien aus, und wie die ganze altperſiſche Religion nur Ein lichtvolles, durchſichtiges Symbol war, Ein Gedanke, der Gedanke des Guten unter dem Symbole des Lichtes, und des Böſen unter dem Symbole der Finſterniß, und in Beziehung auf das Chriſtenthum die ganze altperſiſche Religion ſelbſt ein Bild der chriſtlichen Religion genannt werden kann, ſo war auch der Glaube an die Auferſtehung Nichts weiter als die Unſterblichkeit des Individuums als ſolchen, der Gedanke derſelben, der erſt im modernen chriſtlichen Zeitalter ſich ausſprach, im Bilde und Symbol, gleichwie auch die altperſiſche Vorſtellung, daß jedes Ding ſeinen himmliſchen Feruer, ſeinen beſchützenden Genius habe, ein Bildniß war der platoniſchen und chriſtlichen Lehre von den Ideen und Weſenheiten aller Dinge in Gott.

Erſt in dem modernen Zeitalter, welches darum die dritte und wichtigſte Epoche in dieſer Lehre bildet, tritt der Glaube an die Unſterblichkeit des Individuums rein als ſolcher für ſich hervor, ohne alle Verhüllung, und erſt in dieſem Zeitalter daher bildet er ein beſtimmendes, charakteriſirendes, für ſich ſelbſt zu faſſendes und herauszuhebendes geſchichtliches Moment. Das Charakteriſtiſche des modernen Zeitalters überhaupt iſt, daß in ihm der Menſch als Menſch, die Perſon als Perſon, und damit das einzelne menſchliche Individuum für ſich ſelber in ſeiner Individualität ſich als göttlich und unendlich erfaßte. Die erſte Geſtalt, in welcher der Charakter des modernen Zeitalters ſich ausſprach, war der Proteſtantismus. Oberſtes Princip war jetzt nicht mehr die Kirche und das Sein in der Einheit der Kirche, ſondern der Glaube, die individuelle Ueberzeugung; nicht mehr war die Kirche das Princip des Glaubens, ſondern der Glaube die Grundlage und das Princip der Kirche, die daher nicht in der Autorität der Einheit und Allgemeinheit, ſondern in der Glaubenskraft der Individuen die Kraft und den Grund ihres Beſtehens hat. Der Mittelpunkt der proteſtantiſch Gläubigen war Chriſtus der Gottmenſch, oder das Weſen des Menſchen in ſeiner Einheit mit dem Weſen Gottes in der Geſtalt Chriſti. Die Perſon war damit ſchon der Mittelpunkt des Proteſtantismus, aber noch nicht die Perſon als Perſon überhaupt, worunter ſich Jeder ohne Unterſchied befaſſen kann, ſondern nur als die einzige weltgeſchichtliche Perſon Chriſti. Dieſe Verehrung der Perſon Chriſti wurde innerhalb des Proteſtantismus bei den Pietiſten ſo ſehr bis auf's Extrem getrieben, daß ſelbſt die ſinnliche Individualität Chriſti Gegenſtand der Verehrung wurde, und die Verehrung der Individualität ſelbſt wieder bis auf den Leichnam ſich erſtreckte, eine Behauptung, die man hinlänglich beſtätigt findet, z. B. in ſolchen Aeußerungen der Pietiſten aus dem vorigen Jahrhundert: „daß Diejenigen, welche ſelig werden und bleiben wollten, mit den blaſſen, todten, eiskalten Lippen Jeſu geküßt werden; den todten Leichnam des Heilands beriechen und mit ſeiner Grabesluft durchdünſtet werden müſſen." Der Proteſtantismus bildete ſich nun weiter bis dahin aus, daß nicht mehr die Perſon Chriſti, ſondern die Perſon als Perſon Mittelpunkt der Individuen wurde, und ſomit jede Perſon an ihr ſelbſt, in ihrem eignen Innern ſich der Mittelpunkt wurde. Der proteſtantiſche Evangelismus wurde ſo Rationalismus und Moralismus. Den Pietismus muß man als den Uebergangspunkt zu den letztern Formen erkennen. Denn dem Pietiſten iſt nicht mehr die Perſon Chriſti an und für ſich ſelber, ſondern die Geſtalt, die Chriſtus im Innern des Subjects annimmt, der ins Herz aufgenommene, in der Empfindung und Geſinnung exiſtirende, der das Ich ſelbſt des glaubenden Individuums gewordne Chriſtus der wahre und weſentliche Chriſtus, und der äußere Chriſtus, der dem Pietiſten Gegenſtand iſt, iſt ihm nur Gegenſtand nach ſeinen Specialien, nach ſeinen ſubjectiven Particularitäten. Indem aber ſo von Chriſtus nur das individuell Perſönliche, etwa die ſchmerzlichen Empfindungen, die Chriſtus aus Liebe für die Andern ausgeſtanden hat, Gegenſtand der Vorſtellung werden, ſo wird dem Subject nur Subjectives, das Subject in Wahrheit nur ſich ſelbſt Gegenſtand. Der Rationalismus und Moralismus ſind aber gerade die Formen des Geiſtes, wo der Gegenſtand des Subjects allein das Subject ſelbſt, die Perſon allein Alles, das Weſentliche und Unendliche iſt, und der Pietismus führte ſo zum Rationalismus. Nothwendig tritt erſt auf dem Standpunkt des Pietismus, vorzüglich aber des Moralismus und Rationalismus der Glaube an die Unſterblichkeit des Individuums als ein unendlich wichtiges und weſentliches Moment hervor. Der Grund der Wichtigkeit und Nothwendigkeit dieſes Glaubens für dieſe Standpunkte liegt näher hierin.

Die pure, nackte Perſönlichkeit wurde allein als das Weſentliche erfaßt. Für die Perſon aber, wenn ſie ſo ſich erfaßt, iſt dieſes Leben ein höchſt unangemeſſner Zuſtand; in dieſer Welt giebt es keine reine, bloße Perſönlichkeit, hier iſt ſie überall nach allen Seiten hin beſchränkt, beſtimmt, beklemmt, gedrückt, mit allerlei Beſchaffenheiten und ſchmerzhaften Qualitäten beläſtigt, durch ſie verunreinigt. Es muß daher nothwendig ein zweites, durch keine Qualitäten, deren Kampf und Unterſchied beſtimmtes Leben geben, ein Leben, deſſen Element ſo hell und durchſichtig, wie das reinſte Kryſtallwaſſer iſt, ſo daß durch daſſelbe unbeſchränkt und ungetrübt das Licht der Perſönlichkeit durchſcheinen kann. Die reine Perſon iſt hier nur eine vorgeſtellte, eine ideale, nothwendig kommt daher hinzu ein Sein, wo die vorgeſtellte Perſon wirkliche iſt, die ideale Realität hat.

Die reine Perſon iſt näher die ſünden- und makelloſe, mit der Tugend ſelbſt identiſche Perſon; die Moralität, die tugendvollkommne Perſönlichkeit iſt daher das Weſen der Perſonen. Aber die beſtimmten, durch ſinnliche Triebe und Qualität beſchränkten Perſonen ſind nicht rein und vollendet gut, ſie ſtreben nur nach ihrem Weſen, der vollkommnen Moralität; die Einheit mit der reinen Perſönlichkeit, mag dieſe letztere nun individualitätslos gefaßt werden als das Gute, die Tugend oder als abſolut vollkommnes, heiliges Individuum, als Gott, iſt nur ein fernes, jenſeitiges Ziel. Vollendet und vollkommen kann nur ſein das Allgemeine, das Ganze, das Abſolute; wollen daher die Individuen als ſolche ſelbſt vollkommen, d. i. abſolut ſein, ſo bedürfen ſie hiezu einer unbegrenzten, bis ins Unendliche ſich verlierenden Zeit, eines endloſen Strebens. Ja das Individuum darf nicht einmal ſein Ziel erreichen, denn würde es ſelbſt vollkommen, ſo würde es eben damit aufhören, Individuum, Perſon zu ſein: nur ein endliches Maß von Vollkommenheit, ein beſtimmtes Quantum derſelben läßt dem beſtimmten Individuum das Bewußtſein ſeiner ſelbſt; würde das Maß ſeiner Vollkommenheit voll, ſo ertränke es, wie Glaukos im Honigfaß, in dem überſtrömenden Borne der Vollkommenheiten. Und es muß daher das Individuum ſtets unterſchieden und getrennt von dem Object ſeines Zieles bleiben; denn nur in dieſem Unterſchiede erhält es die Gewißheit und Anſchauung ſeiner ſelbſt, nur ſo weit iſt es Selbſt, als es unterſchieden iſt; und Weſen iſt ja dem Selbſt allein das Selbſt.

Da das weſentliche Object des modernen Unſterblichkeitsgläubigen allein das Subject oder Selbſt iſt, die Perſönlichkeit allein für ihn abſolute Realität hat, ſo hat er ſich damit auf einen Standpunkt geſtellt, wo das Eine in jeder Sache, das Allgemeine, das Ganze, das wahrhaft Wirkliche und Weſenhafte aus ſeiner Anſchauung verſchwindet.

Wie in dem unterſten Grunde ſeiner Seele allein das Subject ſein Object iſt, ſo ſieht er auch außer ſich überall nur Subjectives, Einzelnes, darum Mangelhaftes, Negatives, Endliches. Indem nun ſo alles wahrhaft Wirkliche und Weſenhafte, aller Geiſt aus dem Leben, der Natur und Weltgeſchichte verſchwunden, Alles maſſacrirt iſt, ſo pflanzt das Individuum auf den Trümmern der zerſtörten Welt die Fahne des Propheten auf, das heilige Sandſchacſcherif des Glaubens an das gelobte Jenſeits. Auf den Ruinen des gegenwärtigen Lebens, in dem es Nichts ſieht, erwacht ihm zugleich das Gefühl und Bewußtſein ſeines eignen, innerlichen Nichts und in dem Gefühl dieſes zweifachen Nichts entquillt ihm, gleich einem Scipio auf den Trümmern von Carthago, die barmherzige Thränenperle und Seifenblaſe der zukünftigen Welt; über die Kluft, die zwiſchen dem gegenwärtigen Leben, wie es in Wahrheit iſt, und ſeiner Anſchauung von ihm liegt, über die Poren und Lücken ſeiner Seele baut es die Eſelsbrücke der Zukunft. Nachdem es die Fruchtbäume, die Roſen und Lilien der gegenwärtigen Welt verwelken ließ, Gras und Korn abgeſichelt, die ganze Welt in ein ſaftloſes Stoppelfeld verwandelt hat, ſo entſproßt ihm noch zu guter Letzt in dem leeren Gefühl ſeiner Leerheit und dem kraftloſen Bewußtſein ſeiner Eitelkeit, als ein ſchwacher Schein und mattes Traumbild des lebendigen friſchen Blumenflors, die charakterloſe, farbenverbleichte Herbſtzeitloſe der Unſterblichkeit. Da dem Subject, weil in ihm ſelbſt Nichts iſt, als das wahrheitsloſe Subject, auch außer ihm Nichts Gegenſtand iſt, als das Vergängliche, Endliche, Unwahre und Unwirkliche der wirklichen Welt, ſo iſt natürlich für es die wirkliche Welt eine nicht wirkliche, zukünftige, jenſeitige. Das Subject kennt nur den Schatten, den oberflächlichen Außenſchein der wirklichen Welt, weil es in ſich ſelbſt nur flach und hohl iſt; es nimmt den Schatten der Welt für die Welt ſelbſt; die wirkliche wahre Welt ſelbſt iſt daher nothwendig für es nur ein Schatten, das Traumbild der Zukunft.

Demjenigen, der die Sprache verſteht, in welcher der Geiſt der

Weltgeſchichte redet, kann die Erkenntniß nicht entgehen, daß unſre Gegenwart der Schlußſtein einer großen Periode in der Geſchichte der Menſchheit, und eben damit der Anfangspunkt eines neuen Lebens iſt. Zwar ſehen wir, wie eine große Anzahl unſrer Zeitgenoſſen, unbekümmert um die erhabnen Lehren der Geſchichte, nicht beachtend die kampfvollen Thaten und ſchmerzensreichen Arbeiten der Menſchheit, höhnend und verletzend die Rechte und Anſprüche, welche durch tauſendjährige Kämpfe ſich die Vernunft erworben hat, zu dem Alten zurückkehrt, und in unveränderter Geſtalt es wieder herzuſtellen bemüht iſt, gleich als wären die Blutſtröme vergangner Zeiten nur ſo umſonſt vorübergerauſcht, oder höchſtens nur zu dem Zwecke vorübergefloſſen, daß gewiſſe Individuen dadurch nur um ſo ſorgloſer in den Hängematten des alten Glaubens ſich ſchaukeln, und an dem Strome umſonſt verfloſſner Jahrhunderte einen Spiegel von der Herrlichkeit, Feſtigkeit und Beſtändigkeit ihres particulären Eigenthums, ihres Glaubens beſitzen könnten. Allein gerade dieſe Erſcheinung beweiſt, daß bald ein neuer Geiſt die Menſchheit mit ſeiner Erſcheinung beglücken, und aus den jämmerlichen Gegenſätzen und Widerſprüchen, in die ſie jetzt aufgelöſt iſt, erretten wird: denn die Geſchichte lehrt uns ja, daß gerade dann, wenn Etwas am Rande ſeines völligen Untergangs ſteht, es noch Einmal mit aller Gewalt ſich erhebt, als wollte es von Neuem wieder ſeinen ſchon vollbrachten Lebenslauf beginnen. Zwar ſehen wir ferner, wie Unzählige die Gegenwart, den gegenwärtigen Geiſt, die gegenwärtig beſtehenden Meinungen, Syſteme, Maximen und Principien als ein Abſolutes feſthalten. Aber dieſe Erſcheinung wird man in allen Zeiten wieder finden können. Es liegt Nichts näher dem gemeinen ſinnlichen Menſchen, als die Gegenwart als ein unüberſteigliches, abſolut Letztes zu betrachten, mit ihr die Bewegung der Geſchichte abzubrechen. Die Bewegung des Erdballs erkennet nur, wer ſich über ihn zur Anſchauung der himmliſchen Mächte emporzuſchwingen weiß. Es iſt nur Wenigen vergönnt, das Ende der Gegenwart zu ſchauen, über ihre Grenze ſich zu erheben und durch die harte Kruſte gegenwärtig feſt beſtehender Maximen und Principien hindurch den ewig ſprudelnden Quell des ewigen Lebens zu fühlen; Wenigen vergönnt, über die Oberfläche, die überall den Anblick eines ſich gleich Bleibenden, eines Unveränderlichen darbietet, in die Tiefe zu dringen, und den Pulsſchlag der ſchaffenden Zeit zu vernehmen. Denn der werdende Geiſt, der einſt lichte und herrliche Tag der Zukunft erſcheint zunächſt immer nur erſt in Einzelnen in dunkler Ahnung und Sehnſucht, in dem Ekel an den Götzen der Gegenwart und in der bewußten Einſicht in die Nichtigkeit derſelben. Vielleicht iſt auch der Geiſt Schreibers dieſes ein vergänglicher Tropfe aus dem unter der Kruſte der Gegenwart ſprudelnden Quell des ewigen Lebens; vielleicht ſind dieſe ſeine Gedanken über Tod und Unſterblichkeit aus der unterirdiſchen Feuerſtätte des ſchaffenden Geiſtes durch den Schornſtein der Gegenwart hervorgeſprungene Funken. Soll nämlich und wird auch wirklich ein neuer Geiſt, ein neues Weſen in die nur von Leere und Eitelkeit volle Bruſt der gegenwärtigen Menſchheit wieder einkehren, ſo iſt es wohl vor Allem Bedürfniß, daß der Menſch, nachdem er lange genug auf ächt muhamedaniſche Weiſe in dem Traume ſeines himmliſchen Paradieſes geſchwelgt, lange genug in dem berauſchenden Genuß ſeiner unſterblichen Individualität gelebt hat, an ſeine wahrhafte und vollſtändige Vergänglichkeit ſich erinnere, und in dieſer Erinnerung und Beſinnung das Bedürfniß in ſich erwecke, anderswo als in dem Glauben an ſeine eigene perſönliche Unſterblichkeit und Unendlichkeit die Quelle des Lebens und der Wahrheit, den Beſtimmungsgrund ſeiner Handlungen und die Stätte des Friedens zu ſuchen. Nur wenn der Menſch wieder erkennt, daß es nicht blos einen *Scheintod*, ſondern einen wirklichen, wahrhaften Tod gibt, der vollſtändig das Leben des Individuums ſchließt, wird er den Muth faſſen, ein neues Leben wieder zu beginnen, und das dringende Bedürfniß empfinden, abſolut Wahrhaftes und Weſenhaftes, wirklich Unendliches zum Vorwurf und Inhalt ſeiner geſammten Geiſtesthätigkeit zu machen. Nur wenn er die Wahrheit des Todes anerkennt, den Tod nicht mehr verläugnet, wird er wahrer Religioſität, wahrer Selbſtverläugnung fähig werden.

Die Selbſtverläugnung unſrer modernen Theologie iſt daher nur Schein, nur Spiel. Das Individuum wirft ſich nur weg, um von Gott ſich wieder zugeworfen zu werden, es demüthigt ſich nur vor Gott, um in ihm ſich ſelbſt wieder zu ſpiegeln, ſein Selbſtverluſt iſt Selbſtgenuß, die Demuth Selbſterhebung; es taucht nur unter in Gott, um unverſehrt wieder aufzutauchen und neubelebt an ſeiner eignen Herrlichkeit ſich zu ſonnen, es ſenkt ſich nur hinunter, um die Perle ſeines koſtbaren Selbſts aus Gott wieder herauszufiſchen. Wenn Du einen Knaben ſäheſt, der eine Nuß aufbeißt, und ſelbſt eher ſeine Zähne aufopfert, ehe er abläßt, die Nuß aufzuknacken, wie würdeſt Du ihn bewundern, wenn Du nicht wüßteſt, was hinter der Nuß verborgen iſt, was der Zweck dieſer ſeiner harten und ſchmerzlichen Anſtrengung iſt; aber wie bald würde in einen entgegengeſetzten Affect Deine Bewunderung ſich verwandeln, wenn Du das eigentliche Object, das der Knabe durch ſeine Bemühungen zu erreichen ſtrebt, erkannt hätteſt! Siehe nur unſre frommen Theologen, unſre Pietiſten, Myſtiker oder wie ſie ſonſt noch heißen, an: ſiehe, wie das Individuum ſich zermartert und zerbeißt! Wohl wird der nicht auf den Grund Schauende bewundernd daſtehen, wenn er jene Leute ſprechen hört von eigner Nichtigkeit, von Demuth, von Sterben in Chriſto, und wenn er ſieht, mit welchen Geiſt und Herz verzerrenden Bewegungen ſie ſich ihr Beſtes, die Vernunft, ausbeißen; aber in welchen Affect wird ſich wohl ſeine Bewunderung verkehren, wenn er erkannt hat, was das iſt, was aus dieſer Selbſtzerknackung herauskommt! Dieſes iſt aber nichts Anderes, als der ſüße Kern ihres lieben unſterblichen Selbſtes. Wenn ſie von ihrer Sündhaftigkeit, von ihrer Verderbniß handeln, handeln ſie denn nicht auch noch von *ihrem* Weſen, von *ihrer* Wichtigkeit und Realität? Iſt etwa der, welcher ſeine Fehler und Mängel immer im Spiegel beſieht, weniger eitel und ſelbſtgefällig, als derjenige, der nur an ſeine Tugend und Schönheit denkt? Iſt es nicht gerade das Zeichen der höchſten Eitelkeit, von ſeiner Eitelkeit immer zu handeln? Handelt es ſich etwa in ihrer Religion um Gott, dreht ſich nicht vielmehr Alles nur um ihre Erlöſung und Verſöhnung, um ihr Heil, um ihre Seligkeit und Unſterblichkeit herum? Ja wohl; Gott iſt nur die Peripherie ihrer Religion, der Mittelpunkt ſind die Individuen ſelbſt. Die Individuen erkennen nur deßwegen einen Gott über ſich an, um an ihm einen unendlichen Raum zu beſitzen, in dem ſie ihre beſchränkte, beſondere, erbärmliche Individualität ohne Störung, ohne gegenſeitige Beeinträchtigung und Einſchränkung, die im wirklichen Leben unvermeidlich ſind, bis in alle Ewigkeit hin ausdehnen und breitſchlagen können; ihr Gott iſt Nichts als die Atmoſphäre, in der die Individuen gleich luftigen, aus der Erde aufſteigenden Gasarten, ungehemmt in ihrer intereſſanten Verſchiedenheit von einander, ſich ausbreiten können. Sollte es Dir unglaublich ſein, daß wirklich aus dem Sterben und Vergehen dieſer Leute Nichts weiter wieder heraus und hervorkommt, als das nämliche Individuum, ſo denke eben nur an den natürlichen Tod; iſt doch ſelbſt dieſer für jene Leute nur der Platz hinter dem Theater der Welt, wo die Kleider gewechſelt werden! hören ſie doch ſelbſt in dieſer furchtbarernſten Poſaunenſtimme des Weltgerichts Nichts weiter als das lederne Schnetteredeng eines Poſtillons, der für die Poſtſtation des künftigen Curriculum Vitae friſche Pferde beſtellt! Ach was muß doch das für ein himmliſcher Genuß ſein, befreit von der Erdenlaſt, d. h. der Vernunft, in der Atmoſphäre des höheren Seins ſich ſelbſt auszudünſten und gleich einem leichten, luftigen Schneewölkchen über den dumpfen Vernunftkreis des irdiſchen Daſeins dahin zu ſchweben! Ach welche Wonne wird das ſein, welcher Genuß, an ſeine einſt begangnen Sünden nun zurückzudenken, das ſaure Leben der Geſchichte und Vernunft gleich einem Schwank hinter ſich zu haben, und nun ſo von Ewigkeit zu Ewigkeit an ſich ſelbſt zu zullen und zu ſchnullen! Doch zur Sache.

Die ethiſche Bedeutung des Todes.

Alle Handlungen des Menſchen laſſen ſich aus Liebe ableiten, in allen läßt ſie ſich finden und erkennen. Es iſt unmöglich, daß der Menſch blos für ſich ſelbſt ſei; würde er das bloſe unerfüllte Fürſichſein und Selbſt ertragen können, ſo würde er das Unerträglichſte, das Nichts, ertragen können: ein bloſes Fürſichſein würdeſt Du nicht vom Nichts unterſcheiden können. Sein iſt beziehungsreiche Fülle, inhaltsvolle Verbindung, der unerſchöpfliche Schooß der mannigfaltigſten Zuſammenhänge; was iſt, iſt nothwendig mit Anderm, in Anderm, für Andres; Sein iſt Gemeinſchaft, Fürſichſein Iſolirung, Ungemeinſchaftlichkeit: aber das Nichts iſt eben auch das Ungemeinſchaftlichſte, Iſolirteſte, Ungeſelligſte, was es nur immer in der Welt giebt, wenn es anders ein Nichts gäbe, gleich wie es Fiſche und Bäume giebt. Der Menſch liebt, und muß lieben. Aber die Liebe deſſelben iſt ſehr unterſchieden, und ihre Wahrheit und ihr Werth bemißt ſich nach dem Inhalt und Umfang des Geliebten. Je tiefer der Inhalt iſt, der der Gegenſtand ſeiner Liebe iſt, deſto größer iſt auch ſein Umfang; und nach dieſem Umfang des geliebten Gegenſtandes läßt ſich der Werth der Liebe ſo beſtimmen: Je mehr Du von Deinem Selbſt aufgiebſt, deſto größer und wahrer iſt Deine Liebe. Denn lieben kann man nicht, ohne ſich ſelbſt aufzugeben; denn liebend lebe ich mich in ein Andres hinein; ich ſetze mich, mein Weſen, nicht in mich ſelbſt, ſondern in den Gegenſtand, den ich liebe; ich binde mein Sein an das Sein eines Andern; ich bin nur in dem Andern, mit dem Andern, für das Andre; bin ich nicht liebend nur für mich, ſo ſetze ich liebend mich für ein Andres, ich habe kein eignes, kein Fürmichſein mehr, das Sein des Andern iſt mein

Sein. Der Menſch, wie er nicht liebt, blos für ſich iſt, iſt da nur noch ein natürliches Weſen, ſein Sein ein natürlich ſelbſtſtändiges, unvermitteltes; aber das ſittliche, das Menſchenweſen des Menſchen iſt eben, ſein bloſes natürliches Selbſtſein aufzugeben, einen Grund ſeines Seins ſich zu ſetzen, durch ein Andres zu ſein, in dem Sein eines Andern den Grund ſeines Seins zu haben. So macht der Liebhaber die Geliebte zum Grund ſeines Seins; indem er ſie liebt, hat er ſein Sein begründet, abhängig gemacht, er hat nun einen Grund von ſeinem Leben und für ſein Leben gefunden. Alle Liebe, alle Liebesarten haben dies gemeinſchaftlich, daß ſie Selbſtaufgebung, Selbſtopferung ſind; der Liebhaber verbrennt ſein dürres, trocknes Selbſt und Eigenſein wie Schwefelholz im Feuer der Liebe. Aber dieſes Selbſtaufgeben iſt wahrer oder unwahrer, größer oder geringer je nach dem Umfang des Gegenſtandes. Es kommt darauf an, ob der Gegenſtand von dem Umfang iſt, daß er das ganze Selbſt des Menſchen aufnimmt und in ſich faßt, oder ob er von ſolchem engen Umfang iſt, daß das Selbſt keinen Platz darin hat, daß es ausgeſchloſſen wird, daß (um das Untheilbare zu theilen) ein Theil des Selbſtes innen iſt, ein Theil außen in dem ſich aufgebenden Selbſt unaufgegeben zurück und übrig bleibt. Ehrſucht, Geldſucht u. dgl. Begierden ſind eben darum ſo ſchauerliche, zerſtörende, an Narrheit grenzende Leidenſchaften, weil der Menſch zwar ſein Selbſt aufgiebt, aber an Dinge, die ſein Selbſt nicht faſſen können; denn das Selbſt des Menſchen iſt unendlicher, von größerem Umfange, als daß es in Dinge von ſo engem und beſchränktem Raume eingehen könnte. Der Geizhals z. B. iſt daher in dem Gelde und zugleich außer dem Gelde, abhängig von ihm und zugleich unabhängig; er giebt ſein Selbſt an einen Gegenſtand auf, an den er ſein Selbſt nicht aufgeben kann, und welcher daher ihm immer ſein unaufgegebnes, unerfülltes, unbefriedigtes Selbſt zurückgiebt und widerſpiegelt; es iſt daher dieſer ſchauerliche Widerſpruch in ihm vorhanden, daß er arm in Reichthum, leer bei aller Fülle iſt. Die Leidenſchaft verkehrt ſich daher auch, als ein Zuſtand der Zerrüttung, in die Begierde, den Gegenſtand zu verſchlingen, ſtatt vielmehr von ihm ſich verzehren zu laſſen. Aber der wahrhafte Menſch, er als ſittlicher, als denkender, als religiöſer hat ſein Weſen geſetzt nicht in Gegenſtände, die unter, ſondern die über ſeinem Selbſt ſind; er ſchaut an und hat ſein Weſen weder in und an ſich ſelbſt, noch an Dingen, die unter ihm ſind, ſondern ſein Ich iſt der Gegenſtand über ſeinem Ich, ein Andres, das unendlich iſt, ſein ganzes Selbſt in ſich faßt; ſein Leben iſt ein ununterbrochnes Opferfeſt; ſein Selbſt iſt frei geworden; ſein Ich, ſein Innerſtes iſt ſein Andres ſelbſt, iſt eben der unendliche Gegenſtand, in dem er aufgegangen iſt. Die Natur iſt nun an und für ſich beſtimmt und bewegt durch den freien Geiſt, den Willen, freilich nicht durch Deinen beſondern Willen; und der Tod nichts Andres, als die durch den Willen an und für ſich beſtimmte und eingeſetzte natürliche Verneinung des Menſchen, auf daß die Natur Deinem wahren Willen ſich füge und entſpreche. Derſelbe Wille, der Dich treibt und bewegt, in der Sittlichkeit, im Denken, in der Religion Dein Selbſt aufzugeben, und auch noch in der Leidenſchaft den Menſchen mit Anderm verbindet, derſelbe Wille treibt aus dem Sein der Natur den Tod heraus. Auch von dem Tode kann man ſagen, daß ſein Vater der heilige Geiſt, und nur ſeine irdiſche, die empfangende und leidende Mutter die Natur iſt. Mit demſelben Willen und in demſelben Willen, mit und in dem Du die Liebe, die Wahrheit willſt, urſacheſt Du den Tod; Ein und derſelbe Wille iſt es, der den Tod in der Natur, und den Tod des Selbſtes, die Tugend, die Liebe, das Denken wirket. Wenn Du das Gute, das Wahre liebſt und willſt, ſo liebſt und willſt Du dieſes nur vermöge des Guten und Wahren ſelber, d. h. in dem Dir ſelbſt, Deinem Willen inwohnenden allgemeinen Willen; hätteſt Du nur einen eignen, nur einen beſondern Willen, ſo könnteſt Du nie Dich aufgeben, nie das Wahre und Gute lieben und wollen, ja Du könnteſt nicht einmal Etwas überhaupt wollen oder lieben; denn das Etwas iſt immer ein

Andres, als Du, ein Gegenſtand, ein von Dir Unabhängiges; hätteſt Du nun aber nur einen eignen Willen, ſo könnteſt Du nun und nimmermehr Anderes, Getrenntes, Unabhängiges von Dir wollen; mit und durch Deinen Eigenwillen könnteſt Du nur unmittelbar mit ihm Verbundnes, unmittelbar Eigenſtes, aber nie einen Gegenſtand wollen; dadurch daß er nur Dein eigner wäre, würde der Wille, dieſe Ausdehnbarkeit des Menſchen, dieſe Kraft, ſich auf Gegenſtände zu erſtrecken, ſo in Dir und mit Dir ſelbſt zuſammentrocknen, daß Du zu keinem Gegenſtande Dich mehr hinüberbeugen, und ſo wenig wie Derjenige, dem die Hände abgedorrt oder abgehauen ſind, noch einen Gegenſtand faſſen könnteſt; das Band, das Mittel zwiſchen Dir und dem Andern wäre zerriſſen. Dieſer allgemeine Geiſteswille nun, durch den und in dem Du Gutes, Wahres, Etwas überhaupt, ein Andres, als Dich, wollen und Dein Selbſt aufgeben kannſt, hat auch das Andre des Geiſtes überhaupt, die Natur in eine ſolche heimliche und innige Einheit geſetzt mit dem wahren Willen des Menſchen, daß der innern Verneinung auch eine Verneinung in der Natur entſpricht. Die Liebe wäre nicht vollkommen, wäre kein Tod. Die freie That des Menſchen muß zugleich in der Natur als Nothwendigkeit exiſtiren, die geiſtige Aufgebung des Selbſts zugleich eine natürliche, leibliche ſein. An und für ſich iſt der Tod als natürlicher das letzte Verſöhnungsopfer, die letzte Bewährung der Liebe. Der Tod hat ſeinen Mittelpunkt im Geiſte ſelber; bewegt ſich um ihn wie ein Planet um ſeine Sonne. Indem Du liebſt, erklärſt und anerkennſt Du die Nichtigkeit Deines bloſen Fürdichſelberſeins, Deines Selbſts: Du erkennſt nicht Dich ſelber, ſondern Deinen geliebten Gegenſtand als Dein wahres Ich, als Dein Weſen und Leben an; ſo lange Du nun lebſt, lebſt Du in der Verneinung Deiner ſelbſt, in der ununterbrochenen Beſtätigung der Nichtigkeit Deines Selbſts zugleich in der Bejahung, in dem Genuſſe, in der Anſchauung des geliebten Gegenſtandes; allein das Todesurtheil, das Du eben durch die Liebe, durch die Anerkennung der Weſenhaftigkeit Deines

Gegenſtandes über Dich ſelbſt ausſprichſt, hätte keine Wahrheit in ſich, wenn es nicht auch an Deinem ganzen natürlichen Sein, an Deinem Leben vollzogen würde, wenn Deine Endlichkeit, die Du in der Liebe durch die Verbindung mit dem Gegenſtande ausſprichſt, nicht auch für ſich ſelbſt hervorträte, wenn nicht Dein als ſolches einſames und verlaſſnes Fürdichſein ſelber als Fürſichſein offenbar würde, Du nicht ſtürbeſt: denn der Tod iſt eben die Offenbarung Deines einſamen und verlaſſnen Fürdichſeins. Die Unendlichkeit und Weſenhaftigkeit des geliebten Gegenſtandes, in der Verbindung mit welchem und in der Begründung durch welchen Du allein biſt, Leben haſt, die Nothwendigkeit der Liebe und die Nichtigkeit Deines bloſen Selbſts, Deines Fürdichſeins offenbart ſich nur dadurch, daß Dein für Dich ſelbſt ſich Setzen, Dein Selbſt, wenn es nur für ſich iſt, abgezogen und abgetrennt von dem Weſen und Leben in der Gegenſtändlichkeit überhaupt und beſonders in dem geliebten Gegenſtande, in dem Augenblick, wo es für ſich ſelbſt allein auftritt und ſich losſagt von der Verbindung mit der Gegenſtändlichkeit und dem geliebten Inhalt, welche während des Lebens eine ununterbrochne oder doch nur durch Verbindungen anderer Art unterbrochne Verbindung iſt, Nichts iſt, Nichts wird. Einmal nur biſt Du reines Ich, bloſes Selbſt, Einmal nur für Dich ganz allein, und dieſer Augenblick iſt der Augenblick des Nichtſeins, des Todes. Und der Tod iſt daher, eben weil er die Offenbarung Deines Fürdichſeins iſt, in Einem die Offenbarung der Liebe; es tritt in ihm Dein Fürdichſein für ſich ſelbſt auf, aber eben darin, daß dieſes Selbſt im Augenblick der Iſolirung todt, Nichts iſt, in dem Augenblick, wo es ohne den Gegenſtand ſein will, nicht iſt, iſt er Offenbarung der Liebe, Offenbarung, daß Du nur in und mit dem Gegenſtand ſein kannſt.

Deine Moralität iſt daher die unmoraliſchſte, die erbärmlichſte, eitelſte, nichtigſte Moralität von der Welt, wenn ſie aus dem Glauben an die Unſterblichkeit herkommt, wenn ſie in dem Tode nicht die Handlung der höchſten Freiheit anerkennt, wenn ſie ihn zuerſt wie einen reißenden Wolf über die Heerde der moraliſchen Individuen verzehrend einherfallen läßt und dann hintendrein den Schaden durch die milde Barmherzigkeitsgabe einer langweiligen Unſterblichkeit wieder gut zu machen ſucht, und den Tod erſt nach dem Tode, nach ſeinem Eintritt überwinden will. Denn der Tod kann nur vor dem Tode überwunden werden. Ueberwunden aber wird nur der Tod durch die wahre und vollſtändige Aufgebung des Selbſts und die damit nothwendig verbundene Erkenntniß und Anſchauung des Todes in ſeinem Weſen und ſeiner Wahrheit. Der Denkende, der tiefer Schauende überwindet den Tod, denn er erkennt den Tod als das, was er iſt, als eine mit der ſittlichen Freiheit verbundne Handlung; er erblickt ſich ſelbſt im Tode, anerkennt in ihm ſeinen eignen Willen, die That ſeiner eignen Liebe und Freiheit. Er erkennt ja, daß im natürlichen Tode nicht erſt der Tod beginnt, ſondern ſich ſchließt und endet; daß er nichts iſt als eine Exhalation, Ausathmung des innern und verborgenen Todes, daß in dem äußern verſinnlichen Tode nur der gefangne und verbundne Tod — denn der bindende und gebundne Tod des Selbſts iſt Liebe — losgelaſſen, iſolirt, entbunden wird, gleichwie die Pflanze die Stoffe, die ſie eingeathmet und in ſich aufgenommen hat, wieder ausſcheidet und ausdünſtet. Wo ſoll denn der Tod herkommen, wenn er nicht aus Deinem Innerſten kommt? Kommt er etwa aus dem Beinhaus heraus, ſteigt er aus der Erde hervor und bricht wie der Dieb über Nacht in Dir ein? Iſt er etwa das Knochengerippe oder ein Mann, der ſelbſtſtändiges Daſein hat? Mit Nichten; er iſt nur die Erſcheinung des Actes des innern Ablöſens, Trennens und Scheidens, die Bewahrheitung Deiner Liebe, die Verkündigung, die Du während Deines ganzen Lebens im Stillen bethätigt haſt, daß Du ohne und außer dem geliebten Gegenſtand Nichts biſt. Aber iſt denn Trennung noch ein Act der Liebe? Wie kannſt Du ſo noch fragen? Der letzte, der äußerſte und höchſte Act der Liebe; wäre die Trennung nicht Nichtſein, nicht Tod, dann freilich nicht. Welche Mutter liebt mehr, die, welche nur bei und um ihre Kinder ſein kann, oder die, welche, um ihre Liebe zu beſtätigen, ſich vom Geliebteſten trennt? Aber warum ſterben denn die Thiere, die Pflanzen, woher kommt denn in ſie der Tod? nur weil die Menſchen ſterben, der Tod des Menſchen iſt der Grund des Todes der Pflanzen und Thiere, gleichwie auch der Tod der wahrhaft Liebenden und Sittlichen der Grund des Todes der minder, der endlich und beſchränkt Liebenden iſt; das Höhere iſt immer Grund des Niedern, der wahrhaft ſittliche Wille iſt allgemeiner, unendlicher, allwirkender, allgegenwärtiger Wille. Aus dem Höchſten holt der Menſch den Tod herunter und gießt ihn in die Schöpfung ein; es iſt die Liebe, die im Menſchen an den lichten Tag des Bewußtſeins hervortritt, es iſt der ſittliche Wille, der reine Menſch, der auch noch in dem ſelbſtiſchen Willen, ſonſt könnte er Nichts wollen, gegenwärtig iſt, der den Act des Todes im Menſchen und in der Natur vollbringt. Der erſte Menſch brachte und bringt noch jetzt täglich den Tod in die Welt; der Erſte, d. h. der geiſtige, der rein in die Wahrheit und Liebe aufgegangene, der urbildliche Menſch ſtirbt zuerſt, ſtirbt vor, ſein Tod iſt urbildlicher, urſprünglicher, allwirkender Tod; alles Andere, Pflanze, Thier, ſelbſtiſcher Menſch ſtirbt ihm nur nach und ſtellt ihn dar. Wenn Alles ſein Urbild, ſein höchſtes Weſen, einen göttlichen und oberſten Urſprung hat, ſollte nicht auch der Tod ſein Urbild, ſeinen Grund im letzten Grund der Dinge und Weſen haben? Sollte er allein ſelbſtſtändig für ſich, durch und aus ſich ſelbſt ſein? Einen urbildlichen Tod muß es geben; ſuche ihn, ſo wirſt Du ihn finden.

Der ſpeculative oder metaphyſiſche Grund des Todes.

Der gewöhnlich nur als Tod bekannte Tod iſt keineswegs der wahre, weſentliche Tod; der zeitliche, ſinnliche Tod ſetzt vielmehr als ſeinen Grund einen unzeitlichen, überſinnlichen Tod voraus. Dieſer ewige, überſinnliche Tod iſt — Gott. Wenn Du auch weiter gar keine Erkenntniß von Gott haſt, ſo wirſt Du doch wenigſtens die haben, daß Gott das unbeſchränkte, unendliche Weſen iſt, daß man, um Gott auch nur zum Gegenſtand des Geiſtes machen zu können, alle Beſchränkungen und Beſtimmungen, in die das Endliche eingefaßt iſt, hinwegnehmen, d. i. negiren muß: daß Der, welcher nicht vom Da- und Dortſein, vom Jetzt- und Einſtſein, vom Dieſes und Jenes-, So und Andersſein abſtrahiren kann, das Unendliche auch nicht einmal vorzuſtellen fähig iſt. Dieſe Nothwendigkeit aber, nur vermittelſt der Negation der Endlichkeiten zum Gedanken des Unendlichen dringen zu können, hat doch wohl ihren Grund nicht in Dir, ſondern im Gegenſtande ſelbſt. Nur weil das Unendliche ſelbſt *iſt* die Negation des Endlichen, mußt Du daſſelbe auch negiren, von ihm abſtrahiren, um zum Gedanken deſſelben zu kommen. Dein Thun der Abſtraction, indem Du die Vorſtellung des Unendlichen in Dir zu erzeugen ſtrebſt, iſt nur ein Nachthun, eine Nachahmung gleichſam Deſſen, was das Unendliche ſelbſt thut. Die wirkliche und wahrhafte Nichtigkeit des Endlichen iſt daher das Unendliche ſelbſt. Daß die Dinge in der That endlich ſind, wechſeln, ſich verändern, vergehen, beruht allein auf dem wirklichen Sein des Unendlichen. Jedes Ding, auch das *endlichſte* wäre *unendlich*, unveränderlich, unbeweglich, abſolut feſt wenn nicht Unendliches wäre; nur durch das Unendliche und in ihm iſt das Endliche als endlich, und in dieſer Endlichkeit ſeine Nichtigkeit, ſein Tod geſetzt. Der ſinnliche Tod iſt gleichſam nichts anders, als der Ton, wodurch das zeitliche

Ding ſeinen zeitloſen Tod äußert und verkündet; nichts als ein Licht, das in der Finſterniß leuchtet, das den verborgenen und geheimen Tod ſichtbar und offenbar macht. Das, dem nichts Unendliches innewohnte, könnte nicht ſterben. Nach dem Tode daher noch Etwas zu wünſchen, nach Etwas noch ſich zu ſehnen, iſt gränzenloſe Verirrung. Du ſtirbſt gerade nur deßwegen, weil vor dem Tode Alles da iſt, was Du nach dem Tode erſt zu erreichen Dir einbildeſt; der Tod kommt nicht aus Mangel und Armuth, ſondern aus Fülle und Sättigung her. Die Laſt des unendlichen Weſens nur macht den Schrein Deines eignen, endlichen Seins, welcher es in ſich faßt, zerberſten.

Wird das unendliche Weſen, Gott, nur gedacht und beſtimmt als Perſönlichkeit, kommt von ihm nichts weiter in Betracht, als Selbſtbewußtſein, Wille, Freiheit; ſo wird Gott nur gedacht als ein *oberflächliches Weſen*. Gott iſt ſo ohne Tiefe, nur eine Fläche, die das Selbſt dem Selbſte wieder ſpiegelt, das Urbild, aber auch eben ſo das Ebenbild der menſchlichen Perſönlichkeit. Wie Diejenigen, welche behaupteten, es ſei nichts im Verſtande, was nicht in den Sinnen vorher geweſen, einen nur formellen Unterſchied ſtatuirten zwiſchen dem geiſtigen und ſinnlichen Inhalt, ſo iſt dann nur ein formeller Unterſchied zwiſchen dem, was in Gott, und dem, was im Menſchen iſt, ein Unterſchied, der nur im Grade, im Quantum beſteht; es ſind dieſelben Beſtimmungen in Gott, wie im Menſchen, nur in Gott unendlich, in dieſem endlich, d. h. in Gott ſind ſie in einem *unendlich höhern Grade* verwirklicht, als in dieſem; und geht auch, wie man gerne zugeben kann, ja muß, das aufs Höchſte geſteigerte Quantum in das Qualitative über, ſo bleiben doch die marquirenden Grund- und Begriffsbeſtimmungen in Gott und dem Menſchen dieſelben. Der Tod, der erkannt in die Tiefen alles Weſens und aller Erkenntniß hinableuchtet, wird dann gleichfalls nur als eine *oberflächliche*, von der äußern

Nothwendigkeit alles natürlichen Daſeins kommende, nur die Außenſeite des Individuums berührende, nicht als eine von Innen herauf und ins Mark hinab ſteigende Negation erfaßt; er iſt nichts als ein Nußknacker, der nur die Schale des Individuums zerbeißt, damit der fleiſchige, ſchmackhafte Kern des Individuums für ſich ſelbſt heraustritt. Denn der Menſch erkennt ſich nur ſelbſt in Gott, erhält in Gott und von ihm nur ſich ſelbſt zurück: Gott iſt ihm nur das unantaſtbare Heiligthum, die unverletzliche Garantie und Gewährleiſtung ſeines eignen Daſeins; Gott iſt ihm nur Hauspapa, Wachtmeiſter und Nachtwächter ſeiner ſelbſt, Genius, Schutzpatron. Und wie ſollte und könnte daher das Individuum an ſeine Endlichkeit denken, da es ſelbſt im Unendlichen nur an ſich ſelbſt denkt, nur das Princip ſeines perſönlichen Daſeins, ſeiner ſelbſtiſchen Realität erkennt? Wie ſollte es in die Tiefe des Todes ſchauen können, da es ſelbſt im Tiefſten nur die es ſelbſt ab- und wiederſpiegelnde Oberfläche und glänzende Außenſeite ſieht?

Gott iſt darum noch nicht als Geiſt beſtimmt, wenn er nur als abſolute Perſon beſtimmt wird, die in ſich iſt im Unterſchied von der Natur, und in dieſem Unterſchiede von ſich weiß. Denn die Natur, das Andre Gottes, wird dann nur außer Gott für ſich ſelbſtſtändig gedacht, und Gott iſt ſo nur unterſchieden von der Natur, aber er ſelbſt unterſcheidet ſich nicht von ihr, und iſt darum nur Perſon, nicht Geiſt; denn Geiſt iſt er nur, wenn er das, was er iſt, durch ſich ſelbſt iſt, wenn ſein Sein das Produkt und Reſultat ſeiner Thätigkeit iſt. Gott iſt dann nur ſich ſelbſt unterſcheidend von der Natur, wenn er in ſich ſelbſt von ſich unterſchieden iſt, wenn er nicht blos abſolute Perſon, d. h. ein bloſes Wer ohne Was, eine Perſon ohne Weſen iſt, ſondern wenn er Perſon zugleich und Weſen, und in dieſem ſeinen von ihm ſelbſt, als Gott, als ſelbſtbewußter Perſon, unterſchiedenen Weſen Natur iſt. Wodurch iſt der Menſch Geiſt? dadurch nicht, daß er unterſchieden iſt von der Natur, ſondern dadurch, daß ſein Unterſchied von ihr Reſultat ſeiner ſelbſtthätigen Unterſcheidung iſt; unterſchieden iſt er von der Natur durch ſeine Natur, daß er aber dieſen Unterſchied ſelbſtthätig aufgreift, den Unterſchied erſt aus dem Unterſcheiden werden läßt, das iſt ſein Geiſt, und Werk ſeines Geiſtes. Worin liegt aber die Möglichkeit dieſes Unterſcheidens? darin, daß er nicht blos Perſon iſt, Selbſtbewußt, ſondern darin, daß er zugleich das, wovon er ſich unterſcheidet und wovon er ſich unterſcheidend Perſon, Selbſtbewußtſein iſt, Natur, Seele, Weſen in ſich ſelbſt hat. Wäre nicht Natur in ihm, hätte er kein von ſeinem perſönlichen Selbſtbewußtſein unterſcheidendes Weſen in ſich, ſo wäre auch der Anfang und Anſtoß der Thätigkeit und Unterſcheidung außer ihm, er wäre ein unſelbſtthätiges, geiſtloſes Weſen. Die bloße Perſönlichkeit für ſich iſt eben ſo geiſtlos, als die bloße Natur für ſich, Geiſt iſt nur die Einheit der Seele und des Bewußtſeins, oder — was daſſelbe iſt — der Natur, des Weſens und der Perſönlichkeit. Wahrlich wäre Gott nicht mehr als perſönlicher, ſo wäre der Menſch höher und tiefer als Gott, denn der Menſch iſt doch nicht blos Perſon, er iſt doch nicht ſeelenlos. Die Perſönlichkeit zur einzigen Beſtimmung Gottes machen, heißt daher die Geiſtloſigkeit und Seelenloſigkeit zur Beſtimmung Gottes machen.

Wenn Du von Gott ſagſt: er liebt, oder beſſer, er iſt die Liebe, ſo gehſt Du ſchon über die Perſönlichkeit Gottes hinaus. Denn das perſönliche Weſen nur als perſönliches liebt nicht, es iſt nur ausſcheidend und abſtoßend: die Perſon, ſtreng gefaßt als Perſon, kann nicht lieben, ſondern nur haſſen, trennen, entzweien, die Perſon muß, um zu lieben, ihr ſtrenges und ausſtoßendes Fürſichſein aufgeben können; aber ſie kann es nicht aufgeben, wenn nicht in ihr, ſo zu ſagen, eine Stätte iſt, wo ſie nicht Perſon iſt. Die Liebe iſt nicht Inſich- und Fürſichſein, wie die Perſönlichkeit, ſondern Einsſein, Gemeinſamſein. Du liebſt alſo nicht kraft Deiner Perſönlichkeit, wodurch Du Dich von Andern abtrennſt und unterſcheideſt, ſondern kraft Deines Weſens, Deiner Natur, durch die Du Eins mit Andern biſt. Du liebſt alſo nur deßwegen, weil Du tiefer, weil Du mehr, als Perſon biſt. Liebe iſt nicht, wo nur Weſen, aber auch nicht, wo nur Perſon iſt, Liebe iſt Einheit der Perſönlichkeit und Weſenheit. Liebe ſetzt eben ſo wohl Unterſchied als Einheit voraus; wo nur Weſen, da iſt nur Einheit, wo nur Perſon, nur Unterſchied; nur in der Einheit beider wohnt die Liebe. Wie der Alles empfunden, der die Liebe empfunden, ſo weiß auch der Alles, der die Liebe erkannt hat; erkenne ſie und Du haſt Gott und ſeine Conſequenz, den Tod erkannt. Was iſt aber die Liebe? Keineswegs nur conſervative Lebenswärme, ſondern zugleich auch ein verzehrendes Feuer, keineswegs nur Deine Bejahung, ſondern eben ſo Deine Verneinung. Die Liebe erzeugt und vernichtet, giebt Leben und nimmt Leben; ſie iſt Sein und Nichtſein in Einem, Leben und Tod als Ein Leben. Du biſt nur, wenn Du liebſt, Sein iſt erſt Sein, wenn es Sein der Liebe iſt, aber zugleich geht in der Liebe Dein perſönliches Daſein, Dein abgeſondertes Fürdichſein zu Grunde. Du biſt nur noch in dem geliebten Gegenſtand, Alles außer ihm, Du ſelbſt ohne ihn biſt Dir Nichts. Die Liebe iſt die Quelle aller Freuden, aber auch aller Schmerzen. Was iſt aber die Freude? Gefühl des Seins, darum ſelbſt Sein, Bejahung. Was der Schmerz? Gefühl des Nichtſeins, der Verneinung, darum ſelbſt Nichtſein. Heftiger Schmerz zieht den Tod nach ſich. Du haſt alſo die Liebe eben ſo als den Grund Deines Todes, Deines Nichtſeins zu erkennen, als Du ſie als den Grund Deines Daſeins, Deines Lebens anerkennſt.

Du kannſt daher Gott keine Liebe zuſchreiben, wenn Du ihn nur unter der Beſtimmung der Perſönlichkeit zum Gegenſtand Deiner Seele machſt, und dieſelbe conſequent und redlich feſthältſt und durchführſt, nicht ad libitum aufgiebſt und wieder ergreiffſt; Du kannſt nicht ſagen, daß Gott die Liebe ſei, wenn Du ſie ihm nur in Beziehung auf Dich zuſchreibſt, wenn Du in ihm nur Beſtimmungen erkennſt, die Affirmationen Deines perſönlichen Daſeins ſind, wenn Du Dich nur in ihm enthalten und beſtätigt findeſt, nur Dir in ihm Platz machſt, alles Andere aus ihm verdrängend. Erkennſt Du in Gott nur die Beſtimmungen, die die Subjecte nur zu Subjecten machen, nicht gleichfalls die Beſtimmungen, die das

Object zum Object, die Natur zur Natur machen, ſo iſt Dein Gott nicht Liebe, Weſen und Subſtanz, ſondern nur die aufs Höchſte geſteigerte, die abſolute Ich- und Selbſtheit, wenn Du gleich dieſelbe als ein ſelbſtſtändiges, von Dir unterſchiedenes Weſen vorſtellſt. Gott iſt dann nur nicht blos ein ſubjectives, ſondern auch ein objectives, ein abſolutes Weſen, wenn Du ihn nicht blos unter die Beſtimmung befaſſeſt, in welchen Du ein Ich biſt, ſondern auch unter die Beſtimmungen, vermittelſt welcher ein Nicht-ich, ein Ding iſt, wenn Du alſo in ihm eben ſo wohl den Anfang und Grund Deiner Perſönlichkeit und Exiſtenz, als auch das Ende, die Negation derſelben erhalten findeſt. Gott iſt nicht blos ein Dich bejahender, ſondern auch ein Dich verneinender Gott; er iſt nicht blos der Anfang und das Ende aller Dinge, ſondern auch der Anfang und das Ende Deiner ſelbſt. Die Dinge und Weſen, die außer Dir exiſtiren, die Du von Dir unterſcheidend unter den Gattungsbegriff des Objectes oder der Natur ordneſt, ſind alle Grenz- und Negationspunkte von Dir: ſo viel und ſo weit die andern Dinge und Weſen außer Dir ſind, ſo viel und ſo weit biſt Du nicht, und ſo viele derſelben ſind, ſo viele End- und Grenzpunkte haſt Du, an denen Dein Sein aufhört: an jedem Baume, an jeder Wand, an jedem Tiſche, an dem Du anſtößeſt, ſtößeſt Du gleichſam auf Deinen Tod, auf die Grenze, auf das Ende Deines Daſeins. Um Dir Dein Ende zu vergegenwärtigen, brauchſt Du nicht erſt auf den Kirchhof zu ſpazieren, jeder Gegenſtand außer Dir kann Dir den Tod Deines Selbſt vergegenwärtigen; jeder Rippenſtoß, jeder Druck von außen iſt ein lebendiges Memento mori. Da nun aber Gott nicht blos ein Gott des Selbſtes, ſondern auch ein Gott der Natur, da in Gott nicht nur die Beſtimmung der Perſönlichkeit, alſo nicht Du allein, ſondern auch die Beſtimmung der Objectivität, folglich die Dinge und Weſen außer Dir in ihm enthalten ſind; ſo iſt folglich auch in Gott die Grenze, das Ende, die Verneinung Deines perſönlichen Daſeins, Deines Ichs enthalten, und Gott haſt Du alſo eben ſo wohl als den Grund Deines Todes zu erkennen, wie Du ihn als den Grund Deines Daſeins anerkennſt. Denn ſind die Dinge in Gott, oder kommen ſie wenigſtens aus Gott, ſo kommen auch die Grenzen Deines Ichs aus ihm, kommen aber die Grenzen Deines Ichs aus Gott, ſo kommt auch der Tod aus Gott; denn der Tod iſt nur die Folge, die Erſcheinung der innern Grenzen Deines Selbſts, welche ſelbſt wieder äußerliche ſelbſtſtändige Exiſtenz in den Dingen haben und deren Inbegriff zuſammen die Objectivität überhaupt iſt. Wäre kein Object, ſo wäre das Subject unendlich und folglich per se unſterblich; wäre nur das perſönliche Subject allein, ſo gäbe es ja begreiflicher Weiſe kein Ende, keine Grenze, keinen Tod deſſelben; das Daſein einer Objectivität aber iſt der thatſächliche Beweis der Endlichkeit der Subjectivität; denn das Daſein der Objectivität iſt ja, ſo viel und ſo weit als die Objectivität iſt und *Objectivität* iſt, das Nichtſein, das Ende der Subjectivität. Du magſt nun denken über die Natur, wie Du nur immer willſt, ſo wirſt Du wenigſtens Dir vorſtellen, daß Gott ſie erſchaffen habe, und daher, Du magſt Dich drehen und wenden, wie Du nur immer willſt, die Wahrheit beſtätigen müſſen, daß Gott dem Nichtſein Deines Seins Daſein und Realität gegeben habe, und folglich Gott ſelber der Grund Deines Todes ſei. Freilich biſt Du ſo ſchwachſinnig, daß Du in dem Augenblick, wo Du das Daſein und die Schöpfung einer Natur, alſo die Nothwendigkeit, Vernünftigkeit und Realität Deines Endes und Todes eingeſtehſt, wieder vergiſſeſt, was Du gedacht, geſagt und gethan haſt. Und es iſt kein Wunder. Du machſt ja Dich allein zum Inhalt Gottes, Dich allein zur Sache des Unendlichen; und natürlich iſt daher der Tod ein Nichtſeinſollendes, Dein Ende nicht ein *wahres Ende*. Da Du nicht einmal ſelbſt in Gott an Dein Ende kommſt, ſo kannſt Du natürlich um ſo viel weniger im natürlichen Tode an Dein Ende kommen, und mußt daher nothwendig dem Ende dieſes Lebens den flatterhaften, langweiligen, dunſtreichen Kometenſchweif einer kernloſen Unſterblichkeit ankleben. Dabei biſt Du aber wieder ſo kurzſichtig und Dir ſelbſt widerſprechend, daß Du nicht gewahr wirſt, daß jener allerdings zwar prachtvolle und kunſtreiche Kometenſchweif der Zukunft doch nur ein ganz blaſſer, faſt nebelartiger Wiederſchein und Abglanz Deiner gegenwärtigen Majeſtät und Herrlichkeit iſt. Indem Du Deine Perſönlichkeitsbeſtimmungen zu den einzig abſoluten Inhaltsbeſtimmungen Gottes ſelbſt machſt, ſo machſt Du Dich ſelbſt, wie bereits gemeldet, zum Inhalt des Abſoluten: Du empfindeſt und erkennſt in Gott nicht einen Abbruch von Dir, ſondern vielmehr nur die Fortſetzung und zwar eine potenzirende, vervollkommnende, erhöhende Fortſetzung von Dir. Auf dieſe Deine qualitative, weſentliche Fortſetzung und Fortdauer in Gott, auf dieſe Deine göttliche Exiſtenz und Dignität paßt nun aber doch wohl Deine quantitative, zeitlos zeitliche, endlos endliche Fortdauer in der Zukunft eben ſo wenig, als der Schein auf das Weſen, das Nebenbild der Sonne auf die Sonne ſelbſt, die Copie auf das Original. Da Du Alles ſchon warſt in dieſem Leben, was Du nur immer ſein konnteſt, ſchon in ihm das Höchſte erreicht haſt, was bleibt Dir denn nach dem Leben noch übrig, als der blaſſe Mondſchein von dem gegenwärtigen Sonnenlicht? Held Achilleus, Urbild griechiſchen Geiſtes, der Du ſo edelmüthig geſtandſt, lieber Taglöhner auf Erden, als König im Schattenreich ſein zu wollen, o könnteſt Du ſehen ſo ein modernes Subject, wie es eben den Pfauenſchwanz ſeiner Unſterblichkeit ausbreitet, die Körner der Gegenwart verſchlingt, nur um ſie in der andern Welt wieder zu käuen, und die Heldengeſtalten der Wirklichkeit mit dem Schwanze ſeiner unendlichen Zeitlichkeit zu erdroſſeln ſucht, nur um ſich der Nothwendigkeit eines weſenloſen Schattenſeins zu verſichern!

Der phyſiſche Grund des Todes.

So gewiß und wahrhaftig das unendliche Weſen unendlich und ewig iſt, ſo gewiß und wahr iſt es, daß das, was ſeinem Inhalt oder Weſen nach beſtimmt und beſchränkt iſt, auch ſeinem Daſein nach beſtimmt und beſchränkt iſt, daß folglich auch eine beſtimmte Perſon nur eine beſtimmte Zeit iſt. Erkennſt Du an, daß Du ein begrenztes Weſen biſt, nicht das Weſen ſelbſt, daß Du *eine* Perſon biſt, nicht *die* Perſon ſelbſt, ſo mußt Du auch anerkennen, daß Du jetzt, aber nicht immer biſt. Du ſagſt: ich, dieſes Individuum, will unſterblich ſein. Du biſt aber dieſes Individuum nur als ein von andern unterſchiedenes, und Du kannſt Dich daher nicht abtrennen von dieſem Deinem Unterſchiede: dieſe Beſtimmtheit, dieſe Unterſchiedenheit iſt die Grenze Deines Seins, die nicht aufgehoben werden kann, ohne daß Du ſelbſt zu ſein aufhörſt, ſo wenig als Du einem beſtimmten Vogel die Beſtimmtheit, durch welche er ſich von andern Vögeln unterſcheidet und das iſt, was er iſt, rauben kannſt, ohne ihn ihm ſelbſt zu rauben. Aber alle Beſtimmtheit, alle Trennung und Unterſchiedenheit beruht nur auf dieſem beſtimmten, wirklichen Daſein, iſt nur möglich und wirklich in dieſem wirklichen Leben. Nur in dieſem Leben biſt Du dieſer Menſch; hört daher dieſes Leben auf, ſo hörſt Du ſelbſt zu ſein auf.

Du biſt Individuum nur ſo lange, als Du empfindeſt; die Gewißheit ſeines Daſeins hat das Individuum nur in der Empfindung; das Bewußtſein iſt das Sein des Seins, es iſt allein abſolut zuverläſſiges, unbedingt gewiſſes, d. i. wirkliches, poſitives Sein; die Empfindung iſt aber nichts weiter als das individuelle, mit dem Individuum identiſche Selbſtbewußtſein; erſt in der Empfindung *iſt* daher das Individuum Individuum; ſie iſt nicht ein das Sein Begleitendes, ſondern ſie iſt das Sein des Individuums; *Daſein habe ich allein in der Empfin-*

dung. Der Satz: ich bin ein beſtimmtes Individuum, hat daher ſeinen beſtimmten Ausdruck und Sinn erſt in dem Satze: Ich bin Empfindendes. Aber von der Empfindung iſt die Zeit unabſonderlich: wo kein Jetzt, da iſt auch keine Empfindung: ich empfinde nur dadurch, daß ich in dieſem verſchwindenden Jetzt, in dieſem vergänglichen Augenblick empfinde. Man ſtellt ſich die Zeit nur unter der Dimenſion der Länge als eine ununterbrochne, fortfließende Linie vor: aber den ausſchließenden Augenblick kann man ſich vorſtellen gleichſam wie eine Perle, einen Waſſertropfen, der in ſeiner Abſonderung von dem ununterbrochnen Fluß die Geſtalt der Kugel annimmt. Ich empfinde nur dadurch, daß ich gleichſam aus dem an ſich gleichen und ununterbrochnen Fluß der Zeit die Perle des Augenblicks abſondere, und in den engen Raum deſſelben mein Sein zuſammenfaſſend einſchließe. Ich fühle immer nur Beſtimmtes, aber in dieſem beſtimmten Gefühle bin ich immer ſelbſt, das ganze Individuum, mein ganzes Sein enthalten, denn jedes Gefühl iſt zugleich Gefühl meiner ſelbſt, mein ganzes Sein in einer beſondern Beſtimmtheit. Allein ich fühle eben nur dadurch, daß mein ganzes Sein gedrängt iſt in einen einzelnen Zeitpunkt, daß in einem Jetzt mein ganzes Sein geeint, und in dieſer Sammlung gegenwärtig iſt. Wie das Sonnenlicht zuſammengedrängt und geſammelt Feuer wird, brennt, ſo entſteht nur durch die Zuſammendrängung meines ganzen Seins auf den Brennpunkt eines Augenblicks in mir das Feuer der Empfindung. Vergänglichkeit iſt daher das Weſen alles Gefühles, aller Empfindung. Warum giebt es denn keinen fortdauernden Genuß? eben weil ein fortdauender, ein ununterbrochner Genuß nicht mehr Empfindung und Genuß wäre, der Genuß nur Genuß iſt, weil er vergeht. Nur wo Abſätze, Zeitabſchnitte, Epochen ſind, da iſt Empfindung, in dem Sichſelbſtgleichen verſchwindet ſie. Wo alſo die Zeit aufhört, da hört auch die Empfindung und mit dieſer die Individualität auf. Dieſes Weſen, dieſes Individuum biſt Du nur in dieſer Zeit. Wenn Du daher in dem dunkelblauen Jenſeits, wo von aller Zeit abſtrahirt wird, dem Individuum individuelles Daſein, Empfindung, und zwar ewige Wonne, ewige Luſt zuſchreibſt, ſo folgſt Du nur der Einbildung, in der Alles möglich iſt, was in Wahrheit unmöglich iſt, aber nicht der Vernunft.

Die beſtimmte Perſon, das Individuum iſt aber nicht blos nothwendig ein zeitliches, von der Zeit unabtrennbares, ſondern auch nothwendig ein räumliches. Individuen ſind nothwendig dem Raume nach außer einander. Das Denken, die Vernunft, das Bewußtſein iſt raumlos, aber dieſe ſind keine Individuen; Raumloſigkeit ſchließt Individualität aus. Zum Individuum gehört weſentlich, daß es dem Daſein nach getrennt iſt, daß es als getrenntes exiſtirt, als getrenntes aber exiſtiren oder räumlich ſein iſt Eins. Wenn Du daher ein Leben nach dem Tode annimmſt, in welchem Du daſſelbe Individuum ſein wirſt, das Du in dieſem Leben warſt, das nämliche perſönliche Weſen, ſo mußt Du dieſes Leben — Du magſt auch noch ſo ſehr bemüht ſein, alle ſinnlichen Vorſtellungen von ihm zu entfernen und es noch ſo geiſtig zu fühlen Dir einbilden — an einen Ort verlegen. Wo iſt aber nun dieſer Ort? Doch er ſei, wo er wolle, wenn er gleich ein anderer Ort iſt, als der Ort der Lebendigen, ſo hat er doch nothwendig mit dieſem den Raum überhaupt gemein, denn es giebt doch offenbar keinen Raum außer dem Raum. Allein der Raum gehört weſentlich zu unſerm Leben, der Raum iſt das Eigenthum, ſo zu ſagen, der Lebendigen, er iſt ſelbſt nur der allgemeine Ausdruck unſers jetzigen ſinnlichen Lebens, der Raum fällt in das Sein vor dem Tode. Da alſo die unſterblichen Individuen an einem Orte exiſtiren, ihr Ort aber in den Raum fällt, ſo fiele folglich das Leben nach dem Tode in das Leben vor dem Tode. Denn exiſtiren dieſelben nach dem Tode räumlich — und ſo gewiß eine Vernunft, eine Wahrheit iſt, ſo gewiß müſſen ſie räumlich exiſtiren, wenn ſie als Individuen fortdauern — ſo exiſtiren ſie ferner nicht nur zeitlich, — denn der Raum kann wohl nicht für ſich, von der Zeit abgetrennt ſein — und das unſterbliche Leben wäre alſo zeitliches Leben, ſondern ſie exiſtiren auch mit allen ſinnlichen Attributen und Beſchaffenheiten behaftet, die zu dieſem zeitlichen Leben gehören, — denn Raum und Zeit läßt ſich nicht abſondern von allen übrigen Beſchaffenheiten dieſes ſinnlichen Lebens — und das jenſeitige Leben wäre alſo dieſſeitiges, wäre wieder dieſes Leben, das wir hier leben. Sollten übrigens die unſterblichen Individuen nur räumlich ſein, ohne die übrigen Laſten, die nothwendig mit dem Raume verbunden ſind, an ſich zu tragen, ſo bleibt wahrlich nichts übrig, als daß die nach ihrem Tode exiſtirenden Individuen mathematiſche Figuren oder doch wenigſtens den Linien und Dreiecken höchſt ähnliche Weſen ſind, allein die Linien und Dreiecke fallen auch ſchon in dieſes Leben.

Da alſo das Leben der nach dem Tode als Individuen fortlebenden Individuen nothwendig in das Leben vor dem Tode fällt, ſo war es ganz in der Ordnung, daß man in neuern Zeiten, nachdem man ſich einmal von dem Glauben an einen imaginären Himmel und von den trüben Vorſtellungen eines Geſpenſter- und Schattenreichs, eines Hades und Scheols, eines dunkeln Aufenthalts der Todten in oder unter der Erde entfernt hatte, die Sterne zu den Aufenthaltsörtern der Abgeſchiedenen beſtimmte — eine Localität, die beſonders dieſen Vortheil für ſich hat, daß dadurch das Leben nach dem Tode wenigſtens in eine ſcheinbare Entfernung von dem Leben vor dem Tode gerückt wird, und die Todten die Lebenden nicht mehr drücken und geniren können, wie es bei ihrem ehemaligen Aufenthaltsorte der Fall war. — Bei dieſer Vorſtellung von den Sternen geht das Individuum von dem allgemeinen Grundſatze aus, daß dieſe unzähligen Körper umſonſt wären, wenn ſie nicht von lebenden Weſen bewohnt wären, und daß es daher dem Weſen der Natur, die nichts umſonſt mache, und der Weisheit ihres Schöpfers widerſpräche, wenn ſie nicht bewohnt wären.

Was, rufſt Du entſetzt aus, was? ſo viele, ſo ungeheure Körper ſollten umſonſt ſein, und nur auf dieſer Erde, die ſich in dem unermeßlichen Ocean der Welten gleich einem Salzkörnchen geſchmacklos verliert.

nur auf dieſer ſollte Leben ſein? und vergiſſeſt in dieſem Deinem zoologiſchen und philanthropiſchen Schrecken Dich von der Natur, die Dich umgiebt, über die fernen Welttheile belehren zu laſſen. Betrachte den Menſchen, der von jeher als ein Mikrokosmus, als ein Spiegel des Univerſums angeſehen wurde, und die Anſchauung dieſes Einen wird Dir das Univerſum erleuchten. Sein Körper beſteht aus unendlich vielen und ſelbſtſtändig unterſchiednen Theilen; es giebt Theile in den Theilen, Organe in den Organen, Syſteme in den Syſtemen; der kleinſte Theil iſt noch reich an Theilen und Beſtimmungen, und wollteſt Du, abgeſehen von der Einheit der Beſchaffenheit oder der Gattung, die bloſen Materien theilen, ſo würdeſt Du auch noch an dem kleinſten Theil bis ins Unendliche fort theilen, bis ins Unzählbare zählen können: in unbegrenzbarem Vervielfältigen, Verſelbſtſtändigen, Unterſcheiden entwickelt die Natur ihre unbeſchränkte Schöpferkraft. Aber nun ſiehe dieſes Wunder aller Wunder! dieſe Unermeßlichkeit, dieſe Unendlichkeit von Theilen, Organen, Syſtemen bringt nur Ein einziges Leben, Ein Weſen, Ein Individuum hervor! Ein einziges nur! Wie wenig, wie traurig! Warum giebt es denn bei dieſen unendlich vielen Theilen nur Einen Menſchen? warum iſt denn das Auge nicht ein eigner Menſch? warum wohnen denn in den Knochen und Haaren nicht ſchon eigne Weſen? In Betracht Deiner immateriellen Seele, die noch weniger Raum einnimmt, als der mathematiſche Punkt, der bekanntlich keinen Raum einnimmt, iſt der menſchliche Körper ein eben ſo großer, wo nicht noch größerer Raum, als für Dein ſinnliches Auge das Univerſum in Betracht der Erde; denn für das Raumloſe und in Betracht deſſelben iſt der kleinſte Raum unendlicher Raum. Warum nimmt denn nun Deine Seele, die untheilbar, einfach, Punkt, Atom iſt, Du, dieſes Einzige Individuum einen ſo unendlich großen Raum ein? Die ganze Seele hätte ja doch, denke ich, in Einer Haarwurzel Platz genug, warum iſt alſo die arme Haarwurzel nicht auch eine Seele, ein Menſch? Was, würden die Knochen, die Zähne ſagen, wenn ſie mit den Menſchen jene zoologiſchen und philanthropiſchen Anſichten theilten, was, wir Knochen, die wir den Raum eines Saturnus und Uranus einnehmen im Verhältniß zu dem unſichtbaren, untheilbaren Punkt der Seele, ſollten nicht auch unſere eignen dem Menſchen wenigſtens analogen Weſen in uns enthalten, wir ſollten weſenlos und menſchenleer ſein? Das kümmerliche Leben und der klägliche Zweck, welche uns die Naturphiloſophen und Mediciner vindiciren, iſt kein Leben und kein Zweck: wir Zähne ſind da, ſagen ſie, um die Speiſen zu zerkauen und zu zermalmen, dieſer unſer Zweck iſt unſere Thätigkeit, unſer Leben; aber was iſt denn der eigentliche, der wahre, der letzte Zweck unſers Zerkauens und Zermalmens, was iſt denn der Zweck dieſes Zwecks, das wahre Weſen unſers Weſens? der lebende, der wollende, denkende Menſch. Wir alſo, wir, die wir gar Nichts gemein haben mit dem Menſchen, wir Rieſennaturen, an deren materieller Feſtigkeit und Gediegenheit das feine Kometenweſen der immateriellen Seele gleich einer Seifenblaſe zerfährt, die wir unendlich entfernter ſind vom Menſchen, als z. B. der Uranus von der Erde — denn die Entfernung des Uranus von der Erde iſt ja doch noch eine räumliche, meßbare, aber unſre Entfernung von dem Menſchen iſt eine Ferne der Natur, der Qualität des Weſens, alſo eine unermeßbare, unverhältnißmäßige, unvergleichliche — wir ſollten unſern Zweck im Menſchen, in der Seele haben, wir ſollten unſern Zweck ſo fern von uns, außer uns haben in einer andern mit uns gar Nichts gemein habenden Natur? unſer Leben ſollte nicht in uns ſelbſt enthalten ſein, ſondern in einem andern Welttheil, in der Natur des Menſchen, in der Seele? Das iſt unmöglich, das iſt unverträglich mit der Weisheit Gottes, daß wir umſonſt ſein ſollten, daß wir keine eigne Zahnmenſchen, d. i. ſtatt unſres nächſten Zweckes, welches ein erbärmlicher, zweckloſer Zweck iſt, da der Zweck dieſes unſers Zerkauens ein ausländiſches Weſen, die Seele, iſt, nicht einen Zweck in uns enthalten ſollten, der zugleich eben ſo unmittelbar nah uns iſt, als jetzt der Zweck iſt, den uns allein die Naturforſcher anweiſen, zugleich aber eben ſo frei, ſelbſtſtändig, edel iſt, wie der Menſch, d. h. eben einen eignen, uns angehörigen, uns angemeſſnen Menſchen, mit Einem Worte, einen Zahnmenſchen. Wenn es Menſchenzähne giebt, warum ſollte es denn in aller Welt nicht auch Zahnmenſchen geben? ein hohler, ein menſchenleerer Zahn wäre eine himmelſchreiende Lücke in der Weltſchöpfung! alſo müſſen wir Zähne unſere eigenen Bürger und Bewohner haben. Welch ein Thor ich doch früher war, wo ich mich noch für Einen Menſchen hielt, wo ich nur todte, ſelbſt- und bewußtloſe Glieder und Theile, zwecklos in ſich ſelbſt, ſich bewegen ſah, um mich, dieſes Eine Individuum außer ihnen hervorzubringen, ich ſehe nun lauter Menſchen, wo ich ſonſt nur Glieder ſah, ich ſelbſt, dieſer Eine Menſch, bin nun eine unzählbare Menſchenmenge!

In Deiner Anſchauung von den Sternen ſtößeſt Du Dich blos an dem ſinnlich ſelbſtſtändigen Daſein, an der Größe und Menge dieſer Weltkörper; ſie ſind doch, ſie exiſtiren; wozu alſo dieſe unendlichen Körper, wenn ſie nicht für Etwas, für lebendiges Daſein, wenn ſie nicht belebt ſind? Du haſt Recht darin, daß Du das Leben als Zweck eines Körpers ſetzeſt; Du irrſt aber darin, daß Du glaubſt, daß jene Körper eben ſo, wie ſie dem Raum, dem Daſein nach ſelbſtſtändig ſind, ſo auch ihrem Zwecke und Weſen nach ſelbſtſtändig ſein müſſen, d. h. daß dieſer beſondere Körper, den Du mit Deinem Auge dem Orte nach fixirſt, umſonſt iſt, wenn nicht das, was Du auf dieſer Erde findeſt und als ihren Zweck anerkennſt, in und auf dieſem Körper ſelbſt enthalten iſt, daß alſo dieſer unermeßliche Raum zwecklos iſt, wenn in ihm ſelbſt kein Leben iſt; und befangen in dieſem Irrthum überſchatteſt und bevölkerſt Du daher die fernen Weltkörper ohne Ausnahme und Unterſchied *) mit den weſenloſen Schatten Deiner üppigen Phantaſie.

---

*) Dieſe Beſchränkung und noch einige andere Modificationen ſind die einzigen materiellen Veränderungen, die ich mir in dem Abſchnitt von den Sternen erlaubte, erſtlich weil er in ſeiner alten Faſſung nur eine jugendliche Abſchweifung vom Thema

Was Dich frappirt und irre führt, iſt nur das ſinnliche Daſein, blos der unbeſchränkte Raum dieſer Weltkörper. Allein ich muß Dir geſtehen, daß mir überall, ſelbſt hier auf der geiſt- und lebensvollen Erde, ſolch überflüſſiges, unnützes, zweckloſes Daſein aufſtößt, daß mir in jedem ſelbſt erfüllten Orte ſolche leere Räume begegnen, ja daß, wenn Dir deßwegen die Weltkörper umſonſt da zu ſein ſcheinen, wenn nicht auf ihnen ſelbſt Leben hauſt, mir aller Raum, alles Daſein, alle Natur umſonſt zu ſein erſcheint; ich finde Alles leer und öde, Alles zwecklos, wenn ich mit dieſen Vorſtellungen, mit denen Du die Weltkörper betrachteſt, an die Natur gehe. Fragſt Du: warum ſind die Körper, wenn nicht Leben in ihnen iſt, ſo ſetze ich Dir die Frage entgegen: warum iſt überhaupt ein Sein, ein Raum, eine Materie, eine Natur? Dein Gott hätte ja das ganze Univerſum in ein Atom ein- und zuſammenſchmelzen können; was über das Gebiet eines Atoms hinausgeht, iſt verſchwendetes, überflüſſiges, zweckloſes Sein. Warum giebt es denn nicht Einen einzigen, ſondern unzählig viele Menſchen? ſo viel als andere außer mir ſind und haben, ſo viel geht mir ab, ſo viele leere und unerfüllte Räume ſind in mir: die andern Menſchen ſind Nichts als die objectiven, ſelbſtſtändigen, außer mir angeſchauten Poren meines eigenen Selbſts. Und ſo ſind alle Dinge porös, voll leerer, lichter Räume. Warum iſt der einzelne Ton nicht ſchon die ganze Ouvertüre? warum iſt er einzelner? In dieſem einzelnen Tone ſchon findeſt Du jene Zweckloſigkeit und jenen leeren Raum, der Dir nur an den Sternen wegen ihrer ſinnlichen Größe auffällt. Dieſer Eine Ton iſt ganz durchlöchert, ganz porös, denn alle andern Töne ſind nicht in ihm. Warum überſiehſt Du denn hier das Leere? Warum iſt nicht untrennbar und ununterſchiedlich Alles in Einem? Der Zweck des Baumes iſt die

---

war, zweitens weil ich, ſo abſurd ich die gewöhnliche rationaliſtiſch teleologiſche Anſchauung finde, welche jeden glänzenden Punkt mit lebendigen Weſen bevölkert, doch eben ſo thöricht es finde, Weltkörpern, wie z. B. Venus, Mars, individuelles, bewußtes Leben abſprechen zu wollen.

Frucht, wozu iſt denn das Blatt, der Zweig, der Aſt, der Stamm, die Rinde, warum trennt ſich denn dies ſo auseinander und giebt ſich ſo verſchwenderiſch in ſo vielerlei Theilen beſonderes und ſelbſtſtändiges Daſein? wäre es nicht weiſer, wenn der Zweck unmittelbar, auf einmal ohne alle weiteren Umſtände, Aus- und Abſchweifungen da wäre, wenn Alles auf einfachgeiſtige Weiſe als Eines da wäre? Wenn Du zum erſten Male einen menſchlichen Embryo ſäheſt und würdeſt die Vorſtellungen, die Du bei der Anſchauung der Himmelskörper anwendeſt, hier gelten laſſen, wie würdeſt Du Dich gebärden, wenn man Dir ſagte: ſiehe! dieſer Embryo hier iſt beſtimmt, ein Menſch zu werden, dieſes ſtumme, regungsloſe Pflanzenleben ſoll einſt lebendig ſtarker, wollender, handelnder Menſch werden! Ach, welche troſtloſe, unweiſe „Einrichtung!" warum enthält denn nicht auch dieſes arme Weſen ſchon ſeinen Zweck verwirklicht in ſich, warum liegt doch ſein Zweck, ſein Weſen, der Menſch, welcher es ſelbſt einſt werden ſoll, ſo unendlich weit von ihm, daß das, was es an ſich, der Möglichkeit nach ſchon iſt und wozu es iſt, noch nicht wirklich da iſt, erſt durch eine lange Reihe von Jahren und Stufen zu erreichen iſt? Wenn Du Dich nun nicht darüber wunderſt und ärgerſt, daß nicht auch ſchon der Embryo Menſch iſt, warum willſt Du Dich darüber wundern und ärgern, daß nicht auch alle Sterne ſchon belebte Weltkörper, nicht auch ſchon die Kometen Planeten ſind? Wahrlich, wenn man Deine teleologiſchen Vorſtellungen, die Du ſonderbarer Weiſe nur bei den Sternen anwendeſt, auf Alles ausdehnte, ſo würde man endlich zu der Ueberzeugung kommen, daß eigentlich alles ſinnliche, materielle Sein bloſe Verſchwendung, zweckloſer Aufwand iſt, und es daher das Beſte wäre, wenn gar Nichts wäre; denn nur im Nichts wäre alle Zweckloſigkeit vermieden und aufgehoben.

Die Natur, entgegneſt Du mir, iſt lebensluſtig; ſolche ungeheuere Räume und ſo wenig Leben, wie reimt ſich das zuſammen, welch ein Widerſpruch! Allein Du vergiſſeſt in dieſem Deinem Lebensrauſch zu bemerken, daß die Lebensluſt der Natur zugleich Mordluſt iſt, die Geburt eines Weſens der Tod eines andern, der Selbſterhaltungstrieb in der Natur zugleich Zerſtörungstrieb iſt. Du ſiehſt nicht, welch ein unglückliches Weſen es um das Daſein und Leben eines Einzelweſen, das nicht exiſtiren kann, ohne in Gegenſatz und Widerſpruch mit einem andern zu treten, wie beſchränkt und bedingt das Leben iſt, da es nur unter dieſer Beſchränkung und Bedingung ſein kann, daß es Widerſpruch iſt, jedes Lebendige ſeinen Todfeind hat. Schade, daß die Natur nicht ſo lebensluſtig iſt, wie Du, daß ſie nicht nach Deiner Sinnesart, in der das bloſe Daſein, die ſinnliche Einzelheit, dieſes lebendige Individuum das Letzte und Abſolute iſt, ſich eingerichtet hat. Wäre ſie in dem Sinne lebensluſtig, wie Du Dir es einbildeſt, ſo hätte ſie dann gewiß das Leben ſeparirt, vertheilt, jeder beſondern Thier- und Pflanzenſpecies einen beſondern Weltkörper, jedem einzelnen Menſchen aber, der doch in ſeiner Einzelheit ein viel umfaſſenderes, bedeutungsvolleres und freieres Daſein hat, als eine Thier- oder Pflanzenſpecies, einen eignen Weltkörper für ihn allein beſtimmt und eingeräumt. Dieſe „Einrichtung" wäre gewiß zweckmäßiger, als die jetzige, wo das feindliche, ſich gegenſeitig zerſtörende Leben ſo zuſammengedrängt und auf einander gehäuft iſt. So ein für ſich ſelbſtſtändiger, eine eigne Welt bewohnender, ſo ein abſoluter Menſch würde nie ſterben; ſtirbt ja doch der Menſch nur durch den Menſchen, nur deßwegen, weil er ſowohl getrennt, als in weſentlicher Verbindung zugleich mit andern iſt und lebt, iſt ja der Tod nur da, wo eben ſowohl Einheit als Unterſchied iſt. Wenn der Staat, folglich die Weltgeſchichte — denn der Urſprung des Staates iſt der Urſprung der Weltgeſchichte — wenn die Sprache, folglich auch die Vernunft durch Uebereinkunft entſtanden iſt; warum ſollte nicht auch der Tod in dem Contract social ſeinen Grund haben? Auch die Pflanzen und Thiere haben ja unter einander gleichſam die Verabredung und Uebereinkunft getroffen, daß eins dem andern Platz macht, der Eintritt des einen ins Leben durch den Austritt des andern aus dem Leben bedingt iſt. So eine beſondere Pflanzenſpecies daher, auf einen Weltkörper allein verſetzt, hätte an ihm eine unendliche Sphäre des Daſeins, und mit dieſer Unendlichkeit der Sphäre des Daſeins, in dieſer abſoluten Alleinheit und Einſamkeit verſchwände der Grund und die Nothwendigkeit des Todes. Durch dieſe Vertheilung des Lebens, dieſe Verunendlichung des Einzelnen käme Leben in alle Himmelskörper, Friede und Ruhe auf die Erde, ewiges Leben in die ganze Natur. Auf dieſe Weiſe wäre zwei Uebelſtänden zugleich abgeholfen, würden zwei läſtige und ſtörende Mücken mit Einem Schlage getroffen. — Das Leben auf der Erde alſo ſcheint Dir zu wenig und beſchränkt zu ſein für das große Univerſum; nur dann ſcheint Dir die Welt eines unendlichen Schöpfers würdig zu ſein, wenn unendlich viele Leben, unzählbarer, als die zahlloſe Menge der Himmelskörper, die Schaar der Lebenden, der das Daſein Genießenden iſt; Du erweiterſt daher und vervielfältigſt dieſes Leben bis ins Unendliche; die Zuſätze aber zu dem beſchränkten Erdenleben, die Vermehrungen und Erweiterungen deſſelben verlegſt Du auf andere Körper in andere Weſen, gleich als ſtünden die Räume der Himmelskörper Dir nur dazu offen, um in ſie, wie in Bienenzellen, den Honig ſüßer Phantaſieen niederzulegen. Allein Du ſtößeſt hier wieder an den bloßen Maſſen Deinen Kopf an, und indem Du Dir einbildeſt, die Schöpfung dadurch erſt vollkommen und vollſtändig zu machen, daß Du leere Räume im Himmel ausfüllſt, überſiehſt Du fortgeriſſen von der Dunſt- und Dampfmaſchine Deines excentriſchen Kopfes einen Mangel, eine unausgefüllte Lücke auf dieſer Erde; und dieſe himmelſchreiende Lücke, dieſer entſetzlichſte aller Mängel, dieſer leere Raum, der Dir eher ein Stein des Anſtoßes ſein ſollte, als die Oede im Himmel, dieſer große Riß in der Schöpfung iſt das Ende, die Verneinung des Lebens ſelbſt, der Tod. Denn in dem Tode iſt kein Leben, er iſt die reinſte

Wüſte, die entſetzlichſte Lebensleere. Wohl tritt immer wieder ein neues Weſen an dieſe Stelle des geſtorbenen; aber dieſes Weſen, das jetzt iſt, einſt nicht mehr iſt, dieſes beſtimmte Weſen kehrt nie wieder, iſt auf ewig hin; dieſer Ort, wo dieſes Weſen war, bleibt immer leer, das Weſen iſt dieſes Weſen nur Einmal, der Menſch iſt dieſer ganz beſtimmte Menſch, nur jetzt, nur dieſes Mal; das andere, neue unterſchiedne Weſen, das an ſeine Stelle kommt, füllt eben, weil es ein andres iſt, jenen Platz, wo das erſte war, nicht aus, ſonſt müßte es ganz daſſelbe mit dem vergangnen ſein. Die ganze Erde iſt daher ſo durchlöchert, wie ein Sieb, ſo porös, wie ein Schwamm; überall ſind Spalten, Sprünge, Riſſe, ſo viele Geſtorbene ſind, ſo viel leere Räume und unbeſetzte Plätze giebt es, jeder Tod iſt ein gewaltiger Riß in der lebendigen Natur. Was iſt nun die Hohlheit und Leerheit eines Himmelskörpers, dieſer unſchädliche räumliche Mangel, der darum nur Mangel in Deiner Einbildung iſt, gegen den lebendigen, den qualitativen Mangel des Lebens, gegen die ſchmerzliche Verneinung des Lebens, den Tod? O Du Narr, der Du vor lauter Mängeln nicht den Mangel, vor eingebildeten Lücken nicht die wirkliche Lücke ſiehſt! Hätten Deine Einbildungen in der Natur Grund und Realität, ſo würde die Kette der Lebendigen eine weder durch den Raum, noch durch den Tod unterbrochne Kette ſein; denn die lebenden Weſen auf dem Saturn oder Uranus machen den poſitiven Mangel auf der Erde nicht gut. Die andern lebenden Weſen würden und müßten ſein die ununterbrochne Fortſetzung der hier lebenden Weſen, die von dieſen ſelbſt nicht unterſchiedene, unmittelbar mit ihnen zuſammenhängende Fortſetzung ihres Lebens. Die Stelle des Todes füllten die andern lebenden Weſen aus, das Leben der andern Weſen würde unmittelbar Eins ſein mit dem Leben der irdiſchen Weſen, ſo daß das Leben dieſer Pflanze, dieſes Thiers an und in ſich ſelbſt die ununterbrochne Kette jener himmliſchen Weſen wäre. Dieſe Pflanze z. B., die jetzt blüht, hat nach der dermaligen melancholiſchen und finſtern „Einrichtung" der Natur einen beſtimmten Termin ihres Lebens; auf dem Punkte, wo ſie jetzt an ihr Ende kommt, würde ihr Leben etwa auf dem Uranus oder des Uranus in ihr beginnen, wie ſie ſich früher durch Blatt, Stängel und Blüthe hindurch entwickelte, ſo würde ſie ſich dann durch die höhern Weſen des Uranus hindurch entwickeln; wie in der phantaſtiſchen Arabeskenmalerei, ſo etwa würden aus Stängeln und Blumen die himmliſchen Weſen hervorkeimen. Nach Beendigung ihrer Uranusperiode begänne wieder die Periode eines andern Sterns in ihr und ſo fort bis ins Unendliche. So wäre dann keine Lücke in der Natur, kein Lebensmangel nur ſo, wenn die in Deiner Phantaſie von dieſem Leben durch den Raum abgetrennten, die Lücken nicht ausfüllenden, den Schmerz des Todes nicht ſtillenden, ſelbſtſtändigen Bewohner der Himmelskörper Perioden, Lebensformen der Thiere, Pflanzen und Menſchen wären, Anſätze und Zuſätze zu ihrem eignen Leben. Zugleich dürften aber jene himmliſchen Perioden nicht abgetrennt und unterſchieden ſein von ihren irdiſchen Lebensformen, ſonſt wäre ja die Pflanze in ihrer Uranusperiode eine andere als in der Erdperiode, und mit jeder Veränderung träte ein Nichtmehrſein, eine Lücke ein, die auszufüllen, die ein Mangel in der Schöpfung wäre. So nur würde alſo die Welt ganz vollkommen ſein, wenn keine Veränderung in ihr wäre, denn in jeder Veränderung vergeht Etwas, und entſteht daher mit dieſem Vergehen ein Nichtſein, ein Mangel, und da alles Leben auf Veränderung beruht, ſo wäre alſo nur dann kein Lebensmangel in der Welt, wenn gar kein Leben wäre; nur wenn gar kein Leben geſetzt iſt, wirſt Du auch keine Verneinung des Lebens finden.

Alles, was nur immer iſt, iſt nicht ohne Grenzen und Schranken. Sein, Beſtimmtheit, Schranke ſind zugleich mit einander geſetzt; nur das Nichts iſt das Schrankenloſe. Jedes Ding iſt ein Beweis von der Wahrheit dieſes Satzes. Nur Eine Waffe giebt es gegen das Nichts, und dieſe Waffe iſt die Grenze, ſie iſt der einzige Haltpunkt eines Dings, die Schranke ſeines Seins. Denn die Schranke oder Grenze iſt nicht außen herum, wie etwa der Zaun um das Feld, ſie iſt die eigne Mitte, das Centrum eines Dings. Alles in der Natur iſt daher das, was es iſt, nicht durch den Stoff, woraus es beſteht, ſondern vielmehr durch die Beſchränkung des an ſich unbeſtimmten Stoffes, durch das beſtimmte Verhältniß, die beſtimmte Verbindungsweiſe der Stoffe; und eben in dieſer Beſtimmtheit des Verhältniſſes der Stoffe beſteht die Schranke, wie das Weſen eines Dings. Aendert ſich die Art, wie das, was man die elementariſchen Beſtandtheile eines Dinges nennt, verbunden iſt, ändert ſich dieſes beſtimmte und durch ſeine Beſtimmtheit beſchränkte Verhältniß der Elemente, ſo ändert ſich das Ding ſelbſt. Das Weſen und Leben der Dinge iſt daher Maß, Form, Art, Geſetz. Und dieſes Maß, durch das und innerhalb deſſen ein Ding das iſt, welches es iſt, iſt nicht etwa ein auf gewiſſe Stoffe, etwa nur auf den chemiſchen Stoff ſich erſtreckendes, ſondern Alles durchdringendes Maß. Das ganze Leben und Weſen eines Dings iſt durchgängige Beſtimmtheit, Ein allgegenwärtiges Maß. Das Verhältniß z. B. der chemiſchen Stoffe dieſes Fiſches iſt nicht nur ein gleichſam abgewogenes, ſondern auch ſein Organismus, ſein ganzer Leib hat ſeine beſtimmte, ihn von andern Thieren unterſcheidende Geſtalt, und was iſt denn dieſe anders, als Maß, Schranke? Eben ſo iſt das Verhältniß dieſes Fiſches nach Außen kein ſchrankenloſes, unbeſtimmt und frei gelaſſenes; er bewegt ſich, aber er hat eine beſtimmte, durch ſeine Geſtalt bedingte Bewegung; er lebt in einem beſtimmten Klima, in einem beſtimmten Element, dem Waſſer, aber wieder nicht im Waſſer überhaupt, in jedem Waſſer, ſondern in einem beſtimmten Quell-, Fluß- oder Seewaſſer. Das Seewaſſer iſt eben ſo gut noch Waſſer, wie das Flußwaſſer, und doch lebt dieſer Fiſch eben, weil er nie und nirgends außer die Schranke hinausfällt, die der Mittelpunkt ſeiner Natur iſt, Alles an ihm beſtimmt und in ſich faßt, nur in dieſem und keinem andern Waſſer. Dieſe Wahrheit kannſt Du ſelbſt an Dir erfahren, wiewohl ſie im Geiſtigen Modificationen erleidet. Du biſt ein moraliſches, freies Weſen; die andern Menſchen, von denen Du Dich unterſcheideſt, ſind es eben ſo. Der Stoff gleichſam, das Element, worin Du biſt und woraus Du beſtehſt als moraliſches Weſen, iſt der Wille, die Freiheit. Als Stoff iſt der Wille in allen Menſchen gleich, mit demſelben Willen und in demſelben Willen, in dem und mit dem Du willſt, will auch der Andere. Wie der Fiſch in dem Waſſer, ſo lebt der Menſch in dem allgemeinen Elemente des Willens, wie aber der beſtimmte Fiſch im beſtimmten Waſſer lebt, ſo lebſt Du zugleich in einem beſtimmten Willen. Durch die Art des Wollens wird der an ſich als Stoff und Element in allen Menſchen gleiche und Eine Wille Dein Wille, ſpecificirter, beſchränkter, unterſchiedner Wille, wird er Charakter. Allein Du ſelbſt, dieſes beſondre Subject, biſt nun gar Nichts außer dieſem ſpecificirten Willen; dieſe Art des Willens, dieſe Schranke des Einen ſich gleichen Willens iſt Dein Weſen, biſt Du ſelbſt. Aendert ſich Dein Charakter, das Maß, die beſtimmte Art des Wollens, ſo änderſt Du Dich ſelbſt; was Du biſt, biſt Du nur innerhalb dieſes Maßes.

Auch das menſchliche Leben hat ſeine nothwendige Schranke, über welche hinaus, und unter welche hinunter es nicht mehr exiſtiren kann, und derſelbe Ort, welcher der Sitz und die Quelle des menſchlichen Lebens iſt, iſt auch die Grenze deſſelben. Es iſt das Weſen des menſchlichen Lebens ſelber, nur auf der Erde zu ſein, nur in der Schranke, die die Natur in der Form und Geſtalt der Erde hat, möglich und wirklich zu ſein. Wie es zur Natur der Forelle gehört, nur in dieſem beſtimmten Waſſer zu leben, zur Natur einer Pflanze, nur innerhalb der Grenze des beſtimmten Klimas das zu ſein, was ſie iſt; ſo gehört es zur Natur, zum weſentlichen Charakter des menſchlichen und irdiſchen Lebens überhaupt, nur in der Natur, wie ſie dieſe Natur, Erde iſt, zu exiſtiren, nur innerhalb der Schranke eines Erdjahres u. ſ. w. ſein zu können. — Auf der Erde ſelbſt giebt es unterſchiedne Lebensmaße, von einander abweichende Stufen, Grade und Weiſen des Lebens: jede Thier- und Pflanzenſpecies, jeder Menſchenſtamm, jedes Menſchenalter, jedes Zeitalter iſt ſo eine eigne Lebensart, ein eignes Lebensmaß; aber das allgemeine, das einzige und letzte Maß aller dieſer vielen beſondern Maße iſt die Natur ſelber, wie ſie Erdnatur iſt. Die Erde iſt zwar ein beſtimmtes, aber kein endlich beſtimmtes, beſchränktes, ſondern in ſeiner Beſtimmtheit zugleich allgemeines, unendliches, inhaltsreiches, d. i. innerhalb ſeiner ſelbſt die mannigfaltigſten Arten, Unterſchiede, Gegenſätze gewährendes und enthaltendes Maß. Wäre das Lebensmaß der Erde endlich beſtimmtes, nicht in ſeiner Beſtimmtheit allgemeines und unendliches Maß, ſo wäre das Maß des Erdlebens etwa das Maß einer einzigen Thier- und Pflanzenſpecies oder Menſchenraſſe; irgend Etwas, was jetzt ein beſonderes Glied nur im Syſtem der Erdnatur iſt, wäre das Ganze ſelbſt. Und nur dann, wenn die Erde nur wäre das Lebensmaß einer beſtimmten Art, nur dann läge in dieſer beſchränkten Beſchaffenheit der Erde ſelbſt der Grund und die Nothwendigkeit, über ſie als ein Endliches hinauszugehen. Da es nun aber unendlich viele und unterſchiedne Maße und Arten des Lebens auf der Erde giebt, dieſe Arten aber begriffen und enthalten ſind innerhalb des gemeinſchaftlichen Maßes, welches die Erdnatur ſelbſt iſt, ſo iſt die Erdnatur als die allgemeine, allumfaſſende, unendliche Gattung, die abſolute, unüberſteigliche Grenze alles irdiſchen, folglich auch menſchlichen Lebens und Weſens. Wo alſo nicht alle zum menſchlichen Leben erforderlichen Bedingungen vollſtändig, unbeſchädigt, ganz da ſind — und zu dieſen Bedingungen gehören nicht nur die allgemeinen Elmente und Stoffe, ſondern auch die Form, das Maß, das beſtimmte Verhältniß derſelben — da iſt auch kein menſchliches Leben möglich. Wenn Du folglich auf dem Wege der Erfahrung, z. B. kein Waſſer oder keine Atmoſphäre auf einem Himmelskörper antriffſt, ſo fordert die Vernunft, die Erfahrung, die Natur ſelbſt von Dir den Glauben und das Eingeſtändniß, daß auf ihm kein menſchliches oder menſchenähnliches Leben ſei und ſein könne, daß alſo dort kein Ort für Dich iſt. Einbilden kann man ſich freilich, daß, gleichwie der Gans die Federn ausgerupft werden können, ohne daß ſie aufhört, Gans zu ſein; ſo auch das untheilbare Leben zerzupft und zerzauſt werden könne, und dennoch Leben ſei und bleibe; auch kann man ſich einbilden, daß auf dem Monde vielleicht das Leben aus Tod beſteht, die Dürre Näſſe iſt, daß die Leiber der dortigen Weſen Glaskörper ſind u. ſ. w., daß überhaupt die Einbildungen und Männleins der Phantaſie, die an der maſſiven, derben Erde ins Nichts zerfahren, auf den toleranten Himmelskörpern erfreuliche Aufnahme und geſicherte Exiſtenz finden. Aber Diejenigen, die Einbildbarkeiten für reelle Möglichkeiten halten, die da glauben, daß wie der Gans die Federn, ſo dem Weſen das Weſentliche, die Sache ſich ſelbſt genommen werden könne, und doch noch daſſelbe Weſen, dieſelbe Sache übrig bleibe, mögen uns, ehe ſie ſolches vom Himmel uns weiß machen wollen, von dieſer Zertrennlichkeit des Weſens Proben auf der Erde ablegen, denn iſt es überhaupt möglich, daß das Weſen noch Weſen bleibe, wenn man ihm das nimmt, wodurch es iſt, was es iſt, ſo muß es auch auf der Erde ſelbſt möglich ſein. Sie mögen uns alſo Proben davon erſt liefern, ob das Leben noch Leben iſt und bleibe, wenn ihm das Mark aus dem Knochen, das Herz aus dem Leibe geriſſen iſt. Sie können nicht einwenden, daß dieſe Forderung in keinem Verhältniſſe ſtehe zu dem, was ſie thun. Denn das menſchliche Leben und Weſen überhaupt iſt nicht weniger untheilbar, als der organiſche Leib; das Waſſer, das beſtimmte Maß der Jahreszeiten u. ſ. w. iſt nicht weniger nothwendig eingeſchloſſen in die allgemeine Möglichkeit des menſchlichen Lebens und Weſens, als das Mark, das Herz dem organiſchen Leibe weſentlich, nothwendig iſt.

Wenn der Menſch erſt jenſeits der Erde im Himmel auf Uranus oder Saturnus oder wo ihr ſonſt wollt ſeine Vollendung fände, ſo gäbe es keine Philoſophie, keine Wiſſenſchaft überhaupt. Statt daß allgemeine, abgezogne Wahrheiten und Weſenheiten Gegenſtände unſers Geiſtes wären, ſtatt der Gedanken, Erkenntniſſe, Begriffe, dieſer rein geiſtigen Weſen und Objecte, die jetzt die Bewohner unſers Kopfes ſind, wären dann unſre himmliſchen Brüder, die Saturnus- oder Uranusweſen die Bewohner unſres Kopfes. Statt Mathematik, Logik, Metaphyſik hätten wir die genaueſten Porträte der Himmelsbewohner. Jene himmliſchen Weſen nämlich würden ſich zwiſchen uns und die Gegenſtände des Wiſſens und Denkens hinlagern, ſie würden uns den Blick auf jene Objecte verſperren, eine ewige vollkommene Sonnenfinſterniß in unſerm Geiſte bewirken — denn ſie wären uns näher und verwandter, als Gedanken, Ideen, Begriffe, ſie ſind ja nicht rein geiſtige oder abſtracte Weſen wie dieſe, ſondern ſinnlich geiſtige Weſen, Weſen, die nur das Weſen der Einbildungskraft ausdrücken — unſer ganzer Geiſt wäre dann nur ein Traum, eine Viſion der ſchönern Zukunft. Derjenige daher, den die Schwere der Vernunft verhindert, auf der Oberfläche des unbegrenzten Oceans der Einbildung umherzuſchwimmen, wird erkennen, daß in der Tiefe unſers Geiſtes, als in einer für ſie irreſpirabeln Luft das Lebenslicht der Engel, und aller ſonſtigen ähnlichen himmliſchen Weſen erliſcht, daß „Geiſter“ eben ſo wenig das Licht des Geiſtes vertragen, als Geſpenſter das Morgenlicht, daß alle vom Menſchen abſtrahirten und gleichwohl über den Menſchen geſetzten Individualweſen, ſie mögen nun als Engel oder ſonſt wie vorgeſtellt werden, weiter Nichts ſind, als Verzierungen, als gothiſche Schnörkel an dem Tempel unſers Geiſtes, und gleich den Büſten und Statuen an den Paläſten der Großen nur das Atrium, den Vorhof unſers Innerſten zieren. Denn indem wir uns über uns ſelbſt, unſer ſinnliches Daſein und Leben erheben, in uns einkehren, ſo erheben wir uns, ohne an höhere Individuen anzuſtoßen, in den Geiſt ſelbſt, zum Gedanken des unendlichen Weſens, überhaupt zu Gedanken, Ideen, Begriffen. Da aber der Menſch es iſt, welcher, indem er über ſein ſinnliches Sein und

Weſen ſich erhebt, zur Vernunft kommt, zu Gedanken, zu klaren, reinen, allgemeinen Unſinnlichkeiten, ſo iſt ſein ſinnliches Sein auf der Erde ein letztes ſinnliches Sein, ſein irdiſches Daſein ſein höchſtes, ſein vollendetes Daſein. Hätte die Natur der Erde nicht ſchon hier ihr ganzes, letztes Weſen, alle in ihr liegenden und einem irdiſchen Weſen möglichen Lebensformen entfaltet, hätte ſie nicht, wie ſie zum Menſchen kam, gerufen: „es iſt vollbracht; bis hieher und nicht weiter,“ ſo würde der Menſch nicht denken. Das Denken iſt ein Ausdruck der Sättigung, Befriedigung, Vollendung; das Denken iſt die letzte äußerſte Lebensgrenze des Weſens, das denkt. Das höchſte Leben iſt daher auch nur das Leben in Religion, Wiſſenſchaft, Kunſt; das iſt das Leben über dem ſinnlichen und vergänglichen Leben, das Leben über dem Tode; Wiſſenſchaft, Kunſt, Religion ſind die einzig wahren Genien und Engel des Menſchen, überhaupt, wenigſtens für ihn die einzig wirklichen höhern und vollkommneren Weſen; in dieſen allein, aber nicht auf Saturnus und Uranus oder ſonſt wo exiſtirt der Menſch auch nach dem Tode noch fort.

Die Vorſtellung, daß man nach dem Tode von Stern zu Stern wandele, daß auch ſchon die Sterne und zwar ohne Ausnahme fertige und bequeme Wohnplätze lebendiger Einzelweſen ſeien, iſt beſonders deswegen der Natur und dem Geiſte widerſprechend, leer und flach, weil ſie die große und ernſte Tragödie der Natur in den gemeinen Kreis des bürgerlichen, ökonomiſchen Philiſterlebens hineinzieht, die tiefen Abgründe der Natur zu ſeichten Wieſenbächen macht, in denen die Individuen nur ſich ſelbſt beſpiegeln und liebliche Vergißmeinnicht pflücken. Es wird in jener Vorſtellung, die die ganze Natur zu einem wohleingerichteten Palais oder Hôtel umſchafft, wo man von Stube zu Stube eben fortſpaziert, ganz überſehen das furchtbar Ernſte, Finſtere und Nächtliche in der Natur. Gott hat nicht als Finanzrath oder Oekonom die Welt erſchaffen: Gott vergaß ſich ſelbſt, als er die Welt erſchuf: wohl mit Wille und Bewußtſein, doch nicht aus Wille und Bewußtſein, ſondern aus ſeiner Natur, im Rücken ſeines Bewußtſeins gleichſam, brachte er die Natur hervor. Nicht als klugberechnender Hausvater und Werkmeiſter, als ſich ſelbſt vergeſſender Dichter entwarf er das große Trauerſpiel der Natur.

Wenn man die ältern Principien der Erkenntniß gelten läßt, ſo darf man ihnen zufolge wohl mit Recht behaupten, daß das, was nicht der zureichende Grund der Erkenntniß einer Sache iſt, auch nicht der zureichende Grund ſeines Weſens und Daſeins ſein könne. Gott aber nur als perſönlicher Gott gefaßt, Gott nur antipantheiſtiſch, nur als gegenſätzliches Extrem der Subſtanz gedacht, iſt nicht der zureichende Erkenntnißgrund der Natur, folglich auch nicht der zureichende Grund ihres Weſens und Daſeins. — Geſchichte hat nur das, was ſelbſt das Princip ſeiner Veränderungen iſt, was allen ſeinen Veränderungen als allgegenwärtige weſentliche Einheit zu Grunde liegt, deſſen Veränderungen daher innere, immanente, durch es ſelbſt beſtimmte, mit ihm ſelbſt identiſche Veränderungen ſind. Der Stein, der aus der Hand eines Bettlers in die Hand eines Königs kommt, aus Amerika nach Europa und von da nach Aſia gelangt, hat deßwegen noch nicht eine Geſchichte, denn er ſelbſt iſt nicht das Princip dieſer Ortsveränderungen. Die Pflanze dagegen hat eine Geſchichte, denn ſie iſt das mit ihren Veränderungen ſelbſt identiſche Princip derſelben. Die Veränderung iſt aber nicht eine oberflächliche Metamorphoſe, mit jeder Veränderung tritt die ſich verändernde Sache in eine neue, weſentliche Begriffsbeſtimmung ein; die Veränderungen ſind daher die innern Lebensmomente einer Sache ſelbſt, alle Veränderungen zuſammen das lebendige Sein ſelbſt einer Sache. Was daher Geſchichte iſt oder hat, folglich das Princip ſelbſt ſeiner Veränderungen iſt, das hat ſein Leben nicht von Außen, ſondern von Innen, aus und von ſich ſelbſt. Geſchichte iſt darum Leben, Leben Geſchichte; ein Leben ohne Geſchichte iſt ein Leben ohne Leben. Aeußerliches Daſein kann wohl gegeben und geſchenkt werden, aber inwendiges, weſentliches Daſein, d. i. Leben, kann nicht gegeben werden; ſonſt müßte die Sache ſein, ehe ſie lebt, die Sache ſich ſelbſt gegeben werden können. Leben iſt Einheit des Weſens und Seins, Leben nur dort, wo abſolute Identität mit ſich ſelbſt iſt. Was daher lebt, hat den Grund und das Princip ſeines Seins in ſich ſelbſt, nur das, was in ſich ſelbſt und aus ſich ſelbſt iſt, hat Leben. *Leben* heißt nichts Anderes, als *der Grund ſeiner ſelbſt* ſein. Inſichſein, Selbſtſein iſt doch wohl die augenfälligſte, unläugbarſte Beſtimmung des Lebens; kannſt Du aber wohl Inſichſein, Selbſtſein vom Grund ſeiner ſelbſt ſein abſondern? Seinen Grund nicht in ſich ſelbſt haben, das heißt eben außer ſich ſein, ſein Weſen nicht in ſich ſelbſt haben und ſein; denn der Grund einer Sache iſt doch wohl ihr Weſen, und nur ihr Weſen ihr Grund; wo anders ſoll denn der Grund einer Sache liegen, als in ihrem Weſen? Leben iſt nur da, wo Urſprung und Daſein identiſch ſind, wo das Princip des Seins ſelbſt das Sein, wo Etwas nicht außer ſeinen Grund tritt, ſondern in ihm bleibt. Die Uhr iſt nur darum Uhr, todtes, mechaniſches Werk, weil ihr Princip, der Grund ihrer Exiſtenz nicht mit ihr Eins iſt, weil nicht ſie ſelbſt, ſondern der Uhrmacher ihr Weſen iſt. Die Uhr iſt nur Uhr, wiefern ſie ihre Zweckbeſtimmung erfüllt, ihr nächſtes Weſen iſt, die Stunden anzuzeigen, aber ſie zeigt die Stunden nur durch die Bewegung an, und dieſe Bewegung kommt nicht von ihr ſelbſt, ſondern der Geiſt des Erfinders, des Uhrmachers, iſt der Beweger derſelben. Die Natur ſtellt ſich nun dem Auge des Forſchers durchaus dar als Geſchichte; die Geſchichte verträgt ſich aber nicht mit einer Erſchaffung und Machung, ein bloſes Machwerk hat keine Geſchichte. Die Natur iſt als Geſchichte der Grund ſelbſt ihrer Veränderungen; Leben, welches unzertrennlich von der Geſchichte iſt, als der Grund ihrer ſelbſt; ſie kann nur aus und in ihr ſelbſt begriffen und erkannt werden. Von der Wahrheit der eben ausgeſprochnen Gedanken kannſt Du Dich ſogar an Dir ſelbſt, als

Einzelnem, als welcher Du ein Vermitteltes, Geſetztes, Abhängiges biſt, überzeugen. Der Vater mit der Mutter hat Dich erzeugt, ſie ſind als die Wirklichkeit der Gattung ſelbſt in ihrer Einheit im Begattungsproceſſe der Grund Deines Seins; Du biſt ein Einzelnes, alſo nothwendig dem Urſprung nach ein Geſetztes: aber indem Du ins Leben trittſt, d. i. ſelbſtſtändig wirſt — denn Selbſtſtändigkeit iſt vom Leben unzertrennlich — ſo iſt jetzt der Grund Deines Daſeins nicht mehr außer Dir, er iſt in Dir mit Dir eins. Du biſt nicht mehr ein Kind, ein Geſetztes, Abhängiges — abhängig iſt ja nur, was von ſeinem Grunde getrennt und doch zugleich mit ihm nothwendig verknüpft iſt — mit Deiner Kindheit verſchwindet Dein abhängiges durch Anderes Vermitteltſein. Du biſt als lebendiges, ſelbſtſtändiges Selbſt ein Unvergleichliches, Urſprüngliches, durch ſich ſelbſt Begründetes, Unmittelbares. Wohl in Deinem Wiſſen bewahrſt Du noch im Heiligthume der Pietät die Reliquien Deiner Abkunft, und erhältſt die Abhängigkeit der Kindheit; aber im Leben ſelbſt, in der Natur ſind alle bindenden Verknüpfungen aufgelöſt in das ſtolze Gefühl Deiner Originalität, Selbſtſtändigkeit und Unmittelbarkeit. Du wirſt ſelbſtſtändiger Menſch, heißt ja nichts Anderes, als Du kommſt in das Gefühl Deiner Urſprünglichkeit, d. i. das Gefühl des Grundes und Anfanges aller Menſchen, des Weſens, der Gattung, der Menſchheit. Und erſt mit Deiner Selbſtſtändigkeit, wo Dein Daſein in ſeinen Grund hinabſteigt, Grund Deines Seins in Dir ſelbſt iſt, fängt Dein eigentliches Leben an. Außer ſich hat nur Das ſein Princip und ſeinen Grund, was in ſich ein Gewebe gleichſam iſt, das ſich auflöſen und zertrennen läßt in Fäden, vermittelſt welcher man es an einer andern Sache aufhängen und mit ihr verknüpfen kann. Ein ſolches in Fäden zertrennbares und aufhängbares Gewebe iſt z. B. die Uhr. Aber das Leben iſt kein Gewebe, es iſt untheilbare, unendliche Einheit mit ſich ſelber, eben deßwegen Unmittelbarkeit und Urſprünglichkeit, ſchlechthin Anfang und Grund ſeiner ſelbſt. Stellſt Du Dir daher vor, daß das Leben, die Natur erſchaffen, gemacht ſei, ſeinen Grund außer ſich habe, ſo trennſt Du das Leben auf, wie einen Strickſtrumpf, zerlegſt es, wie eine Uhr, ſchlägſt das Leben todt. Wohl iſt der Geiſt der Grund der Natur, aber der Geiſt bringt nur auf geiſtige Weiſe und nur ſelbſt Geiſtiges, Lebendiges hervor; zum Geiſte gehört aber noch mehr, als Wille und Bewußtſein; Wille und Bewußtſein (dieſes Wort verſtanden im gewöhnlichen Sinne) bringen nur mechaniſche Werke hervor, zur Production aber des Lebendigen, ſelbſt ſchon der Werke der wahren Kunſt und Wiſſenſchaft, gehört mehr als Wille und Bewußtſein, gehört Geiſt, Genie. Warum willſt Du denn Deinem Gotte nur Willen und Verſtand, aber nicht Geiſt, Genie zuſchreiben? Das Kunſtgenie producirt nicht aus Verſtand, Wille und Bewußtſein, ſondern aus der Fülle ſeiner Seele, in der es Eins iſt mit ſeinen Productionen, mit Bewußtſein, Wille und Verſtand. Die Werke der eigentlichen Kunſt ſind darum keine bloſen Werke, ſie haben ihren Grund in ſich ſelbſt, ſie ſind darum ſelbſt geiſtvolle, beſeelte Werke. Die Natur iſt alſo Grund und Princip ihrer ſelbſt, oder — was eins iſt — ſie iſt aus Nothwendigkeit, d. h. dem Weſen Gottes, in welchem er ſelbſt Eins iſt mit der Natur. Die Sterne müſſen daher auch nicht aus einer wohleinrichtenden und arrangirenden Oekonomie- und Finanzweisheit, aus einem nur Maſchinen machenden Geiſte betrachtet werden, ſondern ſie müſſen und können nur aus dem Leben ſelbſt, aus der Natur und ihrer Geſchichte erkannt werden. Das Leben unzähliger Himmelskörper, wie z. B. der Kometen, beſteht aber offenbar nicht darin, daß auf ihnen ſelbſt Individuen ſind, ſondern darin, daß ſie die hiſtoriſchen Vorbedingungen und Vorbildungen, gleichſam die Embryone der Erde und anderer ähnlicher, zu organiſchem Leben geeigneter Weltkörper ſind.

Nun wieder zurück zu unſerm unſterblichen Individuum. Das Individuum iſt als ein beſtimmt zeitliches und beſtimmt räumliches ein leiblich lebendiges Weſen; es iſt Individuum nur in dieſer ſeiner leiblichen Lebendigkeit. Und das beſtimmte Individuum iſt Nichts außer und ohne dieſen ſeinen beſtimmten Leib. Das Ende Deines Leibes iſt Dein eignes Ende. Das unſterbliche Individuum iſt ſelbſt auch von der Wahrheit und Nothwendigkeit eines Leibes, aber nur nicht dieſes gegenwärtigen überzeugt, und hält es daher für angemeſſen, auch im künftigen Leben einen Körper zu tragen, aber freilich nicht mehr ſo einen groben, plumpen, empiriſchen Alltagskittel, wie der irdiſche iſt, ſondern einen aus ganz feinem, leichten Stoffe gewebenen, idealen, ganz klaren und zarten Körper. Das Individuum hält es auch für ſehr natürlich, daß, wie im Geiſterreich ein immer höher hinaufſteigender Stufengang iſt, ſo auch in der Körperwelt ein immer zum Feinern und Vollkommenern emporgehender Fortſchritt Statt findet. Auch iſt allerdings nicht zu zweifeln, daß dieſer Einbildung von einem bis in's unendlich Feine hin durchdeſtillirten und ſublimirten Körper weiter gar Nichts im Wege ſteht, als eben die Vernunft ſelbſt, und daß Du, wenn Du keine Grenzen, d. h. keine Vernunft anerkennſt, Dir ohne alles Hinderniß einen Leib einbilden kannſt, der blos aus Licht oder Roſenduft und Lilienſchimmer oder gar blos aus einer Phantaſie oder ſchönen Sonate von Mozart beſteht. Allein eben die leidige Vernunft, die, wie ſie ſelbſt durchaus beſchränkt und begrenzt iſt, ſo auch überall Grenze, Ende, Ziel und Maß und Geſetz aufzeigt, die beſchränkte Vernunft weiſt auch hier auf die unüberſteiglichen Grenzen hin. Der letzte Körper in der Reihe der Körper oder wenigſtens vollkommner, geiſtiger, himmliſcher, ätheriſcher Leib iſt ſchon der menſchliche Leib. Ein geiſtiger und himmliſcher Körper iſt eben kein andrer, als ein lebendiger und beſeelter, von einer Seele durchdrungner Körper. Ein ungeiſtiger, irdiſcher, der Schwere unterliegender Körper iſt Erde, Waſſer, Stein; aber ſchon in der Pflanze beginnt der irdiſche Leib den überirdiſchen anzuziehen, ſchon in ihr wird der Körper in den Himmel erhoben und erleidet die Natur eine Auferſtehung und Verklärung der Leiber, die durch die lange Stufenreihe der verſchiedenartigſten Thiergeſtalten hindurchgehend in der menſchlichen Geſtalt ihre Vollendung erreicht, die nicht mehr von einer mit ihrer Geſtalt unmittelbar identiſchen Seele, ſondern von einer, von aller Materie freien, in ſich ſelbſt ſeienden, durch ſich ſelbſt beſtimmten, d. i. einer wollenden und denkenden Seele, d. h. einem Geiſte durchglüht und durchleuchtet, und darum die eigentlich ſchöne und letzte ſinnliche Geſtalt iſt.

Wie Du nun überhaupt Dein Jenſeits nur dazu brauchſt, um mit ihm auszupichen die Ritzen und Spalten in den hölzernen Dachrinnen Deines Capitoliums, d. h. in den Rinnen Deiner Begriffe und Erkenntniſſe, in welchen Du die erquickenden und belebenden Regengüſſe, die vom Himmel auf die Erde ſich ergießen, durchläßt, und nur die irdiſchen Theile, Schlamm und Koth, die ſie natürlich auch mit ſich führen, einſammelſt, wie Du Dein Jenſeits überhaupt nur dazu erdichteſt, um mit ihm die Poren, die hohlen und leeren Zwiſchenräume Deines geiſt- und ſubſtanzloſen Todtenkopfes auszuſtopfen: ſo iſt denn auch Dein jenſeitiger, zukünftiger, eingebildeter Leib, der höher, vortrefflicher und geiſtiger ſein ſoll, als der organiſche, Nichts als eitel Dunſt und Wind, mit dem Du die hohlen Bälge, (sit venia verbo) Schweinsblaſen Deiner poröſen, mangelhaften Vorſtellungen von den erhabenſten und heiligſten Gegenſtänden, von dem wirklichen organiſchen Leibe und Leben ausfüllſt. Wie Dein Jenſeits nichts Anderes iſt, als die Grenze zwiſchen der Welt, wie Du ſie Dir vorſtellſt, und zwiſchen der Welt, wie ſie wahrhaft iſt, nichts Anderes, als die jenſeits Deiner Denkart und Anſchauungsweiſe von ihr liegende wirkliche Welt; ſo iſt auch der höhere, jenſeitige Körper Nichts weiter als der dieſſeitige wirkliche Leib, wie er jenſeits Deiner Vorſtellungen, wie er in Wahrheit iſt, Nichts weiter, als der verkannte gegenwärtige Leib.

Betrachte nur mit Aufmerkſamkeit den lebendigen, organiſchen Leib, vergleiche ihn gegen Stein, Waſſer, Erde, oder gar gegen ein mechaniſches Werk, oder gegen Deine Vorſtellung von dem Körperlichen, Materiellen. Iſt etwa auch der lebendige organiſche Leib zuſammengeſetzt? aus Theilen, die aus einander gelegt werden können, zuſammengeſetzt? Er iſt nur organiſcher, als lebendiger, als lebendiger iſt er aber untheilbare Einheit, unzertrennbares, abſolutes Ganzes. Zertheilſt Du ihn, ſo hat er ſchon aufgehört, organiſcher, lebendiger zu ſein: indem Du ihn theilſt, ſtirbt er, iſt er nicht mehr, und eben hierin, daß er getheilt ſtirbt, beweiſt er ſeine untheilbare Einheit: wäre er theilbar, ſo müßte er nach der Theilung noch leben. Mit der Zertheilung geht Alles unbedingt, ungetheilt zu Grunde, und eben dieſes unbedingte Nichtſein, dieſer ungetheilte Tod iſt daher das ſichtbarſte Zeugniß von der unauflöslichen, unbedingten Einheit des organiſchen, lebenden Leibes. Du ſagſt: ein Körper iſt, was theilbar iſt, deſſen Theile außer einander ſind. Allein die Theile des organiſchen Leibes ſind nicht Theile, ſondern Glieder, ſie ſind nicht außer einander, ſondern in einander, ſie ſind nur äußerlich getrennt, aber ihrem Zwecke, ihrem Weſen nach, welches eben das Leben iſt, ſind ſie Eines, denn ſie alle zuſammen bringen nur Einen Zweck, Eine Thätigkeit, Ein Gefühl: das Leben hervor. Und wegen dieſer Auflöſung der Theile zu Organen Eines Zweckes, wegen dieſer untheilbaren, einfachen, weſentlichen Einheit iſt eben der organiſche, lebendige Körper als organiſcher ein unkörperlicher Körper, eine immaterielle Materie, ein unſinnlich Sinnliches, und gehſt Du von der Betrachtung des roh Materiellen über zur Anſchauung des organiſchen Leibes, ſo wirſt Du einſehen, daß er ein verklärter, geiſtiger, überſinnlicher Körper iſt. Auch die Natur hat ihren Himmel; und dieſer Himmel, in dem der Körper auferſteht und verklärt wird, iſt das Leben, die Seele. Die Auferſtehung und Verklärung des Leibes muß man daher in der Natur ſelber, nicht außer und hinter ihr ſuchen.

Es iſt ganz richtig, daß der organiſche Körper auch Materie iſt, daß der Arm nicht iſt, wo das Gehirn iſt, das Gehirn nicht, wo das Herz, daß er alſo ein vielfaches Außereinander iſt; es iſt richtig, daß eine weſentliche Beſtimmung der Materie das Außereinander, das Undurchdringlichſein iſt, und daß alſo der organiſche Leib, inwiefern er unter die Beſtimmung des Außereinander fällt, auch Materie iſt. Aber iſt denn dieſes Außereinander eine weſentliche Beſtimmung, eine treffende, bezeichnende, charakteriſtiſche Beſtimmung des organiſchen Leibes? Wenn Du von dem organiſchen Körper weiter nichts zu ſagen weißt und erkennſt, als daß er Materie, daß er Körper, Außereinanderſein iſt, ſo ſagſt Du gar *Nichts*, und weißt gar *Nichts* vom organiſchen Leibe; Du machſt das Nichts zur Determination des organiſchen Körpers, wenn Du die Materie zu ſeiner Determination machſt, aber nicht ein beſtimmtes und beſtimmendes Etwas. Allerdings iſt auch das Außereinander eine Beſtimmung des Organismus, aber es iſt eine nur *ſinnliche*, nicht weſentliche, eine nur oberflächliche, aber nicht beſtimmende, nur äußere, nicht innere, eine nicht ein wirkliches Etwas in ihm ſetzende, ſondern nur eine *nichtige* Beſtimmung deſſelben. Innere Beſtimmung iſt nur die, welche für Dich Erkenntnißgrund einer Sache iſt, aber erkennſt Du Etwas vom organiſchen Leibe, wenn Du ſagſt, er iſt Materie? Vielmehr indem Du ſagſt, der organiſche Körper iſt Materie, indem Du ihn ſubſummirſt unter die Materie, machſt Du das leere Abſtractum, die nichtige Vorſtellung einer puren Materie, die nirgends in der Natur exiſtirt, zur Beſtimmung deſſelben, und abſtrahirſt von Allem, wodurch und worin er organiſcher Leib iſt. Iſt nicht in ihm Alles Glied und Zweck, Alles beſtimmt zu einem Zwecke, der eben das Leben iſt? Iſt nicht dieſes Ineinanderſein, dieſe durchgängige Zweckeinheit, in der Alles Eines iſt, Ein Zweck, Ein Leben Alles durchdringt, die weſentliche Beſtimmung, nicht alſo die Immaterialität, die Negation *der* Beſtimmungen, die in Deiner Vorſtellung das Weſen der Materie begründen, die innere Beſtimmung dieſes Leibes? Das Thier unterſcheidet ſich von den Pflanzen, noch mehr von andern Dingen oder

Weſen durch die Function des Eſſens und Trinkens; auch der Menſch ißt und trinkt; iſt aber Eſſen und Trinken eine charakteriſtiſche, weſentliche Beſtimmung des Menſchen? Iſt das wohl eine Definition des Menſchen, wenn man ihn alſo definirt: der Menſch iſt ein Weſen, das ißt und trinkt? So albern dieſe Definition iſt, ſo albern biſt Du, wenn Du Deinen Leib unter Deine Vorſtellung der bloſen Körperlichkeit und Materialität ſubſummirſt, wenn Du ihn nur unter die Beſtimmung eines Körpers, d. i. einer Materie befaſſeſt, und nicht ſelbſt die *Unkörperlichkeit* zur Beſtimmung dieſes Körpers machſt. Dein einziger Begriff, Deine einzige Erkenntniß vom Leben, d. h. vom organiſchen Leibe beſteht daher darin, daß Du erkennſt und geſtehſt, Du habeſt keine Erkenntniß, keinen Begriff von ihm; Deine höchſte Erkenntniß iſt überhaupt, wo Du zur Erkenntniß Deiner Begriffsloſigkeit kommſt, und ſo haſt Du Dich denn auch in Beziehung auf Deine Denkungsart zur höchſten und wahren Erkenntniß des organiſchen Leibes emporgeſchwungen, wenn Du ihn als unerkenntlich erkennſt, als unbegreiflich begreifſt; denn damit erkennſt Du, daß er die wirkliche Negation Deiner Vorſtellungen von Materie und Seele iſt, die Du aber gleichwohl im Widerſpruch mit Dir ſelbſt für unaufhebliche, abſolute Vorſtellungen hältſt, daß ſie nicht mehr auf ihn paſſen und ihn beſtimmen, daß ſie an ihm zu Schanden und zu Nichts werden, daß das Wirkliche ſich nicht faſſen läßt in Deine Einbildungen von einer puren, nackten Materie und einer puren, nackten Seele.

Wie mit der Materie, ſo verhält es ſich mit der Schwere in Bezug auf den organiſchen Leib. Iſt etwa die Schwere eine Beſtimmung, die den organiſchen Leib als organiſchen beſtimmt und bezeichnet? Iſt z. B. dadurch, daß vom Gehirn geſagt wird, es wiegt zwei bis drei Pfund, das Gehirn *beſtimmt*, iſt dadurch Etwas oder Nichts geſagt? Wohl beſtimmt das Metall z. B. die Schwere und Ponderabilität, wie das Licht die Imponderabilität, aber der organiſche Leib iſt ebenſowohl über die Beſtimmung der Ponderabilität, wie über die ihr entgegengeſetzte Beſtimmung der Imponderabilität erhaben, d. h. die Beſtimmung der Ponderabilität iſt wohl auch *an* ihm, aber nicht *in* ihm, ſie beſtimmt, definirt ihn nicht, wie z. B. zur Definition des Metalls die Beſtimmung ſeiner ſpezifiſchen Schwere weſentlich gehört. Eine innere Beſtimmung des Metalls iſt ſeine Schwere, darum kann es nicht von ſeinem Orte fort; aber der organiſche Leib hat als organiſcher Leib das Princip ungebundner Bewegung in ſich ſelbſt; er kann den Ort verändern, er iſt an keinen beſtimmten Ort gebunden, d. h. eben die Schwere iſt in ihm eine aufgehobene, d. i. untergeordnete und inſofern nicht weſentliche Beſtimmung, als er durch ſie nicht iſt, was er iſt, organiſcher Leib. Der lebendige Leib überwindet freilich, wie Alles, was ſich im Raume bewegt, die Raumgrenze nur vermittelſt der Zeit, er kommt nur in der Zeit von einem Orte zum andern. Du biſt nicht mit dem Wunſch und der Einbildung zugleich auch mit Deinem Körper in einem fernen Orte, und ſo iſt allerdings dem Wunſch und der Einbildung die Schwere deſſelben eine läſtige Feſſel, und Du kannſt daher, da Du überall Deine Wünſche und Einbildungen zum Maße deſſen machſt, was iſt und ſein ſoll, dieſen Contraſt zwiſchen dem Wirklichen und Deinem Wunſche zum Grunde nehmen, daß ein Körper exiſtiren müſſe und werde, der Deinen Wünſchen angemeſſen iſt. Aber ich ſehe nicht ein, wie und warum Du erſt mit dem Tode des organiſchen, vernünftigen Leibes die Exiſtenz des ge- und verwünſchten Körpers erwarteſt? Jener Körper, der mit dem Wunſche zugleich an dem Orte des Wunſches iſt, iſt ein mit Deinem Wunſche identiſcher Körper, alſo ein Körper, der ſelbſt Wunſch iſt; wäre er real oder würde er einſt real, träte er in den Zuſammenhang einer künftigen realen Welt, ſo würde eben die Realität und Wirklichkeit deſſelben eine Schranke und Grenze Deines Wunſches ſein; als wirklicher Körper widerſpräche er ſich, wie er nur gewünſchter und eingebildeter iſt, er wäre nicht mehr ſentimental, wie der Seufzer; leicht und frei, wie der Wunſch, unbeſchränkt, wie die Phantaſie. Jener nicht Selbſt-Körper, ſondern Seufzer und Wunſch von einem Körper ſoll, darf und kann ja nur Wunſch und Einbildung ſein; warum treibſt Du daher ſolche ſonderbare Späße, daß Du die Exiſtenz deſſelben erſt von dem Tode des organiſchen Körpers an datirſt?

Das vornehme unſterbliche Individuum bekümmert ſich übrigens, was ſeinen künftigen Körper, wie überhaupt Leben und Sterben betrifft, nicht nur im Mindeſten darum, ob es denn nur überhaupt möglich iſt, daß eine beſtimmte Perſon noch dieſelbe, die ſie iſt, ſein könne, wenn ſie ihren beſtimmten Leib verläßt, ſondern hält es auch ganz unter ſeiner Würde, darnach ſich zu erkundigen, ob die Seele ſich förmlich von ihrem Körper trennen, außer ihn hinausgeben könne, und im Tode wirklich außer ihn hinausgehe. Vielmehr ſetzt es als unbezweifelbar wahr voraus, daß wie der Vogel im Käfig, das Waſſer im Gefäße, ſo die Seele im Körper eingeſchloſſen ſei, daß er das Wohnhaus, der Kerker derſelben ſei, und daß ſie vielleicht im Tode gar wie der Rauch aus dem Schornſtein aus ihm aufſteige. Allein die Seele iſt weder in dem Körper eingeſchloſſen, noch kann ſie von ihm ausgeſchloſſen werden, ſie iſt weder in dem Körper, noch außer ihm, und kann folglich auch nicht außer ihn hinausgehen; denn in beiden Fällen, wenn ſie in dem Körper, oder außer ihm ſein könnte, wäre ſie ein in ſelbſt beſtimmter Räumlichkeit und Körperlichkeit eingeſchloſſnes Ding, ſie wäre ſelbſt etwas beſtimmt Körperliches; denn nur ſelbſt Körperliches kann in einem oder außer einem Körper ſein. Die Nichtkörperlichkeit iſt allein die Außerkörperlichkeit der Seele. Eben ſo iſt die Seele nur auf nicht räumliche Weiſe, nicht auf ſinnliche, ſondern geiſtige, weſentliche Art und Weiſe im Leibe.

Die Seele iſt, obwohl unkörperlich, doch eben ſo wenig ohne ihren Körper Seele, als der Herr noch Herr iſt, ohne Knecht, der Zweck ohne Mittel Zweck. Die Seele verhält ſich zum Leibe, wie das

Feuer zum Stoffe; der Körper iſt der Docht, der Nahrungsſtoff der Seele; wo kein Stoff iſt, da iſt kein Feuer; inſofern kann man ſagen: iſt das Feuer abhängig von ſeinem Stoffe, nothwendig an ihn gebunden, er iſt ſein Werkzeug, inſofern es aber den Stoff aufzehrt und vernichtet, iſt das Feuer der Herr des Stoffes, das Mächtige. So wie aber das Feuer ſelbſt aufhört, wenn vom verbrennlichen Stoffe Nichts mehr übrig iſt, ſo hört auch die beſtimmte Seele, die Seele dieſes beſtimmten, beſondern Körpers zugleich mit ihrem beſtimmten Leibe auf. Hat die Seele nämlich ihren Körper gleichſam aufgezehrt, hat ſie an ihm keinen Nahrungsſtoff mehr, iſt er durch den fortwährenden Gebrauch abgenutzt und ausgefreſſen worden, hat ſie keine Materie mehr zu ihrem Gegenwurf und Gegenſtand, woran ſie ſich thätig erwieſe, und durch deſſen Aufhebung und Verzehrung ſie die iſt, die ſie iſt, Seele, ſo erfolgt der Tod. Der Körper iſt der Gegenwurf und Gegenſtand der Seele, ſie iſt nur Seele in der ununterbrochnen Ueberwindung und Aufhebung dieſes ihres Vorwurfs; die Immaterialität iſt kein todtes, feſtes, ruhendes Prädicat, das ihr etwa anhängt, wie einem Dinge eine Beſchaffenheit anhängt, ſie iſt nur immateriell als verneinend und verzehrend die Materie; iſt dem Körper aller Stoff und Kraft ausgeſogen worden (— und der einzelne Körper iſt eben an und für ſich als einzelner, ein endliches, abnutzbares, unbrauchbar werdendes Inſtrument —), ſo daß er nicht mehr Gegenwurf ſein kann, ſo verſchwindet die beſtimmte einzelne Seele zugleich mit ihrem Leibe. Die Seele iſt kein Ding, kein ruhendes, fixes Weſen, das etwa, wie die Auſter, ſo in ihrem Körper ſäße; ſie iſt lauter Leben, lauter Thätigkeit, heiliges, überſinnliches Feuer, ſie iſt nie fertig, eine abgethane Sache; ihr kommt kein abgeſtandnes Sein zu, ſie wird nur, ſie iſt nie. Aber eben dieſe reine Thätigkeit, die Seele, wie ſie beſtimmt, wie ſie identiſch iſt mit dem beſtimmten Leibe, endet auch zugleich mit demſelben.

Die Meiſten Derjenigen, die eine individuelle Unſterblichkeit glauben, ſcheinen, wenn ſie gleich von einem Körper im künftigen Leben ſprechen, und ſo Leib und Seele unterſcheiden, dennoch, wenn man das Ganze ihrer Vorſtellungen und Anſichten zuſammennimmt, ſich die Seele als etwas Körperartiges, als etwas fein Materielles in beſtimmter Figur und Form vorzuſtellen. Gleich jenem Kirchenvater, der behauptete, daß die Seele ein Körper eigner Art und Beſchaffenheit, zart, von heller, lichter Farbe, durchaus menſchlicher Geſtalt ſei, ſcheinen ſie ſich unter der Seele nichts Anderes vorzuſtellen, als das Spiegelbild ihrer Individualität. So etwas Dunſtartiges, in beſtimmte Figur Zuſammengefloſſenes, ſo etwas ſanft Himmelbläuliches und Lichtſchimmerndes, oder doch wenigſtens ſo etwas Geſpenſterartiges und Spukhaftes, ſtellen ſie ſich vor, muß doch wohl die Seele ſein. Wäre es nicht ſo, wie würden ſie dann ſonſt an ihre eigne Unſterblichkeit glauben, den Tod nicht als wirklichen Tod anerkennen, ſagen, daß die Seele außer ihren Leib hinausgehe, und von einer förmlichen, d. h. räumlichen, ſinnlichen Trennung der Seele vom Leibe reden können, wie könnten ſie denn, wenn man ihnen beweiſt, daß ſie einſt nicht mehr ſein werden, daraus folgern: alſo verfließen wir nach dem Tode in die Weltſeele oder Urmaterie, alſo löſt ſich die Seele in den Weltgeiſt auf? So verunreinigen ſie der Seele reines und heiliges Weſen mit ihren ſchmierigen Vorſtellungen, befangen in mehr als thieriſcher Selbſtſucht, die ſie nicht durchdringen läßt zur Anſchauung des reinſten aller Weſen! So verſteinert ſich in der finſtern kalten Grotte der Selbſtſucht jener tugendhaften Seelen, die aus Tugend und Frömmigkeit, d. i. aus Aufgebung ihres eignen Selbſts die Unaufgebbarkeit, die ewige Fortdauer ihres Selbſts glauben, in das ſtarre Bild der Individualität der Seele bewegtes, feurig flüſſiges Weſen!

Wenn man von den ſinnlichen, räumlichen Vorſtellungen und Ausdrücken: die Seele iſt in dem Körper, ſie iſt außer dem Körper oder geht aus ihm heraus, das Sinnliche abſtreifend, den Sinn und den Gedanken ſelbſt herauszieht, und dabei die wichtigen Unterſchiede von Seele und Geiſt, oder Denken, Vernunft in Erwägung zieht, ſo hat die

Vorſtellung, die Seele iſt in dem Körper, keinen anderen Sinn als: ſie iſt Empfindung; und die Vorſtellung: die Seele iſt außer dem Körper, keinen andern, als den: die Seele iſt nicht blos und nicht mehr Seele, ſondern Freiheit, Bewußtſein, Vernunft. Die Seele als Empfindung iſt der Grund und Urſprung der Individualität, die Seele ſelbſt, inſofern ſie empfindet, iſt ſie Individuum, und als dieſes eins mit dem Leibe. Inſofern man unter der Seele das Lebensprincip verſteht, ſo kann man, da die Empfindung das conſtituirt, was man Leben nennt, ein Leben ohne Empfindung kein Leben iſt, mit Recht und Fug ſagen, daß die Seele Empfindung ſei oder Empfinden. Die Seele iſt in dem Leibe, heißt gedankenmäßig ausgedrückt: ſie bezieht ſich auf ihren Leib, er iſt ihr Gegenſtand, denn in dem, was mir Gegenſtand iſt, bin ich, die Seele, ja der Geiſt kann auf keine andere Weiſe in einer Sache ſein, als ſo, daß ſie ihm Gegenſtand iſt. Sinnliches iſt Gegenſtand der Seele in der Empfindung, und zwar iſt ihr entweder vermittelſt ihres eignen ſinnlichen Daſeins, des Leibes, anderes ſinnliches Daſein, wie in den Empfindungen der Sinne, oder unmittelbar ihr eigenes ſinnliches Daſein, wie in Schmerz und Luſt, oder beides zugleich Gegenſtand. In der Empfindung iſt aber auch ſchon die Seele in ſich und für ſich, d. h. ſich ſelbſt Gegenſtand, denn wie könnte ſie Etwas empfinden, wie könnten ihr Objecte oder ihr eigner Leib Object ſein, wenn ſie nicht ſich ſelbſt zugleich Object wäre? Aber in der Empfindung iſt die Seele nur ſich Gegenſtand, indem ihr der Leib Gegenſtand iſt, ſie iſt nicht unmittelbar durch und in ſich ſelbſt, ſondern nur vermittelſt und in der Gegenſtändlichkeit des Leibes ſich Gegenſtand. Die Seele iſt außer dem Körper, heißt aber im Gedanken und in der Wahrheit, abgelöſt das roh Sinnliche, nichts Anderes, als: die Seele iſt Denken, Freiheit, Wille, Vernunft, Selbſtbewußtſein. Denn als Geiſt, nicht mehr als Empfindung, iſt die Seele nicht gerichtet und bezogen auf das Sinnliche und ihren Leib, iſt ſie nur in ſich, alſo außer ihrem Körper, iſt ſie nur ſich ſelbſt Gegenſtand, iſt ſie nicht vermittelſt des Leibes, ſondern vermittelſt ihrer ſelbſt, rein durch und in ſich ſelbſt ſich Gegenſtand. Die Seele macht auch auf dem Standpunkte der Vernunft Sinnliches, den Leib zum Objecte, aber hier iſt er Object des Willens oder des Denkens, wo die Seele nicht vermittelſt des Sinnlichen, ſondern vermittelſt ihrer ſelbſt, nur in und durch ſich ſelbſt, alſo außer dem Sinnlichen daſſelbe zu ihrem Objecte macht. Wohl iſt auch natürlich für uns, wenn wir den Leib zum Objecte des Denkens machen, die denkende Betrachtung und Erkenntniß deſſelben vermittelt durch die Empfindungen der Sinne, aber die Sinne ſind nur die äußerlichen Mittel.

Wie alſo die ſinnliche Vorſtellung, die Seele iſt außer dem Körper, nur den Gedanken hat: die Seele iſt in ſich, auf ſich allein bezogen, alſo Geiſt, Vernunft, ſo drückt das ſinnliche Bild: die Seele kommt außer den Körper, ſie trennt ſich vom Leibe, Nichts aus, ſeinem Sinne nach, als das Werden der Seele zum Geiſt, die Entſtehung der Vernunft in der Seele. Die Seele trennt ſich vom Leibe, heißt, freilich nicht in Deiner Meinung, aber in der Wahrheit ausgeſprochen und gefaßt: die Seele unterſcheidet ſich vom Leibe, trennt ſich von der Empfindung, zieht ſich zurück aus aller Sinnlichkeit in die reine Beziehung auf ſich ſelbſt, und iſt in dieſer Abſtraction, dieſer geiſtigen Abſonderung von dem Leibe, in dieſem freien Verhältniß zu ſich ſelbſt, in dieſer den lebendigen Leib ſelbſt als bloße Materie, als ein gleichgültiges Andre von ſich entfernenden und ausſcheidenden Einheit mit ſich Selbſtbewußtſein, Denken. Glaubſt Du aber, daß die Trennung der Seele vom Leibe und ihr Außerdemkörperſein etwas Anderes bedeute und bedeuten könne, als daß die Seele ſich vom Leibe unterſcheide, und in dieſer Unterſcheidung Denken und Vernunft ſei, ſo mußt Du Dir das Verhältniß der Seele zum Leibe als ein räumliches und ſie ſelbſt als ein Räumliches vorſtellen. Indem Du daher Dir wirklich vorſtellſt, daß die Seele im Tode außer den Körper hinausgehe, ſo machſt Du die geiſtige, weſentliche, innere Entkörperung der Seele, ihr geiſtiges außer dem Körper Sein zu einem räumlichen, und ſtellſt Dir daher die höchſte

Thätigkeit, das höchſte Weſen der Seele — denn dieſes iſt der Geiſt — als eine beſondere, räumlich und zeitlich, d. i. mit dem Tode erſt vor ſich gehende Begebenheit vor. Wenn gewiſſe krankhafte Erſcheinungen der Seele darin beſtehen, daß für den Menſchen Vorſtellungen zu Erſcheinungen werden, daß, wie z. B. Denen, welche Doppelgänger hatten, dem Menſchen ſeine ſinnliche Vorſtellung von ſich, ſein Bild als ein ſelbſtſtändiges Weſen gegenübertritt, daß eine und dieſelbe Perſon zerfällt in zwei Perſonen, die Perſon ſich ſelbſt im Raume außer ſich ſieht; wenn die Narrheit darauf beruht, daß Vorſtellungen in dem Menſchen fix, d. i. gleichſam leibhaftig werden, ſinnliche, räumliche Exiſtenz bekommen, Vorſtellungen zu unmittelbaren Affectionen, zu Beſchaffenheiten, Paſſionen und Zuſtänden werden; ſo iſt Dein Glaube an die Unſterblichkeit, inſofern er der Glaube und die Vorſtellung iſt, daß die Seele im Tode förmlich, wirklich außer den Leib hinausgehe, eine theoretiſche Narrheit, eine theoretiſche Seelenkrankheit. Denn wie der Narr ſeine Vorſtellungen verleiblicht, wie ſie für ihn ſinnliche Wirklichkeit haben; ſo iſt Deine vermeintliche Entkörperung der Seele nur eine Verkörperung derſelben, ſo machſt Du ihre Befreiung und Freiheit von dem Leibe, das Werden der Vernunft, Freiheit und Selbſtbewußtſeins, eine innere, ewige, geiſtige Handlung, alſo den Geiſt ſelbſt, die höchſte Thätigkeit und das höchſte Weſen der Seele zu einem beſondern Zuſtande, einer Paſſion, einem in Raum und Zeit ſich zutragenden Ereigniß, denn nach dem Tode oder mit ihm ſoll die Seele erſt frei werden vom Körper, wirklich, d. h. auf räumliche ſinnliche Weiſe ſich vom Körper ſcheiden oder außer ihn hinausgehen. Dein Glaube daher an die Unſterblichkeit, inwiefern er ſich gründet auf die Natur der Seele, beruht auf höchſt materiellen Vorſtellungen von derſelben, nur iſt freilich Dein Materialismus von anderer Art, als der gewöhnlich ſo genannte Materialismus.

Der geiſtige oder pſychologiſche Grund des Todes.

Was nur immer Grund und Princip Deines Lebens iſt, daſſelbe iſt auch Grund und Princip Deines Todes. Wie das unendliche Weſen, ſo begreift auch jedwede Grund- und Weſensbeſtimmung von Dir eben ſo wohl Deine Bejahung als Verneinung in ſich. So ſind erſtlich Raum und Zeit Bejahungen Deines Seins, aber ungetrennt ſind ſie auch Verneinungen deſſelben; Du biſt nur in Raum und Zeit; Du fängſt an in Raum und Zeit, aber in ihnen endeſt Du auch; ſie ſind die Grenzen Deines Seins. Du kannſt als Individuum nicht außer Zeit und Raum ſein, und biſt alſo nur in dieſem zeitlichen und räumlichen Leben. Du biſt aber zweitens nicht nur ein beſtimmtes, endliches, alſo raum- und zeitbegrenztes, ſondern auch lebendiges Weſen: Dein Sein iſt lebendiges Sein: aber eben weil Du lebſt, ſtirbſt Du auch; was Deine Affirmation, iſt auch Deine Negation. Du biſt aber drittens nicht nur lebendiges, ſondern auch bewußtes, geiſtiges Weſen, Menſch. Geiſt, Bewußtſein, Vernunft ſind Dein wahres Weſen und Sein, ſind die höchſten, letzten, unendlichen Affirmationen Deines Seins, aber ſie ſind auch die wahren Negationen Deines Seins, denn ſie ſind die geiſtigen un- und überſinnlichen Negationen von Dir. Der unbeſtimmt unendliche Grund Deines Todes iſt Gott, das Unendliche: die beſtimmten, endlichen, ſelbſt begründeten Gründe, welche darum ſinnliche, Mittelgrund, nicht End- und Anfangsgrund ſind, dieſe ſind Zeit, Raum, Leben; der beſtimmt unendliche Grund Deines Todes, der darum auch erſt beſtimmter Erkenntnißgrund des Todes ſelber iſt, iſt die Vernunft, der Geiſt, Bewußtſein. Raum und Zeit ſind nur ſinnliche Affirmationen und darum auch nur ſinnliche Negationen: der Tod abgeleitet nur aus Zeit und Raum, aus dem Leben iſt nur ein ſinnlich begründetes; der letzte Grund iſt aber überall allein erſt Grund; führt man daher nur Zeit, Raum, Leben als Grund des Todes an, ſo führt man nur Folgen, Erſcheinung, Mittelglieder als Grund des Todes an. Wer bei dieſer Begründung des Todes ſtehen bleibt, iſt ein Empiriſt, Materialiſt, Naturaliſt; und im Gegenſatz gegen dieſen Materialismus behauptet daher der Idealismus des Immortalitätsglaubens ſein Recht und ſeine Wahrheit. Iſt der Tod nur ein ſinnlich begründetes, ſo hat er nicht mehr Grund und nicht mehr Wahrheit, als alles Sinnliche überhaupt; ſo wenig das Sinnliche ein Wahres und Letztes iſt, ſo wenig iſt daher der Tod, als nur ſinnlich begründet, ein Wahres und Letztes. So wie das Sinnliche nicht Schluß, ſondern Uebergang nur zum Geiſtigen iſt, ſo iſt dann auch der Tod des Individuums nur Uebergang; denn das Individuum iſt nicht blos im Sinnlichen, ſondern auch im Bewußtſein und in der Vernunft über dem Sinnlichen, und das Individuum iſt daher gegen den Materialismus berechtigt durch die Wahrheit ſelbſt, über den Tod, da er nur Folge des Sinnlichen nach dem Materialismus iſt, ſich ſelbſt fortzuſetzen, ihn nicht als ſein Ende anzuerkennen. Das Individuum, welches gegen den Materialismus ſeine Unſterblichkeit als ein unverletzbares Heiligthum feſthält, unterſcheidet ſich aber darin ſelbſt nicht vom Materialiſten, daß es, wie dieſer, nur eine ſinnliche, natürliche Grenze, nur ein ſinnliches Ende als Ende des Individuums annimmt, es weicht nur darin von ihm ab, daß es dieſe ſinnliche Grenze nicht als wahre und letzte Grenze gelten läßt, und darin eben denkt es wahr, daß es nicht das Sinnliche als letzte Grenze fixirt. Aber die wahre Grenze des Individuums, die daher über die ſinnliche Grenze, den Tod, hinausgeht, iſt die Vernunft, der Geiſt, das Bewußtſein; die geiſtige Grenze, das überſinnliche Ende, der wahre Tod des Individuums iſt die Vernunft. Die Grenze alles Sinnlichen, und darum des Todes ſelber, als eines ſinnlichen Endes iſt der Geiſt. Der Geiſt, das Bewußtſein, die Vernunft ſind allgemein, ſelbſtſtändig, unterſchieden von Dir, als dieſer ausſchließenden Perſönlichkeit, dieſer beſtimmten

Individualität. Wohl als Gegenſtand Deines Bewußtſeins, aber nicht als Bewußter, wohl als beſtimmter Denker, aber nicht als Denker biſt Du Individuum, beſtimmte Perſon; Du biſt Eins mit dem Bewußtſein als Bewußter, Eins mit dem Denken, in welchem Alle Eins ſind, als Denkender. Du biſt *geiſtig* untergegangen, aufgelöſt in den Geiſt. Die äußerliche Verwirklichung dieſer geiſtigen Auflöſung und Negation iſt der Tod.

Hoffentlich wirſt Du das doch wohl zugeben, daß Du eben als ein lebendiges Individuum ein Weſen haſt: denn haſt Du kein Weſen in Dir, ſo biſt Du, wie ſich wohl von ſelbſt verſteht, das Schlechteſte und Niedrigſte von Allem, was nur immer iſt, da doch Alles, was iſt, nothwendig ein Weſen hat. Indem Du es aber, wie ich nicht zweifle, bejahſt, ſo erkennſt Du damit ſogleich an, daß Du nicht ſelbſt das Weſen von Dir biſt; denn gerade damit, daß Du bejahſt, es gebe ein Weſen von Dir, machſt Du eine Trennung und Unterſcheidung in Dir und ſprichſt Du mit dieſer Trennung aus, daß Du nicht ſelbſt das Weſen von Dir biſt. Ja dieſe Trennung und Unterſcheidung, Du magſt es nun wiſſen oder nicht wiſſen, machſt Du ununterbrochen Dein ganzes Leben hindurch, und gerade auf dieſer Trennung und Unterſcheidung beruht Das, was Du den beſſern Theil von Dir nennſt, was aber in Wahrheit nicht blos Dein beſſerer Theil, ſondern Dein Allerbeſtes, Dein Weſen ſelbſt iſt. Denn eben wegen dieſer freien Trennung und Unterſcheidung biſt Du nicht blos ein lebendiges, beſeeltes, ſondern auch ein bewußtes, geiſtiges Weſen. Wohl hat alles Lebendige, überhaupt, was iſt, ein Weſen, iſt in ſich getrennt und unterſchieden in Daſein und Weſen, aber es trennt und unterſcheidet ſich nicht ſelbſt. Du aber biſt deßwegen ein bewußtes Weſen, haſt ein Weſen, welches nicht blos Weſen, ſondern mehr als Weſen, welches Geiſt, Bewußtſein iſt, weil Du ſelbſt Dich von Deinem Weſen trennſt und unterſcheideſt, und durch dieſe Unterſcheidung und in ihr Dein Weſen zu Deinem Gegenſtand machſt, und ſo, indem Dir Dein Weſen Gegenſtand iſt, Du in ihm zugleich Dir ſelbſt Gegenſtand biſt.

Du kannſt aber nur Dein Weſen von Dir unterſcheiden und zum Gegenſtand machen, weil Dein Weſen ſelbſt darin ſich von allem Naturweſen unterſcheidet, daß es ſich von ſich ſelbſt unterſcheidet, ſich ſelbſt Gegenſtand iſt; Du biſt Deiner ſelbſt, als eines beſondern Individuums nur bewußt, weil Dir das reine, allgemeine Weſen des Menſchen — die Gattung, die Menſchheit, der Geiſt — in Dir ſelbſt Gegenſtand iſt, aber iſt Dir nur Gegenſtand, weil es ſich ſelbſt Gegenſtand iſt; Du biſt alſo Deiner bewußt im Bewußtſein des allgemeinen Weſens, des Geiſtes von ſich ſelber. Indem Du bewußt biſt, haſt Du zu unterſcheiden das Bewußtſein ſelbſt, und das, deſſen Du Dir bewußt biſt, den Gegenſtand; das Bewußte biſt Du ſelbſt, dieſer beſtimmte einzelne Menſch, dieſes beſondere Subject oder Individuum, oder dieſe Perſon, denn die Perſon iſt das bewußte Individuum, inwiefern es bewußt iſt, die Einzelheit, wie und wiefern ſie Gegenſtand des Bewußtſeins iſt. Der Gegenſtand alſo wohl, deſſen Du Dir bewußt biſt, iſt ein Einzelnes, Beſonderes, biſt Du eben; das Bewußtſein ſelbſt aber iſt ſchlechthin allgemein; das Wiſſen iſt eine Thätigkeit des Weſens, des Geiſtes ſelber; das Bewußtſein als ſolches iſt durch alle Menſchen hindurch ſich ſelbſt gleich, identiſch mit ſich, Eines, verſchieden ſind nur die Bewußten, der Gegenſtand, die beſtimmten Perſonen, die im Bewußtſein ſich ſelbſt wiſſen. Das Bewußtſein iſt das Licht, die Perſonen ſind die Farben; Farben ſehe ich nur im Lichte, aber das Licht kann ich nicht in und vermittelſt der Farbe ſehen; wäre das Bewußtſein, der Geiſt, die Vernunft ſelbſt eine Farbe, eines mit der farbigen, beſondern Perſon, ſo würde ich weder mich, noch den Andern ſehen und wiſſen, ſo wenig ich eine Farbe ſehen könnte, wenn das Licht ſelbſt eines mit der Farbe wäre. Die Farben ſind die Objecte des Lichtes, wie die Perſonen des Bewußtſeins, ſie ſind verſchieden, Farben nur im Unterſchiede von dem allen Farben zu Grunde liegenden ſich ſelbſt gleichen, identiſchen, reinen Weſen des Lichtes. Beſonderes iſt nur ſichtbar in und vermittelſt des Allgemeinen, Unterſchiede ſind nur Gegenſtand in dem, was Einheit, Ungleiches nur in dem, was ſich ſelbſt gleich iſt. Die Perſonen ſind nur Perſonen, ihrer ſelbſt bewußte Individuen in dem reinen, hellen, aller Unterſchiede, Farben und Beſonderheiten freien Himmelslichte des Bewußtſeins. Wie ſich das Licht nur an der beſtimmten irdiſchen Materie in Farben bricht, ſo bricht ſich das Bewußtſein nur an dem Gegenſtande, den Individuen, in die Farben der Perſonen.

Du ſagſt: Ich bin meiner bewußt. Ich bin mir ſelbſt Gegenſtand. Glaubſt Du aber, daß das Ich, worunter Du Dich als dieſe beſondere Perſon verſtehſt, daſſelbe iſt mit dem Ich, welchem es Gegenſtand iſt? Wäre die Perſon, welche der Gegenſtand iſt, und das Ich, welchem ſie Gegenſtand iſt, ein und daſſelbe, ſo wäre ja kein Wiſſen und Bewußtſein in Dir möglich: dieſe Einheit Deiner Beſonderheit mit ſich ſchlöſſe ja den Unterſchied aus, in dem allein Wiſſen möglich iſt: indem Du aber ſagſt, ich bin meiner bewußt, machſt Du einen Unterſchied zwiſchen Subject und Object in Dir ſelbſt. Den Unterſchied begründen unterſchiedene Beſtimmungen: zu dem Unterſchiede von Subject und Object werden daher unterſchiedne Beſtimmungen erfordert. Welche Beſtimmungen ſollten nun aber das wiſſende und das gegenſtändliche Ich unterſcheiden, als einerſeits die der Allgemeinheit, Identität, andrerſeits die der Beſonderheit, Verſchiedenheit? Das wiſſende Ich oder Subject in Dir, dem Du Gegenſtand biſt, iſt ein von Deinem individuellen, perſönlichen Ich oder Weſen unterſchiednes, allgemeines, in allen Perſonen ſich gleiches Weſen oder Ich, das Weſen des Geiſtes ſelber: oder richtiger das in ſich ſelbſt beſtehende und ſelbſtſtändige Bewußtſein des Geiſtes. Dieſes iſt der abſolute Grund Deiner Perſönlichkeit, dieſes die Möglichkeit, daß Du Deiner Individualität bewußt biſt. Der Geiſt iſt bewußt ſeiner ſelbſt; er iſt ſich Gegenſtand; die

Individuen oder Perſonen ſind ſelbſt der Geiſt, inwiefern er ſich Object iſt; aber indem er ſich Object iſt nicht als dies oder jenes Individuum, nicht als einige, nicht als die Individuen in ihrer Einzelheit und Vielheit, ſondern als alle Individuen, als ſie, wie ſie Eins ſind, ſo iſt er zugleich ſich als Er ſelbſt Gegenſtand, iſt er in den Individuen zugleich in ſich ſelbſt, in ſelbſtſtändigem Unterſchiede von ihnen. Wie könnteſt Du denn Deiner bewußt ſein, Dich zum Gegenſtande machen, wenn das, worin Du Dich, die beſondere Perſon anſchauſt, nicht ſich ſelbſt Gegenſtand, nicht reines Selbſtbewußtſein, Bewußtſein des Geiſtes von ſich ſelbſt wäre? Wie könnteſt Du Dich denken, wenn das Denken ſich nicht ſelbſt dächte?

Gleichwie nun die Farben wechſeln, entſtehen und vergehen, ſo vergehen auch die Perſonen, die beſtimmten Perſonen, weil ſie nicht ſelbſt das Selbſtbewußtſein ſind, ſondern nur die Objecte deſſelben, oder nur Subjecte, aber nicht die reine Subjectivität, das Princip der Subjecte. Der Tod iſt nun nichts Anderes, als die Handlung, wo das Subject aus ſeinem Principe, aus der Subjectivität heraustritt, ſich von ihm abtrennt, und ſo bloſes Object wird. Tod iſt, was nur Gegenſtand iſt. Lebendig, bewußt biſt Du nur — denn wo Bewußtſein ſich mit Leben verbindet, da iſt nicht mehr das Leben als ſolches, ſondern das Bewußtſein das Leben — indem Du Dir ſelbſt Gegenſtand biſt; das Ich aber, dem Du Gegenſtand biſt, iſt nicht dieſelbe Perſon mit Dir, ſondern, wie eben geſagt, das allgemeine, in allen Perſonen ſich gleiche Ich des Geiſtes ſelber. Als Perſon, als Gegenſtand biſt Du von ihm unterſchieden, und dieſer Unterſchied hat eben ſeine ſinnliche Erſcheinung und Offenbarung im Tode, worin Du bloſes Object wirſt; er iſt blos die Aus- und Abſcheidung Deiner Gegenſtändlichkeit von dem Weſen Deiner Subjectivität. Wie Du Dich innerlich ſo von Deinem Weſen unterſcheideſt; ſo mußt Du auch äußerlich, ſinnlich, Deinem Daſein nach von ihm abgeſchieden werden; denn alles Geiſtige, Innerliche, Weſentliche hat auch ſeine Verſinnlichung, ſeine Offenbarung, in der es in ſichtbare Exiſtenz tritt. Der Tod kommt nur aus den Menſchen in den Menſchen, er iſt nur der Vollender und Ausführer ſeines eignen Thuns. Nur die niedrige Denkungsart faßt den Tod als ein äußerliches Geſetz, als eine harte Naturnothwendigkeit; wo kein Geiſt, keine Freiheit, keine innere Natur iſt, da iſt kein Tod: denn wo keine innere Unterſcheidung iſt, da iſt keine Freiheit, wo keine Unterſcheidung, kein Tod. Der Tod ſetzt Geiſt voraus. Du ſtirbſt, weil Du ein freies, denkendes, bewußtes Weſen biſt. Bewußtſein iſt Entzweiung: nur das, was ſich ſelbſt ſich entgegenſetzen kann, ſein Weſen von ſich unterſcheiden, es über ſich ſetzen, und ſich als ein Beſtimmtes und Einzelnes unter daſſelbe ſubſummiren und ſo ſich zu ſich ſelbſt als einem Objecte von ſich verhalten kann, iſt bewußt. Du ſtirbſt aber gerade nur deßwegen, weil Du Gegenſtand biſt, weil Du Dich von Deinem Weſen unterſcheideſt, und die innerliche Unterſcheidung auch äußerliche, natürliche Abſcheidung werden, das innere Thun des Vergegenſtändlichens ſich auch als Gegenſtandſein in der Natur darſtellen muß, und es kommt alſo der Tod nur aus dem Geiſte, der Freiheit. Der Grund Deines Lebens das Bewußtſein, die Entzweiung iſt auch der wahre Grund und Urſprung Deines Todes. Die Pflanzen und Thiere ſterben daher auch nur deßwegen, weil in ihnen ſchon der Geiſt aufbricht, ſchon die Freiheit Wurzeln faßt, und ein innerliches ſich Brechen und Unterſcheiden in Gattung, Allgemeines, Weſen und Daſein, Einzelheit, Erſcheinung, oder richtiger in Subjectivität und Objectivität anhebt. O Tod! ich kann mich nicht loswinden von der ſüßen Betrachtung Deines ſanften, mit meinem Weſen ſo innig verſchmolznen Weſens! Spiegel meines Geiſtes, Abglanz meines eignen Weſens! Aus der Trennung der einfältigen Einheit der Natur mit ſich ſelber iſt der bewußte Geiſt auferſtanden, iſt dieſes allgemeine ſich ſelbſt ſchauende Licht hervorgebrochen, und wie der Mond mit dem Lichte der Sonne glänzt, ſo ſpiegelſt Du in Deinem milden Scheine nur das brennende Sonnenfeuer des Bewußtſeins wieder. Du biſt der Abendſtern der Natur, und der Morgenſtern des Geiſtes, die ſinnlichen Thoren halten den Einen Stern für zwei verſchiedene Sterne. Du leuchteſt dem Weiſen aus dem Land der Träume voran zu der Geburtsſtätte des wahren Heilands, des Geiſtes. Die Thoren wähnen, daß ſie erſt nach dem Tode und durch ihn in den Geiſt kommen, daß geiſtiges Leben erſt nach dem Tod entſteht, gleich als könnte eine ſinnliche Negation zum Geiſte führen, eine ſinnliche Negation der Grund oder die Bedingung des Geiſtes ſein. Sie ſehen nicht, daß der Tod ſchon das wirkliche Daſein des Geiſtes vorausſetzt, nur dem Geiſte nachfolgt, und als das ſinnliche Ende eben nur die Erſcheinung des geiſtigen und weſentlichen Endes iſt. Der Morgenſtern bringt nicht den Morgen, er iſt ſelbſt nur eine Erſcheinung des Morgens.

Die Vorſtellung, daß durch einen Sündenfall der Tod in die Welt gekommen ſei, iſt darin eine wahre und tiefe Vorſtellung, daß ſie den Tod von einer freien Handlung abhängig macht, im Geiſte den Grund des Todes erkennt; aber das Wahre in ihr verliert ſich wieder dadurch, daß ſie eine Handlung des Geiſtes ſelber zur Handlung eines Individuums, eine allgemein geiſtige Handlung zu einer beſondern, zufälligen, moraliſchen, eine ewige zu einer zeitlichen macht. Der Tod wird daher ſelbſt wieder für die andern, auf Adam folgenden Individuen zu einer äußerlichen, geiſtloſen Nothwendigkeit; denn die moraliſche Handlung eines Individuums betrifft nur dieſes ſelbſt, iſt als moraliſche nur dieſem anzurechnen, und kann daher nur durch blinde nicht unterſcheidende Nothwendigkeit ihre Folgen auf die andern Individuen ausdehnen. Ueberdies bleibt in dieſer Lehre der Tod anderer Weſen als der Menſchen eine äußerliche, unbegriffne Nothwendigkeit. „Andere Creaturen ſterben auch; aber ihr Tod iſt Nichts gegen des Menſchen Tod. Denn die Vögel in der Luft, die Fiſche im Waſſer ꝛc. und alle Thiere auf Erden ſterben dahin, nicht aus Gottes Zorn und Ungnade, ſondern nach der Natur und göttlicher Ordnung dem Menſchen zu gute. Aber derer Menſchen Tod iſt ein armer jämmerlicher Tod, denn er kömmt aus Gottes Zorn und Ungnade ꝛc.“

„Alſo Nichts iſt nach dem Tode?“ Allerdings; biſt Du Alles, ſo iſt, wenn Du ſtirbſt, nach dem Tode Nichts; biſt Du aber nicht Alles, ſo bleibt nach dem Tod noch Alles übrig, was Du nicht geweſen biſt. Biſt Du freilich die Menſchheit, der Geiſt, das Bewußtſein ſelbſt, ſo iſt natürlich mit Dir Alles aus. Du biſt aber, ſo glaube ich wenigſtens, kein Gott, ſondern ein Menſch, und eben weil Du nicht ein Gott biſt, ſo ſind Mehrere Deines Gleichen; Du biſt nicht der Einzige Menſch, ſondern außer Dir exiſtiren noch viele andere Menſchen. Glaubſt Du nun nicht, daß die Mehrheit der Menſchen in Deinem Weſen ſelber ihren Grund und Urſprung habe, glaubſt Du etwa, daß es zufällig ſei, daß mehrere Menſchen ſind? Mußt Du nicht vielmehr überzeugt ſein, daß die andern Menſchen, ob ſie gleich ſelbſtſtändig exiſtiren, nicht nur zu Deiner Exiſtenz, ſondern auch weſentlich zu Deinem Weſen gehören? Widrigenfalls mußt Du glauben, daß Du der einzige Menſch biſt, der exiſtirt. Denn kannſt Du Dich von den andern Menſchen abtrennen, ſind ſie für Dein Inneres zufällig, ſo iſt das Weſen der Menſchheit ſchon in Dir ganz verwirklicht und enthalten, ſo biſt Du Eins mit dem Weſen. Biſt Du aber Deinem Weſen nach ſelbſtſtändig und allein, nicht mit Andern nothwendig und weſentlich verbunden, ſo biſt Du auch Deiner Exiſtenz nach allein und ſelbſtſtändig; aus der Selbſtſtändigkeit des Weſens geht die Selbſtſtändigkeit der Exiſtenz hervor. Da Du nun aber, wie mir die Erfahrung augenſcheinlich lehrt, und Du wohl ſelbſt eingeſtehſt, nicht allein exiſtirſt, ſo ſind wir wohl beide verbunden, uns zu überzeugen, daß unſere Exiſtenz unzertrennlich iſt von der Exiſtenz Anderer, daß die Andern zu unſerm Weſen nicht weniger nothwendig gehören, als wir zu uns ſelbſt. Auch bezeugen wir, wie in vielen Handlungen und Empfindungen, ſo beſonders auch in der Liebe durch die That, daß unſer Weſen Andere erfordert, und zwar ſo, daß die Liebe nur als Verſinnlichung und Erſcheinung einer tiefern und höhern Verbindung, als ſie ſelbſt iſt, einer wahren Einheit erſcheint. Nach Deinem Tode alſo bleiben übrig Andere, bleibt übrig Dein Weſen, die Menſchheit unbeſchädigt und ungeſchmälert durch Deinen Tod. Ewig iſt der Menſch, ewig der Geiſt, unvergänglich und unendlich das Bewußtſein, und ewig werden daher auch Menſchen, Perſonen, Bewußte ſein. Du ſelbſt aber als beſtimmte Perſon, nur Object des Bewußtſeins, nicht ſelbſt das Bewußtſein, trittſt nothwendig einſt außer Bewußtſein, und an Deine Stelle kommt eine neue friſche Perſon in die Welt des Bewußtſeins.

Sonderbar iſt es, daß die Menſchen nur vor den Abgründen der Zukunft, aber nicht vor denen der Vergangenheit zurückbeben, und nur bekümmert um das Nichts oder Etwas nach dem Leben, nicht auf das Nichts vor dem Leben zurückſchauen, nur vorwärts, nicht hinter ſich blicken. Du warſt ſchon einmal, vor dem Leben Nichts; geſetzt — denn mit allerlei Einbildungen ſuchſt Du die Erkenntniß der Wahrheit von Dir abzuhalten — Du wäreſt ſchon vor dem Leben einmal geweſen, wäreſt ſchon in individueller Begrenzung und Geſtaltung irgendwo eingeſchachtelt oder eingewickelt gelegen, ſo wäre doch damit Nichts gewonnen; denn Du weißt es nicht, daß Du geweſen biſt. Das Sein des Menſchen iſt aber nur bewußtes, perſönliches Sein, erſt mit dem Wiſſen geht ſein Sein an; nach der Dauer des Wiſſens bemißt ſich die Dauer des Seins, mit dem Abbruch des Wiſſens iſt das Sein ſelbſt abgebrochen; ein Sein, ohne daß ich weiß, daß ich bin, iſt kein Sein für mich. „Ja, wir können es nur jetzt in dieſem Leben noch nicht wiſſen, daß wir einſt ſchon vor dieſem Leben geweſen, einſt aber wird es uns offenbar werden;“ aber damit verbannſt Du noch immer nicht das Nichts aus dem Rücken Deines Lebenslaufes; jenes Leben und jenes Sein wird dadurch nimmermehr Dein Sein und Leben, wenn es

Dir erſt einſt hintendrein offenbar wird, daß Du geweſen und gelebt haſt. Was iſt es aber nothwendig, über dieſes Leben hinauszugehen? In der erſten Zeit Deines Lebens warſt Du noch nicht Du, dieſes perſönliche, beſtimmte Weſen, das erſt mit der Erfaſſung ſeiner ſelbſt perſönlich wird und erſt an und in dieſer Perſönlichkeit das Maß ſeines Seins und ſeiner Dauer hat. Daß Du einſt Kind geweſen, daß Du der Nämliche biſt, der Du als Kind warſt, weißt Du nicht durch Dich, ſondern durch Andere. So ſehr ſind die Andern in Dein innerſtes Leben, in die Einheit des Bewußtſeins Deiner Perſönlichkeit verſchlungen und verwebt, daß Dein Wiſſen von Dir ein durch das Wiſſen der Andern von Dir vermitteltes Wiſſen iſt. Dein Bewußtſein von Dir war anfänglich außer Dir, die Andern ſelbſt waren Dein Bewußtſein, in das Wiſſen der Andern war Dein Sein aufgenommen; erſt ſpäter, indem Du auch körperlich und äußerlich Dich verſelbſtſtändigſt, wirſt Du auch innerlich, geiſtig, ſelbſtſtändig; das Wiſſen anderer von Dir wird nun auch Dein eignes Wiſſen, das äußere Bewußtſein ein inneres; die Stelle, die die Andern an Deiner Statt begleiteten, übernimmſt Du nun ſelbſt, Du empfängſt gleichſam aus der Hand der Andern Dein Bewußtſein als ein ſchon zubereitetes. Wie Du leiblich im Schooße einer Mutter umſchloſſen und umfaßt von ihr lagſt: ſo iſt der Mutterſchooß Deines Selbſts das Bewußtſein der Andern, von dem Du umfaßt warſt, ehe Du Dich ſelbſt umfaßteſt: aber das Wiſſen Anderer von Dir und Dein Wiſſen von Dir bleibt immer im Leben ein innig in ſich verwebtes Wiſſen. Wie Deine erſte Speiſe eine im Mutterleibe zubereitete, die Milch der Mutter war; ſo ſaugſt Du Deine Perſönlichkeit gleichſam an und von der Bruſt der Menſchheit ein. Der Tod iſt nichts Anderes, als die Handlung, worin Du Dein Bewußtſein wieder Andern zurückgiebſt und einhändigſt. Dein Wiſſen tritt in ihm wieder aus Dir hinaus, Dein eignes Wiſſen wird, wie Anfangs, wieder nur ein Wiſſen der Andern von Dir, ein Wiſſen, das jetzt Erinnerung, Andenken, Gedächtniß iſt. Das Bewußtſein iſt gleichſam ein Amt, das Du während des Lebens verwaltet haſt; im Tode legſt Du es nieder. Wie Du Anfangs nur im Bewußtſein der Andern exiſtirteſt, ſo exiſtirſt Du endlich wieder nur in ihrem Bewußtſein.

Das Bewußtſein iſt die allgemeine Geiſtes- und Lebensluft, durch deren Einathmung Du lebſt und bewußt biſt, durch deren Ausathmung Du bewußtlos wirſt, ſtirbſt. Zum Bewußtſein gehören daher, wenn man ſich von den einzelnen Individuen aus ſein Weſen will anſchaulich machen, alle Menſchen, wiefern ſie Ein ungetrenntes Ganze ausmachen: ihre gegenſeitige, unzertrennliche Anſchauung, das Wiſſen aller von einander als Ein Wiſſen zuſammen iſt erſt das Bewußtſein. Die Perſon als Perſon exiſtirt nur im Wiſſen, näher in der Unterſcheidung: mit der Unterſcheidung nimmſt Du die Exiſtenz der Perſon hinweg: Du biſt nur, indem und ſo lange Du Dich unterſcheideſt, aber eben dazu, daß Du Dich unterſcheideſt, und in dieſer Unterſcheidung Perſon biſt, gehören Andere, von denen Du Dich unterſcheideſt: Du biſt bewußt Deiner nur im Unterſchied von Andern, alſo nur an, in, mit Andern und durch ſie; aber eben dieſe Nothwendigkeit, daß zur Exiſtenz der Perſon, der Unterſcheidung Andere erfordert werden, daß Dein Bewußtſein zugleich, ungetheilt Bewußtſein anderer Perſonen iſt, Du nur an ihnen und durch ſie Dich erkennſt, iſt nur eine Erſcheinung davon, daß das Bewußtſein die abſolute, unendliche Einheit aller Perſonen und Menſchen iſt. Der Menſch tritt als ein Einzelner — und jeder trat ſo hinein — in die Menſchheit ein als ein Ganzes: das Bewußtſein iſt aber die Menſchheit ſelbſt, das ungetrennte Ganze in der Form des Wiſſens. An dem Bewußtſein erkenne und ſchaue das große Geheimniß des Ganzen, der Einheit. Er iſt der abſolute feſte, unzerſtörbare, unverrückbare Mittelpunkt, die Sonne der Menſchheit. So gut, wie die ſinnliche Natur, iſt es eine Welt, in die der Einzelne hineintritt. Wie die Aehre an der Sonne, ſo reifſt und zeitigſt Du zu einer Perſon heran beſchienen vom Sonnenlichte des ewig geſchloſſnen und ewig jungen, innerhalb ſeiner ſtets entwickelnden und ſchaffenden Bewußtſeins der Menſchheit. Im Tode ſinkſt Du ermüdet von der den Einzelnen anſtrengenden, ihn verzehrenden Sonnenhitze des Bewußtſeins in den ewigen Schlaf, die bewußtloſe Ruhe des Nichts zurück. Der Tod iſt daher inſofern nichts Poſitives, er iſt nur Ausſcheidung, Beraubung des Bewußtſeins. Wie kannſt Du aber nun klagen, daß Du ſterblich biſt, wenn Du nicht klagſt, daß Du einſt Kind, einſt gar nicht warſt? Wie kann Dir bangen vor dem Tode, da Du ſchon einmal gleichſam den Tod beſtanden und durchgemacht haſt, ſchon einmal das geweſen biſt, was Du einſt wieder werden wirſt? Schaue doch auf das zurück, was Du vor dem Leben geweſen biſt, und was vor Deinem Leben war, ſo wirſt Du nicht mehr zittern vor dem, was Du nach dem Leben ſein wirſt, und nicht mehr zweifeln, daß Etwas auch ohne Dich nach demſelben und was nach demſelben ſein wird. Oder ſchaue doch wenigſtens in das Leben hinein, ſo wirſt Du ſchon in ihm finden, was Dir erſt am Endpunkte des Lebens Gegenſtand wird. Dein Sein iſt immer nur auf die Gegenwart eines Augenblicks beſchränkt, nur ſo viel biſt Du, als Du immer gegenwärtig, dieſen Augenblick biſt: die Vergangenheit, wenn ſie auch noch in Deiner Erinnerung lebt, iſt doch nicht mehr Sein: Sein iſt immer nur die Gegenwart des mit ſeinem Sein zugleich verſchwindenden Augenblicks. Dein ganzes Leben iſt ein ununterbrochner Erinnerungsproceß, Alles in Dir und Du mit ihm vergehſt: mit dieſem Vergehen wird es Object der Erinnerung, des Geiſtes. Der Strom der Zeit iſt daher allein der Acheron, der die Lebenden in das Schattenreich des Geiſtes überſetzt: die Zeit nur bildet den Uebergang vom Sein zum Weſen, die Zeit nur bringt die Welt zu Verſtand und zur Beſinnung. Um ein Object des Verſtandes, der Erkenntniß werden zu können, muß Etwas ja *vergangen* ſein: ſo lange Etwas *iſt*, ſo lange iſt es auch nur ein Object der Leidenſchaft, ein Object blinder Liebe oder blinden Haſſes. Als ein ununterbrochner Erinnerungsproceß iſt daher Dein Leben ein fortwährender Vergeiſtigungsproceß: denn die Erinnerung verwandelt Dein leibliches Sein in ideales und eben deßwegen mittheilbares, ausſprechliches Sein. Dein bloſes Sein, Dein unmittelbar eignes und gegenwärtiges, mit Deiner Perſon identiſches Sein kannſt Du nicht mittheilen, aber vergangnes, erinnertes Sein kann eben als Object des Geiſtes auch Object der Andern werden. Wenn nun Dein ganzes Leben ein ununterbrochner Erinnerungs- und Vergeiſtigungsproceß iſt, kannſt Du wohl mit dem Tode dieſen Act abbrechen, oder mußt Du nicht vielmehr in ihm nur die Offenbarung und Vollendung dieſes Acts erkennen? Du exiſtirſt ja ſchon im Leben, ſeinem vergangnen Theil nach, nur als erinnerte Perſon. Dein Leben beſchließt ſich daher damit, daß Dein ganzes Sein endlich in ideales Sein ſich verklärt, daß Du aus einer wirklichen Perſon eine vorgeſtellte, ein bloſes Object der Vorſtellung, ein nur Mitgetheiltes und Mittheilbares — ein Wort, ein Name wirſt. Du lebſt nur ſo lange, als Du Etwas mitzutheilen haſt; haſt Du Alles mitgetheilt, iſt Nichts mehr übrig, als die letzte trockne Hülſe Deiner Perſönlichkeit, ſo giebſt Du Dich ſelbſt hin. Dieſe Hingebung iſt der Tod. Das letzte Wort, das Du ſprichſt, iſt der Tod, in welchem Du Dich ganz ausſprichſt und Andern einſprichſt; er iſt der letzte Act der Mittheilung.

Wie das Leben des Einzelnen, iſt aber auch die Geſchichte der Menſchheit Nichts als ein ununterbrochner Erinnerungsproceß, in dem der Geiſt die Individuen, die ſelbſtſtändigen Exiſtenzen in ſich verwandelt, und ſo das, was ſie an ſich ſelber ſchon ſind, Objecte ſeines Bewußtſeins, nur verwirklicht. Ohne Tod iſt daher keine Geſchichte, und kein Tod ohne Geſchichte. Die Geſchichte iſt das Bewußtſein, der Geiſt, das Weſen ſelbſt als Proceß, in der Handlung, oder das Bewußtſein als Erinnerung. Das Individuum ſtirbt, weil es nur ein ſucceſſives Moment in dem Erinnerungsproceſſe des Geiſtes iſt, es ſtirbt nur in und an der Geſchichte, weil es iſt ein Glied des geſchichtlichen Ganzen. Die Menſchheit, weil ihr Princip Ein Geiſt, Ein Bewußtſein iſt, iſt nicht ein Ganzes, eine Einheit, wie eine Heerde Schaafe, die nur aus Einzelnen beſteht, welche in ihrer Einheit nur für ſich, nur Einzelne ſind, ihre beſondern Bedürfniſſe für ſich allein befriedigen, und durch dieſe Einheit keinen Schaden, Abbruch und keine Negation an ſich erleiden. Die Menſchheit iſt ein Ganzes, welches in den Einzelnen als Ganzes Wirklichkeit hat, eine durchgreifende und durchdringende, eine lebendige, verzehrende, die Individuen in ſich auflöſende Einheit. Die Geſchichte iſt die Erſcheinung dieſer Einheit in der Zeit, die Bethätigung der Verneinung der Individuen in der Einheit des Weſens an ihrer äußerlichen, ſelbſtiſchen Exiſtenz. Die Zeit iſt Nichts, als der Geiſt im Eifer und Zorne, das Weſen in der Raſerei, der Furor divinus, der im Strome ſeiner eignen Begeiſterung die Welt mit ſich fortreißende Geiſt. Diejenigen übrigens, die von dem mit attiſchem Salz gewürzten Sympoſium der Geſchichte weiter Nichts davon tragen, als einen moraliſchen Katzenjammer, unvermögend die heilige Flamme der Begeiſterung in ſich zu empfangen und zu nähren, mögen immerhin noch ein Jenſeits erwarten, um in ihm ſich mit den Salzgurken des Diesſeits — denn das Salz des Jenſeits iſt ja nur das Diesſeits — zu curiren. Mögen ſie immerhin an den erhabnen Alpen der Geſchichte umherirren, ſuchend nach Kräutern, nur um ſie zu zertreten und ſo aus ihnen den Nahrungsſtoff für ein zukünftiges Leben zu bereiten. An der Sonne des Bewußtſeins zergeht wie Butter ihr Jenſeits. Die Ewigkeit, d. h. die Einheit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Bewußtſein iſt ſelbſt der Boden der Geſchichte, der innere Grund derſelben. Gleich dem organiſchen Leibe iſt die Menſchheit in beſtändiger Bewegung, ununterbrochner Erneuerung, Erſchaffung und Verwandlung ihrer Glieder, der Individuen begriffen. Sie ſelbſt aber als Ein Ganzes, das Bewußtſein ſelbſt liegt über der Zeit. Die Zeit liegt gleichſam nur in der Mitte zwiſchen dem Ganzen und den Einzelnen, iſt nur die Beziehung, das Verhältniß des Ganzen zu den Gliedern, der Einheit zu den Individuen. Das Bewußtſein iſt eine in den geſchichtlichen Veränderungen zugleich unveränderlich feſtſtehende Gegenwart, unmittelbar, zeitlos ſchließt ſich für es eine Zeit an die andere an; von den entfernteſten geſchichtlichen Zeiten an, bis zu denen hinauf das Auge des geſchichtlich, zeitlich Forſchenden dringen kann und wo ſich die Geſchichte ſelbſt in das Dunkel bewußtloſen Lebens verliert, von jenen Zeiten bis auf unſere herab iſt das Bewußtſein durch keinen Verlauf von Zeiten, durch keine Zeittrennungen unterbrochen. Wäre die Menſchheit als Ganzes, wäre das Bewußtſein ſelbſt durch Zeiten getrennt und unterbrochen, ſo wäre nicht nur Geſchichte, ſondern auch das Daſein jedes beſtimmten Zeitalters unmöglich, gleichwie es auch unmöglich wäre, daß ich, ein Individuum eine Geſchichte hätte, wenn, wie meine Individualität, ſo auch das Bewußtſein in mir in die Zeit fiele, wenn, wie meine Empfindungen, Leiden, Erfahrungen, Begebniſſe durch die Zeit getrennt, zeitlich ſind, ſo auch das Bewußtſein ſelbſt in mir durch die Zeit von ſich getrennt, unterbrochen wäre. Ueber dem Wechſel der Zeiten und Individuen, über den Wegen des Kommenden und Vergehenden ſchwebt das Bewußtſein ſelbſt in ruhiger Sichſelbſtgleichheit, in ungetheilter Einheit mit ſich; und nur innerhalb dieſer alle Völker, Zeiten und Individuen erleuchtenden, verbindenden und umfaſſenden Einheit des Bewußtſeins iſt die Menſchheit in beſtändiger Thätigkeit, Bewegung und Entwickelung.

Die Geſchichte, als die Selbſtbethätigung des ſeiner ſelbſt bewußten, denkenden, vernünftigen Weſens, des Geiſtes, iſt aber kein bloſer Verlauf, wie der Verlauf des Waſſers, wo daſſelbe immer auf daſſelbe folgt, ſondern ein in ſich durch Grenzen unterſchiedner, Zweck und Vernunftbeſtimmter Verlauf. Die geſchichtliche Exiſtenz des Individuums iſt daher eine zweckbeſtimmte Exiſtenz; es iſt ein beſtimmtes Glied des geſchichtlichen Ganzen; es hat in dieſer Beſtimmtheit ſeine Beſtimmung, und der Grund des Todes des Individuums iſt daher nicht blos der unbeſtimmte, daß es Glied eines Ganzen iſt, ſondern der ſelbſt dadurch beſtimmte, daß es ein beſtimmtes Glied iſt. Jeder Menſch hat eine

Beſtimmung, eine Zweck- und Vernunftbeſtimmung ſeines Daſeins, ſie offenbart ſich in dem Individuum als Trieb, Verlangen, Talent, Neigung. Die Beſtimmung des Individuums iſt ſein heiliges, unverletzliches Weſen, der Trieb aller Triebe, die Seele ſeiner Seele, das Princip ſeines Lebens, der Genius, die innere Nothwendigkeit, die Vorſehung ſeines Daſeins. Du ſollſt ſein, Du mußt ſein, ſo ſpricht die Beſtimmung: aber dieſes Sollen, dieſes Muß iſt ein ſanftes, mildes Sollen und Müſſen, iſt kein Zwang, iſt eins mit der Neigung, der Seele des Individuums: iſt ſein Weſen: und das Weſen iſt doch wahrlich dem, deſſen Weſen es iſt, kein Zwang, keine äußerliche Nothwendigkeit. Der Menſch lebt ſo lange, als ſeine Beſtimmung noch Beſtimmung iſt, als ſie noch in ihm und mit ihm Eins iſt. Das Sein des Individuums iſt als ein Gliedſein ein durchaus beſtimmtes, in Maß und Ziel geſetztes Sein; iſt daher die Beſtimmung des Individuums Wirklichkeit geworden, als Object, abgelöſt vom Individuum, in die wirkliche Welt getreten, ſo hat ſich alſo ſeine Seele, das Princip ſeines Leben vergegenſtändlicht: indem aber ſein Weſen Gegenſtand geworden iſt, ſo hört eben damit ſein ſubjectives Für- und Inſichſein, ſein Eigenſein auf — es ſtirbt. Das Vermögen des Individuums zu Etwas iſt das Vermögen, wovon es lebt; iſt daher jenes Vermögen verwendet, aufgebracht worden, als Sache in die Exiſtenz getreten, ſo iſt auch das Vermögen zu leben verbraucht. Das innere Ziel des Menſchen iſt auch das Ziel ſeines Lebens, das innere Maß auch das Maß ſeines Daſeins; die Beſtimmung iſt der Anfang und der Schluß ſeines Seins. Unvernünftig iſt es daher, von dem innern Maß des Individuums ſein Sein abzutrennen, eine maßloſe Dauer deſſelben anzunehmen, und in dem jenſeitigen, d. i. zweck- und beſtimmungsloſen Leben das wahre Leben zu ſuchen. Das wahre Sein des Menſchen iſt ſeine Beſtimmung, ſein Zweck, aber der Zweck iſt Grenze und Schranke, das Sein des Individuums iſt daher nothwendig, in wiefern es Zweck hat oder Zweck iſt, Grenze. Ein grenzenloſes Sein iſt ein unbeſtimmtes und zweckloſes Sein. Der Zweck ſammelt und bringt zur Beſinnung; die nothwendige Folge dieſer Sammlung und Beſinnung, dieſer Begrenzung iſt der Tod. Jenes Leben daher, wo die Individuen ewig exiſtiren, folglich ohne Beſtimmung, ohne Zweck, ohne Maß und Ziel — denn hätten ſie in ſich eine Beſtimmung, in ihrem Weſen Grenze und Determination, ſo müßte auch ihre Exiſtenz eine determinirte, begrenzte ſein — jenes jenſeitige Leben daher iſt ein Leben ohne Sammlung und Beſinnung, ohne Vernunft und Ernſt, ein Leben zum Spiele und Scheine. Nur dann daher, wenn Nichts vor dem Tode des Individuums geſetzt iſt, muß noch Etwas nach ihm (freilich nur für es ſelbſt) geſetzt werden, und die komiſche Frage entſtehen: ob Nichts oder Etwas nach ſeinem Tode iſt? Nur dann, wenn die Geſchichte Nichts iſt, wenn das nackte, von aller geſchichtlichen Beſtimmung und Zweckgrenze entblößte Individuum, das eitle, abgezogne, inhaltsloſe, nichtige Individuum, alſo das Nichts Etwas iſt, und das Etwas, das wirklich determinirte und determinirende Leben, die Geſchichte Nichts iſt, nur dann iſt allerdings Nichts nach dem Tode, wenn das Nichts nicht auch nach dem Tode noch Etwas iſt.

Von dem Inhalte und Umfange der Beſtimmung des Individuums hängt nun auch der Umfang und die Bedeutung des Platzes ab, den es nach ſeinem Tode als ideales Weſen, als Bild im Schatten- oder Geiſterreich der Erinnerung erhält. War die Beſtimmung des Individuums eine beſchränkte, der Umfang der ſie verwirklichenden Handlungen ein enger, ſo iſt auch der Erinnerungskreis ein kleiner und verſchwindender Kreis; war dagegen die Beſtimmung eine allgemeine, die ſie realiſirende Handlung daher von allgemeinem Inhalt, Umfang und Intereſſe, ſo iſt auch die Erinnerung eine allgemeine, eine eigentlich hiſtoriſche. Von der moraliſchen Beſchaffenheit der Handlungen, ob ſie gute oder böſe ſind, hängt aber die Beſchaffenheit der Erinnerung ab, ob ſie Strafe, Verfluchung oder Belohnung, ſegnende, dankbare Anerkennung iſt. Himmel und Hölle haben ihre wahre Exiſtenz und ihren Grund nur in der Geſchichte, und zwar in ihr, wie ſie eine in Völkereinheiten und Völkergeſchichten ſich gliedernde Geſchichte iſt; ſie verdanken ihren Urſprung nur dem geſchichtlichen Leben der alten Völker, welche die Gegenwart mit der Vergangenheit in ununterbrochnem innigem Zuſammenhang erhielten, welchen die Geſchichte noch nicht eine trockne Erzählung von dem, was geſchehen, ſondern wirkliches Leben, die Vergangenheit die weſentliche Grundlage des gegenwärtigen Daſeins war, wo daher die Individuen nicht ſich von dem wirklichen, gemeinſamen, geſchichtlichen Leben abſonderten, und dieſe ihre abſtracte, abgeſonderte, nackte, eitle Individualität als ein Weſentliches ſich vorſtellten, wie die Individuen der modernen Welt. Das höchſte Leben des nicht die Geſchichte und die Wirklichkeit vernichtenden, ſondern nur in der Einheit mit ſeinem Volke, im Zuſammenhang mit der Geſchichte lebenden und ſich wiſſenden Individuums iſt, gefeiert in dem dankbaren Gemüthe der Nachwelt fortzuleben; die härteſte Strafe für es der Fluch, die Verdammung der Nachwelt. Die Sänger des Volks und das Volk ſelbſt ſtellte die Erinnerung als ein wirkliches, exiſtirendes Reich vor. Eben weil der Lohn der dankenden oder fluchenden Erinnerung wirklicher Lohn, die Erinnerung als allgemeine, unveränderliche Volkserinnerung ein wirkliches Reich iſt, war es, abgeſehen von andern Gründen, nothwendig, daß es auch als ein ſinnlich exiſtirendes Reich vorgeſtellt und ausgemalt wurde. Selbſt als ſich die Völkereinheiten der alten Welt auflöſten und mit ihnen der beſchränkte Begriff eines Volks als des Weſens der Menſchheit ſich erweiterte in den allgemeinen, den Unterſchied der Völker aufhebenden Begriff der Menſchheit, ſelbſt im Chriſtenthum, freilich im alten Chriſtenthum ſonderte ſich nicht der Glaube an Himmel und Hölle ab von dem geſchichtlichen, gemeinſamen Leben; denn der Himmel war nur denen beſtimmt, die in Einheit mit der Kirche, dem Volke und Staate Gottes lebten, die Andern wurden in die Hölle verſtoßen. Den modernen Subjecten freilich, die nur ihre perſönliche Empfindung, ihr eignes Wiſſen zum Maße des Wirklichen machen, genügt der Lohn der Geſchichte nicht. Fällt nicht das, was nach ihrem Tode iſt, auch nach ihm noch in ihr eignes Wiſſen und Empfinden, ſo iſt für ſie Nichts nach dem Tode; empfinden ſie ſelbſt nicht den Lohn für die guten Handlungen, ſo giebt es, ſchreien ſie gleich, keine Vergeltung, keine Gerechtigkeit. Alles iſt ihnen nur gelegen an ihrem Unterſchiede von Andern, Nichts an der Realität des Guten an und für ſich, Nichts an dem Weſen, an der Wahrheit, an der Liebe, der den Unterſchied aufhebenden Einigung mit dem Weſen, mit dem Andern; können ſie ſich daher nach dem Tode nicht auch noch unterſcheiden, ſo ſagen ſie, ſei Nichts nach ihm.

Da die Verbindung der Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart nothwendig geſetzt iſt mit dem Bewußtſein, ſo findet man daher auch den Glauben an Unſterblichkeit faſt bei allen Völkern; denn das Wahre in dieſem Glauben beſteht allein darin, daß in ihm die Grundlage, die Bedingung aller Geſchichte, die Einheit der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als ein Weſentliches fixirt iſt. Wahrer Glaube iſt aber eben darum Dein Unſterblichkeitsglaube nur dann, wenn Du glaubſt an die Unendlichkeit und Wahrheit des Geiſtes, des Bewußtſeins, glaubſt an die unvergängliche Jugend der Menſchheit, glaubſt, daß die Menſchheit eine von der Exiſtenz dieſer beſtimmten, gegenwärtigen Individuen unabhängige Exiſtenz hat, glaubſt folglich, daß dieſe gegenwärtigen, beſtimmten Individuen nicht unſterblich und unvergänglich, d. h. in Wahrheit nicht die letzten Individuen ſind, mit denen das Weſen der Menſchheit und Geſchichte erſchöpft und aus iſt. Widrigenfalls iſt Dein Glaube nicht ein Glaube an die Weſenhaftigkeit und Realität des Weſenhaften, ſondern des Endlichen, und Dein Glaube an das ewige Leben ein Glaube an das allerzeitlichſte Leben. Die Zeit iſt eine Tochter der Wahrheit, ſie offenbart nur Natur, ſie iſt der Spiegel des Weſens, ſie thut keinem Dinge Etwas zu Leide, es vergeht nur in der Zeit, was im Weſen vergänglich iſt, ſie lüftet nur den Schleier im Tempel der Iſis, ihr ganzer Act beſteht in Enthüllung. Sollen daher die gegenwärtigen, vergehenden Individuen unſterblich ſein, ſo iſt jenes Leben, in dem die iſolirte Gegenwart, die gegenwärtigen Individuen ein abſolut Letztes und Fixes ſind, in dem alſo das Zeitliche ewig, das Vergängliche unvergänglich, die beſtimmten Perſonen abſolutes Beſtehen und Bleiben haben, ſo iſt jenes ſogenannte ewige Leben daher nicht blos zeitliches, ſondern höchſt, abſolut zeitliches, das allerzeitlichſte, d. h. unwahrſte und endlichſte Leben. Dieſes Leben dagegen, das Du nur *dieſes* Leben nennſt, als wäre es nur ein einzelnes, iſt abſolutes, ewiges und unendliches Leben, denn in ihm vergeht das Endliche, iſt das Zeitliche nicht ewig. Dein Unſterblichkeitsglaube iſt daher nur wahr, wenn er der Glaube an dieſes Leben iſt.

Schluß.

Die Nichtigkeit von Tod und Unſterblichkeit.

Todt nennſt Du Etwas nur, indem Du es vergleichſt mit dem, was es früher war, und was Du ſelbſt biſt. Das Nichtſein, das Ende eines Individuums iſt nur für Dich und höchſtens für es ſelbſt nur inſofern, als es das Ende vorausfühlt, aber ſo lange es nur das Ende vorausfühlt, *iſt* noch nicht das Ende; das Daſein des Endes ſchließt das Daſein des Individuums ſelbſt aus. Für das Individuum wäre ja nur ſein Ende Ende, wenn es im Ende nicht endete, im Tode noch zugleich, ſei es auf was immer für eine Weiſe, lebendig wäre; das Gefühl ſeines Nichtſeins hätte es ja nur, wenn es im Nichtſein zugleich noch im Sein wäre. Nur vor dem Tode, aber nicht im Tode iſt der Tod Tod und ſchmerzlich; *der Tod iſt ſo ein geſpenſtiſches Weſen, daß er nur iſt, wenn er nicht iſt,* und *nicht iſt, wenn* er iſt. Das Ende oder Nichtſein des Individuums alſo, da es nicht für dieſes ſelbſt iſt, hat keine Realität für es ſelbſt, denn für das Individuum hat nur das Realität, was Gegenſtand ſeiner Empfindung, ſeines Bewußtſeins iſt. Das Individuum iſt nicht mehr nur für Andere, nicht für ſich ſelbſt; der Tod iſt nur Tod für die Lebenden, er iſt Nichts an ſich, nichts Poſitives oder Abſolutes, er hat keine Realität außer in Deiner Vorſtellung und Vergleichung. Du vergleichſt das todte Weſen mit dem einſt lebendigen Weſen, wie es noch in Deiner Vorſtellung iſt, und nur in dieſer Vergleichung fixirſt Du den Tod, verſelbſtſtändigſt Du ihn und denkſt ihn Dir mit Schrecken und Schauder als eine grauſame, dem Todten ſelbſt empfindliche, poſitive Vernichtung des Lebens. Der Tod iſt aber keine poſitive Vernichtung, ſondern eine ſich ſelbſt vernichtende Vernichtung, eine Vernichtung, die ſelbſt nichtig, Nichts iſt; der Tod iſt ſelbſt der Tod des Todes; indem er Leben endet, endet er ſelbſt, ſtirbt er an ſeiner Gehalt- und Inhaltsloſigkeit. Eine wirkliche, poſitive Vernichtung iſt nur eine ſolche, die innerhalb des Wirklichen ſelber iſt, die nur eine partielle, nicht eine totale iſt, die folglich das Wirkliche nur beſtimmter Wirklichkeit, nicht der Wirklichkeit ſelbſt beraubt, gewiſſe Beſchaffenheiten und Prädicate des Wirklichen aufhebt, die Sphäre aber des Wirklichen nicht aufhebt. Eine ſolche Vernichtung iſt nur Etwas, die ſelbſt nur Etwas nimmt; die Beſtimmung, ob ſie wirkliche oder unwirkliche iſt, hängt von dem Inhalt und Umfang deſſen ab, das ſie nimmt; eine Vernichtung, die Alles nimmt, iſt damit ſelbſt Nichts; indem ſie Alles nimmt, hat ſie ſelbſt keine Beſtimmung, keinen Inhalt mehr; indem ſie alle Realität aufhebt, hebt ſie ihre eigne Realität auf. Wirkliche Verneinung oder Vernichtung iſt daher nur die, welche ſelbſt nur etwas Beſtimmtes oder Wirkliches verneint. Eine ſolche Verneinung iſt der Schmerz, das Uebel, das Unglück, dieſes iſt eine Verneinung des Wirklichen innerhalb der unverneint bleibenden Sphäre der Wirklichkeit, eine Verneinung des Wirklichen durch Wirkliches, wie, wenn ich aus dem Ueberfluß aller Güter in den

Zuſtand der äußerſten Dürftigkeit verſetzt werde, dieſe Vernichtung meines Glücks eine wirkliche Exiſtenz, die Armuth, ein meiner frühern Lage entgegengeſetzter, beſtimmter Zuſtand iſt. Was aber die Exiſtenz verneint, das hat ſelbſt keine Exiſtenz, denn indem es die Exiſtenz verneint, verneint es das, worin, wovon und wodurch es ſelbſt exiſtiren könnte; der Tod daher, indem er in der Verneinung der Exiſtenz ſich ſelbſt verneint, indem er in der Vernichtung des Poſitiven, des Lebens ſelbſt Nichts iſt, iſt dadurch die ſtärkſte Bejahung und Beſtätigung von der abſoluten Realität der Exiſtenz, des Lebens.

Das Leben wäre endlich? der Tod der Beweis dieſer Endlichkeit? Etwas nur begrenzt Etwas. Endlich iſt nur dasjenige, welches in dem, woran oder worin es endet, ſein wahres Weſen hat; ſo iſt das Kind endlich, denn ſeine Grenze und Ende iſt ſein wahres Weſen, der erwachſene Menſch, deſſen Exiſtenz eine dem Weſen des Menſchen gleiche Exiſtenz iſt. Beſtimmte Dinge ſind endlich, weil das, worin ſie enden, im Verhältniß zu ihnen unendlich, ein höherer Grad von Wirklichkeit iſt. Der Tod wäre alſo eine poſitive Grenze des Lebens? wäre er dies, ſo müßte er nicht nur ein Seiendes, ſondern auch eine höhere Wirklichkeit, mehr Leben ſein, als das Leben ſelbſt iſt. Der Tod iſt aber eine Grenze des Lebens, die keine Exiſtenz und Realität hat; das Leben iſt daher unendlich, denn ſeine Grenze iſt Nichts. Was in ſeiner Grenze ſeine Exiſtenz ſelbſt verliert, in ihr aufhört, das zu ſein, was es iſt, wie das Leben im Tode Leben zu ſein, iſt unendlich, wie das einfach und untheilbar iſt, welches aufhört zu ſein, was es iſt, wenn es getheilt wird. Das, deſſen Grenze bloſe, unbeſtimmte, beſchaffenheitsloſe, und eben wegen dieſes Mangels, dieſer Abweſenheit alles Sächlichen, Beſtimmten, Wirklichen ſich ſelbſt aufhebende Verneinung iſt, das iſt ſelbſt nicht eine beſtimmte Bejahung, eine beſtimmte Wirklichkeit, ſondern unendliche, abſolute Wirklichkeit. Von dem Maße des Seins hängt ja das Maß des Nichtſeins ab, von dem Grade der Wirklichkeit der Grad der Verneinung. Wäre daher das Leben nicht reine, unendliche Wirklichkeit, ſo wäre auch ſeine Verneinung nicht reine Verneinung, ſondern eine beſtimmte, als ein wirkliches Etwas oder Weſen exiſtirende Verneinung, nicht der Tod. Obgleich das Leben ſeine entſchiedenſte, kraft- und ausdrucksvollſte Wirklichkeit erſt in der Empfindung und im Bewußtſein hat, ſo beweiſt doch das Leben dieſe ſeine alle Verneinung verneinende, unendliche Wirklichkeit ſchon in niederen Stufen des Lebens. Auch das Leben ſelbſt einer Pflanze iſt ſchon unendliches Leben. Wohl hört dieſe Pflanze hier, die jetzt Dein Auge wunderbar entzückt, zu ſein auf, aber kannſt Du dieſes Aufhören zum Merkmal ihrer Endlichkeit machen? Sagſt Du überhaupt damit Etwas von ihrem Leben aus, wenn Du es ein endliches nennſt? Iſt Endlichkeit ein beſtimmendes Prädicat? Die Pflanze iſt, was ſie iſt, in dieſen beſtimmten Beſtimmungen und Beſchaffenheiten ihres Organismus, und dieſe Beſtimmungen drücken nur ſich ſelbſt aus, aber keine charakterloſe, unbeſtimmte Endlichkeit: ſagſt Du aber: ſie iſt endlich, ſo läſſeſt Du weg die Beſtimmungen, die ihr eigenthümliches Weſen begründen, ſo läſſeſt Du ihr inhaltsvolles Leben in das geſchmack-, geruch- und farbenloſe Prädicat der Endlichkeit verſchwinden. Und wenn dieſes Weſen hier, das Du Pflanze nennſt, vor Deinen Augen endet, geſchieht deßwegen mit dieſem Ende ihm ein Abbruch, eine Beeinträchtigung, eine Verneinung, iſt dieſes Ende eine Schranke? Sie endet, weil ihr Leben Maß iſt. Aber dieſes Maß iſt ihr Leben und Weſen ſelber, — es gehört ja zur Natur dieſer Pflanze, nicht länger zu exiſtiren, als ſie exiſtirt — iſt ihre Bejahung; in ihrem Ende ſtößt ſie nicht an ein Anderes, ein Fremdes an, kommt ſie an keine Grenze, keine Negation; ſie iſt im Ende ihres Lebens eben ſo im Principe ihres Lebens, als während des Lebens ſelber, ihr Weſen ſelber iſt ihr Ende, wie ihr Anfang.

Wenn nun aber der Tod nur eine ſich ſelbſt verneinende Verneinung iſt, ſo iſt auch die Unſterblichkeit im gewöhnlichen Sinne als der bloſe Gegenſatz einer Nichtigkeit eine unwirkliche, unbeſtimmte Bejahung des Individuums, des Lebens und Daſeins. Wenn ich von Dir ſage, Du biſt ein lebendiges, empfindendes, liebendes, wollendes, erkennendes Weſen, ſo ſage ich unendlich mehr, unendlich Reelleres und Beſtimmteres und Tieferes von Dir aus, als wenn ich von Dir ſage, Du biſt unſterbliches Weſen. In jeder Handlung, Empfindung, Erkenntniß liegt mehr Weſen, mehr Realität, mehr Wirklichkeit, als in der Unſterblichkeit. So wenig ich Etwas, Wirkliches von der Pflanze ausſage, wenn ich ſage, ſie iſt vergänglich, ſo wenig ich eine Blume beſtimme, wenn ich behaupte, ſie vergeht, ſo wenig überhaupt die Prädicate Vergänglichkeit, Sterblichkeit ein Weſen afficiren, ergreifen und berühren; ſo wenig afficirt und trifft das Prädicat Unvergänglichkeit oder Unſterblichkeit das Leben oder Individuum. Die Eigenſchaften oder Beſtimmungen eines Dings ſind allein ſeine Bejahungen, die Beſtimmungen eines Dings aber zuſammen ſind ſein Inhalt: die Bejahung, die Weſenhaftigkeit und Wirklichkeit eines Dings iſt daher ſein Inhalt: aber der Inhalt eines Dings iſt erhaben eben ſowohl über Sterblichkeit als Unſterblichkeit, denn er iſt nur durch ſich ſelbſt beſtimmt und beſtimmbar, hat das Maß ſeiner Realität in ſich ſelbſt; wie ihm der Tod oder die Vergänglichkeit Nichts nimmt, ſo giebt ihm die Unſterblichkeit Nichts. Wie daher der Tod nur eine Verneinung iſt, die Schein iſt; gleicher Weiſe iſt die Unſterblichkeit nur eine Bejahung, die Schein iſt. Weiſe waren wahrlich Diejenigen, welche behaupteten, es komme nicht darauf an, ob Du lange, ſondern wie Du gelebt haſt. Die Länge, die Dauer, und folglich auch die Unſterblichkeit — denn dieſe iſt, wenn Du aufs Weſen eingehſt, Dich nicht täuſchen läſſeſt durch die Blendwerke bloſer Worte, weiter Nichts als die abgezogene Vorſtellung der Dauer — beſtimmt nicht, aber das Wie beſtimmt und entſcheidet; das Wie iſt Inhalt. Du biſt ein unſterbliches Weſen, heißt in Wahrheit nichts Anderes, alſo Du biſt ein Weſen von Werth und Bedeutung. Ein ſterbliches, vergängliches Weſen iſt ein gleichgültiges Weſen, an deſſen Sein Nichts gelegen iſt, das ſein kann oder nicht ſein kann. Aber das Intereſſe des Seins liegt ja allein im Inhalt des Seins. Unſterblichſein heißt daher in Wahrheit Etwasſein, denn mit dem Etwas iſt die Inhalts- und Bedeutungsloſigkeit, mit der Bedeutungsloſigkeit die Gleichgültigkeit, Zufälligkeit und Intereſſeloſigkeit des Daſeins aufgehoben. Sei Etwas, und Du biſt unſterblich. Ende iſt geiſt- und verſtandloſe Verneinung, Endloſigkeit geiſt- und verſtandloſe Bejahung.

Unſterbliches Leben iſt das Leben, das um ſein ſelbſt willen iſt, das ſeine Beſtimmung, ſeinen Zweck und Werth in ſich ſelbſt hat — unſterbliches Leben iſt inhaltsvolles Leben. Aber ſchon dieſes Leben hat ſeinen Inhalt, ſeinen Werth, ſeinen Zweck alſo in ſich ſelbſt. Jeder Augenblick des Lebens iſt erfülltes Sein, von unendlicher Bedeutung, um ſeiner ſelbſt willen, durch ſich ſelbſt geſetzt, in ſich ſelbſt befriedigt, uneingeſchränkte Bejahung ſeiner ſelbſt: jeder Augenblick iſt ein Trunk, der bis auf den Grund den Kelch der Unendlichkeit ausleert, der wie der Wunderkelch des Oberon immer aus ſich ſelbſt wieder ſich erfüllt. Thoren ſagen, das Leben ſei ein bloſer, leerer Schall, vergehe, wie der Hauch, verwehe, wie der Wind. Nein! das Leben iſt Muſik, jeder Augenblick eine Melodie oder ein erfüllter, ſeelenvoller, geiſtreicher Ton. Der Wind ſauſt gehalt- und bedeutungslos an meinen Ohren vorüber; ſein Weſen iſt weſen- und inhaltsloſe Vergänglichkeit, ein intereſſeloſes, gleichgültiges Wehen und Verwehen. Aber der Ton iſt Muſik, iſt Fülle, volles Sein, Grund ſeiner ſelbſt, Zweck, in ſich ſelbſt beſtehender Inhalt. Auch die Töne der Muſik vergehen, aber jeder Ton hat als Ton Bedeutung; vor dieſer innern Bedeutung und Seele des Tons verſchwindet als ein Nichtiges und Bedeutungsloſes die Vergänglichkeit. Der bloſe Schall iſt nur im Fluſſe des Vergehens begriffen, denn der gegenwärtige Moment im Schalle unterſcheidet ſich nicht vom vergangnen oder zukünftigen, und wegen dieſes unterſchiedsloſen Einerleis, wegen dieſer gehaltloſen Wiederholung Eines und deſſelben iſt der Schall ſelbſt gleichgültige Vergänglichkeit und Endlichkeit. Der Ton dagegen als erfüllter, inhaltsvoller Augenblick iſt ein beſtimmter, unterſchiedner

Zeitmoment; dieſe Erfüllung, dieſer Inhalt iſt ſein Zweck, ſeine Bedeutung, mit dieſem ſeinem Unterſchiede, ſeiner Beſchaffenheit, ſeinem Inhalte verſchwindet die Gleichgültigkeit ſeines Daſeins, mit der Gleichgültigkeit die bloſe Zeitlichkeit deſſelben, denn die Gleichgültigkeit des Seins iſt die bloſe Zeitlichkeit deſſelben, ein gleichgültiges Sein iſt in Wahrheit nichts Anderes, als ein blos zeitliches Sein. Ein nur zeitliches, vergängliches Sein iſt ein ſolches, wo ſich das Gegenwärtigſein, Zukünftig- und Vergangenſein nicht von einander unterſcheidet, denn in der Zeit als ſolcher iſt kein Unterſchied, der gegenwärtige Zeitmoment als bloſer Zeitmoment iſt von dem vergangnen nicht unterſchieden und abgeſondert: der Inhalt nur unterſcheidet die Zeit: erſt durch ſeine Beſchaffenheit iſt der gegenwärtige Moment ein beſtimmter, alſo unterſchiedner Moment. Jedes Etwas, jeder Inhalt iſt daher unzeitlich und überzeitlich, jede Grenze in der Zeit eine Grenze, Verneinung der Zeit ſelber, jeder erfüllte Augenblick als erfüllter Ewigkeit und Unendlichkeit. Ewigkeit iſt nichts Anderes als die Erfüllung und Beſtimmung der Zeit, als dieſe die thätige, wirkliche Verneinung der Zeit in der Zeit. Ewigkeit iſt Kraft, Energie, That, Sieg. That iſt ſie aber nur, wenn ſie in der Zeit über der Zeit iſt, in der Zeit die Zeit verneint. Sieger iſt nur der, erhaben über das Unglück nur der, welcher im Unglück das Unglück verneint und beſiegt, aber nicht der, welcher jenſeits des Unglücks im weichen Schooße der Fortuna ſchlummert. Der Ton iſt nur deßwegen Ton, weil er im Vergehen die Verneinung des Vergehens, nicht blos zeitlicher, ſondern in ſeiner Zeitlichkeit beſtimmter, inhaltsvoller, zeitverneinender Ton iſt. Wohl iſt der Ton kurz oder lang; iſt er aber weiter gar Nichts, als kurz oder lang? Wohl vergeht auch die Sonate ſelbſt, in der dieſe einzelnen Töne bald kurz oder lang ſind, ſie wird nicht ewig fort geſpielt; aber ich frage Dich, wie würdeſt Du einen ſolchen nennen, der, während die Sonate geſpielt wird, nicht hörte, ſondern nur zählte, die Dauer der Töne vom Inhalte abſonderte, in dieſer Abſonderung die Zeitlichkeit für ſich ſelbſt zum Objecte machte, und, wenn die Sonate vorüber iſt, die Viertelſtunde, die ſie gedauert hat, zum Prädicate ſeines Urtheils über die Sonate machte, während die Andern, hingeriſſen von der Bewunderung ihres Inhalts, ihre Bedeutung in beſtimmten Worten zu bezeichnen ſuchten, die Sonate als eine verſtändige Sonate charakteriſirte? Du würdeſt zweifelsohne ſelbſt das Prädicat Narr noch zu gut finden, um einen ſolchen zu bezeichnen. Wie ſoll man nun Diejenigen nennen, die die Vergänglichkeit zu einem Prädicate dieſes Lebens machen, die da glauben, ſie ſagen Etwas, ſie fällen ein Urtheil über das Leben, wenn ſie ſagen: es iſt endlich, zeitlich, vergänglich? Womit man Nichts ſagt, Nichts denkt, Nichts bezeichnet, das iſt ſelbſt Nichts. Wie ſoll man alſo Diejenigen nennen, die das Nichts zu Etwas und dafür das Etwas, das Wirkliche, den Inhalt des Lebens zu nichte machen? Sie ſelbſt nennen ſich Chriſten, Fromme, Rationaliſten, wohl auch Philoſophen: Du aber nenne ſie Thoren und beſtätige noch mit Deinen letzten Athemzügen die Wahrheit dieſes Lebens!

Reimverſe auf den Tod.

1830.

Es zieht mich fort von dieſem Leben,
Daß ich dem Nichts mich thu' ergeben.
Die alte Fabel lehret zwar:
Ich käme zu der Engelſchaar;
Doch das iſt Wahn der Theologen,
Die uns von jeher angelogen.
Mein leidiges Derſelbeſein,
Das modert in dem Todtenſchrein:
Es endet die Identitas,
Der Tod iſt nicht ein leerer Spaß:
Natur ſpielt keinen Eulenſpiegel,
Sie führt wahrhaften Tod im Siegel.
Es zehrt ſich ſelber auf das Sein,
Und ſchließet in das Nichts ſich ein;
Das Sein läßt ſich nicht ſepariren,
Drum kann es nur das Nichts kuriren.
Ich bin untheilbarer Natur,
Ein Sein, Ein Ich, ein Ganzes nur:
Von meinem Sein nicht laſſen thu',
Kann Nichts davon, kann Nichts dazu.
Den Menſchen kannſt Du nicht tranchiren,
Ad libitum nicht excerpiren:
Das Ich geht aus, das Ich löſcht aus,
Nimmſt Du mir Sünd' und Schuld heraus.
Und wär' auch jene Fabel wahr,

Und gäb' es eine Engelſchaar;
Ein Sünder will ich lieber ſein,
Als Engel dort im Himmelſchein;
Um Engelein zu fabriziren,
Darfſt Du mich nur brav excerpiren.
Drum wär' auch jene Fabel wahr,
Und gäb' es eine Engelſchaar:
So fänd' ich drüben doch nicht Mich,
Denn ein Excerpt iſt nicht mehr Ich.
Und Jenſeits ganz derſelbe ſein,
Geht in den Sinn mir auch nicht ein,
Denn ſolche Repetitoria
Sind in natura nirgends da.
Drum liebes Ich ade, ade!
Auf ewig hin! o weh! o weh!
O liebe Seel', o jammre nicht,
Wenn gleich das Ich zuſammenbricht:
Was hilft's denn ohne Saft und Kraft,
Mit ausgetrockneter Eigenſchaft,
Als eine excerpirte Seele
Zu ſchweben in die Himmelsſäle?
Wie willſt Du als ein bleiches Licht,
Dem Feuer, Farb' und Stoff gebricht,
Die öde Nacht des Nichts erfüllen
Und ſeinen Durſt nach Lichte ſtillen?
Als Nichts noch fürderhin zu ſein,
Des eignen Weſens blaſſer Schein:
Das mag ich nicht, das will ich nicht!
O jammre nicht, wenn's Ich zerbricht.
Nicht will ich zu den Schatten hin,
Zu Sokrates und Auguſtin:
Es zieht mich in das Nichts hinunter
Als neuen Lebens Feuerzunder:
Zu denen treibts mich hinzufahren,
Die noch nicht ſind und noch nicht waren:
Die jetzt das Nichts noch regungslos
Verbirgt in ſeinen dunkeln Schooß;
Zu Euch Ihr lieben Kindelein,
Die Ihr ſtatt unſer tretet ein,
Und athmet Eure Lebensluſt
Aus unſrer kalten Todtengruft.
Wohl keimet aus dem Tod empor
Ein neues Sein in friſchem Flor:

Doch Ich. Ich ſteh' nicht wieder auf,
Mir ſchließt der Tod den Lebenslauf.
Ich muß im Nichts zu Grunde gehen,
Soll neues Ich aus mir entſtehen.
Mein Ich, das wird ein neues Ich,
Von mir ganz unterſchiedentlich,
Mein Ich, das ſich dem Tod' entwunden,
Hat ſich zum freien Selbſt entbunden,
Das andre Sein fällt nicht in mich,
Das trägt die künft'ge Zeit in ſich.
Ihr lieben theuern Kindelein,
Mein Sein wird itzund Euer Sein:
Ihr ſeid mein auferſtandnes Ich,
Wenn längſt mein Sein ins Nichts erblich.
Der Tod verkehret Mein in Dein,
Er ſchließet Eins ins Andre ein.
Du lebſt in der Dieſelbigkeit
Nur Einmal hier in dieſer Zeit:
Es endet die Indentitas,
Der Tod, der iſt kein bloſer Spaß.

O hartes Leben, ſaures Sein!
O Sein voll lauter Kampf und Pein!
O ſchrecklich Loos! o Herzensnoth!
Zuletzt ein Nichts, ein ew'ger Tod!
O liebe Seele trage doch
Mit Muth der Wahrheit mildes Joch.
Dann wirſt Du nicht mehr alſo ächzen,
Und nach dem Ichſein gierig lechzen.
Der andern Menſchheit beſſ'res Ich,
Vor dem mein Ich ins Nichts entwich,
Das iſt das wahre Himmelreich,
In das ich nach dem Tode ſteig.
Du rufſt in Deiner Herzensnoth:
Gieb einen Troſt mir für den Tod.
O ſchau' der Wahrheit mild Geſicht
Und neuen Troſtes ſüßes Licht!
Sie giebt nicht alter Fabeln Roſt,
Sie giebt Dir *Menſchen* ſelbſt zum Troſt:
Die lieben beſſern andern Weſen,
Die ſind, weil Du zuvor geweſen;

Die lieben Kindlein Engelgeiſter,
Der itz'gen Meiſter künft'ge Meiſter,
Die rufen Dich vom Leben ab,
Und ſäuſeln Ruhe Dir ins Grab;
Die ſchläfern ſanft zum Tod Dich ein
Und weben in das Nichts Dein Sein.
Dein eignes Kind, Dein eignes Blut
Entziehet Dir des Lebens Gut.
So lange nicht Dein Ich zerbricht,
Den Kleinen Du noch trübſt das Licht.
Der Vater geht die Todesbahn,
Das Kind zu heben himmelan,
Er wirfet ſich als eine Leiche
Dem Kinde hin zur Himmelsſteige.
Was glänzt die Maid ſo liebesheiß
In ihrem zarten Lilienweiß?
Was glänzt des Knaben Angeſicht
Voll roſenrothem Feuerlicht?
Wie ſtrahlen doch lieb' Jungfräulein
Die Aeuglein Dir ſo klar und rein!
Dir ſchlägets lieber Junge ſchier
Wie Feuer aus dem Aug' herfür!
Das ewige Fort, das ewige Hin,
Das Nichtmehrich, das Nichtmehrbin,
Das wäſcht die Augen gar ſo rein,
Bringt Feuer, Licht und Farbenſchein.
Der Grund iſt licht, das Nichts iſt hell,
Nichts trübet Euren Lebensquell;
Es dämmert im Bewußtſein nicht
Zugleich ein mattes Todtenlicht,
Es theilt mit Euch kein Schattendunſt
Des Lebens und des Denkens Kunſt;
Drum funkeln Euch die Augen ſo,
Drum brennt's in Euch ſo lichterloh.
Das feuerglüh'nde Wangenroth
Erzeugt der Väter ew'ger Tod,
Das liebesheiße Lilienweiß
Der theuern Mütter Todesſchweiß;
Der Grund iſt Nichts, das Nichts iſt Nacht,
Drum brennt's in ſolcher Feuerpracht.
Das dunkle Nichts, der dunkle Grund,
Der iſt den Farben ſo geſund.
Nicht dehnt die Denk- und Lebenskraft

In ungemeſſ'ner Eigenſchaft
Bis in des Todes dunkel Haus
Ihr Licht ſich matt verſchimmernd aus,
Sie dränget ſich in Euch zuſammen,
Drum kann ſie hier ſo feurig flammen.
Das ewige Fort, das ewige Hin
Giebt ſolchen Muth, giebt ſolchen Sinn,
Das eine Licht, das eine Leben
Nur das kann ſolches Feuer geben.

Du kannſt fürwahr nur Einmal ſein,
Ergieb Dich darum willig drein.
Einmal iſt alles Wahre nur,
Einmal der Geiſt, Einmal Natur.
Das Leben iſt nur darum Leben,
Weil es nicht kann ein zweites geben.
Das Einmal nur ſchafft Weſen, Kraft,
Lebend'ge That und Eigenſchaft:
Das Einmal leuchtet, wärmet, zündet,
Und ſiedet, dränget, treibt, verbindet.
Das Zweimal iſt nur matter Schein,
Ein Weſen ohne Mark und Bein.
Das Einmal iſt der rechte Held,
Der Kern, der Geiſt, die Kraft der Welt.
Dem, was ſich zählen, theilen läßt,
Iſt aller Geiſt ſchon ausgepreßt.
Das Welke, Schlaffe, ſchlappig Weiche,
Die Lethargie, der Schwindſucht Bleiche,
Der aufgewärmte Kohl, der Brei,
Das abgeſchmackte Einerlei,
Die ungeſalznen Judenmatzen,
Der Somnambülen fromme Fratzen,
Die Gähnſucht und Kopfhängerei,
Die aufgeblaſ'ne Kleriſey,
Die Waſſerſuppen, Eſelsgrau,
Der Myſticismus lau und flau.
Geſchwulſt, Erbrechung, Ueberdruß,
Des Specks und Eiters Ueberfluß,
Dies Weſen ohne Trieb und Kraft,
Ohn' Weſen, Farbe, Leben, Saft,
Dies Weſen nur aus Dunſt und Brei

Kommt aus dem Zweimal Eins iſt Zwei.
Die Zahl nur iſt des Uebels Grund.
Einmal iſt Leben, iſt geſund.
Nicht läßt der Geiſt ſich repetiren,
Nicht zählen ſich, nicht dupliciren.
Das Leben ſelber iſt ſchon Geiſt,
Drum alle Zahl es von ſich weiſt.
Im Einmal endet Zahl und Zeit.
Drum iſt das Einmal Ewigkeit.

Das Einmal iſt die Kraft der Liebe,
Des Herzens Puls, der Trieb der Triebe;
Das Einmal nur bringt in die Bruſt
Der Liebe Schmerz und Liebe Luſt.
Die Lieb' hat ſtrenge Eigenſchaft,
Im Contrahiren ihre Kraft:
Drum ihre ſcharfe Beſchaffenheit
Nicht gut iſt der Unſterblichkeit.
Was iſt ſie anders als Ein Schmerz,
Der Dir erfüllt das ganze Herz?
Sie iſt ja nur ein Seelenzwang,
Der Seele ſehnſuchtsvoller Drang,
Des ganzen Geiſtes Sammelplatz
Auf ſeinen heißgeliebten Schatz.
O weicher Druck, o ſanfter Drang!
O linde Preſſe, ſüßer Zwang!
Die hohe Kraft und Kunſt zu lieben
Wie könnteſt Du ſie aber üben,
Wie käm' in Dich der Liebe Noth,
Wenn ohne Grenze, ohne Tod
Bis in das Meer der Ewigkeit
Hinmurmelte die Lebenszeit?
Nur wo ein kurzer Lebenslauf,
Das Herz in Liebe gehet auf.
Im Lebenszwang, im Todesdrang,
Da kommt die Lieb' erſt recht in Schwang.
Nur auf des Lebensbaumes Spitze
Da ſchlagen ein der Liebe Blitze;
Es iſt des Herzens letzter Stoß,
Der treibt empor der Liebe Sproß.
Wenn Dir im Rücken dieſer Zeit

Auflauerte Unſterblichkeit,
So wärſt Du ſchon als Kind ſchneeweiß,
Ein abgelebter, ſtumpfer Greis,
Der Himmelslüſte Vorgenuß,
Der Ewigkeiten Ueberfluß
Hätt' alle Kraft Dir ausgewühlt,
Und allen Trieb hinweggeſpült.
Der Himmel dann die Erde hier,
Das ſchöne Jenſeits wär' ſie Dir.
Du würdeſt die Unſterblichkeit
Gern geben hin für dieſe Zeit,
Und aus dem leid'gen Engelſtand
Dich ſehnen in des Todes Land,
Um wiederum auf dieſer Erden
Ein liebesheißer Menſch zu werden.
Denn Hier ja iſt das ſchönſte Land,
Ein Menſch zu ſein, der höchſte Stand,
Nur wo es Kampf und Leiden giebt,
Und Schmerz der Seele Hellung trübt.
Da iſt mein wahres Vaterland,
Schmerz iſt des Geiſtes Unterpfand.
Es mögen ſich die feigen Pfaffen
Ins Jenſeits immerhin vergaffen!
Mir bleibe nur allein mein Schmerz,
Mein liebend heißes Menſchenherz.
Und wollten Alle himmliſch ſein,
Und gingen in den Himmel ein
— Was aber ich nicht glauben kann,
Es giebt noch manchen tapfern Mann —
Ich möchte nicht hinein mit gehen,
Ich blieb' alleine draußen ſtehen,
Und bäte mir zu meinem Haus
Die alten Schmerzen wieder aus:
Die ſollten wieder in mir brennen,
Von ihnen könnt' ich mich nicht trennen.
Der Schmerz iſt nicht ein einzelner Theil,
Getrennt von ihm der Seele Heil.
Ganz bin ich Drang, ganz bin ich Schmerz,
Ich will nicht unter- noch oberwärts.
O Niobe! O Niobe!
Auf ewig Stein, O weh! O weh!
Ein Stein fürwahr, der ewig weint,
Hat Menſchheit mehr in ſich vereint

Bayerische Staatsbibliothek München

Als aller Engel dunſt'ge Schaar,
In denen Sünd' und Schmerz iſt gar.
Drum wär' ich lieber ſolcher Stein
Als bei den Engeln im Himmelsſchein.

Gleichwie im Fleiſche der Citronen
Der Säure herber Saft thut wohnen:
So ſitzet als in ſeinem Park
Der Tod in Deinem Knochenmark.
Er iſt des Weltalls Rebenſaft,
Der in Bewegung ſetzt und ſchafft,
Der Geiſt mit ſeinem löſenden Naſſe
Eingießt der Dinge lederner Maſſe,
Und der Materie altes Fell
So ziemlich machet ſpirituell;
Denn die Ephemerie allein
Bringt Qualität in ſie hinein.
Die Todesangſt, der Todesſchreck
Die bringen ja allein vom Fleck.
Der Tod nur ſchreckt Materie auf,
Und ſetzet die Natur in Lauf,
Daß ſie unruhig gehet fort
Ohn' Aufenthalt von Ort zu Ort.
Der Tod nur tanzt den Sternen vor,
Und hat Planeten in ſeinem Chor:
Es tanzt die Welt mit Sack und Pack
Nur nach des Todes Dudelſack.
Das Ach! und O! Ade! O weh!
Das iſt das ganze Abc,
Woraus das Buch der Welt beſteht,
In dem die Schöpfung vor ſich geht.
Das ſind die Buchſtaben allein,
Die Charaktere graben ein
In der Materie faden Brei,
Der Maſſe ſchlechte Einerlei.
Nur an des Lebensquelles Fall,
Da ſingt die ſüße Nachtigall;
Zum Singen wird das Herz bewegt,
Wo eine letzte Stunde ſchlägt.
Es iſt der Diamant ſo helle
Geſpült nur von der Todeswelle.

Nur nach der letzten Stunde Klang
Erſchaffet in gemeſſ'nem Gang
Beſtimmet durch der Töne Fall
Natur den herrlichen Kryſtall.
Nur nach dem Schlag der Todesuhr
Bewegt ſich und bekommt Figur,
Und fügt ſich in der Form Verband
Der ird'ſchen Maſſe lockrer Sand.
Es iſt fürwahr die ganze Welt
Nur nach der Todesuhr geſtellt.
Der Wellen Rauſch, der Blätter Saus,
Der Wolken Zug, der Winde Graus,
Des Zornes Wuth, des Blutes Eile,
Der Liebe Gluth, des Blitzes Pfeile,
Dies Weſen nur in Schnauf und Lauf
Es ſchaut zur Todesuhr hinauf.
Man hört die wahre Theologie
Von dem Katheder wahrlich nie;
Drum bin ich nicht auf Academie
In Maſt geſtanden wie ein Vieh.
Ich habe die Natur ſtudirt,
In ihrem Borne mich curirt,
An Sternen, Thieren, Stein und Kraut
Der Wahrheit ins Geſicht geſchaut,
Gram der Magiſter Redekunſt
Und der Paſtoren blauem Dunſt.
Bei Elfen weich wie Sonnenſtrahl,
Bei Waſſernixen, Rübezahl,
Der Molch' und Unken Großpapa,
Da höret' ich Collegia;
Und ging durch Sümpf' und durch Moraſt,
Bis mir erſchien ein feſter Aſt.
Mich macht der Thiere Klaggeſchrei
Der größten Sünd', der Selbſtſucht frei.
Ich ſeh' in jeder klaren Quelle
Die Todesnacht in milder Helle,
Der Ewigkeiten letzten Saum,
Des Selbſtes Grenz' in jedem Baum.
Ich ſchau' in jedem Stern und Stein
Geſtellt aus meinen Todtenſchein,
Und habe ſelbſt von Waſſerwellen
Mein Todesurtheil hören fällen.

Ach welcher Wunder reiche Fülle!
Des Lebens Drang, der Ruhe Stille,
Des Schmerzens Nacht, des Friedens Helle
Hat in dem Tode ſeine Quelle.
Im großen Buch der Welt ich's las:
Der Tod iſt aller Dinge Maß.
Er iſt die ſtill' Indifferenz
In jeder Kraft und Differenz.
Wär' Tod und Leben nicht vereint,
Längſt wär' vom Nichts die Welt verneint.
Die Lebensbrunſt in ihrer Hitze
Zerſpränge Dich in tauſend Ritze,
Wenn nicht in Deinem tiefſten Schooß
Der Tod Dir ſäße ſo wärmelos,
Und träufelte ſtets Tropfen Eis
Dir in den Leib durch Deinen Steiß.
Zu voll wär' Deines Blutes Drang,
Zu eng gezwängt ſein wilder Gang,
Daß ſeines Triebes Wellenſtoß
Zerbräche Deines Leibes Schloß,
Wenn nicht in unterird'ſche Gänge
Der Tod des Blutes Strömung zwänge,
Und Dir ſorgfältig wie ein Bader
Ohn' Unterbrechung ließ zur Ader,
Und ſänftigt' in der Ewigkeit
Drangbangen Lebens ſtürmiſche Zeit.
Noch weicher, als des Orpheus Klang,
Der Tod ſtets ſingt den Friedensſang,
Der Alles zu der Eintracht zwingt,
Den Stein ſelbſt und den Klotz durchdringt.
Im Schlaf entſtieg dem Mann ſein Weib,
Im Schlaf entzweite ſich ſein Leib.
Die Welt wär' nur Ein roher Klotz,
Unbeugſam hart und voller Trotz,
So nicht der Tod das Selbſt ſtets beugte,
Zu Mitleid den Tyrann erweichte,
Und durch den Schlaf dem rohen Klotz
Entzöge ſeinen wilden Trotz.
Der Tod nur ſenkt den Schlaf darnieder
Dem Selbſt auf ſeine Augenlider,
Daß Andres aus dem Einen kommt,
Und Eines auch dem Andern frommt.
Du könnteſt nicht das Licht vertragen,

Dich nicht hinein ins Leben wagen,
Wär' nicht der Tod die Augenbinde,
Die Licht und Leben macht gelinde:
Sonſt wäre jeder Sonnenſtrahl
Ein Stich ins Herz von einem Stahl.
Zuerſt hat Gott geſchaut ins Licht,
Daß, wenn Du's ſäheſt, ſtürbeſt nicht.
Als Gott ins Licht hinein that blicken,
Da macht' 'n Schatten nun ſein Rücken:
Er ließ ihn auf der Erde zurück
Als Sonnenſchirm für Deinen Blick:
Der Schatten Gottes iſt der Tod,
Des Menſchen Auge thut er Noth:
Es hat ihn Gott als Regenbogen
Dir freundlich über's Haupt gezogen,
Als Sonnenſchirm ihn ausgeſpannt,
Sonſt wärſt Du längſt zu Aſche verbrannt.

Warum iſt doch, was Menſch ſich nennt,
In Vorn und Hinten abgetrennt?
Wie kommt es denn, daß nicht den Rücken
Auch Naſe, Mund und Augen ſchmücken?
Warum ergreifet Dich kein Zorn,
Daß Du nicht hinten auch biſt vorn,
Nur auf des Körpers vordern Zinnen
Vermagſt zu ſchauen und zu ſinnen?
O halte doch das Aug' geſund,
Zu ſchaun der Weſen tiefen Grund,
Wie Alles in einander webet,
Im Niedrigſten das Höchſte lebet!
Wie ſelber iſt ſogar der Steiß
Sinnfälliger Vernunftbeweis!
Du kannſt im Steiß ſelbſt und im Rücken
Die Wahrheit, ſo Du willſt, erblicken.
Ja, ſchaue Du nur hinterwärts,
So dringt die Wahrheit Dir ins Herz:
Sie thut ſich ſinnlich ſtets ausdrücken.
Des Todes Bildniß iſt Dein Rücken;
Der Tod iſt nur Dein hintres Du:
Im Rücken iſt Dein Auge zu.
Da ſchläft noch jetzt in ew'ger Stille

Das Denken und bewußter Wille.
Du wareſt ehedem ein Kind,
Drum biſt Du jetzt noch hinten blind.
Was einſt bewußtlos Du geweſen.
Das bleibt auch jetzt noch in dem Weſen
Nur iſt geſetzet hinter Dich,
Was einſt Du wareſt ohne Ich.
Der Grund thut heute noch Dich faſſen,
Den Du als Ich vorlängſt verlaſſen.
Du wirſt des Urſprungs nimmer los;
Bleibſt ſtets in Deiner Mutter Schooß.

Ach! nur des Spiegels vordere Wand
Dir zeigt Dich und den Gegenſtand.
Vorn iſt gehäuft auf Einen Bündel
Der Sinne luſtiges Geſindel.
Es treibet Dir der Lebensbaum
Nur auf der letzten Grenze Saum
Heraus zum ſüßen Sonnenlichte
Bewußtſeins herb gereifte Früchte;
Es quellet nur in Saus und Braus
Die Vorderſpitz' das Selbſt heraus;
Perſon iſt nur des Baumes Gipfel,
Des Lebensfadens letzter Zipfel.
Das Meſſer iſt nur vorne ſcharf
Und nutz zu Deinem Hausbedarf.
Du ſiehſt nur auf des Hahnes Kamme
Auflodern ſeines Zornes Flamme.
Scharf zugeſpitzt den Federkiel,
Hat im lakoniſch kurzem Stil
In die Natur aus Lumpenſtoff,
Daß alles Fleiſch von Blute troff,
Geätzet wie mit Höllenſtein
Der Geiſt ſein klares Weſen ein.
Nur wo Natur hat blutige Wunden,
Da hat der Geiſt auch Grund gefunden.
Die Freiheitsfahne wehet nur
Auf Stang' und Spitz' in der Natur;
Es ſitzet auf des Weltalls Maſt
Der Geiſt, der ſelbſtbewußt ſich faßt.

Es faſſet die Natur beim Schopfe
Der Geiſt allein am Menſchenkopfe,
Und ſchneidet ſeiner lieben Baſe
Ironiſch eine lange Naſe:
Natur macht dann ein Compliment,
Kehrt ihm den Rücken indecent,
Empfiehlt ſich ſeiner Excellenz —
Adieu, o liebe Exiſtenz!
Ein unterthän'ger Bückling nur
Bringt ach! den Tod in die Natur.
Wär' die Natur nicht ein Kameel,
Wir lebten ewig ſonder Fehl.
Doch ſei nur Dein Verſtand nicht ſchief,
Und ſchaue, wie Natur ſo tief!
Wo Deines Selbſtes Majeſtät,
In eignem Wiſſen aufgebläht,
Und Deiner Sinne Blüthenpracht
Erloſchen iſt in Todesnacht,
Da liegt der Wahrheit reicher Schatz
Und hat das Weſen ſeinen Platz.
Du lebeſt in des Todes Sitze
In aller Weſen Vollbeſitze.
Im Weſen biſt Du nicht Perſon,
Im Weſen iſt der Gottheit Thron.
Perſon iſt Form nur und Geſtalt,
Das Weſen Fülle, Stoff, Gehalt.
Im Rücken iſt der Menſch ſelbſt Gott,
Ich ſag' es, Frömmler! Dir zum Spott.
Dem rückgrathsloſen Pietiſt
Die Vorderfratz' bekannt nur iſt,
Er hat ja nur am Zeugungsglied,
Wo Menſch vom Menſchen ſich abſchied,
Wo ſich erfaßt die Selbſtiſchkeit
Im Schleier der Natürlichkeit,
Der Hoffnung Anker, feſte Stütze,
Des ew'gen Lebens Feuerſpritze.
Es hat dies thieriſch fromme Weſen
In ſeiner Bibel einſt geleſen,
Daß Lot's, des Sodomiten, Frau,
Als ſie ſich rückwärts wandt zur Schau,
Geworden ſei mit Blitzes Eile
Zu einer ſalzſteinart'gen Säule.
Drum bleibt es heut noch g'rade ſtehn,

Traut ſich nicht hinterwärts zu ſehn,
Drum kennt's vom Menſchen nur den Zipfel,
Des Selbſtes blitzendhellen Gipfel,
Und ſtützt ſich auf ſein Zeugungsglied,
Des Selbſtes Körperunterſchied.

Wie aus dem Aug' die Thräne fließt,
Dem Geiſte ſo der Tod entſprießt;
Drum iſt der Tod ſo wunderbar,
Wie Diamant ſo himmliſch klar.
Als ſich der Erſte Menſch erkannte,
Die Seel' ein tiefer Schmerz durchbrannte,
Und durch der heißen Augen Thor
Jetzt löſchend quoll der Tod hervor.
Drum noch beim Tod das Herz ſo brennt,
Weil da der Menſch ſich ſelbſt erkennt,
Der Menſch vom Menſchen ſich abſcheidet,
In Ich und Gegenſtand zerſchneidet.
Drum bei dem Tod man weinen thut,
Die Thräne löſcht des Schmerzes Gluth.

Als Adam einſt das Aug' aufriß,
Der ſtillen Unſchuld Stand verließ,
Da war es ihm nicht wohl, o wehe!
Auf ſeines Selbſtes ſteiler Höhe.
Er ſog in ſeines Selbſtes Schaft
Begierig alles Lichtes Kraft,
Daß Pflanze ſchier und Thier verdarb,
Und vor des Lichtes Mangel ſtarb.
Erſt jetzo ward das Licht zu Feuer,
Geſammelt in des Selbſtes Scheuer.
Es brannt' in ſeines Selbſtes Lichte
Gar heiß und roth Adams Geſichte.
Er prangte, wie 'ne Tulipan,
Mit rothen Federn wie ein Hahn.
Es war nun zwar die goldne Zeit
Von ihm entfernet himmelweit;
Doch blieb ein Schein von ihr zurück
In ſeinem tiefbetrübten Blick;

Sie ſtand ein ſchönes Traumgebilde
Vor ſeiner Seele ſtill und milde,
Und ſtieg gleich ſüßem Duft empor
Durch ſeines Selbſtes Farbenflor.
Als Adam dieſen Schein erblickte,
Der Schein dem Adam ſehr entzückte,
Als Adam den Geruch vernahm,
Der Ruch ihm wahrlich gut bekam:
Es ſanken ihm die Augen zu,
Er ſank hinab zur ew'gen Ruh.

Du wäreſt wahrlich abgeſchmackt,
Empfindungslos, daher contract,
So nicht ein Theil von Deinem Ich
Stets in das Nichts abſetzte ſich.
Wo Nichts verweſt, Nichts wird verzehrt,
Auch kein Geſchmack und Ruch einkehrt.
Der arme Tod ſtets hungrig iſt,
Und immer an dem Leben frißt.
Das Herz thut nur ſo lange kreiſen,
Als Du was haſt, den Tod zu ſpeiſen:
Es ſtehet ſtill des Blutes Lauf,
Kannſt Du ihm Nichts mehr tiſchen auf.
Das Leben mit dem Tode handelt,
Und immer Sein in Schein verwandelt,
Stets legt ſich ab von Dir ein Stück,
Und exiſtirt nur noch im Blick.
Ein Augenblick iſt ſtets Dein Sein,
Dein ganzer Rücken iſt nur Schein;
Der Schein dringt aber immer weiter,
Der Schein macht immer mehr ſich breiter,
Bis endlich Du ein Schein wirſt ganz,
Aus Feuer weſenloſer Glanz.
Der Dinge Grund iſt klar und rein,
Gleich einem Diamantgeſtein.
Der Tod enthüllt den Grund der Welt,
Der Tod nur die Natur erhellt.
Das Sein wird erſt im Tode klar,
Drum iſt das Sein im Tode gar.
Das Leben hat durch ſich nur Härte,
Iſt für ſich nur die Kieſelerde;

Der Tod erſt bringt den Demantſchein
In dieſen harten Kieſelſtein.
Erſt in des Geiſtes Todesthräne
Die Welt ſich klärt in reine Schöne.
In ihrem Spiegel reflectirt
Von ihrem Naſſe penetrirt.
Drum kam Materie erſt in Sud,
Bei Adams Todes Thränenfluth:
Dies Salz, purgirend aus dem Grund,
Hat ſie gemacht ſo ſchön und bunt,
Durchſichtig wie ein Pergament,
Bis in die Tiefe transparent.
Eia! wie iſt der Tod ſo helle!
So rein blinkt keine Waſſerquelle.
Er iſt der ſchönſte Brillant,
Der leuchtend glänzt in Gottes Hand.
Ihn trübet keine Qualität,
Nicht Differenz und Varietät.
Er iſt noch jetzt die goldne Zeit,
In der noch nicht war Unterſcheid,
Ihn ſchnüren keine Formen ein,
Unendlich ausgedehnt iſt Schein.
Drum iſt Dein Sein auch einſtens gar,
Weil es im Tode erſt wird klar.

Ich ſag's Dir, ſtumpfer Pietiſt,
Daß keine Wahrheit in Dir iſt,
Daß Du die allerhöchſte Pflicht,
So fromm Du biſt, erfülleſt nicht.
Du ſollteſt fromm dem Tode danken,
Ihm weihen Sinn, Herz und Gedanken:
Du übſt ja nur Sang und Gebet,
Weil Dir der Tod hülfreich beiſteht,
Selbſt daß Du Dich kannſt ſtellen todt,
Nur Schein ja iſt Dein geiſtiger Tod,
Selbſt dieſes Todes Phantaſey
Bringt nur der wahre Tod Dir bei.
Du denkſt gerecht nur Gott und gut,
Daß recht das Brot Dir ſchmecken thut:
Wo nur Gerechtigkeit und Güte,
Da kommt das Selbſt in volle Blüthe.

Die Gottheit iſt Dir nur das Schmalz,
Und unentbehrlich als das Salz,
Womit Du würzeſt Deinen Brei,
Um ihm Geſchmack zu bringen bei.
Dein Gott iſt nur Dein eignes Ich,
Geputzt, geſchmücket ſäuberlich.
Erſt bringſt Du Dich in einen Schweiß,
Dem Herzchen wird's ein Biſchen heiß:
Das ſelbſt im Schweiß ſich transſpiriret
Und von ſich ſelbſt ſich ſepariret,
Und dieſes ausgeſchiedne Ich
Zum Gott für's Selbſt beſtimmet ſich.
Es macht das Ich ſich zum Objet,
Das iſt der Komödie Sujet.
Willſt Du die Heimath ſchätzen lernen,
So mußt Du Dich von ihr entfernen.
Man muß ſich aus einander trennen,
Will man den eignen Werth erkennen;
Drum weil das Selbſt ſich careſſirt,
Es ſich ſelbſt von ſich ſeparirt.
Es läßt dies transſpirirte Ich
Begreiflich nicht begreifen ſich.
Das Ich hat ja ſich ſelbſt verſteckt,
Objectivirt und zugedeckt,
Nun darf natürlich es nicht wagen,
Die Augendeckel aufzuſchlagen.
In Käſtchen ſchließt man ein Juwelen,
Damit ein Dieb ſie nicht kann ſtehlen.
Die zarte Maid hüllt ihr Geſicht
In Schleier vor dem Sonnenlicht.
Das Selbſt iſt ſich unendlich theuer,
Drum hüllt es ſich in einen Schleier.
Vor Todesangſt und Todesgraun
Das Selbſt nicht auf den Grund darf ſchaun:
Der Todesſchreck ſetzt außer ſich,
Drum wird Object ſich da das Ich.
Das Selbſt fliegt hin in Nacht und Nebel:
Der Pietiſt ſchwingt jetzt den Säbel
Der chriſtlichen Staatspolizei,
Damit kein Denker kommt ihm bei:
Er macht zu der Vernunft Popanz
Die heilige Nacht der Ignoranz,
Und zullt an ſeinem lieben Glauben,

Als wie an einer ſüßen Trauben,
Und ſetzt im Jenſeits ſich zur Ruh',
Und ſieht dem Weltlauf lächelnd zu,
Sich labend frei vom Todeskampf
An ſeines eignen Selbſtes Dampf,
Der oben in der Himmelsferne
Verdichtet ſich zu einem Kerne,
Und annimmt der Perſon Geſtalt –
Das Selbſt iſt einzig der Gehalt.
Du ſchauſt in Gott nur an Perſon,
Drum ſetzeſt Du Dich auf den Thron;
Du kennſt nicht Weſen und Natur,
Von Gott die Vorderſpitze nur.
Der Blick hinein ins Eingeweide
Iſt allerdings nicht Augenweide.
Der Tod fürwahr iſt auch ein Weſen,
Du kannſt allüberall es leſen;
Der Tod auch eine Realität,
Die in dem Wappen Gottes ſteht.
Ich rath' es darum ernſtlich Dir,
Wenn es Dir gleich nicht macht Plaisir;
Fall betend nieder vor dem Tod,
Allmächtig iſt die Todesnoth.
Erſt laß vom Tode Dich erſchüttern,
Von ſeinen Schrecken Dich durchzittern;
Dann kommt von ſelbſt in Dein Gedärme
Des Lebensfriedens linde Wärme.
Erſt beitz' im Tod vom Selbſt Dich rein;
Verſöhnung kommt ſchon hintendrein.

Satyriſch theologiſche Diſtichen.

1830.

Vorerinnerungen.

Wohl vergrößert, ſie iſt Mikroſkop, Satyre die Dinge,
Aber verändert ſie nicht: zeiget ſie deutlicher nur.

Seht! Präparat', anatomiſche, zeig' ich Euch jetzt als Proſector
Von dem Geziefer, das uns Saaten und Blüthen verdirbt.

Ungeziefer erforſcht kein unbewaffnetes Auge,
In ſein Inneres dringt nur die Satyre hinein.

Derb ſatyriſch, fürwahr! ſind die Diſtichen, die ich Euch ſende,
Aber mir bürget der Geiſt: treffend auch ſind ſie und wahr.

Willſt Du gerecht urtheilen? Bemiß nach dem Ziele den Schützen!
Jedes beſondere Thier fordert beſondere Jagd.

Wer bei der Wurzel das Uebel erfaßt, der freilich iſt derbe;
Traun! nicht ſchmerzt es den Baum, zupfeſt Du Blätter nur ab.

Derbe Satyr' auch iſt's, wenn Dir abſchneidet der Wundarzt
Faule Glieder vom Leib: tadelſt Du aber ihn drob?

Vor dem Chirurg entblößt auch die Dame, was ſie ſonſt verhüllet;
Wo der Chirurg anfängt, hört der Aeſthetiker auf.

Alſo die Theologie: ſie zeigt mir, ihrem Chirurgus,
Jetzo ſo Manches, was ſonſt gern ſie verbirget aus Schaam.

Worte natürlich gebraucht der Chirurg, die nicht ſind geſchaffen
Für der Damen und Herrn Zirkel am Abend beim Thee.

Das verlorene Paradies des Glaubens.

Nach 1. Moſes 1—3.

Denkt nur, wie tief! „Männlein" iſt der Glaub' in germaniſcher Sprache
Aber die liebe Vernunft iſt nur ein „Fräulein" in ihr.
Freut Euch! Ich leſe hiemit das Geheimniß: wie Adam gefallen;
Eva war die Vernunft, Adam der Glaube jedoch.
Erſt befand ſich der Glaub' allein und im Stande der Unſchuld,
Aber die Unſchuld war leider! von kurzem Beſtand.
Adam wurde natürlich die Zeit lang, als er allein war,
Eine Gefährtin darum wünſcht' er von Herzen ſich jetzt.
Sein erbarmte ſich Gott und entnahm dem Leibe des Glaubens
Eine Ripp' und erſchuf draus ihm die Eva Vernunft.
Und ſie waren erſt nackt, doch ſchämten ſie nicht ſich der Blöße,
Denn es hatte noch nicht Adam die Eva erkannt.
Aber die Eva verführt' o wehe! den Adam, zu brechen
Trotz dem Verbote die Frucht von des Erkenntniſſes Baum.
Nun gewahrten ſie erſt enttäuſcht mit tiefer Beſchämung,
Daß der Glaub' und Vernunft ſind ſich entgegengeſetzt;
Und aus der Erd' Paradies, dem Land einfältiger Eintracht
Trieb das Bewußtſein der Schuld jetzt das gewitzigte Paar.
Ach! auf ewig dahin iſt das liebliche Eden des Glaubens,
Ewig durch Eva Vernunft Adam der Unſchuld beraubt.
Wohl vermögt ihr die Frucht, die ihr vom Baume gebrochen,
Wieder zu heften an ihn, nimmer doch wächſet ſie an.
Arbeiten müßt ihr anjetzt, nicht glauben, mit Schmerzen gebären,
Selber erzeugen, was Euch Noth iſt zum Leben und Heil.

Metamorphoſe der Geſchichte.

Wie ſich die Pflanz' ausdehnt erſt, dann zuſammen ſich ziehet:
  Alſo entwickelt ſich auch ſelber die Religion.
Einzelner Gut iſt ſie erſt, im Gemüth lebt ſtill ſie verborgen,
  Aehnlich dem Saamenkorn, das noch verborgen dem Licht:
Aber bald bricht ſie entzwei die enge Behauſung des Herzens,
  Dringt in die offene Welt als ein entfalteter Baum,
Und verſammelt gewölbt zum Dom in die ſchattigen Räume,
  Mächtig umfaſſend die Welt, allerlei Volk und Geſchlecht.
Hat ſie Früchte gebracht und erfüllt ſo ihre Beſtimmung,
  Welche naturgemäß jeglichem Ding iſt geſetzt,
Zieht ſie ſich wieder zurück in die einſame Zelle des Herzens,
  Lichtſcheu auf das Gefühl jetzo zuſammengedrängt,
Bis daß in des Gemüths Schlafkammer im Dunkel verſchwindet,
  Was einſt Weltſubſtanz prangt' in dem feurigſten Licht.
So war das Chriſtenthum einſt Subſtanz und herrſchender Weltgeiſt,
  Aber anjetzt iſt es nur — Affection des Gemüths.

An die Puriſten des Chriſtenthums.

Rein iſt, ich geb' es Euch zu, das Chriſtenthum, welches ihr lehret,
  Aber eben darum farblos und ohne Geſchmack.

Nothwendigkeit der Verfinſterung.

Farb' iſt irdiſches Licht. Wie wurde das Chriſtenthum Weltgeiſt,
  Wurde natürlich das Licht jetzt auch zu Farben getrübt.

Nothwendigkeit der Entſtellung.

Was Du in Dich aufnimmſt, dem miſchſt Du verderblichen Saft bei,
  Sonſt im Magen es liegt läſtig und fremd, wie ein Stein.
Als noch das Chriſtenthum war unrein und entſtellt durch den Zuſatz
  Menſchlicher Galle, da war's eben auch innerſtes Gut.

Alte und moderne Myſtik.

Glasmalerei war die Myſtik dereinſt; die chriſtlichen Dogmen
Schmolz ſie in feuriger Glut lebhaft verſinnlicht ins Glas.
Jetzige Myſtiker ſind Glasfenſter gewöhnlichſter Sorte:
Durch ſie lieſt Du hindurch Alles, wie's ſteht in der Schrift.

Daſſelbe Süjet.

Alte Myſtiker, Euch, die Ihr aus eigenem Geiſte,
Aus der Tiefe herauf wieder gebaret das Wort,
Das mit Eurer Vernunft nicht ſtand in häßlichem Zwieſpalt,
Sondern, im Einklang mit ihr, war ein melodiſches Wort,
Innerſter Geiſtesgenuß, Ausdruck des eigenen Weſens,
Nicht correcte Copie eines geſchriebenen Worts;
Werke drum brachtet hervor, zum Beweis ſelbſtſtändigen Geiſtes,
Euch verehret mein Geiſt, denkt er auch anders als Ihr.
Aber das lederne Volk, das jetzt man Myſtiker nennet,
Das aus Mangel an Geiſt, innrer Bewährung entblößt,
Auf Grammatik geſtützt und Kritik aus bibliſchen Stellen,
Was ſoll Innerſtes ſein, ängſtlich zuſammen ſich kratzt,
Alles von Außen hinein ſich in ſein ödes Gemüth pumpt,
Wo kein lebendiger Quell treibt aus dem Grunde hervor,
Erſt die Schrift conſultirt, ob, was, wieviel es ſoll glauben,
Paulus und Petrus befragt, ob ihm noch gehet der Puls,
Ob es noch Kraft und Verſtand hat, oder nicht eig'nes Vermögen,
Ohne den Gnadenſtoß Gutes von Herzen zu thun:
Dieſes Geſchmeiß nebſt ſeinem grammatiſch richtigen Glauben
Machet ergrimmt mein Geiſt nur zum Object des Geſpötts.

An die bibliſchen Stabiliſten.

Iſt ſeit Chriſti Geburt der Menſch nicht älter geworden,
Und mit den Jahren zugleich weiter auch nun an Verſtand?
Soll er noch finden Genuß am Kinderſchnuller der Bibel,
Und zum Manne gereift ſaugen die kraftloſe Milch?
Glaubt ihr denn nicht, daß vorlängſt iſt ausgeſogen der Bibel
Von der chriſtlichen Welt aller genießbare Saft?
Wurde denn nicht, was zuerſt Wort war, zur chriſtlichen Welt dann?
Iſt uns zu Fleiſch und Blut längſt nicht geronnen der Saft?

Thorheit des Pietismus.

Ach! Jahrhunderte währt nun bereits des Chriſtenthums Predigt,
  Daß ihm aller Gehalt endlich gedroſchen iſt aus.
Nur Strohhalme daher ſind noch die erhabenen Säulen,
  Drauf der Tempel ſich ſtützt unſerer Orthodoxie.
Drob mit geneigetem Haupt auf ihrer Vergangenheit Grabmahl
  Ruhet, die Fackel geſenkt, trauernd die Theologie.
Gleichwohl will noch der Frömmler anjetzt aus kernloſem Strohhalm,
  Selbſt nicht bei Kern und Verſtand, backen ernährendes Brot,
Will mit altem Papier, mit abgetragenen Lumpen
  Dämmen des Weltlaufs Strom, ſtopfen die Wunden der Zeit,
Kinderpantoffeln, die längſt durchtreten vom Fuße des Knaben,
  Will anmeſſen ſogar wieder dem Manne der Thor,
Mit Wachskerzchen erleuchten die Welt, mit vergoldeten Nüſſen
  Unterhalten den Mann, ſchrecken ihn mit dem Popanz.

Die geſchichtliche Beſtimmung des Pietismus.

Wißt! der menſchliche Geiſt durchläuft in ſeiner Entfaltung
  Ganz denſelben Proceß, wie der organiſche Leib.
Erſt verzehrt er den Stoff heißhungrig und wandelt ihn in ſich;
  Hat er ihn aſſimilirt, wirft er das Unnütze weg.
So iſt der Frömmler Gehalt nur ausgeſchiedener Unrath
  Von den Speiſen, die längſt hat die Geſchichte verdaut.
Aber wie in der Natur Schmeißfliegen verzehren den Unrath
  Mit Appetit und Genuß, weiſen Geſetzen gemäß;
Alſo die Menge genießt die Excremente des Geiſtes,
  Um von dem läſtigen Koth endlich zu ſäubern die Welt.

Was die Pietiſten ſind.

Merkt Euch, Ihr Herren! den Spruch: Pietiſten ſind nichts als die Würmer,
  In die endlich zerfiel Chriſti verweſeter Leib.

Der Eſel in der Löwenhaut.

Wenn auch der Geiſt iſt dahin, der jung ſtets wechſelt die Formen,
Prangt doch die Form in der Welt lange noch als Monument;
Alſo ſtehen auch jetzt ſteinfeſt noch heidniſche Tempel
Aber ihr Geiſt iſt dahin; nimmer bewohnt ſie ihr Gott.
Auch das Chriſtenthum ſeht! ſtolzirt jetzt dräuend einher noch,
Wie ein grimmiger Leu, äußerlich ſo, wie dereinſt;
Doch es erſchreckt uns nicht, wir erſehn ja aus der Geſchichte,
Daß in dem Löwenfell jetzt nur ein Eſel noch ſteckt.

Komiſche Vergeltung.

Einſt trug Chriſtus das Schaaf auf ſeinen gewaltigen Schultern,
Zur Vergeltung will jetzt tragen den Heiland das Schaaf.

Der willkührliche Punkt iſt nicht der mathematiſche.

Punkte fixirt man oft, um nicht zu verlieren die Faſſung;
Solch ein beliebiger Punkt iſt auch das Chriſtenthum jetzt.

Der praktiſche Betrug.

Wie im Handel, ſo herrſcht auch Betrug in der geiſtigen Welt jetzt;
Auf den heidniſchen Stoff ſtempelt man: „Chriſtlich“ darauf.
Traun ſehr ſpeculativ! die Firma von Häuſern, die ſtanden
Zeither in gutem Credit, recommandirt ja den Stoff.

Der potenzirte Glaube.

Auf der höchſten Potenz ſteht jetzt in den Frommen der Glaube;
Denn es wird ja ſogar ſelber der Glaube geglaubt.

Tempora mutantur.

Einſt vermochte vielleicht das bibliſche Wort zu curiren;
So viel weiß ich gewiß, nimmer curiret es jetzt.

Zeitgemäſser Fortſchritt.

Schon wird der Glaube ſogar uns gemacht zu einem Geſetze;
Bald iſt des Staats Polizei Baſis der Theologie.

Einſt iſt nicht Jetzt.

Sonſt war die Religion, ich geſteh's, die Stütze des Staates;
Aber jetzt iſt der Staat Stütze der Religion.

Die fromme Welt.

„Wie kann jetzt der Juriſt Pietiſt ſein, ſchlechteſter Chriſt ſonſt?“
Corpus juris iſt ihm jetzo des Heilandes Leib.
„Aber der Phyſiker wie?“ Natur iſt ſelber die Bibel.
Ach! wie fromm iſt die Welt! Belial ſelber iſt Chriſt.

Das univerſelle Chriſtenthum.

Nicht die Heiden allein: Californier, Eskimos, Neger
Sind jetzt unter den Hut chriſtlichen Glaubens gebracht.
Selbſt die Naturgeſchichte, Chemie, Phyſik und Botanik
Rechnet zum Chriſtenthum nun gläubig das fromme Geſchlecht.

Der Frommen Elend.

Arndts Paradies zu begießen, ſein trockenes Gärtlein zu wäſſern,
Schöpfen jetzo die Herrn aus dem caſtaliſchen Quell.

Edle Zucht.

Cyprian und Cyrill beſchlafen nun Pallas und Venus;
Wundre Dich nimmer, o Freund! über die ſaubere Brut.

Die chriſtlichen Philologen.

Papageien erziehn ſie uns jetzt; ſie lehren nur plappern,
Aber nicht römiſchen Sinn, aber nicht griechiſchen Geiſt.
Nein! um des Heldengeſchlechts Bildniß zu zeigen dem Jüngling,
Wiſchen die Farben ſie weg, tilgen die Heldengeſtalt,
Weiſen die Leinwand blos, zerzauſt in der Sprache Gewebe,
Mit dem Faden des Worts würgend den claſſiſchen Geiſt.
Nicht mit des Bacchus Geſchenk, der gehaltvollen Gabe der Ceres,
Nur noch mit Hülſen und Stroh füttert die Philologie,
Zwiſchen der Griechen Geſchmack und chriſtlichen Sündengefühlſchwulſt
Unentſchieden geſtellt, Buridans Eſelein gleich.

Weiſe Schuleinrichtung.

Ach! die vortreffliche Zeit! Palmeſel beweiden den Parnaß,
Sind zu Wächtern beſtellt griechiſcher Gärten und Au'n.

Der chriſtliche Orpheus.

Menſchlichen Sinn entlockte dem Steinklotz ſelber der Grieche;
Unſere Pädagogie machet den Menſchen zum Klotz.

Poly- und Monotheismus.

Schönes Weſen erzeugt der Glaub' an die göttliche Vielheit;
Aber das trockene Eins paßt nur zur Judennatur.

Der wunderbare Erfolg der chriſtlichen Miſſionäre.

Entengeſchrei gilt Wilden für Geiſterſtimme; natürlich
Leiht er auch gläubig ſein Ohr chriſtlicher Schaafe Geblöck.

Chriſtlicher Staat.

Was iſt das Chriſtenthum jetzt? nur der Paß ins Land der Philiſter,
Um polizeigemäß ſicher zu eſſen ſein Brot.

Chriſtliche Brotwiſſenſchaft.

Brot zum Eſſen: ja wohl, das gewährt uns der chriſtliche Gott noch;
Aber giebt er uns auch jetzt wohl zum Denken noch Stoff?

Chriſtliche Liebe.

Ach! um zu ſcheuchen hinweg die Fliegenſtiche der Sünden,
Schlägt uns das Chriſtenthum todt, macht's wie der Bär ſo geſcheut.

Chriſtliche Botanik.

Nur der Bornirtheit erſcheint die paläſtinenſiſche Flora
Schon als die Göttin ſelbſt, ſchon als die ganze Natur.

Die Furcht vor einer neuen Sündfluth.

Fixe Idee nur iſt beim heutigen Frömmler der Glaube,
Nicht lebendiger Geiſt; drum incurabel er iſt;
Ja, er hält die Idee, wie einſt ſein Waſſer ein Narr hielt,
Fürchtend, die Sündfluth ſelbſt brächte ſein Waſſer der Welt.

Die gemüthliche Epiſode.

Was iſt die chriſtliche Zeit? Epiſod' in dem Epos der Menſchheit;
Schier der dichtende Geiſt drüber ſein Thema vergaß.

Bibliſche Quackſalberei.

Uebel iſt nur ſpecifiſch; beſonderes Mittel nur heilt es;
Alſo ſpricht Medicin, anders die Quackſalberei,
Mit der Bibel allein nun wollen die Bibelvereine
Heilen die Uebel der Welt! Welch' eine Quackſalberei!

Kraft des Glaubens.

Berge verſetzt der Glaube. Ja wohl! die ſchweren Probleme
Löſet der Glaube nicht auf, ſondern verſchiebet ſie nur.

Wohlthat des Glaubens.

„Alle Kühe ſind ſchwarz in der Nacht“; drum mußt Du nur glauben;
Was Dir bei Tag iſt ein Menſch, wird Dir zur Venus bei Nacht.

Sublatis vestimentis ostendunt id, quod reconditum vult natura*).

Wie das furchtſame Weib fortſcheucht den Löwen, ſobald es
Zeiget entblößt den Theil, welchen verbirgt die Natur;
Alſo der Gläubig' enthüllt in der Noth die Blöße des Herzens,
Will mit dem nackten Gefühl ſcheuchen den ſiegreichen Geiſt,
Der den beleidigten Blick aus Schaam darnieder dann ſchläget,
Aber im Weſen doch bleibt ſiegesbewußt ſich der Geiſt.

---

*) S. Kant's phyſiſche Geographie II. B. I. Abth. S. 313.

Der wehrloſe Glaube.

Waffen gab die Natur einſt jeglichem Weſen zum Schutze,
Alſo Hörner dem Stier, Borſten dem Igel und Schwein,
Aber Vernunft dem edlen Geſchlecht der Menſchen; ſie ließ nur
Wehrlos den Glauben allein, denn er iſt wider Natur.
Gläubige brauchen darum die Vernunft zur Beſchützung des Glaubens,
Aber ſie iſt nur Vernunft, wenn ſie vertheidigt Vernunft.
Eſelsohren daher nur und Schweinsborſten und Hörner
Zeigen die Gläubigen uns, bringen ſie Gründe hervor.

Die Hahnreiſchaft des Glaubens.

Wenn Theologen im Streit mit Gründen beſchützen den Glauben,
Setzet ach! die Vernunft Hörner dem Glauben nur auf.

Der Vernunftgebrauch des Myſtikers.

Bleibet er ſtehn beim Glauben, ſo iſt er leidlich vernünftig:
Läßt er ſich ein auf Vernunft, gleich wird ein Eſel aus ihm.

Fromme Sophiſtik.

Reicht der Glaube nicht hin, ſo muß die Vernunft aushelfen,
Doch geht aus der Verſtand, ſteuert der Glaube der Noth.

Die Vernunftloſigkeit der Pfaffen.

Unterſchiedenes Thun erheiſcht nothwendig das Leben:
Aber Erkenntniß und Kunſt gleichen die Welt mit ſich aus.
Statt zu ſein Wohlthäter, die Frucht der erworbnen Erkenntniß
Mitzutheilen dem Volk, das ja empfangen nur kann,
Statt zu verbreiten Vernunft, die verſöhnend erleichtert das Leben,
Schreien ſie gegen Vernunft ſelbſt von der Kanzel herab!

Die Vernünftigkeit derſelben.

Was ſie nennen Vernunft, iſt nichts als die eigene Dummheit,
Folgt drum ihrem Geſchrei, wahrlich! Ihr kommt zu Vernunft.

Erfahrungsſatz.

Welches Geſchwätz iſt der Superlativ geiſtloſen Geſchwätzes?
Geiſtlicher Herren Geſchwätz über die Philoſophie.

Löbliche Vorſicht.

Dieſe Philoſophie vergeht, drum magſt Du gar keine;
Alſo, weil einſtens Du ſtirbſt, lebeſt Du lieber gar nicht.

Roſs und Eſel.

„Glaube! Der Glaube geleitet allein Dich über die Berge
Dieſer gefährlichen Welt ſicheren Schrittes dahin.“
Sicherer als das Roß, das heroiſche, geht nur der Eſel;
Sieg' als Eſel Du nur: gerne ja fall' ich als Held.

An die chriſtlichen Heilslehrer.

Eure Lehre bekommt in der That vortrefflich den Kranken,
Aber eben darum auch den Geſunden ſo ſchlecht.

Der Sündenfall.

Weißt Du den Grund, warum in den Apfel gebiſſen hat Adam?
Um der Theologie einen Gefallen zu thun.

Der Fall des Lucifer.

Was hat den Lucifer ſelbſt geſtürzt vom Throne des Himmels?
Unbekannt iſt Dir das? Einzig der Pfaffen Betrug.

Höchſt wichtige Conjectur.

Adam beſchuldigt des Falls Ihr: iſt's denn aber unmöglich,
Daß der Apfel von ſelbſt fiel von dem Baume herab?
Wenigſtens war er bereits faſt überreif und bekanntlich
Fällt die gereifete Frucht ſelber vom Baume herab.

Die modernen **Canos Domini.**

Um zu erheben den Herrn, beſpritzen mit Geifer die Hunde
Selber die edelſte That, wenn ſie im Herrn nicht geſchah.

Chriſtliche Studien.

Schmutz ernirt der Frömmler ſogar aus den Nägeln der Heiden,
Um für die Wunden des Herrn Salben zu machen daraus.

An einen preuſſiſchen Frömmler.

Sokrates ſchmähſt Du? Warum? Dieweil er verrichtete Nothdurft?
Geben die Chriſten denn nicht heute noch auf das Privet?

Unterſchied zwiſchen der heidniſchen und chriſtlichen Welt.

Ja, die heidniſche Welt! die hatte vortrefflichen Stuhlgang,
Unbeſchränkt war der Lauf damals dem Trieb der Natur.
Aber die Eingeweide beſchwert und verſtopfet der Glaube:
An der Hypochondrie leidet die chriſtliche Welt.

Die Baſis des Chriſtenthums.

Menſchliche Schwachheit allein iſt die Baſis des chriſtlichen Glaubens;
O! wie ſchwach muß ſein, was nur auf Schwäche ſich ſtützt!

Der abſolute Anfang.

Gutes beruht auf Gutem; es fängt nur an von ſich ſelber,
Nicht von Sünden und Fall, chriſtlichem Glaubensprincip.

Wahres Princip.

Wahre Religion iſt gebaut auf das Wahre, das Gute
In der Menſchennatur, nicht auf der Sünde Moraſt.

Die Tortur des Glaubens.

Weßhalb koſtet ſo viel Arbeit und Mühe der Glaube?
Weil er dem Menſchen nimmt, was nur zum Menſchen ihn macht.

Schlechte Selbſtverleugnung.

Schlechtes opfern iſt gut, doch ſchlecht iſt's, Gutes zu opfern,
Schlecht biſt Du Frommer! darum, Gutes ja giebſt Du nur auf.

Charakter des Glaubens.

Abwärts Tyrann, nach oben ein Knecht; Verläumder des Menſchen.
Speichellecker des Herrn — voilà des Glaubens Porträt.

Erlöſungsbedürfniſſe.

Um des chriſtlichen Heils wohlthätige Wirkung zu fühlen,
Muß ſich der Fromme zuerſt hungern und quälen zu todt,
Eingeſperrt in des Sündenbewußtſeins dumpfigen Kerker,
Unzugänglich dem Licht, ferne der freien Natur;
Darum wundre Dich nicht, daß entblößt von den edelſten Gütern,
Welche verleiht die Natur, er nach Erlöſung ſich ſehnt.
Die nicht bedarf der Menſch, der ſtets ſich beweget im Freien,
Zeit- und Naturgemäß ißt auch und trinkt mit Vernunft.

Der natürliche Erlöſer.

Wie Du von Sünden befreit wirſt, fragſt Du Gläubiger! angſtvoll?
Faulpelz! Arbeite recht! Arbeit von Sünden erlöſt.

Die Heilkraft des Lebens.

Was im Leben geſchah, das tilgt auch wieder das Leben:
Schuld und Verſöhnung zugleich bietet das Leben uns dar.

Wirkungen der Natur und Gnade.

Heid' iſt der Fehler, getauft empfängt er die Weihe der Sünde;
Fehler bringt die Natur, Sünden die Gnade hervor.

Univerſalcur.

Zeus hat peccirt: der chriſtliche Gott hingegen nur leidet;
Setzt doch die Sünd' auch in Gott, frei dann von Sünden Ihr ſeid.

Was ich bin.

Schaudernd vernehmt's: Ich bin ein auferſtandener Heide,
Der durch des Heilandes Tod kam in das Leben zurück.

Hausmittel.

Was uns von Sünden erlöſt? die Schuld; dies hölliſche Feuer,
Das von der Sünd' ausbrennt, frißt auch die Sünde hinweg.

Diätetiſche Vorſchriften.

Gutes bewahr' im Kopf, doch vergiß die Sünden und Fehler:
Laß nicht wiſſen den Geiſt, was nur das Selbſt hat verübt.

Doppelte Sünde begehſt Du, fixirſt Du die Sünd' in Gedanken,
Denn Du befleckeſt den Geiſt, welcher von Sünden iſt frei.

Der chriſtliche Narciſs.

Grieche! Du ſtarbſt anſtaunend die eigene Schön': in den Unflat
Deiner Sünden vergafft, ſtirbſt Du, moderner Narciß!

„O felix culpa!“

Seht! dort ſchiebet der Fromm' in ſeines Gedächtniſſes Schnappſack
Seine Sünden hinein, zählend wie viel er beſitzt.
Seht! wie er jetzt, nachdem er die Rechnung richtig befunden,
Dort den Hügel hinan ſchleppet den läſtigen Sack.
„Was doch bezweckt der Mann?“ Victualien kauft er im Himmel
Für die Sünden ſich ein, die er ſich mühſam erſpart.

Chriſtliche Sündenkrämerei.

„Alſo man hat jetzt vielen Profit von der Sünd' in dem Handel?“
Ach! einträglich iſt jetzt dieſer Artikel allein.

„Iſt Naturproduct oder Kunſterzeugniß die Sünde?“
Eben ſo wohl die Fabrik liefert ſie, wie die Natur.

„Wo denn ſind zu beziehn als Kunſtproducte die Sünden?
Zeige mir an die Fabrik?“ Dort in der Theologie.

„Welche Sort' iſt die beſt'?“ Unſtreitig die künſtliche Sorte;
Naturalien ſind niemals ſo haltbar und dicht;
Auch verlieren ſie leicht am Licht die Farbe: die Sünden
Aber der Theologie trotzen dem helleſten Licht.

Elend der chriſtlichen Zeiten und Länder.

Seit der Glaub' im Comment iſt, ſtocken ach! alle Geſchäfte,
Selbſt die Gedanken im Kopf, ſelbſt in den Adern das Blut.

Als noch ſicheres Rechtsgefühl und heidniſche Tugend
Baute die Städte, wie war Alles gebaut ſo ſolid!

Ach! als der Tugend noch nicht war verwehrt zu den Leuten der Eingang,
Ach! da gab es noch nicht ſolche Bankerotte, wie jetzt!

Schlechte Zeiten ſind jetzt; daheim das drückendſte Elend,
Und nicht läßt doch der Staat fremde Producte herein.

Geiſtliche Douaniers ſind beſtellt, zu verſperren den Eingang
Jedem auch edlen Product, ſteht nicht das Crucifix drauf.

Gleichwohl erzeugt nur Korn und Kartoffel der chriſtliche Boden,
Aber zum Lebensgenuß bietet er wahrlich uns Nichts.

Landwirthſchaftliches Vieh wohl, tüchtige Rinder und Schaafe,
Doch nicht große Natur wächſt auf dem chriſtlichen Land.

Wohl giebts Pferd' auch bei uns, doch mehr geeignet zum Pfluge,
Als zum Ritt, denn ſie gehn faſt wie der Eſel ſo träg.

Frucht der Zerknirſchung.

Trocken, ſchmeckt nicht das Selbſt; zermalmt erſt durch die Zerknirſchung
Wird der trockene Kern köſtlich Dir ſchmeckender Saft.

Gewiſſensfrage.

Sage, was denn ſo gar Beſondres an Dir iſt, o Frommer!
Daß es nicht aus Dir ſelbſt wär' auch gekommen in Dich?

Zerſtreutheit.

Oft ſchon hab' ich geſucht, was ich ſchon hatt' in der Taſche:
Frommer! ſo ſuchſt auch Du, was in dem Sacke Dir ſteckt.

Das Geheimniſs der Theologie.

Bittend befiehlt: „Herr Wirth Burgunder!“ der Gaſt erſt;
„Schon zu Dienſten ich ſteh“ drauf ihm erwiedert der Wirth.
Juſt ſo geht es auch zu in der Wirthſchaft der Gottesgelahrtheit:
Gott iſt in ihr nur der Wirth, aber der Menſch iſt der Gaſt.

Was die Religion iſt.

Was iſt die Religion? Nur die Lebensverſicherungsanſtalt;
Selber das Opfer bezweckt doch nur das eigene Wohl.

Gnaden- und Naturlicht.

Blumen weckt das Naturlicht aus der erſtarreten Erde,
Lieblichen Wonnegeſang ſelbſt aus der thieriſchen Bruſt;
In das reine Gefühl unendlicher Schönheit und Liebe
Hebt es den Menſchen empor aus dem Gefängniß des Selbſts,

Und des unermeßlichen Weltalls herrliche Schätze
  Legt es offen ihm dar, daß er ſich drüber vergißt.
Aber das Licht der Theologie, das iſt nur ein Nachtlicht,
  Im Schlafkämmerlein blos leuchtend dem feigen Patron,
Daß er ſicherer ruht, und wenn ſich ereignet ein Unfall,
  Gleich zum Heile den Pfad findet zur Thüre hinaus:
Darum bedient er ſich auch deſſelben bei Nacht nur: am Tage
  Braucht er wie unſer eins ſtets nur das Licht der Natur.

Unterſchied zwiſchen Chriſten und Naturaliſten.

Folgend allein der Natur, am Geruch ſchon erkennend die Sache,
  Wie ſie beſchaffen in ſich, findet der Naturaliſt,
Was dem Leibe behagt, und bringt durch den Mund in den Magen
  Richtig die Speiſ' aus Inſtinkt, braucht nicht den heiligen Geiſt.
Aber der Chriſt, der findet den Mund beim Lichte der Gnad' erſt,
  Nur inſpiriret von ihr, ſchiebt er die Speiſen ſich nicht
Gar durch den After hinein, und lernt aus der heiligen Schrift erſt
  Trinken nicht Waſſer für Wein, heilenden Saft nicht für Gift.

Ausſpruch eines frommen Naturforſchers.

„Myſtiker ſind die Drohnen des Staats;“ unſtreitig! ſie zeigen
  Productives Genie nur in dem Zeugungsproceß.

Nothwendige Einſchränkung.

Aber bei ihnen iſt nicht Naturtrieb Mehrer des Fleiſches,
  Nein! nur der heilige Geiſt ſchwängert bei ihnen das Weib.

Boshafte Gloſſe.

Ach! wie ſeid Ihr ſo ſchlau, was zuerſt Ihr dem Menſchen an Geiſt nahmt,
  Gebt Ihr darauf an Fleiſch reichlich ihm wieder zurück.

Myſtiſche Berichtigung.

Du Profaner verſtehſt uns nicht; in dem Acte der Zeugung
Treten die Gnad' und Natur in den vertrauteſten Bund.

Neidiſcher Seufzer.

Doppelt iſt alſo bei Euch der Genuß, ihr Glücklichen! ach! wie
Süß muß ſchmecken Natur, wenn ſie noch Gnade verſtärkt!

Unterſchied zwiſchen Dieſſeits und Jenſeits.

Sechs Werktage ſind hier, drauf folget ein einziger Sonntag;
Jenſeits aber da iſt ewige Kirchweih! Jube!

Der fromme Geizhals.

Nur auf die künftige Welt aufſparend des Lebens Intereſſen,
Stirbet vor Hunger und Durſt mitten im Reichthum der Filz.

Der Pietiſt oder der Fuchs und die Traube.

Weil unmächtig er iſt, zu erreichen die Trauben des Lebens,
Ziehet er weg mit dem Troſt: ach! ſie ſind *jetzt* noch nicht reif.

Wo der Bauer ſäet, da ärndtet er auch.

Hier iſt Frühling und Herbſt, Saatzeit, wie die Zeit auch der Aerndte;
Zweierlei Boden verträgt nimmer die Saat und die Frucht.

Lebensweisheit.

Der iſt Weiſer allein, der *Alles* findet im Leben,
Aber dafür auch Nichts findet im Tod, als den Tod.

Verkehrte Hermeneutik des Todes.

Wie das Leben, ſo wahr, ſo beſtimmt ſpricht ſich auch der Tod aus,
Daß die Bedeutung von ihm leider! zu deutlich nur iſt.
Aber der myſtiſche Thor mißhandelt das klare Naturwort,
Dreht es ſo lange herum, bis es das Gegentheil ſagt.

Die menſchliche Unſterblichkeit.

Leben begehrſt Du vom Tod? O! ſtrebe doch lieber nur darnach,
Daß die Menſchheit dereinſt Dein noch mit Liebe gedenkt.

Der lebendige und der todte Tod.

Während des Lebens verzehrt Dich der Geiſt, im Tod die Natur drauf;
Jener verzehret den Kern, dieſe die Schale von Dir.

Das einzig vernünftige **Memento mori.**

Sei nur nicht vornehm, laß ſelber zum Steine herab Dich,
Fühl' in Das Dich hinein, was des Gefühls iſt beraubt,
Theile Dein Leben mit dem, was ewiglich lebet den Tod nur,
O! dann iſt Dir gewiß ſanft, wie die Liebe, der Tod.

Nothwendigkeit des Naturſtudiums.

Macht Euch vertraut mit Natur, erkennt ſie als Euere Mutter;
Ruhig ſinket Ihr dann einſt in die Erde hinab.

Δος μοι που στω.

Wo Du erwachteſt zum Licht, da wirſt Du einſtens auch ſchlummern:
Nimmer entläſſet die Erd' Einen aus ihrem Gebiet.

Ubi patria, ibi bene.

Fürchte Dich nicht vor dem Tod! Du verbleibſt ja ſtets in der Heimat,
Auf dem vertraueten Grund, welcher Dich liebend umfängt.

Das Leben ist Wohllust.

„Was iſt das Leben?“ Vernimms: der Zeugungsactus des Geiſtes,
Darum iſt kurz der Proceß, aber auch ſüß der Genuß.

Die Schlehe auf Erden ist ſüsser, als die Feige im Himmel.

Größer ſind Schmerzen der Erd’, als Qualen der Hölle; drum giebt auch
Freuden die Erd’ uns dafür, wie ſie kein Himmel verleiht.

Das nutzloſe Jenſeits.

Nimmer wird Dir erſetzt jenſeits, was hier Du gelitten;
Sage, was hilft Dir ein Mahl, fühleſt Du Hunger nicht mehr?

Nothwendigkeit der Gegenwart.

Mir hilft Jenſeits ſo viel, als der Braten des künftigen Sonntags
Am Montage mir hilft, wann mir der Magen iſt leer.

De gustibus non est disputandum.

Meinem Magen bekommt nur der Erde gediegenes Schwarzbrot,
Nicht delicates Biscuit, welches der Himmel ſervirt.

Nota bene!

Heilig iſt mir der Schmerz, deßhalb unheilig der Troſtgrund,
Welcher das Herz nur betrügt, um nicht zu fühlen den Schmerz.

Probates Schönheitsmittel.

Schön iſt das Jenſeits; ja wohl! jedoch nur im Lichte der Hoffnung:
In der Entfernung allein nimmt es ſo gut ſich ja aus.

Idealismus.

Hoffnung des ewigen Seins o! laß ſie nur immer beſtehen;
Iſt ja die Hoffnung davon einzig der wahre Beſitz.

Nothwendigkeit des Gegenſatzes.

Licht ſchmeckt nur auf die Nacht. Scheinweſen darum iſt das Jenſeits;
Wo ein ewiger Tag, fehlt ja dem Lichte der Reiz.

Die Eſelsbrücke des Jenſeits.

Dunkel iſt häufig der Erd' Autor, ſein Erklärer der Himmel,
Der zwar Worte viel macht, aber doch Nichts uns erklärt.

Kürze hat Würze.

Kurz iſt das Leben fürwahr, doch kurz, wie das Diſtichon kurz iſt,
Welches ew'gen Gehalt birgt in die flüchtige Form.

Das Epigramm des Lebens.

Weder lang iſt, noch kurz, wie das Diſtichon, ſo auch das Leben;
Kürz' und Länge vergeht vor dem vollendeten Sinn.

O welche Schande!

Sieh! ein Diſtichon löſt Dir auf die Räthſel, die nicht löſt
Trotz dem heiligen Geiſt chriſtliche Theologie.

Theologiſche Geſchmackloſigkeit.

Ach! in der geiſtlichen Herrn Aeſthetik iſt oberſter Grundſatz:
Die Komödie iſt Nichts, welche nicht ewig fortgeht.

Zeit und Unzeit.

Angenehm iſt der Tod, erſcheint zur gehörigen Zeit er:
Kommt er uns aber zu früh, fällt er uns freilich zur Laſt.
Wundre Dich nicht darob; fällt uns ja beſchwerlich der Freund ſelbſt,
Kommt er zu uns in das Haus, ehe noch fertig das Mahl.

Beſcheidener Wunſch.

Chriſten ſollen wir ſein? Ach! wären wir lieber geſünder;
Nur Medicin und Phyſik können uns bringen das Heil.

Die Allianz zwiſchen Medicin und Theologie.

Unſere Geiſtlichkeit und Arzneikunſt helfen zuſammen,
Böcke, die machet der Arzt, machet der Geiſtliche gut.
Leiſtete dieß Medicin, daß der Menſch nicht ſtürbe zur Unzeit,
Sondern der Ordnung gemäß, welche beſtimmt die Natur,
Nicht verlangte der Menſch alsdann nach dem Leben noch Leben,
Und es verſchwände der Grund unſerer Theologie.

An die Ueberflüſſigen.

Höret es ihr Seelſorger! allein Leibſorger wir brauchen:
Selbſt ſchon hilft ſich der Geiſt: Aerzte bedarf nur der Leib.

Der verhängnissvolle Flohſtich.

Sonderbar iſt es fürwahr, gleichwohl nur lautere Wahrheit,
Daß es ein Floh einſt war, der mich zum Heiden gemacht.
Als ich einſtens die Händ' empor zum Himmel gefaltet,
Damals ein Gläubiger noch, betet' ein frommes Gebet,
Biß mich, denket! gerad' auf dem Punkt andächtigſter Rührung,
Mitten im Strom des Gebets heftig ein Floh in den Arm,
Daß aus einander ich riß die gefalteten Hände mit Zucken
Und des frommen Gebets Faden verlor aus dem Kopf,
Und den ruchloſen Andachtſtörer verfolgte ſo lange,
Bis ich ihn endlich erwiſcht' und ihn zerknackte mit Wuth.
Todt war zwar nun der Floh, doch noch lebendig der Flohſtich,
Wenn auch nicht in dem Fleiſch, doch im bewegten Gemüth.
Andachtſtörer! ſo ſprach ich zum Floh im ergrimmeten Geiſte,
Sage, wer hat Dich erzeugt? was iſt Dein Zweck in der Welt?
Du Schmarotzergeſchöpf, blutdürſtiges Ungeheuer,
Nur zu leben beſtimmt Andern zu quälender Laſt!
Schuf wohl auch Dich ein weiſer Regent, ein liebender Vater,
Der nach Zweck und Verſtand Alles beſtellet im Haus?
Schuf auch Er dich o weh! ſo beging ich die gräßlichſte Mordthat,
Als ich Dich todtſchlug, Floh! denn Du biſt Gottes Geſchöpf,
Das er in ſeinem Verſtand einſt heget', und als er es werth fand,
Unſer Genoſſe zu ſein, ſendet' aus Lieb' in die Welt.
Aber, entgegnet' ich mir, ich muß todtſchlagen die Flöhe,
Will ich mein eigenes Sein opfern den Flöhen nicht auf.
Ach! und dieſer Gedanke verſtieß in des Naturalismus
Finſteren Abgrund mich zu den Titanen hinab.
Jetzt ſah ich der Natur gottloſes Getrieb und Gewebe,
Sah, wie ſie aus ſich ſelbſt wirket in eigener Macht,
Uranfänglicher Grund, ſelbſtſtändiger Quell iſt des Lebens,
Und kein ander Geſetz kennt, als ihr eigenes Sein.
Seht! ſo war es ein Floh, durch den abfiel ich vom Glauben,
Jetzt noch ein gläubiger Chriſt, gäb' es nicht Flöh' in der Welt.

Der unbegreifliche Teufelsſchwanz.

Unſere Theologie gewahrt vom Teufel den Schwanz bloß,
Alſo nur ſein Extrem. Freilich begreifet ſie nicht,
Wie ein unabhängiger Schwanz, wofür man noch immer
Nicht gefunden den Leib, kam in die Schöpfung hinein.

Recommandation des Quellenſtudiums.

Faßt den Teufel beim Kopf an, nicht erſt hinten am Schwanze:
Dann erkennt Ihr gewiß, daß er gehört in die Welt.

Wegweiſer.

Faßt Ihr den Teufel nur an beim Willen, ſo habt Ihr den Schwanz nur:
Weiter müſſet Ihr gehn, wollt Ihr ihn kriegen beim Schopf.

Conjecturen über den Teufelsſchwanz.

Rationalismus *) vermeint, der Schwanz ſei die Clitoris ſelber
Eines thieriſchen Weibs, weckend den ſinnlichen Trieb:
Orthodoxie, die Klapper einer gefährlichen Schlange,
Die in den tödtlichen Schlund lockt ihr die Beute hinein,
Oder vielleicht gar der Schwanz vom Geſchlecht fleiſchfreſſender Thiere,
Das wie der grimmige Leu würgt auch den Menſchen hinab.
Ich halt' aber dafür, es wäre das Beſte von Allem,
Ueber den traurigen Schwanz nicht zu verlieren ein Wort.

Die Nutzanwendung des Teufelsſchwanzes.

Rationaliſten der Schwanz dient zum militäriſchen Schnurrbart,
Um zu erhalten Reſpect für die moraliſche Zucht.

---

*) Den Vokal: i vor o in Rationalismus, Inſpiration leſe der geneigte Leſer als Joda, ſonſt bringt er dieſe widerſpenſtigen proſaiſchen Worte nicht in den Fluß des Verſes. Der ungeneigte Leſer aber wiſſe oder erinnere ſich, daß ſelbſt auch die lateiniſchen Dichter ſich dieſe Freiheit nahmen, ſtatt arietis z. B. arjetis laſen.

Und zu zeigen zugleich, daß das Böſ' Ausfluß ſei von Säften,
 Die mit der Pubertät ſchlügen zum Leibe heraus,
Daß zwar ſchöner es wär', wenn glatt verbliebe die Fratze,
 Aber doch auch durch den Bart nicht ſei das Weſen entſtellt,
Und der Teufel daher ganz leicht ſei abzubalbieren,
 Sproſſet er gleich über Nacht borſtig uns wieder hervor.
Aber dem Myſtiker hängt im Gefäß ein Originalſtück,
 Ach! ſeit ſeiner Geburt, feſte der läſtige Schwanz.
Gleichwohl iſt er bei ihm nicht etwa Verlängrung des Steißbeins,
 Wie ein natürlicher Schwanz bildet ſich nach dem Geſetz,
Sondern er iſt nur gefügt, wie ein Federbuſch in das Tſchako,
 Unſrer Natur zum Hohn, in ein verborgenes Loch,
Welches beim Kinde ſich ſchon aufſchließt, das Fideicommiß
 Zu empfangen, das ihm Vater für Vater vermacht.
Dennoch o Wunder! verwächſt ſo innig mit ihm der Appendix,
 Daß Kunſtſtück' er ſogar mit ihm zu machen verſteht,
Denn er befeſtiget ſich daran, wie der Affe, ja klettert
 Auf der Erlöſung Baum mit dem ererbeten Schwanz.

Der pſychologiſche Urſprung des Myſticismus.

Unnatürliche Wärm' erfüllt die Kammern des Herzchens,
 Aber Sibiriens Kält' iſt in dem leeren Verſtand.
Mit der verſtändigen Kälte vermiſcht gemüthlicher Dunſt ſich;
 Jetzt wird das Fenſterlein trüb, das uns eröffnet die Welt.
Während man ruht bei der Nacht, gefriert vollſtändig das Fenſter,
 Als Eisblume nun ſteht fertig die Myſtik vor Euch.

Derſelbe.

Mit ſelbſtſücht'gem Gefühl iſt überladen das Herzchen:
 Uebelbefinden im Kopf macht das betrunkne Gemüth.
Weder das Waſſer, noch Wein, nur Eſſig heilet den Zuſtand,
 Katzenjammer benannt trefflich auf Academien.

Derſelbe.

Bald iſt den Herren verbrannt das ſchmächtige Kerzchen des Geiſtes;
  Freilich erfüllet den Kopf dann nur noch myſtiſches Gas.

Abendgefühl.

Wie erſt, wann verſchwunden die Sonn' am Himmel, im Sommer
  Schnacken umſchwärmen den Kopf, uns zu zerſtechen die Haut;
So erheben ſich auch im Gemüth der frommen Gefühle
  Schnacken, nachdem iſt bereits untergegangen der Geiſt.

Ordinäres Curriculum vitae.

„Licht des Glaubens, was biſt du?“ Product ach! nur der Verfäulniß:
  Kaum iſt Einer caput, wird er ja gläubiger Chriſt.

Der hiſtoriſche Urſprung des Myſticismus.

Im Hexameter hebt ſich der Geiſt auf den Schwingen der Dichtkunſt,
  Im Pentameter drauf gehet er denkend in ſich:
So im Hexameter ſchwang ſich empor Germaniens Dichtkunſt,
  Deutſchlands Philoſophie folgt' im Pentameter drauf;
Und der bezaubernde Klang von dieſen harmoniſchen Verſen,
  Drin der menſchliche Geiſt, endlich gekommen zu ſich,
Sang entzückt des errungenen Selbſtbewußtſeins Triumphlied,
  Wiegte das müßige Volk flugs in den myſtiſchen Schlaf.

Derſelbe.

Stürmiſch wogte der Geiſt im Strome der neuern Geſchichte,
  Schaum von der ſtürmiſchen Fluth iſt Myſticismus anjetzt.
Aber wie einſt entſtieg Aphrodite dem Schaume des Meeres,
  So wird dem Schaume der Zeit herrlicher Geiſt nun entſtehn.

Der politiſche Urſprung des Myſticismus.

Jüngere Myſtiker! Euch vergleich' ich den Früchten, die unreif,
Ob der trockenen Zeit, fielen vom Baume herab.

Die kosmologiſche Geneſis und Cur deſſelben.

Vom Brennglaſe der Zeit zuſammengedrängt auf die Erde
Wird das himmliſche Licht Feuer des Lebens allein.
Menſchen, die nicht gewöhnt an Natur, bekommen daher leicht
Hier auch den Sonnenſtich, wie es die Myſtik beweiſt.
Ueberſchläge von Waſſer, geſchöpft aus dem Brunnen des Lebens
Und mit Satyre vermiſcht heilen das Uebel jedoch.

Groſſes Reſultat des Rationalismus.

Endlich haben ſie doch durch den kritiſch hiſtoriſchen Standpunkt
Faktiſch bewieſen der Welt: nimmer wird Waſſer zu Wein.

Die Vernunft der Rationaliſten.

Was ſie nennen Vernunft, iſt aufgefangener Dunſt nur
Vom ökonomiſchen Miſt kantiſcher Philoſophie.

Je näher dem Pflaſter, deſto ſicherer.

Hoch verſtiegen ſich nie noch Rationaliſten, deßwegen
Mietheten ſie auch bei Kant nur im Parterre ſich ein.

Das rationaliſtiſche Licht.

Ihr Verſtand iſt Kritik, das heißt ein künſtliches Lämpchen,
Welches zugleich mit dem Stoff ach! auch ſich ſelber verzehrt.
Kritiſch iſt wahrlich darum der rationaliſtiſche Standpunkt;
Schon iſt zerfreſſen der Stoff; drum iſt es bald mit ihm aus.

Daſſelbe.

Selbſt erhält ſich das Licht, doch die rationaliſtiſche Fackel
  Lebt von der Finſterniß nur, ſtehet und fällt auch mit ihr.

Periculum in mora.

Bis die Kritik ausmittelt, ob wohl auch trinkbar der Wein iſt,
  Iſt er Eſſig bereits, längſt auch vorüber der Durſt.

Frucht der bibliſchen Kritik.

Was erſt durch die Kritik ringsum beſchleckt und beſchnufert
  Uns ſein Geſchlecht anzeigt, iſt ſo gemein, wie ein Hund.

Die moraliſche Religion.

Weil unſterblich ſie ſind, ſo glauben dafür ſie zum Danke
  Ach! an den lieben Gott einzig aus Moralität.

Die feindlichen Brüder.

In die Naturgeſchichte gehören die Rationaliſten
  Und die Myſtiker auch; hört, wie ſie ſelbe beſchreibt.
Vögel der nämlichen Art ſind beide, ſo ſehr ſie verſchieden,
  Ja aus demſelbigen Neſt ſchlupften ſogar ſie hervor.
Aber die Eltern verließ, längſt flügge geworden, der Eine,
  Und im Vertrauen auf ſich holt er das Futter ſich ſelbſt,
Das von den Eltern ſich läßt einſchoppen ſein trauriger Bruder,
  Der aus Furcht vor der Welt nimmer verläſſet das Neſt.
Alſo damit ich es Euch nochmals recht deutlich erkläre:
  Weder die Art, noch die Koſt trennet das ſaubere Paar
Dieſes entzweit ſie allein, daß der Ein' als Geſchenk von der Gnade
  Noch empfänget, was ſich ſelber der Andre verſchafft.

Der komiſche Grund ihrer Differenz.

Beide pflücken die nämliche Frucht vom nämlichen Baume,
  Nur daß der Rationaliſt ſelber ſich ſchwinget hinauf.

Während der Andre geſtützt auf fremde Schultern emporklimmt
  Und in Commodität ſchmauſet die köſtliche Frucht.
Jeder wähnet jedoch, weil anders die Frucht er gepflückt hat,
  Sei auch anders die Frucht; daher entſtehet der Streit.
Etwas verſtändiger iſt indeß der Bibelvernünftler
  Und viel redlicher auch, gerne geſteh' ich es ein;
Denn er pflücket die Frucht, die wächſt auf dem heimiſchen Boden,
  Auch vom heimiſchen Grund, nähret ſich redlich im Land.
Aber der Gläubige holt dieſelbige Frucht, die auch ihm hängt
  Hier in den Mund hinein, aus Paläſtina herbei,
Myſtificirt das commune Gewächs und verkauft es rumorend
  Als ein Wunderproduct, treibet nur frommen Betrug.

Gleiches Ziel, verſchiedener Weg.

Beider Ziel o erſtaunt! iſt das todte Meer der Gemeinheit,
  Doch ſie ergießen ſich drein jeder in anderer Art.
Seht! wie der Frömmler dahinſchleicht im labyrinthiſchen Zickzack,
  Windend ſich, wie ein Wurm, hin zum erſehneten Ziel.
Schnurgerade jedoch drauf hin der Rationaliſt fließt,
  Schneller gelangt er ans Ziel; drum auch geſcheuter er iſt.

Pars pro toto.

Hört auch, wie gleich an Verſtand die zwei feindſeligen Brüder,
  Wie ſie zu Hauſe zumal ſind in der Anatomie!
Beide ſchneiden heraus ein einziges Stück aus dem Menſchen;
  Unter das Haupt iſt's geſtellt, über den Magen jedoch,
Liegt links unter der Bruſt, auf der ſchwachen Seite des Menſchen,
  Nahe darum bei dem Arm, daß er's beſchirmt in der Noth,
S' iſt der verwundlichſte Platz, Centrum des ſelbſtiſchen Lebens,
  Höchſt irritabel, und doch ſinnlos und ſtumpf für Natur.
Dieſes Fragment, die Sacriſtei in dem Dome des Körpers,
  Stellen ſie dar dem Volk dreiſt als das Ganze des Leibs,
Predigend, daß durch dieſes Organ nur leben und denken
  Könn' und dürfe der Menſch, woll' er vermeiden den Tod,
Daß das Gehirn nur ſei Chimäre der Idealiſten,
  Aber das Zeugungsglied ſenſualiſtiſcher Wahn.
Wenn Du daher beweiſt, daß wirklich der Menſch ein Gehirn hat,
  Ein Organ, das ihn hebt ſtolz zu den Göttern empor,

Das nicht beſtimmt dem niedrigen Dienſt theologiſcher Selbſtſucht,
Nur der Wahrheit allein doch iſt zum Tempel gewölbt,
Und ein Organ, das hinabreicht in das Mysterium magnum
Productiver Natur bis auf der Schöpfung Princip,
Und ihn verſenkt in das tiefe Gefühl unendlicher Einheit,
In den Wonneverluſt ſeines erbärmlichen Selbſts,
Schmähen ſie Dich Satan, Nihiliſt, Phantaſt und Zerſtörer
Aller Moral: warum? weil Du ſo dumm nicht, wie ſie.

Empiriſche Pſychologie.

Willſt Du Menſchen durchſchaun, ſo merk' auf Das, was ſie haſſen,
Beſſer als Liebe der Haß decket das Weſen Dir auf.
Was ſich nur immer vereint im Haß deſſelben Objectes,
Sei es auch ſonſten getrennt, iſt in dem Weſen doch Eins:
Alſo der Rationaliſt und der Gläubige: denn ſie verbindet
Unverſtändiger Haß tieferer Philoſophie.
Beide ja kleben allein an der Oberfläche des Weſens,
Die ſein eigenes Bild ſtrahlet dem Selbſte zurück.
Welches die Tief' auslöſcht, die, nicht mehr Spiegel der Selbſtheit,
Weſen nur zeigt und Natur: Tiefe drum ſcheuet das Selbſt.

Die Mittler von Rationalismus und Myſticismus.

Schlechter als beide jedoch ſind traun! die Mittler: denn Schlechtes
Schlechtem geſellet hat ſtets Schlechteſtes nur zum Product.

Beweis aus der Medicin.

Gutes vereinen iſt gut, doch eineſt Du zweierlei Uebel,
Kehrt nicht Geſundheit zurück, wird nur des Uebels noch mehr.

Aus dem heiligen Eheſtand.

Unfruchtbar iſt die Ehe von alten Weibern und Männern;
Zeugen ſie auch noch ein Kind, iſt's doch ein traurig Geſchöpf.

Aus dem ehrbaren Schneidermetier.

Flicke ſo viel als Du willſt von den alten Lumpen zuſammen:
Doch aus den Lumpen Dir wird nimmer ein haltbares Kleid.

Der erhabne Standpunkt.

Hoch iſt der Standpunkt, den ihr beſteigt, ihr Mittler, ſo dünne
Aber auf ihm auch die Luft, daß drin das Leben erliſcht.

Die philoſophiſche Dogmatik.

Sieh nur die Vettel Dogmatik, die längſt beim Teufel wir glaubten,
Wie ſie ſich conſervirt, wie ihr der Buſen ſo voll!
Ach! es iſt nur elaſtiſcher Watt philoſophiſcher Floskeln.
Laß Dich nicht täuſchen, o Freund! was ihr den Buſen ſo ſchwellt.
Alſo nicht eigenes Fleiſch? Pfui! wie mir's grauſet und ekelt!
Tauſend Schritte vom Leib! eitele Vettelcoquette!

An den Begriff.

„Weſen iſt nur der Begriff;“ das heißt: das Gerippe vom Menſchen
Hat mehr Realität, als der lebendige Menſch;
Fleiſch und Geblüt iſt nichts als ein überflüſſiges Beiwerk,
Selber das Leben iſt nur Zuſatz zur Knochenſubſtanz.
Drum wird auch der Begriff nie Fleiſch und Blut bei den Jüngern,
Wie der Knochen hinein, geht er auch wieder heraus.

Der philoſophiſche Dogmatiker.

Ach! auf dem Eſelsfell der Dogmatik will mit den Knochen
Dürrer Begriffe der Thor trommeln die Welt aus dem Schlaf.

An denſelben.

„Form iſt Weſen," darum vertilgſt Du den Inhalt des Glaubens,
Wenn Du die Vorſtellung tilgſt, ſeine geeignete Form.

Berichtigung.

Wie? hochmüthig erſcheint Euch die hegelianiſche Weisheit?
Wie die Hyäne begnügt ſie ſich mit Knochen allein.

An den invaliden Naturphiloſophen.

Wie? auch Du, der Natur aus verborgener Tiefe hervorrief,
Die im Chriſtenthum iſt nimmer des Geiſtes Object,
Sprichſt von chriſtlicher Philoſophie? O! ſchändliche Zeiten!
Jegliche Tugend, die ſonſt ſchmückte den Mann, iſt dahin.

Der Vogel im Freien ſieht Alles anders an, als der Vogel im Käfig.

Räthſel findeſt Du nur im Käfig der Gottesgelahrheit;
Geh' in die offene Welt: dann ſind Dir alle gelöſt.

„Es giebt Fälle, wo Verzweiflung Pflicht iſt."

Wie befreit ſich die Theologie vom Uebel des Zwieſpalts?
Wenn ſie verzweiflungsvoll endlich ſich ſelber negirt.

Logiſche Nothwendigkeit.

Wollt Antitheſen geſcheut Ihr löſen, ſo müßt conſequent Ihr
Tilgen die Sphäre zuerſt, welche ſie haben gemein.
Wenn Ihr darum die Widerſprüche der Gottesgelahrtheit
Tilgen wollt, nun ſo tilgt muthig die Theologie.

Die einzig mögliche Cur.

Ja! nur der Teufel vermag zu curiren Dich Gottesgelahrtheit!
Geh zum Teufel! Du biſt dann wohl auf immer curirt.

On ne peut le redire trop de fois.

„Wie lös' auf ich der Gottesgelahrtheit läſtige Knoten?“
Mache nur kurzen Proceß, haue ſie muthig entzwei.

Die Gefühlstheologie.

Iſt die Handlung vorbei und wird das Theater geſchloſſen,
Bleibet als Facit zurück nur noch ein rührend Gefühl.

„Pectus facit Theologum.“

Chriſten ſeid Ihr allein bei der Nacht, am Tag Atheiſten;
Nur in der Nacht des Gefühls weilt noch des Glaubens Geſpenſt.

Das „eigenthümliche“ Chriſtenthum.

Längſt hat den chriſtlichen Gott enthront der entgötternde Weltgeiſt;
Drum nur als Particulier lebt er noch unter dem Volk.

„Allgemeines Verderben.“

1. Moſe 6, 2.

Längſt hat das Chriſtengeſchlecht ſich vermiſcht mit den „Töchtern der Menſchen“;
Folg' iſt ein Baſtardproduct höchſt eigenthümlicher Art.

Variante.

Wie der Adel vom Volk, ſo ſchied ſich vom Menſchen der Chriſt einſt,
Aber verloren hat ſich längſt in dem Menſchen der Chriſt.
Nur im Namen allein beſteht noch des Chriſtenthums Adel,
Aber der Plebs hat das Gut, drauf ſich der Name bezieht.

Die bibliſche Baſis der Theologie.

Dieſes Punktum entſcheidet. Doch ach! es iſt nicht zu erkennen,
Ob es ein Fliegenſchieß oder ein Gottesdictat.

Moderne Inſpiration.

„Inſpirirt iſt die Schrift.“ Ja; aber der Boden war trocken,
Drauf ſich der Geiſt ausgoß; ſelten ein Blümchen wo ſteht.
Sehr natürlich! Hier ſitzt ja Frau Hiſtorie am Spinnrad,
Ihren trockenen Zwirn feuchtend mit ſpärlichem Naß;
Dieſer Stuhl da gehört der Jungfer Moral, und auf dem dort
Mütterchen Praxis docirt Weisheit gar nützlich fürs Haus;
Hier ſitzt Peter und Paul, dort Herr Matthäus und Lucas,
Schon ſind die Plätze beſetzt; packe Dich, heiliger Geiſt!

Theologiſches Zartgefühl.

„Nahm wohl der heilige Geiſt den verſchiedenen Evangeliſten
Ueber die er ſich ergoß, ihren beſonderen Geiſt?“
Gott bewahr'! er iſt zu discret, ſagt Keinem die Wahrheit,
Sagt nur geſchmeidig ins Ohr Jedem, was ſelber er denkt.

Theologiſches Selbſtgefühl.

„Inſtrumente nur waren des Herrn Apoſtel, doch freie;“
Freie? scilicet, die ſpielten Stückchen von ſelbſt.

Ecce homo!

Ach! welch kleines Terrain hat der heilige Geiſt nun noch inne!
Und auch der winzige Fleck kommt nun wohl bald in Concurs.
S' iſt kein Wunder daher, wenn jetzo die geiſtlichen Herren
Auf dem engen Gebiet auch nur Kartoffeln noch baun.

Der chriſtliche Philiſter.

Was hilft uns der Jasmin, die Viole, die Tulpe, die Roſe?
Laßt Kartoffeln uns baun! Dieſe ſind praktiſch allein.

Das praktiſche Chriſtenthum.

Blumen ſind für den Himmel beſtimmt, und blühn ſie auch hier ſchon,
Schauen doch nicht wir ſie an, ſparen dem Himmel das Schaun.

Löbliche Sitte.

Handwerksburſchenmanier iſt's, Waſſer zu trinken die Woche,
Um ſich des Sonntags drauf Räuſche zu trinken im Bier.
So trinkt Waſſer der Chriſt hienieden und knauſert, damit er
Jenſeits berauſchen ſich kann und das Erſparte verthun.

Seufzer eines Laien.

Ach! daß der heilige Geiſt Hebräiſch und Griechiſch nur konnte!
Weh' uns Laien, die wir nur auf das Deutſch' uns verſtehn!

Seufzer eines Schriftgelehrten.

Ach! daß der heilige Geiſt durchſickernd nur Tröpfchen für Tröpfchen
Durch der Feder Canal löſchen will unſeren Durſt!

Pfäffiſch ſchlaue Erwiderung.

O! das iſt ja gerad' ein Beweis der göttlichen Vorſicht,
Daß die Inſpiration tropfenweis vor ſich nur ging.
Weißt Du denn nicht, daß die kleinſte Portion den größten Effect macht,
Selbſt der Kaffee Dich berauſcht, wenn Du ihn löffelweis trinkſt?

Das Labyrinth der chriſtlichen Theologie.

Ja, die Beziehung! ach! anſtatt zu löſen den Knoten,
Macht den Knaul der Natur zehnmal verworrner nur noch.

Abſolute Teufelei.

Blind iſt traun! die Natur und lahm die göttliche Vorſicht;
Saget, wie weit dies Paar Krüppel uns bringen wohl kann?

Der Menſch.

Gott und Natur ſind blos Extrem', in dem Menſchen vereint ſich
Beides erſt: Gott und Natur; Juste Milieu iſt der Menſch.

Das Spinnenetz der theologiſchen Sophiſtik.

Wer ſich verſtrickt einmal ins Geſpinnſt theologiſcher Weisheit,
Der kommt nicht mehr heraus, der iſt auf ewig caput.

Unbegreiflichkeit Gottes.

„Unbegreiflich iſt Gott," verſteht ſich, er iſt ja der Dampf nur
Von dem Pulver, das ward leider! verſchoſſen umſonſt.

Μεταβασις εἰς ἀλλο γενος.

Fort nun mit Euch, langweilige Pfaffen, Ihr trocknen Philiſter!
Dir, o ſchönes Geſchlecht, weih' ich mit Liebe den Geiſt.

An eine Pietiſtin.

Als Du Natur hingabſt für den Glauben, begingſt Du, o Jungfrau!
Schaudre! die einzige Sünd'; außerdem wärſt Du noch rein.

Das augenfällige Myſterium.

Einheit von Geiſt und Natur nennt Ihr Philiſter: Geheimnis;
Schauet doch nur an das Weib; offen vor Augen es liegt.

Gynäkologiſches.

Viel verträget der Mann, robuſt iſt ſeine Natur ja,
Selbſt Pietismus ſogar kann er vertragen zur Noth.
Aber ein Weib, das frömmelt, verliert ſein innerſtes Weſen,
Seine ſchöne Natur, ſeinen verſöhnenden Geiſt.

Glück des Weibes.

Selbſt wählt ſeinen Beruf ſich der Mann; o glücklicher Zufall!
Wenn er erwählet, wozu auch die Natur ihn beſtimmt.
Drum kriecht zahllos das Männergeſchlecht zum Kreuz, um zu kommen
Auf fruchttragenden Zweig, ſelbſt an vertrocknetem Holz.
Anders des Weibes Geſchick; es verfehlt nicht ſeine Beſtimmung,
Sein ſocialer Beruf ſtreitet nicht mit der Natur;
Eins iſt im Weib von Natur, was der Mann durch den Geiſt erſt verbindet;
Glückliches Weib! Du bedarfſt nimmer der Theologie.

Die exemplariſchſten Thaten der Weiber.

1) Der Sündenfall.

„Eva hat Adam verführt;“ ich nehm's ihr wahrlich nicht übel,
Daß ſie die Schlafkapp' zog endlich dem Frömmler vom Kopf.

Vorſchlag zu einem neuen chriſtlichen Feſttag.

Ja wir ſollten den Tag, wo Eva verführte den Adam,
Feiern als Feſt, denn ſie that's ja nur aus Liebe zu uns.

2) Trojaniſcher Krieg.

Helena zog auch hervor aus den myſtiſchen Winkeln die Griechen.
Daß ſich die Herren darob wacker zergerbten das Fell.

3) Weltſchöpfung.

Maja vertrieb auch einſtens dem alten Brahma die Grillen,
Daß aus dem Kopfhänger ward ſelbſt noch ein Schöpfer der Welt.

Aufruf an das ſchöne Geſchlecht.

O Jungfrauen und Weiber! o nehmt zum Exempel die Edlen,
Und vertreibet uns doch wieder die Theologie!

Der

Schriftſteller und der Menſch.

Eine Reihe

humoriſtiſch-philoſophiſcher

Aphorismen.

1834.

Vorwort.

Einem Vater, der endlich ſeine Tochter an den Mann gebracht hat, kann es nicht wohler zu Muthe ſein, als einem Schriftſteller, der eben in der Vorrede im Begriffe ſteht, die fertige Schrift der Welt zum Eigenthum zu geben, und ihr von nun an die Sorge für ſie zu überlaſſen. Ein Stein iſt ihm vom Herzen. Es iſt ihm, als wäre er von einer ſchweren Krankheit geneſen. Er iſt erwacht zu neuem Leben. Es iſt ihm wieder heimiſch in ſeinem Hauſe, er fühlt ſich erlöſt von einem Gaſte, der nur zu lange in ihm wie ein böſer Geiſt ſeinen unſaubern Spuk trieb. Jede neue Schrift iſt ein Glied in der Kette ſeiner Metamorphoſen, eine erfahrungsreiche Epoche in ſeinem Leben. Mit allen ihren Freuden und Schmerzen liegt ſie jetzt, wie die Zeit der Jugend dem Manne, überwunden hinter ſeinem Rücken. Er iſt geſcheuter worden. Er hat mit ſeinen Tugenden auch ſeine Mängel außer ſich zur Anſchauung gebracht, und ſie eben dadurch von ſich abgeſtreift, er bewahrt nur noch das Gute als Saamen künftiger Schöpfungen auf. Er ſingt fröhlich mit dem Dichter:

> Je ferme à jamais
> Ce livre à ma pensée étranger désormais.
> Je n'écouterai pas ce qu'en dira la foule,
> Car qu'importe à la source où son onde s'écoule?

Dieſe glückliche Stimmung des Schriftſtellers bemißt ſich nicht nach dem äußern Umfang ſeiner Arbeit. Es iſt mit den Büchern, wie mit den Kindern: die kleinen machen Einem oft am meiſten zu ſchaffen. Und wie ſich der Werth und Inhalt des Lebens nicht nach der Zahl der Jahre, ſo beſtimmt ſich auch der Werth und Inhalt einer Schrift nicht nach der Menge der Bogen. Ein in einem kurzen Aphorismus abgeſchloſſenes Leben kann mehr Geiſt und Gehalt, ſelbſt mehr Erfahrungen in ſich bergen, als ein im langweiligen Katheder- oder Kanzelſtyl breit ausgeſponnenes Leben. Die ſchönſten, die gehaltvollſten Perioden in der Geſchichte waren die kürzeſten.

Aphorismen bezeichnet der Titel als den Inhalt dieſer Schrift. Man erwarte aber nicht in ihr einzelne, unzuſammenhängende, zufällige Gedanken oder Einfälle. Es iſt Ein Thema, Eine Grundidee, die ſich durch das Ganze zieht, jedoch in freien, oft labyrinthiſchen Windungen, wo ſie ſich vorſätzlich bald den Blicken entzieht, bald aber wieder um ſo heller ſich zeigt. Dieſe Freiheit der Bewegung iſt abſichtlich, wie die Form der Aphorismen. Der Gedanke ſollte in die möglichſte Kürze zuſammengedrängt, jeder Beweis und Zuſatz, jede nothwendige Erläuterung, Variation und Modification eines Gedankens zugleich ſelbſt wieder als ein abgeſchloſſner Gedanke dargeſtellt, jene in die Länge ziehende, umſtändliche Breite alſo, die bei jeder andern Form unvermeidlich iſt, übrigens das Gemüth des Leſers in einen höchſt behaglichen Zuſtand verſetzt, aber auch nur zu häufig ein bloſer Kunſtgriff des Schriftſtellers iſt, um den Leſer zu zerſtreuen, zu beſchäftigen und hinzuhalten, damit er die Armuth und Schwäche des Gedankens nicht merke, dadurch vermieden werden. Deßwegen eignen ſich auch wenigſtens die vordern Aphorismen nicht zu einer ununterbrochenen Lektüre. Daß ſie abwechſelnd bald länger, bald kürzer, überhaupt durchaus nicht nach irgend einem beſchränkten ein- und gleichförmigen Maaße verfaßt ſind, rechtfertigt die Freiheit des Humors.

Es erhellt übrigens ſchon aus dem Titel, in dem der Humor als ein Prädikat der Philoſophie bezeichnet iſt, daß Witz, Phantaſie, Humor nur in ſo fern in dieſer Schrift in Betracht kommen und für den Verfaſſer überhaupt Werth haben, als ſie einer höhern Macht, als ſie ſelber ſind, dienen — der Wahrheit und dem Gedanken, durch welchen ſie ſich allein dem Sterblichen in unzweideutigem Lichte offenbart. Sehr häufig ſind freilich Witz und Phantaſie da, wo ſie nicht in ihrem eigenthümlichen Elemente, dem der Poeſie ſind, nur Vitia splendida, nur Lückenbüßer des Gedankens. Etwas Anderes iſt es dagegen, wo ſie die Früchte der Erkenntniß ſind, denen nur die innere Reife den reizenden Farbenſchmuck der Schönheit aufgedrückt hat, wo das Feuer der Sinnlichkeit nicht die Gluth der Begierde iſt, die den erſehnten Gegenſtand in täuſchenden Bildern vergebens zu erfaſſen ſtrebt, ſondern die Gluth des vollendeten Genuſſes, wo die Phantaſie die Geliebte des Gedankens iſt, die die ſelige Gewißheit, daß ſie ſein, daß er ihr Weſen iſt, dem Geliebten in freudetrunknen Blicken entgegenſtrahlt.

Mit andern Worten und Bildern: hier iſt die Phantaſie ſelbſt nur eine Phantaſie, der Witz ſelbſt nur ein Witz, hier ſind ſie nichts weiter, als der ſich ſelbſt erkennende und klar durchſchauende Gedanke, der ſich freiwillig zum Bilde entäußert, der ſich anders ausdrücken könnte, wenn er wollte, der nur aus ~~tiefer~~ Ironie unter der Maske des Scherzes und Bildes den ~~bittern~~ Ernſt der Wahrheit verbirgt. Ein weſentliches Attribut des Gedankens, der ſich ſo ausdrückt, iſt aber der Humor, der jedoch hier keine andre Bedeutung hat, als die, daß er der Privatdocent der Philoſophie iſt.

Es geht uns mit den Büchern, wie mit den Menſchen. Wir machen zwar viele Bekanntſchaften, aber Wenige erwählen wir zu unſern Freunden, unſern vertrauten Lebensgefährten.

Bekannte kommen und vergehen, Freunde nicht. Bücher, die wir zu unſern Freunden machen, werden uns nie zum Ekel. Sie nützen ſich durch den Gebrauch nicht ab: ſie reproduciren ſich immer von Neuem, wie das Leben: ihr Genuß iſt unerſchöpflich.

Ueber tüchtige Menſchen erlauben wir uns erſt nach langem Umgange ein Urtheil, aber über unzählige fällen wir gleich beim erſten Augenblicke unſerer Bekanntſchaft mit ihnen ein Urtheil, und zwar kein anderes, als daß wir ſagen: wir können unmöglich mit ihnen umgehen, wir wollen ſie gar nicht kennen lernen. So geht's uns auch mit unzähligen Schriften: ſchon bei den erſten Seiten ſind wir mit ihnen fertig. Wir können ſie eben ſo wenig genießen, als wir todte Mäuſe und Ratten zu uns nehmen, oder den Speichel anderer Menſchen auflecken können, und ſollten wir auch, wie jene verirrte Mönche, durch ſolche Büßungen unſer ewiges Seelenheil erwerben zu können glauben. Das Urtheil der Antipathie: „ich kann nicht, ich mag nicht“, iſt auch hierin oft das allergründlichſte Urtheil, das Urtheil der Vernunft.

Die nämlichen Affecte, welche die Menſchen, erwecken auch die Bücher in uns, nur ſind ihre Eindrücke abſtracter. Warum? weil die Bücher die abgeſchiedenen Seelen der Menſchen ſind, denen, wenn auch nicht mehr, doch wenigſtens eben ſo viel Leben und Kraft, als den lebendigen Menſchen zukommt, weil ſie geiſtige Individualitäten ſind, die eben ſo, wie die wirklichen, abſtoßend oder anziehend auf uns wirken.

Der Verkehr mit Büchern iſt ein Verkehr mit Geiſtern. Je höher Geiſt und Leben ſteigen, deſto flüchtiger iſt das Material, worin ſie ſich ausdrücken. Auf den vergänglichen Blättern der Blume wohnt mehr Geiſt und Leben, als in den plumpen, Jahrtauſenden trotzenden Granitblöcken.

Die Schickſale mancher Bücher ſind ſo ſeltſam, die Art, wie ſie ſich erhalten, ſo außerordentlich, daß auch über ihnen unverkennbar ein vorſehender Genius wacht. Aber auch bei ihnen iſt der Genius keine äußerliche, ſondern eine innewohnende Kraft, das eigne Gute, die eigne Vortrefflichkeit, und die damit verbundne Nothwendigkeit der Exiſtenz.

Merkwürdig ſind Milton's Worte in ſeiner Areopagitik über das Weſen des Buchs. „Ein Buch, ſagt er (zunächſt in Beziehung auf Preßfreiheit), iſt keine ſchlechthin todte Sache; die Exiſtenz eines guten Buches darf daher eben ſo wenig gefährdet ſein, als die eines guten Bürgers, die eine Exiſtenz iſt eben ſo ehrwürdig, als die andere, und Angriffe auf die eine müſſen eben ſo gefürchtet ſein, als Angriffe auf die andere. Einen Menſchen tödten heißt ein vernünftiges Geſchöpf vernichten, aber ein gutes Buch unterdrücken, heißt die Vernunft ſelbſt tödten.“

Das ſchriftliche Wort iſt ein armer Teufel, der ſich nur durch eigene Kraft durch die Welt ſchlägt, während das mündliche oder lebendige Wort durch die Recommandationen Ihro Durchlaucht der Frau Fürſtin Phantaſie, und ihrer Kammerdiener, der Augen und Ohren, ſich zu den mächtigſten Aemtern emporſchwingt.

Die Schrift iſt eine züchtige, beſcheidne, einfache, ſtille, von der Welt zurückgezogne Jungfrau, deren hoher Werth und Schönheit nur von ſehr Wenigen, ja wohl ſehr Wenigen gefühlt und erkannt wird. Das Leben iſt zwar auch eine ſchöne, liebenswürdige Jungfrau, aber ein Bischen zu ſinnlicher Natur, zu glanz- und gefallſüchtig. Darum feſſelt ſie auch ſo leicht den unerfahrnen Jüngling und den durch ſinnliche Eindrücke beſtimmbaren Menſchen, während ihre Schweſter nur den gereiften Mann, den denkenden Menſchen anzieht.

Wann werden die Menſchen doch einmal ſo geſcheut werden, jede Sache nur nach ſich ſelbſt zu bemeſſen und zu erkennen, daß faſt alle Mängel, die ſie in den Dingen finden, nur von ihrem Mangel an Verſtand, nur daher kommen, daß ſie Unvergleichbares vergleichen, und in Folge dieſer ungeſchickten Vergleichung Wirkungen und Eigenſchaften an einer Sache vermiſſen, die ganz unter ihrer Weſenheit und ſelbſt unter ihrer *Würde* ſind. Iſt es etwa ein Mangel Gottes, daß ihm die Eigenſchaft der Sinnlichkeit abgeht, daß er nicht gehört, geſehen, gefühlt werden kann, daß er durch keine ſolche Wirkungen, wie etwa die Electricität, der Magnetismus, Beweiſe von ſeinem Daſein giebt? Giebt es daher etwas Lächerlicheres, als wenn man die Wirkung und Ueberzeugungskraft des Wortes der Wirkung und Ueberzeugungskraft eines Blickes, eines Lippen- oder Händedrucks gegenüberſtellt, und aus dem Gewicht dieſes materiellen Druckes die Unzugänglichkeit oder gar die Kraft- und Seelenloſigkeit des idealen Wortes beweiſen will? Erkennt jedes Weſen in ſeiner Wirkungsſphäre, und ihr werdet nicht mehr ſeine Vorzüge für Mängel halten. Wo nicht Geiſt dem Geiſte, ſondern Perſon der Perſon gegenüberſteht, da ſind natürlich auch nur perſönliche Mittel der Mittheilung die ſach- und zeitgemäßen, folglich von Wirkung, da gilt es, ſich zum unmittelbaren Leibeigenen des Andern zu machen, als zuverläſſige Hypotheke ſeiner Liebe und Verehrung die ganze Baarſchaft ſeiner Geſinnungen und Empfindungen ihm in die Hände zu drücken.

Es giebt natürlich eine unzählige Menge von Dingen, die wir entweder allein oder doch leichter und unendlich beſſer durch die ſinnliche Anſchauung erkennen, als durch die Lectüre. Aber es iſt thöricht, deßwegen das Weſen und den hohen Werth des Buches zu verkennen. Der Menſch wird ſowohl in der Lectüre, als in der Schriftſtellerei von einer Menge unweſentlicher Eindrücke und Affectionen frei, die bei der ſinnlichen Anſchauung mit in ſein Urtheil einfließen, und ſeine Reinheit trüben; ſeine Seele wird leidenſchaftsloſer, ruhiger und eben dadurch fähiger, eine Sache zu erkennen und zu beurtheilen, wie ſie iſt.

Das Leben iſt die Frühlingszeit unſrer Gedanken und Empfindungen; es iſt bereits Spätſommer, ja Herbſt, wenn ſie auf das Papier kommen. Freilich iſt jetzt der Reiz der Blüthe, der reiche Blätterſchmuck, das lebhafte Grün dahin, aber dafür ſind ſie nun auch zeitlich und zu vollendeten Früchten an dem Lichte der Wahrheit herangereift.

Es iſt nun einmal ſo: die Erkenntniß wird nur durch den Verluſt der Unſchuld des Lebens erkauft. Wenn Adam einmal die Feder ergreift, ſo ſeid gewiß, daß er bereits aus dem Paradieſe des Lebens heraus iſt, ſchon von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen gekoſtet hat. Darum trägt auch Mephiſtopheles eine Feder auf ſeinem Kopfe.

„In aula omnibus abundo, excepta una veritate: Alles habe ich am Hofe in Ueberfluß, nur die Wahrheit nicht“, ſagte ein franzöſiſcher König, eine Aeußerung, die auch auf das Leben ihre volle Anwendung findet. Die Welt iſt ein ſchöner, fürſtlicher Palaſt, der Verſtand der König, der aber an ſeiner Seite zur Maitreſſe die Phantaſie hat, die eine wahre Pompadour iſt; die Sinne ſind die Höflinge, welche die Wahrheit nicht unentſtellt vor den Thron gelangen laſſen. Wer dieſe finden will, muß ſich in die ſtillen Leſekabinete und Studirzimmer der Bücher zurückziehen.

Wie vortrefflich äußert ſich ſchon Diodor von Sicilien über die Schrift, wenn er ſagt: „Wer wäre im Stande, der Schreibkunſt eine würdige Lobrede zu halten? denn nur durch die Schrift erhalten ſich die Todten in dem Andenken der Lebenden, und verkehren die Entfernten mit einander, als ſtünden ſie ſich zur Seite. Nur das zuverläſſige Zeugniß des ſchriftlichen Wortes verbürgt den Beſtand der im Krieg zwiſchen Königen oder Völkern geſchloſſenen Verträge. Nur die Schrift allein bewahrt die köſtlichen Gedanken der weiſen Männer und die Ausſprüche der Götter, ja ſelbſt alle Philoſophie und Wiſſenſchaft, und übergiebt ſie immer von Jahrhundert zu Jahrhundert den kommenden Geſchlechtern. Darum müſſen wir wohl die Natur als die Quelle unſres (phyſiſchen) Lebens anerkennen, aber als die Quelle unſeres edlen, unſres geiſtigen Lebens die Schrift.“

Wer immer mitten drin im Leben herumwadet, der weiß wohl Vieles von ihm zu erzählen, aber er weiß nicht, mit fortgeriſſen von dem Strudel der Erſcheinungen, was es eigentlich um das Leben iſt. Um das Leben zu erkennen, muß man ſich vom Leben abſondern*). So giebt es kein beſſeres Mittel, als die Trennung, um zu erfahren, ob der leidenſchaftliche Eindruck, den eine Perſon auf uns machte, ein bleibender oder vorübergehender, ob ſein Gegenſtand wirklich der Zuneigung würdig iſt, die wir für ihn faßten. Denn erſt in der Entfernung betrachten wir mit Ruhe und Kennerblicken das in der Erinnerung mitgenommene Bild, leſen wir ſorgfältig alle Aeußerungen, alle Züge, alle Manieren und Handlungen der liebgewordenen Perſon zuſammen, um ſie uns zu vergegenwärtigen, und bekommen ſo die Dotter des Ei's, das uns bisher unverdaulich im Magen lag, abgeſchält von dem glänzenden Eiweiß des unmittelbaren Sinneneindruckes in unſere Gewalt. Die einzig vernünftige Abſonderung vom Leben iſt jedoch keine ſinnliche, ſondern eine geiſtige, d. h. die, welche uns nur der untern, mit den gröbſten Beſtandtheilen angefüllten Atmoſphäre entrückt, zugleich aber in ununterbrochener Berührung mit den feineren Exhalationen des Lebens erhält; und dieſe Abſonderung iſt eben der Umgang mit Büchern.

Das Leben muß wie ein koſtbarer Wein mit gehörigen Unterbrechungen Schluck für Schluck genoſſen werden. Auch der beſte Wein verliert für uns allen Reiz, wir wiſſen ihn nicht mehr zu ſchätzen, wenn wir ihn wie Waſſer hinunterſchütten.

Die Bücher ſind einſame Kapellen, die der Menſch in den wildromantiſchen Gegenden des Lebens auf den höchſten und ſchönſten

---

*) Was verſteht denn hier und anderwärts der Verfaſſer unter dem Leben? Welches Leben meint er denn? Ja das ſoll der Leſer ſelbſt ſo geſcheut ſein herauszubringen.

Standpunkten errichtet, und auf ſeinen Wanderungen nicht blos der Ausſicht wegen, ſondern hauptſächlich deßwegen beſucht, um ſich in ihnen von den Zerſtreuungen des Lebens zu ſammeln, und ſeine Gedanken auf ein anderes Sein, als das nur ſinnliche zu richten.

Die Phantaſie ſtammt aus königlichem Geblüte, die Sinne ſind von adeliger Herkunft, die Vernunft iſt bürgerlichen Urſprungs. Die Sinne ſpielen daher im Leben unter dem Protectorate der Phantaſie die Großen, die Herren der Welt. Die Vernunft, die von jeher zwar durchaus nicht zur Miſanthropie, doch zu Schwermuth und Tiefſinn eine vorherrſchende Dispoſition hatte, begiebt ſich daher aus der Welt, dieſer großen Reſidenzſtadt der Phantaſie, wo ſie ohnedies ſelten in einem andern Anſehn, als dem eines pedantiſchen Schulmeiſters ſteht, in den Büchern auf das Land, um hier ihren archäologiſchen, hiſtoriſchen und philoſophiſchen Studien ungeſtört nachleben zu können, und aus den älteſten Urkunden des Menſchengeſchlechts den Beweis zu führen, daß ſie zwar in den Augen der Welt bürgerlichen, in Wahrheit aber göttlichen Urſprungs iſt.

Die Bücher ſind kurze Excerpte aus den weitläufigen Foliobänden des Lebens, und nur derjenige erfüllt die hohe Beſtimmung des Schriftſtellers, der aus dem vielen ſchlechten Zeuge, das ſie mitunter enthalten, nur das Beſte herauslieſt, und von dem Unbrauchbaren das Nothwendige, von dem Gemeinen das Edle abſondert.

Das Buch iſt ein Herbarium. Von jeder Species, die in der Natur exiſtirt, nehmen wir zwar ein Individuum auf, aber wir ſuchen uns immer nur die beſten, ſchönſten, vollendetſten Exemplare aus;

die übrigen laſſen wir draußen im Freien ſtehen, dem gemeinen Looſe der Vergänglichkeit Preis gegeben.

In der Schrift hält der Menſch das jüngſte Gericht über ſich ſelbſt, ſeine Gedanken und Empfindungen: er ſondert hier die Schaafe von den Böcken, übergiebt die einen der ewigen Vergeſſenheit und Nichtigkeit, die andern dem ewigen Leben.

Was wir im Leben nach und nach in kleiner Münze ausbezahlt bekommen, worunter ſich oft die allerſchlechteſten und abgeſchliffenſten Zwölfer, Sechſer, Groſchen und Kreuzer befinden, die wir uns kaum auszugeben getrauen, aber gleichwohl im Leben recht gerne angenommen werden, das erhalten wir in der Schrift in Gold ausbezahlt. Daher findet es ſich denn, daß der Inhalt unſeres Lebensſeckels, ob er gleich einen gewaltigen Bauſch macht, und wunder wie viel zu betragen ſcheint, dennoch, wenn er in die Münzſorte ausgewechſelt wird, die allein in der Bücherwelt gilt, oft nur auf ein einziges Goldſtück ſich reducirt, das wir ganz bequem in ein kleines Papierchen wickeln und in unſerer Weſtentaſche ohne alle Incommodität bei uns tragen können. Das Buch iſt der Compte rendu, das Facit unſeres Lebens, der reine Gewinnſt, der uns von ihm nach Abzug aller Koſten übrig bleibt.

Das Leben iſt ein Poet, das Buch ein Philoſoph. Jener beſchaut die Einheit in der Mannigfaltigkeit, dieſer die Mannigfaltigkeit in der Einheit. Die Poeſie betrachtet aus einiger Entfernung, um die Reize zu erhöhen und den Effect zu verſtärken, den Baum, wie er in voller Blüthe daſteht, wie Tauſende und abermals Tauſende von Blüthen an ihm prangen, und läßt es bei der magiſchen Kraft dieſer Anſchauung bewenden. Aber die Philoſophie geht ganz nahe auf den Baum zu, bricht eine oder höchſtens ein Paar Blüthen ab — denn dieſe reichen ſchon zu ihrem Zwecke hin, ſie kommt mit Wenigem aus — betrachtet ſie ganz genau, nimmt ſie in aller Ruhe mit ſich nach Hauſe, trocknet ſie dann an der Sonne der Vernunft, und bewahrt ſie in einem Buche auf. Die Poeſie macht uns auch noch aus dem Thautropfen, der an dem Baume mit ſchönen Farben funkelt, einen Diamanten; aber die Philoſophie berührt, um das Weſen vom Scheine zu unterſcheiden, mit dem Zeigefinger des Verſtandes den Waſſertropfen, und macht ſo mit einem Tupfer der glänzenden Täuſchung ein Ende.

Die ächten Schriftſteller ſind die Gewiſſensbiſſe der Menſchheit. Das Gewiſſen ſtellt die Dinge anders dar, als ſie ſcheinen; es iſt das Mikroſkop, das ſie vergrößert, um ſie unſern ſtumpfen Sinnen deutlich und erkennbar zu machen. Es iſt die Metaphyſik des Herzens. Es kritiſirt mit Strenge und Bitterkeit unſere Handlungen, löſt ſie in ihre Motive auf, und ſelbſt dieſe wieder in ihre feinſten Beſtandtheile, macht zu unſerm größten Leidweſen haarſcharfe Diſtinctionen, die wir zu unſerer Beruhigung für bloſe Hirngeſpinſte und Spitzfindigkeiten auszugeben nur gar zu ſehr geneigt ſind; es iſt ein Doctor seraphicus, ein Doctor fundatissimus, ein Doctor subtilissimus. Armſelige Menſchheit, wenn Du kein gutes Gewiſſen mehr haſt, wenn Du die Vorwürfe, die es Dir macht, als bloſe Subtilitäten und Uebertreibungen eines kränklichen, überſpannten Gemüths betrachteſt, um die Stimme des Gewiſſens zu betäuben!

Im Leben iſt der Menſch zehn Jahre im Kriege und zehn in der Irre, gleich dem Ulyſſes. Das Buch iſt die Inſel Ithaka, wo er endlich wieder heimkehrt, ſeine Seele, ſeine liebe Ehegattin, die treue

Penelope, welche unterdeſſen im Leben das langweilige Loos hatte, immer wieder über Nacht auftrennen zu müſſen, was ſie am Tage gearbeitet, und ſo nie fertig ward, jetzt wiederfindet, und ihr nun in gedrängten Auszügen den weſentlichen Inhalt aus dem breiten, dickleibigen Roman ſeines Lebens erzählt. Natürlich übergeht er nicht nur tauſenderlei kleine Umſtände und gewöhnliche Dinge in ſeiner Erzählung, ſondern verſchweigt auch abſichtlich ſeiner lieben Ehehälfte ſo manches Abenteuer, welches ihre keuſchen Ohren beleidigen könnte. Aber deßwegen dürfen wir nicht an der Wahrheit und Treue der Erzählung, noch daran zweifeln, ein vollſtändiges Gemälde von ihm und ſeinem Leben in ihr zu beſitzen.

Unſtreitig legt nur der die Geneſis richtig aus, welcher erkennet, daß eben von dem Baume, von welchem Adam die Frucht der Erkenntniß des Guten und Böſen bricht, mit deren Genuß er das Paradies des Lebens verliert, auch die Blätter ſind, mit denen er ſeine Nacktheit bedeckt. Und wenn Penelope noch eines beſonderen Kennzeichens bedurfte, um ſich zu überzeugen, daß Ulyſſes wirklich Ulyſſes ſei, ſo können wir das wohl der Ehegattin und dem neugierigen Weibe hingehen laſſen; aber für uns ziemt ſich eine ſolche Specialunterſuchung ſchlechterdings nicht; ſie iſt uns überdem auch ganz und gar unnöthig; wir erkennen ſchon ohne ſie vollſtändig den Ulyſſes als Ulyſſes.

Es iſt freilich ein herrliches Vergnügen, den ſchönen Rheinſtrom des Lebens auf dem Dampfboote des Leibes hinunter zu fahren, bei einem guten Glas Wein, in angenehmer Geſellſchaft, vorausgeſetzt, daß es gutes Wetter iſt, und nun ſo Gegenden für Gegenden, Städte für Städte, Menſchen für Menſchen vorüberziehen zu ſehen. Aber wie bedeutungslos iſt die Fahrt, wie leer und eitel das Vergnügen, wie jeder Tag ein verlorner, wenn wir uns nicht wenigſtens einige Stunden täglich von der Geſellſchaft abſondern, die ſchönſten und intereſſanteſten

Partien von den vorübergehenden Erſcheinungen auf dem Papiere fixiren, und die Zeichnungen mit der Angabe der nöthigſten, wiſſenswürdigſten Umſtände begleiten, um unſern Kindern, die daheim bleiben mußten, wenn wir nach Hauſe kommen, das belehrende Vergnügen zu bereiten, jetzt wenigſtens unſre Quaſireiſegefährten ſein zu können.

Das Leben iſt eine hohe Militairperſon; es hat ein martialiſches Ausſehen, iſt aber deſſen ungeachtet beſonders in Damengeſellſchaften gern geſehen, trägt einen gewaltigen und zugleich mit den köſtlichſten Diamanten beſetzten Degen an der Seite; die Bruſt iſt überſäet mit Ehrenkreuzen und Sternen, eine wahre Milchſtraße von Orden; die Zeichen ſeines Standes und ſeiner hohen Würde ſind zu aller Welt Schau an dem Putzladen ſeiner Uniform ausgeſchlagen; ſchon von Weitem erkennt man aus dem Glanze das Weſen, das da kommt; alle Augen ſind auf den ſtolzen Krieger gerichtet, und aus der Ferne ſchon zieht der Haufe demüthig den Hut ab vor dem großen Manne, dem gewaltigen Herrn, wie er ihn nennt. Das Buch dagegen iſt ein wahrer Gelehrter, in einem prunkloſen, einfachen Habit; man ſieht's ihm nicht von Außen an, was er iſt; ſeine Verdienſte werden nicht belohnt, aber ſie ſind auch unbelohnbar; er iſt gering geſchätzt von dem großen Haufen; ſeine beſten, univerſellſten, ins Rad der Weltgeſchichte mächtigſt eingreifenden Arbeiten macht er nur bei der Nacht im Stillen, von Niemandem wahrgenommen, als höchſtens einem Nachbar, der ſich beſonders für ihn intereſſirt; ſein Leben iſt ein Räthſel, ein Geheimniß, ſeine Macht eine unſichtbare, darum unbekannte. Das Leben der hohen Militairperſon iſt ſeicht, macht aber ein Getöſe, einen Eclat, wie der Rheinfall bei Schaffhauſen; das Leben des Gelehrten iſt ein ſtilles Waſſer, das aber tief gründet, und nur bei ſeltnen gewaltigen Erderſchütterungen auf eine auch dem Auge des blinden Haufens bemerkbare Weiſe ſeinen Zuſammmenhang mit dem großen Weltmeere beweiſt.

Die ſinnliche Anſchauung iſt bei der größern Anzahl der Menſchen das einzige Maß ihres Verſtandes, die Richtſchnur ihrer Urtheile, der feſte Anhaltspunkt bei der Werthſchätzung der Dinge. So wie ſie auf geiſtigen Boden kommen, gerathen ſie auf's Glatteis, wo ſie Hals und Bein brechen. Daher halten ſie für Urſache, was doch allein nur eine höchſt untergeordnete Folge iſt, hinter welcher man noch eine lange Reihe von Mittelgliedern durchlaufen muß, bis man erſt zu der Urſache kommt, die wegen ihrer Entlegenheit nur von dem bewaffneten Auge, d. i. dem denkenden Blicke wahrgenommen werden kann. Wenn ſie auch ſonſt oft ſelbſt auf wiſſenſchaftliche Bildung Anſpruch machen, ſo geht es ihnen doch auf dem Gebiete der Literatur, wo ſie mit der ſinnlichen Anſchauung ihre Gouvernantin und folglich alle Haltung verlieren, eben ſo, wie dem gemeinen Manne, wenn er in eine Bildergallerie kommt. Vor den erhabenſten Phantaſieſtücken und hiſtoriſchen Gemälden geht er gleichgültig und unberührt vorüber, aber wenn er ein Fruchtſtück mit appetitlichen Haſen und Rebhühnern, oder eine Kuh, die ſeiner eignen Stallkuh ſo ähnlich ſieht, wie ein Ei dem andern, oder gar das Portrait von ſeinem Herrn Vetter erblickt, der eben Deputirter beim Landtag iſt, ja das iſt ein anderer Caſus; da kann er ſich nicht ſatt daran ſehen; da ſpringt ihm faſt das Herz im Leibe vor lauter Freude; darauf ſchmeckt ihm ſein Eſſen noch zehnmal ſo gut; und wenn er nach Hauſe zu Weib und Kind kommt, ſo kann er nicht aufhören, ihnen von dem großen Einfluſſe zu erzählen, den die ſchönen Künſte auf das Leben haben. Nur ſolchen Schriften, die von einer neuen Zahntinctur, von friſchen Heringen und Picklingen, und andern dergleichen practiſchen Dingen handeln, und denen ſie auch darum allein den höchſt bezeichnenden Namen von Intelligenzblättern geben, räumen ſie eine Bedeutung fürs Leben ein. Ein Schriftſteller, der keine Artikel für ſolche Intelligenzblätter liefert, gilt ihnen, wenn ſie milde urtheilen, allerhöchſtens für einen müßigen Flötenſpieler, wie Malesherbes aus Beſcheidenheit ſich ſelbſt nannte. Und je enger die Sphäre ihrer

Praxis iſt, deſto geringer wird natürlich auch die Zahl der Gegenſtände und Bücher, deren Realität und Bedeutung fürs Leben ſie anzuerkennen im Stande ſind. Darum war es auch nur ein Praktiker, wie Napoleon, der ſagen konnte: „Die Tragödie befeuert das Innere, hebt das Gemüth, kann und muß Helden ſchaffen. In dieſer Rückſicht verdankt vielleicht Frankreich Corneille einen Theil ſeiner glänzenden Handlungen.“

Die Epistolae obscurorum virorum befreiten Erasmus von einer Krankheit; „er hatte nämlich ein Apostema am Auge, welches ihn ſehr vexirte, dieweil er nun ſolches nicht gern von denen Chirurgis wollte abſchneiden laſſen, ſo trug es ſich zu, daß er in den oben beſagten Epiſteln nachgeſetzte Worte las: ego me diabolice inutilem faciam. Darüber fing er dermaßen zu lachen an, daß das Geſchwür von ſich ſelbſt aufging, und er ſo gar bald Linderung empfand.“ O ihr kleingeiſteriſchen, kurzſichtigen Praktiker, nehmt euch hieran ein Beiſpiel, daß eine Schrift nicht geradezu von der ausübenden Arzneikunde handeln muß, um mediciniſche Wirkungen hervorzubringen, daß auch ein Schriftſteller, der ſich mit ſolchen Dingen nur abgiebt, um die ihr euch nicht im Geringſten kümmert, weil ſie nicht à la portée de tout le monde ſind, dermaßen das Zwerchfell der Welt erſchüttern kann, daß ihr darob, ohne Anwendung einer chirurgiſchen Operation, die Schuppen von den Augen fallen.

„Die höchſte, die gottähnlichſte Macht auf Erden, ſagt Bacon von Verulam, iſt die Macht der Wiſſenſchaft. Denn die Würde einer Herrſchaft hängt von der Würde der Unterthanen ab. Darum bringt die Herrſchaft über ein ſclaviſches Volk keine Ehre, wohl aber die über ein freies, mit Willen gehorchendes Volk. Erhabener aber als die Macht über den Willen, die der Staat ausübt, iſt die Macht der Wiſſenſchaft, denn ſie gebietet über die Erkenntniß, die Ueberzeugung, die Intelligenz, welche die erhabenſte Kraft der Seele iſt, und ſelbſt über den Willen gebietet.“

Die Schrift iſt das Element, das allein treu und gewiſſenhaft die Schätze aufbewahrt, die der ſtets auf der Flucht begriffene Sterbliche ihr anvertraut. Sie iſt das einzige Medium, das die Lichtſtrahlen unſrer Gedanken und Geſinnungen unter demſelben Winkel reflectirt, unter welchem ſie einfallen. Unſere Schriften ſind allein unſere unveräußerlichen Handlungen, in denen wir bei uns ſelbſt bleiben, die Aeußerungen, die allein mit dem Weſen des Geiſtes identiſch ſind. Darum ſind es auch nur ſie, die dem Menſchen nicht, wie Handlungen anderer Art, wo der Erfolg ſelten der Abſicht und Geſinnung entſpricht, ſein größtes Gut, ſeinen Hausfrieden rauben. „Das fühle ich übrigens tief, ſagt ſelbſt Johannes von Müller in ſeinen Briefen, daß alle ſogenannte politiſche Arbeit eitel und nichtswürdig iſt, in Vergleich mit gelehrter: dieſe wirkt Jahrtauſende und auf Nationen, die noch nicht ſind; ſie iſt pure freie Geiſtesfrucht, aus der ein Mann zu ſchätzen iſt.“

„Unſterblichkeit,“ ſagt Bacon, „iſt im Grunde das Ziel aller menſchlichen Wünſche und Beſtrebungen. Fortpflanzung des Geſchlechts Erhebung in den Adelsſtand, Gebäude, Stiftungen, Denkmale, Ruhm, Alles zielt darauf. Aber die Denkmale des Geiſtes und der Wiſſenſchaft ſind unter allen die bleibendſten. Haben ſich denn nicht die Gedichte Homers ohne Verluſt auch nur eines Buchſtabens über mehr als fünfundzwanzig Jahrhunderte erhalten? ein Zeitraum, in dem unzählige Paläſte, Tempel, Feſtungen, Städte zerſtört oder zuſammengeſunken ſind. Die Gemälde und Statüen des Cyrus, Alexanders und Cäſars, ja ſelbſt vieler neueren Fürſten und Könige können ſchlechterdings nicht wiederhergeſtellt werden, denn die Originale ſind ſchon längſt durch das

Alter zu Grunde gegangen, und die Copieen verlieren immer mehr von ihrer urſprünglichen Aehnlichkeit. Aber die Bilder der Geiſter erhalten ſich immerfort in den Büchern unverſehrt von den Unbilden der Zeit, weil ſie ſtets ohne Veränderung erneuert werden können, wenn ſie anders nur Bilder genannt werden dürfen, da ſie ununterbrochen neues Leben ſchaffen, Handlungen auf Handlungen, Gedanken auf Gedanken in allen folgenden Zeiten erregen und bewirken. Wenn die Erfindung der Schifffahrt für etwas Herrliches und Bewundernswürdiges gilt, weil ſie die Schätze und Waaren von einem Orte zum andern, und ſo die entlegenſten Länder durch den gegenſeitigen Austauſch der Lebensgenüſſe mit einander in Verkehr bringt, um wie viel mehr müſſen wir erſt die Erfindung der Schrift feiern, die gleichſam hinſegelnd über den Ocean der Zeit die entfernteſten Jahrhunderte durch die Mittheilung ihrer Geiſteserzeugniſſe mit einander verbindet?"

Draußen in der Sphäre des Handelns und Lebens anerkennen wir wohl, daß wir die Unterthanen einer allmächtigen, Alles bindenden und zuſammenhaltenden Regierung ſind; aber in unſerm eignen Hauſe, d. h. im Kopfe, da bilden wir uns ein, die unumſchränkten Herren zu ſein, und unſre Gedanken nur ſo nach Willkühr aus uns, wie aus dem Aermel herausſchütteln zu können. Allein auch im Geiſte, auch in unſerer freieſten Production hängen wir alle, Vergangne, Gegenwärtige, Zukünftige an einander, wie die Perlen an Einer Schnur. Es denkt und ſchreibt ein Jeder auf Koſten des Andern. Die Literatur iſt Ein Werk, das aber in unzähligen Bänden fortgeſetzt wird; die Gedanken, die wir für unſre eigenſten, unabhängigſten halten, und in ſelbſtſtändigen Büchern zu ediren uns einbilden, ſind nur Theile dieſes großen Werkes, die ſich bon gré mal gré auf die vorangegangenen beziehen; unſere beſten Originalwerke ſind Plagiate von den Vorleſungen, die wir bei dem in uns wirkenden Weltgeiſte privatiſſime gehört haben. Und gerade die großen Schriftſteller, denen wir am meiſten Originalität und Selbſtſtändigkeit zuſchreiben, beweiſen es auf das Unverkennbarſte, daß ſie nur Reſultate, nothwendige Producte vorangegangener Entwickelungen ſind. Nur über die Leichen ihrer Vorgänger, die mit dem Tode ihren Sieg erkauften, ziehen ſie triumphirend in den Tempel der Unſterblichkeit ein. Wie die großen Herren, kommen ſie erſt dann, wenn ſchon Alles zu ihrem Empfang bereit iſt, alle Hinderniſſe hinweggeräumt, die Straßen wohlgeebnet und herrlich illuminirt ſind, während ihre armen Vorfahren bei ſtockfinſterer Nacht die unwegſamſten Wildniſſe zu paſſiren hatten, und dabei natürlich oft jammervoll ums Leben kamen. Leider haben aber die großen Geiſter meiſtens ein ſehr kurzes Gedächtniß. Auf dem Gipfel ihres Ruhmes ſchämen ſie ſich ihrer niedrigen Herkunft, vergeſſen ſie, daß ſie nur den Unterſtützungen ihrer armen Verwandten die Mittel verdanken, durch die ſie ſich ſo hoch emporgeſchwungen haben, nur auf ihre Koſten ſo große Männer geworden ſind. So wollen unſre großen Klaſſiker Nichts davon wiſſen, daß Gottſched, Neukirch, Hofmannswaldau und Conſorten ihre Verwandten waren, daß ſie nur durch ihre Verwendung die lateiniſche Schule und die Univerſität beſuchten, daß der Reichthum ihrer Ideen, den ſie ſich auf ihre eigne Fauſt erworben zu haben glauben, nur von den milden Beiträgen herkommt, die ihre zahlreichen Verwandten ſchon vor ihrer Geburt zuſammengeſchoſſen, und bei ihrer Taufe als Pathengeſchenk ihnen eingelegt haben. Uebrigens dürfen wir den großen Herren ob dieſer Vergeſſenheit nicht böſe ſein. Die Menſchheit hüllt überall die erſten Anfänge der Cultur in tiefes Dunkel, ſtürzt die Bearbeiter jeder glänzenden Periode ihres Lebenslaufes in die Nacht der Vergeſſenheit, blos, wie es ſcheint, aus Schaam, daß ſie den Aufwand ſo vieler Zeit und Kräfte, ſo viele Anläufe, Verſuche und Vorſpiele nöthig hat, bis ſie einmal etwas Geſcheutes und Vollendetes zu Stande bringt. So macht auch die Natur aus der Zeugung ein Geheimniß, wohl nicht deßwegen, weil der Gegenſtand für die Erforſchung des menſchlichen Geiſtes zu tief iſt, ſondern vielmehr wahrſcheinlich nur aus Schaam, weil das Mittel, wie ſie die Menſchen hervorbringt, gar zu einfach iſt, und wir daher, wenn wir ihr in die Karten ſähen, nur darüber der Verwunderung lachen würden, daß wir nicht auch ſchon längſt auf den nämlichen Einfall gekommen ſind.

Die Welt iſt eine Stadt. Der Raum iſt der Herr Bürgermeiſter, die Zeit die Frau Bürgermeiſterin, die übrigens, obgleich weiblichen Geſchlechts, mehr Einfluß auf die Stadtbegebenheiten ausübt, als ihr Herr Gemahl; die untergeordneten, obwohl höchſt einträglichen und gewichtigen Stadtämter haben die fünf Sinne in Händen. Das Leben iſt ein eingebornes Stadtkind, das abgeſehen von ſeinen weitläufigen Connaiſſancen und Verwandtſchaften mit dem ſämmtlichen hochlöblichen Stadt-Beamtenperſonale, ſchon wegen ſeiner kriechenden Unterthänigkeit leicht und glücklich durch die Welt kommt, und ohne alle Schwierigkeit das Recht der Meiſterſchaft erhält. Das Buch iſt ein Fremder, der weither aus fernen Ländern kam, lediglich in der großartigen Abſicht, das kleinliche Spießbürgerthum zu zerſtören, den bornirten Geſichtskreis der Stadtphiliſter zu erweitern, und ohne ſich dem hochlöblichen Stadtmagiſtrate zu accommodiren, nur ſich und ſeinem Genie lebt. Natürlich ſtellen ſich ſeinem Etabliſſement die größten Schwierigkeiten entgegen, und hat er ſich auch endlich etablirt, ſo finden doch nie ſeine Waaren ſolchen allgemeinen Beifall und Abſatz, wie die ſeines Rivalen, des Stadtkindes. Hiezu kommt, daß das Leben ein Buchhändler iſt, der, ſeinen Profit im Auge, nur das in Verlag nimmt, was eben gerade jetzt auf dem Tapete iſt, und nur mit Burſchenliedern, Modejournalen, politiſchen Zeitungen und dergleichen Dingen handelt, das Buch dagegen ein Antiquar, der nur die ſeltenſten Schätze der Vergangenheit hat, die blos bei Liebhabern, d. i. Kennern Abgang finden.

Wie die Flüſſe zu Gränzlinien der Länder dienen, zugleich aber die Communication derſelben unter einander befördern, ſo iſt es auch mit den Literaturen der Völker. Sie unterſcheiden die Völker von einander, erheben und beleben ihr beſonderes Nationalbewußtſein. Aber zugleich ſind es hauptſächlich die Werke der Literatur, nicht die Landſtraßen, die Poſten und Handelsartikel, welche die Völker aus der Vernirtheit ihres Sectengeiſtes herausreißen, ſie in eine wahre Communication, eine innige Berührung verſetzen, und ſo die aparten Völkergeiſter in den gemeinſchaftlichen Geiſt der Menſchheit verſchmelzen. Mit Recht ſagt daher Goethe: „Es giebt keine patriotiſche Kunſt und keine patriotiſche Wiſſenſchaft. Beide gehören, wie alles hohe Gute, der ganzen Welt an, und können nur durch allgemeine freie Wechſelwirkung aller zugleich Lebenden, in ſteter Rückſicht auf das, was uns vom Vergangnen übrig und bekannt iſt, gefördert werden.“

Der Kohl, den wir ſelbſt auf unſerm eignen Boden gebaut haben, ſchmeckt uns beſſer, als der Kohl aus dem Garten eines Fremden, nicht etwa deßwegen, weil er wirklich beſſer iſt, Gott bewahre! blos deßwegen, weil wir ihn ſelbſt gezogen haben, weil er unter unſern ſegensreichen Blicken herangewachſen iſt. Es iſt nur die Selbſtgefälligkeit, die Eitelkeit, die unſerm Kohl dieſen Vorzug vor dem fremden giebt. Aus demſelben Grunde kommt es auch, daß die Gegenwart die Producte, die auf ihrem Boden entſprungen und gewachſen ſind, beſſer findet und mit größerem Appetite genießt, als die Producte der Vergangenheit. So hätſcheln wir die literariſchen und ſonſtigen Celebritäten unſerer Tage, feiern auf eine ſo kindiſche Weiſe den Geburtstag jedes neuen Dichterleins, und finden die matten Herbſtzeitloſen unſrer dermaligen Poeſie ſo ſchön, ja vielleicht noch ſchöner, als die wohlduftenden prachtvollen Roſen und Lilien vergangener Dichter. Warum denn? Ach! blos deßwegen, weil die neuen Gedichtchen die Gedichtchen unſerer lieben Zeitgenoſſen, weil ſie auf unſerm Miſt gewachſen ſind, weil wir vermittelſt der gemeinſchaftlichen Atmoſphäre, in der wir mit ihnen leben, mit unſern eignen Ausdünſtungen den Boden gedüngt haben, dem dieſe ſchönen Pflänzchen entſproſſen ſind. Darum gilt auch der in der Welt für einen Sonderling, der lieber einſam in den erhabnen Palmenwäldern der Vergangenheit weilt, als Arm in Arm mit den vielgeprieſenen Helden des Tags unter dem niedrigſten Geſtrüppe der Gegenwart ſein Leben zubringt.

Es iſt wahr: die Schrift bringt in dem Leben vieler Menſchen eben ſolche zerſtörende Wirkungen hervor, wie die Ottilie in Goethes Wahlverwandtſchaften, durch deren Erſcheinung das Glück eines zufriednen Lebens zu Grunde geht; die Lectüre entzweit ſie mit dem Leben, reißt ſie, indem ſie ihren Geſichtskreis erweitert, aus der glücklichen Unwiſſenheit und Zufriedenheit mit ihrer Exiſtenz und Gegenwart. Aber was kümmern uns ſolche elende, traurige Exceptionen? Es iſt im Gegentheil nur die Lectüre, die uns mit dem Leben verſöhnt, indem ſie die Dürftigkeit und Unfruchtbarkeit des eignen Grund und Bodens, auf den wir gebannt ſind, durch die Producte aus fremden Ländern ergänzt, durch die Teleſkope der Bücher über die engen niederdrückenden Grenzen unſerer nächſten Umgebungen hinaus in die Herrlichkeiten ferner Regionen uns blicken läßt, und uns ſo für den ſchmerzlichen Mangel an Lebensmitteln, um die Koſten für eine Reiſe durch und um die Welt zu beſtreiten, hinreichend entſchädigt.

Ihr habt Recht: die Lectüre hat mannigfaltige Nachtheile für den Menſchen. Ich wiederhole es: Ihr habt Recht, vollkommen Recht. Denn die Lectüre verwöhnt unſern Gaumen; die ordinäre Koſt, die Ihr im Leben uns bietet, behagt uns nicht mehr; auf eine attiſche Nacht, die wir in der Lectüre eines Ariſtophanes oder Plato feiern, ſchmeckt uns der Umgang mit Euch ſo vortrefflich, wie gemeiner Krätzer auf Falerner Wein. Je mehr ſich unſere Bekanntſchaft mit guten Büchern vergrößert, deſto geringer wird der Kreis von Menſchen, an deren Umgang wir Geſchmack finden.

Die guten Bücher ſind keuſche, edle Jungfrauen, die nicht Jedem, wenn er anders nur ihnen den Hof macht, ihr Herz hingeben, die ſich abſichtlich den Blicken des nicht unterſcheidenden großen Haufens entziehen, die nur allmälig am Feuer der Liebe ihre natürliche Widerſpenſtigkeit und Sprödigkeit verlieren, nur dem beſtändigen, eingeweihten, vertrauten Liebhaber die Myſterien ihres Weſens enthüllen, und die letzte Gunſt erſt dann ihm gewähren, wenn er die härteſten Waſſer- und Feuerproben aller Art glücklich beſtanden hat. Darum iſt auch die wahre Lectüre — und was dieſe iſt, erfahren wir eben allein an wahrhaft guten Büchern — ein Act der lebensvollſten Innigkeit. Obwohl wir in der Lectüre nur bei Fremden zu Gaſte ſind, ſo iſt es uns doch ſo wohl, ſo heimlich, als wären wir bei uns zu Hauſe, als wären die lieben Gaſtgeber ſchon von Kindesbeinen an unſere vertrauteſten Stubenkameraden geweſen. Wir werden in ihr eines andern Weſen als unſeres eigenſten inne, durchdrungen von demſelben Entzücken, das Adam bei dem Anblick der Eva erfuhr.

„Wenn ich Thomſon leſe," ſagt der Engländer Godwin, „bin ich Thomſon, wenn ich Milton leſe, bin ich Milton; ich finde, daß ich eine Art von geiſtigem Chamäleon bin, welches die Farben von den Gegenſtänden annimmt, in deren Nähe es ſich befindet." Und der altdeutſche Denker Sebaſtian Frank von Wörd ſagt von den Büchern: „Ihr einiger rechter Gebrauch ſei, daß wir ein Zeugniß unſeres Herzens darinnen ſuchen."

Die Indier kannten nur eine Seelenwanderung vor und nach dem Leben. Es giebt aber auch ſchon im Leben eine Metempſychoſe. Dieſe iſt die Lectüre. Beneiden wir darum nicht den Brahminen Amarou, daß er nach einander die Geſtalten von hundert Weibern annahm, und daher ſo glücklich war, die Geheimniſſe der Liebe im Originaltexte ſelbſt leſen zu können! Welch ein herrlicher Genuß iſt es nicht, in die Seele eines Plato, eines Goethe ſich zu verwandeln! Freilich — es iſt traurig genug — fahren wir auch auf dieſer Seelenwanderung oft in die Seele eines Kameels, eines Eſels und andrer niedriger Geſchöpfe. Indeß hat es doch auch ſeinen großen Nutzen, zu wiſſen, wie es in der Seele eines Eſels ausſieht. Daher hat man mit Recht geſagt, es ſei kein Buch ſo ſchlecht, aus dem man nicht etwas lernen könne.

Geiſtiges in ſich aufnehmen, heißt nichts Anderes, als es verſtehen, und verſtehen heißt nichts Anderes, als Etwas in und aus uns ſelbſt, in Uebereinſtimmung mit unſerm eignen vernünftigen Weſen erkennen. Es kann Nichts in uns von Außen hineinkommen, was nicht zugleich aus uns ſelbſt herauskommt, in unſerm eignen Weſen gegründet iſt. So können wir auch Nichts aus den Büchern ſchöpfen, was wir nicht zugleich, wenigſtens ſeinem allgemeinen, weſentlichen Sinn und Verſtand nach, aus uns ſelbſt ſchöpfen; das Waſſer, das in den öffentlichen Brunnen der Bücher läuft, iſt aus derſelben Quelle, aus der das Waſſer in unſerm eignen Haus- und Küchenbrunnen fließt. Das Buch iſt das wahre Second Sight, das reelle zweite Geſicht des Menſchen, der Spiegel, in dem er die Anſchauung ſeiner ſelbſt hat, das *Γνωθι σαυτον* (Erkenne Dich ſelbſt) des Sokrates.

Das Leben ſtammt aus einer altadeligen und reichen Familie, iſt aber ein leichtſinniger, luſtiger Bruder, der nur dem Genuſſe der

Gegenwart, unbekümmert um die Vergangenheit, lebt, die Stammgüter ſelbſt und die theuerſten Andenken ſeiner Vorfahren veräußert, nur um Mittel zu bekommen, deſto genußreicher und glanzvoller dahin leben zu können. Das Buch iſt ein Edelmann, der zwar arm iſt, und wenig Glanz macht, aber das Andenken ſeiner Vorfahren heilig hält, und auf ihren Stammgütern in ländlicher Eingezogenheit ſein Leben zubringt. Der bloſe Lebemann hat daher auch nur ein außerordentlich kurzes Leben, denn er lebt nur der Gegenwart, aber dieſe iſt immer nur ein flüchtiger Augenblick; der Menſch hingegen, der viel mit Büchern umgeht, hat an der Lectüre ſeine Makrobiotik; er findet in den Büchern nicht nur bloſe Lebensmittel, ſondern auch Lebens-Verlängerungsmittel; er datirt ſein Sein nicht von heute, ſondern von den älteſten Zeiten. Jede Woge im Strome der großen Vergangenheit iſt ein Pulsſchlag ſeines eignen Lebens.

Wer nicht erkennt und an ſich ſelbſt erfährt, daß auch das Wiſſen ein Leben iſt, und zwar das andere Leben des Menſchen, wer nicht zu ſeinem eigenen Leben das Leben anderer Menſchen rechnet, der iſt ein wahrer Kaspar Hauſer in der Welt; er findet ſich elternlos in ſie wie in eine Wüſte ausgeſetzt; er kommt ſich ſelbſt vor, wie ein Pilz, der über Nacht aufgeſchoſſen iſt; ſein Daſein iſt ihm ein Räthſel, und er muß daher, um es ſich einigermaßen, wenigſtens der Einbildung nach, aufzulöſen und von dem geheimen Grauſen loszukommen, womit ihn die Einöde ſeines Lebens erfüllt, zu dem erklecklichen Poſtulate der Zukunft ſeine Zuflucht nehmen. Der paradoxe Aphorismus unſeres Lebens verliert nur ſeine fragmentariſche Bedeutung, bekommt erſt Sinn und Verſtand, wenn er im Zuſammenhange mit dem großen Texte der Vergangenheit geleſen wird.

Auf dem Volkstheater des Lebens werden gewöhnlich nur die Komödien des Plautus, Terenz und Molière geſpielt, abſonderlich der Miles gloriosus, der Heautontimoroumenos, le Tartuffe, le Médecin malgré lui, les Femmes savantes, u. ſ. w., denn die Komödie iſt „das Bild des gemeinen Lebens." Auf der königlichen Bühne der Bücherwelt dagegen werden die antiken Tragödien aufgeführt, z. B. Prometheus, Oedipus, Antigone, Electra. Denn die Tragödie abſtrahirt vom gemeinen Leben, ſie ſucht ihre Materialien nicht auf den Viehweiden, in den Promenaden, den Nutz- und Luſtgärten der Gegenwart, ſondern auf den höchſten Alpengipfeln unter den Reſten vergangener Größe, den heiligen Reliquien der Urwelt.

Die Stuben, die der Menſch im Leben bewohnt, ſind Parterre, und gehen hinaus auf die Gaſſe, wo einem vor lauter Gewühl und Getöſe Hören und Sehen vergeht. In dieſen Zimmern empfängt er Viſiten, befriedigt er ſeine natürlichen Bedürfniſſe und beſorgt die Geſchäfte des Lebens; aber die Studirzimmer ſeiner Bücher ſind im oberſten und letzten Stockwerke, und gehen hinten hinaus in den Garten der Natur. Ach! wie wohl iſt es ihm da! und wenn Ihr ihn kennen lernen, wenn Ihr ein Bild von ihm haben wollt, das der getreue Abdruck ſeiner Seele ſammt allen ihren Affecten und geheimſten Gedanken iſt, ſo müßt Ihr ihn in ſeinem Studirzimmer belauſchen, und in dem Momente abzeichnen, wo er eben beſchäftigt mit Alchymie das: „separa terram ab igne, separato subtile et tenue a grosso et crasso," practicirt, und die derben Stoffe des Lebens in die ſubtile Quinteſſenz ſeiner Schriften „ſpiritualiſirt, clarificirt und eſſentificirt."

Die Vernunft iſt ein unergründlich tiefes, iſt das vortrefflichſte Weſen von der Welt, ob Ihr gleich ſie ſo en bagatelle behandelt und mit ihr umgeht, als kenntet Ihr ſie von Innen und Außen. Sie iſt ein Weib — — o! wenn ich ſie nur einigermaßen Euch zu ſchildern im Stande wäre! ſie hat eine Seele o, ſo mild, ſo weich, ſo ſubtil und ätheriſch und doch ſo allwirkend, ſo allherrſchend, wie das Licht! Sie durchſchaut ihren Mann, den Menſchen, bis auf den Grund ſeines Weſens, ſie kennt ihn mit allen ſeinen Blößen und Schwächen, ſie hat ihn vollkommen unter dem Pantoffel, aber ſie iſt ſo zartfühlend und geſcheut, ihm ihre Herrſchaft durchaus nicht merken zu laſſen, indem ſie ihm, ob ſie ihn gleich nie aus ihrem Auge verliert, doch immer noch einen hinreichenden Spielraum von Freiheit, d. h. auf lateiniſch licentia poetica zu allerlei tollen Streichen und Exceſſen übrig läßt; denn eine andere Bedeutung hat die Freiheit für die Menſchen nicht, daher ſie ihnen auch ſo unendlich theuer, ſo heilig iſt, wie der blaue Montag den Handwerksburſchen, wie den bücher- und lernſcheuen Gymnaſiaſten die freien Zwiſchenviertelſtunden, in denen ſie durch Prügeleien die ſchlagendſten Beweiſe von dem Daſein der Freiheit geben, daher ſie den ſogleich als einen Atheiſten verſchreien, der ihnen dieſes Steckenpferd der Moral und Pädagogik nehmen will. Mit Einem Worte die Vernunft iſt — wenn anders die Schilderung von den deutſchen und franzöſiſchen Frauen, die unlängſt eine Fürſtin machte, ihre Richtigkeit hat — keine Deutſche, ſondern eine Franzöſin, die in ihrem Hauſe eine unſichtbare Herrſchaft ausübt, und ob ſie gleich ſtets in den höhern Regionen des Lebens ſchwebt, d. h. ſich mit Politik, Kunſt und Wiſſenſchaft beſchäftigt, doch zugleich mit ihrem kleinen Finger das ganze Räderwerk des Hausweſens in Bewegung erhält.

Ganz anders iſt es dagegen mit dem Herzen, dem Kebsweibe, das ſich der Menſch, wie der Narr meint, im Rücken ſeiner rechtmäßigen Ehegattin, zur Befriedigung ſeiner Lüſte hält. Weil ſeine Maitreſſe nothwendiger Weiſe, nach dem bekannten Erfahrungsgeſetze, daß die verbotne Frucht immer beſſer ſchmeckt, als die erlaubte, mehr Reize für ihn hat, als ſeine Gattin, weil ſie eben ſo wohl ſeinen Lieblingsneigungen ſchmeichelt, als ſie ihm, wenn ſie einmal in ſeinen ſchwachen Stunden ihn ganz unter ihre Gewalt bringt, bei ihrem leidenſchaftlichen, aufbrauſenden Temperamente auf eine höchſt derbe und empfindliche Weiſe ihre Herrſchaft fühlen läßt: ſo feiert der Menſch das Herz als ſeine einzige Gebieterin, nennt es das edelſte Geſchöpf, einen wahren Engel auf Erden, rühmt ſich laut, ſein Sklave zu ſein, und bringt der Vernunft die gebührende Achtung nur wie einen läſtigen Tribut dar, um es nicht zu einem förmlichen Bruch mit ihr kommen zu laſſen, und ſo den Anlaß zu einem öffentlichen Skandal zu geben. Dabei läßt natürlich das Herz es nicht an den gewöhnlichen Maitreſſenkunſtgriffen fehlen. Es hetzt den Menſchen gegen die Vernunft auf, und ſchildert ſie ihm zu dieſem Zwecke mit der größten Ironie als ein ſeelenloſes, kaltes Weſen, als eine Pedantin ſonder Gleichen, als eine Perſon, die ſich allenfalls zu ſeiner Haushälterin, aber nicht zu ſeiner Frau ſchicke, die wohl den Kochlöffel, die Näh- und Stricknadeln führen, aber — und das ſei doch das Haupterforderniß zu einer glücklichen Ehe — einen Mann nicht unterhalten könne, daher die Liebe ſtatt als eine Erleichterung von den irdiſchen Laſten, vielmehr ſelbſt als die größte aller Laſten ihm fühlen laſſe. Es geht in ſeiner Feindſeligkeit gegen die Vernunft ſo weit, daß es ſelbſt ihre Tugenden, ihre liebenswürdige Einfachheit, ihre himmliſche Sanftmuth, ihre unermüdliche Geduld, ihre beiſpielloſe Treue und wohlwollende Sorge für das Beſte des Menſchen als Mangel an höherer Bildung, als Beweiſe ihrer Bornirtheit und gemeinen bürgerlichen Geſinnung bezeichnet. Verblendet durch dieſe Zauberkünſte ſeiner Maitreſſe erkennt der Tölpel nicht, daß ſelbſt noch in dieſer ſeiner Verirrung die Vernunft ſein leitender Genius iſt, und mit raſtloſer Wachſamkeit und unergründlicher Langmuth zur Abwehrung grundverderblicher Schritte ſtets hinter ſeinem Rücken ſteht, ja daß er nur aus ihren Mitteln — denn von Hauſe aus iſt der Menſch bettelarm, nur ſeine Frau brachte ihm ſein Vermögen zu — die zu ſeiner Liebesaffäre nothwendigen Koſten beſtreitet. Denn wie iſt Liebe möglich, ohne gegenſeitige Verſtändigung? Was iſt ſie anders, als eine vertraute, innige Correſpondenz? Wie könnte er nun aber ſeiner Maitreſſe Liebesbriefe ſchreiben, wie Erfolg von ihnen erwarten, wenn nicht die Vernunft die vielen ſachlichen und ſelbſt orthographiſchen Fehler, die er in der beſinnungsloſen Haſt ſeines Herzens hinſchreibt, corrigirte, und die beſten, ſiegreichſten Gedanken ihm in die Feder dictirte? Wie könnte er ihr auch nur ein Rendez-vous beſtimmen, wenn es nicht mehr richtig in ſeinem Kopfe wäre, wenn nicht die Vernunft in den beiden Begriffen von Ort und Zeit zwei willkommene Auswege ihm darböte, ſich aus der peinlichen Verlegenheit ſeiner Herzensnoth herauszuziehen? Bei dieſer gnadenreichen Nachſicht, welche die Vernunft mit dem Menſchen hat, unterläßt ſie es jedoch zugleich nicht, liebevolle, leiſe Vorwürfe und Ermahnungen aller Art anzuwenden, um ihn zur Raiſon zu bringen, ſie greift ſelbſt zu dem äußerſten Mittel, das ihr zu Gebote ſteht, um ſich in ſeinem undankbaren Gemüthe Eingang zu verſchaffen, ſie ſchreibt Bücher, d. h. anonyme Briefe an den Menſchen, in der gegründeten Ueberzeugung, daß das ſchriftliche Wort, als das von dem ſtörenden Einfluſſe der Perſönlichkeit befreite Wort, die Stimme der Wahrheit und Gerechtigkeit ſelber iſt, wie die ernſte Poſaune des Weltgerichts die Seele erſchüttert. Die Vernunft weiß es ja nur zu gut, wie die Menſchen es anfangen, um ſich alle unangenehmen Wahrheiten vom Halſe zu ſchaffen, die ihnen ein geſcheuter Mann in Perſon beibringen will. Sie brauchen nämlich einen ſolchen Mann nicht einmal von Geſicht zu kennen, Gott bewahre! ſie brauchen ihn nur von der Seite einmal ganz zufällig im Vorbeigehen auf der Gaſſe im größten Gewühle oder gar nur von Hinten geſehen zu haben, um ſchon ſeine charakteriſtiſchen Züge zu kennen, die ſie aus allerlei Anekdötchen von ſeinem Leben aus dem Munde müßiger Marktſchreier und Stadtklatſchen zuſammenſtoppeln. Wie in einer wohlgeordneten Stadt die Polizei einen Hund verfolgt, der ohne Halsband und Nummer durch die Straßen läuft, ſo ſetzen ſie einem noch nicht bezeichneten Mann ſo lange nach, bis ſie ihm das Hundehalsband eines beſtimmten Prädikats und Ehrentitels mit Numero ſo und ſo viel umgeworfen haben. So lange ein Menſch noch numerirt unter ihnen herumläuft, iſt er für ſie gewiſſermaßen ein geheimer Vorwurf; er macht ſie ſtutzig, bange und unruhig; denn ſie wiſſen nicht, ob er ihres Gleichen iſt, oder nicht etwas ganz Beſonderes im Schilde führt, was ihnen irgend wie Nachtheil bringen kann. So bald ſie ihn aber unter irgend einer Nummer untergebracht haben, ſo ſind ſie jetzt auf Zeitlebens mit ihm fertig und im Reinen. Sie hängen ihn wie ein außer Mode gekommenes Kleidungsſtück in ihrer Antiquitätenſammlung auf, ſtellen ihn, mit der Zuverſicht und Wohlbehaglichkeit von Reconvaleszenten, wie ein leeres Arzneiglas in einen Winkel hin, wo er ſie nimmer incommodirt. Wenn daher ein ſo oder ſo numerirter Menſch im Namen der Vernunft ſeine Mitmenſchen belehren will, ſo kehren ſie ihm auf der Stelle den Rücken, mit dem Ausruf: Was kann Gutes aus Nazareth kommen? Deßwegen, wie geſagt, ſchriftſtellert die Vernunft, ſchreibt an den Menſchen anonyme Briefe, die ihn ſo ſehr frappiren, weil er nicht weiß, von wem ſie kommen; denn wenn gleich die meiſten Schriftſteller aus Eitelkeit ihren Namen auf ihre Werke ſetzen, ſo ſind ſie dennoch dem größten Theile ihrer Mitmenſchen gar nicht oder nur ſehr wenig bekannt, wenigſtens weiß die Nachwelt, welche die Vernunft eben ſo ſehr, vielleicht noch mehr als die Gegenwart bedenkt, blutwenig von den Schriftſtellern der Vergangenheit, oft kaum mehr als ihren Todestag, und wenn ſie auch noch ſo viel von ihnen auf dem Wege der Hiſtorie erfahren ſollte, ſo ſtehen ſie doch in einer ſolchen Entfernung, daß ihre Sendſchreiben an ſie nie die Kraft und Bedeutung anonymer Briefe verlieren.

Das Leben iſt ein großes Kirchweihfeſt. Aus allen Ecken und Enden kommt zwar das Elend in tauſenderlei erbarmungswürdigen Geſtalten zum Vorſchein und lagert ſich mittenhin auf dem Wege, aber es macht hier keinen Eindruck; die Stimme des Elends wird übertönt von dem Freudengeſchrei der Kirchweihgäſte, und der rauſchenden Tanzmuſik der Sinne. Das Memento Mori der Vernunft tritt dem Menſchen nur auf Kirchhöfen lebendig entgegen, und das Buch iſt ein Kirchhof, aber ein Kirchhof, der nicht die todten, ſondern die lebenden Ueberreſte des Menſchen, nicht ſeinen Leichnam, ſeine Seele birgt.

In der Lektüre befinden wir uns im Zuſtande des Somnambulismus, aber eines Somnambulismus mit wacher Vernunft; denn in ihr äußern wir außerordentliche Kräfte; wir ſprechen mit fremden Zungen; wir werden frei von dem ſonſt uns beherrſchenden Geſetze der Gebundenheit an einen beſtimmten Ort, und eine beſtimmte Zeit; wir werden entrückt dem Kreiſe der gemeinen Sinnenwahrnehmungen; wir ſchauen in das innerſte Leben anderer Menſchen hinein, wir werden ſelbſt durch ſie mit den Geiſtern in Rappert geſetzt. Aber mit welchen Geiſtern? liebe Leſer! Etwa mit ſolchen, die „in der Geſtalt einer grauen, wie mit einem Kopfe verſehenen Wolkenſäule“ die Unſterblichkeit der Seele ad oculos demonſtriren, oder „in einem Fracke, und Kanonenſtiefeln, in welche lange Hoſen gehen,“ die adäquate, ausdrucksvolle Form ihres geiſtreichen Weſens finden, wie die Geiſter der hocherleuchteten Seherin von Prevorſt? Mit ſolchen, die ihre Unſterblichkeit einzig einem Päckchen Rauchtabacк verdanken, daß ſie bei Lebzeiten zu bezahlen vergaßen, wie weiland jener arme Schlucker in Göttingen, von dem uns Jung Stilling gläubig Bericht erſtattet? Mit ſolchen, die in dem ernſten Momente, wo ſie eben unter dem Prorectorate des Todes als Candidaten der Geiſterwelt immatriculirt werden, und allen geheimen und offenen Verbindungen mit der irdiſchen Welt auf immer zu entſagen dem Tode feierlichſt in die Hand geloben müſſen, nichts Beſſeres zu thun haben, als an die ſchlechteſten, kindiſchſten Bubenſtreiche ihrer Flegeljahre zurückzudenken oder ſie gar zu wiederholen, wie jener Herr Baron, Gott hab' ihn ſelig! von dem Horſt in ſeiner Deuteroſcopie erzählt, welcher einer alten Gewohnheit zufolge, und um ein albernes Verſprechen zu erfüllen, in dem Momente ſeines Verſcheidens noch ſeinem fernen Freunde hinter den Ohren in die Haare kratzte? Mit ſolchen, deren Kraftäußerungen von ihrer perſönlichen Exiſtenz nach dem Tode nicht zu unterſcheiden ſind von dem Gepolter der Katzen und Ratzen auf unſerm Boden, deren Beſchäftigung es iſt — traun! ein Geſchäft, das ſich ganz für einen Geiſt paßt, der bereits abſolvirt und das Examen rigorosum des Todes beſtanden hat — die unſichtbaren Stiefelknechte der Menſchen, wie ein Geiſt in der Seherin von Prevorſt, oder ihre Bartſcheerer zu ſein, wie jener Geiſt in einem Märchen von Muſäus? Kurz mit ſolchen, die, als nichtswürdige Tagediebe und Vagabunden, als die faden Poſſenreißer und Hanswurſten unſeres kindiſchen Hangs zu Schrecken- und Schaudergeſchichten, aus Beſorgniß, von den hohen Herrſchaften unſeres Geiſtes mit ihren Betteleien zur Treppe hinunter geworfen zu werden, nur an die Furcht, dieſe Dirne aus dem niedrigſten Stande und von dem beſchränkteſten Geiſtesvermögen, ſich wenden, und bei der Nacht durchs Fenſter der Phantaſie in ihre Kammer ſchleichen, um hier, zum Hohne und zur Vernunftbetäubung aller Zweifler, Freigeiſter und Philoſophen einige Vapeurs als ſprechende Beweiſe ihrer Fortdauer nach dem Tode zu hinterlaſſen? O! nein! mit ſolchen Geiſtern Gottlob! nicht, die um ihr Daſein als Geiſter zu bewähren, zu den rohſten, plumpſten, ungeiſtigſten Mitteln greifen, wie ſchlechte Schulmeiſter, die, weil ſie aus Mangel an Verſtand, an Würde und geiſtiger Kraft nicht im Stande ſind, auf vernünftige Weiſe ihre Jungen im Zaum zu halten, den Stock als das Surrogat ihres leeren Kopfes, als das einzige Dokument ihrer Superiorität bei ſich führen, wie erbärmliche Komödianten, welche die Hohlheit und Nichtigkeit ihres Spiels durch unmäßiges Toben und Schreien zu verdecken ſuchen, gerade aber dadurch bei dem Pöbel Effect machen, wie jene rohen Stämme, die, wenn ſie ſich um eine Frau bewerben, kein anderes Mittel der Galanterie kennen, ihre Liebe auszudrücken und den Gegenſtand ihrer Wünſche zu bezeichnen, als daß ſie dieſem geradezu auf die Füße treten. Nein! nur mit ſolchen Geiſtern, deren Wirkungen, und folglich deren Sein — denn nur was wirkt, iſt — auch nach dem Tode nicht unterſchieden und abgetrennt iſt von dem Edlen, Wahren und Vortrefflichen, das ſchon vor dem Tode das Leben ihres Lebens war, die nur in dem Tempel der Muſen, als lebens- und liebevolle Menſchen ſchon verklärte Geiſter und als verklärte Geiſter noch dieſelben liebe- und lebenskräftigen Menſchen, unwandelbar, immer ſich ſelbſt gleich, als unſere treuen Genoſſen in Freud und Leid, als unermüdliche Theilnehmer und Mitarbeiter an dem Schickſale der ganzen Menſchheit, geiſtbildend, gedankenweckend, ermuthigend, befreiend und erhebend, in unerſchöpflicher Thatkraft auf die allein des Geiſtes würdige Weiſe ihre Unſterblichkeit bewähren.

Dem berühmten Mathematiker und Philoſophen Tſchirnhauſen begegnete es oft während der Nacht, endlich auch ſogar am hellen Tage, wenn er einen gewiſſen Grad von Leichtigkeit im Denken erreicht hatte, offenbar in Folge ſeiner angeſtrengten Studien und überſpannenden Nachtwachen, daß er eine Menge ſehr glänzender Funken in der Luft herumhüpfen und tanzen ſah. Wenn er ſie nicht fixirte, ſo dauerten ſie nicht nur faſt eben ſo lange, als er mit ſeinen Arbeiten beſchäftigt war, ſondern ſie nahmen auch noch zu an Glanz und Lebhaftigkeit; wenn er ſie aber feſt betrachten wollte, verſchwanden ſie. Seht! die Geiſter unſerer alten, neuern und neueſten Geiſterſeher ſind auch ſonſt Nichts weiter, als ſolche in der Luft herumtanzende Fünkchen, die wohl eine kindiſche Phantaſie entzücken und beſchäftigen können, auf der Stelle aber verſchwinden, ſo wie man ſie fixirt, mit den feſten Blicken des Verſtandes betrachtet. Denn die Weſenhaftigkeit, die Realität, die Dauer des Menſchen hängt einzig von der Weſenhaftigkeit, der Realität, der Dauerhaftigkeit ſeiner Gedanken, Empfindungen und Geſinnungen ab; nur dieſe ſind die Urelemente ſeiner geiſtigen Exiſtenz.

„Zwei Scholaren — ſo leitet der vortreffliche Gil-Blas von Santillana ſeine Erzählung ein — gingen einmal mit einander von Pennafiel nach Salamanka. Unterwegs trafen ſie eine Quelle an, und ſetzten ſich, um ſich zu erholen und ihren Durſt zu löſchen, an ihrem Rande nieder. Während ~~daß~~ ſie hier ſich ausruhten, bemerkten ſie zufällig neben ſich auf einem liegenden Steine einige Schriftzüge, die ſchon ziemlich durch das Alter und durch die Fußtritte der Heerden, die an dieſer Quelle getränkt wurden, ausgelöſcht waren. Sie goſſen Waſſer auf den Stein, um ihn zu reinigen, und erkannten folgende Worte in caſtillianiſcher Sprache: Aqui està encerrada el alma del licenciado Pedro Garcias. „Hier iſt begraben die Seele des Licentiaten Peter Garcias.“

Der Jüngere von den beiden Scholaren, der ein unbeſonnener Menſch war, hatte kaum die Inſchrift zu Ende geleſen, als er ſchon in lautes Gelächter ausbrach und ſagte: Kann man ſich wohl etwas Komiſcheres denken? hier iſt die Seele begraben — eine begrabene Seele! — Ich möchte das Originalſtück kennen, das eine ſo lächerliche Inſchrift gemacht hat. Wie er dieſe Worte geſprochen hatte, erhob er ſich auch ſchon, um wieder fortzugehen. Sein Reiſegefährte aber, der mehr Verſtand hatte, ſagte bei ſich ſelbſt: Darunter ſteckt ein Geheimniß; ich will hier bleiben, um es zu entdecken. Er ließ daher ſeinen Kameraden weiter ziehen, und ohne Zeit zu verlieren, grub er mit ſeinem Taſchenmeſſer die Erde um den Stein herum auf. Dieſe Arbeit gelang ihm auch ſo gut, daß er endlich den Stein aufheben konnte. Er fand unter ihm einen ledernen Beutel, und, als er ihn öffnete, ſiehe da! da waren hundert Dukaten darin nebſt einer Karte, auf der folgende Worte in lateiniſcher Sprache geſchrieben ſtanden: „Sei mein Erbe, Du, der ſo viel Geiſt und Witz hat, den Sinn dieſer Inſchrift zu errathen, und mache von meinem Gelde einen beſſern Gebrauch als ich.“ Entzückt über dieſen Fund legte der Scholar den Stein wieder an ſeinen alten Platz, und machte ſich auf den Weg nach Salamanka, bepackt mit der

Seele des Licentiaten.“ O Don Peter Garcias, was warſt Du für ein heller, ein geſcheuter Kopf! Du hätteſt den Leuten die Geiſter- und Geſpenſterſeherei aus dem Leibe treiben können, Du wärſt wie das lebendige Fegefeuer unter ſie hineingefahren! Schade, Jammerſchade! daß Du ſo früh geſtorben biſt! Und wenn auch gleich Deine Grabſchrift Nichts weiter war, als nur ein iſolirter, witziger Einfall, ſo ſchmälert das dennoch Deinen Ruhm, mit dieſer Sternſchnuppe Deines Geiſtes einen erleuchtenden Blick in das dunkle Weſen des Menſchen geworfen zu haben, ſo wenig, als die Birne, die einſt Newton auf die Naſe fiel und zur Entdeckung des allgemeinen Gravitationsgeſetzes verhalf, das Verdienſt der Erfindung ihm ſtreitig macht. Wollen wir darum Deinen Manen, erfindungsreicher Garcias! feierlichſt opfern, und wenn wir auch nicht mehr die Erben Deiner hundert Dukaten ſein können, weil ſchon jener ſcharfſinnige Scholar — o möge er doch zum Lohne ſeiner Arbeit und ſeiner ſinnreichen Entdeckung ſich recht gütlich damit thun! — uns zuvorgekommen iſt, ſo wollen wir doch wenigſtens die Erben Deines Geiſtes ſein, und den Schatz heben, der unter dieſer Deiner Inſchrift verborgen liegt! Das, was dem Menſchen Tag und Nacht keine Ruhe läßt, was ihm nie aus dem Kopf und dem Herzen kommt, worüber er ſeinen Abend- und Morgenſegen zu beten vergißt, wonach er bis nach Rom, wenn er es dort und nicht anderswo findet, barfuß über Dornen und Diſteln läuft, ohne die Schmerzen zu ſcheuen, oft auch nur zu empfinden, Das, was ihn ſein ganzes Leben lang an der Naſe herumführt, was ihn mit unwiderſtehlicher Macht an ſich feſſelt, was ihn ſo gewaltſam zuſammenknebelt, daß er keinen freien Athemzug mehr thun kann, Das, deſſen Beſitz, wenn er auch ſonſt der trockenſte, proſaiſchſte Geſelle von der Welt iſt, ihn bis zu Thränen rührt und ſein Antlitz ſo freude-feuer-glänzendroth macht, wie Utzens Geſicht war, als er einſt in einer Hymne zur Gottheit jubelnd aufflog, deſſen Genuß ihn hinauf bis ans Ende der Welt, wo Sein an Nichtſein grenzt, bis in den ſiebenten Himmel entzückt, und in ein Meer unergründlicher Wohlluſt verſenket, daß ihm Sehen und Hören vergeht, deſſen möglicher Verluſt allein ſchon ihm Heulen und Zähneklappern verurſacht, Das — und wäre dieſes Das auch nur die Summe von hundert Dukaten, oder eine Conjectur im Eutropius, oder die Erfindung einer neuen Stiefelwichſe, oder ein Ordensbändchen mit dem Wörtchen: von — Das nur und ſonſt auch nicht ein Haar breit mehr iſt die Seele des Menſchen. Wohlweislich ließen darum die in ihrer anſpruchsloſen Kindlichkeit und Lebensheiterkeit ſo tief in die Natur des Menſchen blickenden Alten auch noch in den elyſäiſchen Gefilden die Dahingeſchiedenen die nämlichen Beſchäftigungen, wie früher im Leben, forttreiben; denn der Menſch wächſt mit der Art ſeiner Beſchäftigung, mit den Objecten ſeiner Wünſche, Lieblingsneigungen und Leidenſchaften ſo ganz und gar zuſammen, daß er von ihnen unzertrennlich wird, daß ſie ſo wenig von einander zu unterſcheiden ſind, als zwei Flüſſe, wenn ſie einmal zu Einem Strome ſich verbunden haben.

Aber die erhabne Einfachheit, die anſpruchsloſe Wahrhaftigkeit der Alten war in die Dauer nicht für die Welt. Die Welt liebt die Großthuerei und Großſprecherei; ſie will glänzende Verſprechungen, auch wenn ſie ihr nie erfüllt werden; ſie will wenigſtens auf ihre Fragen eine die Sache aufſchiebende und umgehende, nur um Alles nicht eine abſchlägige Antwort. Ein Schuldner, der zur Welt ſagt: „Gerne will ich jederzeit Deine rechtmäßigen Forderungen an mich befriedigen; aber dieſen Schuldſchein, den Du mir hier bringſt, kann ich nun und nimmermehr anerkennen: Du biſt unverſchämt, Du übertreibſt es; unmöglich kann ich Dir eine ſolche Summe bezahlen, wenn ich gleich aus Mitleid und Theilnahme an Deinem Looſe es von Herzen gern thäte“, wird von ihr, weil er wahrhaftig iſt, als ein ſchlechter, ein inhumaner Menſch verurtheilt und verſtoßen; ein Schuldner dagegen, der die unverſchämte Schuldforderung, wenn er gleich nie im Stande iſt oder gar nicht einmal im Sinne hat, ſie zu bezahlen, ohne Umſtände mit nächſtem zu berichtigen verſpricht, — ein Nächſtens, das ſich von Tag zu Tag, von Jahr zu Jahr bis in eine unerreichbare Ferne verzieht — wird von ihr als ein ganz charmanter Mann, ein herzensguter Mann, ein Mann, der Einſicht hat und mit den Leuten umzugehen weiß, gefeiert und verehrt.

Die adeligen Geſchlechter der alten Völker verloren darum das Regiment, ja zunächſt allen Einfluß auf den Gang der öffentlichen Angelegenheiten, und auf ſie ſuccedirte die große Plebejerherrſchaft. Sie wurden überſtimmt von den demagogiſchen Großſprechern der nachfolgenden Zeiten. Der Geiſt und damit die Zeit unſterblicher Bücher war dahin; an die Stelle der klaſſiſchen Werke traten jetzt Peregrine und Apollonios von Tyana, Mirakel, Dämone, Engel, kurz unſre lieben wohlbekannten Geiſter, dieſe phyſiologiſchen Farbenerſcheinungen des menſchlichen Geiſtes. Großes hatte die Menſchheit vollbracht: um ſich von ihren Anſtrengungen zu erholen, beſchäftigte ſie ſich jetzt mit den Spielen der Phantaſie, wie der franzöſiſche Philoſoph Malebranche in ſeinen müßigen Augenblicken, um ſeinen Kopf nicht anzuſtrengen, mit Kinderſpielen ſich unterhielt, wie Karl V. nach Ablegung ſeiner Kaiſerkrone zum Zeitvertreibe ſich mit der Verfertigung poſſierlicher Puppen beſchäftigte, deren Bewegungen und Stellungen die unwiſſenden Mönche ſo ſehr frappirten, daß ſie in ihnen nur Wirkungen ſeiner Verbindung mit höhern Mächten zu ſehen glaubten. Sie verſank in den Zuſtand der Schlaftrunkenheit, worin der Menſch den Maßſtab der Unterſcheidung zwiſchen Wirklichkeit und Einbildung verliert, ſelbſt das Geſumſe einer Schnacke oder das Geplätſcher einer in ſein Waſchwaſſer gefallnen Maus als bezaubernde Choralklänge aus höhern Regionen vernimmt. Endlich brach die volle Mitternacht über Europa herein, und ſie dauerte, nur von einzelnen Lichterſcheinungen unterbrochen, ſo lange fort, bis endlich wieder die Menſchheit die Unſterblichkeit des Geiſtes in den klaſſiſchen Werken der Alten gottesdienſtlich feierte. Warum waren aber ihre Wirkungen ſo erſtaunlich groß und mächtig? Warum verdanken wir ihnen, gerade nur ihnen alle unſre Bildung? Weil ſie noch in den elyſäiſchen Gefilden Das ſind und treiben, was ſie ſchon im Leben waren und trieben, weil ſie die allein ſtich- und ſtandhaltigen Proben ihrer Unſterblichkeit ſchon im Leben ablegten, weil ſie mit unwandelbarer Treue, mit unbedingter Hingebung bei dem, worin ſie einmal waren, als dem Letzten, dem Wahren, dem Ewigen ſtehen blieben, weil ihnen die Wirkungen der Gegenwart die einzigen Bürgen der Zukunft waren.

In vino veritas, das iſt ein alter, ein recht ſchöner und probater Spruch. Aber ich ſehe nur nicht ein, warum wir allein dem Weine die Kraft beilegen wollen, die Zunge zu löſen und die Geheimniſſe der Seele zu offenbaren. Wir können mit gleichem Rechte ſagen: in amore veritas, in gaudio veritas, in dolore veritas, denn in Liebe, Freude, Schmerz wirft der Menſch die Schranken und Rückſichten weg, die er ſonſt beobachtet, und enthüllt ſo ſein wahres Weſen. Wir können überhaupt ſagen, daß ſich da ein Weſen zu erkennen giebt, wo es ſich frei, unbedingt, rückſichtslos ausſpricht, denn nur da giebt es ſich ein entſchiedenes und charaktervolles, ein abſolut beſtimmtes Daſein. Wo glaubt Ihr denn z. B. die Natur einer Leidenſchaft, par exemple der Liebe erkennen zu können? Etwa da, wo die Bruſt ausgepolſtert iſt mit einem ganzen Wuſt voll anderweitiger Intereſſen, Sorgen und Rückſichten, ſo daß die Pfeile Cupidos durch den Watt nicht durchdringen, höchſtens nur einen leichten Ritz auf der Haut bewirken können, oder nicht vielmehr da, wo das entblößte, das franc und freie Herz von ſeinen Pfeilen ſich bis auf den Grund durchbohren läßt? Etwa da, wo ſie ſich in einer ſolchen gemäßigten Temperatur erhält, daß ſie nur den Appetit und die Verdauungsgeſchäfte befördert, oder nicht vielmehr da, wo ſie ſich bis zur tragiſchen Gluth, bis auf jenen Gipfel des Enthuſiasmus emporſchwingt, wo die auf der platten Ebene unüberſteiglich erſcheinenden Grenzen der höchſten Gegenſtände des Lebens als ein unbemerkbares Nichts von ihr verſchwinden? Ja, bei einiger Energie des Denſtens werdet Ihr die Behauptung nicht zu kühn finden, daß die Natur ſo mancher Sache ſich wahrhafter ausſpricht und beſſer, unendlich beſſer in ſolchen Menſchen und Handlungen zu erkennen giebt, die man gewöhnlich verrückte, excentriſche, unmoraliſche, ja verbrecheriſche nennt, weil ſie die Sache mit freier, rückſichtsloſer Entſchiedenheit ausſprechen, als in ſolchen Menſchen und Handlungen, die wir als verſtändige und moraliſche bezeichnen, weil ſie die Sache mit tauſenderlei fremden Rückſichten und Intereſſen vermiſcht und beſchränkt ausdrücken. Seid Ihr mit mir darüber einverſtanden? Wenn Ihr nicht wollt, ſo müßt Ihr es ſein; ich mache kurzen Proceß; denn wo in aller Welt wollt Ihr noch ein Weſen erkennen, wenn nicht da, wo es unvermiſcht, frei von allen fremden Ingredienzen, darum abſolut beſtimmt ſich darſtellt? Nun frage ich Euch: was nennt Ihr die Seele? bitte aber dringend, die Antwort ſo kurz als möglich zu machen. „Das beſtimmende Princip des Lebens, die Triebfeder aller Thätigkeit, Bewegung und Handlung in uns.“ Schön. Wenn nun aber eine excentriſch Verliebte, wie weiland Hero in der Fabel, beim Anblick des Leichnams ihres Geliebten ſich in die Fluthen des Todes ſtürzt, was iſt die Urſache ihres Todes? Die Liebe, die den Verluſt ihres Gegenſtandes nicht überleben kann oder mag: und was anders erklärt ſie durch dieſe Handlung, als daß das Princip ihres Lebens nicht eine weiß Gott was für eine obſcure und geheime Seele, ſondern eine ganz beſtimmte Seele, die Liebe war? Denn das, deſſen Verluſt unſern Tod zur Folge hat, das iſt doch zweifelsohne das Princip, das Centrum unſers Lebens. Und wenn ein Cato, vom Schmerz über den Verluſt der Freiheit ſeines Vaterlandes überwältigt, ſein Schwert ſich in den Leib ſtößt, was thut er anders, als daß er feierlich im Angeſichte der Welt die Freiheitsliebe als ſeine Seele proclamirt, und durch die That beweiſt, daß er mit der Freiheit nicht Etwas, ſondern Alles, die Urſache und den Zweck ſeines Daſeins, das Princip ſeines Lebens verloren hat? Und wenn der Menſch den Verluſt ſeiner theuerſten Güter überlebt, was erhält ſein Leben, was läßt nicht ſein Herz ſtocken, das Blut in ſeinen Adern gerinnen? Einzig und allein der belebende Gedanke an ſie, die Erinnerung, die ſie ihm gegenwärtig erhält, oder die Hoffnung, ſie wieder zu erhalten.

Was iſt nun wohl das Lebensprincip, die Seele eines Dichters, ſage eines ächten Dichters? Die Dichtkunſt. Was die Seele eines Philoſophen? Die Philoſophie. Nehmt, wenn Ihr könnt, einem *Göthe* die Dichtkunſt, d. i. ſeine poetiſche Welt- und Lebensanſchauung, und einem *Spinoza* ſeine philoſophiſche Welt- und Lebensanſchauung, und was wird Euch übrig bleiben? Nichts, gar Nichts, ein Unding, eine Rarität, wie jenes Meſſer ohne Stiel und Klinge bei Lichtenberg. *Das Leben des Menſchen iſt ſeine Anſchauung vom Leben.* Was haben wir alſo von den Menſchen, die ihre Anſchauungen in Büchern verewigten, in dieſen? Nichts weniger, als ihre Seele.

„Wie? alſo die Chimären der Metaphyſik, die Fictionen und Phantasmen der Poeſie ſollten und könnten das Lebensprincip, die Seele, das Weſen des Menſchen, ſage des Menſchen ausmachen? Iſt er Nichts weiter, iſt er von keinem edleren, dichteren Stoffe, als dieſe Luftgebilde der Poeſie und Philoſophie?“ Mäßigt Euch in Euerm philanthropiſchen Eifer, ich ſag's Euch im Voraus zum Troſte: der Menſch wäre allerdings ein höchſt deplorables Geſchöpf, wenn er Eure Vorſtellungen von Kunſt und Wiſſenſchaft zu ſeinem Lebensprincip hätte. Aber beantwortet mir die Frage: glaubt Ihr wohl, daß, abgeſehen natürlich von den höchſt bedeutſam verſchiednen Eigenſchaften und Particularitäten, die die verſchiedene Nationalität in den Autoren hervorbringt, der Sänger der Meſſiade den Götterkrieg von Parny, oder der deutſche Dichter der Jungfrau von Orleans ein der Pucelle d'Orleans von Voltäre entſprechendes Gedicht hätte hervorbringen können, oder daß der Schöpfer des Fauſt und Wilhelm Meiſter der Dichter des Heinrich von Oſterdingen oder der bezauberten Roſe, oder Spinoza der Urheber der Monadologie (der Lehre von den individuellen Einheiten) und Leibnitz der der Lehre von der Subſtanz (der abſoluten Einheit) hätte ſein können? „Warum nicht gar? Wer könnte uns eine ſolche Abſurdität zutrauen? Das iſt rein unmöglich.“ O thut nur nicht gleich gar ſo erſchrecklich. Würdet Ihr den wahren Grund, und die weitern Folgen dieſer Unmöglichkeit einſehen, ſo wäre ich der Mühe überhoben, Euertwegen dieſen Aphorismus zu ſchreiben. Es iſt unmöglich, eben nur deßwegen, weil die Anſchauungen, die der Dichter oder Philoſoph in ſeinen Werken niederlegt, und die Ihr Fiktionen oder Chimären nennt, ſeine Seele, ſein wahres Lebensprincip ſind, und er eben ſo wenig ſeine Grundanſchauungen mit denen eines Andern austauſchen kann, als ſeine Individualität mit der eines Andern. Glaubt Ihr nun aber, daß ſolchen Individualitäten, wie Leibnitz, Spinoza, Göthe, Leſſing, Schiller keine höhere Realität zukommt, wie Euch? Ohne Eure Antwort abzuwarten, an der mir, offen geſtanden, auch nicht das Geringſte liegt, erwiedere ich: mit Nichten. Solche Individuen ſind Gattungs-Normalindividuen, Einzelweſen, die jedes ein großes Gemeinweſen ſind, Centralpunkte der Menſchheit, ſouveräne Mächte, in die der Menſchengeiſt alle ſeine Kraft, Fülle und Realität zuſammendrängt. Gebt Ihr mir das zu? „Ohne Bedenken.“ Nun dann müßt Ihr aber auch ohne Weiteres anerkennen, daß ihre Werke nicht weſenloſe Fiktionen und Chimären, ſondern Realitäten, und mehr noch, Centralpunkte der Realität enthalten; denn die Anſchauungen, die ihr Inhalt ſind, ſind nichts Anderes, als die Principien ihres Lebens und ihrer Individualität, Nichts, als ihre eigenen Selbſtanſchauungen, ihr anderes höheres Ich; und wenn die Anſchauenden Centralpunkte der Realität und Geiſtesgewalt ſind, wie ſollen ihre Anſchauungen es nicht ſein, nach deren Größe und Realität ſich doch allein ihre eigne Größe und Realität bemißt? Könnt Ihr Euch denn einbilden, daß der Menſch im Dichten und Denken über ſein wahres Sein hinaus kann, daß er Gott anders denkt, als er ſelber in Wahrheit iſt, daß er Etwas zum Object ſeiner Anſchauung machen kann, was nicht zugleich eine Anſchauung ſeiner ſelbſt wäre? Was heißt Dichten und Denken anders, als ſein eigenes Leben zu einem Gemeingut, zu einem Leben machen, das auch alle Andere mitleben und mitgenießen können, als ſich ſelbſt, ſein Weſen zum anſchaubaren Gegenſtande nicht nur ſeiner ſelbſt, ſondern auch Anderer machen?

Alſo: wenn Ihr Leibnitz's philoſophiſches Princip, die Monade, Spinoza's Subſtanz einen bloſen Gedanken in Euerem Sinne, d. i. eine Einbildung oder Chimäre nennt, ſo nennt Ihr den Leibnitz, den Spinoza ſelbſt eine Chimäre: es iſt eine Unwahrheit, daß je ein Leibnitz exiſtirte, wenn ſeine Monade eine Unwahrheit iſt; war ſeine Monade Nichts, ſo war er ſelbſt auch Nichts. Denn in der Monade, die Leibnitz zum Principe der Welt machte, haben wir ſein vergegenſtändlichtes Weſen ſelbſt, haben wir ihn ganz, wie er leibt und lebt. Wie Xenophanes von ſeinem Gotte ſang: er iſt ganz Auge, ganz Ohr, ſo können wir von Leibnitz ſagen: er hatte nicht Geiſt, er war ſelbſt ganz Geiſt, ganz Denken, ganz Leben und Thätigkeit. Wie das Univerſum ſeiner Philoſophie zufolge einem Fiſchteiche voller lebendiger Weſen gleicht, in dem aber jeder Waſſertropfe ſelbſt wieder ein Fiſchteich iſt, ſo war jeder Blutstropfe, jedes Atom von ihm ſelbſt wieder ein kleiner Leibnitz, Leibnitz ſelbſt nichts Anderes, als ein Aggregat, eine Encyklopädie von lauter Leibnitzen, wovon aber jeder ſein ganzes Weſen wiederſpiegelt, wie jede Monade das ganze Univerſum, nichts Anders als ein dichter (sit venia verbo) Lichtbüſchel, wovon jeder einzelne Strahl hingereicht hätte, die Seele eines tüchtigen Menſchen zu bilden. Betrachtet dagegen die erhabene Einfachheit, die ſtille Würde und Ruhe im Leben und Charakter Spinozas, und Ihr werdet an ihm auch nicht einen dunklen Flecken, Ihr werdet ihn im Gegentheil ſo hell und durchſichtig finden, daß Ihr in ihm und durch ihn hindurch nichts Anderes erblickt, als den reinen, klaren Himmel der Subſtanz, die er als das Princip der Philoſophie ausſprach. Haltet die ſtrengſte Hausſuchung bei beiden, viſitirt ſie, wenn Ihr Luſt habt, bis aufs Hemd aus, um zu ſehen, ob ſie doch nicht vielleicht außer den einheimiſchen Producten ihrer Anſchauungen anders woher eingeſchwärzte Waaren bei ſich führen, ja, ich rathe Euch noch ein anderes Mittel an, preßt ihr Herz, das Centrum des individuellen Lebens, wie einen mit Queckſilber gefüllten ledernen Beutel zuſammen, und aus allen ſeinen Poren werdet Ihr immer nur die Monade und die Subſtanz hervorquellen ſehen. Sollten Euch dieſe Mittel auch Nichts helfen, keine Erleichterung und Beſſerung in Euerm Kopfe verſchaffen, ſo will ich Euch noch zwei Recepte, die ganz für Euern Zuſtand paſſen, aus Spinoza und Leibnitz ſelbſt verſchreiben. Dieſer ſagt: „Nous sommes faits pour penser. Il n'est pas nécessaire de vivre, mais il est nécessaire de penser.“ Jener: „Nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus. Wir ſind nur inſofern thätig, als wir erkennen.“ Wenn auch dieſe zwei Medicamente nach gehörigem Gebrauche bei Euch nicht anſchlagen, ſo ſeid Ihr inkurabel, und ich ſage Euch Adieu.

Das Publicum ſchließt jederzeit mit ſeinen Favoritſchriftſtellern einen ſtillſchweigenden Vertrag ab, wornach dieſe ſich verpflichten, Nichts zu Papier zu bringen, als was es ihnen in die Ohren flüſtert, jenes dagegen ein anſehnliches Honorar von Lobeserhebungen und Ehrenbezeugungen aller Art verſpricht. So verlangt die löbliche Zeitgenoſſenſchaft von ihren Philoſophen Nichts weiter, als eine handſchriftliche Verſicherung, daß ſie in allen ihren Anſichten und Meinungen vollkommen Recht hat, von ihren Dichtern, daß ſie ihr ſolche Stückchen vorpfeifen, für die ſchon im Voraus ihr Kehlkopf geſtimmt iſt, und die ganz zu ihrer dermaligen Gemüthsdispoſition paſſen. Schriftſteller, die nicht dieſen Contract unterzeichnen, werden als Vagabunden, die ſich nicht gehörig zu legitimiren wiſſen, ohne Barmherzigkeit auf dem Schub über die Grenze gebracht. Wenn Das gerade etwas Geſcheutes iſt, was die Zeitgenoſſenſchaft im Sinne hat, und ihren Cabinetsſecretären und Scribenten in die Feder dictirt, ſo kann man es ihr wahrlich nicht übel nehmen, im Gegentheil man muß es ihr Dank wiſſen, daß ſie ſo verfährt, denn nur dadurch übermacht ſie der Nachwelt ein unverfälſchtes wohlgetroffenes Ebenbildniß von ihrem Weſen. Leider! ſind aber nur zu oft die beliebten Scribenten der Zeitgenoſſenſchaft Nichts weiter, als ihre Beichtväter, denen ſie Nichts anzuvertrauen hat, als ihre Schwächen, ihre Sünden und dummen Streiche, die ſie im Leben begangen hat.

Die guten Bücher, d. h. ſolche, die uns Etwas zu denken geben, ſind in fremder Sprache geſchrieben. In der Lectüre überſetzen wir ſie in unſere Mutterſprache. Aber die Wenigſten verſtehen ſich auf die Kunſt zu überſetzen, wiſſen die Freiheit der Aneignung mit der Gebundenheit der Treue auf ſchickliche Weiſe zu verbinden. Die meiſten Leſer ſind entweder nur wortgetreue, ſteife, ſclaviſche Pedanten, oder leichtſinnige Paraphraſten, die, oft ſelbſt wider Wiſſen und Willen, den Autor ſogar nur parodiren. Dieſes Schickſal hatten von jeher vor allen die philoſophiſchen Werke. Sie wurden immer ſo verſtanden, wie zur Zeit der ehrwürdigen Allongeperrücken die griechiſchen und lateiniſchen Claſſiker überſetzt wurden. Natürlich macht der römiſche oder griechiſche Held, der mit der Perrücke in dem ſpießbürgerlichen Coſtüm des Bürgermeiſters einer philiſtröſen Reichsſtadt auftritt, eine lächerliche Figur. Aber wer hat die Schuld davon?

Der alte franzöſiſche Romanſchreiber Monſieur de Scudery hatte einſt auf einer Reiſe in der Provence, die er in Geſellſchaft ſeiner

Schweſter machte, ein höchſt ſonderbares Abenteuer zu beſtehen. Sie waren in einem Gaſthauſe eingekehrt, und hatten zu ihrem Nachtquartier eine Kammer genommen, in der zwei Betten ſtanden. Vor dem Einſchlafen fragte der Monſieur de Scudery ſeine Schweſter: was er denn mit dem Prinzen Mazarre anfangen ſollte? (Dieſer Prinz war nämlich ein Held in dem Roman: „Cyrus“ von Monſieur und Mademoiſelle de Scudery.) Nach langem Hin- und Herreden wurden ſie endlich einig, daß ſie ihn morden laſſen wollten. Kaufleute, die ſich in der anſtoßenden Stube befanden, hörten dieſes letzte Wort und glaubten, daß hier über die Ermordung eines Fürſten berathſchlagt würde. Sie ſetzten daher die Polizei von dem vermeintlichen Complot in Kenntniß, und unſere Reiſenden wurden gefangen geſetzt; erſt nach befriedigenden Erklärungen ließ man ſie wieder frei. Nicht wahr, das iſt ein amüſantes Hiſtörchen? Ich mein's auch. Aber nicht weniger amüſant, ja lächerlich iſt es, in welchem plumpen, rohen Sinne Ihr von jeher Eure größten Schriftſteller, namentlich die philoſophiſchen, verſtanden und behandelt habt, weil ſowohl Eure Faulheit und Euer ſchmutziger Geiz, dem das Honorar zu viel war, als die alte Euch unbequeme Gewohnheit der Philoſophen, keine bloſen Hospitanten bei ſich zu dulden, Euch von dem Beſuche ihrer Vorleſungen abhielten, und Ihr daher, um Eure Neugierde, die Ihr gleichwohl nicht gänzlich unterdrücken konntet, zu befriedigen, nur von Außen durch das Schlüſſelloch an der Thüre ihrer Hörſäle lauſchtet, und ſo natürlich nur einzelne, unzuſammenhängende, ſinnloſe Worte aufſchnappen konntet. Ja, wahrlich, es giebt nichts Amüſanteres, als wenn man Euch ſo außen, wo man Nichts mehr deutlich vernehmen kann, und überdem oft der größte Straßentumult iſt, vor den Lehrſälen der großen Philoſophen mit der Neugierde verläumdungsſüchtiger Stadtklatſchen lauſchen, und dann das alberne Zeug, das Euch in den Ohren ſummſt, mit brennenden Köpfen und ſiedheißem Amtseifer als Corpus delicti vor den ſaubern Gerichtshof Eurer verdorbnen, beſtochnen Urtheilskraft ſchleppen ſieht, um hier vor der verſammelten leichtbetrüglichen Volksmenge ihnen einen Injurienproceß an den Hals zu hängen wegen grober Verletzung Eures Verſtandes, den Ihr den geſunden Menſchenverſtand nennt, weil er, Euch verſchonend mit der anſtrengenden Sorge und Arbeit des Denkens, noch nie Euch die Suppe verdarb, der aber in der That ein eben ſo gemeiner Patron, wie Ihr, Nichts weiter als Euer Trink- und Schmollisbruder, obgleich von Euch als Euer oberſter Gebieter verehrt, doch nur Euer Fürſt von Thoren iſt.

Das Leben möchte nur gar zu gerne den Jacob ſpielen, und wie dieſer ſeinen Bruder Eſau, den Geiſt um die Rechte ſeiner Erſtgeburt betrügen. Es iſt daher nur zu oft ſein größter Gegner, verfolgt ihn heimtückiſch auf allen ſeinen Schritten, ſpielt ihm bei jeder Gelegenheit einen böſen Streich, und ſucht ihn, neidiſch auf ſeine einzigen Güter, ſeine Freiheit und Ruhe, in ſein Elend herabzuziehen, und gerade an den edelſten und empfindlichſten Theilen mit den Stachelſchweinsborſten ſeiner Sorgen und Intriguen zu verwunden. Es iſt die Xantippe des Sokrates, die Nürnbergerin, die Albrecht Dürers Unglück war, ein böſes, ränkevolles, zänkiſches, geiziges Weib: die nothwendigſten Bedürfniſſe ſucht es ihm zu entziehen, oder doch zu ſchmälern; Alles, was ſich der Geiſt zu gute thut, das muß er im Rücken dieſes Weibes thun. Glücklich ſind die Geiſter, für die das Leben kein böſes Weib, ſondern nur ein böſer Gaſſenbube iſt, der von Zeit zu Zeit durch Steinwürfe und andere boshafte Streiche und Ungezogenheiten ſie in dem Frieden ihrer Wohnungen ſtört. Den Schlüſſel zu dem Leben manches Schriftſtellers haben wir daher nur dann, wenn wir erkennen, daß er alle Stunden, die er ſeiner geliebten Gebieterin, ſeiner Muſe zuwandte, im eigentlichen Sinne dem Leben abrang, und um zu dieſem Zwecke zu gelangen, ſich oft ſolche Mittel erlaubte, die vor dem Zuchtpolizeigerichte einer bornirten Moral für ſträflich gelten. Aber wenn man dieſe als competente Richterin anerkennen wollte, ſo müßten ſelbſt die genialſten und zugleich unſchuldigſten Mittel, die ſo viele Schriftſteller anwandten, um ihrer Muſe Etwas zukommen zu laſſen, und die ſich Jeder, der den Muſen lebt, mehr oder weniger erlaubt, als unmoraliſche angeſehen werden. Der franzöſiſche Dichter Düfresnd hatte in Paris immer mehrere Quartiere, damit man nicht wüßte, wo er ſich aufhielte, und er ſich ſo nicht nur den Beſuchen ſeiner Gläubiger, ſondern auch läſtiger Freunde entzöge. „Ein Unbekannter verlangte einſt Voltäre zu ſehen, der bekanntlich ſehr mit Beſuchen überhäuft wurde. Voltäre läßt ſagen, daß er krank ſei. Den nächſten Tag kommt der Unbekannte wieder. Ermüdet von dieſer Zudringlichkeit läßt Voltäre antworten, daß er in den letzten Zügen liege. Und wenn dieſer Zudringliche, fügte er hinzu, noch einmal kommt, ſo ſage man ihm, daß ich bereits maustodt und ſelbſt ſchon begraben bin." Eine bornirte und in ihrer Bornirtheit conſequente Moral könnte, wie geſagt, auch in dieſen naiven Mitteln, den Zudringlichkeiten des Lebens zu entgehen, einen ganzen Bündel von Unmoralitäten auffinden, aber es iſt nun einmal ſo: wo unſere geiſtige Exiſtenz im Spiele iſt, da erlauben wir uns auch ſogar unerlaubte Mittel, um uns zu retten. Noth bricht Eiſen. Der Humaniſt Hermolaus Barbarus citirte einſt ſogar den Teufel, um ſich aus einer literäriſchen Verlegenheit zu helfen, und Voltäre gab einſt einem Bedienten, den er ſo heftig angefahren hatte, daß er ihm davon lief und die Worte ausrief: „Sie müſſen, mein Herr, den Teufel im Leibe haben," in aller Sanftmuth zur Antwort: „Ach! mein Lieber, ich habe noch was Schlimmeres im Leibe als den Teufel, ich habe nämlich im Kopfe einen verdammten Tyrannen (Voltäre arbeitete gerade an einer Tragödie, wo dieſe Scene vorkommt), den ich erdolchen will, um ihn zu verhindern, bei einer ſehr ehrbaren Fürſtin zu ſchlafen, ich kann nicht damit fertig werden, und das iſt's, was mich ſo toll macht."

So wenig eine Ehe geradezu ſchon deßwegen eine glückliche iſt und auf wahrer Liebe beruht, weil ſie gegen den Willen der Eltern von dem verliebten Paare geſchloſſen worden, ſo wenig iſt ein Studium, das einer wider den Willen ſeiner Eltern ergreift, deßwegen auch ſchon ſein von der Natur ihm beſtimmter Beruf, in dem er einſt Tüchtiges leiſten wird. Aber das iſt doch wahr, daß faſt die meiſten großen Schriftſteller, man denke nur z. B. an Lucian, Luther, Voltäre, Rouſſeau, Torquato Taſſo, Arioſt, Shakeſpeare, Boccaccio, Ulrich von Hutten, Molière, Leſſing, Petrarca, Thomas Aquino, Cujaccius, Sabellicus, Conrad Celtes, Cüvier, Diderot wider das Gebot und die Beſtimmung oder den Wunſch ihrer Väter die Frucht der Unſterblichkeit, von einem unwiderſtehlichen Gelüſte dazu getrieben, von dem Baume der Erkenntniß gebrochen haben. Dieſe Erſcheinung hat ihre guten Gründe. Die Welt iſt keine Freundin von Novitäten; wohl in Kleidungen und Luxusartikeln liebt ſie Veränderungen: keineswegees aber in Dingen, die ihr zu leibe gehen. Sie wünſcht commoditatis causa, daß Alles beim Alten bleibe, daß der Enkel dieſelbe Straße gehe, die ſchon der Großvater gegangen iſt, und wenn auch die Straße durch den Unverſtand der Baumeiſter ſo ungeſchickt und widerſinnig angelegt, oder auch deßwegen, weil die lieben Großväter aus zu ihrer Zeit vorhandnen zufälligen Umſtänden ſolche Umwege zu machen gezwungen waren, ſo außerordentlich krumm iſt, daß man zu einer Strecke Wegs, die man recht gut in einer kleinen halben Stunde zurücklegen könnte, eine gute deutſche Meile braucht. Die Welt begünſtigt darum nicht das Emporkommen guter Schriftſteller, denn gute Schriftſteller ſind immer nur ſolche, die entweder an ſich oder für ihre Zeit neue Gedanken und Anſchauungen mitbringen, und wo hat je noch einer eine neue Idee geäußert, die nicht einiges Dérangement in die Welt brachte? Die Welt hält's darum immer mit den Alten. Denn die Alten, die den ſchönſten und größten Theil ihres Lebens bereits hinter ſich haben, lieben zufolge des richtigen

Satzes: Simile simili gaudet, nothwendig das Alte, das junge Volk dagegen, das umgekehrt den ſchönſten und größten Theil ſeines Lebens noch vor ſich hat, das Neue, Friſche, Junge, daher es oft mit Ungeduld ſelbſt die unreifen Aepfel und Zwetſchken begierig vom Baume pflückt. Das junge Volk ſteht auf einem rein idealiſtiſchen Boden, es wächſt mit einer Zeit heran, die noch nicht iſt, erſt wird; Hoffnungen und Erwartungen aller Art iſt damit ein unbegrenztes Feld geöffnet; es fehlt ihm an einem Maße in ſeinem Glauben an das Mögliche, und eben in dieſem Glauben wurzelt ſein ungebändigter Schaffungstrieb. Die Alten hingegen laſſen die Flügel hängen; ihre Hoffnungen ſind bereits erfüllt oder fehlgeſchlagen; ſie ſtehen auf dem trocknen Boden des Gedächtniſſes, der Erinnerung, die gerade am meiſten den Menſchen einſchläfert, und ſeinen Thätigkeitstrieb lähmt. Mit Ruhe ſehen ſie dem Grabe nur dann entgegen, wenn ſie wiſſen, daß Alles noch auf dem alten Flecke ſteht, daß die Welt ſo iſt und ſo bleiben wird, wie ſie zu ihrer Zeit war, und wie ſie bereits hinlänglich ſie kennen und ſatt haben, wenn ſie denken, daß ſie ſchon das Beſte genoſſen haben, nichts Beſſeres nach ihnen kommen wird und kann. Wenn wir eine geliebte Wohnung mit theuern Gegenſtänden verlaſſen müſſen, ſo wünſchen wir, daß in unſerer Abweſenheit Nichts daran verändert werden möge, damit wir auch in der Entfernung uns noch in ihr orientiren können, die Einbildung nach uns zu Hauſe finden, und, wenn auch nicht mehr den wirklichen Genuß der Anſchauung, doch wenigſtens den troſtreichen Gedanken haben: Es iſt noch Alles beim Alten, ein Gedanke, der auch dem Menſchen den Schmerz über den unvermeidlichen Verluſt ſeines Lebeus erträglich macht.

Sobald alſo ein neuerungsluſtiger literäriſcher Gelbſchnabel auch nur durch die leiſeſten Regungen ſein Daſein kund giebt, ſo ſteckt ſich ſchon die Welt in aller Geſchwindigkeit hinter die Alten, die denn auch Nichts unterlaſſen, um ihn, mit dem Dekalogus und allen ſonſtigen ihnen zu Gebote ſtehenden Abſchreckungsmitteln in der Hand, von ſeinem in ihrer Meinung tollen Unternehmen abzubringen und zu bewegen, daß er ſich nach der Weiſe ſeiner Väter ernähre, und ſtatt der Studien ein ehrliches bürgerliches Geſchäft ergreife. Die Welt weiß wohl aus tauſendfältiger Erfahrung nur zu gut, daß der Gelbſchnabel, verloren in Entzücken über die herrliche Stimme ſeines Genius, die, nur ihm vernehmbar, labenden Troſt und Muth ſeiner Bruſt einflößt, und um ſo magiſcher auf ſein Gemüth wirkt, aus je größerer Entfernung ſie zu ihm dringt, von den gewaltigen Donnerflüchen, die ſie über ihn ſchleudert, ganz ungerührt wie ein Tauber daſtehen bleibt, daß alle Mittel, die ſie anwendet, um ihn aus dem Stande eines Freien, eines ungebundnen Homme de Lettres in den Nothſtall ihrer kümmerlichen Beſchränktheit einzuzwängen, an dem unbeſiegbaren Zuge ſeiner Natur wirkungslos ſcheitern. Dennoch ſteht ſie nicht davon ab, bei jeder ſich von Neuem darbietenden Gelegenheit ihre abgedroſchenen Manöver wieder anzuwenden, und die Alten gegen die Jungen, als gottloſe Ketzer aufzuhetzen, und ſucht ſich für den Aerger über ihre abermals erfolglos gebliebnen Anſtrengungen wenigſtens durch den ſchadenfrohen Gedanken zu entſchädigen, daß ſie den Schriftſteller im Voraus bei den Leuten in Miskredit geſetzt hat, indem ſie ihn nöthigte, ſeine literäriſche Laufbahn mit einer Sünde gegen den Dekalogus zu eröffnen. Es iſt daher höchlich zu verwundern, daß wir noch kein Buch haben, das ausſchließlich die traurigen Lebensanfänge der Herren Literaten zum Gegenſtande hat, da uns doch bereits der Italiener Pierius Valerianus mit einem ſchönen Büchlein de infelicitate literatorum beſchenkt hat, das faſt nur von dem jammervollen Ende der Gelehrten ſeiner und der nächſtverfloſſnen Zeit handelt. An Stoff fehlte es wahrlich nicht zu einem ſolchen Opus. Faſt allen Genies kam das Entrée in's Theater der Welt ſehr theuer zu ſtehen, weil jedes Mal Abonnement suspendu war, wenn der Theaterdirector eine neue Benefizvorſtellung zum Beſten der Armen geben wollte, während von jeher die mittelmäßigen Köpfe aller Art Freibillets hatten, weil ſie nur die langweiligen Repetenten und Commentatoren der großen, meiſt unverſtändlichen Geiſter waren, aber eben wegen dieſer ihrer praktiſchen Brauchbarkeit von der Welt mehr begünſtigt und honorirt wurden, als die Orginalköpfe, denen ſie doch allein das tägliche Brot ihres Geiſtes zu verdanken hatten.

Kann man's der Welt verübeln, daß ſie die Schriftſteller, die Kinder des Geiſtes, ſo aufnimmt und traktirt, als es von jeher von ihr geſchah? Mit Nichten! Principiis obsta. Sui cuique mores fortunam fingunt. Noscitur ex socio, qui non cognoscitur ex se. Warum laſſen ſich die Herrn Literaten mit dem Geiſte ein, der von jeher bei der Welt ſchlecht angeſchrieben war, da er ſie ſtets in lauter unangenehme Händel verwickelte, und nur ſolche Manieren und Eigenſchaften hat, die ihren Gebräuchen, ihrer Denkungsart, kurz ihrem ganzen Weſen radicitus entgegengeſetzt und zuwider ſind? Denn pro primo iſt der Geiſt ein Aventürier, ein Vagabund ſonder Gleichen. Man weiß eigentlich jetzt noch nicht genau, wie, warum und woher er in die Welt gekommen iſt. Er kommt ja in ſie hinein ohne alle Legitimation und Empfehlungsſchreiben, wie zur Zeit der wiedererwachten Wiſſenſchaften, wo eine wahre Generatio spontanea oder aequivoca von Genie's aller Art war. Zwar annoncirt er immer vorher ſchon im Intelligenzblatte ſeine neuen Werke, deſſen ungeachtet kommt er jedoch ſtets zur ungelegnen Zeit und ſo unerwartet an, wie Karl XII. zu Stockholm. Er klopft zwar an der Thüre der Welt an, aber ohne zu warten, bis man ſich zurechte gemacht hat und ruft: Herein! iſt er ſchon mitten in der Stube, und hat auch ſchon richtig, als wäre er Herr im Hauſe, neben dem betroffnen Eigenthümer ohne alle Complimente Platz genommen. Schon der erſte Eindruck, den der Geiſt bei ſeinem Auftreten auf die Welt macht, iſt alſo keineswegs geeignet, ihn bei ihr zu empfehlen, da ſie im höchſten Grade ceremoniell iſt, von Jedem, der ſich bei ihr meldet, verlangt, daß er ſich vorerſt durch die endloſe Schneckentreppe unzähliger Kopf- und Rückenkrümmungen hindurchwinde, und die Imputationstheorie der Chineſen, welche die Schuld der Väter die Kinder büßen laſſen, auf entgegengeſetzte Weiſe ausübt, indem ſie nämlich die Verdienſte des Ur-Ur-Großpapas dem Ur-Ur-Enkel anrechnet, und den nur allein paſſiren läßt, der auf dem Dreikreuzerſtempelbogen ſeines Kopfes das Visum einer Autorität öffentlich zur Schau trägt. So konnte einſt Leibnitz nur dadurch ſich der Gefahr entziehen, von italieniſchen Schiffern über Bord geworfen zu werden, daß er, ſo wie er ihr Vorhaben merkte, die Geiſtesgegenwart hatte, geſchwinde einen Roſenkranz, den er offenbar abſichtlich auf ſeiner Reiſe durch Italien bei ſich führte, aus der Taſche herauszuziehen.

Pro secundo iſt der Geiſt — und das iſt noch weit ſchlimmer — ich trau' mir's kaum zu ſagen — es ſtehen mir faſt die Haare zu Berge — o! es iſt ein ſchreckliches Geheimniß — denkt nur! — — ein natürliches Kind, eine Frucht der Liebe und zwar von — nun die Namen wollen wir verſchweigen. Was aber das heißen will und auf ſich hat, ein natürliches Kind zu ſein, das wiſſen wir alle leider! nur zu gut. Daher nahmen einſt die Freunde des Erasmus Anſtand, einzugeſtehen, daß er ein uneheliches Kind ſei, aus Beſorgniß, durch dieſes Faktum ſelbſt ſeinen ſchriftſtelleriſchen Namen in Mißkredit zu ſetzen, und ſeinen Gegnern die gefährlichſte Waffe in die Hände zu geben. Denn obgleich bereits Pontus Heuterus eine gelehrte Abhandlung über die natürlichen Kinder geſchrieben hat, und eine Menge berühmter Männer darunter aufzählt, ſo hat die Welt doch noch immer ihre alten Vorurtheile, was uns übrigens nicht im Mindeſten in Verwunderung ſetzen darf, da die Welt ein ſo ſchwaches Gedächtniß hat, daß ſie ſchon im neunzehnten Jahrhundert nicht mehr weiß, was ihr im achtzehnten ihre großen Lehrer beigebracht haben, und daher, wie Albertus Magnus, wenn ſie einmal aus einem Eſel ein Philoſoph wurde, doch hinten nach immer richtig wieder aus einem Philoſoph ein Eſel wird, weshalb der Gedanke Luthers: „die Welt iſt wie ein beſoffener

Bauer, der, wenn man ihn auf der einen Seite auf den Gaul hinaufhebt, auf der andern wieder hinunterfällt," auch in dieſem Falle ſeine volle Richtigkeit hat. Wie eine Schrift, wenn in ihr gleich die reſpective Materie aufs Richtigſte und Trefflichſte erörtert und dargeſtellt iſt, vom Gericht zurückgewieſen wird, wenn eine Formalität überſehen wurde: ſo werden die Kinder von der Welt zurückgeſetzt, die nicht in der gehörigen Procedur, ſo daß wenigſtens ſchon dreimal vor ihrer Geburt der Pfarrer von der Kanzel herab die verſammelte Gemeinde gefragt hat, ob Niemand eine Einſprache gegen ſie zu thun habe, zu Wege gebracht worden ſind. Ja die Liebe iſt bei der Welt, wie bei den geldſpeculirenden Engländern, ſo ſchlecht angeſchrieben, daß ſie ſelbſt die Ehen, die ſich auf ſie gründen, ſo viel als in ihren Kräften ſteht, zu hintertreiben, und — wenn ſie das nicht kann — wenigſtens ſo lange zu verſchieben ſucht, bis durch das ſpaniſche Fliegenpflaſter der Zeit der Blutandrang nach dem Herzen gehoben oder doch vermindert wurde; dagegen die Ehen, die, ſelbſt mit Widerwillen, nur in Folge eines phyſiſchen, moraliſchen oder pekuniären Bankerotts geſchloſſen werden, auf alle mögliche Weiſe begünſtigt, um dadurch die Zahl unglückſeliger Körper- und Geiſteskrüppel bis ins Unendliche zu vermehren. Uebrigens hat allerdings die Welt, das muß man ihr laſſen, ihre guten Gründe zu ihren Vorurtheilen gegen die Liebe und die natürlichen Kinder. Denn die Kinder der Liebe, ſeien ſie nun außer- oder innereheliche, machen der Welt gar zu viel zu ſchaffen, weil ihr Blut nicht in dem lauen Waſſer eines bloßen pflicht- und ſchulgerechten ehelichen Amtseifers überſchlagen, ſondern aus dem Brunnen der Natur friſch herausgeſchöpft worden iſt, weil ſie nur ſelten in ihrem Temperamente und Charakter die Beſchaffenheit ihres Vaterlandes, die Gluth des ſüdlichen Himmels verläugnen, weil die noch immer lebensluſtigen Götter und Göttinnen des griechiſchen Olympus bei jedem neuen Sprößling der Liebe ihre alten Anſprüche auf den Thron der Welt erneuern, und ihn als eine höchſt willkommene Gelegenheit benutzen, aus allen ihnen noch zu Gebote ſtehenden Kräften ad hominem zu demonſtriren, daß nur unter ihrer Regierung glückliche an Geiſt und Leib geſunde Menſchen entſtehen und gedeihen können. Es läßt ſich daher hieraus abnehmen, ohne beſonders ſeinen Kopf anſtrengen zu müſſen, was es für eine Senſation in der Welt machen muß, wenn ihr der Geiſt geradezu ohne alle Umſtände in's Geſicht ſagt, daß er ein Kind der Liebe iſt, das ganz ſeiner Mutter nachſchlägt, und daher Nichts als lauter natürliche Kinder in Hülle und Fülle in die Welt ſetzt.

Pro primo iſt alſo, — wir müſſen es wiederholen, denn Repetitio est mater studiorum — der Geiſt ein Vagabund, pro secundo ein uneheliches Kind, folglich von unehelicher Herkunft, pro tertio — es kommt jetzt immer ärger — ein entſetzlicher Verſchwender. Wozu die Welt Jahre braucht, bis ſie es zuſammenſcharrt und an allen Ecken und Enden im Schweiß ihres Angeſichts zuſammenbettelt, das bringt in Einer attiſchen Nacht der ſchwelgeriſche Geiſt in Saus und Braus durch, wie er einſt die dicken Folianten der Scholaſtiker, die auf Koſten und mit der Approbation des päpſtlichen Stuhls gedruckt worden waren, durch Carteſius, Bacon und andere Gedankenfürſten preiswürdigen Andenkens — wer von uns erinnert ſich nicht mit herzlichem Vergnügen an dieſe ſchönen Univerſitätsjahre der neuern Menſchheit! — zum Aerger der Philiſterwelt mit jugendlichem Muthwillen zum Fenſter hinauswarf. Und was das Schlimmſte bei der Sache iſt: die Welt weiß noch bis dieſe Stunde nicht, ſo ſehr ſie ſich darüber den Kopf zerbricht, woher der Geiſt die Mittel zu ſo großem Aufwand bekommt; denn ſo wenig die Welt, wie männiglich bekannt, von Wißbegierde gepeinigt wird, ſo ſehr wird ſie es von der Neugierde, und namentlich der, zu wiſſen, wie viel einer täglich zu verzehren hat. Die Welt ſchätzt nämlich den Mann ganz richtig nur nach dem, was er vermag, was er ausrichten kann. Da nun aber die Welt, d. h. die meiſten Menſchen, gar keinen oder höchſtens nur einen ſehr geringen Fonds an Geiſt und Gemüth beſitzen, da das Geld allein das Mittel ihrer Selbſtbethätigung und die Quelle ihrer Productivität iſt, ſo wird — ebenfalls ganz richtig — in der Welt der Werth des Menſchen nur nach dem Inhalt ſeines Geldbeutels angeſchlagen, die Summe ſeiner Geiſteskräfte gleich der Summe ſeines pecuniären Vermögens angeſetzt, daher ſchon die Griechen das Sprichwort hatten: χρήματ' ἀνήρ, auf deutſch: Geld iſt der Mann. Das große Intereſſe aber, das die Menſchen daran haben, genau und gewiſſenhaft ihre Kräfte gegenſeitig zu berechnen und zu taxiren, kommt von dem Gefühl ihres eignen Unvermögens her, von ihrem Mißtrauen gegen einander, und von dem Neide, den Einer gegen den Andern hat, wenn er ein Bißchen mehr hat, oder es ihm auch nur an Aufwand zuvor thut. Wenn Einer dem Andern in den Geldbeutel geſehen hat, ſo hat er ihn gewiſſermaßen in ſeinem Negligé überraſcht, wo er ſich überzeugen kann, ob die Rolle, die er in der Welt ſpielt, einen reellen Grund hat oder bloſer Wind iſt; er hat jetzt den räthſelhaften Knoten ſeines Lebens auf die Urelemente ſeiner letzten Fäden reducirt, und wie ein ſchweres Rechnungsexempel zu ſeiner vollen Befriedigung aufgelöſt; denn er hat aus dem Beutel des Andern die Beruhigung geſchöpft, daß er Das auch kann, daß er eben ſoviel wenigſtens nicht viel weniger hat. Und wenn er auch durch ſein ſorgfältiges Quellenſtudium das ſchmerzliche Reſultat herausgebracht hat, daß ſein Nachbar einen viel größeren Wechſel von Hauſe bezieht, ſo iſt er dennoch jetzt bei Weitem beruhigter als vorher. In der genauen Kenntniß von dem Etat ſeines Vermögens hat er ihn gewiſſermaßen in ſeiner Gewalt, hat er ſich gleichſam zu dem geheimen Controleur ſeiner Ausgaben aufgeworfen, und iſt, wenn auch nicht ſein Mitgenießer, doch ſein — freilich nur höchſt ſubtiler und idealer — Mitbeſitzer geworden. Uebrigens iſt der letztere Fall eigentlich nur eine Ausnahme von der Regel, der wir daher gar keine beſondere Bedeutung einräumen dürfen. Das Maß der Menſchentaxation richtet ſich im Normalzuſtande nach den verſchiedenen Ständen und den verſchiedenen Graden der Armuth und des Reichthums, indem ſich der Arme nur wieder mit den Armen, der Bemittelte mit den Bemittelten, der Reiche mit den Reichen vergleicht, ſo daß ſich die Differenz von Mehr und Weniger auf ein Minimum reducirt, der Taxator daher immer zur Belohnung für ſeine mathematiſchen Studien das freudige Bewußtſein mit nach Hauſe bringt: So viel hab' ich auch, ſo viel bin ich auch, und, wenn ihn der Andere auch an Aufwand überbietet, doch von der drückenden Laſt des Neides ſich dadurch völlig befreien kann, daß er genau bis auf die Minute den Zeitpunkt zu beſtimmen weiß, wo die Silberquelle zu fließen aufhört.

Meine Leſer werden mir daher vollkommen Glauben ſchenken, wenn ich ihnen ſage, daß die Welt faſt deſperat darüber iſt, daß ſie die Reſſourcen noch nicht entdecken konnte, aus denen der Geiſt die Mittel zu ſeinen enormen Depenſen ſchöpft. Zwar hat ſie ſich zu verſchiedenen Malen, um ihre qualvolle Neugierde zu beſchwichtigen, eingebildet, der Geiſt lebe, wie ein Tagelöhner, von der Händearbeit ſeiner fünf Sinne. Aber das wollte ihr eigentlich ſelbſt nie ſo recht zu Kopfe gehen. Da ſie ſelbſt ihr tägliches Brot allein von den fünf Sinnen bezieht, und auf dieſem Felde ganz zu Hauſe iſt, ſo mußte ſie bald auf die Conjectur gerathen, daß der Geiſt ein Particulier ſei, der wenigſtens einen großen Theil ſeiner Auslagen aus ſeinem Privatvermögen beſtreite, eine Conjectur, in der ſie hauptſächlich durch den Umſtand beſtätigt wurde, daß ſie ſehr häufig unter den Münzen, die er ausgab, zu ihrem größten Erſtaunen ſolche bemerkte, die aus einem ganz fremden, ihr völlig unbekannten Stoffe beſtanden, und mit ſolchen ſonderbaren hieroglyphiſchen Charakteren und Figuren bezeichnet waren, daß ſie, ihrer angeſtrengten diplomatiſchen, numismatiſchen und archäologiſchen Nachforſchungen ungeachtet, weder den Sinn, noch den Ort, noch die Zeit des Gepräges herausbringen konnte. Aber damit war ſie eben ſo weit, wie im Anfang. Die Frage, woher hat denn der Particulier ſein Vermögen? war nicht gelöſt. Es blieb ihr daher Nichts übrig, als den Geiſt als einen Zauberer und Hexenmeiſter zu verketzern, wie ſie es einſt mit dem Papſt Sylveſter II., Albertus Magnus, Roger

Bacon und Andern machte, aus ſeinem vertrauten Umgange mit den Teufeln und Dämonen die Quelle ſeines Reichthums abzuleiten. Leider! konnte auch dadurch nicht ihre Neugierde und unüberwindliche Taxationsſucht in die Dauer befriedigt werden. In ihrem neuen Seelenjammer nimmt ſie darum jetzt zu folgendem Mittel ihre Zuflucht. Sobald ein Schriftſteller mit Ideen auftritt, vor deren Größe und Majeſtät der große Haufe in das zermalmende Bewußtſein ſeiner Nichtigkeit verſinkt, läuft ſie zu ſeinen ehemaligen Lehrern und Schulkameraden, ſogar, wenn ſie noch am Leben iſt, zu der Amme, die ihn als Wickelkind ſäugte, und bittet ſie dringend, ihr doch aus ihrer Noth zu helfen, und einige aufklärende Notizen über dieſen Menſchen zu ertheilen. Um von dem erdrückenden Gefühle ſeiner Superiorität loszukommen, leitet ſie dann ſeine Eigenſchaften aus dieſen zuſammengebettelten Notizen auf die nämliche Weiſe ab, wie Helvetius aus dem Umſtande, daß einſt ein kalekutiſcher Hahn Boileau in ſeiner Kindheit an einem empfindlichen Körpertheile verletzt habe, den Mangel an Gefühl, den er in ſeinen Gedichten findet, ſein Cölibat, die Satyre gegen die Weiber und ſeine Abneigung gegen die Jeſuiten ableitet, weil dieſe die kalekutiſchen Hähne zuerſt nach Frankreich brachten. Wenn ſie alſo z. B. von einem großen Dichter erfahren hat, daß er bei der Verfaſſung ſeiner Gedichte Wein getrunken hat, weil nicht alle Dichter eine ſolche genügſame Natur haben, daß ſie ſich, wie Seume, bei Waſſer, Butterbrot und Kartoffeln in ihrer poetiſchen Begeiſterung erhalten können: ſo erkundigt ſie ſich, mit einer Rechentafel in der Hand, genau darnach, wie viel Wein, welche Sorten und von welchem Jahrgang er getrunken hat, claſſificirt dann ſeine Werke nach den verſchiedenen Sorten und Jahrgängen, und leitet auf ganz natürliche Weiſe die Stärke und das Feuer ſeiner Empfindung von dem ſtarken Wein ab, den der Dichter genoſſen. Freudetrunken frohlocket die Menge über dieſen Fund. Das Uebergewicht, das der große Geiſt ihr fühlen ließ, drückt ſie nicht mehr; ſie hat ein gemeinſchaftliches Maß zwiſchen ſich und ihm gefunden; ſie ſagt entzückt zu ſich ſelbſt: Ha! das kann ich auch, ich darf nur brav Champagner und Burgunder trinken. Die Freude, den Geiſt wie eine ponderable Maſſe in einer Weinflaſche aufgefangen zu haben, währt jedoch auch nicht lange. Nur zu bald macht die Welt die höchſt unangenehme Erfahrung, daß unzählig Viele ſich mit Champagner und Burgunder benebeln dürfen, ohne dadurch auch nur den leiſeſten Anflug von Poeſie in den Kopf zu bekommen, und ſo mancher Dichter, der nie einen Tropfen Wein koſtete, eben ſo feurig ſang, als ein Anderer, der täglich die ſtärkſten Weine zu ſich nahm, und dieſe Erfahrung ſtürzt ſie ach! ſchonungslos in den Abgrund ihrer anfänglichen Troſtloſigkeit über ihre unbefriedigte Neugierde zurück. Sie kommt dem Geiſte nicht auf die Spur. Er bleibt ihr ein ewiger Dorn im Auge.

Wenn uns Jemand von einem Dritten eine eben nicht beſonders vortheilhafte Schilderung geben will, und dieſe mit ſolchen Zügen beginnt, aus denen wir, wie Cüvier aus einzelnen Knochen eines Thieres den Totalhabitus und Bau ſeines Körpers, von ſelbſt den ganzen Menſchen von Kopf bis zu Fuß conſtruiren können, ſo fahren wir ihm mit den Worten in die Rede: Seien Sie ſtill, es iſt genug, wir brauchen Nichts weiter von ihm zu wiſſen. So bin ich überzeugt, daß auch viele meiner ſehr verehrten Leſer an den Paar charakteriſtiſchen Strichen, mit denen ich eben den Geiſt an die ſchwarze Tafel flüchtig hingezeichnet habe, hinlänglich genug haben werden, um die zur Vervollſtändigung des Bildes noch fehlenden Stücke ſelbſt ergänzen zu können. Allein es iſt die leider! ſehr traurige Pflicht eines Docenten und Scribenten, ſich nach der Mehrzahl zu richten, und ich ſehe mich daher nolens volens genöthigt, die begonnene Schilderung des Geiſtes fortzuſetzen, und ſeine noch übrigen löblichen Eigenſchaften zugleich mit den entgegengeſetzten Eigenſchaften der Welt, durch welche ſie erſt zufolge des logiſchen Grundſatzes: Contraria juxta se posita magis elucescunt in ihr gehöriges Licht geſetzt werden, nach der Barometerſcala des untrüglichen EinmalEins aufzuzählen.

Der Geiſt iſt alſo, meine hochzuverehrenden Zuhörer, nicht nur, wie wir eben geſehen haben — ein warnendes Exempel! — ein Verſchwender ſonder Gleichen, ſondern auch pro quarto der in jeder Hinſicht exceſſivſte, tollſte, enthuſiaſtiſchſte, excentriſchſte und genialſte Kopf unter der Sonne; ſtets in Extaſe, d. h. von Sinnen, wie Sokrates es nur zu Zeiten war; immer oben n'aus, ohne Grenzen, Maß und Ziel; eine wahre Queckſilbernatur; ſein ganzes Leben ein ununterbrochener, reißender Gedankenſtrom. Das Waſſer der Welt dagegen fließt ſo träge, daß man nicht weiß, ob es vorwärts oder rückwärts geht, daß man vor Langeweile ſterben müßte, wenn man einzig und allein an den Anblick dieſes Schneckenlaufes gebunden wäre, daß ſelbſt die gründlicheren Naturforſcher darüber noch nicht ganz im Reinen ſind, ob es ein ſtehendes oder fließendes iſt. Denn das Bewegende iſt der Gedanke; aber die Welt iſt phlegmatiſch im höchſten Grade, begreift ſo außerordentlich ſchwer, wie ein Böotier, iſt ſo wenig zum Denken organiſirt und disponirt, daß ſie, wie der berühmte Arzt Boerhaave, ſechs Wochen lang keinen Schlaf hat, wenn ſie einmal über eine Materie ernſtlich nachdenkt, daß ein neuer Gedanke ihr den Kopf ſo heiß und roth macht, wie den Kamm eines kalekutiſchen Hahns, wenn er zum Zorne gereizt wird, daß ihr das Blut nur ſo in Strömen zur Naſe herabfließt, wie jenem Gelehrten in Bologne, der, wenn er Morgens im Bette meditirte, heftiges Naſenbluten bekam. Oft erſt nach einem Zeitraum von Jahrhunderten, wo ſchon längſt der Stern aus dem Reich der Wirklichkeit verſchwunden iſt, berühren ſeine Lichtſtrahlen ihr blödes Auge.

Es iſt darum ſehr natürlich, daß ſich der Geiſt in die Schranken ihrer Bornirtheit, die ſie, um ihr eignes Elend ſich zu verhehlen, die Schranken der nüchternen Vernunft nennt, ein für alle Mal nicht fügen und ſchmiegen kann. Ihm iſt im eigentlichen Sinne die Welt zu enge; ſein ungenügſames Weſen kann mit ſeinen die Unendlichkeit umfaſſenden Wurzeln nicht da Fuß faſſen, wo nur für Korn, Kartoffel und weiße

Rüben hinreichender Boden iſt. Es geht ihm, wie dem Carteſius, der mit jener Unentſchiedenheit, die nicht ein Zeichen von Charakterloſigkeit, ſondern im Gegentheil von innerer ſich ſelbſt genügender Lebenskraft und Fülle iſt, das ganze Gebiet der Welt in Gedanken und in der Wirklichkeit durchſchweifend, ſo ſehr er ſich auch ſelbſt darüber hin- und herbeſann, doch für keine beſtimmte Lebensſphäre ſich entſcheiden konnte, ſondern freiwillig ſich aus ſeinem Vaterlande verbannend, um allen Verband ſogar mit Freunden und Verwandten aufzuheben, nur den Wiſſenſchaften lebte; es geht ihm wie dem Abbé Prévoſt, dem Verfaſſer des trefflichen Romans: Manon Lescaut, der von einer Woge des Lebens zur andern geſchaukelt, erſt Jeſuit, hierauf Soldat, dann wieder Jeſuit und wieder Soldat, auch nach dieſem mehrmaligen Wechſel ſeines Standes, nochmals neuen Fluthen der Unbeſtändigkeit ſich überlaſſend, erſt in der geiſtigen Thätigkeit der Schriftſtellerei ſeine Ruheſtätte fand, wo er vorzüglich die Leidenſchaften, deren Macht er ſelbſt im Leben erfahren hatte, zum Gegenſtande ſeiner Reflexionen und Darſtellungen machte; wie dem originellen Chladni, deſſen „größter Wunſch, nach welchem ſich alle andere Wünſche bequemen mußten, war, ein freier Weltbürger zu ſein, und als ſolcher, ohne durch Verpflichtungen an einen Staat, an ein Amt, an eine Familie, an einen Freund gebunden zu ſein, ein freies, ſorgenloſes Leben zu führen.“ Macht auch gleich der Geiſt, weil er eben wegen ſeiner Genialität nichts weniger als ein Stubenhocker und Philiſter iſt, die gemeinen Strapazen und Feldzüge des Lebens mit, ſo tritt er doch nie in förmlichen Dienſt bei der Welt; er engagirt ſich nur als Volontär, wie einſt Carteſius bei den Holländern, den Bayern und Oeſterreichern ohne Sold freiwillig Dienſte nahm und mit ihnen in den Krieg zog, nicht um ſelbſt als Schauſpieler auf dem Theater der Welt aufzutreten — was er übrigens, im Vorbeigehen ſei es geſagt, unbeſchadet ſeiner philoſophiſchen Würde recht gut hätte thun können, da ſelbſt Louis XIV., den Frankreich als ſeinen größten König feiert, in den Komödien Molière's als Ballettänzer auf dem Theater mitſpielte — ſondern nur, um mit der Theilnahme des perſönlich gegenwärtigen Zuſchauers die Komödie des Lebens von Anfang bis zu Ende durch alle Akte hindurch mitzumachen.

Wahr iſt es allerdings — wer es mit Stillſchweigen übergehen wollte, würde an ſeiner Wahrhaftigkeit, der erſten Tugend des Schriftſtellers, gegründeten Zweifel erregen — wahr iſt es, ſage ich, daß ihrerſeits die Welt, aus weislichen, jedoch auf flacher Hand liegenden Gründen, ſich alle erdenkliche Mühe giebt, den Geiſt irgendwo und wie unterzubringen, und an einen beſtimmten Geſchäftszweig zu gewöhnen, weil er ihr wider Willen doch immer einigermaßen imponirt, und ſie ſchon durch ſein bloſes Daſein in manche nicht geringe Verlegenheit ſetzt. Aber ſie offerirt ihm nur zu ſeinem Wirkungskreiſe ein ganz kleines, kleines Plätzchen, wo ſie ihn ſo recht controlliren, bei jeder Gelegenheit ihm auf die Finger klopfen kann, aus Beſorgniß, er möchte in einer größern Wirkungsſphäre Gelegenheit haben, zum größten Nachtheile ſeiner Amtscollegen ſeine Weisheit auszukramen und ſeine Talente geltend zu machen, und ſtellt ihn ſelbſt in dieſem kleinen Plätzchen, wenn er anders geneigt iſt, es anzunehmen, nur proviſoriſch an, ohne einen feſten Contract mit ihm abzuſchließen, ähnlich dem indianiſchen Stamm der Krihks, der ſeine Ehen vorläufig immer nur auf ein Jahr abſchließt. Wie ſich der Geiſt nicht an die Welt binden kann und will, ſo will umgekehrt die Welt, als wollte ſie Gleiches mit Gleichen vergelten, ſich nicht an den Geiſt binden. Sie hat es von jeher bewieſen. So hat auch unſere deutſche Nation ihre großen Klaſſiker nur proviſoriſch als ihre Lehrer angeſtellt; bereits ſind ſie ſchon wieder abgeſetzt. Wie viele indianiſche Stämme, wenn ſie gleich die Vorſtellung eines höchſten Weſens haben, das ſie den großen Geiſt oder den großen Herrn des Lebens nennen, doch dieſem höchſten Weſen ein ſo kleines, untergeordnetes Pöſtchen einräumen, daß ſie noch den größten Spielraum zu dem albernſten Fetiſchdienſt haben: ſo leſen zwar die guten Deutſchen noch ihre Klaſſiker, nennen ſie auch wohl in ihrer Einfalt und Redlichkeit ihre größten Geiſter, räumen ihnen aber ach! ſo ein winziges Fleckchen zu ihrer Wirkungsſphäre ein, daß ſie noch Raum genug haben, um mit Geſpenſtern und Fetiſchen aller Art die einflußreichſten Stellen zu beſetzen, opfern, wie die Juden, nachdem ihnen ſchon Jehovah erſchienen, noch goldenen Kälbern. Alle Sonntage gehen wohl einmal die guten Deutſchen bei ihren großen Geiſtern in die Kirche und laſſen ſich was Schönes vorpredigen, aber die Meiſten haben während der Predigt ganz andere Dinge im Kopfe, und wenn ſie auch einmal eine Zeit lang dem Prediger Gehör und Beifall ſchenken, ſo entſchädigen ſie ſich durch die darauffolgenden ſechs Wochentage. Wie viele wilde Völker erweiſen nur den niedern, nicht den höhern Gottheiten, nur den böſen, nicht den guten Geiſtern Verehrung.

Seien wir aber deßwegen nicht ungerecht gegen die Welt! Je mehr Spielraum der Geiſt zur Entfaltung und Bethätigung ſeiner Wunderkräfte bekäme, deſto mehr feſtes Land würde er mit der gewaltigen Fluth ſeiner Fülle hinwegſpülen, und ſo den Boden beträchtlich vermindern, auf dem die große Maſſe die Subſiſtenzmittel ihrer Exiſtenz gewinnt, und eben die große Menge hat die Welt zu verſorgen. Darum kommen ſo ſelten große Geiſter. Wären ſie häufiger, ſo kämen Unzählige um den einzigen Halt ihres Lebens — die Brauchbarkeit und Nothwendigkeit ihrer Exiſtenz, da eine große Maſſe von Menſchen mit Weib und Kind mehrere Jahre lang von dem ganz anſtändig leben kann, was in Einem Abend ein einziger großer Geiſt aufarbeitet. Erkennen wir hierin vielmehr die tiefe Weisheit, die die Welt regiert und der ſie pariren muß, ſie mag wollen oder nicht. Es liegt offenbar in ihrem Plan, ſo viel als möglich Weſen nicht nur zum Daſein, ſondern auch — was eigentlich eins iſt — zu den Genüſſen und Freuden des Daſeins zuzulaſſen. Die Freude am Daſein liegt aber allein in dem Bewußtſein von dem Werthe des Daſeins. Die Kräfte und folglich die Arbeiten ſind deßhalb in der Welt ſo zertheilt und vervielfältigt, daß um ſo mehr Menſchen das Bewußtſein von ihrem Werthe, ihrer

Wichtigkeit und Nützlichkeit haben; je kleiner die Portionen, deſto größer die Zahl der Genießenden. Mit Recht wurden von jeher die großen Geiſter von dem Haufen beneidet, geſchmäht, verläumdet, verfolgt: denn er wußte nur zu gut, daß ſie ſeine Freuden- und Ruheſtörer ſind, ſein Daſein beeinträchtigen und ſelbſt gefährden. Unglück war daher auch das Antheil faſt aller großen Männer, nur mit dem Bewußtſein ihrer Größe entſchädigte ſie die göttliche Weisheit für die erlittene Schmach und den Verluſt irdiſcher Güter, denn ſie beſtimmte ſie eigentlich nur dazu, den Haufen zu ſtimuliren, daß er alle ſeine vereinzelten Kräfte zuſammenrafft und verbindet, um die läſtige und koſtſpielige Erſcheinung eines neuen großen Geiſtes zu verhüten. Das geniale Weſen des Geiſtes paßt eben einmal durchaus nicht in die Welt. Sichſelbſtfühlend, glücklich und zufrieden iſt der Menſch nur, ſo lange er nicht an ſeine eigenen Schranken erinnert wird, und eben dieſe ſind es, die er an ſeinem Gegenſatze, der Genialität des Geiſtes, zu ſeinem größten Leidweſen zu Geſichte bekommt.

Ach! wenn der Geiſt Nichts weiter als ein genialer Kopf wäre! das ginge noch hin. Aber leider! er iſt auch ein wahrer Sonderling, voller Eigenheiten und Capricen. Ich ſage leider! weil die Welt bei Weitem weniger an ſeinen Genialitäten, als an ſeinen Eigenheiten Anſtoß nimmt, indem ſie viel greller der Menge in die Augen ſtechen. Denn in der Welt will Jeder in dem Andern nur ſich ſelbſt im Spiegel ſehen. Ein Menſch, der nicht ſo denkt und lebt, wie die Andern, iſt ihnen ſo empfindlich, wie einem Priscian die Ohrfeige, die ihm in der Lebhaftigkeit ſeines Geiſtes ein Schulknabe giebt. Wie ein auch durch jahrelange Uebung eingeſchoſſner Kanzelredner in ſeiner Predigt ſtecken bleibt, wenn etwas Außergewöhnliches in der Kirche, etwa eine auffallende Perſönlichkeit, dergleichen er noch nie geſehen, plötzlich ſeine Augen frappirt: ſo werden die Menſchen durch den Anblick eines ſolchen Nicht-Conformiſten aus dem wohlentworfenen Concept ihres Kopfes gebracht; ſie verlieren gleichſam den ſichern Leitfaden ihres Lebens aus der Hand und ärgern ſich daher über ihn, wie die Schulknaben über die Ausnahmen von der Regel, die ihnen die Erlernung der Grammatik ſo ſauer machen. In der Welt richtet darum Jeder ſeine Taſchenuhr nach der Stadtuhr. Und wenn gleich vielleicht ſein kleines Taſchenührchen richtiger geht und mehr mit dem Laufe der Sonne übereinſtimmt, als die große Stadtuhr: es hilft Nichts, wenn es draußen zwölf Uhr ſchlägt, ſo muß es auch auf der Sackuhr ſeines Geiſtes auf die Minute Zwölfe ſein, damit er in demſelben Momente, wo die Andern Mittag machen, zugleich auch ſchon ſeinen Löffel zwiſchen den Zähnen hat, auf daß er ja recht genau den Takt mit den Andern einhält, ſelbſt ſein Puls, wo möglich, nicht ſchneller und langſamer geht, als der ihrige. Und wenn auch in der Stadt, worin er lebt, es mehrere öffentliche Uhren giebt, und dieſe, was meiſtens der Fall iſt, nicht mit einander übereinſtimmen, ſo daß man nicht weiß, nach welcher man ſeine Taſchenuhr ſtellen ſoll, eher als er es ſich ſelbſt recht macht und Gefahr läuft, für eine Ausnahme von der Regel zu gelten, macht er es lieber wie jener Bauer, der aus Aerger, daß er es Keinem recht machen konnte, ſeinen Eſel in den Bach warf. Ja, wenn ihm ſein eigner Leibarzt dringend anempfiehlt, zur Stärkung und Belebung ſeiner ſchwachen Nerven täglich einen Schoppen Wein mehr zu trinken, als ſeine Tiſchgenoſſen, ſo getraut er es ſich doch nicht zu thun, aus Rückſicht vor dem: was werden wohl die Leute davon ſagen? wenn nicht ein Anderer, der beherzter als er iſt, zugleich aber natürlich ein Mann von vieler Autorität ſein muß, damit er ohne Scheu ſich auf ſein Beiſpiel berufen kann, ihm einen Schoppen Wein vortrinkt. Mancher wäre ein Talent, wenn er den Muth hätte, eines zu ſein, wenn er nicht erſt warten wollte, bis ihm ein öffentliches Patent über die Ausübung ſeines Talents ausgefertigt würde. Aber ehe er auch nur einen Sechſer ausgiebt, dreht er ihn dreimal bedächtlich herum und beſieht ihn oben und unten, ob er auch grade ſo wie die gangbaren Sechſer ausſieht, aus Beſorgniß, er möchte gar für einen Falſchmünzer gehalten werden, wenn er andre als ſchon gebrauchte Münzen ausgiebt. Und ſo kommt denn richtig der arme Teufel um ſein beſtes Gut, ſein Talent; denn was man zu lange für ſich ſelbſt behält, das gehört einem zuletzt ſelber nicht mehr an, und eben das Talent gehört in die Klaſſe von den Gütern, deren Beſitz und Gebrauch unzertrennlich iſt.

Wie ganz anders macht es dagegen der Geiſt! Frei und ſorgenlos wandelt er ſeinen Weg, nur der untrüglichen Wünſchelruthe ſeines Genius' folgend, die ihm ſelbſt noch unter dem Boden, über den der Hauſe, nicht ahnend, welche Schätze er birgt, blindlings dahintappt, Quellen des ewigens Lebens finden läßt. Er geht heute gerade und morgen krumm, wie's ihm eben gut dünkt, nie der großen Landſtraße nach, auf der die Menge in enggeſchloſſinen Reihen dahermarſchirt, damit ja Jeder immer in die Fußſtapfen ſeiner Vorgänger tritt, und, mit genauen Poſtkarten in der Hand, nur mit geſpannter Aufmerkſamkeit das ungeduldig erwartete Ziel, die ſichere Herberge verfolgend, nicht einmal, um keine Zeit zu verlieren, einen Blick auf die herrlichen Naturſchönheiten wirft, die ſtets abſeits der Heerſtraße liegen. Er folgt nur dem ſchönen Laufe des Stromes ſeiner unerſchöpflichen innern Lebensfülle, o welche wundervolle Ausſichten eröffnen ſich hier ſeinen wonnetrunknen Blicken! Jede neue Wendung des Stromes bringt ihm eine neue in ſich vollendete Welt zur Anſchauung, von der er ſich nicht losreißen kann. Er möchte eine Ewigkeit hier weilen; er glaubt hier auf dem höchſten Gipfel zu ſein, wo er das Schönſte und Herrlichſte, das es nur immer geben kann, bereits genoſſen hat, den Becher der Unendlichkeit bis auf den letzten Tropfen ausgeleert zu haben, ein Glaube, in dem er ſich auch wohl ſchwerlich, wenigſtens in Bezug auf ſich ſelbſt, getäuſcht hat. Während er daher noch draußen im Genuſſe der herrlichen Natur, die ihn Alles vergeſſen läßt, ohne Dach und Fach herumſchweift, ſitzen ſeine Kameraden ſchon längſt geborgen im Quartier, und beleben ihre langweiligen Geſpräche einzig durch die boshaften Gloſſen, die ſie über ſein langes Ausbleiben machen. Wenn dann

Einige, die, ob ſie es gleich mit der Maſſe halten, doch noch ein beſonderes Intereſſe an dem Schickſal des Geiſtes nehmen, ihre Unruhe über ſeine lange Abweſenheit laut werden laſſen, ſo erheben ſich ſogleich andere ſie überbietende Stimmen aus der Mitte des Volks heraus, die ſie mit den Worten zurechtweiſen: „Er iſt ſelbſt Schuld daran, wenn ihn die Wölfe und Bären unterwegs zerreißen. Warum hält er ſich nicht mit uns? Laßt ihn in Gottes Namen laufen. An ihm iſt Hopfen und Malz verloren. Er war von jeher ein ganz verrückter Kerl. Und wenn Ihr's noch nicht glauben wollt, ſo habt Ihr hier die ſchlagendſten Beweiſe von ſeiner Verrücktheit. Er hat nie mit uns zur rechten Zeit gegeſſen, ſondern, ohne ſich an eine beſtimmte Stunde zu binden, wenn's ihm eben gerade genehm war, wie jener Leipziger Magiſter, Namens Leibnitz, von dem Ihr vielleicht ſchon gehört haben werdet; oft iſt er gar nicht einmal, wie ein anderer ordentlicher Menſch ins Bett gekommen, ſondern geradezu auf ſeinem Arbeitsſeſſel mit der Feder in der Hand eingeſchlafen, um ſo viel als möglich ohne Abſatz ſeinen Grillen Audienz geben zu können, wie eben dieſer Magiſter, der — um Euch gleich dieſen Umſtand zu erzählen, damit Ihr daraus um ſo beſſer ſeine Verrücktheit bemeſſen könnt — ſelbſt in den letzten Momenten des Lebens, wo ein ehrlicher Chriſt an ganz andere Dinge denkt, noch darüber mit ſeinem Medico parlirte, wie der Herr von Furtembach die Hälfte eines eiſernen Nagels in Gold verwandelte, und, als er ſchon mit dem Tode rang, noch Schreibmaterialien verlangte, und wie er nicht mehr erkennen konnte, was er darauf geſchrieben, das Blättchen Papier zerriß, die Schlafmütze über das Geſicht hereinzog, ſich zur Ruhe legte und verſchied, als wäre er trotzig darüber, daß er nicht mehr leſen könne, als wäre das Punctum satis des Lebens eingetreten, wenn man nicht mehr das Tüpfelchen auf dem i und kein Komma von einem Semikolon unterſcheiden kann. Oft iſt er wie jener — Gott ſei bei mir! O Ihr Patres sancti, ihr Cyrille, Auguſtine und Hieronymi, Ihr Simone Stylitä alter und neuer Zeit, Ihr Heiligen ſammt und ſonders ſteht meiner Seele bei, wenn ich ſeinen Namen ausſpreche — jener Spinoza, dieſer verdammte Ketzer — nun der liebe Gott hat ihn aber auch dafür ſchon im Voraus, zum warnenden Exempel, gezeichnet und gezüchtigt, indem er ihn in dem von ihm verſtoßnen Judenvolk geboren werden ließ — ſeht! das ſind die ſaubern Modelle, nach denen er ſich richtet — Monate lang nicht aus ſeiner Studirkammer gekommen, wie ein Duckmäuſer, als hätt' er was Böſes im Sinne und auf dem Gewiſſen. Oft hat er, während unſer eins Plaisir und Arbeit in den gehörigen Portionen unter einander mengt, täglich nach gethaner Arbeit zur gehörigen Zeit ins Wirthshaus geht, wie's ſeit undenklichen Zeiten unſrer frommen Väter Brauch war, oft, ſage ich, hat er, wie jener luſtige Franzöſiſche Gentil-homme Descartes, mit dem's auch nie richtig im Kopfe war — was Ihr ſchon daraus ſehen könnt, daß er in ſeiner Philosophia prima — o der Hochmuthspinſel! — dem Herrgott ins Handwerk pfuſchen wollte — ein ganzes Jahr über Nichts gethan, als den Cavalier geſpielt, mit den Damen geſchäkert, die Spielhäuſer, den Tanz- und Fechtboden beſucht, dann aber wieder plötzlich bei Nacht und Nebel ſich aus dem Staube gemacht, in die ſchauerlichſte Einſamkeit zurückgezogen und Jahre lang blos über den Büchern gelegen; mich nimmt's Wunder, daß er darum nicht auch ſchon längſt ſo ein ſaubres Ende genommen hat, wie jener Italiener — Flamminius ſchrieb ſich, glaub' ich, der närriſche Kautz, — der auch ſo einen widernatürlichen Hang zur Einſamkeit hatte, von jeher ein Zeichen böſer oder irrer Gemüther, daß er mit keinem Menſchenkinde umging, nie Jemanden zum Eſſen einlud, noch ſie je invitiren ließ, nicht einmal einen Diener oder eine Magd um ſich duldete, aber dafür auch — o nehmt Euch ein Exempel daran, Ihr hochfahrenden Gelehrte, die Ihr den göttlichen Funken des ſüßen Geſelligkeitstriebes entweder gänzlich in Euch erſticken oder nur zu dem ſchändlichen Gebrauch bewahren wollt, um an ihm Eure öltriefigen Lampen zum Behufe Eurer übernächtigen Kopfarbeiten anzünden zu können — zur gerechten Strafe, ohne Mitwiſſen ſeiner

Freund- und Nachbarſchaft, ja ohne den Beiſtand der Geiſtlichkeit zwiſchen ſeinen auf dem Boden herumliegenden Büchern ſeinen miſanthropiſchen Geiſt aufgab. Oft hat er ſich gar, wie der alte Heidendichter Euripides, der's mit ſeinen Gottloſigkeiten und Freigeiſtereien ſelbſt den Heiden oft zu bunt machte, in einer finſtern Spelunke verborgen, um ſeinen melancholiſchen, lichtſcheuen Gedanken um ſo ungeſtörter Raum geben zu können, dann aber hat er wieder, der Tollkopf! — Ihr dürft mir's glauben, ich hab's vom Montaigne — zu Zeiten einen ſolchen Spektakel ſich in ſeinem Hauſe machen laſſen, daß man hätte meinen ſollen, es wären Teufel bei ihm los und beiſammen, und warum? weil er die Narrheit hatte, ſich einzubilden, die Seele zöge ſich, wie ein Dachs bei dem Geklapper eines Treibjägers, bei dem äußern Tumult in ihren eignen Bau zurück. Ferner hat er mit dem ſaubern Franzos, von dem ich Euch eben geſprochen, auch die ſinnloſe Caprice ſchon von Jugend auf gemein gehabt, daß er faſt bis zur Mittagsſtunde hin, wo wir andern ſchon längſt das Frühſtück und Zehnuhrbrod durchgeſchwitzt hatten und nicht erwarten konnten, bis der Tiſch gedeckt war, in ſeinem Bette — o menſchlicher Aberwitz, wie haſt Du von jeher die Ordnung der Dinge verkehrt! — liegen blieb, weil er, der Schwachkopf! die fixe Idee hatte, er könne in dieſer Lage am Beſten ſpeculiren, daher er uns, wenn wir ihn wegen ſeiner Narrheit auslachten, auf die Autorität eines gewiſſen Lichtenbergs verwies, der auch ſchon eine ähnliche Erfahrung, wie er, müſſe gemacht haben, weil er ſage: „Es ſei ganz gewiß, daß einem bisweilen ein Gedanke gefalle, wenn man liege, der einem nicht mehr gefalle, wenn man ſtehe.“ Endlich hat er ſich oft wider alles Dekorum zum Skandale aller wohlgeſitteten Leute, zum Hohne der aufrechtſtehenden Geſtalt, die von jeher als das einzige ſpecifiſche Unterſcheidungsmerkmal zwiſchen Humanität und Brutalität angeſehen wurde, denkt nur! wie eine Beſtie, auf den Bauch geſtreckter Länge zwiſchen ſeinen Büchern auf den Boden hingelegt, und in dieſer menſchenſchändenden vernunftempörenden, dem Erdboden gleichen Lage ſtudirt, wie ein gewiſſer Cujaccius und jener italieniſche Narr, von deſſen ſchauderhaftem Wandel und Ende ich Euch oben erzählt habe! Ja! er hat ſogar — das fällt mir gerade noch zur rechten Zeit ein. O menſchliche Schwachheit! warum kommt denn bei dir immer das Beſte zu allerletzt? O Ihr Philoſophen, Ihr Hochmuthsnarren erkennet daran, was es für ein armſeliges Ding um Eure Vernunft iſt! — paßt auf! das iſt die Summa Summarum aller ſeiner Narrenſtreiche — er hat ſogar, wie Cervantes, immer den einen Hoſenknopf offen gehabt. Ihr ſeht daraus zur Genüge, meine lieben Brüder, daß der Kerl nicht recht bei Vernunft iſt, und froh ſein darf, daß wir ihn noch im Freien herumlaufen laſſen, und nicht längſt ſchon der Sanitätspolizei ausgeliefert haben, um ihn in einem Irrenhauſe einzuſperren." Allein der Geiſt, ob er wohl eben ſo gut, wie wir hier, weiß, wie die Kameraden über ihn raiſonniren und ſich luſtig machen, läßt ſich dadurch nicht irre machen. Er ſetzt con amore ſeine Luſtreiſe fort, bald verloren in bewundernde Anſchauung der Natur, bald frohe Lieder aus voller Bruſt ſingend, die er aber Notabene nicht von Andern gelernt, ſondern ſelbſt verfertigt hat, bald in Epigrammen über die Welt und ihr Getreibe ſcherzend, bald verſunken in philoſophiſche Betrachtungen, bald — was jedoch ſehr ſelten iſt — im Discurſe mit ſeinen Brüdern begriffen, die er alſo in Gedanken anredet: „Ihr glaubt Euren Lebenszweck erreicht zu haben, wenn Ihr nur am Ziele Eurer Marſchroute ſeid und hier im Trocknen ſitzt. Ihr ſeid ſo roh, daß Ihr gleich den Türken nicht begreifen könnt, wie man auch zu ſeinem Vergnügen reiſen kann, und den einen Sonderling nennt, der eine Fußreiſe nach Syrakus macht, und ſie einen Spaziergang nennt, daß Ihr es für Lebensklugheit haltet, auf Koſten Eurer Augen und Lungen, mit denen Ihr, wenn Ihr ankommt, nicht mehr freien Athem ſchöpfen könnt, auf Euer Ziel zuzurennen. Ihr Thoren! die höhern Güter den niedern opfern, über der fixen Idee eines Zielpunktes die herrlichſten Naturgenüſſe verabſäumen, Das nennt Ihr Lebensklugheit, nennt Ihr geſunde Vernunft. Die

Entfaltung des eignen Weſens iſt der Zweck des Lebens. Denkt nicht, daß der nicht auch Andern lebt, der wahrhaft ſich ſelbſt lebt. Laßt den Baum nur Wurzeln faſſen, ohne darnach zu fragen, ob es dem umſtehenden Geſtrüppe wohl auch recht iſt, daß er ſich ſo breit macht, räumt nur weg, was ſeinem Wachsthum im Wege ſteht: die Früchte kommen ſchon von ſelbſt, und nach Jahrhunderten noch wird er den müden Wanderer mit ſeinem Schatten erquicken. Spät, vielleicht nie komme ich zwar an das Ziel, wo Ihr ſchon längſt in dulci jubilo ſitzt. Aber ich bin dafür bei jedem Schritte an meinem Ziele, in jedem Momente meiner Wanderung eben ſo lebensfroh, als lebensſatt: denn was habe ich nicht ſchon Alles unterwegs geſehen und genoſſen?"

Vor Allem muß ich mich jetzt bei meinem nach Standesgebühr beehrten und gelehrten Leſegäſten, die bis hieher mir zu folgen die Geduld hatten, höflichſt entſchuldigen, daß ich ſie ſo ſehr in der Irre und Breite herumgeführt habe, daß ich mich ſelbſt nicht mehr recht zu orientiren weiß, und die Numero aus dem Kopfe verloren habe, bei der ich zuletzt ſtehen geblieben bin. Denn, um es nur offen zu geſtehen, ich hätte ſie auf einem viel bequemeren Wege auf den Standpunkt führen können, wo wir gegenwärtig ſind. Statt eine langweilige detaillirte Deſcription von dem Charakter des Geiſtes zu geben, hätte ich ihnen nur einen gewiſſen Namen nennen dürfen. Denn, wenngleich wohl die meiſten von dem Weſen, das er bezeichnet, gar Nichts weiter wiſſen, als eben nur den Namen, ſo thut das doch gar Nichts zur Sache; er würde doch allein hingereicht haben, ihnen die befriedigendſte Einſicht zu verſchaffen. So wird, wenn wir von einem hohen Berge entfernte, kaum mehr bemerkbare Ortſchaften erblicken, allein ſchon durch den Namen des Orts, den uns der Führer ſagt, unſere topographiſche Wißbegierde dergeſtalt befriedigt, daß wir ihm ſogleich den Rücken kehren, um uns wieder wo andershin zu wenden, und dann ſelbſt, wenn wir nur einigermaßen, was faſt ohne Ausnahme der Fall iſt, zur Aufſchneiderei in dergleichen

Dingen Anlage haben, uns kein Gewiſſen daraus machen, auf die Frage: „Sind Sie dort geweſen?“ die zweideutige Antwort zu geben: „Wir haben den Ort geſehen, wir kennen ihn recht gut,“ ob wir ihn gleich nur aus der weiteſten Entfernung ganz in Nebel gehüllt erblickten. Meine Leſer werden von ſelbſt den Namen errathen, den ich meine, das weiß ich im Voraus. Ich darf Ihnen nur ſagen: es iſt der Name, bei deſſen Schall ſchon allein das Trommelfell ihrer ſchwachen Ohren auf eine ſo höchſt empfindliche Weiſe erſchüttert wird, daß ſie, bei ihrem ohnedem zur Epilepſie geneigten Herzen, wie gewiſſe Thiere bei manchen Tonarten, die heftigſten Convulſionen bekommen; der Name, der nichts Anderes iſt als der präciſe Ausdruck ihrer eignen Unwiſſenheit, der auf's Haar gerade nur Das bezeichnet, was ſie nicht kennen und verſtehen, der nur der geduldige Packeſel iſt, dem ſie die große Laſt ihrer eignen Dummheiten, ihrer ſelbſtbegangnen Todſünden, ihrer Sünden gegen den heiligen Geiſt aufbürden, um durch dieſen glücklichen Selbſtbetrug ſich der ſauern Pflicht und Mühe zu überheben, von ſeinem Gegenſtande Kenntniß zu nehmen. Nun warum zögern Sie? Sie haben ihn gewiß ſchon auf der Zunge. „Philoſophie in abstracto, Philoſoph in concreto.“ Bravo! Ganz vortrefflich! das nenne ich Urtheilskraft, denn der Gegenſtand, von dem Sie Nichts kennen und wiſſen wollen, auch Nichts zu wiſſen brauchen, als den Namen, iſt einzig die Philoſophie. Habe ich alſo gelogen, wenn ich ſagte, ich wüßte noch einen viel näheren und bequemeren Weg? Mit dem Worte: Philoſophie haben wir dem Geiſt jetzt Daumenſchrauben angelegt; er kann uns nicht mehr entwiſchen; wir haben ihn beim Fittig, wie einen todten Fuchſen. Das Wort: Philoſoph iſt der Hebel, mit dem wir den Stein des Anſtoßes, der bisher mit Zentnergewicht auf uns drückte, mit leichter Mühe hinweg heben, der Meſſias, der uns von jener Seelenqual erlöſt, die wir empfinden, wenn wir ein Kind beim rechten Namen nennen wollen, und dieſen doch nicht finden, das Fac Totum, mit dem wir allein mehr ausrichten, als mit hundert andern

Prädicaten, die alle nur untergeordnete Helfershelfer ſind, das ſpecifiſche Mittel, mit dem wir alle noch allenfalls in uns zurückgebliebne Galle gegen den Geiſt vollends ausſchütten können, ~~der Terminus~~ technicus, die logiſche Kategorie, mit welcher wir alle bisher mühſam einzeln aufgezählten Eigenſchaften glücklich unter *einen* Hut bringen, endlich — nur noch ein Bild! der Gegenſtand iſt zu wichtig; wir ſind hier an der Löſung des tragiſchen Knotens — die ſalzwaſſerreiche Thränendrüſe, aus der wir allen unſern Herzensjammer über das Unheil, welches der Geiſt von jeher in der Welt anrichtete, mit *einem* Drucker auspreſſen können. *Der Geiſt iſt ein Philoſoph*: damit iſt das Räthſel gelöſt. Was iſt aber denn eigentlich ein Philoſoph? Ein Philoſoph? Ha! ein Philoſoph — o daß ich doch gleich alle miteinander mit der Blauſäure meines Ingrimms von der Erde tilgen könnte! — iſt der Diable boiteux von Le Sage, der ſeinen Schüler auf die höchſten Gipfel der Menſchenwohnungen führt, von hier aus mit ihm den Leuten in die Fenſter guckt, ohne daß ſie es merken und wünſchen, ſie in ihren geheimſten Verrichtungen, in ihren ſcandalöſeſten Situationen ihm zeigt, und an dem erbaulichen Beiſpiel einer alten Dame, die mit den Blendwerken ihrer falſchen Schönheit Jünglinge, ja ſelbſt Männer in die Garne ihrer Lieblingsintriguen zieht, und die er eben in dem rührenden Momente überraſcht, wo ſie ihre Siegesinſtrumente, ihre weißen Zähne, ihre üppigen Locken und die weitern verführeriſchen Et caetera ihres Körpers auf ihr Nachttiſchchen hinlegt, die Illuſionen der Welt vor ſeinen Augen verſchwinden läßt. Ein Philoſoph iſt ein unverſchämter Menſch, denn er drängt ſich mit Gewalt durch die Menge durch, um überall den erſten Platz zu bekommen, und ſetzt ſich nicht innen hinein in den Omnibus-Wagen des Lebens, ſondern vornen hinaus auf das Cabriolet oder gar, wenn keins da iſt, auf den Kutſchenbock, um immer freie Luft zu ſchöpfen, Alles beſſer überſchauen zu können, und was da kommt, immer gleich aus der erſten Hand zu haben, und wenn er ſich auch einmal eine Zeit lang in den Menageriekaſten hinein ſetzt, ſo macht er den Spion, ohne ein Wort mit den Leuten zu ſprechen, und ſtört ſchon durch ſeine bloſe Gegenwart die luſtige Reiſegeſellſchaft in dem harmloſen Vergnügen ihres gedankenloſen Geplauders, und wenn er ja einmal den Mund aufthut, ſo ſprengt er ſie mit ſeinen kürzen Paradoxen wie eine Heerde unſchuldiger Schaafe aus einander, wenn Wölfe unter ſie gerathen. Ein Philoſoph iſt ein unſittlicher Menſch; ein Don Juan, ein Dr. Fauſt ſind noch wahre Engelskinder gegen ihn; die Welt wäre heute noch ſo lammfromm, ſo unwiſſend, ſo unſchuldig, wie ein Kind, hätte er ſie nicht mit der dialectiſchen Verſchmitztheit ſeines mephiſtopheleiſchen Verſtandes zu Fall gebracht. O die goldne Zeit, wo noch auf Scheiterhaufen die Ketzer und Philoſophen, als einzige lucida intervalla in der Nacht der Unwiſſenheit, als ſchöne Weihnachtskerzchen zur Erbauung und Beluſtigung der gläubigen Menſchheit emporloderten, ſie wurde uns nur durch die verdammten Philoſophen — wir wollen zu Gott hoffen auf nicht lange Zeit — entriſſen. Ein Philoſoph iſt ein ganz frivoler Menſch, die Quinteſſenz aus Voltäre und Lucian, denn, wenn die Welt die lateiniſchen Exercitia und deutſchen Aufſätze, die ſie noch auf der Schule verfertigte, und allerdings für ihre Zeit die Note: Perquam bene verdienten, auch noch in den reiferen Jahren in der Taſche mit ſich herumſchleppt, und bei jeder Gelegenheit vor ſich ſelbſt bewundernder Eitelkeit hineinblickt, um über den Documenten ihrer Fähigkeiten die ſchwere Aufgabe ihrer Ausbildung und Verwirklichung, über ihrer ehemaligen Vernunft ihre gegenwärtige zu vergeſſen, ſo wirft ſie dagegen der frivole Philoſoph, der die Würdigkeit der Exiſtenz nur nach dem innern Werth und Gehalt bemißt, und ſich auf ſeine gegenwärtige Productivkraft allein ſtützt, ſchonungslos in das Feuer, und ſieht mit einer wahrhaft diaboliſchen Seligkeit zu, wie die theuern Andenken ein Raub der verzehrenden Flammen werden. Kurz ein Philoſoph iſt ein Menſch, der eben durchaus nicht in unſeren Kram paßt.

Können uns alſo die Abenteuer und Fata, die von jeher der Geiſt zu beſtehen hatte, noch in Verwunderung ſetzen? Kann es uns wundern, daß ein Jordan Bruno und ein Vanini auf dem Scheiterhauſen endeten? daß einſt der Biſchof Virgilius, weil er Antipoden ſtatuirte, von Bonifacius als ein Zerſtörer der Religion verklagt und von dem Papſte mit dem Bannſtrahl bedroht wurde? daß Galilei in Ketten geworfen wurde, weil er den Glauben an die Unbeweglichkeit des Erdballs umſtieß? daß Harvey wegen ſeiner Entdeckung der Circulation des Bluts ſich vor Gericht ſogar vertheidigen mußte? daß Baltaſar Bekker, weil er „dem Teufel ſeine Macht nahm, und ihn von der Erde in die Hölle bannte“ als Atheiſt verfolgt, ſeines Amtes ~~entſetzt und~~ von ſeiner Kirche ausgeſchloſſen wurde? daß Herder bei ſeinen frommen Amtscollegen ſchon deßwegen, weil er keine Perrücke, wie ſie, trug, ſich der Neologie und Heterodoxie verdächtig machte? daß es zur Zeit des Peter Ramus in Paris für eine ſträfliche, ja criminelle Neuerung galt, den lateiniſchen Buchſtaben Q richtig auszuſprechen, ſtatt Kiskis: Quisquis, Kankam: Quanquam zu ſagen? kann es uns, ſage ich, noch wundern? O nein! Nicht wahr? Wir ſind jetzt ganz im Reinen und Klaren. Wir brauchen über dieſen Artikel kein Wort mehr zu verlieren.

Bürdet mir nicht zu viel der Welt auf, das bitte ich mir höflichſt aus, Ihr Herren Schriftſteller! Euer Wohlthäter, der Geiſt, iſt zugleich Euer wahrer Miſſethäter, der Euch bei Weitem mehr zuſetzt, als die Welt. Ich will nicht reden von der Hypochondrie und den ſonſtigen Uebeln, die Euch die ſitzende Lebensart, die er Euch zu führen nöthigt, verurſacht. Seit die Philologie dem Budäus eine zwanzigjährige Krankheit zuzog, ach! ſchon ſeit viel längerer, ſeit undenklicher Zeit ſind die ſchädlichen Folgen des Studirens ſo weltbekannt, ſo ausgemacht, wie die Erbſünde ſeligen Andenkens. Ich will nur reden von Euerm innern Hauskreuz; denn dieſes iſt nicht ſo offenkundig. Was iſt es nicht für ein widerwärtiger Zuſtand, wenn Ihr Stunden, ja oft Tage lang, mit der Feder in der Hand, im Antichambre warten müßt, bis es dem Geiſte, dieſem vornehmen Herrn, einmal beliebt, bei guter Laune zu ſein und Euch Audienz zu geben! Jeder Taglöhner iſt Freiherr innerhalb ſeiner vier Wände, König in ſeinem Gebiete, er kann ſeine Arbeit nach Willkür anfangen und enden, unterbrechen und wieder fortſetzen; nur der Schriftſteller iſt nicht Herr in ſeinem Hauſe, lebt auch hier in der unglücklichſten Abhängigkeit. Er iſt ein armer Landmann; was hilft ihm aller Fleiß, alle Anſtrengung, wenn ihm nicht die Sonne des Geiſtes ſcheint? Wie muß ſich der Schriftſteller oft abmartern, bis er gerade den ſeinen Gedanken entſprechenden Ausdruck findet! Wie ſtörrig, wie eigenſinnig iſt nicht oft der Geiſt! wie oft bleiben nicht die Mittel, die Ihr aus allen Euren Leibes- und Seelenkräften anwendet, um ihn zu erweichen, erfolglos! Wie ſauer kam manchem Dichter oft nur ein einziger Vers zu ſtehen! Denkt nur an Euripides, der ſich einſt bitter darüber beklagte, daß er innerhalb drei Tagen nicht mehr als drei Verſe zu Stande gebracht habe, an Rouſſeau, der unter Anderm von ſich ſelbſt ſagte: „Ich habe immer Witz und Verſtand eine halbe Stunde ſpäter, als Andere, gerade, wenn es nicht mehr Zeit iſt, weiß ich auf ein Haar, was ich arbeiten ſollte;“ an Goethe, der oft Zuſtände hatte, „wo es ihm vorkam, als habe er nie ein Gedicht gemacht, und würde er auch nie mehr eines machen;“ an Schiller, wenn er Goethe ſchreibt: „Wie ſind wir doch alle mit unſrer geprahlten Selbſtſtändigkeit an die Kräfte der Natur angebunden, und was iſt unſer Wille, wenn die Natur verſagt! Worüber ich ſchon fünf Wochen lang brütete, das hat ein milder Sonnenblick binnen drei Tagen in mir gelöſt; freilich mag meine bisherige Beharrlichkeit dieſe Entwicklung verbreitet haben, aber die Entwicklung ſelbſt brachte mir doch die erwärmende Sonne mit;“ an Milton, deſſen poetiſche Ader ſich nur zu gewiſſen Jahreszeiten, nämlich im Frühjahr und Herbſt öffnete; an Arioſto, der an einem Paar Stanzen einen Tag arbeitete, an Guarini, Boileau, Malesherbes, Balzac, Voiture, und um Euch nicht zu vergeſſen, ihr mir beſonders werthen Philologen, an Linacer und Paulus Manutius, der zwiſchen jeder Zeile, die er ſchrieb, vier Finger breit Raum ließ, um, wenn ihm etwas Beſſres einfiel, ſolches gleich einrücken zu können, und ſo über einer Epiſtel oft Monate lang ſaß; und um Euch auch einen Hieb noch zu guter letzt hinauszugeben, Ihr Philoſophen, an Leibnitz, der ſich ſelbſt zu jener ſeltſamen Menſchenklaſſe rechnet, die abwechſelnd je nach Zeit und Ortsumſtänden bald eine wunderbar ſchnelle, bald eine außerordentlich langſame Faſſungs- und Erfindungsgabe hat, und von ſich ſagt, daß ihm zwar alles Schwere leicht, aber auch alles Leichte ſchwer werde. Wenn daher die delicaten Leſer und Leſerinnen bei der Lectüre ſelbſt ihrer Lieblingsbücher an die Schweißtropfen dächten, die ſie ihren Verfaſſern koſteten, ſo würden ſie allen Appetit zu Euren Werken ſo gewiß verlieren, als ihnen der Appetit zu vielen Speiſen verginge, wenn ſie während des Genuſſes an die Art ihrer Zubereitung dächten.

Und wenn Ihr auch einmal drin im Zuge ſeid, wenn Euch die Arbeit ſo leicht und raſch wie ein homeriſcher Daktylus von der Feder fließt, was habt Ihr nicht auch da noch Alles vom Geiſte auszuſtehen! Wie ein Liebhaber, der ſeiner Eroberung noch nicht ganz verſichert iſt, peinigt er Euch mit ſeiner Eiferſucht. Jede Aeußerung auch der unſchuldigſten Freude kränkt ihn ſchon aufs Tiefſte, wenn er ſich nicht als ihre Urſache weiß. Jeder Blick, den Ihr nur wo andershin ſelbſt mit nothgedrungner Freundlichkeit werft, iſt ſchon hinreichend, ihn außer Faſſung zu bringen. Er will, daß Ihr ganz in ihm Euch verliert, daß Ihr Eure fünf Sinne, Eure Phantaſie, Euren Verſtand, Euer Herz, kurz all Euer Seelenvermögen ihm übergebt, ohne auch nur einen rothen Heller zu Euerm Privatgebrauch zurückzulegen. Ihr lebt in beſtändiger Unruhe und Angſt, ſeine Gunſt und Liebe zu verlieren. Ihr müßt Alles aufbieten, um ihn guten Muths zu erhalten. Wie die Kindbetterinnen müßt Ihr Euch halten, die ſtrengſte Diät beobachten. Sagt nicht ſelbſt Goethe, einer von den größten Meiſtern Eurer Zunft, von ſich: „Ich habe die Erfahrung wieder erneuert, daß ich nur in einer abſoluten Einſamkeit arbeiten kann, und daß nicht etwa nur das Geſpräch, ſondern ſogar ſchon häusliche Gegenwart geliebter und geſchätzter Perſonen meine poetiſchen Quellen gänzlich ableitet“? Und wenn Ihr nun endlich fertig ſeid, was habt Ihr vom Geiſte zum Lohne für Eure Opfer, Eure Mühen, Sorgen und Qualen? meiſtens Nichts als das widerliche Gefühl der Scham und des Ekels an Euch ſelbſt. Eure Bücher ſcheinen Euch nichts Anderes zu ſein, als Blößen, die Ihr Euch in den Augen der Welt gegeben habt, als öffentlich ausgeſtellte Testimonia paupertatis, als frei- und reumüthige Selbſtbekenntniſſe à la Rouſſeau und Auguſtin, als Inventarien von Eurem geiſtigen Naturnachlaſſe, als Sündenregiſter und Druckfehlerverzeichniſſe von dem Text Eures Lebenslaufes, wegen welcher Ihr den geneigten Leſer jedesmal demüthigſt um Verzeihung bitten ſolltet, als Repertorien Eurer Muttermale und ſonſtigen beſondern Kennzeichen, durch die Ihr Euch, eben nicht gerade zu Euerm Vortheil, von andern Menſchen unterſcheidet. So lange Eure Arbeit noch im Fluſſe des Werdens begriffen iſt, ſo gefällt ſie Euch wohl; natürlich: Euer Kopf wird dabei ziemlich echauffirt, Ihr werdet wohl gar ganz wonnetrunken in dem Gefühl, Schöpfer zu ſein, und in dieſem exaltirten Zuſtande nehmt Ihr Eure Gebrechen nicht wahr. Aber um ſo empfindlicher ſind die Nachwehen, wenn ihr fertig ſeid. Es iſt Euch jetzt, als wäret Ihr von einem ſchönen Traume erwacht, nur um deſto tiefer und gründlicher Euer Elend zu empfinden. Die fertige Schrift hat allen Reiz verloren; ſie iſt für Euch ein todtgebornes Kind. Ihr glaubt dann, bei dem Geiſte, Eurem einzigen Gönner und Schutzherren auf Gottes weiter Erde, in Ungnade gefallen zu ſein, und in dieſem Gefühle der Leere, in dieſem Euern Wahne, von dem Weſen verlaſſen zu ſein, um deſſen willen es ſich allein der Mühe verlohnt, Tag für Tag die geſchmackloſe Waſſerſuppe des gemeinen

Lebens hinunterzuſchlürfen, drängt ſich alle Pein zuſammen, die nur immer der Menſch als ein geiſtiges Weſen empfinden kann, erlebt Ihr in Euch den ſchrecklichen Zuſtand des verzweifelnden Selbſtmörders. Und welch ein peinigender Schmerz iſt es nicht für Euch, ſelbſt ſchon mitten im beſten Feuer der Arbeit, wenn Euch oft Eure koſtbarſten Gedankenſtoffe, ſo wie Ihr nur mit dem Pfropfzieher der Feder die Weinflaſche des Geiſtes öffnet, und ſie der Atmoſphäre der Außenwelt ausſetzt, ſchon von ihrer Güte verloren zu haben, vielleicht ganz verdorben zu ſein ſcheinen! Wie glücklich ſind doch die Menſchen, die nicht der Kitzel des geiſtigen Fortpflanzungstriebes peinigt, die Nichts wiſſen von den Schmerzen des Geiſtes, von den Schmerzen, die die Idee der Vollkommenheit, das Bewußtſein ihrer Unerreichbarkeit in der Seele erzeugt! Ach! und gerade je vollkommner, je edler ein Weſen iſt, deſto ſchwerer gebiert es ſeines Gleichen. Die Blattlaus kann in einem Sommer 24 Millionen Junge gebären; dem edlen Menſchenweibe koſtet oft eine einzige Geburt ſchon das Leben! O ich möchte um Alles in der Welt kein Schriftſteller ſein! Ich möchte keinem ſolchen Herrn dienen, wie der Geiſt iſt, der es Euch nicht einmal dankt, wenn Ihr Euch ſeinetwegen ſo abquält und abhärmt, im Gegentheil ſeine größte Freude dabei hat, wenn Ihr vor Scham, vor Ekel und Verzweiflung vergehen möchtet, ja ſogar ſelbſt der Urheber aller Qualen iſt, die ſeine treueſten ergebenſten Diener und Verehrer auszuſtehen haben. Denn nur er iſt es, dem Ihr es nie recht machen könnt, der Euch Eure Vaterfreuden raubt, der Euch in einer beſtändigen Unruhe und Unzufriedenheit mit Euch ſelbſt erhält, damit Ihr in unermüdlicher Thätigkeit von einem Werke zum andern ſchreitet, um immer wieder durch einen neuen Fehler den ältern gut zu machen, den Teufel durch den Teufel zu vertreiben. Der liebe Himmel bewahre uns vor Peſt, vor Hungersnoth, vor Krieg und Feuersbrunſt, vor Allem aber vor Geiſt!

Das Leben iſt der Güter höchſtes nicht,
Der Uebel größtes aber iſt der Geiſt.

Ja wohl! der Uebel größtes iſt der Geiſt. Selbſt von den Uebeln, die Ihr der Welt Schuld gebt, iſt er der eigentliche Urheber. Die Welt iſt nur ſein blindes Werkzeug; wo ſie in ihrem eigenſten Intereſſe zu handeln glaubt, arbeitet ſie nur im Intereſſe des Geiſtes. Der Geiſt kennt nämlich nur zu gut den Menſchen, er weiß eben ſo a priori als a posteriori, daß er im Ganzen den Charakter jenes italieniſchen Künſtlers hat, der immer erſt eingeſperrt werden mußte, wenn er einmal Gebrauch von ſeinen Talenten machen ſollte, daß die Menſchen geprellt werden müſſen, um in ſeine Dienſte zu treten. Darum öffnet der Geiſt die Pandorabüchſe, und ſchickt dem Einen dieſes, dem Andern jenes Kreuz über den Hals, wie es eben je nach dem Charakter und der Individualität des Empfängers geeignet iſt, ihn zu geiſtiger Thätigkeit zu ſollicitiren. Mancher hätte ſchwerlich eine entſchieden ideale Tendenz bekommen, wenn ihm nicht ſchon in früher Jugend ein Gegenſtand, an dem er mit ganzer Seele hing, irgend wie entriſſen worden wäre, denn nur dadurch wurde er gezwungen, nicht an ſeine fünf Sinne als die letzte Inſtanz zu appelliren, ſondern vermittelſt einer wahren, in ſolchen Fällen gültigen appellatio per saltum im freien Fluge des Geiſtes ſich über die Grenzen der unmittelbar nächſten Umgebung hinwegzuſetzen, die die meiſten Menſchen, ohne daß ſie es wiſſen, Zeitlebens mit Zentnerſchwere darnieder drückt. Und viele auch ſchon zu Schriftſtellern herangereifte Menſchen hätten doch nie eine ſolche Tiefe, Erhabenheit und Stärke des Geiſtes entwickelt, wenn ſie nicht auf den Beſitz irgend eines, ihren Neigungen und Wünſchen als Menſchen entſprechenden Gegenſtands hätten Verzicht leiſten müſſen. Petrarca würde nicht Petrarca geworden ſein, wäre der Gegenſtand ſeiner Liebe nicht für ihn ein unerreichbarer geblieben. Der Gewinn für den Menſchen wäre ein Verluſt für den Dichter geweſen. Was zum Nachtheil des Menſchen geſchieht, geſchieht nur zu oft zum Vortheil des Schriftſtellers. Aber was ſind auch die Leiden des Herzens gegen die Herrlichkeit des Geiſtes!

Die Seele des Menſchen iſt Das, was er als das Wahre und Höchſte in ſich erkennt und erfährt, was ſeine Art, die Dinge zu beurtheilen, zu ſein, zu leben und zu wirken beſtimmt. Dieſe ſeine Seele legt der Schriftſteller in ſeinen Büchern nieder. So lehrreich und intereſſant es daher auch für uns iſt, einen großen Schriftſteller in den gewöhnlichen Lebensverhältniſſen und im perſönlichen Umgang kennen zu lernen; ſo dürfen wir doch nie vergeſſen, daß wir ſeine wahre, höhere geiſtige Perſönlichkeit allein in ſeinen Schriften beſitzen; denn in ihnen giebt er abgeſondert von allen grobirdiſchen Ingredienzen den reinen Goldbeſtand ſeines Geiſtes. Im Leben iſt der Schriftſteller gleichſam nur im Raupen- oder Puppenzuſtande, aber in ſeinen Schriften der freie, den Reichthum und die Schönheit ſeiner Natur ungebunden entfaltende Schmetterling. Mit Recht ſind daher ſo Manche für ihre kindiſche Neugierde, große Schriftſteller auch perſönlich kennen zu lernen, empfindlich beſtraft worden. Kant z. B. ſprach, wenigſtens in ſeinen ſpäteren Jahren, wenn er beſucht wurde, ſtatt von philoſophiſchen Gegenſtänden, von den beſten neueſten Mitteln, die Wanzen zu vertreiben. Albertus Magnus verwies ſeine Schüler, wenn ſie zu ihm kamen, um Fragen an ihn zu ſtellen, auf ſeine Schriften mit den Worten: Fragt Albertum in ſeinen Büchern. Ja Goethe geſteht ſogar, daß er aus einem gewiſſen „realiſtiſchen Tic“ es behaglich finde, ſich überhaupt den Menſchen aus den Augen zu rücken. „So werde ich,“ ſagt er, „immer gern incognito reiſen, das geringere Kleid vor dem beſſern wählen, und in der Unterredung mit Fremden oder Halbbekannten den unbedeutenderen Gegenſtand oder doch den weniger bedeutenden Ausdruck vorziehen, mich leichtſinniger betragen, als ich bin, und mich ſo, ich möchte ſagen, zwiſchen mich ſelbſt und zwiſchen meine eigne Erſcheinung ſtellen.“

Es iſt allerdings eine traurige Erſcheinung, wenn wir in dem Leben mancher großen Schriftſteller Handlungen finden, die nicht im Einklang mit dem Geiſte ſtehen, der aus ihren Schriften zu uns ſpricht.

Aber man hüte ſich vor der Rohheit und Gemeinheit, ſolche Schriftſteller ohne Weiteres, wie es ſo oft geſchieht, mit dem empörenden Prädicate ſchlechter Menſchen zu bezeichnen. Es giebt nun einmal ſolche Menſchen, oder, wenn Ihr lieber wollt, ſolche ſonderbare Käuze, die ihr Leben und Weſen einzig und allein in die ſchriftſtelleriſche, überhaupt geiſtige Thätigkeit ſetzen, die nur in der geiſtigen Productivität in ihrem eigenthümlichen Elemente ſind. Bei manchen dieſer Käuze iſt ihr Leben faſt nichts Anderes, als der Zuſtand ihrer Geiſtesabweſenheit. Sie verlieren auf der hohen See der geiſtigen Productivität, wo dem Menſchen die Idee der Unendlichkeit gegenwärtig iſt, denn ſie erhebt ihn über die Schranken der Zeit und des Orts, über die Sorgen der Gegenwart und die Feſſeln läſtiger Umgebungen, jene Erdſchollen aus dem Geſichte, auf denen ſonſt der Menſch feſten Fuß faßt und ſeine kleinliche Philiſterwelt aufbaut. Das gewöhnliche Leben iſt für ſie Nichts, als ein läſtiger unverſchämter Bettler, der ſie immer gerade zur ungelegenſten Zeit aus ihren ſchönen Phantaſien oder tiefen Meditationen durch ſeine ungebührlichen Forderungen herausreißt; alle ihre Handlungen ſind Nichts als Pfennige, höchſtens Kreuzer und Groſchen, die ſie aus der reichen Goldbörſe ihres Geiſtes dem zudringlichen Bettler unwillig hinwerfen, um ſich ihn vom Halſe zu ſchaffen.

Thales, mit dem das Licht der Wiſſenſchaft über Griechenland aufging, bemerkte einſt, wie er eben die Geſtirne beobachtete, eine vor ſeinen Füßen liegende Grube nicht, und fiel hinein. Ein altes Weib, das ſeine Magd oder vielleicht auch nur ganz zufällig da war (was ich nicht mehr weiß, es iſt aber auch ganz einerlei), lachte ihn darüber aus, und es that daran wohl, denn es war ein altes Weib, und die Gemeinheit lacht ihn noch heute deßwegen aus, und ſie hat dazu als Gemeinheit ein unbeſtreitbares Recht. „Stört mir meine Zirkel und Figuren nicht,“ rief Archimedes den auf ihn einſtürmenden Feinden zu, und ließ ſich von ihnen niederhauen. Karneades vergaß ſeine nächſten Bedürfniſſe über dem Studiren, ſelbſt das Eſſen, ſeine Maitreſſe mußte die Speiſen ihm zuſchneiden, und ordentlich in den Mund ſtopfen. „Montesquieu (erzählt Johannes von Müller in ſeinen Briefen nach dem Bericht eines ſeiner Freunde), das erſte Genie Frankreichs, er, der Alles ſah, und wie er es ſah, ſchrieb, war in ſeinen eignen Sachen wie ein Kind. Ein liſtiger Betrüger ſpionirte die Zeit, wo ſein treuer Secretär Don Holland abweſend war, kam zu ihm, verſprach um ſein Gut la Brède ihm 1000 Thaler mehr Pachtſchilling. Es gefiel, wurde angenommen. Jener ſetzt einen Contract auf, den lieſt Montesquieu, verſteht ihn nicht, unterſchreibt aber, denn wie ſollte er anders als der Abrede gemäß ſein! Wenige Tage nach dieſem wird ihm angeſagt, auszuziehen. Er erſtaunt. Vergeblich. Jenes war ein Kaufcontract; la Brède war weg, und in dem Contract noch dazu der Preis quittirt. Ein Proceß war unvermeidlich, der Ausgang ungewiß, und für Montesquieu ein Glück, daß der Spitzbube ſich mit 1000 Louisd'or abfinden ließ. Dem guten Malesherbes begegneten dergleichen Sachen ſo viele, daß er endlich ohne ſeinen treuen Berrin ſich nicht mehr getraute, eine Weſte zu kaufen.“ So vergißt der Menſch in ſeiner geiſtigen Thätigkeit die Sorge für das Leben und ſeine eigene Perſönlichkeit! Anaxagoras opferte ſelbſt freiwillig ſein Vermögen auf, um deſto ſorgenfreier und ungeſtörter ſich allein dem Studium der Natur und der Beſchauung des Univerſums, die er für ſeinen wahren Lebenszweck hielt, widmen zu können.

Ihr nennt C. einen unbedeutenden und geiſtloſen Menſchen, und Euer leichtfertiges Urtheil ſtützt ſich darauf allein, daß er in Eurer Umgebung nicht excellirte. Aber Eure Perſönlichkeit, Eure Geſpräche, Eure Sitten und Manieren ſprechen ihn nicht an; er geht bei Euch nicht aus ſich heraus; er iſt bei Euch nicht zu Hauſe, nicht Er ſelbſt. Verſetzt ihn nur in Kreiſe, die ihm zuſagen, und Ihr werdet eben dieſen unbedeutenden C. zu Eurer größten Beſchämung und Verwunderung mit allen Herrlichkeiten des Geiſtes und der Kraft als einen Stern erſter Größe funkeln ſehen. Wendet dieſes triviale Beiſpiel aus einer andern

Sphäre auch auf Eure leichtfertigen Urtheile über den Werth ſo manches Schriftſtellers als Menſchen an. Sucht ſein wahres Weſen und ſeinen wahren Charakter und ſein wahres Leben nicht am unrechten Orte, ſucht bei ihm den Menſchen auch in ſeinen Schriften; in ihnen allein iſt Er ſelbſt. So mancher Schriftſteller gleicht dem Auswanderer nach Amerika. Aus der drückenden Noth des gemeinen Lebens zieht er hin in die herrliche ergiebige Welt des Geiſtes; die liegenden, unbeweglichen Güter des Lebens ſetzt er in die überallhin kurſirenden Münzen des Gedankens um; das Beſte, was er hat, nimmt er in die Reiſebündel ſeiner Schriften zuſammen; er läßt Nichts im Leben zurück, als elendes Geräthe und abgenutzte Lumpen. Und die gemeinen Biographen und Urtheiler, die aus Anekdötchen des äußerlichen Lebens den wahren Charakter ſolcher Schriftſteller beurtheilen wollen, kommen mir vor, wie Leute, die aus den zurückgelaſſenen Lumpen eines Auswanderers nach Amerika ſeinen Vermögenszuſtand beurtheilen und daran ſein Elend uns darſtellen wollten.

„Du willſt alſo aus dem Schriftſteller auch den Menſchen erkennen und beurtheilen?“ Ja, und von dieſer Behauptung bringen mich weder ſolche übrigens nur ſcheinbare Widerſprüche ab, daß dieſer in ſeinen Schriften der gallenbitterſte und ſchamloſeſte Satyriker, aber im Leben keuſch wie ein Mädchen, und von dem ſanftmüthigſten Charakter ſein kann, wie es Perſius war, jener als Schriftſteller der ſeelenfrohſte, ſelbſt ſchrankenloſeſte, ausgelaſſenſte Komiker, ja in vielen ſeiner Luſtſpiele ein wahrer Trunkenbold, ein Schlemmer in dem geiſtigen Genuſſe ſeiner unerſchöpflichen Witzfülle, und doch zugleich als Menſch der peinlichſte, düſterſte und krittlichſte Hypochondriſt iſt, wie Molière, der ſich ſelbſt den unglücklichſten Menſchen unter der Sonne nannte; noch ſelbſt ſolche ſonderbare Erſcheinungen, z. B. daß Einer, wie der Engländer Steele, mit einer ungeheuern Perrücke, die funfzig Guineen koſtete, auf dem Kopfe, ſeinen Verſuch über die Verkehrtheiten der Mode verfaſſen kann, ein Anderer über die Ehe ein ganzes Buch voll der vortrefflichſten Gedanken ſchreibt, ohne doch deßwegen ſich ſelbſt zu verheirathen, und, obwohl ein Schriftſteller edlen, geiſtigen Weſens, doch zugleich gemeinen Leidenſchaften ſich hingeben kann, wie Hippel. Ihr ſeht hoffentlich, daß ich ſelbſt ſolche Beiſpiele kenne, als Ihr vielleicht meinen Behauptungen entgegenſetzen wollt, und ich könnte noch frappantere anführen, wenn ich gerade Luſt zu Citationen hätte. Aber alle dieſe Beiſpiele machen mir ſo wenig bange, daß ich vielmehr gerade das Gegentheil von Euren Folgerungen aus ihnen herausziehe. Eben deßwegen und einzig und allein nur deßwegen, weil der Schriftſteller ſein wahres Selbſt, welches eins iſt mit ſeinem ſchöpferiſchen Geiſte, in ſeinen Schriften giebt, weil er in den ſeiner Muſe mittel- oder unmittelbar geweihten Stunden ſeine Seele am Freiſten entfaltet, kann er ſein und iſt er oft — leider! freilich immer eine betrübende Erſcheinung — ein Anderer in der Hülle ſeiner vergänglichen Perſönlichkeit, als in ſeinen Schriften, und iſt folglich auch aus dieſen ſein wahres Weſen als Menſch zu erkennen und zu beurtheilen. Nicht an den Werktagen, wo das Volk nur mit Sorgen und Arbeiten für die Erhaltung ſeiner Exiſtenz beſchäftigt iſt, ſondern an den Sonn- und Feſttagen, wo es aus den dumpfen, engen Werkſtätten in's Freie hinausſtrömt, ſich ſeinen Lieblingsvergnügungen und Neigungen ohne Rückhalt überläßt, könnt Ihr am Beſten und Reinſten ſeine Individualität, ſein eigenthümliches Weſen erkennen. Und die Pflanze giebt nicht an den Blättern und Aeſten, an Stamm und Wurzeln, ſondern an der Blume am Schönſten, am Beſtimmteſten und Erkennbarſten ihr inneres Weſen kund.

Ich bitte Euch um Alles in der Welt, in welchen Momenten des Lebens glaubt Ihr denn wohl das wahre Weſen eines Schriftſtellers erkennen zu können? Etwa in denen, wo er ſchläft und die übrigen natürlichen Bedürfniſſe befriedigt? Oder in denen, wo er ſich ſeine Zähne putzt, ſeine Haare auskämmt, ſeine Kleider und Stiefeln anzieht?

Oder in denen, wo er läſtige Beſuche zu machen hat und in den langweiligſten Geſellſchaften von der Welt einen Abend, oft einen ganzen Tag verſchmachten muß? Oder in denen, wo er Geſchäfte zu verrichten hat, die lediglich in's Departement der auswärtigen Angelegenheiten gehören, ſeine ganze Denk- und Geſinnungsweiſe auch nicht im Geringſten berühren? Oder in denen, wo unſelige Gemüthsſtimmungen oder körperliche Uebel alle Kanäle ſeiner Empfindungen und Gedanken verſtopfen, ſo daß er gedankenlos, wie ein Thier, und empfindungslos wie eine Pflanze iſt? Ihr werdet mir zugeben, daß wir in allen dieſen Momenten nicht das wahre Weſen eines Schriftſtellers haben und erkennen können, daß er im Gegentheil in allen dieſen Augenblicken mehr oder weniger gewiſſermaßen außer ſich iſt, entzogen dem Kreiſe von Gegenſtänden und Thätigkeiten, in denen er ſich ſelbſt angehört, ſein eigentliches Leben bewährt. Subtrahirt alſo von dem an ſich ſchon ſo kurzen Leben des Menſchen alle Momente, wo er gleichſam in einer ungeheuern Entfernung von ſich ſelbſt ſich befindet, und Ihr werdet einſehen, daß von der Spanne Lebenszeit nur ein ganz kleines Reſtchen, ein blos einige, oft kaum nur einen Zoll breites Flecklein übrig bleibt, das wir als den Spiel- und Tummelplatz ſeiner Seele anſehen können, daß uns folglich zum Maßſtab für die Beurtheilung des Weſen eines Menſchen, der der geiſtigen Thätigkeit ſich weiht, nur die Sonn- und Feſttage von ſeinem Leben übrig bleiben, die er in der freien Natur ſeines Geiſtes zubringt, und in ſeinen Schriften verewigt.

Und, wie geſagt, wenn auch einer die Perrücke, die er im Gotteshauſe ſeines Geiſtes als eine Verkehrtheit von ſich wirft, auf dem Marktplatze des alltäglichen Lebens aufſetzt, ſo bleibt es doch dabei, daß er nur in den Momenten, wo er die Perrücke von ſich wirft, ſein wahrhaftes Selbſt giebt, daß er doch ein freier Menſch iſt, wenn er ſie gleich an ſeinem Leibe trägt, wenn ſie ihm nur nicht auf Geiſt und Gemüth wie ein Alp drückt, daß ein ſolcher Menſch an den edelſten, nothwendigſten und allmächtigſten Lebenstheilen, an Kopf und Herz, d. h. an Geiſt kerngeſund iſt, und höchſtens nur an den untern Extremitäten der Menſchheit, d. h. am Körper, an einem Uebel, Podagra genannt, laborirt, ſo daß der Podagriſt, der Körper, dem Geiſte, der ein Schnellläufer iſt, nicht nachkommt, wenn gleich nach will, und daß folglich Diejenigen ſich grob irren würden, die aus dem Podagra des Schriftſtellers den wahren Lebens- und Weſenszuſtand ſeiner innern Theile beurtheilen wollten.

Wenn Jemand bei dem Anblicke eines Gemäldes den Schluß machte: „Wie ſchön iſt dieſes Bild! aber wie ſchön muß erſt Der ſein, welcher dieſes Bild verfertigte!“ ſo würden wir laut auflachen. Wenn nun aber bei der Lectüre einer Schrift, die uns gefällt und intereſſirt, uns die Phantaſie, die ſich vor allen andern Facultäten unſerer Seele durch ihre Vielgeſchäftigkeit und Naſeweisheit bei jeder Gelegenheit hervorthut, ein Porträt von dem Verfaſſer entwirft, und dadurch das Verlangen in uns erweckt, ihn auch von Perſon kennen zu lernen, machen wir da nicht oft einen faſt eben ſo ſchiefen und lächerlichen Schluß? Wie ſehr hat daher in dieſer Beziehung Lord Byron Recht, wenn er an eine Dame, die, begeiſtert von der Lectüre einer ſeiner Schriften, ihm ſogar ihre Liebe anbot, folgendermaßen ſchreibt: „Sie äußern den Wunſch, mich perſönlich kennen zu lernen, weil meine Werke Ihnen gefallen. Sie müſſen wiſſen, daß ein Schriftſteller im Allgemeinen ſehr verſchieden von ſeinen Werken iſt, und nie die Erwartungen Derjenigen befriedigt, die in ihm liebenswürdigere Eigenſchaften als in Andern zu finden hoffen. Meine Schriftſteller-Eitelkeit wird ſicherlich Nichts bei dem Gedanken leiden, daß ein Werk von mir Ihnen einiges Vergnügen gemacht hat, und um mich in der günſtigen Meinung zu erhalten, die es Ihnen von mir beigebracht hat, will ich nicht Gefahr laufen, ſie zu verlieren, indem ich mich perſönlich bekannt mache.“ Ohne die dem ſchönen Geſchlechte ſchuldige Ehrfurcht bei Seite zu ſetzen, müſſen wir doch nothgedrungen jener unbekannten Dame eingeſtehen, daß uns, natürlich deductis deducendis, ihre Urtheils- und Schlußkraft in dieſem Punkte wenigſtens faſt eben ſo ſonderbar vorkommt, wie die des Ali Paſcha, wenn er aus den kleinen Ohren, den gekräuſelten Haaren und den kleinen weißen Händen des Lord Byron ſchloß, und zu erkennen verſicherte, daß er ein Mann von hoher Geburt wäre. Allein ungeachtet ihrer Lächerlichkeit können doch viele Menſchen es nicht unterlaſſen, dergleichen Schlüſſe bei jeder Lectüre zu machen. So werden manche übrigens gewiß ſehr reſpectable Leſer dieſer Aphorismen zweifelsohne ſchließen, daß ihr beſcheidner Verfaſſer, weil er in Einem fort bis zum Ekel über Nichts als die Bücher ſchreibt, ein Bücherwurm comme il faut, ein Menſch iſt, der ſich vor lauter Leſen krumm und lahm geſeſſen hat, niedergedrückt von der Laſt ſeiner Quartanten und Folianten nur ſo daherkeucht, ein warnendes Exempel von den zerſtörenden Folgen der Ausſchweifungen im Gebiete der Büchergelehrſamkeit. Aber es thut ihm ſehr leid, ihnen verſichern zu müſſen, daß ſie ſich in einem gewaltigen Irrthume befinden, indem er es im Gegentheile practiſch und theoretiſch mit dem engliſchen Philoſophen Hobbes hält, der nur ſehr gute, aber eben deßwegen auch ſehr wenige Bücher las, und von ſich ſelber ſagte, daß er, wenn er eben ſo viel geleſen hätte, wie andere Gelehrte, eben ſo unwiſſend wie ſie geblieben wäre, und unbedingt die Worte Lichtenbergs unterſchreibt, wenn er ſagt: „Ich glaube, daß einige der größten Geiſter, die je gelebt haben, nicht halb ſo viel wußten, als manche unſerer mittelmäßigen Gelehrten. Und mancher unſerer ſehr mittelmäßigen Gelehrten hätte ein größerer Mann werden können, wenn er nicht ſo viel geleſen hätte.“ Um es jedoch auch bei dieſen ſeinen hochverehrlichen Leſern nicht ganz und gar zu verderben, und nicht den Verdacht auf ſich zu laden, als wollte er ſie etwa abſichtlich hinters Licht führen, ſieht ſich der Verfaſſer, zuvorkommend die Hand zur Verſöhnung darbietend, auf der Stelle zu folgenden Conceſſionen und Confeſſionen bereit. Er geſteht demnach offenherzig ein, daß er blutige Thränen darüber weinen möchte, daß die Natur ihn ſo ſtiefmütterlich bedacht und nicht auch mit ſolchen ſchönen, die Lectüre ſo erleichternden und befördernden Gaben ausgeſtattet hat, wie den Cardanus und die beiden Scaliger, die ohne Licht bei der Nacht blos vermittelſt ihrer hellleuchtenden Augen ſehen konnten, wie den Leibnitz, der ſo ein ausgezeichnetes Gedächtniß hatte, daß er ſich des Aufſchreibens nur als eines Mittels bediente, um Etwas für immer ſeiner Seele einzuprägen, und daher nie mehr genöthigt war, ſeine Excerpte nachzuleſen, vor Allem aber wie den franzöſiſchen Grafen de Guibert, der die glückliche Eigenſchaft hatte, daß er mit einem wahrhaft intuitiven Blicke nicht wie unſereiner Zeile für Zeile, ſondern fünf, ſechs, ja noch mehr Zeilen auf einmal leſen, die Ideen bei der Lectüre alſo nicht einzeln, ſondern ſchaarenweiſe in ſeinen Kopf einlaſſen konnte, und von dem es uns daher auch gar nicht Wunder nehmen darf, wenn er ſo unermeßlich viel geleſen hatte, wie uns der Verfaſſer der Memoiren Mirabeau's berichtet. Er geſteht ferner ein, daß er keineswegs dem Byron unbedingt beipflichtet, wenn er mit vielen Andern behauptet, daß man nur nach der eignen Erfahrung, nicht nach den Büchern die Menſchen beurtheilen müſſe, — denn wie eng iſt der Kreis unſerer eignen Erfahrungen? und wenn er auch noch ſo groß wäre, iſt die erfahrende Perſon nicht immer eine und dieſelbe? haben alſo ihre Erfahrungen, ſo verſchiedenartig ſie auch ſein mögen, nicht immer einen und denſelben, folglich einen beſchränkten und einförmigen Typus? warum ſollen wir nicht die Erfahrungen und Anſchauungen Anderer, die wir blos durch Bücher überkommen, zur Ergänzung, Berichtigung und Erweiterung unſerer eignen Erfahrung nehmen? — kurz, daß er, wenn auch nicht in specie, doch in genere ein Bücherwurm iſt.

Was Quinctilian von dem wahren Redner in Beziehung auf den Menſchen ſagt, das gilt auch von dem wahren Schriftſteller in ſeinem Verhältniß zum Menſchen. Er ſagt aber: „Ich behaupte nicht nur, daß ein Redner ein guter Menſch ſein müſſe, ſondern ich behaupte ſogar, daß nur ein guter Menſch ein Redner werden kann. Denn man kann doch wahrlich weder Einſicht Denen zugeſtehen, die da, wo ſie zwiſchen dem Guten und Böſen zu wählen haben, ſich für das Letztere entſcheiden, noch Klugheit Denen, die durch die Schuld ihrer eignen Unbeſonnenheit, wenn auch nicht immer die härteſten Strafen der Geſetze, doch gewiß die des böſen Gewiſſens ſich zuziehen. Wenn nun nicht nur nach dem Ausſpruch der Weiſen, ſondern auch ſelbſt nach der Meinung des Volks nur ein thörichter Menſch ein ſchlechter ſein kann, ſo wird gewiß nie aus einem Thor ein Redner. Hierzu kommt, daß nur ein reines Gemüth ſich der edelſten Beſchäftigung widmen kann, erſtlich weil in einer und derſelben Bruſt nicht das Gute und Schlechte beiſammen wohnen kann, und das Vortrefflichſte und das Schlechteſte eben ſo wenig zugleich ein und daſſelbe Gemüth in Anſpruch nehmen kann, als ein und derſelbe Menſch zugleich gut und ſchlecht ſein kann, zweitens weil der auf einen ſo erhabnen Gegenſtand gerichtete Geiſt von allen andern ſelbſt unſchuldigen Gedanken und Sorgen frei ſein muß. Denn nur mit dieſer Freiheit und Ungetheiltheit, in der kein anderes Object ihn zerſtreut und abzieht, kann er das Ziel ſeines Beſtrebens ins Auge faſſen. Jeder ſieht ein, daß ſelbſt ſchon zu ängſtliche Beſorgung des Hausweſens und der Landwirthſchaft, Jagdluſt und Theaterbeſuche die Studien beeinträchtigen, denn die Zeit, die einer Beſchäftigung gewidmet wird, geht für die andere verloren. Man denke ſich nun erſt ein von Wolluſt, Geiz, Mißgunſt beherrſchtes Gemüth, Leidenſchaften, die ſelbſt keinen hohen Grad erreicht zu haben brauchen, um ſchon die Ruhe der Nacht durch wilde Traumbilder zu verſcheuchen. Denn Nichts iſt ſo vielbeſchäftigt, ſo unbeſtändig, von ſo vielen und entgegengeſetzten Leidenſchaften zerſtückelt und zerriſſen, als ein böſes Gemüth. Denn wenn es auch nur Anſchläge faßt, ſo wird es von Sorgen, von Unruhe und Qualen zerriſſen, und wenn es ſie vollends ausgeführt hat, wie wird es da von Angſt, Reue und Furcht gefoltert! Wo iſt in einem ſolchen Gemüthe Platz für die Wiſſenſchaft oder irgend eine edle Kunſt? gewiß eben ſo wenig, als in einem von Stauden und Dornenſträuchen beſetzten Acker für Früchte Raum iſt.“

Bei einer Menge von Autoren iſt freilich die Schriftſtellerei Nichts weiter als eine Coquetterie mit dem Publicum; ſie wollen gefallen; ſie wollen das Publicum im eigentlichen Sinne in ſich verliebt machen. Deßwegen machen ſie aufs Sorgfältigſte ihre Toilette, werfen ſich in die eleganteſten Kleidungen nach dem neueſten Modeſchnitte, blicken bei jedem Worte, das ſie niederſchreiben, wohlgefällig in den Spiegel, um den ermuthigenden Gedanken, daß ſie, wenn ſie nur ſich ſelbſt gefallen, nothwendig auch Andern gefallen müſſen, ſtets lebhaft ſich zu vergegenwärtigen, nehmen einen Ton an, den ſie für das unfehlbarſte Mittel halten, ihren Zweck zu erreichen, und beſtreben ſich, dieſem affectirten Tone ſo viel als möglich den Stempel der Wahrheit aufzudrücken, um dem Publicum weis zu machen, daß ſie auch wirklich ſo denken, wie ſie ſchreiben, wirklich ſo ſind, wie ſie als Schriftſteller vor ihm erſcheinen. Wie in der ſchönen Zeit des Mittelalters ſo manchen Ritter beim Turnier nur die Vorſtellung, daß er unter den Augen ſeiner Schönen kämpfe, zum Ritter ſchlug; ſo iſt bei vielen Schriftſtellern nur die Vorſtellung des Publicums, die Vorſtellung, von der Dame bemerkt zu werden, um deren Gunſt er buhlt, die heilige, inſpirirende Schutzpatronin ſeiner Muſe. Dieſe Vorſtellung enthuſiasmirt ihn und flößt ihm die Kraft ein, ſich ſelbſt zu beherrſchen und ſo viel als möglich zuſammenzunehmen. Von dieſer Klaſſe Scribenten gilt, was Montesquieu in ſeinen Pensées diverses ſagt: Les auteurs sont des personnages de théâtre. Diejenigen, die keinen ſolchen feinen Wahrnehmungsſinn, kein ſolches infallibles Wahrheitsgefühl haben, daß ſie es dem Schriftſteller ſchon an der Naſe anſehen können, ob in dem Charakter ſeiner Schriften Schein oder Weſen liegt, thun daher ganz wohl daran, wenn ſie dergleichen Schriftſteller perſönlich kennen zu lernen ſuchen; denn nur auf dieſem Wege können ſie darüber zur Gewißheit kommen, ob nicht in der Löwenhaut ein Eſel, in dem Schafspelz ein Wolf verſteckt iſt. Aber das gilt nicht von den ächten Schriftſtellern. Dieſe verbinden mit ihren Schriften eben ſo wenig einen beſondern außer ihnen liegenden Zweck, als Gott mit der Schöpfung der Welt; ihre Werke ſind Producte der rückſichtsloſen Wahrheit und Nothwendigkeit ſelber, ſie entſpringen aus keiner andern Quelle, als aus dem Wohlgefallen, das alles Gute und Vortreffliche an ſeiner Selbſtbeſchauung und Offenbarung hat.

Die Autoren ſind Väter, die Bücher ihre Kinder. Richtig: aber wie zwiſchen den leiblichen Vätern iſt auch zwiſchen dieſen geiſtigen Vätern ein gewaltiger Unterſchied. Der ſchlechte Schriftſteller verwendet Nichts auf die Erziehung ſeiner geiſtigen Kinder; er ſetzt ſie nackt, unerzogen, hülflos aus, ohne ihnen Etwas von ſich mitzutheilen, von ſeinen Kräften und ſeinem Vermögen zu opfern, giebt ihre Exiſtenz dem Zufalle Preis. Aber der ächte, der in der geiſtigen Thätigkeit lebende Autor, der die Achtung für ſich ſelbſt auch auf ſeine Schriften ausdehnt, der in ihnen die Fortdauer und Fortſetzung ſeiner ſelbſt erkennt, entläßt dieſe ſeine geiſtigen Kinder nur erſt dann aus ſeinem Hauſe, wenn ſie groß und wohlerzogen ſind und jetzt ſelbſt in der Welt ſich ihre Exiſtenz verſchaffen können, und ſetzt ſie nach ſeinem Tode zu ſeinen rechtmäßigen Erben ein. Der ſchlechte Vater ſorgt nur für ſich ſelbſt, er iſt entweder zu leichtſinnig und egoiſtiſch, um ſeinen Kindern Etwas von ſich geben zu können; kein inneres Band verbindet ſie daher auch mit einander. Aber der gute Vater ſorgt nur für ſich ſelbſt, um für ſeine Kinder ſorgen zu können, ja er vernachläſſigt ſogar ſich ſelbſt oft zu ihrem Beſten. Ein weſentliches Band exiſtirt daher zwiſchen ihm und ihnen; denn ſeine

Tugenden, ſeine Anſichten, Erfahrungen und Maximen, die Früchte ſeines Lebens, ſeine ganze Empfindungs-, Denk- und Geſinnungsweiſe, hiermit ſich ſelbſt, prägt er ihnen ein: er wird daher auch wahrhaft in und aus ſeinen Kindern erkannt; ſie ſind ſeine getreuen Ebenbildniſſe, die Siegelbewahrer und Schatzkämmerer ſeines Weſens und ſeiner heiligſten Intereſſen, ſeine Repräſentanten und Sachwalter vor dem Forum der Welt.

Iſt der Schriftſteller nur ſo eine Eigenſchaft, ein Accidenz, eine oberflächliche Modification des Menſchenweſens oder Subſtanz? iſt er nur eine untergeordnete Creatur des Menſchen oder gleichweſentlich mit ihm? Die myſtiſche Einheit, die Unio essentialis iſt hier die Wahrheit. Der Schriftſteller iſt der eingeborne Sohn des Menſchen, eines und deſſelben Weſens mit ihm. Als Menſch iſt der Schriftſteller ein Miserere Domine, ein Ecce Homo, angenagelt an das Kreuz des Lebens, eingekerkert in dem engen Spatium einer beſtimmten Zeit und eines beſtimmten Orts, und ſeine Wirkungsweiſe nur auf einen kleinen Kreis von Menſchen eingeſchränkt, aber im Himmel ſeiner geiſtigen Anſchauungen, in dem ätheriſchen Fluidum und Medium der Schrift iſt er der allgegenwärtige und allmächtige Gottesſohn.

Der ächte Schriftſteller iſt keine Memme; er ſcheut nicht die Selbſtaufopferung; er condenſirt und comprimirt die ganze Energie ſeiner Seele in das Brennglas der Schrift. Sein Buch iſt daher eine imponirende Individualität, eine gebieteriſche Macht, ein ſich ſelbſt behauptendes Weſen, ausgeſtattet mit aller Kraft und Fülle des Lebens. Denn bei ihm iſt die Schriftſtellerei ein wahrer Kraftaufwand und Lebensverluſt, ein innerer lebendiger Weſens- und Zeugungsact. Darum ſind mir das ganz klägliche Schriftſteller und Menſchen, ganz matte, ſeichte Brüder, die den Menſchen von dem Schriftſteller abtrennen, die die Schriftſtellerei als einen außerweſentlichen Actus faſſen und betreiben, und denen daher auch wirklich ihre Schriften nur wie faule Zähne ausfallen, ohne daß ihre innern Lebenskräfte dabei afficirt und conſumirt werden.

Schiller ſchreibt während der Ausarbeitung ſeines Wallenſteins an *Goethe*: „An den Wallenſtein werde ich mich ſo ſehr halten, als ich kann, aber das pathologiſche Intereſſe der Natur an einer ſolchen Dichterarbeit hat viel Angreifendes für mich. Glücklicherweiſe alterirt meine Kränklichkeit nicht meine Stimmung, aber ſie macht, daß ein lebhafter Antheil mich ſchneller erſchöpft und in Unordnung bringt. Gewöhnlich muß ich daher einen Tag der glücklichen Stimmung mit fünf oder ſechs Tagen des Drucks und des Leidens büßen.“ Und *Goethe* antwortet ihm darauf: „Ich kann mir den Zuſtand Ihres Arbeitens recht gut denken. Ohne ein lebhaftes pathologiſches Intereſſe iſt es auch mir niemals gelungen, irgend eine tragiſche Situation zu bearbeiten, und ich habe ſie daher lieber vermieden als aufgeſucht. Sollte es wohl auch einer von den Vorzügen der Alten geweſen ſein, daß das höchſte Pathetiſche auch nur äſthetiſches Spiel bei ihnen geweſen wäre, da bei uns die Naturwahrheit mitwirken muß, um ein ſolches Werk hervorzubringen? Ich kenne mich zwar nicht ſelbſt genug, um zu wiſſen, ob ich eine wahre Tragödie ſchreiben könnte; *ich erſchrecke aber blos vor dem Unternehmen, und bin beinahe überzeugt, daß ich mich durch den bloſen Verſuch zerſtören könnte*.“ Allein ſo verſchieden auch je nach dem Gegenſtand und der Art der Production der pathologiſche Zuſtand iſt, den ſie in dem Subjecte hervorbringt und erfordert, und ſo ſehr auch die Schöpfung der Tragödie von allen andern Geiſtesſchöpfungen die er- und angreifendſte ſein mag, ſo iſt doch die Production überhaupt ein Angriff des Geiſtes auf unſere

Exiſtenz und Selbſtſtändigkeit auf Tod und Leben. Auch die rein wiſſenſchaftliche, die philoſophiſche Production, die nur gedeiht bei vollkommner Herrſchaft der Vernunft, iſt zugleich Extaſe, ergreift den ganzen Menſchen, erregt die lebhafteſte Senſation, erfordert und erzeugt die innigſte perſönliche Theilnahme. Jeder wahre Gedanke iſt, als freies Vernunftproduct, zugleich eine durch und durch dringende Determination unſrer unmittelbaren Individualität, ein Stich ins Herz, eine Erſchütterung unſres ganzen Seins, ein Opfer unſrer Exiſtenz.

Bei den ſchlechten Autoren war von jeher der Menſch ein cordialer Dutz- und Trinkbruder des Geiſtes, der ſein Schöppchen Wein in Geſellſchaft mit dem Schriftſteller con amore ausleerte. Bei den guten wurde der Menſch als Bedienter, Handlanger und Ausläufer von dem Schriftſteller behandelt. Oder — denn auch bei den guten Autoren iſt natürlich je nach dem Grade ihrer Güte und ihrem geiſtigen Charakter und Inhalt das Verhältniß zwiſchen Menſch und Schriftſteller ſehr verſchiedener Natur — der Menſch war bei ihnen der Leibeigene des Geiſtes, der von dem Schriftſteller zum Kitzel ſeiner Kopfnerven mit Leib und Seele wie eine Priſe Taback ſchonungslos verbraucht ward, oder er wurde von dem Schriftſteller nur wie ein Hofnarr, oder gar wie ein Affe, zu ſeinem Zeitvertreibe gehalten, um an ſeinen Poſſen und komiſchen Manieren ſich zu amüſiren, und von den Anſtrengungen der Autorſchaft zu erholen, oder der Schriftſteller ging mit dem Menſchen um und ſpielte mit ihm, wie junge Katzen mit ihren Schwänzen, als wäre der Menſch nur ein zufälliges und überflüſſiges, zu ihm ſelbſt gar nicht gehöriges Anhängſel von ihm. Wofür konnte wohl z. B. ſelbſt ein Archimedes, in dem Momente, wo er verſenkt in ſeine mathematiſchen Anſchauungen, ſich ohne Widerſtand niederhauen ließ, ſeinen Menſchen anſehen? doch nicht für ſeinen Diener, nicht für ſeinen Hofnarren, ja nicht einmal für ſeinen Affen, denn dieſen beweiſt ihr Herr doch mehr Aufmerkſamkeit; nein! für nichts Anderes konnte er den Menſchen anſehen, als für einen überflüſſigen Zuſatz und Auswuchs des Mathematikers. Oder endlich — und das iſt traun! das ſchönſte und zugleich das wahre Verhältniß — der Schriftſteller war der innige Lebensgefährte, der Seelenfreund des Menſchen.

Eine vollkommene, eine wahre Ehe zwiſchen Menſch und Schriftſteller — und eben dieſe exiſtirt nur im wahrhaft vollendeten Autor — findet nur dann ſtatt, wenn das Weib, der Menſch, an den weſentlichen Grundanſchauungen, Gedanken und Geſinnungen des Mannes, des Schriftſtellers, Antheil nimmt, in ſie eingeht und ſie ſich zu eigen macht. Eine Ehe, wo das Gegentheil ſtattfindet, iſt eigentlich immer eine Ehe zur linken Hand; denn Mann und Weib ſollen ſich decken, wie zwei congruente Dreiecke; es ſoll eine vollſtändige Gütergemeinſchaft zwiſchen beiden ſein. Gelehrt ſoll freilich die Frau nicht ſein; aber iſt ſie wahrhaft unſer, wenn ſie nur an Leib und Herz, nicht auch an Geiſt unſer iſt, wenn ſie ausgeſchloſſen iſt von dem Mitgenuſſe unſeres beſten und höchſten Gutes? Aber ach! der gute Kopf kommt eben immer und überall in der Welt, ſo auch faſt bei jedem Ehebündniß, zu kurz. Wir hören faſt immer nur auf die Stimme unſeres vorlauten Herzens, aber nicht auf den ernſten, jedoch freundſchaftlichen Rath der beſcheidnen Vernunft. Wir befriedigen nur die Forderungen des Herzens, weil es, wie ein zudringlicher Gläubiger, uns beſtändig über den Hals läuft, und mit ſeinen beleidigenden Drohungen uns verfolgt, nicht die der Vernunft, weil ſie aus Delicateſſe nur kurze Billets an uns ſchreibt, um uns an unſre Schuld zu ermahnen.

Ach! was biſt Du für ein guter Freund, für eine treue Seele, ſagt in dem ächten Schriftſteller der Geiſt zu dem Menſchen, und drückt ihm dabei herzlich die Hand, welche Opfer bringſt Du mir dar? Der gemeine Menſchenverſtand ſetzt mir als einem Ruheſtörer nach; es iſt auf meinen Kopf ein hoher Preis geſetzt; jede Unterſtützung, die man mir zukommen ließe, jede Communication mit mir als ein ſchweres Verbrechen aufs Strengſte verboten, und Du haſt mir zur Herberge in Deiner eigenen Wohnung ein freundliches Studirzimmer eingeräumt, und ſchleichſt Dich jede Nacht mit Lebensgefahr her, um die Speiſen, die Du Dir am Munde abſparſt, mir zu neuem Lebensſtoffe darzubringen! O welche ſchwere Opfer! wie kann ich ſie Dir wiedervergelten! O lieber Geiſt! erwiedert darauf der Menſch dem Schriftſteller, o! nenne nicht Opfer Gaben der Liebe und Freundſchaft! was ich Dir gebe, das giebſt Du mir hundertfältig wieder, ich bin nur, wenn ich bei Dir bin; ein Augenblick, mit Dir verlebt, wiegt mir ein ganzes Menſchenalter auf, das ich in dem Leben, das der Tod des Geiſtes iſt, unter dem Schutze der Polizei des gemeinen Menſchenverſtandes zubringe. Und zur Beſtätigung der Wahrheit dieſer Worte drückt der Menſch den Schriftſteller an ſeine Bruſt und ſchwört, daß er ewig ſein eigen, ewig mit ihm eins ſein wolle und werde.

„So geh' doch mit mir in die weite Welt des Geiſtes, ſei kein Haſenfuß und Philiſter; es wird Dich gewiß nicht reuen; Du wirſt Dich frei und glücklich fühlen in den unbeſchränkten, herrlichen Ausſichten, die ſich auf der Reiſe Dir eröffnen werden." Alſo fordert bei den ſchlechten Autoren der Schriftſteller den Menſchen auf, ihm zu folgen, und ſchon ſteht er gerüſtet und reiſeluſtig auf dem leichten Fahrzeuge da, das ihn über die klaren Fluthen der See hinführen ſoll. Aber ungerührt bleibt der feige Menſch am Ufer ſtehen, denn er iſt Globae adscriptus, und ſpricht zum Schriftſteller: „O geſtrenger Geiſt! laß mich da; ich kann nicht fort; ich bin nicht gebunden an dieſen Ort. Siehe nur da meine ſchöne Oeconomie, meine Gemüſebeete, meine reichen

Viehweiden und Kornfelder, und vor Allem da meine lieben Kuh-, Schaf- und Gänſeſtälle! Siehe! meine Seele hängt an dieſen Dingen; mein Eigenthum nenne ich ſie, und nicht nur Eigenthum, nein! Eigenſchaften, weſentliche Attribute meiner ſelbſt nenne ich ſie. Ich bin ſo gewöhnt an dieſe meine Aecker und Felder, abſonderlich an meine Gänſe, Kühe und Schafe, daß ich gewiſſermaßen unzertrennlich von ihnen bin, ſie als Theile zu mir ſelber rechne; es ſind disjecta membra meiner ſelbſt, die ich durch das Band der Liebe und Sorge zu einem Ganzen, einem Organismus verbinde, wovon ich nur das Haupt, mein Vieh aber die übrigen Glieder ausmacht. Es ſind Metamorphoſen von mir, vereinzelte und zertheilte Brocken von dem großen, freilich eigentlich untheilbaren Stamm- und Erbgut, das ich ſelbſt bin: es ſind Arme an dem Polyp meiner Seele, Zweige und Ranken aus dem Grund- und Hauptſtock meines Selbſtes, die aber ſelbſt wieder eigne Wurzeln in die Erde ſchlagen und ſo einen eignen Stock bilden. Dieſe Dinge ſind eingewurzelt in mir, wie die Zähne in meinen Kinnbackenknochen; mit ihnen allein packe und halte ich feſt den Brocken meines menſchlichen Daſeins. Wie ſollte ich ſolche theure Güter verlaſſen können? Ich bin in der ganzen Gegend wegen meiner vortrefflichen Viehzucht bekannt, ja in dem Charakter eines Oeconomen ein höchſt angeſehner und geachteter Mann; aus meinem fetten Vieh werde ich ſelbſt und mein Wohlſtand erkannt; es iſt das Charakterbild meiner ſelbſt. Wie ſoll ich als ein ſolch ſolider, wohlbegüterter und wohlbeleibter Mann mich in die Rolle eines flüchtigen Paſſagiers finden können, der weiter Nichts hat, als was er am Leibe trägt, und von einem Vagabunden nicht zu unterſcheiden iſt? Wer ſieht mir denn auf Deinem federleichten Kahn meinen Wohlſtand, die Anzahl meiner liegenden Güter und die Wohlgeſtalt meines Viehs an? Ja, geſtrenger Herr! wenn ich wie eine Schnecke mein Haus auf meinen Rücken, und Vieh und Feld auf Deinen Kahn nehmen könnte, o ja! dann würde ich recht gerne mit Dir fortreiſen und ohne Widerſtand Dir folgen, aber ſo iſt's mir rein unmöglich.“ „O Du Elender! erwiedert ihm darauf der Geiſt, wenn Du ſo denkſt, wenn Du nicht reſigniren kannſt, wenn Du mehr, als das Nothwendige und Unveräußerliche Dein Eigenthum nennſt, wenn Du nicht in der Entſagung Genuß und in dem freiwilligen Mangel alles Unnothwendigen Deinen Reichthum findeſt, dann bleibe, wo und was Du biſt, nämlich das unveräußerliche Eigenthum Deines veräußerlichen Eigenthums, und ſtatt auf Reiſen in die große Welt der Freiheit zu gehen, bleibe haften auf der Viehweide im Boden, wie eine Gänſeblume. Betrachte die Kehlen Deiner Gänſe, Schafe und Kühe als die Verlängerungen Deiner eignen Kehle, als die Sprachrohre Deines Selbſtes, und nicht mit dem leichten Kiel der Feder in dem feinen, transparenten Elemente der Schrift, nein! mit der Miſtgabel grabe auf dem fetten Lehmboden Deines Lebens die erhabnen Züge Deiner Seele ein, und die einzigen Spuren, die von Dir im Daſein zurückbleiben, ſollen die im Lehmboden eingedrückten Tritte Deines Rindviehs ſein!“ Solcher Sprache braucht ſich aber der Geiſt bei dem Menſchen, der von Herzensgrund Schriftſteller iſt, nicht zu bedienen, denn da kommt ihm vielmehr der Menſch ſelbſt von freien Stücken entgegengeſprungen, und ſagt zu ihm mit flehentlicher Stimme: „O lieber Geiſt! o nimm mich doch mit Dir auf Deine ſchönen Reiſen mit, o Du Erretter aus der Noth! Du Flügeladjutant meines ſchwerfälligen Körpers! Du Ormuzd des Daſeins, Du erhabner Fürſt des Lichtes und der Freiheit! Omnia mea mecum porto. Ich will Dich mit Nichts beſchweren, ich will mich ſo leicht als möglich machen, nur ein kleines Bündelchen erlaube mir mitzunehmen, um das Allernothwendigſte und Weſentlichſte, das ja ſo nicht viel Gepäcke macht, hinein zu thun; alles Andere, was nur immer in die Klaſſe des Entbehrlichen und Ueberflüſſigen gehört, aber gerade am Meiſten ſich aufbläht und mit ſeiner Corpulenz den größten Raum einnimmt, will ich gerne fahren laſſen und über Bord werfen. Du ſollſt einen luſtigen Reiſekameraden an mir finden, und wenn Du nur dann und wann auf einer ſchönen Inſel, die uns eben gerade auf unſerer Fahrt aufſtößt, Halt machſt, um friſches Waſſer zu ſchöpfen, ſo bin ich ſchon zufrieden. Denke nur nicht, daß ich etwa unterwegs das Heimweh bekomme und mich zurück in meine trauliche Wohnung ſehne, als wäre hier jeder Gegenſtand ein Spiegel meines eignen Selbſtes, die Farben ſogar, mit denen die Wände übertüncht ſind, ein Schimmer von dem Weiß und Roth meines theuern Angeſichts, und ſelbſt die gelben Kleckſe, mit denen die marmorirten Decken meiner Stuben beſprengelt ſind, ein Konterfei meiner Sommerſproſſen. Nein! nie ſollſt Du Klagen und Seufzer, nur frohe Lieder ſollſt Du aus meinem Munde vernehmen! Wornach ſollte ich mich denn auch zurückſehnen? Nur ſehr Weniges nenne ich mein, ach! nicht mehr, als in das kleine Bündelchen meiner Schriften eingeht, und das nimmt ja ſo wenig Raum ein, daß es in meiner Rocktaſche Platz hat, und ich ſo all mein Hab und Gut immer bei mir habe. Darum nimm mich mit Dir fort, o lieber Geiſt! Das, was ich verlaſſe, ſind keine Güter, die ich verliere, iſt Nichts als eine läſtige Bürde, die ich mir vom Halſe ſchaffe.“

„Hochwohlgeborner Herr Freiherr! Hochzuverehrender Herr Schriftſteller! Es thut mir ſehr leid, daß es endlich ſo weit gekommen iſt, daß ich das Recht, welches mir als Hausherrn zuſteht, hiermit gegen Euer Gnaden geltend machen muß. Sie wiſſen, daß ich ſchon vor dem Miethcontracte Bedenken trug, an Sie meine Wohnung zu vermiethen, da ich immer nur ehrbare Bürger, wohlhabende Kaufleute und gut plaçirte Beamte zu Miethsleuten hatte, und von jeher Nichts mit den vornehmen Herren zu thun haben wollte, die ohne alle ſolide und bürgerliche Tugenden Schuldenmachen nicht für ſchimpflich halten, ſondern im Gegentheil ſich eine Ehre daraus machen, Schulden zu haben, und den gemeinen Bürgersmann zu prellen, wo und wie ſie können. Durch Ihr Zureden ließ ich mich endlich doch bewegen, meine Bedenklichkeiten bei Seite zu ſetzen; leider! habe ich jetzt Grund genug, es tief zu bereuen. So lange Sie bei mir wohnen, haben Sie mir auch noch nicht einen rothen Heller bezahlt, und nicht nur den Miethzins, ſogar Alles, was ich für Kaffee, Zucker, Punſch und Taback auslegte, ſind Sie mir bis jetzt ſchuldig geblieben. Wie Sie aber ſelbſt wiſſen, beſteht mein Vermögen nur in Grundſtücken, beſitze ich weiter Nichts an baarem Gelde, als was ich aus ihnen löſe, und habe ich damit nicht nur mich ſelbſt, als ehrlichen Mann, ſondern auch noch meine unverheirathete Schweſter, das Herz, meinen alten Vater, den Magen, und fünf unmündige Kinder, meine Sinne, die alle nach Brod ſchreien, zu verſorgen. Ueberdem liebe ich über Alles Ruhe und Frieden im Hauſe. Aber welchen Spectakel haben Sie mir ins Haus gebracht! Tag und Nacht Geſellſchaft, und was für Geſellſchaft! Nichts als Komödianten, Poeten, Freigeiſter, kurz Scribenten aller Art, wenn ich's Ihnen aufrichtig ſagen ſoll, Nichts als lauter unehrliches Geſindel ohne Dach und Fach, das einem nur Unſegen ins Haus bringt. Keinen Augenblick hatte ich Ruhe, ſo lange Sie bei mir wohnten, nicht einmal ruhig eſſen und ſchlafen konnte ich. Kaum hatte ich mich zu Tiſche geſetzt, ſo klingelten ſchon wieder Euer Gnaden, und bis ich wieder kam, waren die Speiſen kalt und der Appetit hinweg. Und wenn ich gerade im erſten beſten Schlafe lag, ſo weckte mich plötzlich ſchon wieder ein Gepolter auf, und Euer Gnaden brachten noch einen ganzen Schwarm Scribenten nach Hauſe; ich mußte noch um Mitternacht Punſch machen, und die Herren tobten fort bis an den ſpäten Morgen. Darum ſehe ich mich jetzt genöthigt, Ihnen die Wohnung aufzuſagen, und bis zum Ausziehen höchſtens nur einen Termin von drei Tagen zu geſtatten. Uebrigens Euer Hochwohlgeboren ganz gehorſamſter Diener: Menſch, hieſiger Bürger und Handelsmann." So verfährt in dem ſchlechten Autor der Menſch mit dem Schriftſteller; ſo beurtheilt und behandelt überhaupt das gemeine Volk alles edle, ideale Weſen.

„Lieber Schriftſteller! innigſt geliebter Freund! Endlich kann ich wieder Dein ſein. Meine Geſchäfte ſind jetzt im Reinen, es iſt Alles Gottlob! abgethan; ich bin frei von den Feſſeln, die mich bisher von Dir trennten; ich habe Alles verkauft, was ich noch in der Stadt an überflüſſigen Möbeln und ſonſtigen Sachen beſaß, und für den Erlös mir eine herrliche, für uns und unſre Studien ganz geeignete Wohnung auf dem Lande angeſchafft. Komme daher ſo bald und ſchnell, als Du nur kannſt; nimm Extrapoſt, ich will ſchon die Koſten dafür auslegen, und genire Dich ja nicht wegen Deiner Bücher und ſonſtigen Schreibmaterialien; nimm ihrer ſo viele mit, als Du willſt; es iſt Platz genug. O wie glücklich werde ich ſein, wenn ich Dich wieder beſitze, o Du mein beſter, mein einziger Freund, der Du mich allein verſtehſt und erkennſt, mit dem ich allein ein wahrhaft vernünftiges Wort ſprechen, dem ich ohne Scheu meine Seele anvertrauen kann, der Du ſo ganz mit meinem Weſen übereinſtimmſt! Darum eile, o Beſter, in meine Arme! Ich vergehe vor Verlangen, Dich wieder zu ſehen. Dein anderes Ich.“ — Alſo correſpondirt in dem ächten Autor der Menſch mit dem Schriftſteller.

Tags darauf giebt jedoch der Menſch einen neuen Brief an den Schriftſteller auf die Poſt. Auf ſeinem Umſchlag ſtehen die Worte: Recommandé, Citissimo dreimal unterſtrichen. Sein Inhalt lautet wie folgt: „Lieber Freund! Schon wieder ein Brief! und zwar ein Brief, in dem ich Dich dringend erſuche, noch nicht auf unſern neuen Muſenſitz zu kommen, wenigſtens noch ein Paar Tage auszuſetzen. Welch' eine plötzliche Veränderung! wirſt Du ausrufen, bedenklich den Kopf darüber ſchüttelnd, welch ein ſonderbarer Widerſpruch! O ich ſelbſt fühle ihn leider nur zu gut, als daß ich mich nicht deßwegen über mich ſelbſt ärgern, ja ſchämen ſollte. Aber ſiehe! ſo iſt der Menſch. Wenn er mit dem einen Fuß aus der Schlinge iſt, ſo kommt er richtig wieder mit dem andern hinein. Warum muß er denn aber auch gerade zwei Beine haben? Wenn er mit dem einen in dem Moraſt ſteckt, wozu hat er das andere, als um ſich vollends noch in ihm hinein zu ſtampfen? Zweifle nicht, daß es die volle Wahrheit iſt, wenn ich Dir geſtern ſchrieb: ich verginge vor Verlangen nach Dir. Ich habe in der That alle die Feſſeln abgeworfen, die mich bisher hier in der Entfernung von Dir zurückhielten. Es iſt mein ganzer Ernſt, nur Dir zu leben. Es koſtet mir keinen Kampf, alles Andere um Deinetwillen hintanzuſetzen; denn was habe ich, wenn ich Dich nicht habe? Aber ach! noch Etwas habe ich auf meinem Herzen. Ich machte Dir bisher ein Geheimniß daraus. So ſehr mich auch deßwegen mein Gewiſſen peinigte, ſo ſchwer es mir auch auf dem Herzen laſtete, ich konnte es doch nicht über mich bringen, es Dir einzugeſtehen. Ich fürchtete, dadurch Dich, meinen beſten Freund, zu kränken, wo nicht gar zu verlieren. Wie oft war es mir ſchon auf der Zunge! Aber immer drängte es ſich unwillkührlich wieder in mich zurück, und warf ſich zu meiner größten Qual wie eine ſchwere Krankheit auf meine innern Theile. Auch jetzt iſt es nur die Nothwendigkeit, die mir das Geſtändniß abzwingt.

So höre denn! Es iſt ſchon lange, ja beinahe nur ein Paar Jahre ſpäter, als ich mit Dir Freundſchaft ſchloß, daß ich in der Stadt, die ich eben jetzt zu verlaſſen gedenke, mit Heloiſe N. N. — der Name wird Dir ja gleichgültig ſein — das Band inniger Liebe knüpfte. O mache mir deßwegen keine bittern Vorwürfe! Ich kann wahrlich Nichts dafür, ich bin ganz unſchuldig daran. Du weißt es ja ſelbſt: ich ging ſonſt ſo frohen leichten Sinnes dem Strome des Lebens entlang dahin; keine Erſcheinung band den flüchtigen Wanderer: ich ſah Woge für Woge gleichmüthig verrinnen und, wenn ich auch bei einer einen Augenblick nachdenkend verweilte, ſie war kaum vorüber, ſo jubelte ich ſchon mein Loblied auf die Vergänglichkeit der Dinge, und hatte eine wahrhaft kindiſche Freude daran, daß der Strom Alles ſo leichtfertig hinwegſpült; ich erblickte in dem Spiegel ſeiner wechſelnden Wogen nur den Himmel meiner Geiſtesſchöpfungen. Aber als ich ſie erblickte — o hätte ich ſie nie erblickt! ich würde nie in dieſen unſeligen Zwieſpalt gerathen, nie aus dem Himmel der Eintracht, den ich nur in der unbedingten Hingebung an Dich genoß, herabgeſtürzt ſein, — da war es um meinen ungebundenen Sinn geſchehen; meine Blicke weilten unverwandt nur auf ihr; ſie ſehen, ſie erkennen, ſie lieben, ſie nimmer laſſen können war Eins. Mir war's, als wäre ich bisher ein Fremdling in der Welt geweſen, der nicht wußte: woher, wozu, wohin? und jetzt plötzlich von den unwiderſtehlich feſſelnden Banden des Heimathlandes umſchlungen.

Es geſchah dies zu jener Zeit, wo ich, wie Du Dich noch recht gut erinnern wirſt, durchaus kein Sitzfleiſch hatte, wo ich bald heftig die Feder ergriff, um meinem gepreßten Herzen Luft zu machen, bald wieder mit Unwillen als ein bloſes Palliativmittel meiner Krankheit hinwegwarf, und ins Freie hinausſprang, bald ausgelaſſen luſtig, bald übermäßig traurig und niedergeſchlagen, ſo linkiſch, ſo geiſtesabweſend war, daß Du durchaus mit mir Nichts anzufangen wußteſt, Nichts in meinen Kopf hinein, Nichts aus ihm herausbringen konnteſt. O lieber Freund! freue Dich Deines ätheriſchen, idealen Weſens, freue Dich, daß Du Nichts von der Liebe und ihren Schmerzen weißt, Nichts von den ſchrecklichen Martern der Eiferſucht, von den Qualen der Sehnſucht und den erbarmungswürdigſten, verzweifelten Mitteln, durch die wir den geliebten Gegenſtand aus der Entfernung in unſere Nähe zu zaubern verſuchen, Nichts von jenen nagenden Zweifeln, wenn das eigne Gefühl mit eindringlicher Stimme uns zuruft: „Beruhigt Euch: Ihr ſeid geliebt, wenn Euch gleich noch alle äußere Beweiſe mangeln," und doch der ſüße Balſam der Gewißheit nicht unſere Wunden heilt, Nichts von jenen gewiſſenpeinigenden Vorwürfen, wenn wir ach! blos aus anbetender Verehrung und Hingebung, blos aus Verſunkenheit in den Gegenſtand in der äußerlichen Form irgend wie gefehlt haben, und dieſen unerheblichen Fehler nun wie ein Majeſtätsverbrechen gegen die geheiligte Perſon der Geliebten uns zu Gemüthe ziehn, Nichts von jener bangen Erwartung einer einſamen Stunde, um ihr endlich ſagen zu können, was ſo ſchwer und ſo lange auf unſrer Seele laſtet, und jenem tödtlichen Schamgefühl, jenem verzehrenden Aerger, wenn uns endlich einmal eine ſolche glückliche Stunde zu Theil wurde, und wir dennoch aus Ueberfülle, als wäre uns die Zunge gelähmt, dann Nichts aus uns herausgebracht haben, und ſo durch unſer tölpiſches Benehmen alle Hoffnungen und Anſprüche auf Achtung und Gegenliebe für immer verſcherzt zu haben glauben, kurz freue Dich, daß Du Nichts weißt von allen jenen unſeligen Stimmungen und Leidenſchaften, die ſich ſchaarenweiſe in den Wunden der Liebe einwühlen, um als wahre Nervenwürmer unſere beſten Lebenskräfte zu verzehren, und die ich Dir einzeln und ausführlich zu ſchildern, ſelber keine Luſt habe. Freue Dich, ſage ich nochmals, lieber Schriftſteller! Deines idealen Weſens, aber — möchte ich auch gleich hinzuſetzen, wenn ich Dich nicht zu beleidigen fürchtete — freue Dich auch nicht Deines idealen Weſens; denn Du weißt Nichts von der Seligkeit der Liebe, von den zahlloſen Seligkeiten einer ſtufenweiſe immer inniger und inniger werdenden, vom zarteſten Pianissimo bis zum furioſeſten Fortissimo ſchwellenden Berührung zweier lebendiger Weſen. Doch im Ganzen preiſe Dich glücklich, daß Du auch davon Nichts weißt; denn die Liebe iſt ein ſolches tolles Durch- und Untereinander von Luſt und Pein, von Freude und Schmerz, daß man nicht weiß, ob die bitter- oder wohlſchmeckenden Ingredienzien von ihr die vorherrſchenden ſind, und ſelbſt Unſer Einer herzlich froh iſt, wenn er die harte Schule der Liebe durchgemacht hat, wenigſtens über die erſten grammatikaliſchen Schwierigkeiten hinaus, und mit heiler Haut davon gekommen iſt.

Verzeihe dieſe Epiſode! Du wirſt Dich ſchön an ihr gelangweilt haben. Aber ich gerieth ganz unwillkührlich ſo in's Feuer hinein. Ich will um ſo kürzer den Schluß zuſammenfaſſen, um Dich nicht lange mehr mit Dingen hinzuhalten, die Deinem ſtets in höhern Regionen ſchwebenden Geiſte ſo unendlich ferne liegen.

Als ich nun geſtern Abends, nachdem ich eben den Brief an Dich auf die Poſt gegeben hatte, meiner Geliebten den Entſchluß entdeckte, ſie verlaſſen zu wollen, um gänzlich nur Dir zu leben, da fiel ſie mir verzweiflungsvoll an die Bruſt, da entquoll ein Strom bittrer Thränen ihren ſchönen Augen, da ſchluchzte ſie, als wollte ihr der Athem ausgehen, da ſtöhnte ſie die Worte: „Du mich verlaſſen!“ mit einem Tone hervor, der, wie der letzte Seufzer eines Sterbenden, mir durch die Seele drang. Kurz — was ſoll ich Dir eine lange Schilderung machen? — es war eine herzzerreißende Scene. Ich konnte unmöglich dieſem ſchmerzlichen Eindruck Widerſtand leiſten. Ich mußte ihr verſprechen, noch längere Zeit, wenigſtens einige Tage noch bei ihr zu bleiben. O mein Theurer! nimm mir dieſe Nachgiebigkeit nicht übel, verliere deßwegen nicht Dein Zutrauen zu mir. Bedenke, daß die Liebe für uns Sterbliche eine Nothwendigkeit iſt. Auch zweifle ich nicht, daß Du meine Schwäche verzeihlicher finden würdeſt, wenn Du die Geliebte meines Herzens perſönlich kennteſt. Du kannſt ſie jedoch ſchon hieraus ſo ziemlich erkennen und ihren Charakter beurtheilen, wenn ich Dir ſage, daß ſie Alles, was ich ihr von Dir erzählte, mit dem größten Intereſſe immer aufnahm, und mit dem lebhafteſten Antheil ſtets ſich nach Deinem Befinden, Deinem Stande und Charakter, Deiner Denk- und Lebensart erkundigte, wobei ſie die Neugierde, die ihr aber gewiß in dieſem Falle ſehr zur Ehre gereichen wird, ſo ſtark peinigt, daß ſie Alles ſo recht im Detail wiſſen möchte, z. B. ob Du denn auch — freilich eine komiſche Frage, aber die ſie doch recht bezeichnet — wie ich ein Liebchen hätteſt, und wie es heiße und ausſähe, wenn ich Dir ferner ſage, daß ſie ſelbſt ſchon oft den Wunſch geäußert hat, wiewohl mit Schüchternheit — denn ſie würde ſich in Deiner Gegenwart doch immer etwas genirt fühlen, was Du ihr aber nicht verdenken kannſt — ſie möchte Dich doch auch recht gerne perſönlich kennen lernen. Ich weiß ſogar, daß ſie alle Sentenzen und ſelbſt Bonmots, die ich aus Deinem Munde hatte und ihr mittheilte, hinter meinem Rücken in ein eignes Stammbüchlein, welches ſie ſich ſelbſt zu dieſem Gebrauch machte, einſchrieb und ſich nicht ſatt daran ſehen konnte. Ja ich erinnere mich, daß ſie ſelbſt mehrmals wehmüthig mir klagte: ſie könne oft ganze lange Nächte kein Auge zuthun, ſo quäle ſie der Gedanke, daß ich Dir aus meiner Liebe zu ihr noch immer ein Geheimniß mache; ſie müſſe deßwegen ſogar an der Wahrheit und Tiefe meiner Liebe zweifeln. Wie kann ich Deine wahre Freundin ſein, ſagte ſie zu mir, wenn ich nicht auch die Freundin Deines beſten, Deines innigſten Seelenfreundes, wenn ich nicht in Euren Bund mit aufgenommen bin? O ſtelle mich nur Deinem Freunde vor! — fuhr ſie dann im Tone gekränkter Eitelkeit fort — Du brauchſt Dich nicht meiner zu ſchämen, werde ich auch Anfangs in ſeiner Nähe etwas ſchüchtern und verlegen ſein, wenn er denn wirklich ein ſo gar erſchrecklich hohes geiſtiges Weſen iſt, als Du aus ihm machſt, nur Geduld! mit der Zeit werde ich mich ſchon in ihn zu ſchicken wiſſen, und ihm beweiſen, daß ich auch nicht auf den Kopf gefallen bin. Auch muß ich ihr wirklich das Zeugniß geben, daß ſie manchmal ſo geſcheut ſpricht, daß ich ganz irre und confus werde, und meine, ich hörte Dich ſelber reden. Doch genug von ihr. Ich habe meinen Zweck erreicht, wenn ich Dir eine ſolche Vorſtellung von ihr beigebracht habe, die Dein Urtheil über meine menſchliche Schwachheit mildern kann und wird. In der ſüßen Hoffnung, daß Du mir meinen Fehler verzeihen, und nach wie vor Deine Freundſchaft ſchenken wirſt, nenne ich mich Deinen wahren und bleibenden Freund.“

Auf dieſen Brief antwortete der Schriftſteller dem Menſchen mit umgehender Poſt: „Geliebter Freund und Menſch! Es iſt gleichgültig, von der Welt verkannt zu werden, ja man kann ſogar ſeinen Gefallen daran haben, ſich abſichtlich zu myſtificiren, um ihr anders zu erſcheinen, als man in der That iſt, aber ſchmerzlich, ja wahrhaft ſchmerzlich iſt es, auch von den Wenigen, denen wir uns freundſchaftlichſt an- und aufſchließen, verkannt zu werden. Eine traurige Beſtätigung dieſer Wahrheit war mir daher Dein letzter Brief. Ja der erſte Eindruck, den er auf mich machte, war ſo heftig, daß ich auf immer mit Dir hätte brechen mögen, um mich in das Heiligthum meiner Seele zurückzuziehen, und mich in mich ſelbſt zu verſchließen. Wie hätte ich es mir einfallen laſſen können, daß auch nach ſo langem, ſo vertrautem Umgang Dir mein wahres Weſen noch ſo fremd geblieben iſt! Welche gräßliche Vorſtellungen! Wie magſt Du die Liebe eine menſchliche Schwachheit nennen! Wie kannſt Du den Menſchen und den Schriftſteller ſo aus einander trennen! Der Menſch hat kein Geheimniß vor dem Schriftſteller. Weil ich von dem Schein des Lebens abſtrahire, glaubſt Du, ich abſtrahire auch von ſeinem Weſen? Ich werfe die Schale der Welt nur weg, um deſto beſſer ihren innern göttlichen Kern genießen zu können. Mir ſollte die Liebe fremd ſein? O Du Verblendeter! Ich kenne ſie beſſer und gründlicher als Du. Sie iſt mir näher verwandt, als Du glaubſt. Geiſt und Liebe ſind nur Zweige eines und deſſelben Stammes. Ich könnte Dir dieſes urkundlich beweiſen, aber ich müßte nothwendig dabei in ihre innerſten Familienverhältniſſe eindringen, und wer wird ſolche zarte Geheimniſſe der Poſt anvertrauen, ſie der Gefahr ausſetzen, in rohe Hände zu fallen? Mündlich alſo das Nähere. Jetzt nur noch in Bezug auf Deine Liebe das Wichtigſte für Dich: nimm Deine Heloiſe ohne Bedenken mit auf unſern Muſenſitz, wo ich Morgen Abends Punkt acht Uhr eintreffen werde; ſie ſoll ſtets zwiſchen uns Beiden in der Mitte ihren Platz einnehmen; das ſchönſte Band zwiſchen Menſch und Schriftſteller iſt die Liebe. Grüße ſie einſtweilen aufs Innigſte von mir. Ich freue mich recht darauf, ſie perſönlich kennen zu lernen. A revoir.“

Nach Empfang dieſes Schreibens ſchickte der Menſch dem Schriftſteller auf der Stelle folgendes kurzes in der größten Eile kaum leſerlich geſchriebnes Billet. „Du erhältſt dieſe Zeilen durch einen Expreſſen. Noch heute Abend liege ich wonnetrunken an Deiner Bruſt. O! erſt jetzt erkenne ich Dich. Erſt jetzt bin ich ungetheilt, bin ich wahrhaft Dein. Ach Du und Heloiſe ein Weſen! O welcher glücklichen Zukunft ſehe ich entgegen!“

Kaum hatte er dieſe Worte niedergeſchrieben, ſo warf er die Feder weg, nahm ſeine Heloiſe in den Arm, ſtieg mit ihr in den Wagen, der ſchon vor der Thüre bereit ſtand, hinein, und in einem Nu — es ging Carrière — waren die Glücklichen den Augen der Welt entſchwunden.

Die

Unſterblichkeitsfrage

vom

Standpunkt

der

Anthropologie.

1846.

Der

allgemeine Unſterblichkeitsglaube.

„Der Unſterblichkeitsglaube iſt wie der Gottesglaube ein allgemeiner Glaube der Menſchheit; was alle oder wenigſtens faſt alle Menſchen — denn es giebt allerdings auch hier traurige Ausnahmen — glauben, iſt in der Natur des Menſchen begründet, iſt nothwendig, wahr, ſowohl ſubjectiv, als objectiv; alſo iſt ein Menſch, der dieſen Glauben nicht hat oder gar bekämpft, ein Unmenſch, oder doch ein abnormer, defecter Menſch, denn es fehlt ihm ein weſentlicher Beſtandtheil des menſchlichen Bewußtſeins.“ Dieſer von der Uebereinſtimmung der Völker oder Menſchen hergenommene Beweisgrund iſt, obgleich er theoretiſch für den ſchwächſten erklärt, und daher gewöhnlich nur ganz verſchämt nebenbei angeführt wird, in praxi, d. h. in der That und Wahrheit, ſelbſt bei Denen, die, im Dunkel ihrer Vernunftgründe für die Unſterblichkeit befangen, denſelben kaum der Erwähnung werth finden, der allermächtigſte Beweisgrund. Er verdient daher vor Allem beleuchtet zu werden.

Es iſt richtig, faſt bei den meiſten Völkern findet ſich — um dieſes Wort beizubehalten — der Unſterblichkeitsglaube, aber es kommt, eben ſo wie bei dem Gottesglauben, darauf an, zu ſehen, was dieſer

Glaube denn eigentlich ausdrückt. Alle Menſchen glauben an Unſterblichkeit, das heißt: ſie ſchließen nicht mit dem Tode eines Menſchen deſſen Exiſtenz, aus dem einfachen Grunde, weil damit, daß ein Menſch aufgehört hat, wirklich, ſinnlich zu exiſtiren, er noch nicht aufgehört hat, geiſtig, d. h. im Andenken, im Herzen der Ueberlebenden zu exiſtiren. Der Todte iſt für den Lebenden nicht Nichts geworden, nicht abſolut vernichtet, er hat gleichſam nur die Form ſeiner Exiſtenz verändert; er iſt nur aus einem leiblichen Weſen ein geiſtiges, d. h. aus einem wirklichen ein vorgeſtelltes Weſen geworden. Der Todte macht zwar keine materiellen Eindrücke mehr; aber ſeine Perſönlichkeit behauptet ſich, imponirt auch in der Erinnerung noch. Der ungebildete Menſch unterſcheidet aber nicht zwiſchen Subjectiv und Objectiv, d. h. zwiſchen Gedanke und Gegenſtand, Vorſtellung und Wirklichkeit, Einbildung, Viſion und Anſchauung. Er reflectirt nicht auf und über ſich; was er thut, das geſchieht ihm; das Activ iſt für ihn ein Paſſiv, der Traum Wahrheit, Wirklichkeit, die Empfindung Eigenſchaft des Empfundnen, die Vorſtellung des Gegenſtands Erſcheinung des Gegenſtands ſelbſt. Der Todte iſt für ihn daher, obwohl nur noch ein Weſen der Vorſtellung, ein wirklich exiſtirendes Weſen, folglich auch das Reich der Erinnerung, der Vorſtellung ein wirklich exiſtirendes Reich. Natürlich ſchreibt ſich nun auch der Lebende nach dem Tode dieſes Sein der Todten zu; denn wie ſollte er ſich von den Seinigen trennen können? Er war im Leben mit ihnen vereint; er wird und muß es alſo auch nach dem Tode ſein. Der Unſterblichkeitsglaube, wie er ein nothwendiger, unverfälſchter und unverkünſtelter Ausdruck der menſchlichen Natur, drückt daher nichts Andres aus, als die auch von dem Ungläubigen innigſt anerkannte Wahrheit und Thatſache, daß der Menſch mit ſeiner leiblichen Exiſtenz nicht auch ſeine Exiſtenz im Geiſte, in der Erinnerung, im Gemüthe verliert.

Zum Beweiſe, daß die „unſterbliche Seele“ urſprünglich nichts Andres bedeutet als das Bild des Todten, mögen folgende mit einigen kritiſchen Bemerkungen begleitete Beiſpiele dienen. Als Patroklos dem Achilleus im Traume erſchienen, ruft dieſer aus:

Götter! ſo iſt denn fürwahr auch noch in Aides Wohnung
Seel' und Schattengebild, doch ganz der Beſinnung entbehrt ſie.
Dieſe Nacht ja ſtand des jammervollen Patroklos
Seele bei mir am Lager, die klagende, herzlich betrübte,
Und ſie gebot mir Manches und glich zum Erſtaunen ihm ſelber.

Und als Odyſſeus in der Unterwelt die Seele der abgeſchiednen Mutter erblickt, da will er ſehnſuchtsvoll ſie umarmen, aber umſonſt:

Dreimal hinweg aus den Händen wie nichtiger Schatten und Traumbild
Flog ſie.

Und die Mutter antwortet ihm darauf:

. . . So will's der Gebrauch der Sterblichen, wann ſie verblüht ſind,
Denn nicht mehr wird Fleiſch und Gebein durch Sehnen verbunden,
Sondern jenes vertilgt die gewaltige Flamme des Feuers,
Nur die Seel' entfliegt, wie ein Traum von dannen und ſchwebet.

Was iſt dieſe Seele anders, denn das als ein ſelbſtſtändiges, exiſtirendes Weſen vorgeſtellte Bild des Todten, welches im Unterſchied von dem einſt ſichtbaren, leiblichen Weſen noch in der Phantaſie fortexiſtirt? Die Griechen und Römer nannten daher ausdrücklich die Seele, deren phyſiologiſcher, vom Leben abgezogener Name bei ihnen der Hauch, der Athem iſt, daher ſie mit dem Hauch des Sterbenden die Seele deſſelben in ſich aufzufangen glaubten, Schattenbild, εἴδωλον, imago oder geradezu den Schatten des Körpers, umbra. Dieſelbe Bezeichnung für die Seele: Bild, Schatten findet ſich bei mehreren wilden Völkern. Die alten Hebräer glaubten ſogar ausdrücklich, daß ſie nicht unſterblich wären. „Wende Dich, Herr, und errette meine Seele, denn im Tode gedenket man Deiner nicht; wer will Dir in der Hölle (im Grabe) danken?“ Pſ. 6, 6. „Laß von mir ab, daß ich mich erquicke, ehe denn ich hinfahre und nicht mehr hier ſei (nach neueren Theologen: nicht mehr bin).“ Pſ. 39, 14. „Wer will den Höchſten loben in der Hölle? denn allein die Lebenden können loben; die Todten, als die nicht mehr ſind, können nicht loben." Sirach 17, 25—27. Aber gleichwohl hatten ſie ein Reich der Schatten, der „Seelen ohne Kraft und Thätigkeit", zum deutlichen Beweis, daß die Vorſtellung von einer Exiſtenz des Menſchen nach dem Tode — nämlich als Schatte, Bild — welche man gewöhnlich mit dem Unſterblichkeitsglauben verwechſelt, mit dieſem Nichts gemein hat. Auch den Chineſen kann man keinen eigentlichen, wirklichen Unſterblichkeitsglauben zuſchreiben. „Feierlichkeiten ſolcher Art, daß ihrer von ihren Nachkommen ehrenvoll gedacht werde, ſind dem Weſen nach das Hauptſächlichſte, worauf die Chineſen nach ihrem erfolgten Tode hoffen." Aber gleichwohl feiern ſie das Andenken der Todten, ihrer Vorfahren, mit ſolchen Ceremonien, „als wenn die Verſtorbenen noch lebendig wären." Die Madegaſſen glauben, daß die Menſchen nach dem Tode böſe Geiſter werden, die ihnen manchmal erſcheinen, und im Traume mit ihnen reden. „Dieſe ſehen alſo," bemerkt hierzu richtig, ohne jedoch natürlich die gehörigen Folgen daraus zu ziehen, ein rationaliſtiſcher Schriftſteller,*) „ihre Träume für etwas Wirkliches außer ihnen an. Sie glauben feſt, daß es die Verſtorbenen ſind, die zurückkommen und mit ihnen des Nachts reden. Dies kann aber mit gutem Grunde von allen andern Völkern gelten." „Die Einwohner von Guayra in Paraguay glauben, daß ſich die Seele, wenn ſie aus dem Körper ſcheidet, nicht weit von demſelben entferne, und wohl gar bei ihm in dem Grabe zur Geſellſchaft bleibe, weßhalb man auch einen leeren Raum daſelbſt läßt, damit ſie Platz haben möge. Die erſten Indianer, die das Chriſtenthum annahmen, konnte man mit vieler Mühe kaum von dieſem Gebrauch abbringen. Man erwiſchte ſogar einige chriſtliche Weiber, welche heimlich an den Begräbnißort ihrer Kinder und Männer gegangen waren, und die Erde, womit ſie bedeckt waren, durch ein Sieb laufen ließen, um ihren Seelen eine Erleichterung zu verſchaffen, die, wie ſie ſagten, ohne dieſe gebrauchte Vorſicht gar zu ſehr gedrückt werden würden. Hieraus erhellt, bemerkt der eben angeführte Schriftſteller, daß dieſe Indianer glauben, daß die Seele ſowohl ein von dem Körper verſchiedenes Weſen ſei, als daß ſie nach dem Tode des Körpers noch fortdauern." Wie falſch geſchloſſen! Hieraus, wie aus unzähligen andern Gebräuchen und Vorſtellungen der Völker, welche die theiſtiſchen Unſterblichkeitsgläubigen ſammt und ſonders in ihren Reiſebeſchreibungen oder in ſonſtigen Werken immer nur in ihrem Sinne auslegen, erhellt vielmehr nur dieſes, daß ſie die Leiche des Menſchen noch für den Menſchen ſelbſt halten, zugleich aber auch, weil ſie noch das Bild des Lebendigen in der Erinnerung haben, dieſes von der Leiche unterſcheiden, und als ein ſelbſtſtändiges Weſen perſonificiren, doch aber wegen der Aehnlichkeit der Leiche mit dem Original, mit dieſer, wenigſtens ſo lange ſie exiſtirt, in inniger Verbindung denken. Daher glauben die Caraiben, daß die Todten ſo lange mit Nahrung bedient werden müßten, ſo lange noch Fleiſch an ihnen iſt, daß ſie nicht eher in das Land der Seelen gehen, als ſie gänzlich entfleiſcht ſind *). Wenn das Fleiſch verſchwunden iſt, ſo iſt ja auch der letzte Anhaltspunkt der ſinnlichen Anſchauung des Todten verſchwunden: er iſt jetzt ganz und gar in das Reich der Seelen, d. h. das Reich der Erinnerung übergegangen. Die Siamer glauben feſt, daß nach dem Tode des Menſchen „Etwas von demſelben übrig bleibe, welches für ſich beſtehe, von ſeinem Körper unabhängig exiſtire und unſterblich ſei; allein ſie legen dem, was übrig bleibt, die nämlichen Glieder und die nämlichen feſten und flüſſigen Subſtanzen bei, aus welchen der gröbere Körper zuſammengeſetzt iſt. Sie nehmen dabei blos an, daß die Seele aus einer ſehr feinen Materie beſtehe, um ſich dem Geſicht und der Berührung zu

---

*) Baſtholm: Hiſtoriſche Nachrichten zur Kenntniß des Menſchen in ſeinem wilden und rohen Zuſtande. IV. Th.

---

*) S. Baumgarten Allg. Geſchichte der Länder und Völker von Amerika. I. Th. S. 484. u. Meiners Allg. kritiſche Geſchichte der Religion. II. Bd. S. 781.

entziehen.“ Wir haben in dieſer dem Geſicht und der Berührung ſich entziehenden, vom Körper unterſchiednen, gleichwohl mit den nämlichen Gliedern verſehnen Seele Nichts als eine getreue Beſchreibung von dem Bilde des Todten. „Daß die Hottentotten ein künftiges Leben glauben, erhellt daraus, daß ſie fürchten, die Todten möchten wieder kommen und ſie beunruhigen. Daher ziehen alle Einwohner eines Dorfs anderswohin, wenn Jemand bei ihnen geſtorben iſt denn ſie glauben, daß ſich die Verſtorbenen da aufhalten, wo ſie geſtorben ſind.“ Wie verkehrt! Wir haben in dieſem angeblichen Glauben der Hottentotten und andrer Völker an ein künftiges Leben Nichts als ein pſychologiſches oder anthropologiſches Exempel von den Wirkungen der Furcht, welche der Anblick und das Bild des Todten erweckt. Nichts verwandelt ja mehr Bilder, Vorſtellungen, Einbildungen in Weſen, als die Furcht. Die Hottentotten glauben, daß ſich die Verſtorbenen da aufhalten, wo ſie geſtorben ſind, d. h. das Bild des Todten und die Furcht vor ihm haftet hauptſächlich an dem Orte, wo er geſtorben oder begraben iſt: daher die allgemeine heilige Scheu oder Furcht der Völker vor den Gräbern, den Wohnungen der Todten.

Der Unglaube der Bildung an die Unſterblichkeit unterſcheidet ſich alſo von dem angeblichen Glauben der noch unverdorbnen, einfachen Völker an die Unſterblichkeit nur dadurch, daß jener das Bild des Todten als Bild weiß, dieſer aber als Weſen ſich vorſtellt, alſo nur dadurch, wodurch ſich überhaupt der gebildete oder gereifte Menſch von dem ungebildeten oder noch kindlichen Menſchen unterſcheidet, nämlich, daß dieſer das Unperſönliche perſonificirt, das Lebloſe belebt, während jener zwiſchen Perſon und Ding, Lebendig und Leblos unterſcheidet. Es iſt daher Nichts verkehrter, als wenn man die Vorſtellungen der Völker von den Todten aus dem Zuſammenhang mit ihrer übrigen Vorſtellungsweiſe losreißt, und nun in dieſer Losgeriſſenheit als ein Zeugniß für die Unſterblichkeit anführt. Wenn wir deßwegen an die Unſterblichkeit glauben ſollen, weil alle Völker daran glauben, ſo müſſen wir auch glauben, daß es Geſpenſter giebt, glauben, daß Statuen und Bilder reden, empfinden, eſſen, trinken eben ſo gut wie ihre lebendigen Originale, denn mit derſelben Nothwendigkeit, mit welcher das Volk das Bild als das Original denkt, mit derſelben denkt es den Todten als lebendig*). Aber dieſes Leben, welches das Volk dem Todten zuſchreibt, hat, urſprünglich wenigſtens, keine poſitive Bedeutung; es denkt ſich den Todten nur als lebendig, weil es ſich vermöge ſeiner Vorſtellungsweiſe ihn nicht als todt denken kann. Dem Inhalt nach unterſcheidet ſich das Leben des Todten nicht von dem Tode; es iſt nur ein, aber unwillkürlicher Euphemismus, nur ein lebhafter, ſinnlicher, poetiſcher Ausdruck des Todtſeins. Die Todten leben, aber ſie leben nur als Todte, d. h. ſie leben und leben nicht; ihrem Leben fehlt die Wahrheit des Lebens; ihr Leben iſt nur eine Allegorie des Todes. Der Unſterblichkeitsglaube im eigentlichen Sinne iſt daher Nichts weniger als ein unmittelbarer Ausſpruch der menſchlichen Natur; er iſt nur von der Reflexion in ſie hineingelegt; er beruht nur auf einem Mißverſtand der menſchlichen Natur. Die wahre Meinung der menſchlichen Natur über dieſen Gegenſtand haben wir ausgeſprochen in der tiefen Betrauerung und Verehrung der Todten, die wir faſt ohne Ausnahme bei allen Völkern finden. Die Klage um den Todten ſtützt ſich ja nur darauf, daß er des Glücks des Lebens beraubt, den Gegenſtänden ſeiner Liebe und Freude entriſſen iſt. Wie konnte aber der Menſch die Todten beklagen und betrauern, und zwar ſo, wie ſie die alten Völker betrauerten, und heute noch viele rohe Völker betrauern, wenn er wirklich überzeugt wäre, daß der Todte noch lebe und zwar ein beſſeres Leben. Was wäre die menſchliche Natur für eine ſchändliche Heuchlerin, wenn ſie in ihrem Herzen, in ihrem Weſen glaubte, daß der Todte lebe, und doch zugleich den Todten eben wegen des Verluſtes des Lebens beklagte! Freude, nicht Trauer wäre der Ausdruck der menſchlichen Natur bei Todesfällen, wenn der Glaube an ein anderes Leben ein wirklicher Beſtandtheil des menſchlichen Weſens wäre. Die Trauer um den Todten wäre höchſtens nur eine Trauer wie um einen Verreiſten.

---

*) In der That iſt der Unſterblichkeitsglaube nichts Andres urſprünglich als Geſpenſterglaube, nur muß man das Wort Geſpenſt nicht in einem zu engen Sinn nehmen. Wenn daher der Gottesglaube ein integrirender Beſtandtheil des menſchlichen Bewußtſeins iſt, ſo iſt es auch, ja noch mehr, der Geſpenſterglaube. Aus demſelben Grund, aus welchem wir an einen Gott, müſſen wir auch an das Geſpenſt glauben.

Und was ſagt die ſelbſt religiöſe Verehrung der Todten aus? nichts Andres, als daß die Todten nur noch Weſen der Einbildung und des Gemüths, nur noch Weſen für die Lebendigen, aber nicht mehr für oder an ſich ſelbſt ſind. Heilig iſt das Andenken der Todten, eben weil ſie nicht mehr ſind, das Andenken allein der Ort ihrer Exiſtenz iſt. Der Lebende bedarf nicht des Schutzes der Religion; er behauptet ſich ſelbſt; es iſt ſein eignes Intereſſe, zu exiſtiren; aber der ſelbſtloſe Todte muß heilig geſprochen werden; nur dadurch wird ſeine Fortdauer geſichert. Je weniger der Tode für ſeine Exiſtenz thut, deſto mehr bietet der Lebende alle ihm nur immer zu Gebote ſtehenden Mittel auf, um den Todten am Leben zu erhalten. Der Lebende vertritt daher den Todten; der Todte bedeckt nicht mehr ſeine Blöße, der Lebende thut es ſtatt ſeiner; der Todte nimmt nicht mehr Speiſe und Trank zu ſich, der Lebende ſetzt ſie ihm daher vor, oder ſchüttet ſie ihm ſogar in den Mund ein. Aber das Einzige, was zuletzt der Lebende dem Todten erweiſen kann, und ſelbſt durch die Darreichung von Speiſe und Trank beweiſen will, iſt, daß er das Andenken des Todten ehrt und heilig hält, den Todten zu einem Gegenſtand religiöſer Verehrung erhebt. Durch den Genuß der höchſten Ehre ſucht der Menſch den Todten wegen des Verluſtes des höchſten Gutes, des Lebens, zu entſchädigen. Je weniger Du für Dich ſelbſt biſt, ſo ſpricht gleichſam der Lebende zu dem Todten, deſto mehr ſollſt Du für mich ſein; Dein Lebenslicht iſt erloſchen, aber um ſo herrlicher ſoll Dein theures Bild ewig in der Erinnerung mir vorleuchten. Du biſt leiblich todt; aber dafür ſoll Deinem Namen die Ehre der Unſterblichkeit zu Theil werden. Du biſt kein Menſch mehr, dafür ſollſt Du mir ein Gott ſein.

Wenn daher der Unſterblichkeitsglaube wirklich in der menſchlichen Natur ſelbſt begründet wäre, wie käme der Menſch dazu, den Todten ewige Wohnungen, wie die Römer die Grabmäler, wenigſtens die Mauſoleen nannten, zu errichten, und jährliche Feſte zur Erneuerung ihres Andenkens zu feiern — Feſte, die wie die Grabmäler und alle ſonſtigen Formen und Gebräuche des Todtendienſtes zuletzt, d. h. abgeſehen von den Zuſätzen abergläubiſcher Furcht, eben keinen andern Zweck haben, als dem Menſchen auch noch nach dem Tode eine Exiſtenz zu verſchaffen, den leider! nur zu fühlbaren Mangel der wirklichen Exiſtenz durch die freiwillige Gabe einer geiſtigen Exiſtenz zu ergänzen. So wenig ſich ein Vater um die Seinigen kümmert, iſt er gleich von ihnen leiblich getrennt, wenn er ſie nur geborgen und verſorgt weiß, ſo wenig würde ſich der Menſch um die Todten bekümmern, wenn er im Innerſten ſeines Weſens ihnen eine ſelbſtſtändige Exiſtenz zuſchriebe. Die ängſtliche Sorge der Völker für ihre Todten iſt darum nur ein Ausdruck von dem Gefühl, daß die Exiſtenz derſelben von den Lebenden abhängt. Der augenfällige hiſtoriſche Beweis, daß die Ehre, welche den Todten erwieſen wird, keinen andern Sinn als den angegebenen hat, iſt, daß gerade die Völker, welchen ſelbſt die Unſterblichkeitsgläubigen eigentlichen Unſterblichkeitsglauben zuzuſchreiben Bedenken tragen, oder geradezu abſprechen, wie z. B. die Chineſen am meiſten für ihre Todten ſorgen, dagegen die Völker, welche ihren Todten eine wirkliche unſterbliche Exiſtenz zuſchreiben, wie die chriſtlichen, ſich nicht mehr um ihre Exiſtenz wenigſtens auf der Erde bekümmern; ſie wiſſen ſie geborgen und verſorgt; ſie brauchen ſich alſo ihretwegen kein graues Haar mehr wachſen zu laſſen; ſie denken nur noch an ſich ſelbſt, aber nicht mehr an die Todten. Die Heiden ſind Communiſten, ſie theilen das Eigenthum des Lebens brüderlich mit dem Tode; die Chriſten ſind Egoiſten; ſie laſſen den Todten Nichts übrig: ſie brauchen und verzehren Alles für ſich ſelbſt; ſie fertigen die Todten mit dem Himmel ab.

Cicero führt als eine Autorität für den Unſterblichkeitsglauben die alten Römer an, weil dieſe nach ſeiner Meinung nicht ihre Todten würden mit ſolcher Religioſität verehrt haben, wenn ſie nicht geglaubt hätten, daß die Todten noch exiſtirten. Allein Cicero hat ſelbſt dieſe oberflächliche Auslegung des Todtendienſtes ſeiner Vorfahren factiſch bei dem Todesfall ſeiner geliebten Tochter Tullia widerlegt. Er wollte ſie auf alle mögliche Art verherrlichen, ihr einen Tempel weihen, ſie als einen Gegenſtand religiöſer Verehrung der Nachwelt überliefern. Nur in dieſem Gedanken fand er Troſt. Wozu aber ein Weſen unſterblich *machen*, wenn es wirklich unſterblich *iſt*? Wozu die Fackel der irdiſchen menſchlichen Unſterblichkeit, wenn der Todte ſchon am oder im Himmel als ein ewiger Stern leuchtet? Allerdings glaubten die Römer, wie alle andern Völker, daß die Todten noch exiſtirten; aber es iſt eine ſehr oberflächliche Pſychologie oder Anthropologie, welche die bewußten Vorſtellungen, Einbildungen und Glaubensmeinungen der Völker zum Maß und Weſen der menſchlichen Natur macht. Was die Völker mit Bewußtſein glauben, das widerlegen ſie mit der That, das glauben ſie unbewußt nicht. Das Bewußtſein iſt ein Spiegel, in welchem der Menſch das Gegentheil von dem erblickt, was er in Wahrheit iſt, will und denkt, in welchem er alle Ausſprüche ſeiner Natur im entgegengeſetzten Sinne auslegt, die bitterſten Wahrheiten ſelbſt, die ſie ihm ſagt, für Schmeicheleien nimmt. Wäre das Bewußtſein, die Vorſtellung, die Einbildung das Maß des Weſens, wie viele Heuchler wären dann Gläubige, wie viele Ungebildete Gebildete, wie viele Schurken Heilige, wie viele Tropfen Helden, wie viele Eitelkeiten Nothwendigkeiten, wie viele Niedrigkeiten Hoheiten, wie viele Kleinigkeiten Wichtigkeiten, wie viele Obſcuritäten Celebritäten, wie viele Pedanten Genies, wie viele Träumer Denker! Jeder hält ſich im Bewußtſein für das, was er in Wahrheit nicht iſt, und gerade auf das, was er am Wenigſten iſt, bildet er ſich das Meiſte ein. Wie Viele vergeſſen über einem eingebildeten Talent ihre wirklichen Talente! Ein Glückskind iſt der Menſch, bei dem Bewußtſein und Sein, Weſen, Natur zuſammenſtimmen; aber es giebt Keinen, bei dem Bewußtſein und Weſen vollkommen ſich deckten, Keinen, der ſich wenigſtens nicht Etwas einbildete zu ſein, was er nicht, oder auch umgekehrt Etwas nicht zu ſein, was er in Wahrheit iſt. So iſt es denn auch mit den Glaubensvorſtellungen der Völker. Die Unſterblichkeit exiſtirt für ihr Bewußtſein, der Tod für ihr Weſen; bewußt halten ſie die Todten für lebendig, unbewußt für todt. In den Thränen und Blutstropfen ſelbſt, die im Schmerz der Menſch über den Todten vergießt, ſpricht ſich die menſchliche Natur, in den Opfern, Gebeten, Wünſchen für den Todten die menſchliche Einbildung aus. Aber gleichwohl iſt wenigſtens bei den Völkern, die ſich ſchon auf einen gewiſſen Grad geiſtiger Bildung erhoben, aber ſich noch nicht durch die Theologie mit der menſchlichen Natur entzweit haben, wie z. B. bei Homer, dieſer Bibel der Anthropologie, die Einbildung noch inſofern ein getreuer Ausdruck der menſchlichen Natur, als ſeinem Inhalt nach das Leben, das ſie dem Menſchen noch nach dem Tode vorſpiegelt, nur ein poetiſches Bild des Todes iſt.

Da das den Tod überlebende, von der Leiche unterſchiedene, unſterbliche Weſen des Menſchen in dem allgemeinen Unſterblichkeitsglauben der Völker nichts Andres iſt, als das nach dem Tode übrig bleibende Bild des Menſchen, die Menſchen aber im Leben nicht einander gleich ſind; ſo iſt eine natürliche Folge, daß auch die Todten ſich unterſcheiden und folglich, da ſie die Phantaſie als exiſtirend vorſtellt — ſie exiſtiren ja auch wirklich in der Erinnerung und Einbildung — ihr Zuſtand, die Beſchaffenheit und Lokalität ihrer Exiſtenz verſchieden vorgeſtellt wird. Die unſterblichen Seelen unterſcheiden ſich daher, wie die ſterblichen Menſchen, in Reiche und Arme, Vornehme und Niedrige, Starke und Schwache, Tapfre und Feige, Schöne und Häßliche, und da ſich an dieſe Unterſchiede nicht nur in der Vorſtellung, ſondern auch in der Wirklichkeit der Unterſchied von Glück und Unglück knüpft, in Glückliche und Unglückliche, geſellen ſich moraliſche Vorſtellungen hinzu, in Gute und Böſe, Selige und Unſelige. Hieraus erklärt ſich auch, warum bei allen ſinnlichen Völkern, welche unmittelbar ihre Vorſtellungen in Handlungen umſetzen, ſinnlich verwirklichen, verleiblichen,*) der Todte Alles, was er im Leben hatte, mit ſich in das Grab oder Feuer bekommt, warum mit dem Manne ſein Weib, mit dem Herrn ſeine Dienerſchaft, mit dem Jäger ſeine Jagdgeräthe und Jagdhunde, mit dem Weibe Nadel und Faden, mit dem Krieger ſeine Waffen, mit dem Künſtler ſeine Werkzeuge, mit dem Kinde ſeine Spielzeuge begraben oder verbrannt werden. Alles, bemerkt ſchon Cäſar von den Galliern, wovon ſie glauben, daß es ihnen im Leben am Herzen lag, werfen ſie mit dem Todten ins Feuer. Mit vollem Rechte. Was iſt der Menſch ohne Das, was er liebt und treibt? Was er liebt und treibt, beſtimmt ja ſein ganzes, ſein innerſtes Weſen. Wer kann dem Kinde ſeine Spielzeuge, dem Krieger ſeine Waffen nehmen, ohne ihm ſein Leben, ſeine Seele zu nehmen? Was iſt wohl die Seele eines Germanen, der nur in der kriegeriſchen Kraftäußerung ſeine Seligkeit und Gottheit findet, nur in voller Rüſtung ſein volles Selbſtgefühl hat, wenn Du ihm ſeinen Waffenſchmuck nimmſt? Wenn man daher aus dem Unſterblichkeitsglauben, wie er ſich faſt bei allen Völkern findet, auf die Unſterblichkeit des Menſchen ſchließt, ſo folgt auch aus eben dieſem Glauben die Unſterblichkeit der Thiere.[*] Kleider, Schuhe, Waffen, Geſchirre, Werk- und Spielzeuge, die den Todten mit ins Jenſeits nachfolgen. Wenn ich in der Erinnerung ein Weſen lebendig halten will, ſo muß ich es in dieſer Beſtimmtheit, in dieſer Tracht, dieſer Beſchäftigung, dieſer Lebensweiſe, die ſeine Individualität bezeichnete, feſthalten. Auch der phantaſtiſche chriſtliche Spiritualiſt kann ſich keine Fortdauer der Seele oder des Geiſtes eines Menſchen anders denken, als in der individuellen Geſtalt, die er im Leben hatte, kann überhaupt Nichts von dem, was im Leben zu ihm gehörte, weglaſſen, wenn er nicht aus der Erinnerung ſeine Exiſtenz vertilgen will. So nothwendig daher die Völker in Folge ihrer unkritiſchen, ungebildeten, nicht unterſcheidenden Denkweiſe das vorgeſtellte, ſubjective Weſen für ein wirkliches, exiſtirendes Weſen anſehen, ſo nothwendig denken ſie die vom Todten unzertrennlichen Dinge; ſelbſt wenn ſie dieſelben von den Flammen verzehren laſſen, als exiſtirend. Wenn ihr Euch darüber nicht wundert, daß die Menſchen glauben können, daß die Todten noch leben, daß Die noch exiſtiren, die vor ihren Augen die Exiſtenz verloren und kein einziges gegenſtändliches, allein gültiges Zeichen ihrer Exiſtenz mehr von ſich geben; wie wollt Ihr Euch darüber wundern, daß die vom Todten unabtrennbaren Dinge, ſelbſt wenn ſie vor ihren Augen das Feuer vernichtet hat, in ihrer ehemaligen Geſtalt und Brauchbarkeit noch fortexiſtiren?

---

*) Es verſteht ſich von ſelbſt, daß zur Erklärung dieſes Gebrauchs auch die Motive der Furcht und Liebe gehören, aber dieſe Affecte gehören ja an und für ſich zur Vorſtellung des Todten. Der Todte iſt eben ſowohl nach dem Eindrucke ſeiner einſtigen Perſönlichkeit ein Gegenſtand der Liebe, als er nach ſeinem letzten Eindruck, nach dem Eindruck der Leiche ein Gegenſtand der Furcht, des Schreckens, des Abſcheus iſt. Daher die widerſprechenden Gebräuche und Vorſtellungen der namentlich wilden Völker.

---

[*] Wirklich glauben auch die meiſten Völker, wenigſtens in demſelben Sinne, in welchem ſie an die Unſterblichkeit des Menſchen glauben, an die Unſterblichkeit der Thiere. Die Lappen bezweifelten ſogar ihre eigne Wiederauferſtehung, während ſie an die des Bären glaubten. Haben doch ſelbſt viele räſonnirende Sachwalter der unſterblichen Seele die Unzertrennlichkeit der thieriſchen und menſchlichen Unſterblichkeit anerkannt. In der That ſprechen auch die nämlichen phyſiologiſchen und pſychologiſchen Beweiſe, welche für die Unſterblichkeit des Menſchen ſprechen, für die der Thiere. Was aber die Unſterblichkeit der Kinder betrifft, ſo erinnere ich insbeſondre nur an die alten Deutſchen, welche glaubten, daß ein unbekleideter Todter auch in Walhall ewiger Nacktheit und allgemeinem Gelächter ausgeſetzt wäre. So gilt alſo auch noch im Jenſeits der profane Spruch: Kleider machen Leute.

Der angebliche Glaube der Völker an ein „anderes“ Leben iſt nichts Andres, als der Glaube an dieſes Leben. So gut dieſer verſtorbene Menſch noch nach dem Tode Derſelbe iſt, ſo gut iſt und muß nothwendig das Leben nach dem Tode noch dieſes Leben ſein. Der Menſch iſt im Allgemeinen, wenigſtens in ſeinem Weſen, wenn auch nicht in ſeiner Einbildung, mit dieſer Welt trotz ihrer mannichfachen Leiden und Beſchwerlichkeiten vollkommen befriedigt; er liebt das Leben und zwar ſo, daß er ſich gar kein Ende, kein Gegentheil deſſelben denken kann. Gleichwohl macht ihm wider alles Erwarten der Tod einen Strich durch die Rechnung. Aber er verſteht den Tod nicht: er iſt zu ſehr vom Leben eingenommen, als daß er auch der altera pars Recht geben könnte: er macht es, wie der Theolog und Speculant, welche den evidenteſten Gegenbeweiſen undurchdringlich ſind; er betrachtet den Tod nur als einen „kräftigen Irrthum“, einen Genieſtreich, einen zufälligen aphoriſtiſchen Einfall eines böſen Geiſtes oder einer üblen Laune *) — von der ſtrengen Conſequenz und Nothwendigkeit des Todes hat er ja keine Ahnung; — er ſetzt daher ohne Unterbrechung nach dem Tode ſein Leben vor dem Tode fort, wie der Theolog und Speculant

---

*) Der Menſch erklärt ſich nämlich alles Unbegreifliche aus ſich, ſei es nun aus rein logiſchen oder perſönlichen Gründen. So legt er denn auch dem Tode, ſo lange er ihn noch nicht als eine Naturnothwendigkeit erkannt, ſo lange er ihm folglich unbegreiflich iſt, einen menſchlichen Grund unter. Warum haſt Du uns denn verlaſſen? Was hat Dir denn gefehlt? So fragt der Menſch auf dieſem Standpunkt den Todten, ſetzt alſo voraus, daß er nicht geſtorben wäre, wenn er nicht aus irgend einem beſonderen Grund hätte ſterben wollen. So denkt er Alles sub specie libertatis, unter der Form der menſchlichen Willkühr und Vernunft. Der Unterſchied zwiſchen dem Standpunkte der Cultur, auf dem gegenwärtig die Menſchheit noch im Religion und Philoſophie ſteht, und dem Standpunkt der Uncultur beſteht nur darin, daß dieſe das menſchliche Blut, Herz, Fleiſch, jene das menſchliche Hirn zum Grundſtoff aller Dinge macht.

ſeine Beweiſe vom Daſein Gottes auch nach den augenfälligſten Beweiſen von ſeinem Nichtſein. Aber das Leben nach dem Tode ſetzt der Menſch auf ſeine eigne Fauſt fort; es iſt blos ein Leben in ſeiner Vorſtellung; als ein bloſes Object der Vorſtellung ſteht es daher unter der Botmäßigkeit der menſchlichen Reflexion, Phantaſie und Willkühr, und bekommt ſo durch ihre Zuſätze und Weglaſſungen den Schein eines andern Lebens. Aber gleichwohl ſind dieſe Veränderungen der Phantaſie nur oberflächliche; es iſt dem weſentlichen Inhalte nach daſſelbe wie dieſes.

Gewöhnlich erklärt man ſich die Vorſtellungen der Völker vom Jenſeits alſo. Alle oder wenigſtens faſt alle Menſchen ſtimmen darin überein, daß ſie ein anderes Leben glauben, aber ſie machen ſich davon je nach Verſchiedenheit ihres Charakters, Landes, Lebens und Treibens verſchiedene Vorſtellungen. Daß ein Leben nach dem Tode iſt, das iſt gewiß, das bezeugt dieſer allgemeine Glaube; was und wie es iſt, das wiſſen wir nicht; aber eben deßwegen machen ſich die Menſchen davon ſo verſchiedne Vorſtellungen: denn der Menſch iſt neu- und wißbegierig; er nimmt daher das Bekannte zum Maßſtab des Unbekannten: er will mit endlichen Begriffen das Unbegreifliche in den Koth der Erde herabziehen. So füllt er das dunkle Jenſeits mit den Geſtalten des Diesſeits aus. Es iſt mit der Unſterblichkeit, wie mit der Gottheit; beide Ideen „ſind ja im Grunde identiſch". Alle Menſchen, ſagt man, glauben an Gott; nur in den Vorſtellungen, in den Begriffen, die ſie ſich davon machen, weichen ſie von einander ab. Allein die Theiſten beweiſen ſich als ſehr willkührliche und befangne Exegeten, wenn ſie dem Glauben der Völker ihren Glauben unterſchieben, den Gott des Theismus zu dem gemeinſchaftlichen Gegenſtand machen, woran alle Menſchen nur unter verſchiednen Vorſtellungen glauben. So verſchieden die Namen der Götter, ſo verſchieden ſind die Götter ſelbſt. Wer dem Griechen ſeinen Zeus, dem Deutſchen ſeinen Odin, dem Slaven ſeinen Swantewit, dem Juden ſeinen Jehova, dem Chriſten ſeinen

Chriſtus nimmt, der nimmt ihm den Gott überhaupt. Gott iſt urſprünglich kein Eigen-, ſondern Gattungsname, kein Weſen, ſondern Eigenſchaft, kein Subject oder Subſtantiv, ſondern Prädicat oder Adjectiv: Furchtbar, Schrecklich, Mächtig, Groß, Ungewöhnlich, Außerordentlich, Herrlich, Gut, Wohlthätig. Das Hauptwort oder Subject liefert die *Natur*, das Eigenſchaftswort oder Prädicat der *Menſch*, denn das Prädicat iſt nichts Andres als der Ausdruck der menſchlichen Phantaſie und Empfindung, womit er den Gegenſtand der Natur bezeichnet, welcher auf ſeine Sinne, ſein Gemüth, ſeine Phantaſie eben den mächtigſten, ſchrecklichſten oder wohlthätigſten Eindruck macht. Die Götter ſind daher ſo verſchieden, als die Eindrücke der Natur auf den Menſchen verſchieden ſind,*) aber dieſe Verſchiedenheit der Eindrücke richtet ſich ſelbſt wieder nach der Verſchiedenheit der Menſchen. Der in der weſentlichen, charakteriſtiſchen Beſtimmtheit des Menſchen begründete, bleibende, herrſchende Eindruck von der Natur iſt der Gott des Menſchen. Wer daher dem beſtimmten Menſchen die Beſtimmtheit der Gottheit nimmt, der nimmt ihm nicht Etwas, ſondern Alles, nicht ein Prädicat, ſondern das Weſen ſelbſt; denn nicht die Gottheit als ſolche, ſondern die *Beſtimmtheit* derſelben iſt ſeine wahre Gottheit. Mit der Unſterblichkeit iſt es nun gerade ſo. Wer einem Menſchen dieſes beſtimmte Leben nach dem Tode nimmt, der nimmt ihm das Leben überhaupt nach dem Tode: er weiß und will von keinem andern Leben Etwas wiſſen; er hat keinen Sinn dafür; es exiſtirt gar nicht für ihn. Der Germane will nur in Walhall, der Muhamedaner nur im muhamedaniſchen Paradies fortleben; in dem chriſtlichen Jenſeits würde er nicht ſeine Rechnung finden.

---

*) Allerdings liegt den verſchiedenen Göttern und Religionen — ſo auch den verſchiedenen Vorſtellungen des Jenſeits — ein gemeinſchaftliches Weſen zu Grunde, aber dieſes Grundweſen, das als der Urgott hinter allen Göttern ſteckt, iſt einerſeits (ſubjectiv) die menſchliche, andererſeits (objectiv) die un- oder nichtmenſchliche Natur, denn der allen Menſchen gemeinſchaftliche Gegenſtand iſt ja die Natur. Die Dieſelbigkeit der Natur iſt jedoch ein Gedankending, in der Wirklichkeit iſt ſie unendlich verſchieden. Das Eins der Religionen iſt daher nicht weniger, aber auch nicht mehr Eins, als das Eins der menſchlichen und äußern Natur.

Die alten Germanen glaubten, daß nach dem Tode der Bräutigam die Braut, der Gatte die Gattin wieder finden und umarmen werde. Wie lächerlich wäre es, dieſem lebensvollen, fleiſchlichen Jenſeits, dieſem ehrlichen altdeutſchen Bekenntniß der Sinnlichkeit die hinterliſtige theologiſche Ausrede des leeren, unbekannten Jenſeits des modernen Chriſtenthums unterlegen zu wollen! So nothwendig der Germane glaubte, daß er nach dem Tode leben werde, ſo nothwendig glaubte er, daß er nach dem Tode auch noch das Kriegs- und Liebeshandwerk treiben werde. Nimmſt Du ihm die Kriegs- und Liebesluſt, ſo nimmſt Du ihm die Lebensluſt dort, wie hier. Er will vom Jenſeits nichts Andres, als was ihm der Tod genommen hat. Der Tod nimmt dieſes Leben; aber die Phantaſie ſtellt es wieder her; ſie giebt dem Gatten wieder die Gattin, dem Krieger ſeine Waffen, dem Kinde ſeine Spielwerkzeuge. Das Jenſeits iſt nichts Andres als die ſinnliche, wirkliche Welt, als Welt der Phantaſie. Aber dieſe Welt ſchließt dem Menſchen zuerſt nur der Tod auf. Die Macht der Phantaſie lernt der Menſch erſt kennen und ſchätzen, nachdem ihm ein geliebter Gegenſtand aus der Anſchauung entſchwunden. Selbſt die rohſten Völker erhebt der Schmerz über die, ſei es nun zeitliche oder ewige, räumliche oder tödtliche Trennung von Dem, was ſie lieben zur Poeſie. Die Phantaſie (Einbildung, Erinnerung, — Unterſchiede, die hier gleichgültig —) iſt das Jenſeits der Anſchauung, worin der Menſch zu ſeiner größten Ueberraſchung und Entzückung wieder findet, was er dießſeits, d. h. in der ſinnlichen, wirklichen Welt verloren. Die Phantaſie erſetzt und erfüllt die Lücken und Mängel der Anſchauung; die Anſchauung giebt Weſen, Wahrheit, Wirklichkeit, aber eben deßwegen iſt ſie zeit- und ortbeſchränkt. Die Anſchauung iſt gründlich, materiell, ſachgetreu, wortkarg, feind allem Floskelweſen; ihre Werke ſind gehaltvoll, gediegen; ſie gelingen ihr darum nur unter beſondern Bedingungen; aber eben deßwegen kann ſie die ungebührlichen Forderungen nicht befriedigen, die der Menſch an ſie ſtellt. Die Phantaſie dagegen iſt quantitativ unbeſchränkt; ſie kann Alls ohne Unterſchied, zu jeder Zeit und an jedem Ort; ſie ſchreibt auf Verlangen Folianten über Dinge, wovon ſie nicht das Geringſte weiß, kurz ſie iſt *allmächtig*, *allwiſſend*, *allgegenwärtig*: ſie erfüllt daher alle Wünſche des Menſchen; aber ſie giebt auch dafür ſtatt der baaren Münze der Anſchauung nur Anweiſungen auf das Jenſeits, nur Scheine, Schatten, Bilder — Bilder, die aber gleichwohl für den Menſchen mehr Werth und Realität haben, als die Wirklichkeit, die nicht mehr die geliebten Gegenſtände enthält. Die Phantaſie oder Einbildung iſt aber urſprünglich Nichts als das *geiſtige Sehen*; mit der Erinnerung an das Verlorne, mit der Wiederherſtellung deſſelben in der Phantaſie, mit dieſem geiſtigen *Wiederſehen* verknüpft daher ſich unmittelbar der Wille und die Hoffnung des wirklichen Wiederſehens. Die Vergegenwärtigung des Abweſenden in der Vorſtellung, die Erinnerung iſt ja ſelbſt Nichts weiter, als das Beſtreben, den Sinnen zum Trotz das zu *ſehen*, *was man nicht ſieht*. Es iſt daher ganz natürlich, daß den Völkern das Weſen der Einbildung für ein wirkliches Weſen, die Phantaſiewelt für eine exiſtirende Welt gilt. Aber gleichwohl iſt der Inhalt, der Gegenſtand, das Weſen dieſer „überſinnlichen" Welt nur der Inhalt dieſer ſinnlichen Welt, für den beſtimmten Menſchen daher nur der Inhalt dieſer ſeiner beſtimmten Welt, ſeines Vaterlands. Wenn es daher Euch Chriſten und Theiſten! für unmenſchlich gilt, dem Menſchen das Jenſeits zu nehmen, ſo ſeid vor Allem Ihr ſelbſt ſo menſchlich, den Heiden nicht ihr heidniſches Jenſeits, dem Germanen nicht ſein Walhall, dem Indianer nicht das Land ſeiner geliebten Vorfahren zu nehmen. Er kennt und will keine andere Unſterblichkeit, als die *ſeinige*, als die eben, die Ihr ihm abläugnen wollt. Er zieht den Tod der chriſtlichen Unſterblichkeit vor.

Die ſinnlichen Vorſtellungen von der „Glückſeligkeit des künftigen Lebens“, d. h. auf Deutſch von der Unendlichkeit der Glückſeligkeit des gegenwärtigen irdiſchen Lebens, von der Unendlichkeit, z. B. der Freuden des Tanzes, der Muſik, der Liebe und Freundſchaft, der Jagd und anderer ritterlicher Künſte, der Mahlzeiten und Trinkgelage ſind bei vielen Völkern ſo mächtig geweſen, daß ſie freiwillig dem Jenſeits, d. h. dem eingebildeten Dießſeits das wirkliche Dießſeits aufopferten. So ſtürzten ſich die Nordgermanen freiwillig in das Schwerdt, ihre Weiber freiwillig in die Flammen des Scheiterhaufens — entleibten ſich, um die Phantaſie des Jenſeits zu verleiblichen, zu verwirklichen. So „ließen ſich auch die Kamtſchadalen ſonſt lebendig von Hunden zerreißen, ertränken, erhenken und legten ſogar, wenn Trübſale ſie beugten, Hand an ſich ſelbſt. Solche Wirkung kann auf die Menſchen die Einbildung haben, daß ſie den Zuſtand des künftigen Lebens kennen, und durch Vergleichung mit dem des gegenwärtigen jenen beſſer, als dieſen finden. Die Menſchen wünſchen ſo ſehr die Decke aufzuheben, die uns die Zukunft verhüllt. ... Wenn dieſer Blick über das Grab hinaus möglich, wenn er untrüglich hell und vollſtändig wäre ... würde uns dann nicht dieſe Welt weit weniger intereſſiren? Unſere gegenwärtigen Freuden würden uns anekeln, unſere Beſchäftigungen kindiſch werden. ... Es iſt folglich Weisheit, daß ein undurchdringlicher Schleier den Zuſtand des künftigen Lebens ſterblichen Augen verhüllt.“ Ja, es iſt Weisheit, aber auch hier wie anderwärts, iſt dieſe Weisheit, die Ihr als Weisheit eines von Euch unterſchiednen Weſens, als göttliche Weisheit bewundert, nur Eure eigne Weisheit oder vielmehr Klugheit, die es Euch verwehrt, der Phantaſie die Wirklichkeit, der Einbildung die Wahrheit, den zehn Sperlingen auf dem Dach, wie es im Sprüchwort heißt, den einen Sperling in der Hand aufzuopfern. Allerdings würde uns, wenn wir die Ausſicht in ein anderes, beſſeres, ewiges Leben hätten, das gegenwärtige Leben in Nichts verſchwinden, wie es denn wirklich dem Menſchen in Nichts verſchwindet, wo der Glaube an das Jenſeits noch eine praktiſche Wahrheit iſt, wo ihm ſeine Einbildung noch für Wirklichkeit gilt: aber wie ſonderbar! auf die verſchwindende Kürze, Eitelkeit und Nichtigkeit dieſes Lebens gründet ſich ja gerade die Annahme eines andern Lebens. Warum nehmt Ihr alſo die Beſchäftigungen und Freuden, d. h. die Eitelkeiten und Miſerabilitäten dieſes Lebens gegen die Uebergriffe des Jenſeits in Schutz? Ihr wißt nicht, wie Euer Sein dort beſchaffen iſt, aber das wißt Ihr doch unbezweifelbar gewiß, daß es ewig währt, daß es kein Ende, keine Grenze Eures lieben Ichs und Lebens giebt, d. h. Ihr wißt die Hauptſache, Das, was Ihr wiſſen wollt, aber die Nebenſache wißt Ihr nicht, weil ſie Euch gleichgültig iſt. Allein eben dieſe Gewißheit und Vorſtellung eines ewigen Lebens, wenn auch die Beſchaffenheit deſſelben in Zweifel geſtellt wird, iſt allein ſchon hinreichend, mir dieſes Leben zu verleiden. Wozu iſt denn überhaupt dieſes Leben, wenn es noch ein anderes giebt? wozu ein zeitliches, ſterbliches Leben, wenn ein ewiges iſt? Wozu bin ich denn ein Taglöhner dieſer Erde, wenn ich im Himmel ein Rothſchild, ein Millionär werde? Welchen Werth haben für mich die Paar Pfennige, die ich als irdiſcher Proletarier im Vermögen habe, wenn mir Millionen gewiß ſind, wenn ich gleich nicht weiß, in welcher Geldſorte mir dieſe Millionen ausbezahlt werden? Warum ſoll mir nicht über der Gewißheit dieſes unerſchöpflichen Lebensreichthums im Jenſeits der Bettel dieſes Lebens mit ſeinem Paar Jährchen in Nichts verſchwinden? Und wenn uns wirklich ein anderes Leben bevorſteht, warum ſoll es denn nicht der einzige Gegenſtand unſeres Denkens, Sinnens und Trachtens in dieſem erbärmlichen Leben ſein? Und wenn es wirklich in unſrer Natur begründet, wenn es eine nothwendige Folge und Fortentwicklung unſres Lebens und Weſens iſt, warum ſoll es für uns kein Gegenſtand des Wiſſens ſein? Warum iſt die irdiſche Zukunft mir ungewiß, weil tauſend und abermal tauſend zufällige unvorhergeſehne Ereigniſſe und Vorfälle mir einen Strich durch die Rechnung machen, weil meine zukünftige Exiſtenz keine nothwendige

Folge der gegenwärtigen, mein Leben überhaupt kein vorausbeſtimmtes, vorausberechnetes und berechenbares iſt. Aber die himmliſche Zukunft iſt eine mathematiſche Gewißheit, — wie Viele haben dies ausdrücklich behauptet! —; ſie kann uns nicht entriſſen werden; ſie iſt eine nothwendige Conſequenz unſeres Weſens. Wir können daher aus unſrer Gegenwart unſre Zukunft ſo gut herauswickeln und zu einem Gegenſtand des Wiſſens erheben, als der Naturforſcher aus der Raupe den Schmetterling vor unſern Augen herauszieht. Und gründet Ihr denn nicht ausdrücklich auf den Schmetterling den Beweis des himmliſchen Jenſeits? Warum proteſtirt Ihr alſo gegen die Anſprüche, welche das Jenſeits von Rechtswegen ſchon auf dieſes Leben zu machen hat? Warum ſträubt Ihr Euch mit den ſchaalſten Ausflüchten gegen ſeine nothwendigen Wirkungen und Folgen? Warum laßt Ihr Euch durch daſſelbe nicht in den Genüſſen und Beſchäftigungen dieſes Lebens ſtören? Warum? weil, was Euch bewußt für eine Wahrheit gilt, unbewußt, thatſächlich eine bloſe Einbildung, eine bloſe Täuſchung iſt.

Die ſubjective Nothwendigkeit des Unſterblichkeitsglaubens.

Die weſentliche Bedeutung des Lebens nach dem Tode in dem allgemeinen oder volksthümlichen Glauben an die Unſterblichkeit iſt nur die, daß es die ununterbrochne Fortſetzung dieſes Lebens, oder dieſes Leben als endlos vorgeſtellt iſt. Nicht der Vervollkommnungstrieb, ſondern der Selbſterhaltungstrieb iſt der Grund des Glaubens. Der Menſch will, was er gern hat, iſt, treibt, nicht fahren laſſen, will es ewig haben, ſein und treiben. Und dieſe Ewigkeit iſt eine ſubjectiv nothwendige Vorſtellung. „Wir können“, ſagt Fichte, „keinen Gegenſtand lieben, ohne ihn für ewig zu halten." Richtig; aber wir können überhaupt Nichts unternehmen, ohne die Vorſtellung der Dauer damit zu verbinden. Wenn ich den möglichen Fall, daß das Haus, das ich heute aufbaue, morgen einſtürzt oder ein Raub der Flammen wird, mir als wirklich denke, ſo vergeht mir die Bauluſt. Wenn ich denke, ich werfe die Kunſt oder Wiſſenſchaft, die ich jetzt treibe, einſt zum Teufel, ſo bin ich ein Thor, wenn ich ſie nicht jetzt ſchon wegwerfe; ja ich kann ſie gar nicht treiben, wenigſtens mit Eifer und Erfolg, wenn ich nicht denke, daß ich ihr nie untreu werde. Alles, auch das Endlichſte treibt der Menſch im Sinne der Unendlichkeit. Aber dieſe Unendlichkeit oder Ewigkeit iſt nur ein negativer, unbeſtimmter Ausdruck, ich denke mir Etwas ewig, d. h. ich denke mir keinen Zeitpunkt ſeines Endes. Erſt der Mißverſtand der Reflexion oder Speculation und Abſtraction, welche den Urſprung der menſchlichen Vorſtellungen nicht unterſucht und kennt, verwandelt dieſe verneinende Vorſtellung in eine bejahende, dieſen Ausdruck des Affects, denn nur im Affect des Eifers, der Luſt, der Liebe denkt ſich der Menſch das Vergängliche als ewig, in eine Vernunftbeſtimmung oder Vernunftidee. Und ſie iſt mir nur eine Nothwendigkeit im Gegenſatze gegen eine unzeitige, voreilige Vorſtellung. Wenn ich denke, daß Das, was mir jetzt das Höchſte und Heiligſte iſt, einſt mir Nichts iſt, ſo iſt dieſer Gedanke für mich ein eben ſo vernichtender, erſchrecklicher, unerträglicher, als der Gedanke meines Todes in der Fülle meiner Lebensluſt und Lebenskraft. Ich muß daher dieſes in der Vorſtellung vorausgenommene Ende durch die entgegengeſetzte Vorſtellung, die Ewigkeit niederſchlagen. Gleichwohl konnten im Leben der Zeitpunkt, wo dieſe Ewigkeit ſich als Vergänglichkeit erweiſt, wo ſich zeigt, daß nur die Vorſtellung der Ewigkeit ein Bedürfniß, wo die Vorſtellung der Endlichkeit eine vorwitzige, unzeitige Vorſtellung war; denn alle die ſchrecklichen Folgen, die ſich für unſer Gemüth an das *vorgeſtellte* Ende einer Sache, einer Liebe, einer Wiſſenſchaft, eines Glaubens knüpften, und denen wir eben durch den Gedanken der

Ewigkeit auszuweichen ſuchten, erweiſen ſich bei dem wirklichen im Laufe des Lebens erfolgten Ende derſelben als nichtig. Wir glaubten das Ende nicht überleben zu können, wir identificirten den Gegenſtand ſo mit uns, daß wir uns gar keine Exiſtenz ohne denſelben denken konnten, und dennoch ſind wir mit heiler Haut davon gekommen. So iſt das wirkliche Ende ein ganz andres, als das vorgeſtellte; dieſes ſteht im Widerſpruch mit unſerm dermaligen Weſen und Standpunkt; es iſt ein herzzerſchneidender Mißton in der Harmonie, in der wir mit dem Gegenſtand ſtehen, ein gewaltſamer Einbruch in unſer Eigenthum; jenes aber iſt organiſch begründet, vorbereitet, eingeleitet; es bricht den Gegenſtand nicht in der Mitte ab; es ſchließt ihn da, wo nur noch der Schluß, aber nicht mehr die Fortſetzung Vernunft giebt, da, wo der Gegenſtand, wenigſtens für uns, erſchöpft iſt, und daher keinen Werth, keine Bedeutung mehr hat. Das Ende in der Vorſtellung iſt ein un- und widernatürliches, das Ende in der Wirklichkeit ein natürliches, allmähliches, darum unmerkliches. Iſt auch der letzte Act des Bruches ein barſcher, ſo iſt er es doch nur dem Ausdruck, der Form, aber nicht dem Weſen nach. Die Leibnitz'ſchen Monaden können wohl nur durch Schöpfung anfangen und durch Vernichtung enden, aber alle natürliche Dinge und Weſen vergehen und entſtehen nur allmählig, denn ſie ſind ſehr zuſammengeſetzte Weſen; und ſie entſtehen, indem ſich Faden an Faden anſetzt, und vergehen, indem ſich wieder Faden für Faden das Gewebe auflöſt.

So wie es nun eine Nothwendigkeit für den Menſchen iſt, die Bündniſſe der Liebe, die er während des Lebens, ſei es nun mit Göttern oder Menſchen, mit Perſonen oder Dingen, ſchließt, als unauflöslich ſich zu denken, wenn ſie auch gleich mit der Zeit ſich auflöſen; ſo iſt es auch für ihn eine Nothwendigkeit, ſich ſein Leben überhaupt ewig vorzuſtellen; denn er verliert alle Lebensluſt, es erſcheint ihm Alles, was ihm das Leben werth und theuer macht, eitel, umſonſt, zwecklos, wenn er ſich vorſtellt: morgen iſt Alles, wenigſtens für mich, Nichts.

Aber aus dieſer Nothwendigkeit des Gedankens einer ewigen Exiſtenz, d. h. einer unbegrenzten Lebensdauer, folgt Nichts weniger, als die gegenſtändliche Nothwendigkeit und Wirklichkeit derſelben. Denn warum iſt mir dieſer Gedanke nothwendig? weil ich ohne Nothwendigkeit, ohne Grund, weil ich voreilig, unzeitig an mein Ende denke. Natürlich erſcheint mir ſo mein Ende als eine gewaltſame Vernichtung, als ein unerträglicher Gedanke; ich muß alſo die Vorſtellung meines Endes aufgeben, mich wieder als ſeiend denken. Wie anders iſt dagegen das wirkliche Lebensende! Es kommt, wenn es wenigſtens ein normales iſt, allmählig; es kommt, wenn bereits das Lebensfeuer erloſchen, das Leben für uns höchſtens nur noch den Werth und Reiz einer alten Gewohnheit hat, wo alſo der Tod Nichts weniger als eine gewaltſame, brutale, unmotivirte Vernichtung, ſondern der Schluß des vollendeten Lebens iſt. Selbſt wenn der Gedanke an meinen Tod, d. h. an mein Nichtſein ein der Zeit nach begründeter iſt, ſo iſt er doch immer noch logiſch ein unbegründeter; und wenn ich mich daher genöthigt ſehe, den unerträglichen Gedanken meines Nichtſeins durch den Gedanken eines nach dem Tode fortgeſetzten Seins zu überwinden, ſo beſtätige ich dadurch nur die Wahrheit der naturgemäßen, freilich nicht chriſtlichen, ſpeculativen Logik, daß es ein unvernünftiger Widerſpruch iſt, mit dem Sein den Gedanken des Nichtſeins zu verbinden, ſeiend ſich als nicht ſeiend, lebend ſich als todt zu denken. Die Unſterblichkeit iſt daher eigentlich nur eine Angelegenheit für Träumer und Müßiggänger. Der thätige, mit den Gegenſtänden des menſchlichen Lebens beſchäftigte Menſch hat keine Zeit, an den Tod zu denken, und folglich kein Bedürfniß der Unſterblichkeit; denkt er ja an den Tod, ſo erblickt er in ihm nur die Mahnung, das ihm zu Theil gewordne Lebenscapital weiſe anzulegen, die koſtbare Zeit nicht an nichtswürdige Dinge zu verſchwenden, ſondern nur auf Vollendung der Lebensaufgabe, die er ſich geſetzt, zu verwenden. Wer dagegen ſeine Zeit nur dazu verwendet, um an ſein Nichtſein zu denken, wer über dieſem nichtsnutzigen Gedanken das wirkliche Sein vergißt und verliert, der muß freilich ſein vorgeſtelltes Nichtſein durch ein wieder vorgeſtelltes, erträumtes Sein ergänzen, ſein Leben, ſei's nun als gläubiger oder ſpeculativer Thor, nicht mit Beweiſen wirklichen Lebens, ſondern mit Beweiſen des zukünftigen Lebens hinbringen.

Nirgends zeigt ſich daher die Unvernunft und Verderblichkeit des Chriſtenthums deutlicher, als darin, daß es die Unſterblichkeit, die ſelbſt den träumeriſchſten Weiſen des Alterthums immer etwas Zweifelhaftes, Ungewiſſes blieb, für etwas Gewiſſes, ja das Allergewiſſeſte ausgegeben, und ſo den Gedanken an ein künftiges, beſſeres Leben zum angelegentlichen Gedanken der Menſchheit gemacht hat. Der Menſch ſoll allerdings nicht, wenigſtens wenn ihm dieſer Gedanke das Leben verbittert, an ſein Ende, ſein Nichtſein denken; aber thöricht, ja verderblich iſt es, dem Menſchen ein beſſeres Leben nach dem Tode zu verſprechen; denn „das Beſſere iſt der größte Feind des Guten." Genießt das Gute des Lebens und verringert nach Kräften die Uebel deſſelben! Glaubt, daß es beſſer ſein kann auf der Erde, als es iſt; dann wird es auch beſſer werden. Erwartet das Beſſere nicht von dem Tode, ſondern von Euch ſelbſt! Nicht den Tod ſchafft aus der Welt; die Uebel ſchafft weg — die Uebel, die aufhebbar ſind, die Uebel, die nur in der Faulheit, Schlechtigkeit und Unwiſſenheit der Menſchen ihren Grund haben, und gerade dieſe Uebel ſind die ſchrecklichſten. Der naturgemäße Tod, der Tod, der das Reſultat der vollendeten Lebensentwickelung, iſt kein Uebel; aber wohl der Tod, der eine Folge der Noth, des Laſters, des Verbrechens, der Unwiſſenheit, der Rohheit. Dieſen Tod ſchafft aus der Welt, oder ſucht ihn wenigſtens ſo viel als möglich zu beſchränken! So ſpricht die Vernunft zum Menſchen; anders das Chriſtenthum, welches, um ein eingebildetes Uebel zu beſeitigen, die wirklichen Uebel des Lebens unangefochten beſtehen ließ, welches, um den Tod zum Leben zu machen, das Leben uns zum Tode gemacht hat, welches, um übernatürliche, phantaſtiſche, luxuriöſe

Wünſche des Menſchen zu befriedigen, den Menſchen gegen die Befriedigung der nächſten, nothwendigſten natürlichen Bedürfniſſe und Wünſche gleichgültig gemacht hat. Das Chriſtenthum hat dem Menſchen *mehr* geben wollen, als er ſelber in *Wahrheit* verlangt; es hat ſich die Erfüllung der unerreichbaren Wünſche zum Ziel geſetzt, aber eben deßwegen nicht die erreichbaren Wünſche erfüllt. Das Chriſtenthum iſt ſo wenig der klaſſiſche, vollendete Ausdruck der menſchlichen Natur, daß es vielmehr nur auf den *Schein* derſelben, nur auf dem *Widerſpruch des menſchlichen Bewußtſeins mit dem menſchlichen Weſen* gegründet iſt. Die Unſterblichkeit iſt ein Wunſch der menſchlichen Einbildung, aber nicht des menſchlichen Weſens. Das Chriſtenthum hat mit der Unſterblichkeit dem Menſchen eine *Schmeichelei* geſagt, an die — abnorme Fälle und ſolche Menſchen abgerechnet, bei welchen die Macht der Einbildung die Stimme der menſchlichen Natur übertäubt hat — im Grunde ſeines Weſens, d. h. in der That und Wahrheit, kein Menſch glaubt,*) wie unter Anderm die Thatſache beweiſt, daß die Unſterblichkeitsgläubigen eben ſo ungern ſterben, als die Todesgläubigen, dieſes Leben ſo lange als möglich zu behaupten und feſtzuhalten ſich beſtreben. Es giebt Wünſche, deren geheimer Wunſch iſt, nicht erfüllt zu werden, denn die Erfüllung würde ſie compromittiren, ſie entlarven, zeigen, daß ſie blos auf Täuſchung beruhen, Wünſche alſo, die nichts Anderes ſein und bleiben wollen, als Wünſche. Ein ſolcher Wunſch iſt vor Allen der Wunſch eines ewigen

---

*) Höchſt merkwürdig ſind auch in dieſer Beziehung die Selbſtbekenntniſſe Luthers, dieſes chriſtlich germaniſchen Glaubenshelden. Er bekennt an unzähligen Stellen, daß eigentlich kein Menſch die Verheißungen des Chriſtenthums glaubt und glauben kann, weil ſie für ihn zu hoch, zu überſchwänglich, d. h. mit andern Worten, weil ſie nicht wahr, weil ſie übertriebene Schmeicheleien ſind. So ſich ſelbſt widerſprechend iſt das Chriſtenthum! während es einerſeits, d. h. in der Wirklichkeit, dem Menſchen Alles nimmt und abſpricht, den Menſchen aufs Tiefſte erniedrigt und entwürdigt, verſpricht es ihm andrerſeits, d. h. im Himmel der Einbildung, Seligkeit, Unſterblichkeit, Gottheit.

Lebens. Es hat nur Werth in der Einbildung; würde es wirklich, ſo würde der Menſch inne werden, daß er es nur im Widerſpruch mit ſeiner wahren Natur verlangt, daß er ſich in und über ſich getäuſcht, daß er ſich ſelbſt mißverſtanden hat; denn er würde das ewige Leben, wenn es auch von anderer Beſchaffenheit wäre, als dieſes, endlich ſatt bekommen; es iſt daher nur eingebildeter, illuſoriſcher, kein ernſtlich gemeinter Wunſch.

Lediglich in Beziehung auf die Zeit gedacht, iſt die Vorſtellung des ewigen Lebens dem Menſchen ein Bedürfniß im Gegenſatz gegen die Vorſtellung der *Kürze* dieſes Lebens. Aber auch dieſe Vorſtellung ſteht mit der Wahrheit und Wirklichkeit in Widerſpruch. Das Leben *iſt* lang, aber *erſcheint* uns in der Vorſtellung kurz. Warum? weil wir die Vergangenheit nicht mehr zu uns rechnen, vergangnes Sein gleich Nichtſein anſchlagen. Unſerer Selbſtliebe intereſſirt nur die Zukunft, nicht die Vergangenheit. Wir machen es mit unſrer Lebenszeit, wie der Geizhals, der, während er in der Wirklichkeit die Käſten voll Geld, in ſeiner Vorſtellung doch Nichts hat; denn die Vorſtellung iſt unbeſchränkt; in der Vorſtellung kann ich immer noch mehr haben, als ich wirklich habe; die Wirklichkeit bleibt immer hinter ihr zurück. So iſt auch das wirkliche Leben immer kurz gegen die Vorſtellung gehalten; wir können es uns unbegrenzt denken; wir vergeſſen über dem Möglichen das Wirkliche. Wenn daher auch dem Menſchen ſein Wunſch gewährt würde, wenn er Jahrtauſende, ja ewig fortlebte, ſo würde er doch damit Nichts gewinnen; Jahrtauſende würden in ſeiner Erinnerung in Tage, in Stunden, in Minuten zuſammenſchmelzen; er würde die Vergangenheit immer als verloren betrachten, ſich ſelbſt eben ſo, wie jetzt, als eine Ephemere, als ein Tagsgeſchöpf erſcheinen. Wie wir der Natur der Abſtraction, des Geiſtes gemäß Alles abbreviren, verkürzen, verallgemeinern, das Wirkliche mit Weglaſſung ſeiner unendlichen Einzelheiten und Verſchiedenheiten in *ein* Bild, *eine* Vorſtellung, *einen* Begriff zuſammenfaſſen; ſo faſſen wir auch in der Vorſtellung das unendlich reiche, langwierige und oft ſehr langweilige Leben in ein verſchwindendes Nu zuſammen, und ergänzen daher dieſe eingebildete Kürze durch eine eben ſo eingebildete Dauer.

Wenn wir in unſre Vergangenheit zurückblicken und ſie gehörig überdenken, ſo können wir uns auch überzeugen, wie roh und oberflächlich Der denkt, welcher den Tod, wenn er als wirkliches Ende des Menſchen gedacht wird, als eine craſſe, despotiſche Vernichtung ſich vorſtellt. So wenig unſre theilweiſe Vergänglichkeit eine rohe, gewaltſame Vernichtung iſt, ſo wenig iſt es unſre vollſtändige, obgleich ſie nicht einmal eine vollſtändige iſt; denn wenn ich ſterbe, ſo ſtirbt ja nur Das, was ich jetzt noch bin; ich ſterbe ja, wenn mein Tod ein normaler, — und dieſer kommt nur hier in Betracht, denn der Unſterblichkeitsglaube beanſtandet nicht den gewaltſamen, ſondern natürlichen Tod, den Tod als Tod — nicht als Jüngling, nicht als Mann, nicht in der Blüthe, ſondern als Greis. Der Tod fällt nicht mit der Thür in das Haus; er wird eingeleitet, bevorwortet, begründet. Er iſt eine *vermittelte* Verneinung; die Vermittlung nimmt aber der Verneinung ihren Stachel. Und dieſe Vermittlung des Todes iſt das Leben ſelbſt. Jede neue Lebensſtufe iſt der Tod der frühern. Wo iſt die Seele meiner Kindheit, meiner Jugend? Bei Gott im Himmel oder auf einem Stern? Nein! ſie iſt ſo wenig mehr, als ich ſelbſt einſt nach meinem Tode noch ſein werde. Der Tod iſt nicht mehr negativ, vernichtend gegen mich, als ich als Mann vernichtend bin gegen mich, als Kind und Jüngling. Das Kind hält nur *ſein* Leben für Leben, eben ſo der Jüngling. Nimm dem Kinde ſeine Spiele, und Du nimmſt ihm ſein Leben.

Nimm dem Jüngling ſein Burſchenband, ſeine Turnhoſe, ſeinen Arndt und Jahn, ſeinen deutſchen Kaiſer, und das Nichtſein dieſes ſeines jetzigen Seins und Weſens iſt für ihn eine eben ſo ſchreckliche Vernichtung, als für Dich der Tod. Gleichwohl verneint der Jüngling das Kind, der Mann den Jüngling; es iſt ihm Nichts mehr, was ihm einſt Alles war. So natürlich es nun iſt, daß wir als Jünglinge, als Kinder vergehen, ſo wenig wir über dieſe Vergänglichkeit uns entſetzen, ſo wenig haben wir Grund, deßwegen die Hände über dem Kopf zuſammenzuſchlagen, daß wir endlich ſterben. So wenig bösartig die Vergänglichkeit überhaupt, ſo wenig iſt es der Tod. Oder: ſo gleichgültig es uns iſt, daß wir nicht mehr ſind, was wir einſt mit allem Jugendfeuer waren und Nota bene! immer ſein wollten; ſo gleichgültig, ſo wohlbegründet, ſo wenig ſchrecklich und empörend iſt unſer einſtiges Nichtmehrſein. Freilich laſſen wir aus Egoismus dieſen Schluß nicht gelten, ſo wenig als überhaupt die Schlüſſe von der Hiſtorie auf die Gegenwart, wenn gleich derſelbe Fall vorliegt; denn die Anerkennung einer Wahrheit in der Vergangenheit geht uns nicht zu Leibe, während ihre Anwendung auf den gegenwärtigen Fall uns höchſt empfindlich und läſtig iſt. Darum haben wir Nichts dagegen, daß das Herz des Kindes, das Herz des Jünglings mit dem Traume ſeiner Unſterblichkeit zu Grunde gegangen iſt; aber daß es unſerm jetzigen alten verſtockten Philiſterherz mit der Einbildung ſeiner Unſterblichkeit eben ſo ergehen ſoll, das können wir uns nicht gefallen laſſen, das iſt ein anderer Caſus. Wo unſer Egoismus beginnt, da gelten die Geſetze der Logik nicht mehr.

Die phantaſtiſchen Vorſtellungen des Chriſtenthums haben ſeit Jahrhunderten die Menſchen ſo ſehr des Gebrauchs ihrer fünf Sinne entwöhnt, daß ſie, wenn man ſie aus ihren Träumen aufweckt, und ihnen die Augen öffnet, wie die Blinden, wenn ſie ſehend werden, in dem Lichte der wirklichen Welt Nichts ſehen, daß ihnen die Zurückführung des Menſchen auf die Reichthümer der Wirklichkeit für Pauperismus, für Nihilismus gilt. So erſcheint ihnen auch, wenn man ſie aus dem Traume ihres ewigen Lebens und himmliſchen Jenſeits aufſchreckt, das Leben auf den elenden Tropfen des gegenwärtigen Augenblicks zuſammengeſchwunden, die Verneinung des Jenſeits daher als eine unpraktiſche, namentlich für die Jugend verderbliche, den Menſchen alles Schwungs, aller ihm doch ſo nothwendigen Erhebung über die engen Schranken der Gegenwart beraubende Lehre. Sie ſehen nicht, die Thoren! daß das Jenſeits der Gegenwart ſchon in das Dießſeits fällt, daß der Menſch, nur über ihre Schranken ſich zu erheben, nicht nöthig hat, ſich ein himmliſches Jenſeits zu erträumen, nur einen Blick in ſeine eigne, in die menſchliche Zukunft zu werfen braucht, daß der Gedanke der menſchlich-geſchichtlichen Fortdauer und Unſterblichkeit unendlich mehr geeignet iſt, den Menſchen zu großen Geſinnungen und Thaten zu begeiſtern, als der Traum der theologiſchen himmliſchen Unſterblichkeit. Ja es iſt nicht einmal nothwendig, über den Lebenskreis des Individuums in das Gebiet der Geſchichte auszuſchweifen: — das Leben des einen und ſelben Individuums iſt ſelbſt ſchon ſo reichhaltig, daß in ſeine eigne Zukunft die Verneinung der Schranken ſeiner Gegenwart fällt. Was der Menſch noch einſt im Laufe ſeines Lebens wird, das iſt eben ſo gut ein Gegenſtand der Einbildung, der Ahnung, der Poeſie, liegt eben ſo, ja noch mehr jenſeits ſeines gegenwärtigen Bewußtſeins und Geſichtskreiſes, als das himmliſche Jenſeits; denn eben weil unſre irdiſche Zukunft unbekannt und ungewiß iſt, weil wir jeden Moment als unſren letzten vorſtellen können und nach den Lehren des wahren Chriſtenthums vorſtellen ſollen, ſetzen wir an die Stelle dieſer dunkeln Zukunft die gemalte Zukunft des Jenſeits.

Das Jenſeits iſt daher in dieſer Beziehung ſeiner pſychologiſchen Geneſis und Nothwendigkeit nach nichts Anderes, als die Vorſtellung der Zukunft, die aber der Menſch als einen von der wirklichen Zukunft unterſchiednen Zuſtand hypoſtaſirt, verſelbſtſtändigt, gleichwie er die von der Natur abgezognen und aus ihrem Zuſammenhang mit der Materie herausgeriſſnen Verſtandesgeſetze in einem von der Natur unterſchiednen Verſtandesweſen verſelbſtſtändigt. Eben hieraus, weil das Jenſeits nichts Anderes ausdrückt, als die Vorſtellung der Zukunft, ergiebt ſich auch, warum der Menſch es ſich ſchöner denkt als das Dießſeits, die Wirklichkeit. Die Uebel der Gegenwart fühle ich, aber nicht die der Zukunft; die Zukunft hängt von meinen Wünſchen ab; ſie iſt ganz in der Gewalt meiner Phantaſie; ſie leiſtet ihr keinen Widerſtand, wie die materielle Gegenwart; ſie beſchränkt mich nicht; in ihr iſt Alles möglich; in ihr der Bettler Millionär, der Korporal Kaiſer, der Menſch Gott.

Aber wie, wenn nun der Menſch wirklich keine Zukunft mehr vor ſich hat, gleichwohl noch ſich eine vorſtellt, iſt dieſe Vorſtellung nicht der Beweis noch eines jenſeitigen Jenſeits oder wenigſtens ſeiner Nothwendigkeit? Für Den allerdings, der ſeine Vorſtellungen zum Maßſtab des Seins macht, der aus dem Gedanken, dem Worte, dem Geiſte die Welt erſchafft, hat es keinen Anſtand, aus dieſer Vorſtellung künftige Welten zu erbauen. Aber für Den, der kein gläubiger oder ſpeculativer Wunderthäter, iſt dieſe Vorſtellung nur ein Beweis und Ausdruck der Natur der Vorſtellungsthätigkeit. Ich kann in der Vorſtellung, wenn ich anders noch zu leben wünſche, mein Leben unbeſchränkt und ungehindert bis in alle Ewigkeit hin ausdehnen, aber es iſt eben wegen dieſer Unbeſchränktheit auch nur ein vorgeſtelltes. Uebrigens iſt gerade da, wo der Menſch keine Zukunft mehr vor ſich hat, wo er ſich ſeinem Lebensende nähert, wo alſo gerade der meiſte Grund zur Vorſtellung der Zukunft vorhanden wäre, dieſe ihm am Wenigſten Bedürfniß*);

---

*) Uebrigens giebt es bekanntlich auch Krankheiten, wo gerade die Vorſtellung und Hoffnung einer beſſern Zukunft, d. h. hier der Geneſung, ein Symptom des nahen Todes iſt — eine Erſcheinung, die, wie andere verwandte, die ſuperſtitiöſen Pſychologen

denn ſeinem Ende nähert ſich der Menſch gewöhnlich durch Krankheiten und Leiden, aber in Leiden, wenigſtens in ſchweren, vergehen dem Menſchen alle poetiſchen oder vielmehr ſcheinbar poetiſchen Vorſtellungen der Zukunft, hat er keinen andern Wunſch, als von ſeinen Leiden erlöſt zu werden, und ſollte er auch dieſe Erlöſung um den Preis des Nichtſeins erkaufen. Es iſt daher nur ein eitler Vorwand, wenn man das Jenſeits lediglich nur um der Armen, der Leidenden, der Unglücklichen willen nicht angefochten wiſſen will. Der Unglückliche will Nichts als das Ende ſeines Unglücks. Der Tod aber iſt das Ende aller Leiden; der Tod iſt daher der Wunſch der Noth, des Elends, die Unſterblichkeit aber der Wunſch der Ueppigkeit, des Luxus. Die Noth iſt ein *Materialiſt*, der Luxus ein Idealiſt. Die Noth verlangt thatſächliche, materielle, *zeitige* Hülfe; kann ihr dieſe nicht gewährt werden, ſo iſt ihr Wunſch nicht der geile Wunſch himmliſcher Wollüſte, ſondern nur der beſcheidene, negative Wunſch, nicht zu ſein, aufzuhören. Der Unglückliche hat kein anderes Bewußtſein mehr, als das Bewußtſein ſeines Unglücks. Er erblickt daher in dem Tode einen Wohlthäter, indem er ihm mit ſeinem Selbſtbewußtſein nichts Anderes nimmt, als das Bewußtſein ſeines Unglücks.

Das Jenſeits hat aber nicht nur zeitliche, ſondern auch räumliche Bedeutung. Das Jenſeits iſt das Jenſeits *dieſes Orts*; es iſt die *räumliche Ferne*. Der Glaube an das Jenſeits iſt inſofern ein

---

zu ihrem Beſten ausgebeutet haben, die Phyſiologie aber ganz einfach erklärt. Mit dem Geſagten widerſpricht auch nicht eine andere pſychologiſche Erſcheinung, die ich wenigſtens an mir erfahren und in folgendem ungedruckten Aphorismus niedergelegt habe: „je mehr ſich der Menſch der Zeit nach dem Tode nähert, deſto ferner ſtellt er ihn vor, deſto mehr ſchiebt er ihn hinaus; je ferner er dagegen wirklich dem Tode ſteht, wie in der Jugend, deſto näher denkt er ſich ihn.“ Denn dieſe Erſcheinung hat nur darin ihren Grund, daß die Jugend ſich gern mit bloſen Möglichkeiten, Vorſtellungen, Träumen beſchäftigt, während das reife Alter nur der Gegenwart lebt.

ganz natürlicher, nothwendiger, allgemeiner Glaube, denn er ergänzt die Beſchränktheit des örtlichen Standpunktes, an den jede menſchliche Exiſtenz gebunden iſt; er hat alſo zunächſt keine andere, als geographiſche Bedeutung. Wenn rohe Völker ihr Jenſeits in Sonne, Mond und Sterne verſetzen, ſo verlaſſen ſie damit nicht die Erde, denn ſie wiſſen ja Nichts von ihrer wahren Entfernung; ſie gehören für ſie in denſelben Raum, den ſie bewohnen, nur daß jene oben, nicht mit den Händen erreichbar, ſie aber unten ſind. Die Frage, wie der Menſch zur Vorſtellung eines Jenſeits kommt, beantwortet ſich alſo einfach dadurch, daß es jenſeits ſeines Orts noch andere Orte giebt. Aber die Sinnlichkeit, die Anſchauung giebt ihm nur den Raum; er ſieht, daß es immer weiter geht, oder ſein Auge reicht wenigſtens weiter als ſein örtlicher Standpunkt; er iſt da mit dem Auge, wo er nicht mit dem Leibe iſt; als ein bloſes Object des Auges iſt es daher für ihn ein bloſes Object der Vorſtellung, der Phantaſie, der Poeſie, als dieſes ein ſchönerer Ort, als der Ort ſeiner wirklichen, leiblichen Exiſtenz. So wenig der chriſtliche Rationaliſt bedenkt, daß, wenn die Sterne lebensfähige Körper ſind, ſie auch bereits von lebenden, ihrer Individualität entſprechenden Weſen erfüllt ſind, alſo kein Platz für fremde Gäſte da iſt; ſo wenig bedenkt oder weiß der Uncultivirte, daß dieſe fernen Gegenden ihre eignen Bewohner ſchon haben, die eben ſo, wie ſie, Weſen von Fleiſch und Bein, vielleicht ihr Jenſeits gerade an den Ort ſetzen, der für ſie das traurige Dießſeits iſt. So macht der Menſch die Ferne zum Tummelplatz ſeiner Wünſche und Phantaſien. Was jenſeits ſeiner nächſten Umgebung und ihrer fühlbaren Mängel liegt — und welcher Ort, welches Klima iſt frei von Unannehmlichkeiten? — hält er für etwas Beſſeres; aber wohlgemerkt! nur in der Einbildung; denn in der wirklichen Entfernung von ſeinem Heimathland ergreift den Menſchen gewöhnlich das Heimweh; in der Ferne erblickt er nur die Lichtſeiten ſeiner Heimath, wie in der Nähe nur ihre Schattenſeiten.

Wie kommt nun aber der Menſch dazu, in dieſe Ferne auch ſeine

Todten, und folglich, da er ſich mit ſeinen Todten identificirt, auch ſeine eigne ferne Zukunft zu verlegen? Der Menſch weiß, wie ſchon oben bemerkt wurde, urſprünglich Nichts von einem Grunde, einer Nothwendigkeit des Todes; er kann ſich nicht erklären, warum der Menſch geſtorben iſt; er hatte ja Alles, was er wünſchte. Die Todten haben ſich für ihn daher nur verreiſt, nur entfernt. Wohin ſollten ſie aber gegangen ſein, als eben dorthin in die Ferne, jenſeits der Berge oder des Meeres, oder dort hinauf zu den Sternen? Die Todten ſind ja nur noch Weſen der Vorſtellung, der Phantaſie; wo ſollten ſie alſo noch ſein, als an jenem Ort, der zwar ſeinem Daſein nach ein Gegenſtand des Sinns, ſeinem Weſen nach aber nur ein Gegenſtand der Vorſtellung, der Phantaſie iſt? Der Ort, der nur der ſinnliche Ausdruck der menſchlichen Unwiſſenheit, iſt der geeignetſte Ort für die Weſen, die der Tod aus dem Gebiete der Handgreiflichkeit in das Gebiet der Unwiſſenheit verſetzt hat. Der Ort der Unwiſſenheit iſt ein leerer Raum. Aber der Menſch hat weit mehr, als die Natur, einen horror vacui, einen Abſcheu der Leere; er will allwiſſend ſein, und weiß doch Nichts. So füllt er den leeren Raum ſeiner Unwiſſenheit mit den Geſtalten ſeiner Phantaſie aus. Aber was ſind die erſten reinen Weſen der Phantaſie für den Menſchen? Die Todten. Der Tod, als die für den noch ungebildeten Naturmenſchen unbegreiflichſte und zugleich erſchrecklichſte Erſcheinung der Natur, iſt daher eigentlich erſt die Geburtsſtätte der Phantaſie und folglich der Religion; denn die Religion iſt nichts Anderes als die Ergänzung oder vielmehr Vergötterung der menſchlichen Unwiſſenheit durch die Einbildungskraft. Wo das gewiſſe Weſen aufhört, fängt das vorgeſtellte, eingebildete Weſen — das Weſen der Religion an. Wie das göttliche Weſen, ſeinem theoretiſchen Urſprung nach, nichts Anderes iſt, als die von der Phantaſie vergötterte unbekannte Urſache einer natürlichen Erſcheinung; ſo iſt das Jenſeits nichts Anderes, als die von der Phantaſie vergötterte unbekannte Ferne.

Dieſe Bedeutung und Entſtehung des Jenſeits zeigt ſich ſelbſt noch in der philoſophiſchen Vorſtellung der Griechen oder Römer, welche die Todten nicht mehr in ein irdiſches oder unterirdiſches Schattenreich, ſondern in den Himmel, in die Sterne verſetzte. Die Sterne ſind für den Menſchen, ehe er ſich auf den Standpunkt der empiriſchen, wiſſenſchaftlichen Anſchauung der Natur erhebt, als unantaſtbare, unfühlbare, nur optiſche, nur als Licht dem Auge ſich offenbarende Weſen, rein geiſtige, übermenſchliche, göttliche Weſen, d. h. Weſen der Phantaſie. Wie die Gegenſtände dem Menſchen erſcheinen, ſo *ſind* ſie für ihn; wie ſie für ihn, ſo ſind ſie an ſich; das Subjective gilt ihm unbedenklich für das Objective. Die Sterne ſind aber *für ihn* unkörperliche Weſen; ſie ſind den groben, materiellen Sinnen entrückt; ſie ſchweben über der Erde, über dem Gebiete der Handgreiflichkeit; ſie entziehen ſich alſo den Experimenten der profanen Kritik des Taſtſinns; ſie ſind darum — für ihn scilicet — an ſich ſelbſt unkörperliche, höhere, überirdiſche, himmliſche, göttliche Weſen, d. h. eben Weſen der Illuſion, Weſen der Phantaſie*). Als ſolche ſinnlich geiſtige oder geiſtig ſinnliche Weſen ſind ſie aber die

---

*) Sonne, Mond und Sterne ſich als höhere, überirdiſche, übermenſchliche, himmliſche, geiſtige Weſen zu denken, das iſt der Menſchheit auf dem Standpunkt der kindlich äſthetiſchen Anſchauung *ſo nothwendig*, als es ihr auf dem Standpunkt des chriſtlichen Egoismus, welcher, wie vor Allem die lehrreiche Geſchichte der menſchlichen Vorſtellungen von den Sternen deutlich zeigt, in Bezug auf die Natur der rohſte, gemeinſte Materialismus, die Welt ſammt Sonne, Mond und Sterne zu einem Wohnhaus des Menſchen erniedrigt hat, *nothwendig* iſt, ſich einen perſönlichen, abſichtlichen Schöpfer der Natur zu denken, aus dem Standpunkt des abſtracten, ſpeculativen, der Natur entfremdeten, ſich ſelbſt überlaſſ'nen Denkens *nothwendig* iſt, die Logik oder ſonſt ein ſpeculatives Gedankending der Natur als Grund vorauszuſetzen. Nichts iſt daher thörichter, als aus der Denknothwendigkeit auf die Seinsnothwendigkeit zu ſchließen. Wenn deßwegen ein Gott *iſt*, weil der Menſch auf einem gewiſſen Standpunkt ihn als nothwendig denkt, ſo *iſt* auch die Bewegung der Planeten die kreisförmige, nicht die elliptiſche, denn die menſchliche Vernunft *denkt nothwendig*, ehe ſie ſich durch die *Anſchauung* von dem *Gegentheil* überzeugt, die Kreisbewegung als die vollkommenſte, naturgemäßeſte. Man vergleiche hierzu, was Lichtenberg in ſeinem Nicolaus Copernicus ſagt.

entſprechendſten Orte, Ausdrücke, Bilder für die Todten, welche ja von gleicher Natur und Beſchaffenheit mit den Sternen ſind. Sie ſind ja, wie die Sterne, entrückt den materiellen Sinnen, entledigt aller groben Beſtandtheile, entkörpert; ſie ſchweben nur noch im Aether der Phantaſie, ſind nur noch dem geiſtigen Auge ſichtbar.

Es liegt übrigens dieſer Verſetzung der Todten in den Himmel zugleich der Trieb zu Grunde, ſie zu verherrlichen, daher ſie zuerſt auch nur beſonders ausgezeichneten Menſchen zu Theil wird*). Die Bewunderung, die Verehrung, die Dankbarkeit, die Liebe — und welchen Weſen gelten dieſe Empfindungen mehr, als ausgezeichneten, um das Wohl der Menſchheit verdienten Menſchen? — ſind poetiſche Affecte, ſind die Homere und Heſiode im Menſchen, die ſeine Götter, wenigſtens die Götter, die nicht blos Furcht und Schrecken ausdrücken, geſchaffen haben; denn ſie halten nicht Maß und Ziel in ihren Lobpreiſungen; ſie ſind unerſchöpflich an Superlativen, ſind nur befriedigt, wenn ſie die Eigenſchaften ihres Gegenſtandes auf den höchſten, denkbaren, das Maß der menſchlichen Natur überſteigenden Grad ſteigern. Und ſie ſind gerade um ſo überſchwänglicher und unmäßiger, je weniger ſie noch im Stande ſind, dem verherrlichten Weſen wirkliche Dienſte zu leiſten — alſo dann, wenn der Menſch geſtorben iſt. So lange überhaupt der Menſch am Leben iſt, ſo iſt er ja, ſei er auch noch ſo ausgezeichnet, ein gemeines, empiriſches Weſen; Jeder dünkt ſich ihm gleich; er hat ja Alles mit uns gemein, er iſt ja unſer Landsmann ſo gut, wie ich, Menſch, Jude, Grieche; was ſoll ich mich ihm unterordnen? Der Prophet gilt Nichts in ſeinem Vaterlande, d. h. der Lebende Nichts unter den Lebenden. Aber der Tod entrückt ihn der Gemeinſchaft mit uns und folglich der Gemeinheit. Jetzt erſt gehen mir daher die Augen auf; jetzt erſt kann ich ungehindert von meiner Eitelkeit und Selbſtſucht ihn faſſen und würdigen; mit ſeiner Individualität, d. h. ſeiner Wirklichkeit, iſt die Scheidewand zwiſchen mir und ihm, ſeinem Weſen, ſeinen Werken, ſeinen Worten gehalten. Was ich dem Lebenden verſagte, das räume ich im Uebermaße dem Todten ein. Lebendige ſind immer auf einander piquirt; ſie ſtoßen ſich gegenſeitig an den Ecken und Kanten ihrer ſcharf ausgeprägten Individualität: der Tod aber ſchleift dieſe Ecken ab; der Tod ſtiftet Frieden und Verſöhnung. Der Todte hat keine Leidenſchaften, keine perſönlichen Intereſſen, keinen Egoismus mehr; er regt daher auch unſere Galle nicht mehr auf; er iſt für uns nicht mehr Anlaß und Gegenſtand egoiſtiſcher Leidenſchaften; er iſt nur noch Object der reinſten menſchlichen Gefühle, d. h. eben nur noch Gegenſtand der Religion — Religion im beſten, im menſchlichen, allein wahren Sinn. Der Tod läßt uns nur das reine Weſen, das Gute übrig; die Schattenſeiten, die Mängel, die Schranken des Individuums vergeſſen wir. Kurz im Tode ſtirbt der Menſch als Menſch, als ein Weſen der gemeinen, ſinnlichen, ungläubigen Anſchauung, um im Geiſte, im Gemüth und Andenken der Menſchen als Gott, Genius, Schutzgeiſt — er umſchwebt uns ja wirklich noch ſchützend durch Lehre und Beiſpiel — wieder aufzuſtehen.

---

*) So bei den Griechen den Heroen, den Helden. Vom Herakles heißt es bekanntlich bei Homer, daß ſein Schatte in der Unterwelt, er ſelbſt aber im Kreis der unſterblichen Götter weilt. Was iſt dieſer Autos? „Sein Geiſt." Was iſt aber dieſer Geiſt? Der durch ſeine Thaten berühmte, geſchichtliche oder myſtiſche, im Himmel der Phantaſie noch lebende Herakles; der andre aber iſt Schatte, d. i. todt.

Wo wir einem Weſen Nichts mehr thun *können*, da *wollen* wir ihm gerade Alles thun. Das Unvermögen, dem Todten wirkliche Wohlthaten erweiſen zu können, entſchädigt ſich nur in ſeiner Apotheoſe. Je drückender für uns das Gefühl des Mangels iſt, daß wir dem Todten Nichts mehr ſein und thun können, deſto höher ſchwingen wir uns mit der Phantaſie, um die Laſt von unſerm Herzen hinwegzuwälzen. Und je mehr wir den Tod als eine Verneinung empfinden, je tiefer wir den Todten beklagen, daß er ſich nicht mehr des Lebenslichtes erfreuen kann, deſto heller ſehen wir gerade ſeine Verdienſte und Eigenſchaften ſtrahlen. Je weniger der Todte ſelbſt empfindet, deſto mehr empfinden wir für ihn. Wie natürlich iſt es nun, daß das Licht, in dem der Todte in der Phantaſie ſtrahlt, in dem Sternenlichte ſeinen ſinnlichen, gegenſtändlichen Ausdruck findet; wie natürlich, daß im Verherrlichungsdrang ſeiner Empfindung der Menſch zu dem Höchſten und Herrlichſten, was er außer ſich kennt, ſeine Zuflucht nimmt, um darin ſeiner vergötternden Liebe und Verehrung den entſprechenden genugthuenden Ausdruck zu geben!

Dieſe himmliſche, religiöſe Bedeutung kommt aber nur den Sternen zu, ſo lange ſie Gegenſtände der Phantaſie ſind. Es erhellt daher hieraus, wie oberflächlich, ſich ſelbſt widerſprechend und thöricht das moderne rationaliſtiſche Chriſtenthum iſt, wenn es jetzt noch die Sterne, nachdem ſie aus nur optiſchen und phantaſtiſchen Weſen zu mittelbar taſtbaren, d. i. wägbaren, körperlichen, irdiſchen, empiriſchen Weſen degradirt ſind, zur Baſis, zum Stütz- und Anhaltspunkt ſeines phantaſtiſchen Jenſeits macht. Auf die Sterne, wie ſie Gegenſtände der Empirie, das Jenſeits gründen, das heißt den Unglauben zum Fundament des Glaubens, den Zweifel zum Anker der Hoffnung, die ſinnliche Wahrheit des Todes, folglich Unwahrheit der Unſterblichkeit zum Beweisgrund ihrer Wahrheit machen; denn derſelbe Standpunkt, der mir die Wahrheit der modernen Aſtronomie verbürgt, der Standpunkt der Empirie — verbürgt mir auch die Wahrheit des Todes; derſelbe Standpunkt, der den Sternen ihre jenſeitige, himmliſche Natur, ſpricht auch den Menſchen ihr jenſeitiges, unſterbliches Weſen und Leben ab.

Die Vorſtellung des Jenſeits in der bisher entwickelten Bedeutung, die allein ſeine wahre, iſt nur da am Platze, nothwendig, gerechtfertigt, wo der Menſch noch lediglich auf einen beſtimmten Ort, eine beſtimmte Zeit beſchränkt iſt und beſchränkt ſich fühlt. So wie ſich der Geſichtskreis des Menſchen erweitert, ſo tritt an die Stelle des Seins im Jenſeits das Sein mit der Erinnerung in der Vergangenheit oder mit der

Hoffnung in der geſchichtlichen Zukunft, an die Stelle der andern Welt die übrige bisher unbekannte Welt. Das Jenſeits findet daher ſeine wahre Realiſation in der Cultur. Die Cultur hebt die Schranken der Zeit und des Raumes auf, ſie erhebt mich über die Gegenwart, verſetzt mich in die Zeiten der fernſten Vergangenheit, befähigt mich, die Jahrtauſende, die ich mit Nichtsthun, Nichtswiſſen und Nichtsſein verdämmerte, nachträglich curſoriſch durchzuleben, und die kommenden Jahrtauſende, wo ich gleichfalls Nichts mehr bin, auf Grund der Analogie compendiariſch zu anticipiren; eben ſo verſetzt ſie die Genüſſe der fernſten Länder in meine Heimath, klärt mir nicht nur den Kopf, ſondern auch den Himmel über meinem Kopfe auf, indem ſie durch Ausrottung von Wäldern und Moräſten die Wolken und Regenbildung vermindert, tilgt ſo die Schranken meines Aufenthaltsortes, die in mir eben das Verlangen nach einem Jenſeits hervorrufen; kurz die Cultur realiſirt die Wünſche und Phantaſien eines andern, beſſern Seins. Aber freilich kann der Menſch immer noch mehr ſich wünſchen, als er hat, und Alles noch tauſendmal ſchöner und herrlicher ſich einbilden, als es wirklich iſt. Er träumt ſich daher auch jetzt noch ein Jenſeits. Aber wenn der Menſch urſprünglich aus Noth, Armuth, Beſchränktheit an ein Jenſeits glaubte, ſo glaubt er jetzt daran ohne Noth und Grund, nur aus Luxus; denn er hat ja das Jenſeits ſchon auf Erden, materiell in den Genüſſen des Lebens, geiſtig in den Schätzen der Künſte und Wiſſenſchaften. Der Menſch bewahrt überhaupt auch im Fortgang der Cultur die Reſte ſeiner Uncultur, macht ſich ein Gewiſſen daraus, ſie aufzugeben. Dieſer heilige Reſt, dieſes von Geſchlecht zu Geſchlecht ſich forterbende Fideicommiß der urſprünglichen Rohheit, Barbarei und Abergläubiſchkeit des Menſchengeſchlechts iſt — die Religion, welche, wie die Geſchichte augenfällig zeigt, bei allen Völkern in den Zeiten der Cultur nichts Anderes iſt, als der Götzendienſt der Vergangenheit, die Pietät gegen die Vorſtellungen und Gebräuche des Alterthums — ein deutlicher Beweis, daß die Religion nur in der Gefühls- und Vorſtellungsweiſe der uncultivirten Menſchheit ihren Urſprung und ihr Weſen hat. Der Fortſchritt der Cultur in Betreff der Religion, freilich auch anderer Dinge, beſtand immer, wenigſtens bis jetzt, nur darin, daß man die religiöſen Vorſtellungen und Gebräuche der Bildung accommodirte, ſie polirte, das augenfällig Rohe, den gebildeten Menſchen Beleidigende abzog, aber den Grund, die Sache, das Weſen unangefochten beſtehen ließ. So hat das Chriſtenthum das blutige Menſchenopfer abgeſchafft, aber es hat an deſſen Stelle das pſychologiſche Menſchenopfer geſetzt. Der Chriſt opfert ſeinem Gotte nicht den menſchlichen Leib — wenigſtens direct, gewaltſam — aber er opfert ihm dafür die Seele, d. h. die menſchlichen Triebe und Neigungen, das menſchliche Gefühl, den menſchlichen Verſtand. So haben die modernen Chriſten längſt ihrem Gotte alle ſogenannten unmittelbaren Wirkungen, alle Wunder, d. h. alle augenfällig die Vernunft beleidigenden Zeichen und Beweiſe ſeiner Exiſtenz abgeſprochen, aber ſie haben ihm deſſen ungeachtet nicht die Exiſtenz ſelbſt abgeſprochen: ſie haben ſie nur in die Ferne hinausgeſchoben, an den Anfang der Welt, d. h. an den Anfang der menſchlichen Cultur, das Gebiet der menſchlichen Uncultur, Unwiſſenheit und Gedankenloſigkeit. So haben ſie denn auch längſt die augenfällig der Aſtronomie und überhaupt fortgeſchrittenen Cultur widerſprechenden Beſchaffenheiten des alten religiöſen Jenſeits aufgegeben — Beſchaffenheiten, die übrigens gerade die richtigen ſind, wie denn überhaupt immer nur die alten religiöſen Vorſtellungen die wahren scilicet religiöſen Vorſtellungen ſind, eben weil die Religion nur in der Denk- und Gefühlsweiſe des Alterthums, d. h. des Menſchen in ſeiner Kindheit oder Rohheit wurzelt — aber gleichwohl haben ſie nicht das Jenſeits aufgegeben. Es iſt zwar nur noch eine bodenloſe Vorſtellung; die Cultur hat ja den Grund deſſelben hinweggeräumt; es exiſtirt nur noch, wie einſt das Jenſeits der Griechen, nachdem es in Folge der Erweiterung ihrer geographiſchen Kenntniſſe ſeine irdiſche, d. h. wirkliche Exiſtenz verloren, im blauen Dunſt des Himmels der

Phantaſie; aber gleichwohl iſt es noch heilig als eine Reliquie aus der guten alten Zeit. Manche Menſchen heben bis in ihr ſpätes Alter die Kleider und Spielzeuge ihrer Kindheit auf; ſie können nicht von dem ſich trennen, was einſt für ſie Werth und Bedeutung hatte, wenn es gleich längſt für ſie unbrauchbar geworden. So macht es die Menſchheit mit ihren religiöſen Vorſtellungen und Gebräuchen. Die Cultur dringt überhaupt bei den meiſten ſogenannten Gebildeten nur bis auf die Oberfläche; ſie räumen ihr nur ſo viel Platz ein, daß immer noch die gemüthliche Rohheit und Unwiſſenheit neben ihr hinlänglich Raum hat; ſie laſſen ſie nur ſo weit gelten, als ſie nicht ihrem Egoismus, ihren perſönlichen Intereſſen widerſpricht; ſie halten ſie daher fern von ihren religiöſen Vorſtellungen, denn dieſe hängen aufs Tiefſte mit ihrem Egoismus zuſammen, der aber natürlich nur unter dem heiligen Schutze der Religion das Privilegium hat, nicht für Egoismus zu gelten, indem er ſeine Furcht vor dem Verluſt ſeines lieben Ichs und Lebens als Gottesfurcht vergegenſtändlicht und vergöttert. Ja! gerade je weniger Grund und Nothwendigkeit zu einem Glauben noch vorhanden iſt, je mehr er nur noch Sache der Einbildung, nur Geſpenſt, nur Ausdruck luxuriöſer Rococoliebhaberei iſt, deſto mehr flüchtet er ſich hinter den Nimbus der Heiligkeit, deſto mehr gilt er in der Meinung für das Palladium der Menſchheit, deſto empfindlicher werden ſeine Vertreter, wenn man ihre Luftgebilde angreift. So ſind auch die Menſchen oft weit empfindlicher, wenn man ihnen eingebildete Verdienſte und Talente, als wenn man ihnen ihre wirklichen Verdienſte und Talente abſpricht oder herabſetzt.

Der kritiſche Unſterblichkeitsglaube.

Die Chriſten lächeln über die Einfalt der „wilden“ oder rohen Völker, wenn ſie dieſe ihren geliebten Todten Speiſe und Trank bringen ſehen, und daher hieraus ſchließen oder aus ihrem eignen Munde vernehmen, daß ſie ſich nach dem Tode keine Exiſtenz ohne Nahrung denken können; ſie ſehen nicht, daß dieſer rohe, d. h. unkritiſche Glaube, nach welchem der Menſch noch ganz Derſelbe nach dem Tode iſt, nach welchem alſo gar kein Tod exiſtirt, gar kein Unterſchied zwiſchen dem Lebenden und Todten ſtattfindet, der einzig wahre und natürliche Unſterblichkeitsglaube iſt. So wie man einmal dem Tode einräumt, daß er eine Verneinung iſt, daß in ihm Freien, Eſſen, Trinken aufhört, ſo iſt jede Grenze der Verneinung, die ihm geſetzt wird, eine willkührliche, und folglich nothwendig, daß der conſequente Denker endlich zu dem Schluß kommt, daß der Tod nicht ein theilweiſes, ſondern ganzes Ende iſt. Entweder — Oder — heißt es auch hier. Entweder mußt Du Nichts oder Alles dem Tode einräumen. Wenn Du einmal ſo gefällig, ſo liberal gegen den Tod biſt, daß Du Dir von ihm Deine Gurgel, Deinen Gaumen, Deinen Magen, Deine Leber und Nieren, Deine Geſchlechtsorgane, folglich auch Lunge und Herz nehmen läſſeſt, warum willſt Du Dir von ihm nicht auch das Uebrige, nicht Deine Exiſtenz überhaupt nehmen laſſen? Kannſt Du ohne die Verrichtungen der genannten Organe exiſtiren? „Leiblich freilich nicht, aber geiſtig.“ So geiſtig. Aber was iſt denn eine geiſtige Exiſtenz? Eine abſtracte, nur gedachte, vorgeſtellte Exiſtenz, eine Exiſtenz, aus der der Tod Alles genommen hat, was zur wirklichen Exiſtenz gehört. Wie kannſt Du alſo dieſe negative, abſtracte Exiſtenz noch für Exiſtenz halten? Eine geiſtige Exiſtenz, die zugleich eine wirkliche, iſt eine Exiſtenz mit Kopf. Geiſt haben, heißt Kopf haben. Aber kannſt Du dir einen Kopf allein für ſich denken? Gehört zum Kopf nicht nothwendig der Leib? Hängt nicht der Magen durch das Band der Nerven aufs Innigſte mit dem Kopf zuſammen? Beweiſen Dir nicht ad oculos die Geſchmacks- und Geruchsnerven, die doch in engſter Beziehung zur Function des Eſſens ſtehen, durch ihre Abſtammung aus dem Hirn ihre hohe, geiſtige Bedeutung? Biſt Du nicht, wo Du, wie z. B. im Schnupfen, geſchmack- und geruchlos biſt, auch geiſtig ſtumpf? Entnimmt die Sprache ohne Grund dieſen Sinnen Bezeichnungen für geiſtige Fähigkeiten? Setzt äſthetiſcher Geſchmack nicht phyſiſchen Geſchmack voraus? Liebt der feine Geiſt nicht auch feine Speiſen? Kannſt Du den Kopf eines Denkers oder Dichters auf einen Bauernmagen ſetzen? Kannſt Du von einem Eskimo, der nichts Beſſeres kennt, als ſeinen Seehundsthran, äſthetiſches Gefühl erwarten? Iſt das, was der Menſch iſt, unabhängig von dem, was er ißt? Aendert ſich mit unſerm Weſen nicht auch unſer Geſchmack und umgekehrt? Iſt die Lieblingsſpeiſe des Knaben die des Mannes? Nein! andere Speiſen, andere Weiſen, andere Sapores *), andere Mores und umgekehrt. Schon die alten Indier behaupteten, daß der Charakter des Menſchen aus den Speiſen, die er beſonders liebe, erkannt werde, die Qualität ſeiner Speiſen die Qualität des Menſchen bezeichne. Wie thöricht iſt es darum, dem Menſchen noch eine Exiſtenz nach dem Tode einräumen zu wollen, und doch die ſo wichtige, ja nothwendige, weſentliche, mit dem Centralpunkt des menſchlichen Weſens, dem Hirn ſo innig zuſammenhängende Function des Eſſens aufzugeben — eine Function, welche bei unzähligen Menſchen ſogar ihr höchſter Lebensgenuß iſt, trotz ihrer Geiſtlichkeit und Gottesgläubigkeit, welche bei allen Völkern, ſo lange ſie der menſchlichen Natur getreu bleiben, noch nicht der Phantaſtik, Heuchelei und Verſtellung des Supranaturalismus verfallen ſind, ein weſentlicher Act

---

*) Sapor bedeutet nicht den Geſchmack in mir, den Sinn, aber wenn ſich der Guſtus, der Geſchmack in mir verändert, ſo verändert ſich ja eben auch der Geſchmack des Dings.

ſelbſt ihrer Religion iſt, welche ſie ohne Anſtand ſelbſt ihren Göttern beilegen! Statt daß daher die chriſtlichen Unſterblichkeitsgläubigen den Ungläubigen oder Todesgläubigen den allgemeinen Unſterblichkeitsglauben als einen Beweis von der Unmenſchlichkeit und Unwahrheit ihres Unglaubens entgegenhalten, mögen ſie vielmehr daraus die Unwahrheit *ihres* Glaubens folgern und erkennen, daß der wahre, unſchuldige, unverſtellte Glaube an eine Exiſtenz des Menſchen nach dem Tode der Glaube iſt, daß der Menſch auch nach dem Tode *ißt und trinkt*. Eine Exiſtenz des Menſchen ohne die weſentlichen Bedingungen und Verrichtungen der menſchlichen Exiſtenz iſt eine eingebildete, eine erlogne, erheuchelte Exiſtenz. Glauben, daß der Menſch noch exiſtire nach dem Tode, und doch *nicht* glauben, daß er ſo exiſtire, wie er jetzt exiſtirt, glauben, daß er *mit Verneinungen* exiſtire, heißt in die Bejahung des Menſchen nach dem Tode die Verneinung deſſelben durch den Tod hineintragen, heißt zweifeln, daß er exiſtire. Denn eine Exiſtenz ohne Magen, ohne Blut, ohne Herz, folglich zuletzt auch ohne Kopf iſt eine höchſt zweifelhafte Exiſtenz, eine Exiſtenz, die mir nicht die Gewißheit *meiner* Exiſtenz giebt, in der ich nicht mich erkenne und finde, eine Exiſtenz, die nichts Andres iſt, als meine als Exiſtenz gedachte Nicht-Exiſtenz, eine Exiſtenz, die, bei Lichte beſehen, ſich in Nichts auflöſt. Der Zweifel, daß ich ſo exiſtire, wie hier, endet daher nothwendig in dem Zweifel, daß ich überhaupt exiſtire; denn meine Exiſtenz iſt eine beſtimmte, dieſe menſchliche Exiſtenz; mit der Beſtimmtheit meiner Exiſtenz nimmſt Du mir daher die Exiſtenz ſelbſt.

Wo der Unſterblichkeitsglaube aus ſeiner kindlichen Unſchuld und Einfalt heraustritt, worin er, ſtreng genommen, weder ein poſitiver, noch negativer Glaube, weder der Glaube an Unſterblichkeit, noch der Glaube an den Tod iſt, weil er nicht weiß, was Tod iſt, wo er ein Glaube der Abſtraction und Reflexion, alſo ein *kritiſcher* Glaube wird; da wird er nothwendig ein anſichſelbſt zweifelhafter, zwiſchen ſich und ſeinem Gegentheil, dem Unglauben oder dem Glauben, daß der Menſch nicht unſterblich iſt, hin- und herſchwankender Glaube. Wenn das Chriſtenthum den Unſterblichkeitsglauben zu unbedingter Alleinherrſchaft gebracht hat, ſo liegt der Grund hiervon nur in der Pöbelhaftigkeit, mit welcher das Chriſtenthum überhaupt ſeine Meinungen dem Gewiſſen der Menſchen als heilige Glaubensartikel aufgedrungen und das Gegentheil derſelben gewaltſam unterdrückt hat. So wurde die Behauptung von der Sterblichkeit der „menſchlichen Seele" ausdrücklich von der katholiſchen Kirche verflucht. Der proteſtantiſchen Kirche ſtehen zwar keine päpſtlichen Bannſtrahlen und Scheiterhaufen mehr zu Gebote; aber ſie hat dafür andere eben ſo wirkſame Mittel zur ausſchließlichen Geltendmachung ihrer Meinungen angewandt. So hat ſie die Lehre von der Sterblichkeit des Menſchen ſo angeſchwärzt, ſo in Verruf gebracht, daß man faſt noch jetzt ſeinem Namen einen Schandfleck anhängt, wenn man ihrem Glauben an die Unſterblichkeit widerſpricht.

Wo nämlich der Unſterblichkeitsglaube ein Glaube der Abſtraction und Reflexion oder Speculation wird, da unterſcheidet der Menſch einen ſterblichen und unſterblichen Theil von ſich, einen Theil, der dem Tod unterliegt, einen andern, der ihm entgeht und widerſteht; er anerkennt alſo eines Theils den Tod, andererſeits verläugnet, verneint er ihn. Aber eben dieſe Trennung in zwei weſentlich verſchiedene Theile widerſpricht dem unmittelbaren Einheitsgefühl; der Menſch iſt Menſch, iſt Er ſelbſt nur in der Vereinigung des ſterblichen und unſterblichen Theils, hat nur in dieſer Einheit ſein Selbſtgefühl. Waſſer iſt nur Waſſer, ſo lange Sauer- und Waſſerſtoff verbunden ſind; nach der Trennung exiſtiren noch beide Stoffe; aber es exiſtirt nicht mehr Waſſer. So können auch die Theile, die Elemente des Menſchen unſterblich ſein, wenigſtens das eine Element: die „Seele"; aber dieſe Fortdauer der Seele ſchließt noch lange nicht meine Fortdauer ein. Im Schlafe iſt auch die „Seele“ thätig und wirkſam, ſelbſt innerhalb der Sphäre meiner bewußten Vorſtellungen und Thätigkeiten; aber gleichwohl „zeichnen wir die Stunden, die wir verſchlafen oder verträumt haben, nicht in dem Tagebuch unſers Lebens auf, rechnen ſie nicht zu den Stunden, die wir erlebt haben.“ Ich habe mein Selbſtbewußtſein, das Bewußtſein, wornach ich allein den Werth und die Dauer meiner Exiſtenz ſchätze und berechne, nur mit offnen, wachen Sinnen, nur da, wo ich auf meinen eignen Beinen ſtehe, wo ich in aufrechter Stellung die Würde des menſchlichen Weſens darſtelle und behaupte. Im Schlafe trennen ſich die im Wachen verbundnen Elemente der „Seele“ und des Bewußtſeins, aber eben deßwegen verliere ich im Schlaf die Exiſtenz, um die es mir allein zu thun iſt, die ich allein als meine, wenigſtens meine wahre Exiſtenz anerkenne. Die Elemente meiner geiſtigen, ſocialen, geſchichtlichen Exiſtenz ſind meine weſentlichen Gedanken, denn was bin ich in dieſer Beziehung, wenn ich von dieſen meinen verruchten Gedanken mich abſondere? ſie ſind meine Seele, mein Geiſt; aber dieſer Geiſt exiſtirt auch noch nach meinem Tode fort, wenn gleich ich nicht mehr exiſtire; ich exiſtire nur, ſo lange ich dieſe meine Elemente in dieſem meinem Kopf zuſammenfaſſe. Die Speiſen ſind nur ſo lange Gegenſtand meines Bewußtſeins und Selbſtgefühls, ſo lange ſie Gegenſtand des Genuſſes ſind; aber dieſes ſind ſie nur, ſo lange ſie noch nicht in ihre Elemente zerlegt werden; dieſe Zerlegung geht in einer Welt vor, die jenſeits meines Bewußtſeins und Selbſtgefühls liegt; wo aber mein Selbſtgefühl, mein Bewußtſein ausgeht, da ſchließt ſich auch mein Sein. So wenig daher einem Menſchen, der ſich über die Kürze des Genuſſes des Eſſens beklagte und nach einer Fortdauer deſſelben ſich ſehnte, damit gedient wäre, wenn ich ihm aus der Phyſiologie nachwieſe, daß die Thätigkeit der Aſſimilation nicht mit dem Genuß der Speiſen geſchloſſen iſt, daß in dem Bauche die Fortſetzung von ihr folgt und dieſe noch Stunden lang, alſo im Vergleich zu der Flüchtigkeit des Genuſſes der Speiſen auf der Zunge, eine

Ewigkeit dauert; ſo wenig iſt mir damit gedient, wenn man mir aus der Pſychologie, etwa gar aus allerlei obſcuren und zweifelhaften oder krankhaften, abnormen, noch nicht erklärten Erſcheinungen beweiſt oder beweiſen will, daß meine Seele, dieſes von meinem Leibe unterſchiedne und abgeſonderte Weſen oder vielmehr Unweſen, welches gänzlich jenſeits meines Selbſt- und Lebensgefühls liegt, welches aller der Beſtimmungen und Eigenſchaften beraubt iſt, in denen ich allein die Gewißheit meines Daſeins habe, nach meinem Tode noch fortexiſtirt.

Ueberdem beweiſen alle aus der Natur der „Seele“ oder des „Geiſtes“ geſchöpften Beweiſe der Unſterblichkeit — und eben auf dem Standpunkt, wo die Unſterblichkeit ein Gegenſtand der Reflexion und Abſtraction iſt, tritt zum Beweiſe ihrer Ungewißheit das Bedürfniß eines Beweiſes ein — *zu viel*, aber gerade eben deßwegen beweiſen ſie Das nicht, was ſie beweiſen ſollen und wollen. Denn aus *denſelben* Gründen, aus welchen ſich die *Endloſigkeit* der Seele ergiebt, ergiebt ſich ihre *Anfangloſigkeit* — eine Conſequenz, welche ſelbſt geſchichtlich verbürgt iſt. Merkwürdiger und verhängnißvoller Weiſe iſt gleich der erſte ſplendide ſpeculative Beweis von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, der Platoniſche, welcher im Weſentlichen das Fundament aller nachfolgenden Beweiſe geblieben iſt, ſogar mit Bewußtſein mit dem Beweis von ihrer Anfangloſigkeit, ihrer Exiſtenz vor dieſem Leben aufgetreten. Nun hat aber der Menſch offenbar angefangen zu exiſtiren, oder, wenn er auch ſchon vor dieſem Leben exiſtirte, ſo iſt doch dieſe Exiſtenz ſo gleichgültig für ihn, als wenn er nicht exiſtirt hätte, denn ſie liegt jenſeits ſeiner Erfahrung, ſeines Bewußtſeins, und wenn er daher in demſelben Sinne nicht endet, in welchem er nicht angefangen hat, in demſelben Sinne nach dem Tode exiſtirt, in welchem er vor dieſem Leben exiſtirte; ſo iſt dieſe Exiſtenz nach dem Tode für ihn eine abſolut gleichgültige, ſich nicht vom Nichtſein unterſcheidende. Die chriſtlichen Klügler haben, Einzelne ausgenommen, aus ihren Beweiſen von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele den Beweis ihrer

Präexiſtenz geſtrichen, weil dieſe ein offenbares Phantasma ſei. Warum iſt ihnen denn aber die Exiſtenz der Seele, des Menſchen vor dieſem Leben eine Phantaſie, die Exiſtenz deſſelben nach dieſem Leben keine Phantaſie, ſondern Wahrheit? Darum, weil die Vergangenheit überhaupt uns gleichgültig iſt, die Zukunft aber mit unſerm Intereſſe, unſerm Egoismus zuſammenhängt. Der Beweis unſrer zukünftigen Exiſtenz iſt daher ein wahrer, unumſtößlicher, weil er ſich auf unſern Egoismus ſtützt, aber der Beweis unſrer vergangnen Exiſtenz, ob er gleich dieſelbe theoretiſche Gültigkeit hat, iſt ein durchaus haltloſer, phantaſtiſcher, weil er in unſerm Egoismus keine Unterſtützung findet. Die chriſtlichen Theologen und Philoſophen haben die Unſterblichkeit, die bei den heidniſchen Philoſophen eine theoretiſche, darum freie, dem Zweifel preisgegebene Sache war, dem Weſen des Chriſtenthums gemäß zu einer Sache der Religion, d. h. der menſchlichen Selbſtliebe, zu einer Heilsangelegenheit gemacht; deßwegen haben ſie den Unſterblichkeitsbeweis halbirt, alle ihre Vernunft, Zeit und Kraft nur auf den Theil concentrirt, welcher den menſchlichen Egoismus intereſſirt. Aber es gereicht dem Plato nur zur Ehre, daß er mit jener edlen Freiſinnigkeit, mit welcher das noch nicht durch das Gift des Supranaturalismus verdorbene Heidenthum, namentlich Griechenthum überhaupt, ſeine Schwächen und Fehler den Augen der Welt darlegte *), auch die Blößen des Unſterblichkeitsbeweiſes uns offen zeigte, nicht mit den Ausnahmen und Ausreden der chriſtlichen, übrigens ſehr practiſchen Klugheit bedeckte.

---

*) Dies gilt ſelbſt noch von der verruchteſten Zeit des Alterthums, von der Zeit des römiſchen Despotismus, welcher ſich nur dadurch von dem chriſtlichen Despotismus unterſcheidet, daß er ein phyſiologiſcher, muskulöſer, gladiatoriſcher, acuter, ſanguiniſcher, poetiſcher, ſinnlicher, aufrichtiger, genialer Despotismus war, während der chriſtliche Despotismus mehr ein pſychologiſcher, nervöſer, toxikologiſcher, chroniſcher, affectloſer, proſaiſcher, verblümter, heuchleriſcher, ſyſtematiſcher Despotismus iſt.

Die Unſterblichkeitsfrage wird daher aus einem ganz verkehrten, zu Nichts führenden Geſichtspunkt gefaßt, wenn ſie als eine pſychologiſche oder metaphyſiſche Frage — denn auch die Seele, der Geiſt der empiriſchen Pſychologen iſt nur ein metaphyſiſches Ding, ein Ens rationis, ein pures Abſtractum oder auch Phantasma — aufgefaßt wird; ſie wird, wie freilich jede Frage, die uns Menſchen intereſſirt, nur dann in das rechte und entſcheidende Licht geſetzt, wenn man ſie vom Standpunkt der Anthropologie auffaßt. Das Wahre in dem chriſtlichen Unſterblichkeitsglauben, wodurch es mit Recht den Sieg über den heidniſchen Zweifel oder Unglauben an die Unſterblichkeit davon trug, beſteht eben nur darin, daß es dieſelbe aus einer Sache der Pſychologie oder Speculation — denn die Seele iſt, wie geſagt, nur ein Product der Speculation — zu einer Sache der Anthropologie, aus einer Sache der Abſtraction zu einer Sache der Sinnlichkeit machen, an die Stelle der theilweiſen Unſterblichkeit die ungetheilte Unſterblichkeit, die Unſterblichkeit des Leibes und der Seele, an die Stelle der Unſterblichkeit des Geiſtes oder der Seele die Unſterblichkeit des Menſchen — die Auferſtehung ſetzte. Nur die Auferſtehung iſt die Bürgſchaft der Unſterblichkeit: Derſelbe Menſch — derſelbe Leib. Das Chriſtenthum ging inſofern zum natürlichen, volksthümlichen Glauben zurück, in welchem die unſterbliche Seele nichts Anderes iſt, als das in der Phantaſie, in der Erinnerung aus dem Tode wieder auferſtandne und als ſelbſtſtändiges, exiſtirendes Weſen vorgeſtellte Bild des einſt lebendigen Menſchen. Aber das Chriſtenthum iſt nicht mehr der urſprüngliche, unſchuldige, einfältige, kindliche Glaube der Menſchheit; es iſt ein Glaube der Reflexion und Abſtraction. Der Gottesglaube, der an der Spitze des Chriſtenthums ſteht, iſt nämlich Nichts weniger als ein dem Menſchen eingeborner, originaler, primitiver Glaube, wie die Chriſten behaupten, welche ihre theiſtiſchen Vorſtellungen dem Glauben der Völker unterſchrieben, in der Zeit des guten alten Chriſtenthums ſogar den Kindern im Mutterleibe ſchon ihren Glauben aufbürdeten. Die Kinder wiſſen noch heute ſo lange Nichts von Gott, bis er ihnen von ihren Aeltern oder Schulmeiſtern eingetrichtert wird. Der urſprüngliche Glaube des Menſchen iſt der Glaube an die Wahrheit der Sinne, der Glaube an die ſichtbare, hörbare, fühlbare Natur, die er aber unwillkührlich ſich verähnlicht, vermenſchlicht, perſonificirt. In der Folge trennt jedoch der Menſch dieſe unwillkührlichen Perſonificationen der Naturgegenſtände von dieſen ab, macht ſie zu ſelbſtſtändigen Perſonen und faßt ſie endlich, wenn er ſich zur Anſchauung der Einheit der Welt erhebt, in eine von der Natur unterſchiedne Perſönlichkeit oder Weſenheit zuſammen. So wird ihm denn ein Weſen zur Wahrheit, welches im directeſten Widerſpruch mit ſeinem urſprünglichen Glauben ſteht, deſſen Glaube nur auf den Unglauben an die Wahrheit der Sinne gebaut iſt, ein Weſen, das exiſtirt und deſſen Exiſtenz doch aller der untrüglichen Zeichen und Beweiſe beraubt iſt, worauf er den Glauben, d. h. die Gewißheit der Exiſtenz der Natur und ſeiner eignen Exiſtenz gründet, ein Weſen, das als ein durchaus abſtractes und negatives, nicht ſinnliches, nicht körperliches, nicht ſichtbares auch nur Gegenſtand eines abſtracten und negativen, abgefeimten, und eben deßwegen nur erkünſtelten und erzwungnen, aber endlich durch tauſendjährige Ueberlieferung den Menſchen zur Gewohnheit, zur andern Natur gewordnen Glaubens iſt. So wie aber der Gottesglaube des Chriſtenthums, ſo iſt auch ſein Unſterblichkeitsglaube nicht der urſprüngliche Glaube der Menſchheit, ſondern ein ſpeculativer oder abſtracter und negativer Glaube. Es hat in dieſem Glauben allerdings wieder den Menſchen, die Sinnlichkeit geltend gemacht, aber nur halb, nur ſcheinbar, nur mit Abſtraction und Negation. Im Himmel freien ſie nicht. Fleiſch und Blut erbt nicht das Himmelreich. Es affectirt eine ſupranaturaliſtiſche Engelhaftigkeit und Schaamhaftigkeit; es macht den Menſchen zu einem Caſtraten; ja trotz ſeiner körperlichen Auferſtehung zu einem geſpenſter- oder geiſterhaften Weſen, indem es alle leiblichen

Bedürfniſſe und Verrichtungen, namentlich die der Geſchlechts- und Geſchmacksſinne als thieriſche Functionen von ihm abſtreift, gleich als hätte der Menſch nicht eben ſo gut als die Geſchlechts- und Aſſimilationsorgane auch die Sinne, auch den Kopf, auch die Exiſtenz überhaupt mit dem Thiere gemein, und als müßte ſich folglich nicht der chriſtliche Supranaturaliſt, wenn er ehrlich und conſequent ſein wollte, zugleich mit dem Zeugungsglied *auch den Kopf abſchneiden*; denn nur wo der Menſch gar Nichts mehr iſt, hat er auch mit den Thieren Nichts mehr gemein. Aber eben weil das Chriſtenthum ſelbſt ſchon ein negativer und kritiſcher Glaube iſt, ſo iſt es eine nothwendige, ſelbſtverſchuldete Conſequenz von ihm, wenn wir ſeine Halbheit zur Ganzheit machen, ſeine Negation und Kritik weiter treiben, zu dem: im Himmel, d. h. im Tode, werden ſie nicht freien, nicht ſchlafen, nicht eſſen und trinken, hinzuſetzen: ſie werden *nicht exiſtiren*. Gerade aber dieſe Verneinung der chriſtlichen Halbheit und Zwieſpältigkeit führt uns zurück zur widerſpruchloſen, wahren, vollſtändigen Bejahung des Menſchen, und eben damit zum urſprünglichen Glauben der Menſchheit. Für den urſprünglichen Glauben giebt es keinen Tod und keine Unſterblichkeit, aber aus kindlicher Unwiſſenheit, aus Mangel an Bildung; er glaubt nur an die Wahrheit dieſes Lebens; er denkt ſich den Menſchen nach dem Tode, wie vor dem Tode. So exiſtirt auch für den wahren, ungetheilten Menſchen, aber aus Bildung, aus Wiſſenſchaft, aus Erkenntniß ihrer Nichtigkeit, *keine Unſterblichkeit*, aber auch *kein Tod*, am Allerwenigſten in Bezug auf ſeine eigne Perſon, aber auch nicht in Beziehung auf geliebte Todte, wenigſtens inſofern nicht, als ſie in ſeinem Herzen noch eben ſo lebendig und heilig ihm ſind, als einſt in Wirklichkeit.

Der Unſterblichkeitsglaube, wenigſtens der eigentliche, der bewußte, der abſichtliche tritt erſt da in dem Menſchen auf, wo er

Urtheil ausdrückt, wo die Unſterblichkeit nichts Anderes iſt, als eine *Eloge*, die der Menſch dem von ihm aufs Höchſte geſchätzten Gegenſtand ſagt, der Tod nichts Anderes, als ein Ausdruck der *Verachtung*. Die körperlichen Verrichtungen, d. h. die Verrichtungen des Bauches ſind ekelhafte, niedrige, gemeine, thieriſche — alſo vergängliche, ſterbliche; die Verrichtungen des Geiſtes, d. h. des Kopfes, erhabne, edle, den Menſchen auszeichnende, alſo unſterbliche. Die Unſterblichkeit iſt eine Werthsdeclaration; ſie wird nur Dem zuerkannt, was der Unſterblichkeit *würdig* erachtet wird. Der Unſterblichkeitsglaube tritt daher erſt da ins Daſein, wo er ſich mit dem Gottesglauben identificirt, wo er ein religiöſes Urtheil ausdrückt, die Unſterblichkeit alſo nur ein Ausdruck der Gottheit oder Göttlichkeit iſt. Beweiſen, daß der Menſch oder die Seele unſterblich ſei, heißt beweiſen, daß ſie oder er Gott ſei. Oder vielmehr der Beweis ihrer *Unſterblichkeit* ſtützt ſich nur auf den Beweis *ihrer Gottheit*, gleichgültig, ob ſie ihr direct oder indirect zugeſprochen wird, ſo nämlich, daß man eine von der Seele unterſchiedne Gottheit ſich vorſtellt, aber nun die weſentliche Einheit der Seele mit der Gottheit nachweiſt. Die Alten ſind auch in dieſer Beziehung ſo lehrreich, weil ſie die Gottheit der menſchlichen Seele oder des Geiſtes, welche die chriſtliche Klugheit und Heuchelei mit dem Munde läugnet, ob ſie gleich ſie im Weſen aufs Beſtimmteſte, ja beſtimmter noch, als die Alten, bekennt, unumwunden ausſprechen, den Beweis der Unſterblichkeit der Seele ausdrücklich auf ihre Gottheit gründeten*).

Da die Unſterblichkeit nur ein pathetiſcher, affectvoller Ausdruck

---

*) Ebenſo lehrreich ſind ſie auch in Betreff des Gottesglaubens, weil das, was den gemüthsbefangnen, intereſſirten Chriſten zu unmittelbarer Gewißheit wurde, bei den freiſinnigen Alten noch ein Gegenſtand des Zweifels war. Was den Chriſten ein fertiges, ausgemachtes Weſen war, das ſehen wir daher bei ihnen vor unſern Augen *werden*, *entſtehen*. Das Chriſtenthum iſt und kennt nur die *Mutter* Gottes, aber der *Vater* Gottes iſt das Heidenthum.

des Lobs, der Auszeichnung iſt, ſo erklärt ſich auch, warum die Alten ſie nur als ein Privilegium der Ariſtokratie anſahen, ſie nur großen, ausgezeichneten Menſchen zuerkannten, oder vielmehr, richtiger ausgedrückt, die Unſterblichkeitsfrage nicht vom allgemeinen menſchlichen Geſichtspunkt aus faßten, ſondern ſich nur für die Unſterblichkeit großer Menſchen intereſſirten. Wenn, ſagt z. B. Tacitus, wie die Weiſen dafür halten, mit dem Körper nicht große Menſchen magnae animae erlöſchen. Das Chriſtenthum verwandelte dieſe ariſtokratiſche Unſterblichkeit der Alten in ein plebejiſches Gemeingut, an der jeder Menſch, ohne durch beſondere Vorzüge oder gar politiſche Tugenden und Verdienſte ausgezeichnet zu ſein, wenn er nur ein chriſtgläubiger war, Theil nehmen konnte. Aber es machte doch wieder die Unſterblichkeit zu einem Privilegium der gläubigen Ariſtokratie; denn ſie beſtimmte nur dieſe dem Himmel, die Ungläubigen, die Gottloſen der Hölle. Aber nur der Himmel verdient den Ehrennamen der Unſterblichkeit; nur freudiges, glückliches Sein iſt Sein; die Hölle dagegen iſt nur ein boshafter Ausdruck für Nichtſein, eine perennirende Todesangſt, in die der Gläubige aus chriſtlicher Liebe den Ungläubigen verſetzt, eine Exiſtenz, die jener dieſem nur deßwegen vergönnt, weil keine Marter, keine Qual, kein Gefühl des Nichtſeins ohne Exiſtenz gedacht werden kann.

Der eigentliche Unſterblichkeisglaube entſteht nur da, wo der Menſch zum Bewußtſein bereits gekommen, daß der Tod eine Negation und Abſtraction, Verneinung und Abſonderung iſt, die aber der Menſch, weil er ſelbſt denkend eine Thätigkeit der Verneinung und Abſonderung ausübt, nicht auf das dieſer Thätigkeit als Subject untergelegte Weſen, den Geiſt, ſondern nur auf ſein augen- überhaupt ſinnfälliges Weſen ſich erſtrecken läßt. Er erblickt vielmehr in dem Tode nur den Ausdruck der Verneinung und Abſonderung, die er ſelbſt im Denken ausübt, wenn er von einem ſinnlichen Gegenſtand ſich einen allgemeinen Begriff bildet. Wie ſollte alſo der Tod Das aufheben, wovon er ſelbſt nur eine Erſcheinung iſt? Philoſophiren heißt ſterben — alſo ſterben philoſophiren, alſo promovirt der Tod nur den Menſchen zum Doctor der Philoſophie. Das heißt: der Menſch ſtirbt; aber der Philoſoph iſt unſterblich. Der Tod nimmt dem gemeinen Menſchen unfreiwillig, was der Philoſoph freiwillig ſich nimmt. Der Philoſoph, wenigſtens der wahre, ſpeculative, platoniſche, chriſtliche iſt ſchon im Leben geſchmacklos, geruchlos, taub, blind und gefühllos; er ißt und trinkt zwar, er übt überhaupt alle *thieriſchen* Functionen aus, wie Sehen, Hören, Fühlen, Lieben, Gehen, Laufen, Athmen, aber im Zuſtande der Geiſtesabweſenheit, folglich geiſt- und ſinnlos, nicht mit Luſt und Liebe, wie ein gemeiner Menſch, nein! nur aus triſter Nothwendigkeit, weil für ihn der Genuß des Denkens an dieſe profanen Lebensverrichtungen, weil er nicht denken, nicht philoſophiren kann, wenn er nicht lebt, gebunden iſt, nur mit Aerger und Widerwillen, nur im Widerſpruch mit ſich. Wie ſollte alſo der Tod gegen ihn ſein? Der Tod verneint ja nur, was er ſelbſt verneinte, iſt ja das Ende aller Lebensgenüſſe und Lebensverrichtungen. Er ſetzt daher nach dem Tode ſeine Exiſtenz fort — aber *nicht als Menſch*, ſondern als *Philoſoph*, d. h. er denkt den Tod, den Act der Verneinung und Abſonderung, weil er ihn identificirt mit dem Denkact, dem höchſten Lebensact, als Exiſtenz; er perſonificirt die Verneinung des Weſens als Weſen, das Nichtſein als Sein.

Selbſt der chriſtliche Himmel iſt ſeiner wahren religiöſen Bedeutung nach nichts Anderes, als das *Nichtſein des Menſchen* gedacht *als Sein des Chriſten*. Der Tod iſt die Verneinung, das Ende aller Thorheiten, Eitelkeiten und Schlechtigkeit des menſchlichen, insbeſondere politiſchen, bürgerlichen Lebens, das Ende aller irdiſchen Mühſeligkeiten und Wechſelfälle, das Ende aller Sünden und Fehler, aller Leidenſchaften und Begierden, aller Bedürfniſſe und Kämpfe, aller Leiden und Schmerzen. Schon die Alten nannten deßwegen den Tod einen Arzt. Und ich ſelbſt introducirte ihn in meinen „Gedanken über Tod und Unſterblichkeit," bei dem hochweiſen Gelehrtenpublicum alſo:

Er iſt der beſte Arzt auf Erden
Dem nie noch fehlſchlug eine Cur;
Und mögt Ihr noch ſo krank auch werden,
Er heilt von Grund aus die Natur.

Und am Schluſſe der Diſtichen feierte ich ihn im Gegenſatz zur Paſtoralmedicin mit folgenden Verſen:

Die wahren Uebel ſind, o Pfaffen, incurabel;
Sie heilet nur der Tod. Der Vers iſt keine Fabel.
Die Uebel, die curirt der Arzt, ſind Papillone,
Die ſaugen ſchadlos Saft nur an der Blüthen Krone;
Dieſ' kommt von Unten her, was ab die Pflanze frißt;
Sie wird nur dann geſund, wenn ſie ſelbſt nicht mehr iſt.
Kannſt Du, Heilkünſtler! wohl curiren den Salat,
Wenn ihm die Wurzel ſchon der Wurm zerfreſſen hat?
Drum glaube ich, die Uebel, die Ihr curirt, Ihr Pfaffen,
Um Euch im Himmel einſt ein Plätzchen zu verſchaffen,
Sind Sommerſproſſen, die bei heißen Sommertagen
Nur auf der zarten Haut an Euch ſind ausgeſchlagen;
In Eurer Apothek' habt Ihr nur Schönheitsmittel,
Ihr Pfaffen! und Ihr reibt nur Flecken aus dem Kittel;
Depenſen und viel Glauben erheiſcht die Schönheitscur,
Die ſchweren Uebel heilet im Stillen die Natur.
Klar iſt das Weſen Gottes, wie Licht ſo klar und pur,
Geheimniß iſt alleine, merkt's Chriſten! die Natur.

Wenn ich mir daher als Lebender den Tod, als Seiender mein Nichtſein, und dieſes Nichtſein als die Verneinung aller Uebel, Leiden und Widerwärtigkeiten des menſchlichen Lebens und Selbſtbewußtſeins vorſtelle*), ſo trage ich unwillkührlich die Empfindung des Seins in mein Nichtſein über; ich denke und empfinde daher mein Nichtſein als einen ſeligen Zuſtand. Und *der* Menſch, der, wie die meiſten Menſchen, in der Identität von Denken und Sein aufwächſt und lebt, der nicht unterſcheidet zwiſchen Gedanke oder Vorſtellung und Gegenſtand, hält daher dieſes im Gegenſatz gegen die Leiden des wirklichen Seins als Seligkeit vorgeſtellte und empfundne Nichtſein für ein wirkliches Sein nach dem Tode. So iſt denn auch der chriſtliche Himmel in ſeiner reinen, von allen anthropopathiſchen Zuſätzen und ſinnlichen Ausſchmückungen entkleideten Bedeutung nichts Anderes, als der Tod, die Verneinung aller Müh- und Trübſale, Leidenſchaften, Bedürfniſſe, Kämpfe gedacht als Gegenſtand der Empfindung, des Genuſſes, des Bewußtſeins, folglich als ein *ſeliger* Zuſtand. Der Tod iſt daher eins mit Gott, Gott nur das perſonificirte Weſen des Todes; denn wie in Gott alle Leiblichkeit, Zeitlichkeit, Bedürftigkeit, Begierlichkeit, Leidenſchaftlichkeit, Unthätigkeit, Mangelhaftigkeit, kurz alle Eigenſchaften des wirklichen Lebens und Daſeins aufgehoben ſind, ſo auch im Tode. Sterben heißt daher zu Gott kommen, Gott werden, — ſo ſchon bei den Alten — der Todte der Selige, der Verewigte der Vollendete.

---

*) Von dieſem Geſichtspunkte aus muß man auch als Pädagog und Seelenarzt den Tod darſtellen. Das menſchliche Herz verſöhnt ſich mit dem Tode, wenn der Kopf den Tod ihm darſtellt als die Verneinung aller der Uebel und Leiden, die mit dem Leben verbunden ſind, und zwar nothwendig; denn wo Empfindung iſt, da iſt nothwendig auch Schmerzempfindung, wo Bewußtſein, nothwendig auch Unfriede und Zwieſpalt mit ſich ſelbſt. Kurz das Uebel iſt ſo nothwendig mit dem Leben verbunden, als der Stickſtoff, in dem das Licht des Feuers und Lebens erliſcht, mit dem Sauerſtoff der Luft. Ununterbrochne Seligkeit iſt ein Traum.

Specieller gefaßt, iſt der Himmel für den Chriſten die Verneinung, der Tod alles Unchriſtlichen, alles Fleiſchlichen, Sinnlichen, Menſchlichen, denn im Himmel hört der Chriſt auf, Menſch zu ſein, wird er Engel. Der Engel iſt ja nichts Anderes, als die Perſonification des abſtracten, vom Menſchen abgeſonderten und eben deßwegen wahren, vollendeten Chriſten, nichts Anderes als der Chriſt ohne Fleiſch und Blut, der Chriſt vorgeſtellt als ſelbſtſtändiges Weſen. Wie vom platoniſchen Menſchen, ſtreng genommen, nach dem Tode Nichts übrig bleibt, als der Philoſoph in abstracto, die unſterbliche Seele nichts Anderes iſt, als der vergegenſtändlichte und perſonificirte Begriff der Philoſophie; ſo bleibt alſo, ſtreng genommen, von dem chriſtlichen

Menſchen nach dem Tode Nichts übrig, als der Chriſt in abstracto, ſo iſt der chriſtliche Himmel nichts Anderes als das verwirklichte, vergegenſtändlichte, perſonificirte Chriſtenthum. Da aber der Philoſoph eben ſo wenig als der Chriſt ohne den Menſchen exiſtiren kann, der Philoſoph in Wahrheit Nichts iſt, als der philoſophirende, der Chriſt Nichts, als der chriſtgläubige, gottſelige Menſch; ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß das als rein philoſophiſches oder rein chriſtliches Sein vorgeſtellte Nichtſein des Menſchen wieder zu einer Bejahung des Menſchen wird. Auf den Schultern des Menſchen ja nur kann ſich der Philoſoph zur Unſterblichkeit, der Chriſt zur himmliſchen Seligkeit emporſchwingen; nur wenn der Menſch unſterblich, kann es ja auch der Philoſoph, der Chriſt ſein. Wie wir auch dem abſtracteſten, allgemeinſten Begriffe ſtets ein ſinnliches Bild unterlegen müſſen, wenn er nicht eine ſinnloſe Floskel ſein ſoll; ſo muß der Philoſoph nolens volens ſeiner unſterblichen Seele, der Chriſt ſeinem himmliſchen, von Fleiſch und Blut geſonderten Weſen das Bild des ſinnlichen Menſchen unterſchieben. Aber gleichwohl iſt dieſe Vermenſchlichung, dieſe Verſinnlichung nur eine unwillkürliche, nicht ſein ſollende: denn es ſoll nach dem Tode nur der Philoſoph, nur der Chriſt, nicht mehr der Menſch exiſtiren; es ſoll die Exiſtenz nach dem Tode eine abſtracte und negative ſein, eine Exiſtenz, welche die Abweſenheit aller Widerſprüche und Gegenſätze gegen die Philoſophie, gegen das Chriſtenthum ſind, nur daß, wie geſagt, dieſe Abweſenheit aller Uebel als ſeliges Sein vorgeſtellt wird. Aber eben als eine nur abſtracte und negative Exiſtenz iſt ſie eine höchſt zweifelhafte, ja unglaubliche, augenfällig den Bedingungen einer wirklichen Exiſtenz und dem Weſen der menſchlichen Natur widerſprechende; denn der Menſch kann ſich keine Seligkeit ohne Arbeit, keine Ewigkeit ohne Wechſel, keinen Genuß ohne Noth, Mangel, Bedürfniß, er kann ſich überhaupt, wenn er nur einigermaßen die Augen öffnet und ſeine Blicke aus dem Reich der himmliſchen Träume in die Wirklichkeit wirft, kein abgezognes Weſen als ein wirkliches denken. Er giebt daher die religiöſe und philoſophiſche Unſterblichkeit auf; er ſetzt an die Stelle des abſtracten Philoſophen und des himmliſchen Chriſten den Menſchen. Die Unſterblichkeit auf dieſem Standpunkt, ihrem letzten, iſt die Unſterblichkeit des modernen rationaliſtiſchen Chriſtenthums, des gläubigen Unglaubens, welcher in der Bejahung der religiöſen Wahrheiten, d. i. Vorſtellungen, immer zugleich ihre Verneinung hineinlegt.

Der rationaliſtiſche oder ungläubige Unſterblichkeitsglaube.

Der Rationalismus hat mit dem Chriſtenthum das Princip gemein; aber nur in der Theorie, nicht in der Praxis, d. h. nur im Allgemeinen, aber nicht im Beſonderen, in der Vorſtellung, aber nicht in der That und Wahrheit. Der Rationaliſt iſt ſo gut Gottesgläubiger, als der Chriſt oder Altgläubige; Atheismus iſt ihm ein gräuelvoller Unſinn und Irrthum; aber in der Praxis, im Beſonderen iſt er Atheiſt; da erklärt er ſich Alles ohne Gott. Sein Gott iſt nur der Ausdruck ſeiner theoretiſchen Beſchränktheit; wo er ſich Etwas nicht erklären kann, wo ihm der Verſtand ausgeht, wie am Anfang der Welt oder des organiſchen oder bewußten Lebens, da nur ſetzt er Gott hin, d. h. da erklärt er ſich das Unerklärliche durch ein unerklärliches Weſen, ergänzt oder perſonificirt er den Mangel aller beſtimmten poſitiven Gründe in einem unbeſtimmten, grundloſen, aber eben deßwegen unendlichen, Alles vermögenden Weſen. Aber dieſes Weſen ſteht nur an der äußerſten Endſpitze der Welt; im Verlaufe geht Alles hübſch natürlich und weltlich zu. Gott iſt König der Welt, aber nur nomine, nicht re, dem Namen, aber nicht der Sache nach. Er läugnet zwar nicht, — denn er geht nirgends auf den letzten Grund ein, er fragt ſich nicht, was denn eigentlich das Wunder iſt, — die Möglichkeit des Wunders, d. h. des Unmöglichen, aber die Conſequenz dieſer Vorſtellung, die Nothwendigkeit und Wirklichkeit, läugnet er. Er beſtimmt und verehrt Gott als Geiſt, als ein Weſen ohne alle Sinnlichkeit, Leidenſchaftlichkeit, Fleiſchlichkeit; aber er läßt ſich durch dieſen Geiſt nicht im Geringſten im Genuſſe des Fleiſches ſtören, wie die alten Chriſten; er leitet aus dieſem Geiſte nicht die Nothwendigkeit der Mortification und Ascetik ab; er erblickt in ihm nicht den Baumeiſter der Klöſter und Kirchen, den Autor der heiligen Schrift, der Civitas Dei des Thomas a Kempis, den Schöpfer der Kleriſei, der Mönche und Nonnen, nein! er erblickt in dieſem Geiſte nur den Autor der Ars amandi, den Lucrez de Rerum natura, den Apicius de opsoniis et condimentis, nur den Schöpfer von Natur, Fleiſch, Sinnlichkeit. Der reine Geiſt hat uns ſinnlich erſchaffen; er hat uns Geſchmack gegeben; wer ſollte ſich alſo die Leckerbiſſen ſeiner Schöpfung nicht herzlich ſchmecken laſſen? Wer wider die Triebe des Fleiſches, handelt wider den Willen des Schöpfers. Gott iſt ein Geiſt, aber ſeine Werke, ſein Wille iſt Fleiſch. So ſchiebt der Rationalismus, worunter hier übrigens nicht nur der Rationalismus im engern Sinne, ſondern auch der moderne unchriſtliche Chriſtianismus, der moderne atheiſtiſche Theismus überhaupt verſtanden wird, der Theologie die Phyſik, dem Supranaturalismus den Naturalismus, dem heiligen Geiſte der Ascetik den Epikuräismus unter. Er bejaht das Princip, aber verneint die Beſtimmungen, welche das Princip erſt zur Wahrheit machen, die Conſequenzen — natürlich die läſtigen, unangenehmen, den Menſchen verneinenden Conſequenzen, denn die gemüthlichen, angenehmen Seiten und Conſequenzen eines Princips, eines Glaubens läßt er ſich herzlich gern gefallen.

Wie mit ſeinem Gotte, iſt es mit ſeinem Jenſeits, das ja nichts Anderes iſt als der verwirklichte, praktiſche Gott. Der Rationaliſt glaubt ſteif und feſt, wie der Chriſt, an das Jenſeits, an die Unſterblichkeit; ſie zu läugnen, d. h. zu läugnen im Princip, offen, entſchieden, wahrhaft, männlich, das iſt ihm eine gräuelvolle Verirrung. Aber er glaubt nicht, daß im Himmel „ewige Kirchweih“ iſt, daß dort alle irdiſchen Plackereien und Kämpfe ein Ende nehmen, dort die Ebbe und Fluth, wie der bewegte Wechſel dieſes Lebens aufhört. Nein! der Unglaube hat ja den Himmel und mit ihm die Unſterblichkeit verworfen, weil ihn der ewige Stillſtand, das ewige Einerlei des Himmels anwiderte, weil ihm die Abſonderung der Ruhe vom Kampfe, des Genuſſes vom Bedürfniß als ein bloſes Phantasma erſchien. Aber der Rationaliſt nimmt eben ſo viel Antheil an den Verdienſten des Unglaubens, als des Glaubens; eine Naturforſcherverſammlung hat für ihn eben ſo viel, ja weit mehr Autorität, als eine Kirchenverſammlung im Namen der heiligen Dreifaltigkeit; er richtet die religiöſen Glaubensvorſtellungen, dieſe Offenbarungen der menſchlichen Phantaſie, Beſchränktheit und Unwiſſenheit nach dem Objectivglas der Naturwiſſenſchaft; er legt daher in dem Glauben an das Jenſeits den Unglauben an daſſelbe hinein; er verwandelt den religiöſen, d. i. imaginären Himmel des Chriſtenthums in den profanen, ſinnlichen Himmel der modernen Aſtronomie, den heiligen Sabbat des Jenſeits in einen gemeinen Werktag. Dort wird nicht gefeiert, Gott bewahre! dort kommen wir in eine neue Lebensſchule; dort fangen wir wieder nur auf einer höhern Stufe von Vornen an; dort werden wir wieder Abcſchützen, Gymnaſiaſten, Studenten, bis wir die höchſte Würde daſelbſt erlangt haben, um dann abermals auf einer noch höhern Stufe unſer Curriculum vitae fortzuſetzen. Fortſchritte, Fortſchritte ohne Ziel und Ende ſtehen uns bevor. Freut Euch des Lebens! Nicht der Friedensfürſt — der Marſchall Vorwärts iſt unſer Vorbild, der Bürge unſrer himmliſchen Zukunft. So verfällt der Rationaliſt, um dem Phantasma des Himmels auszuweichen, in ein andres eben ſo bodenloſes Phantasma — ein Phantasma, welches zugleich die wahre, religiöſe Bedeutung des Jenſeits vernichtet, welche nur in der Vorſtellung liegt, daß der Menſch dort an ſein Ziel kommt, dort im Frieden iſt, frei von dem raſtloſen Streben des irdiſchen Lebens —

das Phantasma eines ewigen Fortſchritts; an die Stelle des ewigen Stillſtandseinerlei ſetzt er ein ewiges Fortſchrittseinerlei. Er macht das Dießſeits zum Maßſtab des Jenſeits, accommodirt dieſes jenem; der Menſch iſt ein thätiges, mit der Zeit fortſchreitendes Weſen; alſo dort, wie hier, aber dort ohne Grenzen. Er macht ſich ſo das Jenſeits glaublich, indem er es nach dem Dießſeits modelt; denn wer kann an dem Dießſeits zweifeln? Er ſchiebt alſo das Dießſeits, die Negation des Jenſeits, dem Jenſeits unter; er gründet ſeinen Glauben nur auf einen, freilich unbewußten, Selbſtbetrug. Weil er drüben, wie hier, wieder in der Schule ſitzt und ſchwitzt, weil er unter dem Jenſeits ſich Nichts vorſtellt als das Dießſeits, alſo das Jenſeits läugnet, ſo glaubt er daran. Der religiöſe Gläubige glaubt an das Jenſeits, weil es ſeiner Vorſtellung nach, ein *anderes* Leben, als dieſes; der Rationaliſt, der Vernunftgläubige, der ungläubig Gläubige aber glaubt daran, weil es *kein anderes* Leben iſt, d. h. er glaubt nur an die Wahrheit dieſes Lebens, freilich nur de facto, nicht de jure. Dem Chriſten oder religiös Gläubigen iſt das andere Leben der Superlativ des Lebens, das höchſte, das göttliche, das vollendete Leben; dem Rationaliſt aber iſt das künftige Leben nur ein Comparativ; er iſt dort vollkommen, wie hier, aber nur ein Bißchen. Der Rationaliſt kann mit der Vorſtellung der Seligkeit, Vollkommenheit, Göttlichkeit nicht die Exiſtenz des Menſchen verknüpfen, ſo wenig als die Gottheit und Menſchheit in dem Gottmenſchen: er opfert daher, um zu exiſtiren, die himmliſche Seligkeit auf; er will à tout prix exiſtiren, lieber unſelig ſein, als gar nicht ſein — denn die Vorſtellung des Garnichtſeins iſt eine unchriſtliche, gottloſe, atheiſtiſche Vorſtellung — er denkt ſich daher ein arbeitſames, thätiges, ſtrebendes, fortſchreitendes Leben; aber eben ein fortſchreitendes Leben iſt ein unſeliges Leben, ein Leben wenigſtens, wo Luſt, Freude, Gewinn mit Verluſt, Aerger, Reue, Schmerz abwechſelt — denn mit jedem Fortſchritt freue ich mich zwar über meinen neuen Gewinn, aber ärgere mich auch zugleich über meine frühere Dummheit und Beſchränktheit —

ein Leben alſo, wie dieſes. Um ſein Verlangen ewiger Exiſtenz zu beſchönigen, ſchützt der Rationaliſt die religiöſe Idee der Annäherung an Gott, des Gott ähnlicher Werdens, alſo das Ziel der Vereinigung mit Gott vor. Er glaubt nicht aus Selbſtliebe an ſeine Unſterblichkeit, nein! er glaubt nur Gott, d. h. dem Geiſte oder der Tugend zu Gefallen und Ehren an ſeine Fortdauer nach dem Tode; er glaubt nur deßwegen an ſie, weil er ja, ohne zu exiſtiren, nicht immer beſſer, vollkommner, Gott ähnlicher werden kann. Aber dieſes Ziel der Vollkommenheit ſchiebt er bis ins Unendliche hinaus; er bleibt immer unvollkommnes Weſen, wie hier; immer weit weg von ſeinem Ziel, denn nur dieſe Entfernung verbürgt ihm ſeine Fortdauer im Jenſeits. Die Vervollkommnung iſt ja Nichts weiter als eine fortwährende Verfeinerung und Vergeiſtigung, eine fortwährende, immer höher ſteigende Abſtraction und Negation; er ſtreift im Jenſeits die Lüſte und Triebe des Fleiſches ab — er iſt ja, wie wir wiſſen, theoretiſcher Ascet und Fleiſchesfeind — im Jenſeits ißt, trinkt und freit der Rationaliſt nicht mehr; er giebt ſeinen irdiſchen Leib auf, bekommt aber dafür wahrſcheinlich — gewiß weiß er Nichts — einen feinern Leib, aber noch nicht den allerfeinſten. Kurz die Vervollkommnung iſt eine fortgehende Sublimation, Verflüchtigung, Vergeiſtigung — ſein Urbild iſt ja ein Weſen ohne Fleiſch und Blut, ohne Sinnlichkeit, purer Geiſt, d. h. pures Abſtractum, pures Ens rationis — ſein wahres Ziel alſo das Nichts, denn das Nichts iſt das Allerimmateriellſte; wer Nichts iſt, hat keine Lüſte, Triebe, Leidenſchaften, Mängel und Fehler mehr. Aber dieſes Ziel ſchiebt er in das Unerreichbare hinaus. Er will zwar immer Nichts werden — das gebietet ihm ſein phantaſtiſcher Vervollkommnungs- und Selbſtvergötterungstrieb — aber er kann es nicht werden, denn ſein realiſtiſcher Lebenstrieb gebietet ihm, um zu exiſtiren, immer Etwas, immer unvollkommen zu bleiben. Das Jenſeits des Rationalismus iſt daher Nichts Anderes, als eine aufgeſchobne, in täuſchende Ferne verlegte Auflöſung in Nichts. Der orientaliſche Phantaſt ſetzt direct in die Auflöſung in Gott oder das

Nichts das Ziel ſeines Lebens; der occidentaliſche Phantaſt hat das nämliche Ziel, ſteht auf dem nämlichen phantaſtiſchen Fundament — die Religion iſt ihrem Urſprung und Weſen nach Orientalismus — aber er hat nicht die feurige Gluth und Phantaſie des Orientalen; er iſt vielmehr egoiſtiſch, phlegmatiſch, proſaiſch, diplomatiſch, klug, kurz Rationaliſt; er verwirklicht daher nie dieſe Auflöſung in das geiſtige Nichts; er macht ſie zu keiner praktiſchen Wahrheit. Aber eben deßwegen iſt der Zweck der Vervollkommnung, welchen der Rationaliſt als Grund der Nothwendigkeit eines Jenſeits angiebt, nur ein Vorwand ſeiner Selbſtliebe; denn was in alle Ewigkeit hin nicht erreicht wird, iſt nur ein vorgeſpiegeltes Ziel. Im Begriffe des Zwecks, des Ziels liegt, daß es endlich einmal erreicht wird. Und wenn ich im Jenſeits ſelbſt wieder unvollkommen bin, wozu iſt es denn? Die Bedeutung des Jenſeits iſt gerade nur die, daß es die Verneinung, das Gegentheil dieſes „unvollkommnen" Lebens iſt. Des Todes Preis iſt nothwendig die Vollkommenheit, Seligkeit, Gottheit. Eine ſolche harte, ſchmerzliche Verneinung, als der Tod oder vielmehr das Sterben iſt, verdient den allerhöchſten und letzten Lohn. Der Tod iſt ja ſchon an und für ſich die Abſtreifung alles Irdiſchen, Unvollkommnen, Sinnlichen; auf dem Sterbebette legt der Menſch alle Eitelkeiten, Lüſte, Sünden und Begierden ab. Der Tod iſt daher die Bedingung der abſoluten Vollkommenheit, das Ende aller Fortſchrittsbedingungen. Auf dieſe abſolute Verneinung paßt nur die abſolute Bejahung. Wer einmal durch den Tod zum Magiſter der „deſtructiven und ſubverſiven" Philoſophie promovirt worden iſt, der hat alle Luſt verloren, das Abc eines neuen Lebenslaufes wieder einzuſtudiren. Auf die Tragödie des Sterbeactes reimt ſich nur ewige Wonne oder ewiges Ende, reimt ſich nur Gottſein oder Nichtſein, aber nicht die Komödie des rationaliſtiſchen Jenſeits, dieſes klägliche Mittelding zwiſchen Etwas und Nichts, Selig und Unſelig, Vollkommen und Unvollkommenſein. Ich danke Dir daher, lieber Rationaliſt! von Herzen für das Präſent Deiner eitlen Unſterblichkeit. Ich will entweder mit dem alten Glauben bei Gott ſein, dem als Weſen vorgeſtellten Tod oder Nichts, dem Schluß aller Fortſchritte, oder ich will gar nicht mehr ſein. Wo man noch Schritte macht, da macht man auch noch genug Rückſchritte und Faux-pas; ich habe aber im Lebens- und nun vollends im Todeskampf die Faux-pas herzlich ſatt bekommen. Laß mich in Frieden ruhn! Wie weiſe waren doch die „blinden“ Heiden, welche ihren Todten ein Molliter ossa cubent — Sanft ruhen Deine Gebeine! — oder Placide quiescas — Ruhe in Frieden! — in das Grab nachriefen, während die Chriſten als Rationaliſten den Sterbenden ein luſtiges Vivas et Crescas in infinitum in die Ohren ſchreien, oder als pietiſtiſche Seelenärzte à la Doctor Eiſenbart auf Rechnung der Todesfurcht die Gottesfurcht, als Unterpfand ihrer himmliſchen Seligkeit, einblöken! O Chriſtenthum! Du biſt der Wahnſinn in der Form der Vernunft, der ſchrecklichſte Hohn auf das Menſchengeſchlecht in der Form der ſüßeſten Schmeichelei!

Der Rationalismus gründet ſeinen Hauptbeweis für die Nothwendigkeit des Jenſeits auf die Vorausſetzung, daß der Menſch auf der Erde nicht ſeine Beſtimmung erreicht. „Unwiderſprechlich iſt,“ ſagt z. B. einer der angeſehenſten modernen Rationaliſten, „daß die Beſtimmung eines jeden Geſchöpfs ausgeſprochen iſt in ſeinen Kräften und Anlagen. Was jedes Geſchöpf werden kann, das ſoll es auch werden und das wird es auch. Pflanzen und Thiere, und eben ſo der menſchliche Körper, der ihnen gleich ſtehet, haben nur ſolche Anlagen, welche in dieſem Leben auf der Erde zur Entfaltung kommen können und wirklich entfaltet werden .... Anders aber iſt es mit den Kräften und Anlagen des Geiſtes, dieſe ſind einer ſo großen Entfaltung fähig, daß *kein Menſchenleben lang genug* iſt, um ſie zu vollenden, daß jeder, auch der ausgebildetſte Menſch, wenn er *als Greis ſtirbt*, bekennen muß, er ſtehe noch am Anfang ſeiner Bildung und er könne unendliche Fortſchritte machen, wenn ſein Geiſt ein längeres Daſein hätte und in vollkommnere Verhältniſſe eintreten könnte .... Die Erkenntnißkraft ſcheint eben ſo unbegrenzt zu ſein als der Stoff des Erkennens. Das Leben iſt aber viel zu kurz, der Leib eine viel zu hemmende Feſſel .... als daß die Erkenntnißkraft völlig entfaltet werden könnte .... Wohl hätten wir die Kraft nicht, nur Einer Wiſſenſchaft, ſondern uns aller zu bemächtigen, wenn nur nicht das Leben zu kurz wäre, wenn wir nur nicht ein Viertheil deſſelben dem Schlafe und zwei andere Viertheile dem Erwerbe der Lebensbedürfniſſe und den Arbeiten für die irdiſchen Verhältniſſe zum Opfer bringen müßten. Auch die Wirkungskraft des Menſchen wird vom irdiſchen Leben nur mangelhaft entfaltet und auf keine Weiſe ausgebraucht. Insbeſondere bleibt die moraliſche Bildung, welche das Geſetz der Vollkommenheit zum herrſchenden Lebensgeſetz erheben ſoll, noch mangelhaft. Die hemmenden Verhältniſſe der ſittlichen Bildung — Bedürfniſſe, Gewohnheiten, ſinnliche Triebe, lucta carnis cum spiritu — verſchwinden nur erſt mit dem Tode, ſo daß Keiner je vollkommen wird, als er werden ſollte, und unter günſtigern Verhältniſſen werden könnte. Und daſſelbe müſſen wir endlich auch von unſerer Anlage für das Schöne ſagen. Auch ſie wird vom Leben nur mangelhaft ausgebildet. Eine Kunſt iſt es gewöhnlich nur, der man huldigen kann, und nur Wenige vermögen es, mehreren Künſten, Keiner kann allen genug ſein. So iſt denn der Menſch das einzige irdiſche Weſen, das Kräfte und Anlagen erhalten hat, welche das Leben nicht entfaltet, welche offenbar für eine Fortſetzung des Daſeins berechnet ſind und einer zweiten Welt bedürfen. Die Thiere und Pflanzen, welche auf der Bahn ihrer Entfaltung durch einen frühzeitigen Tod ihre Ausbildung unterbrochen ſehen, konnten doch, wenn nicht Gewalt ſie gehindert hätte, ſich völlig entfalten, dagegen von den menſchlichen Individuen — und dieſes iſt ja eben die Hauptſache! — auch nicht eines ſeine Kräfte und Anlagen ganz entfalten kann, mag es auch das höchſte Lebensalter erreichen."

Allein dieſe Vorausſetzung, daß der Menſch und zwar in den glücklichſten irdiſchen Verhältniſſen, ſelbſt wenn er das höchſte Lebensalter erreicht, nicht ſeine Beſtimmung auf Erden erreicht, hat nur darin ihren Grund, daß man, wie ſich ſogleich zeigen wird, von Vornen herein dem Menſchen eine ſupranaturaliſtiſche, phantaſtiſche Beſtimmung anweiſt.

Der Menſch iſt aber ſo gut, als die Pflanze, als das Thier ein Naturweſen. Wer, außer der chriſtliche Phantaſt, der ſeine höchſte Ehre darein ſetzt, die augenfälligſten Wahrheiten zu ignoriren oder dem Beſten ſeines Glaubens aufzuopfern, kann dies läugnen, wer den Menſchen aus ſeinem Zuſammenhang mit der Pflanzen- und Thierwelt herausreißen? Wer die Culturgeſchichte der Menſchheit von der Culturgeſchichte der Pflanzen und Thiere abſondern? Wer verkennen, daß die Pflanzen und Thiere ſich mit dem Menſchen verändern und perfectioniren, wie umgekehrt der Menſch mit ihnen? Wer kann auch nur einen flüchtigen Blick in die Mythologieen und Religionen der Völker werfen, ohne ſtets in der Geſellſchaft der Götter und Menſchen Thiere und Pflanzen zu erblicken? Wer kann ſich einen Aegyptier ohne den Apis, einen Beduinen ohne das Kameel oder Pferd, deſſen Genealogie ihn mehr intereſſirt, als ſeine eigne, einen Lappen ohne das Rennthier, einen Kamtſchadalen ohne den Hund, einen Peruaner ohne das Lama denken? Wer kann dem Indier, der ſelbſt Nichts iſt als ein eingefleiſchter, geborner Blumiſt, eine Blume gleichſam in Menſchengeſtalt, ſeine Lotosblume, vor deren Schönheit er anbetend niederſinkt, wer überhaupt dem Botaniker, dem Blumiſten, dem Pflanzen liebenden Menſchen die Blumen und Pflanzen nehmen, ohne ihm mit ihnen die Augen aus dem Kopfe und die Seele aus dem Leibe zu reißen? Was erklärt aber der Menſch thatſächlich — und nur die thatſächlichen, nicht die mündlichen Erklärungen entſcheiden — durch dieſe ſeine bei den alten und ungebildeten Völkern in Gemäßheit ihrer Denk-, Gefühls- und Ausdrucksweiſe ſelbſt religiöſe Liebe und Verehrung der Thiere und Pflanzen? Er erklärt dadurch, daß er nicht nur mit dem Körper, ſondern auch mit dem Geiſte, der Seele, dem Herzen mit der Natur zuſammenhängt, daß folglich die Losreißung des Menſchen von der Erde, die Verſetzung deſſelben in den Himmel oder überhaupt eine andere unbekannte, d. i. phantaſtiſche Welt nur ein Mirakel, ein Wunderwerk des allmächtigen Gottes, d. h. des allmächtigen, unbegreiflichen, übernatürlichen, chriſtlichen Egoismus iſt.

Der Menſch hat daher als Naturweſen ſo wenig eine beſondere, d. i. überirdiſche, übermenſchliche Beſtimmung, als das Thier eine überthieriſche, die Pflanze eine überpflanzliche hat. Jedes Weſen iſt nur zu dem beſtimmt, was es iſt: das Thier iſt beſtimmt, Thier, die Pflanze, Pflanze, der Menſch, Menſch zu ſein. Jedes Weſen hat den Zweck ſeiner Exiſtenz unmittelbar in ſeiner Exiſtenz; jedes Weſen hat ſeine Beſtimmung dadurch erreicht, daß es die Exiſtenz erreicht hat. Exiſtenz, Sein iſt Vollkommenheit, iſt erfüllte Beſtimmung. Leben iſt ſich ſelbſt bethätigendes Sein. Das pflanzliche Weſen hat daher ſeine Beſtimmung erreicht, indem es ſich als das, was es iſt, als pflanzliches, das empfindende, indem es ſich als empfindendes, das bewußte, indem es ſich als bewußtes bethätigt. Was ſtrahlt Dir aus den Augen des Wiegenkindleins entgegen? Die Freude darüber, daß es das Penſum, das der Menſch, wenigſtens auf dieſem Standpunkt löſen kann und folglich ſoll, denn das Sollen richtet ſich nach dem Können, gelöſt hat, die Freude über ſeine Vollkommenheit, die Freude darüber, daß es da iſt und zwar da iſt als ein zullendes, ſchmeckendes, ſehendes, ſich ſelbſt und Anderes fühlendes Weſen. Wozu iſt denn das Kind? Liegt ſeine Beſtimmung jenſeits ſeiner Kindheit? Nein! denn wozu wäre es dann Kind? Die Natur iſt bei jedem Schritte, den ſie thut, fertig, am Ziel, vollendet, denn ſie iſt in jedem Augenblick ſo viel, als ſie ſein kann und folglich ſein ſoll und will. Das Kind iſt nicht des Mannes wegen da — wie viele Kinder ſterben als Kinder! — es iſt ſeinetwegen da; es iſt darum befriedigt und ſelig in ſich. Was iſt des Jünglings Beſtimmung? daß er Jüngling iſt, daß er ſich ſeiner Jugend freut, nicht ins

Jenſeits der Jugend ausſchweift*). Was iſt des Mannes Beſtimmung? daß er Mann iſt, als Mann ſich bethätigt, ſeine Mannskraft ausübt. Was lebt, ſoll leben, ſoll ſich ſeines Lebens freuen. Lebensfreude iſt ungehinderte Lebenskraftäußerung. Der Menſch iſt Menſch, nicht Pflanze, nicht Thier, d. h. kein Kameel, kein Eſel, kein Tiger u. ſ. w.; er hat alſo keine andere Beſtimmung, als ſich als das Weſen, das er iſt, geltend zu machen. Er iſt, er lebt, lebt als Menſch, voilà tout. Leben, ſonſt Nichts liegt der Natur, menſchlich geſprochen, im Sinne. Der Menſch iſt nicht der Zweck der Natur — das iſt er nur in ſeinem, im menſchlichen Sinn — er iſt ihre höchſte Lebenskraftäußerung, gleichwie die Frucht nicht der Zweck, ſondern der höchſte Glanzpunkt, der höchſte Lebenstrieb der Pflanze iſt. Nicht teleologiſche Weisheit, nicht ökonomiſche Abſichtlichkeit -- Trieb, Ueberfülle, Säfteüberfluß, Lebenskraftäußerungsdrang iſt der Grund der Zeugung, der Fortpflanzung. Darum iſt die Natur ſo ſchrankenlos in ihren Productionen. Wozu dieſe Wolken von Staubregen, die die Wälder zur Befruchtungszeit ausſtrömen? wozu dieſe zahlloſen Eier der Pflanzen und Thiere, wovon doch die wenigſten Pflanzen und Thiere werden? Wozu? Thörichte Frage! Du ſiehſt ja hier vor Deinen Augen den üppigen, zweckloſen, ſchrankenloſen Lebenstrieb der Natur. Wozu iſt denn die Honigmotte? wozu die Blattlaus, wozu der Floh? Damit das Eine oder Andere nicht zu ſehr überhand nehme, wie die Teleologen ſagen? Nein! das heißt die Folge zum Grund machen; nur die Lebensluſt hat die Blattlaus, hat den Floh in die Welt geſetzt. Was Dir zum Schaden, gereicht dem Floh zum Genuß; überall wo Stoff zum Genuß, iſt auch Reiz, Trieb zum Genuß; überall, wo Genießbarkeit, auch nothwendig ein Genießendes. Eines iſt darum Bedingung des Andern; Eines ruft das Andere ins Leben; Eines ſetzt den Andern, um ſich Geltung und Platz zu machen, Schranken — dies der Grund von der Harmonie der Natur. Der Urſprung des Lebens, d. h. des empfindenden, individuellen Lebens iſt daher auch nur dann unbegreiflich, wenn man das Leben von der das Leben bedingenden Natur losreißt, iſolirt und die Lebensbedingungen ſchon fertig daſeiend ſich denkt, ehe das Leben entſtand. Denkt man aber Beides zuſammen, ſo iſt die Bildung der Erde, des Waſſers, der Luft, der Temperatur und die Bildung der Thiere und Pflanzen Ein Act, folglich die Entſtehung, z. B. des Waſſers eben ſo unbegreiflich, als die Entſtehung des Waſſerthiers, oder umgekehrt die Entſtehung des Lebens eben ſo wenig wunderbar, als die Entſtehung der Lebensbedingung, zu deren Erklärung doch ſelbſt ſchon denkende Theiſten des vorigen Jahrhunderts die Hypotheſe eines Deus ex machina nicht nöthig fanden. Das Leben iſt allerdings nicht Product eines chemiſchen Proceſſes, nicht Product überhaupt einer vereinzelten Naturkraft oder Erſcheinung, worauf der metaphyſiſche Materialiſt das Leben reducirt; es iſt ein Reſultat der ganzen Natur.

---

*) Wie das Chriſtenthum überhaupt durch die Verheißung eines künftigen Lebens den Menſchen um ſein gegenwärtiges Leben gebracht hat; ſo bringt auch noch heute unſere chriſtliche Pädagogik aus zärtlicher Sorgfalt für ihre Zukunft die armen Kinder um das Glück der Kindheit, die Jünglinge um das Glück der Jugend.

Fragſt Du alſo, wozu iſt der Menſch? ſo frage ich Dich zuerſt: warum oder wozu iſt denn der Neger, der Oſtiake, der Eskimo, der Kamtſchadale, der Peſcheräh, der Indianer? Hat der Indianer nicht ſeine Beſtimmung erreicht, wenn er eben ein Indianer iſt? Wenn er ſie nicht als Indianer erreicht, wozu iſt er denn dann Indianer? Eben ſo, wenn, wie der phantaſtiſche Chriſt behauptet, der Menſch durch ſeine Kindheit, folglich Jugend überhaupt — denn in der Jugend arbeiten wir am Allerwenigſten im Weinberge des Herrn — durch Schlafen, Eſſen, Trinken von der Erreichung ſeiner Beſtimmung abgehalten wird, wozu und warum iſt er denn ein kindliches, jugendliches, ſchlafendes, eſſendes, trinkendes Weſen? Warum wird er nicht als gemachter Chriſt, Rationaliſt oder lieber gleich als Engel geboren? Warum bleibt er denn nicht im Jenſeits, d. h. beim eigentlichen Text? wozu dieſe irdiſche

Abſchweifung? warum verirrt er ſich in den Menſchen? Verliert nicht das Leben gerade durch das Jenſeits, in dem es erſt ſeinen Sinn finden ſoll, allen Sinn, allen Zweck? Ihr könnt Euch das Leben nicht ohne das Jenſeits erklären? Wie thöricht! Gerade durch die Annahme eines Jenſeits wird es unerklärlich. Und ſind nicht gerade die Lebensverrichtungen, welche der Chriſt als Beweiſe für ein Jenſeits anführt, die ſchlagendſten Beweiſe gegen daſſelbe? nicht der augenfällige Beweis, daß die Beſtimmung, welcher ſie widerſprechen, eben deßwegen, weil ſie ihr widerſprechen, nicht die Beſtimmung des Menſchen iſt? Wie thöricht, daraus, daß der Menſch ſchläft, die Nothwendigkeit zu folgern, daß er einſt ein Weſen werde, welches nicht mehr ſchläft, immer die Augen aufgeſperrt hat, immer wacht! Die Thatſache, daß der Menſch ſchläft, iſt ja gerade ein ſinnfälliger Beweis, daß der Schlaf zum Weſen des Menſchen gehört, daß folglich nur die Beſtimmung, die der Menſch hier freilich nicht im Schlaf, aber doch in Verbindung mit dem Schlaf erreicht, ſeine wirkliche, wahre Beſtimmung iſt. Und ſind denn Schlafen, Eſſen, Trinken — von dem göttlichen olympiſchen Liebesbedürfniß will ich aus Schonung vor chriſtlichen Theologen, deren Ideal der geſchlechtsloſe Engel iſt, ſchweigen — ſind dieſe Lebensverrichtungen, welche uns die noch heute vom Geiſte des Mönchthums, theoretiſch wenigſtens, beſeelten Chriſten, ſo herabſetzen, nicht eben ſo gut, wie die Stufen der Kindheit, der Jugend, wie Alles in der Natur zur gehörigen Zeit Selbſtzwecke, wirkliche Genüſſe und Wohlthaten? Bekommen wir nicht ſelbſt auch die höchſten geiſtigen Genüſſe und Thätigkeiten ſatt? Kann der Chriſt ohne Unterlaß beten? Würde ein Beten ohne Unterlaß nicht dem Nichtbeten, ein Denken ohne Unterlaß nicht dem Nichtdenken gleich kommen? Iſt nicht auch hier, wie ich in meinen Verſen behauptete, die Kürze die Würze? Müſſen wir uns nicht von Allem trennen, um ihm wieder den Reiz der Neuheit zu verſchaffen und es wieder lieb zu gewinnen? Und was verlieren wir denn durch den Schlaf, durch Eſſen und Trinken? Zeit; aber was wir an Zeit verlieren, gewinnen wir an Kraft. Neugeſtärkt kehren wir zu unſrer Thätigkeit wieder zurück. Die Augen, die während der Nacht geruht, ſehen um ſo klarer am Morgen. Jeder Tag iſt ſo ein Wiedergeburts- und Auferſtehungsfeſt des Menſchen. Soll alſo der Menſch mit ſupranaturaliſtiſchem erheucheltem Abſcheu und Widerwillen — eine nothwendige Folge des wahren Chriſtenthums — ſchlafen, eſſen, trinken? Nein! er ſoll gern ſchlafen, gern eſſen, gern trinken; aber er ſoll auch gern wachen, gern denken, gern arbeiten; er ſoll im Genuß nicht durch den Gedanken an die Arbeit den ohnedem vergänglichen Genuß ſich verbittern, aber auch in der Arbeit nicht an den Genuß denken, ſondern in der Arbeit, in der Thätigkeit Genuß finden; er ſoll überhaupt Alles, was zum Menſchen gehört, der Natur gemäß zur gehörigen Zeit um ſein ſelbſt willen, Alle alſo mit Freude und Luſt, Alles mit dem Bewußtſein, daß er in ihm ſeine Beſtimmung erfüllt, treiben. Er ſoll ſtatt an die Allgegenwart Gottes, an die *Allgegenwart des Menſchen*, an das Daſein des Menſchen nicht blos in der Kirche — wo er ja ſo nicht zu Hauſe iſt, wo ja noch heute dem Gott der Menſch, dem Luxus des religiöſen Bedürfniſſes die wirklichen Bedürfniſſe des Menſchen geopfert werden*) — oder in der Studirſtube oder in der Staatsſtube, ſondern auch an die Gegenwart des Menſchen in der Schlafkammer, im Speiſe- und Kinderzimmer, kurz an allen Orten und Ecken, wo er ſteht und geht, glauben; er ſoll ſtatt die Einheit Gottes, *die Einheit des Menſchen* beweiſen und bekräftigen, verwerfen den grundverderblichen, grundirrthümlichen, grundphantaſtiſchen Dualismus des Chriſtenthums von Geiſt und Fleiſch, die Zerſpaltung des

---

*) Uebrigens liegt auch dem religiöſen Bedürfniß ein ſehr reelles menſchliches Bedürfniß zu Grunde, wenigſtens auf Seite der Theologen, nämlich das Bedürfniß, ſich wichtig und unentbehrlich zu machen, denn ſo lange die Menſchheit im Unterſchied von den Bedürfniſſen menſchlicher Bildung, menſchlicher Kunſt und Wiſſenſchaft, menſchlicher Tugend und Liebe ein beſonderes religiöſes Bedürfniß hat, ſo lange muß es auch eine beſondere Kaſte von Menſchen geben, welche keine andere Aufgabe hat, als eben dieſes erkünſtelte, luxuriöſe Bedürfniß zu pflegen.

Menſchen in zwei weſentlich verſchiedne Theile, wovon der eine dem Himmel, der andere der Erde, der eine Ihm ſelbſt, der andre man weiß nicht Wem angehört, der eine Gott zum Urheber hat, der andere aber ein apokryphiſches Buch iſt, deſſen Verfaſſer man nicht weiß oder wenigſtens nicht aus chriſtlicher Klugheit beim rechten Namen nennt, der aber auf Deutſch der Teufel heißt — das Chriſtenthum iſt nichts Anderes, als ein diplomatiſcher Manichäismus, ein nur durch den Geiſt des Abendlands gemäßigter, modificirter, verclauſelter Manichäismus oder Parſismus. Der Menſch ſoll alſo das Chriſtenthum aufgeben, dann erſt erfüllt und erreicht er ſeine Beſtimmung, dann erſt wird er Menſch, denn der Chriſt iſt nicht Menſch, ſondern „halb Thier, halb Engel.“ Dann erſt, wenn der Menſch allüberall Menſch iſt und als Menſch ſich weiß, wenn er nicht mehr mehr ſein will, als er iſt, ſein kann und ſoll, wenn er ſich nicht mehr ein ſeiner Natur, ſeiner Beſtimmung widerſprechendes, folglich per se unerreichbares, phantaſtiſches Ziel ſetzt, das Ziel, ein Gott, d. h. ein abſtractes, phantaſtiſches Weſen, ein Weſen ohne Körper, ohne Fleiſch und Blut, ohne ſinnliche Triebe und Bedürfniſſe zu werden, dann erſt iſt er vollendet, dann erſt vollkommner Menſch, dann keine Lücke mehr in ihm, worin das Jenſeits ſich einniſten könnte. Und zu dieſer Vollendung des Menſchen gehört ſelbſt auch — der Tod; denn auch er gehört zur Beſtimmung, d. h. zur Natur des Menſchen. Darum heißt der Todte mit Recht der Vollendete. Menſchlich zu ſterben, zu ſterben mit dem Bewußtſein, daß Du im Tode Deine letzte menſchliche Beſtimmung erfüllſt, zu ſterben alſo im Frieden mit dem Tode — das ſei Dein letzter Wunſch, Dein letztes Ziel. Dann triumphirſt Du auch noch im Tode über den üppigen Traum der chriſtlichen Unſterblichkeit; dann haſt Du unendlich mehr erreicht, als Du im Jenſeits erreichen willſt und doch nimmermehr erreichſt.

Eine *beſondere* Beſtimmung, eine ſolche, welche erſt den Menſchen in Zwieſpalt mit ſich und in den Zweifel, ob er ſie erreicht oder nicht erreicht, verſetzt, hat der Menſch nur als moraliſches, d. h. ſociales, bürgerliches, politiſches Weſen. Dieſe Beſtimmung iſt aber keine andere als die, welche ſich der Menſch, im normalen und glücklichen Fall, auf Grund ſeiner Natur, ſeiner Anlagen und Triebe ſelbſt geſetzt hat. Wer ſich ſelbſt nicht zu Etwas beſtimmt, iſt auch zu Nichts beſtimmt. Man hört oft, wir wiſſen nicht, wozu der Menſch beſtimmt iſt. Wer ſo ſpricht, der trägt ſeine eigne Unbeſtimmtheit nur auf andre Menſchen über. Wer nicht *weiß*, wozu er beſtimmt iſt, hat auch keine beſondere Beſtimmung.

Aber auch auf dieſem Felde der verfehlbaren Beſtimmung des Menſchen zeigt ſich die dualiſtiſche Phantaſtik in der rationaliſtiſch chriſtlichen Vorſtellung vom Menſchen ſogleich wieder hierin, daß er nur den Wiſſenstrieb, den äſthetiſchen und moraliſchen Trieb allein für ſich in der Unſterblichkeitsfrage hervorhebt, gleich als hätten nur die gelehrten Herren, die Moraliſten und Schöngeiſter oder Künſtler Anſpruch auf ein himmliſches Jenſeits, nicht auch die Bauern, die Handwerker, die Fabrikanten, gleich als wenn nicht auch der Trieb des Menſchen, das Handwerk zu vervollkommnen, den Ackerbau immer zweckmäßiger einzurichten, die Fabriken in immer höhern Flor zu bringen, ein weſenhafter und ehrbarer Trieb wäre. Wie viele Handwerker mögen über die Verbeſſerung ihres Handwerkes den Kopf ſich zerbrochen, ja darüber ſich zu Tode gegrämt haben, daß ſie ihren Vervollkommnungstrieb nicht befriedigen konnten! Wie viele junge Menſchen, welche Luſt zu einem Handwerk, aber gleichwohl, wie ſich leider! erſt ſpäter zeigte, kein techniſches Geſchick dazu hatten, mögen über dieſen Zwieſpalt moraliſch und phyſiſch zu Grunde gegangen ſein! Dieſe armen Menſchen hatten nie das geringſte Verlangen in ſich verſpürt, Gelehrte, Künſtler oder Prediger des Sittengeſetzes zu werden; ihr höchſtes Ideal, ihr höchſter Wunſch war der Handwerker. Gleichwohl wurde dieſer Wunſch zu ihrem

Verderben nicht erfüllt. Soll dieſer Wunſch im Jenſeits nicht erfüllt werden? Wie viele Andere, die ſich in ihrer Wahl nicht geirrt haben, bleiben hier zeitlebens z. B. Schneidergeſellen; und doch iſt ihr einziges Sinnen und Trachten auf den Schneidermeiſter gerichtet! Iſt dieſer Wunſch ein unſittlicher, ungeiſtiger, unmenſchlicher? Warum ſollen ſie alſo nicht jenſeits werden, was ſie hier werden wollten, aber nicht wurden? Oder gründet ſich das Schneiderhandwerk nur auf die Noth des irdiſchen Lebens? wird es nur des Brotes wegen getrieben? Gewiß nicht. Wie Viele treiben es aus Luſt, wie Viele betrachten ihr Handwerk als Kunſt! Und gehört nicht auch wirklich zum Schneider äſthetiſcher Sinn, Geſchmack? Gehören die Kleider nicht auch vor das Forum der Kunſt? Kann nicht eine abgeſchmackte Tracht den Effect eines Kunſtwerkes gänzlich aufheben? Wo iſt überhaupt die Grenze zwiſchen Kunſt und Handwerk? Iſt nicht da die wahre Kunſt zu Hauſe, wo der Handwerker, der Töpfer, der Glaſer, der Maurer Künſtler iſt? Und knüpft ſich die Kunſt nicht an die gemeinſten Lebensbedürfniſſe an? Was thut ſie denn anders, als daß ſie das Gemeine, Nothwendige veredelt? Wo man keine Häuſer braucht, da baut man auch keine ſchönen Häuſer; wo man keinen Wein mehr trinkt und ſchätzt, da ehrt man ihn auch nicht durch ſchöne Pokale; wo man keine Todten mehr beweint, da ſetzt man auch zu ihrer Verherrlichung keine Denkmale, keine Mauſoleen; wo kein Blut mehr fließt, da wird auch keine Ilias mehr geſungen, und wo Deine verwöhnten, von den Hallelujahs des chriſtlichen Himmels betäubten Ohren nicht mehr die Axt des Holzhauers und die Säge des Schreinermeiſters beleidigt, da entzückt ſie auch nicht mehr der Ton der Leier und Flöte. Was bleibt Dir alſo übrig von der Kunſt, wenn Du ihr den goldnen Boden des Handwerks nimmſt? Woran hat überhaupt der Schönheitsſinn Stoff, Anhalt, woran ſoll er ſich äußern, bethätigen, wenn die Gegenſtände der Kunſt verſchwunden ſind? Wenn alſo der Künſtler Anſprüche auf ein himmliſches Jenſeits hat, ſo hat ſie auch der Handwerker, ſo hat ſie überhaupt der

Menſch von Kopf bis zu Fuß; denn der höchſte Gegenſtand der Kunſt iſt der Menſch, und zwar der ganze Menſch, der Menſch vom Scheitel bis zur Ferſe. Die Griechen hatten und verehrten eine Venus Kallipygos — eine nothwendige Folge des ausgebildeten, vollendeten Schönheitsſinnes. Hat alſo nicht auch dieſe Venus Anſprüche auf den Himmel? Wie ſonderbar! Die alten Chriſten zertrümmerten mit ihrem religiöſen Eifer die herrlichſten Kunſtwerke des Alterthums, verwarfen überhaupt die Kunſt, wenigſtens die ſelbſtſtändige, nicht zum Mittel der Religion degradirte; denn ſie hatten die Erfahrung vor Augen, daß die Kunſt weltluſtig, ſinnlich, gottlos iſt; ſie wußten, daß der, welcher ſchöne Frauen im Bilde gern ſieht, auch ſchöne Frauen in natura gern ſieht; und die modernen rationaliſtiſchen Chriſten gründen ſogar auf den fleiſchlichen Kunſtſinn, auf die Venus Kallipygos, die geiſtliche Hoffnung eines himmliſchen Jenſeits!

Und welche Eitelkeit, welche Thorheit, die Kunſtbefriedigung, näher den Umſtand, daß unzählige Menſchen hier nicht zur Entwicklung und Befriedigung dieſes Sinns kommen, zum Grund der Nothwendigkeit eines Jenſeits zu machen, da Unzählige hier nicht einmal ihren Hunger, wenigſtens auf eine des Menſchen würdige Weiſe ſtillen können? Iſt es aber nicht nothwendiger, eher ſeinen Hunger, als ſeinen Kunſtſinn zu befriedigen? Kann man äſthetiſche und moraliſche Gefühle im Sinne haben, wenn man Hunger oder Nahrungsſtoffe, die in keinen menſchlichen Magen gehören, im Leibe hat? Iſt menſchliche Koſt nicht die erſte Bedingung menſchlicher Geſinnung und Bildung? Müſſen wir alſo nicht ein Jenſeits fordern, wo die Hungrigen ſich ſatt eſſen, die, die hier nur vom Spülicht der äſthetiſchen und phyſiſchen Gourmands leben, endlich auch einmal zu einem höhern Genuß, zum Genuß eines Braten kommen? Der Rationaliſt iſt auch im Jenſeits ein Freund des gemäßigten und beſonnenen Fortſchritts, d. h. des Fortſchritts, der nie an ſein Ziel kommt; er verwirft jede gewaltſame Unterbrechung, die mit dem Menſchen nach dem Tode vor ſich gehen ſoll; er hebt nur ganz ſachte und allmählig den Menſchen von Stufe zu Stufe empor; was iſt alſo natürlicher, billiger, nothwendiger, als daß die zahlloſen Armen und Hungerleider der Erde jenſeits erſt zum Genuſſe menſchlicher Koſt kommen, während die Andern, welche bereits über den Tafelfreuden der Erde allen Appetit zu himmliſchen Speiſen verloren haben, in den Concerten, Opern, Balletten und Pinakotheken des Jenſeits ihren Kunſtſinn befriedigen! Doch noch ein anderes Beiſpiel des menſchlichen Elends: Wie unzählig viele Frauenzimmer verfehlen hier ohne ihre Schuld ihre Beſtimmung! Die Beſtimmung des Weibes iſt offenbar, Gattin und Mutter zu werden. In dieſer Sphäre nur entfaltet das Weib ſeine Anlagen. Nicht nur phyſiſch, auch moraliſch und geiſtig verkrüppelt die ewige Jungferſchaft. Nur beſonders glückliche Anlagen oder Verhältniſſe — Ausnahmen von der Regel — bewahren das Weib vor den verderblichen Folgen des widernatürlichen Standes ewiger Jungferſchaft. Warum fordert Ihr alſo kein Jenſeits, wo der tiefſte Trieb des Weibes, den gleichwohl unzählige Weiber, wenigſtens nicht auf die dem Weſen des Weibes entſprechende Weiſe befriedigen können, ſein Recht findet? Wie lächerlich iſt es, an die Ausfüllung eingebildeter Lücken des Menſchen zu denken, aber die wirklichen Lücken des menſchlichen Lebens unbeachtet zu laſſen! Wie lächerlich, dem Menſchen eine jenſeitige Exiſtenz zu verſchaffen, ehe man daran denkt, hier den Menſchen zur Exiſtenz zu verhelfen; denn der Menſch exiſtirt nur, wenn er eine menſchliche Exiſtenz hat, ſeine menſchliche Beſtimmung erfüllt. So beweiſen uns ſelbſt noch die modernen, ſo weltlichen Chriſten in ihren Beweiſen vom Jenſeits den Grund von dem Elend der chriſtlichen Welt. Statt zu denken an die irdiſche Beſtimmung, an die Beſtimmung, die der Menſch *hier* erreichen ſoll und kann, aber nicht erreicht, denken ſie nur an die Beſtimmung, die er nicht erreicht, weil er ſie nicht erreichen kann und ſoll, um ſich die Nothwendigkeit einer jenſeitigen Exiſtenz zu ſichern. So opfern ſie die wirkliche

Beſtimmung einer eingebildeten, die wirklichen Bedürfniſſe des Menſchen phantaſtiſchen ſogenannten religiöſen Bedürfniſſen auf!

Der rationaliſtiſche Chriſt ſtößt ſich nämlich nicht hieran, wie wir geſehen, daß unzählige Menſchen hier nicht zu menſchlicher Exiſtenz gelangen, denn dieſer Anſtoß würde ihm blos die Forderung eines irdiſchen Jenſeits abnöthigen, die Forderung, daß der Staat, die Menſchen dafür ſorgen, daß jedem Menſchen werde, was des Menſchen iſt. Nein! er ſchweift mit ſeinem Supranaturaliſten-Gelüſte über die Erde, über das Leben überhaupt hinaus; er behauptet, daß ſelbſt die Bevorzugten, die Glücklichen, die, welche ſchon hier in den Schätzen der Kunſt und Wiſſenſchaft ſchwelgen, hier keine volle Befriedigung finden? Welcher Künſtler, ruft er aus, kann alle Künſte, welcher Gelehrte alle Wiſſenſchaften umfaſſen, und wenn auch einer alle umfaßte, wie Vieles weiß der Menſch nicht, was er wiſſen möchte! Der Rationaliſt dichtet hier dem Menſchen eine Unbeſchränktheit und Univerſalität des Triebs an, die wenigſtens eine höchſt ſeltne Ausnahme von der Regel iſt, gleichwohl, wo ſie ſtattfindet, hier ihre Befriedigung findet, denn der univerſelle Trieb intereſſirt ſich nicht für das Einzelne und Specielle, er befriedigt ſich daher auf die ihm entſprechende, auf univerſelle Weiſe. Der Menſch hat in der Regel, wenigſtens productiven, activen Sinn nur für die eine Kunſt und höchſtens die damit verwandten Künſte. Wenn auch Einer mehrere oder gar alle Künſte umfaßt, wenn er auch, wie Michel Angelo, Dichter, Maler, Bildhauer, Baumeiſter iſt, ſo wird er doch nur Eine Kunſtart oder doch Kunſtgattung zur Hauptſache machen. Der Menſch iſt vollkommen glücklich und zufrieden, wenn er nur in Einer Art Vollkommnes leiſtet, nur Einem Kunſtſinn Genüge leiſtet. Kann er ſeine übrigen Kunſtſinne nicht durch eigne, ſo kann er ſie dann ja durch die Productionen Andrer befriedigen. Wozu iſt es nöthig, daß ich ſelbſt muſicire, wenn mir Andre den Genuß der Muſik verſchaffen? Deßwegen leben ja eben die Menſchen ein gemeinſchaftliches Leben, daß ſie ſich auch in dieſer geiſtigen Beziehung ergänzen, was der Eine ſelbſt nicht thun kann, der Andre für ihn thut. Vieles verlangen wir ſogar deßwegen allein nicht zu wiſſen, weil wir es von Andern gewußt wiſſen. Es iſt aber nicht einmal wahr, daß über der Befriedigung eines Triebs, über der Ausbildung einer Anlage eine andere in dieſer traurigen Welt zurückgedrängt wird und daher einer künftigen, beſſern Welt bedarf, um zur Freiheit und Entfaltung zu gelangen. Ein Maler, der poetiſchen Sinn hat, wird dieſen auch innerhalb der Malerei befriedigen und bethätigen, ein Handwerker, der Kunſtſinn hat, dieſen auch innerhalb des Handwerks äußern. Alle Thätigkeit, die nicht eine ganz vereinzelte, mechaniſche iſt, erfordert den ganzen Menſchen, erfordert alle Kräfte und gewährt eben deßwegen allſeitige Befriedigung. Alle Kunſt iſt Poeſie, aber eben ſo könnte man auch in gewiſſem Sinne ſagen, alle Kunſt Muſik, Plaſtik, Malerei. Auch der Poet iſt Maler, wenn auch nicht mit der Hand, doch mit dem Kopf, auch der Tonkünſtler Plaſtiker, nur daß er ſeine Geſtalten in das flüſſige Element der Luft verſenkt, deren Eindrücke daher im Zuhörer nur in entſprechenden Bewegungen ihre körperliche Darſtellung finden; auch der Maler Muſiker, denn er ſtellt nicht nur die Eindrücke dar, die die ſichtbaren Gegenſtände auf ſein Auge allein, ſondern auch auf das Ohr machen; wir ſehen nicht nur in ſeinen Landſchaften, wir hören auch den Hirten blaſen, die Quelle fließen, die Blätter zittern. Der Menſch büßt über der Ausbildung ſeines Talents zu dieſer oder jener Kunſt wohl die *techniſche* Fertigkeit zu einer andern ein, die mechaniſche Seite, die nur Sache der Uebung iſt, aber nicht die Anlage, nur das äußerliche Organ, aber nicht den Nerven, oder nur die peripheriſchen, aber nicht die Centralnervenenden eines Talents. Es iſt hier, wie mit den Sinnen, aus deren theilweiſem Mangel der pſychologiſche Aberglaube auf ein *reines Nichtſein* derſelben, folglich auf die Unabhängigkeit des Menſchen von den Sinnen, auf das Daſein einer ſinnloſen Seele geſchloſſen hat, ohne zu bedenken, daß der Menſch den Mangel des fehlenden oder der fehlenden Sinne durch die andern

Sinne ſo viel als möglich zu erſetzen ſucht, alſo gerade dadurch die Unentbehrlichkeit oder Nothwendigkeit des mangelnden Sinns beweiſt, daß er, wenn ihm auch das Organ, die *techniſche Fertigkeit* z. B. des Sehens abgeht, doch wenigſtens die Anlage, das Talent gleichſam zum Sehen hat, daß, wenn auch die äußerliche Bedingung des Sehens nicht vorhanden iſt, doch die Sehnervenurſprünge da ſind, alſo der Sinn, wenn auch, ſo zu ſagen, kein ſichtbares, peripheriſches, populäres, doch ein centrales, eſoteriſches, eingewickeltes Daſein im Hirn hat, und eben deßwegen der Menſch den Trieb zum Sehen hat, und daher dieſen Trieb durch die übrigen Sinne ſo viel als möglich zu befriedigen ſucht*). So iſt es alſo auch auf dem Gebiete der Kunſt, nur mit dieſem großen Unterſchied, daß der Mangel eines Sinns immer ein wirklicher, beklagenswerther Mangel, ein Unglück iſt, während der Menſch in der Ausbildung und Befriedigung eines Kunſtſinns volle Befriedigung findet, alſo nicht die Befriedigung der andern Kunſtſinne vermißt, weil er *in dem Maße*, in welchem er ſie hat und ihre Befriedigung wünſcht, ſie auch ſchon innerhalb oder neben dieſer Einen Kunſt findet, der er die übrigen ſubordinirt. Es iſt nämlich immer, wenigſtens in ſolchen Menſchen, die ſich irgend worin ausgezeichnet haben, Eine Neigung, Ein Trieb vorherrſchend, die übrigen unterwerfen oder accomodiren ſich als untergeordnete Talente dem Genie dieſes Einen Triebes. So findet jeder Trieb, natürlich nur in normalen Lebensverhältniſſen, denn nur dieſe kommen ja hier in Betracht, ſeine Befriedigung, aber nur in dem Maße, als er ſie verdient und begehrt. Michel Angelo dichtete; er befriedigte alſo neben ſeinen andern Kunſtſinnen auch ſeinen poetiſchen Sinn, aber betrachtete und betrieb ſeine Dichtkunſt nur als Nebenſache, eben weil der Trieb zur eigentlichen

---

*) Gebornen Blinden und Tauben fehlt es gewöhnlich an den äußern Geſichts- und Gehörwerkzeugen, und wenn auch an den Nerven, ſo erſtreckt ſich doch der Fehler nicht auf die Nervenanfänge.

Poeſie nur Neben- nicht Haupttrieb war. Wie er, nach ſeinen eignen Worten, ſeine Frau in ſeiner Malerei, ſeine Kinder in ſeinen Werken, ſo hatte er auch ſeine Poeſie nicht in der Schreibfeder, ſondern im Griffel und Meißel. Jeder Trieb, der ein wirklicher, nicht nur eingebildeter iſt — wie Vieles bilden ſich auch die Menſchen in dieſer Beziehung ein! — macht ſich ſchon in dieſem Leben Platz, aber der eine Trieb iſt nur der Trieb zu einem Grashalm, der andere der Trieb zu einer Palme; jener findet daher Platz und zwar Platz in Ueberfluß in dem engen Raum einer müßigen Nebenſtunde, dieſer aber nur in dem geräumigen Atelier der Arbeitszeit. Jeder Trieb befriedigt ſich, aber das Maß ſeiner Stärke und Tiefe iſt auch das Maß ſeiner Befriedigung. Wenn daher ein chriſtlicher Rationaliſt einem Michel Angelo auf Grund ſeiner hier nicht zur vollſtändigen Entfaltung gekommenen dichteriſchen Anlagen die Hoffnung auf ein poetiſches Jenſeits machte, ſo würde ihm dieſer gewiß ſeine Gedichte als Bagatelle an den Kopf werfen und zu verſtehen geben, daß er ihn mit der Unſterblichkeit verſchonen möge, wenn er ihm auf Grund ſeiner Kunſtwerke keine Unſterblichkeit verheißen könne. Ich verlange, würde er ihm ſagen, die Unſterblichkeit auf Grund deſſen, was ich im Schweiß meines Angeſichts meinen Neidern und Feinden zum Trotz geleiſtet habe, nicht auf Grund deſſen, was ich vielleicht hätte leiſten können. In der Poeſie hat ſchon Dante das Höchſte geleiſtet; er hat mir die poetiſche Unſterblichkeit weggenommen; aber in der Malerei war noch kein Dante; dieſer bin Ich. Was ich aber bin, das will ich auch bleiben, das erſchöpft mein Weſen, das iſt allein die Bürgſchaft meiner Unſterblichkeit. Ne sutor ultra crepidam. Merk Dir dieſen Spruch, phantaſtiſcher Chriſt! auch in Beziehung auf Dein Jenſeits. Der Menſch iſt der Schuſter, und die Erde ſein Leiſten.

Wie mit dem Kunſtſinn iſt es mit dem Wiſſenstrieb. Abgeſehen davon, daß es unzählige Menſchen giebt, welche keinen Wiſſenstrieb haben, ob es gleich ihnen nicht an Gelegenheit und Mitteln zu deſſen Erweckung gefehlt hat, welche die Befriedigung dieſes Triebes ſogar für eine bloſe Eitelkeit anſehen, es für Thorheit halten, ſich um dem Menſchen ſo ferne liegende Gegenſtände, als z. B. Sterne, Mooſe, Infuſorien ſind, zu bekümmern, ſo findet auch dieſer Trieb, wo keine Unglücksfälle dazwiſchen kommen, die aber hier nicht in Betracht kommen, denn die Nothwendigkeit des Jenſeits ſoll ja auch das normalſte, glücklichſte Menſchenleben nicht aufheben, ſeine volle Entwicklung. Und gerade je reeller und univerſeller dieſer Trieb, deſto mehr findet er hier Nahrung und Befriedigung. Insgemein hat jedoch der Menſch nur eine vorherrſchende Neigung für ein beſtimmtes Gebiet des Wiſſens. Und dieſer beſtimmte Wiſſenstrieb ſaugt gewöhnlich den ganzen Wiſſenstrieb des Menſchen in ſich auf, ſo daß der Menſch nur die Gegenſtände ſeines Wiſſens für das einzige Wiſſenswürdige hält — daher die lächerliche Eitelkeit, Dünkelhaftigkeit und Bornirtheit der gewöhnlichen Fachgelehrten. So hat der Philolog in ſeinem Gloſſarium, der Hiſtoriker in ſeiner Chronik, der Theolog in ſeiner heiligen Schrift, der Juriſt, wenigſtens der Romaniſt, in ſeinem Corpus Juris den Inbegriff aller Wiſſenswürdigkeiten. Der Theolog, wenigſtens der ächte, unverdorbne, begreift nicht, wie man, ſtatt in der Bibel, den Ariſtoteles oder ſonſt einen Profanſcribenten ſtudiren, der Juriſt nicht, wie man ſtatt den Grillen des Rechts den Grillen der Natur Gehör ſchenken, der Literaturhiſtoriker nicht, wie man an einem Dichter oder Denker, der noch nicht aus einem lebensfriſchen ſinnlichen Weſen ein Object der todten hiſtoriſchen Gelehrſamkeit geworden, auch nur den geringſten Geſchmack finden kann. Der letzte Punkt in ſeinem Buch iſt das Punctum satis des menſchlichen Geiſtes. So erſtreckt ſich der Wiſſens- und Wahrheitstrieb des Menſchen nicht weiter, als ſein Egoismus. Jeder intereſſirt ſich nur für Das, was ſeines Gleichen iſt. Jeder verlangt nicht mehr zu wiſſen, als er überhaupt iſt und verlangt zu ſein; er verlangt nur das Wiſſen, das ihm entſpricht, ihn bejaht, ihm wohlthut. Die Grenze ſeines Weſens iſt die Grenze ſeines Wiſſenstriebes. Plato liebt die Wahrheit, liebt die Philoſophie; aber er liebt nur platoniſche Wahrheit, platoniſche Philoſophie. Sein iſt mehr als Wiſſen, Sein iſt der Grund des Wiſſens; aber Jeder iſt ſich unbewußt ſo wie er einmal iſt, die Wahrheit; Jeder will und liebt im Gegenſtand, im Andern Sich ſelbſt, denn er liebt das Andre nur, wie es Ausdruck ſeines Weſens iſt. Der Chriſt liebt die Tugend, aber er liebt nicht die heidniſche, die ſinnliche, mannskräftige Tugend; er liebt nur die *chriſtliche*, die ſupranaturaliſtiſche, die phantaſtiſche, kurz die Tugend, die ſein liebes, wohlgetroffnes Ebenbild iſt. Jeder verwirſt als der Vernunft, der Wahrheit widerſprechend, was ſeinem Weſen, ſeiner Individualität, ſeiner Selbſtliebe widerſpricht, der allerdings große Unterſchied iſt nur, daß die Individualität des Einen eine *univerſelle*, die des Andern eine *beſchränkte* iſt. Jeder läßt nur ſo viel Licht in ſeinen Kopf hinein, als mit ſeinem Selbſtgefühl und dem Frieden ſeines Herzens verträglich iſt. Die Vernunft iſt immer beim Menſchen die gehorſamſte Dienerin des Herzens; was er *wünſcht*, das ſtellt er ſich *als ſeiend* vor und demonſtrirt er, wenn er einmal zu räſonniren anfängt, a priori aus der Vernunft als *nothwendig*. Die Vernunftwahrheiten ändern ſich nur, wenn ſich die Wünſche, die Herzen, die Bedürfniſſe der Menſchen ändern. Das ſupranaturaliſtiſche, phantaſtiſche Herz hat ſupranaturaliſtiſche, das ſinnliche, reelle Herz ſinnliche Wahrheit. Daher anerkennen wir auch mit Freuden und ohne Bedenken die *Göttlichkeit und Wahrheit der Sinne*, wo ſie uns Etwas ſagen, was uns ſchmeichelt, wohlgefällt, kurz unſrer Selbſtliebe entſpricht, aber wo ſie unſern Wünſchen, kurz unſerm Egoismus widerſprechen, verwerfen wir ebenſo unbedenklich ihre Gültigkeit und Autorität. So anerkennen wir mit Freuden das Daſein eines Menſchen, wenn er geboren wurde, wir rechnen ſeine Exiſtenz erſt von dem Moment an, wo er *Gegenſtand der Sinne* wurde; es fällt uns nicht im Traume ein — wir müßten denn in den Platonismus verfallen, aus dem wir jedoch nun und nimmermehr ein liebes Manns- oder Weibsbild, ſondern nur eine unſterbliche Seele herausbringen, die für Alle gilt, und doch Keinem gehört — den zeitlichen, ſinnlichen Anfang dieſes Menſchen nicht als ſeinen wirklichen, wahren Anfang anzunehmen. Aber das Ende des Menſchen mit dem Tode läugnen wir, und doch iſt leider! dieſes Ende eine eben ſo gemeine, einfältige, ſonnenklare, ſinnfällige Wahrheit, als die Geburt des Menſchen, hat es die nämlichen Beweiſe, die nämlichen Zeugen für ſich, als der Anfang. Hier entfalten ſich vor unſern Sinnen die Wahrzeichen der menſchlichen, dort verſchwinden ſie wieder vor unſern Sinnen. Aber eben dieſelben Sinne, die wir bei der Geburt des Menſchen als himmliſche Weſen, als Götter, als Wahrſager preiſen, verfluchen wir beim Tode als elende, deſtructive Communiſten und Lügner. So ſind wir nur liberal, freiſinnig, wahrheitliebend, wiſſensdürſtig in indifferenten oder unſerm Herzen, unſerm Egoismus entſprechenden Dingen; wo aber unſer Intereſſe mit ins Spiel kommt, da machen wir eine Ausnahme von der Regel, da finden wir in unſrer Vernunft eine Menge der ſchlagendſten Gegengründe, da unterbrechen wir gewaltſam die Kette, mit der eine Wahrheit mit andern unläugbaren Wahrheiten augenfällig zuſammenhängt. Die bitterſte, die ſchmerzlichſte Wahrheit iſt aber der Tod; wie ſollten wir ihn alſo anerkennen? Doch wieder zurück. Der Wiſſenstrieb iſt immer nur beſchränkt auf die Gattung, das Gebiet des Wiſſens, das eben den Neigungen, Intereſſen, dem Selbſt- und Lebenstrieb, kurz der Individualität des Menſchen entſpricht. Was jenſeits dieſes Gebietes liegt, hat gar keine Exiſtenz für ihn, iſt alſo auch für ihn gar kein Gegenſtand eines Triebes oder Wunſches. Wie lächerlich wäre es, wenn man einem Naturforſcher, weil er über dem Studium der Natur das Studium der heiligen Theologie verſäumte, die Nothwendigkeit eines Jenſeits vordemonſtriren wollte, um dort dieſe Lücke ſeines Wiſſens auszufüllen! Was der Menſch hier nicht treibt und weiß, davon will er auch im Jenſeits Nichts wiſſen. Wenn man daher ja auf Grund der Lücken des menſchlichen Wiſſens ein Jenſeits aufbauen wollte, ſo müßte man für jedes Fach des Wiſſens ein beſonderes Jenſeits etabliren; denn der Theolog verlangt vom Jenſeits nur theologiſche Aufſchlüſſe, der Juriſt nur juriſtiſche, etwa über den Fonk'ſchen Proceß oder ſonſt einen wichtigen Rechtsfall, über dem er ſich hier vergeblich den Kopf zerbrochen hat, der Aſtronom nur aſtronomiſche, der Chemiker nur chemiſche. Auch hier, wie freilich überhaupt, beſtätigt es ſich wieder, daß der Sinn des Jenſeits nur in das Dießſeits fällt. Was der Menſch im Jenſeits zu wiſſen verlangt, iſt nicht Etwas, was an ſich nicht im Dießſeits gewußt werden kann, ſondern nur was er jetzt nicht weiß. Er will nur die Grenzen, die Schwierigkeiten, die ihm auf ſeinem Gebiete aufgeſtoßen ſind, beſeitigt wiſſen. Der Menſch hat Nichts weniger, als einen ſupranaturaliſtiſchen Wiſſenstrieb, wie ihm das Chriſtenthum oder der Platonismus andichtet, keinen Trieb, der das Maß der menſchlichen Natur, welches freilich kein mit dem Zirkel eines philoſophiſchen Syſtems ausmeßbares, endliches iſt, überſchreitet; ſein Wiſſenstrieb erſtreckt ſich nur auf vom Menſchen wißbare, alſo menſchliche Gegenſtände, auf Gegenſtände, die im Laufe der Geſchichte ihre Erledigung finden; er empfindet nur ſolche Mängel und Lücken ſeines Wiſſens — und gerade die am Schmerzlichſten — welche das Daſein und die Nothwendigkeit eines irdiſchen, aber nicht himmliſchen Jenſeits beweiſen; denn er will nur die Schranken ſeines Wiſſens beſeitigt wiſſen, welche die kommenden ſein Thema fortſetzenden Geſchlechter wirklich beſeitigen. So überſieht der thörichte Chriſt über dem Himmel im Jenſeits den Himmel auf Erden, den Himmel der geſchichtlichen Zukunft, in der alle Zweifel, Dunkelheiten und Schwierigkeiten, die die kurzſichtige Gegenwart und Vergangenheit quälten, ſich in Licht auflöſten. O hätteſt Du, ruft Galilei dem Copernikus nach, die neuen Ergänzungen und Bewährungen Deines Syſtems erleben können, welche Wonne würdeſt Du aus ihnen geſchöpft haben! So ſpricht der wahre jenſeitige Menſch, der Menſch der Zukunft zum Menſchen der Vergangenheit. Was die Menſchheit in der Jugend der Vergangenheit wünſcht, das hat ſie in Fülle im Alter der Zukunft. Copernikus ſoll es noch auf ſeinem Sterbebette betrauert haben, daß er in ſeinem ganzen Leben den Mercur auch nicht ein einziges Mal geſehen hatte, ſo ſehr er ſich auch darum bemühte. Jetzt ſehen ihn die Aſtronomen mit ihren trefflichen Teleskopen am hellen Mittag. So heilt die Zukunft die Leiden des unbefriedigten Wiſſenstriebes der Vergangenheit. Alle Fragen, die keine läppiſchen, thörichten ſind, dergleichen es freilich unzählige giebt, alle Fragen, deren Löſung Sinn, Werth und Bedeutung für die Menſchheit hat, finden im Laufe der Geſchichte ihre Löſung: freilich oft in einem ganz andern Sinne als die Vergangenheit es wünſchte und meinte. So ſind eine Menge Fragen, die ſonſt für die höchſten Myſterien der Menſchheit galten, deren Löſung unſere Vorfahren nur vom himmliſchen Jenſeits erwarteten, wie die Fragen von der wunderbaren Vereinigung der Gottheit mit der Menſchheit in Chriſto, des Leibs mit der Seele im Menſchen, der göttlichen Prädeſtination oder Beziehung mit der menſchlichen Freiheit für uns, d. h. für Diejenigen, welche nicht jetzt noch mit ihrem Geiſte auf dem Standpunkt der Zeiten ſtehen, wo dieſe Fragen die höchſten Intereſſen der Menſchheit waren, welche die Fortſchritte der Philoſophie und Naturwiſſenſchaft ſich angeeignet haben, längſt gelöſt, d. h. verſchwunden, weil die Vorderſätze oder Gegenſtände dieſer Fragen ſich als an ſich, wenn auch nicht für ihre Zeit, willkürliche Abſtractionen oder Phantasmen erwieſen haben. Nur dann daher, wenn die Menſchheit nicht ſich veränderte und vervollkommnete, wenn ſie ſtets auf demſelben Punkte, ſtets auf den erſten unvollkommnen Anfängen der Künſte und Wiſſenſchaften ſtehen bliebe, nur dann wäre die Forderung eines übermenſchlichen, überirdiſchen Jenſeits gerechtfertigt. Freilich genügt dieſes Jenſeits nicht dem ungenügſamen Chriſten, der ſeine überſchwänglichen ſupranaturaliſtiſchen Wünſche zu Geſetzen der Wirklichkeit, zu Schöpfern künftiger Welten macht. Der Chriſt will Gott ſein; er erklärt ja ausdrücklich die Gottheit als ſein Vor- und Urbild; er will unter andern Eigenſchaften der Gottheit daher auch die der Allwiſſenheit haben; er ſelbſt will Alles wiſſen; daß andere Menſchen wiſſen, was er nicht weiß, daß die Zukunft immer die unaufgelöſten Probleme der Gegenwart löſt, das kümmert ihn nicht. Dieſem überſchwänglichen, ungebührlichen Wunſche des Chriſten, allwiſſend, Gott überhaupt zu ſein, dieſer ſeiner eingebildeten Gottheit widerſpricht nun aber die Wirklichkeit, die Menſchheit. Er fordert, glaubt daher ein Jenſeits, wo dieſe ſeine eingebildete Gottheit zur Wirklichkeit wird. So beweiſen uns ſelbſt noch die modernen Chriſten, daß die Myſterien des chriſtlichen Glaubens nur in dem unglaublichſten, unbegrenzteſten, übernatürlichſten Dünkel und Egoismus des Menſchen, scilicet chriſtlichen Menſchen ihren Grund haben. Sie beweiſen uns zugleich, daß die Intereſſen der Kunſt und Wiſſenſchaft, auf die ſie die Nothwendigkeit eines überirdiſchen Jenſeits gründen, nur ein freilich unbewußter Vorwand ihrer Selbſtliebe ſind. Denn wer wirklich ſich für Kunſt und Wiſſenſchaft intereſſirt, der appellirt mit ſeinen Wünſchen an die Nachwelt, der iſt eben im Intereſſe der Kunſt oder Wiſſenſchaft vollkommen zufrieden, wenn nur überhaupt ein für jetzt unauflösliches Problem gelöſt wird, ſollte ihm auch nicht mehr das Glück zu Theil werden, ihre Löſung ſelbſt zu erleben. Wer ſich einmal auf den Standpunkt von Kunſt und Wiſſenſchaft erhebt, ihre Intereſſen verficht, der muß auch für ſeine Perſon auf Allwiſſenheit und Allmacht verzichten, ja er hat ſchon unbewußt im Voraus darauf verzichtet; denn Künſte und Wiſſenſchaften gedeihen nur in der Zuſammenwirkung der Menſchen; ſie ſind nicht ein Privateigenthum; ſie ſind ein Gemeingut der Menſchheit; ſie ſind die Stätten, wo der verſchriene Communismus bereits eine Wahrheit iſt. Auch iſt dieſe Reſignation keine unnatürliche und ſchmerzhafte, denn der Menſch wendet ſich ja mit vorherrſchender Neigung einem beſtimmten Gebiete der Künſte oder Wiſſenſchaften zu, und iſt daher vollkommen befriedigt, wenn er nur in einer Wiſſenſchaft, einer Kunſt etwas Tüchtiges weiß und leiſtet; er iſt es um ſo mehr, als alle Künſte und Wiſſenſchaften mit einander zuſammenhängen, jeder ſpecielle Theil daher gewiſſermaßen das Ganze abſpiegelt, jedes ſpecielle Wiſſen daher, wenn auch nicht der Ausdehnung, doch der Kraft nach univerſelles Wiſſen iſt.

Der Rationaliſt verſpricht übrigens als ein weltlicher Chriſt, welcher der Gottheit die Natur, dem Jenſeits das Dießſeits, dem Supranaturalismus den Naturalismus unterſchiebt, dem Menſchen nach dem Tode oder im Jenſeits nicht, wie wir bereits ſahen, eine mit einem Mal fertige, ſondern ſucceſſive, keine ewige, ſondern zeitliche, keine ſeiende, ſondern werdende Gottheit. Er nähert ſich immer mehr Gott an, d. h. eben er wird immer mehr Gott, aber er kommt nie zum wirklichen Gottſein; es bleibt beim Werden. Der Rationalismus ſchwebt zwiſchen Himmel und Erde, zwiſchen Chriſtenthum und Menſchenthum; er verneint das Chriſtenthum, indem er es bekennt, bejaht. Der Menſch iſt ihm zugleich ein himmliſches, ſupranaturaliſtiſches, göttliches, phantaſtiſches Weſen, denn er iſt *Chriſt*, aber auch zugleich ein irdiſches, menſchliches, zeitliches Weſen, denn er iſt *eben ſo viel Nichtchriſt, als Chriſt*. Der ſinnfällige, gegenſtändliche Ausdruck dieſes Widerſpruchs iſt ſein Jenſeits, wo er *Gott* iſt, aber auf *nicht göttliche, menſchliche*, ewig, aber auf zeitliche, unendlich, aber auf endliche, vollkommen, aber auf unvollkommne Weiſe. Er dichtet daher an dem Menſchen eine unendliche, eine unerſchöpfliche, eine nie zu befriedigende, nie zu realiſirende Vervollkommnungsfähigkeit — eine Fähigkeit, die daher nothwendig auch ein unendliches, ein nie ans Ziel kommendes, ein von Jahrtauſenden zu Jahrtauſenden, von Ewigkeit zu Ewigkeit fortgehendes Leben erfordert. Aber nirgends zeigt ſich die Phantaſtik des Jenſeitsglaubens und ſeine Unkenntniß der wirklichen Menſchennatur mehr, als eben gerade darin, daß er an *dieſelben alten* Individuen die Fortſchritte der Zukunft anknüpft. *Neue Tugenden, neue Einſichten, neue Geiſter entſtehen nur*, weil *immer neue*

Körper, neue Menſchen entſtehen. Fortſchritte macht die Menſchheit in dem Dießſeits nur deßwegen, weil an die Stelle der *alten unverbeſſerlichen Stockgelehrten* und *Stockphiliſter* überhaupt *neue, friſche, beſſere* Weſen treten, denn die *Jugend iſt immer beſſer, als das Alter,* wie die Kronprinzen immer, ſo lange ſie wenigſtens Kronprinzen, beſſer als ihre königlichen Väter, weil die Jungen die Fehler der Alten bemerken und daher das Gegentheil von ihnen thun und ſind, bis ſie ſelbſt wieder in die Fehler des Alters fallen. Die Alten, gleichgültig, ob ſie *leiblich* oder *geiſtig* auf dem Standpunkt des Alters ſtehen, ſträuben ſich immer aus allen Leibeskräften gegen neue Erkenntniſſe, verwerfen ſie als unpraktiſch, unwahr, nichtig, eitel und ihre Verkünder, die Neuerer, wenn ſie gleich im Vergleich zu den alten Sündern und Heuchlern *wahre Heroen,* ja *Götter* ſind, als *unſittliche, frivole, verderbliche* Menſchen. So hat es die Menſchheit zu allen Zeiten gemacht, wo Neues, Beſſeres ans Licht kam, ſo macht ſie es ja in dieſem Augenblick wieder. Das Alte iſt immer das Gute, das Rechte, das Wahre, das Heilige, das Praktiſche, das Heilſame, das Neue das directe Gegentheil. Mit *denſelben Worten ſogar,* mit welchen *heute* die alten proteſtantiſchen Philiſter, ſeien ſie nun Alte an Geiſt oder Leib, alle *die,* welche jetzt neues, beſſeres Leben, Wiſſen und Wollen der Menſchheit anſtreben, läſtern und verdammen, mit denſelben Worten läſterten und verdammten einſt die Katholiken die Lutheraner und Proteſtanten überhaupt, einſt die Heiden die Chriſten. Der Menſch hat ſo wenig einen unbegrenzten Vervollkommnungstrieb, daß ihm vielmehr, wie der Materie überhaupt, ein ganz entgegengeſetzter Trieb, der *Beharrlichkeitstrieb,* die Vis inertiae einwohnt, wie vor allen Dingen die *Religion* beweiſt, die nichts Anderes iſt, als die beharrliche Feſthaltung von Meinungen und Vorſtellungen, die zu einer beſtimmten Zeit das Maß des menſchlichen Denkens und Weſens überhaupt erſchöpften, das Höchſte ausdrückten, was er ſich denken und vorſtellen konnte, aber als maßgebend, bindend und beſtimmend für alle Zeiten von Geſchlecht zu Geſchlecht „wie eine ewige Krankheit“ ſich fortgeerbt haben. Er hat ſo wenig einen unendlichen Wiſſens- oder Vervollkommnungstrieb überhaupt, daß er vielmehr die Grenzen des Wiſſens, das er zu einer beſtimmten Zeit hat, ſei's nun bewußt oder unbewußt, für die Grenzen der menſchlichen Natur, alſo für keine Grenzen, ſondern für die einzig möglichen, richtigen, wahren Beſtimmungen, folglich Das, was er jetzt denkt, weiß, glaubt und thut, für das Höchſte hält, was der Menſch überhaupt denken, wiſſen, glauben und thun kann, daß er daher ſtatt einen Trieb zu fühlen, dieſe Schranken aufgehoben zu wiſſen, ſie zu Geſetzen macht, ſie verewigt und vergöttert. Jede Zeit preiſt darum ihre Dichter, ihre Künſtler, ihre Philoſophen, ihre Helden als unſterblich, wenn ſie gleich in der nächſten Zeit ſchon vielleicht nicht mehr auch nur dem Namen nach exiſtiren. Jede Zeit löſt die ſelbſt ihr unauflöslichen Probleme auf ihre Weiſe, auf die Weiſe, die für ſie die wahre iſt, denn jede andere Löſung, wenn ſie gleich die richtige iſt, hätte für ſie keinen Sinn, weil ſie nicht in den Zuſammenhang ihrer übrigen Vorſtellungsweiſe, nicht in ihr Syſtem paßte*). Jede Zeit hat ſo viel Wiſſenſchaft und Wahrheit, als ſie deren bedarf und verlangt. Was ihr nicht recht bekannt iſt, das macht ſie ſich auf die ihr gemäße Weiſe bekannt, und was ihr völlig unbekannt iſt, darnach hat ſie begreiflicher Weiſe kein Verlangen. Die Grenze des Wiſſens iſt auch die Grenze des Wiſſenstriebes. Wer nicht weiß, daß der Mond größer iſt, als er ausſieht, verlangt auch nicht zu wiſſen, wie groß er iſt. Wer nicht weiß, daß außer ſeinem Lande noch andere Länder ſind, hat keinen Trieb zur Länderkunde. Der Trieb überſchreitet nicht das Maß des Vermögens zur Befriedigung deſſelben. Der Trieb iſt ja eine Kraftäußerung, folglich nicht ſtärker, als die Kraft der Befriedigung. Ich bin nicht mehr getrieben zu thun, als ich zu thun im Vermögen habe, wenn anders mein Trieb nicht ein vorgeſpiegelter, eingebildeter, ſondern ein wirklicher Trieb meiner Natur iſt. Als der Grieche mit ſeinen Händen noch nicht den olympiſchen Zeus bilden konnte, da hatte er auch noch nicht in ſeinem Kopfe das Ideal des Phidias, und in ſeinem Herzen nicht das Bedürfniß eines ſolchen Kunſtwerks. Jede Zeit, jeder Menſch, der nicht das Unglück hat, durch einen gewaltſamen Tod in ſeiner Laufbahn unterbrochen zu werden, erreicht daher auch, wenn auch nicht in ſeiner Einbildung, denn zwiſchen Denken und Sein, Vorſtellung und Wirklichkeit iſt ein ewiger, untilgbarer Unterſchied oder Widerſpruch, doch in Wahrheit ſein Ideal; denn was iſt das Ideal? Es iſt mein weſentlicher Naturtrieb, mein weſentliches Vermögen als Gegenſtand der Vorſtellung, des Bewußtſeins, folglich als Zweck meines Lebens, als Ziel meines bewußten Strebens. Wie die Kraft, ſo das Ideal. Wo die Menſchheit keine andern Gedichte machen kann, als Gottſched'ſche, da gilt ihr auch Gottſched für das Ideal eines Dichters. Die Theiſten erblicken in ſolchen Erſcheinungen, wie dieſe, daß die Vorſtellungen der Menſchen nicht ihre Bedürfniſſe überſchreiten, Beweiſe einer beſondern göttlichen Weisheit und Vorſehung, aber wie die Erſcheinungen in der Natur, welche am meiſten die Theiſten als Beweiſe einer unendlichen Weisheit bewundern, wie z. B. die verſchiednen Arten der thieriſchen Selbſterhaltung und Fortpflanzung nur Beweiſe von der Unwiſſenheit, Beſchränktheit und Bedingtheit der Natur ſind, ſo iſt auch jene geſchichtliche Erſcheinung nur ein Beweis von dem richtigen Tact der menſchlichen Beſchränktheit und Selbſtliebe.

---

*) Dies gilt auch von dem oben angeführten Beiſpiele. Die Vereinigung der Seele und des Leibes, der Gottheit und Menſchheit erklärte man ſich auf wunderbare Weiſe, d. h. eben auf die Weiſe, die auf dieſem Standpunkt die einzig mögliche und richtige war.

Woher kommt es denn aber, daß die Menſchen auf der Beharrlichkeit und Ewigkeit ihrer wiſſenſchaftlichen und religiöſen Syſteme, Begriffe, Vorſtellungen, Meinungen und Einrichtungen mit ſolcher Hartnäckigkeit beſtehen? Daher, daß, wie wir ſchon oben ſahen, mit der, übrigens nur ſcheinbaren, Ausnahme ſolcher Menſchen, die ſich beſonders durch ihren Kopf auszeichnen, in denen die Kopfthätigkeit die alle andern Thätigkeiten überwiegende iſt, daher der Glückſeligkeitstrieb mit dem Wiſſenstrieb in Eins zuſammenfällt, der Wiſſenstrieb an dem Glückſeligkeits-, Lebens-, Selbſtbehauptungstrieb, oder wie man dieſen Trieb nennen will, ſeine Grenze, ſein Maß hat; der Wiſſenstrieb, der Geiſt, die Vernunft überhaupt nichts Selbſtſtändiges, nichts vom Menſchen Unterſchiedenes iſt. Ich, dieſer Menſch iſt es ja, der denkt, weiß, glaubt. Was ich bin, das denke ich daher unwillkührlich als wahr; und wie ich überhaupt bin, ſo denke ich. Der Typus meiner Individualität iſt auch der Typus meiner Vernunft. Mein Denken, Wiſſen, Erkennen iſt eines mit mir. Wir ſtimmen in der Vernunft nicht mehr überein, als im Menſchen. Wir ſind alle Menſchen, aber Jeder iſt ein anderer Menſch. Alle unterſchiedsloſen Uebereinſtimmungen der Menſchen in Glaubensſachen ſind nur gewaltſam erzwungene oder erheuchelte. Wir können uns wohl die Gedanken Anderer aneignen, die im Beſondern von den unſern abweichen; aber ſolche, die dem Weſen, der Gattung nach uns widerſprechen, ſind uns unaſſimilirbare Gifte. Daher ſind wahre Freunde auch nur die, die auch in der Gattung wenigſtens des theoretiſchen Denkens mit einander übereinſtimmen; wo, verſteht ſich nicht in indifferenten oder particulären Dingen, theoretiſche Differenzen obwalten, da werden ſich bald auch noch ganz andere Differenzen herausſtellen; denn die theoretiſche Differenz iſt nur Ausdruck einer Differenz des Seins, des Charakters, der Perſönlichkeit. Daher geht auch der Haß, gegen das theoretiſche Weſen eines Menſchen in perſönlichen Haß; die Liebe, die Zuneigung zu den Lehren eines Menſchen dagegen in perſönliche Zuneigung über, oder ſetzt ſie ſchon voraus. Einem Theologen daher zumuthen, er ſolle ſeine ſupranaturaliſtiſchen Vorſtellungen für Träume erkennen, das heißt in ſeinem Sinne ihm zumuthen, er ſoll aus einem Engel ein Teufel werden. Einem reinen Büchergelehrten, der nie von ſeinen Augen einen andern theoretiſchen Gebrauch gemacht hat, als daß er mit ihnen Bücher las — eine Thätigkeit, wobei das Sehen nur ein untergeordnetes und unweſentliches Mittel iſt, denn das Geſchriebene kann ich ja auch durch das Ohr vernehmen — zumuthen, er ſolle die Sinne als Lehrmeiſter und Urheber der Wiſſenſchaft anerkennen, iſt eben ſo viel, als wollte man einen Blinden zum Sehen auffordern. Einem Menſchen überhaupt zumuthen, er ſolle ſeine, natürlich weſentlichen, in ſeiner Denkart begründeten Meinungen, Begriffe und Glaubensvorſtellungen aufgeben, das heißt ihm zumuthen, er ſoll ſein Weſen, er ſoll ſich ſelbſt aufgeben. Und wer wird das thun? Nirgends zeigt ſich daher die Arroganz und Dünkelhaftigkeit der gewöhnlichen Gelehrten mehr, als in ihren Kritiken und Widerlegungen von Werken, die den alten, herkömmlichen, geheiligten Begriffen, Vorſtellungen und Meinungen widerſprechen. Sie bilden ſich ein, ſie könnten ſich auf einen Augenblick wenigſtens in den Standpunkt des Verfaſſers hineindenken, d. h. ſie ſtehen in dieſer, freilich auch noch anderer Beziehung auf dem Standpunkt der Kamtſchadalen und andrer rohen Völker, welche glauben, daß die Seele aus dem Leibe herausſpazieren und in andere Leiber übergehen könne. Allein ſo wenig ſich die Seele der Gans in den Leib des Adlers, ſo wenig kann ſich eine befangene theologiſche Seele in das Weſen eines freien Menſchen und Denkers hineinverſetzen. Der Neuerer, die geiſtige Jugend verſteht wohl das Alter, aber das Alter verſteht nicht die Jugend, wie ſelbſt im häuslichen Leben die Aeltern tagtäglich zum Verderben ihrer Kinder, im politiſchen Leben die altklugen Regierungen zum Unheil ihrer jugendlich ſtrebenden Völker beweiſen. Die Regierungen unterdrücken mit Gewalt alle in ihrer Meinung den Menſchen oder Völkern verderblichen Lehren. Aber es iſt Nichts thörichter und roher, als den Menſchen darüber zu bevormunden, was er glauben und denken ſoll; den Menſchen da vertreten zu wollen, wo Jeder ſich ſelbſt am Beſten vertritt, da ihn mit afterkluger, ſcheinbar väterlicher, in Wahrheit despotiſcher Beſorgtheit zu beſchützen, wo Jeder an dem Inſtinkt ſeiner

Selbſtliebe ſeinen Schutzgeiſt hat. Wem der Glaube oder die Lehre, daß die Gottheit, oder, was eins iſt, die Unſterblichkeit des Menſchen ein Traum iſt, wirklich verderblich iſt, der verwirft dieſe Lehre, auch ohne daß ihn die chriſtliche Geiſtlichkeit oder Polizei unterſtützt. Was dem Wohl des Menſchen widerſpricht, widerſpricht ſeinem Weſen. Was aber meinem Weſen widerſpricht, das ſtoße ich von mir ab. Allmächtig iſt der Selbſterhaltungstrieb. Wohl kann eine neue Wahrheit oder Lehre anfänglich ſtörende, verderbliche Wirkungen äußern, weil mit den alten Vorſtellungen auch immer dem Menſchen alle Grundlagen ſeiner Exiſtenz zu ſchwinden ſcheinen, aber dieſe Wunden heilen von ſelbſt mit der Zeit. Die erſt bittere Wahrheit wird ſpäter zur trauten Herzensfreundin. Allerdings kann man auch Individuen und ganzen Völkern ihrem Weſen widerſprechende Vorſtellungen und Lehren aufdringen; aber wo das geſchieht, da wird ihnen auch fremdes Weſen aufgedrungen, ihr eignes gewaltſam unterdrückt. Den Völkern, denen man das alle Menſchen über einen Leiſten ſchlagende Chriſtenthum aufgedrungen, hat man immer zugleich mit dem Joch des chriſtlichen Glaubens auch den chriſtlichen Despotismus oder doch den chriſtlichen Branntwein aufgedrungen.

Es iſt daher immer nur die *neue Generation*, die Jugend, welche eine *Beſſerungs- und Vervollkommnungsfähigkeit des Menſchen beweiſt*, und zwar aus dem einfachen, ganz natürlichen Grunde, weil die Jugend noch offen, unbeſtimmt, ungebunden iſt, alſo *kein perſönliches, egoiſtiſches Intereſſe* hat, ſich gegen eine neue Wahrheit zu ſtemmen, wie die Alten, welche aus Selbſtſucht, Eitelkeit, Vorurtheil, Gewohnheit bliebe; Amtspflicht, Altklugheit geſchworne Feinde aller gründlichen Neuerungen ſind. Wenn wir darum in Gedanken von den wirklichen Menſchen den Allgemeinbegriff des Menſchen abziehen und die entgegengeſetzten Eigenſchaften, welche die Menſchen in der Wirklichkeit zeigen, in dieſen Allgemeinbegriff zuſammenfaſſen, ſo bekommen wir den Satz: der Menſch iſt eben ſo wohl ein ſtabiles, allen Fortſchritten feindliches, immobiles, als ein progreſſives, neuerungsluſtiges, bewegliches Weſen. Allein die Vereinigung ſolcher ſich widerſprechender Eigenſchaften, wie der Stabilität oder Ewigkeit und Perfectibilität, in einem und demſelben Subject oder Weſen iſt nur in der miraculöſen Dialectik des chriſtlichen Rationalismus möglich und gültig. In der Wirklichkeit und der auf die Anſchauung derſelben gegründeten Vernunft löſt ſich dieſer Widerſpruch dadurch, daß dieſe *entgegengeſetzten Eigenſchaften* auch in *entgegengeſetzte Weſen fallen* — die Eigenſchaft der Dieſelbigkeit, Beharrlichkeit und Beſtändigkeit ſowohl im Dießſeits als Jenſeits in die alten Menſchen, die Unbeſtändigkeit, Beſſerungs- und Vervollkommnungsthätigkeit aber in die neuen, jungen Menſchen. Die Perfectibilität des Menſchen ſpricht daher ſo wenig für ein Jenſeits, d. h. für eine Fortdauer, daß vielmehr nur der *Tod der Untergang der alten verſtockten Sünder und Philiſter die Bedingung des Fortſchritts*, nur auf das *Nichtmehrſein* der Alten, des Semper Idem die Hoffnung eines beſſern, neuern Seins ſich gründet. Glauben, daß man immer dieſelbe Perſon, daſſelbe Weſen bleiben und doch unendliche, alſo weſentliche Fortſchritte machen könne, iſt purer Mirakelglaube. Der Menſch auf einer höhern, weſentlich vollkommneren Stufe iſt nothwendig auch ein *weſentlich andrer* Menſch, als der auf einer niedern Stufe.

Wie thöricht wäre es, wenn man einem Griechen aus dem Zeitalter der erſten rohen Hermen in das Zeitalter eines Phidias und Sophokles verſetzte, um ihm aus chriſtlicher Perfectibilitätsliebhaberei den Genuß der Anſchauung vollkommner Kunſtſchönheit zu verſchaffen! Der alte Grieche auf dieſen Standpunkt verſetzt würde entweder ſich nicht mehr als ſich ſelbſt oder die Kunſtwerke eines Phidias nicht als das, was ſie ſind, erkennen; denn er hätte keinen Sinn für ſie. Sein Kunſtſinn und Kunſttrieb ging nicht weiter, als die Kunſtwerke ſeiner Zeit; ihre Rohheit war der befriedigende Ausdruck ſeiner eignen Rohheit.

Ich kann ihm nicht ſeinen unvollkommnen, rohen Kunſtſinn nehmen, ohne ihm ſein Weſen und Selbſtbewußtſein zu nehmen. Der dießſeitige, uncultivirte und der jenſeitige, verfeinerte, vergeiſtigte, vervollkommnete Grieche ſind, obwohl beide Griechen, doch ſo total andre Weſen, daß man dieſen Widerſpruch nur vermittelſt verſchiedner Zeiten und Generationen erklären, dieſe Gegenſätze alſo nicht durch die Wunderthätigkeit der chriſtlichen Dialectik in einander vermiſchen oder vereinen kann, ohne daß das Reſultat *Nichts*, d. h. ein phantaſtiſcher Unſinn iſt.

Denken wir uns, um ein andres uns näher liegendes Beiſpiel zu geben, einen alten heidniſchen Germanen und dagegen einen modernen chriſtlichen Deutſchen. Welch ein Abſtand! Wer kann ſich einbilden, daß derſelbe Germane, der nur im Kriegsgeſchrei und Waffengeklirre die Stimme der Gottheit vernimmt, an den ſüßen Flöten- oder „Glockentönen" eines königlich preußiſchen Dompfaffen ſich delectiren könne, ohne mit dieſer Geſchmacksverfeinerung ſein ganzes, ſelbſt leibliches Weſen einzubüßen? Ich ſage ſelbſt leibliches Weſen. Denn kann dieſelbe Hand, die ein altdeutſches Schwert führte, ein muſikaliſches oder chirurgiſches oder phyſikaliſches Inſtrument oder gar die diplomatiſche, intriguante Feder eines chriſtlich germaniſchen Heuchlers und Denuncianten führen? Kann derſelbe Magen den biedern altdeutſchen Gerſtenſaft und den chineſiſchen Thee eines „gebildeten" chriſtlich germaniſchen Abendzirkels vertragen? Unmöglich; ſo wenig Du aus Gerſtenſaft Thee machen kannſt, ſo wenig kannſt Du einen alten Deutſchen zu einem Neudeutſchen promoviren, ohne daß Du zu *verſchiednen Zeiten und Perſonen* Deine Zuflucht nimmſt. Wenn daher im Jenſeits ſich der Menſch vervollkommnet, ſo iſt dieſe Vervollkommnung entweder eine *weſentliche, radicale*, oder eine *unweſentliche, oberflächliche*. Iſt ſie jenes, ſo hebt ſie die Einheit meines Weſens und Selbſtbewußtſeins auf; ich werde ein ganz andres, von mir unterſchiednes Weſen — ſo unterſchieden, als es der künftige Menſch iſt, der nach meinem Tode mein Thema fortſetzt und vollendet; iſt ſie aber das letztere, bleibe ich *derſelbe*, ſo bleibt auch der *weſentliche charakteriſtiſche Grad* meiner Stufe und Vollkommenheit *derſelbe*, ſo erhalte ich höchſtens nur quantitativen Zuwachs und Zuſatz, aber dann iſt eben auch das Jenſeits ſelbſt nur ein *müßiger, überflüſſiger, nichtsnutziger Zuſatz*.

Allerdings hat der Menſch, ſelbſt der ſtabile, unter dem Vorwand ewiger Fortſchritte auf ſeiner Ewigkeit und Beharrlichkeit beſtehende Menſch einen Vervollkommnungstrieb; aber dieſer Trieb darf nicht vom Menſchen abgezogen, verſelbſtſtändigt und nun bis in die Unendlichkeit der theologiſchen Phantaſtik hinein geſteigert werden. Der Vervollkommnungstrieb des Menſchen iſt ein untergeordneter, ein sit venia verbo! accidenzieller, nicht ſubſtanzieller Trieb. Der Grundtrieb des Menſchen iſt der Selbſterhaltungs-, Selbſtbehauptungstrieb, alſo der Trieb der Beharrlichkeit. Die Wünſche des Menſchen, wenigſtens die gegründeten, die nicht aus der Luft gegriffnen, erſtrecken ſich nicht über die Grenze deſſen, was er ſeiner weſentlichen, charakteriſtiſchen Beſtimmtheit nach iſt. Die Wünſche des Bauern gehen nicht über den Bauernſtand, die des Gelehrten als ſolchen nicht über den Gelehrtenſtand, die des Philoſophen als ſolchen nicht über die Philoſophie hinaus. Diogenes will kein Alexander, Napoleon kein Raphael, Napoleon will nur immer mehr Napoleon, Diogenes immer mehr Diogenes, der Gelehrte immer mehr Gelehrter, der Bauer — verſteht ſich, der gerne, mit Neigung Bauer iſt — kein großer Gelehrter oder Staatsmann, ſondern nur ein großer Bauer werden. Der Eskimo ſehnt ſich ſelbſt in London nach ſeinem Seehundfleiſch; ſeine Wünſche überſteigen nicht die Grenzen ſeines Gebiets; er will nur ſein und haben, was der Eskimo überhaupt haben und ſein kann. So will der Menſch überhaupt nichts Andres ſein und haben, als er bereits iſt und hat, aber in einem höheren Grade, vermehrt, geſteigert*). Der Vervollkommnungstrieb iſt nur der Beharrlichkeits- und Selbſterhaltungstrieb im Comparativ und Superlativ; er iſt ein quantitativer und eben deßwegen ein durch die Qualität, die Ortbeſtimmtheit meines Weſens beſchränkter Trieb. Die Beſtimmtheit, das Maß meiner Fähigkeiten, Anlagen und Talente iſt auch das Maß, die Beſtimmtheit und Grenze meiner Vervollkommnungsfähigkeit. Ich bleibe daher meinem weſentlichen Charakter nach immer auf demſelben Punkte ſtehen; denn ich kann mich nur ſoweit vervollkommnen, als ich mich überhaupt im Laufe der Zeit verändern kann, ohne aufzuhören, Derſelbe zu ſein. In den erſten Anfängen der Culturgeſchichte eines Individuums iſt darum ſchon der Charakter angedeutet, den es auf dem Höhenpunkt ſeiner Entwicklung darſtellt; denn, wie es eine Blüthenzeit des Leibes, d. h. des Blutlebens, der plaſtiſchen, vegetativen Thätigkeit giebt, ſo giebt es auch eine Blüthezeit des Geiſtes, d. h. des Nerven-, insbeſondre Hirnlebens. Und wir ſind nur ſo lange in der Vervollkommnung begriffen, ſo lange wir nicht dieſen Höhepunkt, dieſe Blüthenzeit erreicht, d. h. für unſer Talent, unſer Weſen noch nicht den klaſſiſchen, den entſprechenden Ausdruck gefunden haben. Wir machen zwar immerfort Fortſchritte; wir machen ſie ſo lange, als ſich ein Tag an den andern reiht; aber es ſind nur quantitative. Wir bilden uns zwar ein, ſo oft wir ein neues Werk ſchaffen, etwas weſentlich Neues zu bringen; aber ſo wie das Werk nur einige Zeit fertig vor uns daſteht, ſo erwachen wir aus dieſer

---

*) Wie ſtimmt aber dieſer Satz mit den Wünſchen unſrer Proletarier, die Nichts ſind und haben? Ei! die Proletarier haben bereits ſehr viel, denn ſie haben menſchliches Selbſtgefühl, menſchlichen Bildungstrieb, menſchliche Arbeitsluſt. Sie wollen nicht, wie man ihnen böswilliger Weiſe aufbürdet, vornehme Tagediebe, Müßiggänger und Schlemmer werden; ſie wollen ſich nicht im Burgunder und Champagner beſaufen und an Auſtern und Gänſeleberpaſteten krank eſſen; ſie wollen nur den Spottpreis der Arbeit ſteigern, den wahren Werth der Arbeit, folglich den Arbeiter als das, als was er ſich bereits fühlt und weiß, nicht als Mittel, ſondern als Selbſtzweck, als ſelbſtberechtigtes Weſen anerkannt wiſſen und geltend machen.

Täuſchung und erkennen die Verwandtſchaft, die Weſenseinheit deſſelben mit den vorangegangnen. Wie die Naturforſcher eine Freude daran haben, die geringſten Unterſchiede zu neuen Arten und Gattungen zu machen, um mit dem Namen einer neuen Pflanze, eines neuen Thiers oder Steins ſich ſelbſt einen Namen zu machen; ſo lieben wir alle es, die quantitativen Zuſchüſſe, die wir eigentlich nur der Güte der Zeit verdanken, auf Rechnung unſrer Virtuoſität zu ſetzen, und die ſich im Laufe des Lebens bildenden Varietäten unſeres Weſens als neue Arten und Gattungen aufzuſtellen. Allein die Art, Gattung, Form, der Typus, der Charakter (oder wie man es ſonſt nennen will) unſres ſowohl moraliſchen, als intellectuellen Weſens ändert ſich nicht. Aus einem ſchlechten Dichter wird eben ſo wenig ein guter, vollkommner Dichter, aus einem verſchrobnen, abergläubiſchen Kopf eben ſo wenig ein richtig und helldenkender Kopf, aus einem tückiſchen, neidiſchen, kriechenden Charakter eben ſo wenig ein nobler Charakter, als aus einem Nachtſchatten eine Lilie, aus einem Eſel ein Roß wird. Alle Fortſchritte, die ich mache, bleiben ſich ja der Art, dem Weſen nach immer gleich, denn ſie tragen ja immer meine Farbe ſo gut, als die Fortſchritte der Gans, ſo viel ſie auch deren macht, immer Gänſeſchritte, die Jahrringe der Eiche, ſo viele ſie auch in ihrem raſtloſen Ausdehnungstrieb anſetzt, immer Eichenholz ſind und bleiben. Die moraliſchen Wunderkuren des Chriſtenthums gehören eben ſo, wie ſeine Todtenerweckungen und phyſiſchen Wunderkuren, ins Reich der Fabeln, oder wenn ihnen ja hie und da etwas Geſchichtliches zu Grunde liegt, in das Gebiet der, ſei es nun abſichtlichen oder unwillkührlichen Entſtellungen, Uebertreibungen und Renommiſtereien, die ſich jede Religion zur Bethörung des gläubigen Pöbels erlaubt. Allerdings wirkt alles Neue anfänglich erſchütternd, umwälzend; aber bald ſtellen ſich wieder, höchſtens nur in anderer Weiſe, die alten Eigenſchaften, Neigungen und Fehler ein, gleichwie die Heiden, wenn ſie zu dem chriſtlichen Gott bekehrt werden, in allen entſcheidenden Fällen immer wieder zu den alten Göttern zurückkehren, die Baſtarde immer wieder nach einigen Generationen in die Urformen zurückſchlagen. So kehrt denn auch der Chriſt trotz dem Eide der Treue, den er in der Taufe dem neuen Adam ſchwört, immer wieder zum alten Adam zurück. Alte Liebe roſtet nicht, heißt es auch hier. Allerdings giebt es auch wirklich Revolutionen und Umwandlungen des Menſchen; aber ſie ſind Nichts weniger, als Mirakel. Die Umkehrung des Paulus wiederholt ſich noch täglich. Ich heirathe nie, ich liebe die Freiheit, ich haſſe die Weiber oder Männer, ſagt Die oder Der, aber ſiehe! Monſieur oder Mademoiſelle darf nur den rechten Gegenſtand finden, und das Gelübde der ewigen Keuſchheit und Freiheit iſt gebrochen. Ich haſſe die Philoſophie, die Zerſtörerin des Glaubens, ſagt Dieſer; aber ſiehe! er braucht nur an das rechte Buch oder den rechten Mann zu kommen, und er wird aus einem leidenſchaftlichen Feind ein eben ſo leidenſchaftlicher Freund der Philoſophie. So kommt jeder Menſch mehr oder weniger in ſeinem Leben an den Punkt, wo er den Eid ewiger Treue, den er irgend einem Götzen geſchworen, bricht, weil er ihn als einen unbewußten falſchen Eid erkennt. Aber mit dieſer Umwälzung iſt der Menſch nicht ein Anderer, iſt er vielmehr jetzt erſt Er ſelbſt geworden, iſt er nur aus einem Traum zum Bewußtſein ſeines Talents, Berufs und Weſens erwacht. Aber dieſer Act des Selbſtbewußtwerdens iſt nun auch der wichtigſte, der für alle Zukunft entſcheidende, der das Leben quantitativ abſchließende Act, ſo viele mich ſelbſt überraſchende Stufen und Phraſen ich auch noch innerhalb der Gattung, der Sphäre, die ich als mein Element erkenne, durchmachen mag.

Unſere Vervollkommnung beſteht in nichts Anderm, als in der Entwicklung, und die Entwicklung in nichts Anderm, als in der Verdeutlichung und Verklärung deſſen, was wir ſind. Der Sinn unſeres Weſens bleibt immer derſelbe; es ändern ſich nur die Worte; wir ſagen immer Daſſelbe, wir ſagen es nur immer deutlicher; alle unſre Fortſchritte, alle Werke, alle Worte, in denen wir uns ausſprechen, ſind nur Synonyme. Unſer Weſen tritt immer, ſo lange wir wenigſtens im Wachsthum begriffen ſind, entſchiedner, klarer, beſtimmter hervor; wir reinigen es durch die Erfahrung gewitzigt von ſeinen Fehlern und Auswüchſen, wir werden kritiſch, verlieren aber leider! nur zu oft mit den Fehlern auch die Tugenden unſrer Jugend. Der Vervollkommnungstrieb iſt daher allerdings auch zugleich ein kritiſcher Trieb, der eben deßwegen kein productiver, kein Trieb, mit dem wir das Chriſtkindchen des himmliſchen Jenſeits zeugen könnten; denn dieſe Kritik erſtreckt ſich nur auf unſre plumpen, augenfälligen und eben deßwegen ſtörenden Fehler, denn jeder fühlbare Fehler iſt eine Incommodität, eine Beſchränkung unſres Selbſtgefühls, widerſpricht alſo unſrer Selbſtliebe, unſerm Glückſeligkeitstrieb, erſtreckt ſich alſo, wenigſtens geſetzmäßig, alle ſupranaturaliſtiſchen, phantaſtiſchen Gefühle und Vorſtellungen beiſeite geſetzt, nur auf die Fehler, die wir beſeitigen oder doch beſchränken können, und auch wirklich ſchon in dieſem Leben beſeitigen oder doch beſchränken, wenn wir anders genug Willen und Verſtand beſitzen, um die von der Natur uns zu Gebote ſtehenden Mittel dagegen anzuwenden; aber nicht auf die Fehler, wenn ſie anders Fehler ſind, die wir nicht fühlen, die mit unſerm Weſen eins ſind, und daher nicht von uns abgezogen werden können, ohne daß mit ihnen zugleich unſer Weſen aufgehoben wird. Kurz wie alle Geheimniſſe der Theologie, ſo findet auch der Vervollkommnungstrieb ſeinen Sinn und ſeine Auflöſung nur in der Anthropologie; wir bringen aus dieſem Trieb keinen Gott, kein himmliſches, ſupranaturaliſtiſches Weſen — außer da, wo er ſelbſt zu einem ſupranaturaliſtiſchen, d. i. phantaſtiſchen Trieb gemacht wird — wir bringen immer und immer wieder Nichts weiter als den Menſchen heraus, denn er greift, iſt er gleich Kritiker, wie geſagt, nicht den Fond, das Capital des Menſchen an, dieſes bleibt vielmehr unverändert; es ſoll nur immer mehr Zinſen bringen. Kurz der Vervollkommnungstrieb iſt kein Schöpfer aus Nichts, ſondern nur ein Baumeiſter, der die vorhandene Materie nur formt und ausbildet.

Der Menſch hat mit der erſten entſcheidenden Schrift, ſei ſie auch noch ſo fehlerhaft und unvollkommen, dem Weſen nach alle ſeine ſpätern noch ſo vollkommnen Schriften geſchrieben. Ein ſcharfſichtiger Geiſt entdeckt in ihr alle die Eigenſchaften, die in den ſpätern nur klarer und herrlicher ins Licht treten und daher hier erſt den Augen der Stumpfſinnigen auffallen. Die erſte Schrift iſt ein kühner Grundſatz, dem alle ſpätern Schriften nur als Folgeſätze und Beweiſe nachfolgen. Glücklich iſt Der, dem es vergönnt iſt, die Conſequenzen ſeiner Grundſätze ſelbſt auszuſpinnen. Aber es iſt nicht nothwendig. Nein! die gehalt- und geiſtreichſten Schriften ſind gerade die, welche zwar den Stoff zu unerſchöpflichen Conſequenzen enthalten, aber ſie nicht ſelbſt ausſprechen. Solch ein Buch iſt auch das Leben. Es iſt nicht nothwendig, daß wir alle Conſequenzen unſrer Talente entwickeln: es genügt, es iſt der Zweck deſſelben erreicht, wenn wir nur die hauptſächlichſten Grund- und Vorderſätze ausgeſprochen haben*). Welch ein eitles, überflüſſiges und nichtswürdiges Ding iſt daher das Jenſeits, wo der gehaltvolle und in ſich vollendete Aphorismus unſers Lebens in dem Brei einer chriſtlichen Predigt oder Demonſtration von der Unſterblichkeit der Seele bis in alle Ewigkeit hin in ſeine doch ſchon hier zwar kurz und unpopulär, aber eben deßwegen geiſtvoll ausgeſprochenen Conſequenzen ausgetreten werden ſoll!

---

*) Allerdings ſterben die wenigſten Menſchen auf dem Punkt, wo ſich keine Fortſetzung mehr denken läßt, wo ihr Weſen ſo zu ſagen bis auf den letzten Tropfen erſchöpft iſt. Die Meiſten hätten immer noch Etwas thun können, wenn ſie länger gelebt hätten. Aber in dieſem Sinne erſchöpfen ſich auch die wenigſten Thiere, die wenigſten Pflanzen. Die meiſten hätten ihr Weſen noch länger forttreiben können, wenn nicht irgend eine beſondere Urſache des Todes die Fortſetzung verhindert hätte. Merkwürdig, obwohl ſehr begreiflich iſt es, daß die Thiere unter dem Schutze der menſchlichen Vorſehung ein weit höheres Alter erreichen, als im Freien unter dem Schutze der göttlichen Vorſehung, d. h. der Natur — ein höchſt populärer Beweis, daß in der Natur nichts Anderes waltet als die Natur, da, wo die menſchliche Vorſehung, die menſchliche Vernunft aufhört, überhaupt die Vernunft und Vorſehung wenigſtens in unſrer Natur, d. h. auf der Erde aufhört.

Ueber meine

„Gedanken über Tod und Unſterblichkeit."

Der Hauptvorwurf, den man den „Gedanken über Tod und Unſterblichkeit" gemacht, reducirt ſich darauf, daß ſie abſolut negativ wären, die Perſönlichkeit, die Individualität vernichteten. Dieſer Vorwurf iſt aber nur ein von der Oberfläche abgeſchöpfter. Wenn ich einem Menſchen beweiſe, daß er das nicht in Wirklichkeit iſt, was er in ſeiner Einbildung iſt, ſo bin ich allerdings negativ gegen ihn, ich thue ihm wehe, ich enttäuſche ihn; aber ich bin nur negativ gegen ſein *eingebildetes*, nicht gegen ſein wirkliches Weſen: was er außerdem iſt, anerkenne ich mit Freuden, ja ich nehme ihm nur ſeine Einbildung, damit er ſich erkenne und ſein Denken und Wollen auf einen ſeinem wirklichen Weſen entſprechenden, ſeine Kräfte nicht überſteigenden Gegenſtand richte. Ich kenne, erzählt Caſtiglione in ſeinem Cortegiano, einen ausgezeichneten Muſiker, welcher die Muſik aufgegeben und ſich gänzlich aufs Versmachen verlegt hat, und ſich für den größten Dichter hält, obgleich er bei Jedermann ſich mit ſeinen Gedichten nur lächerlich macht. Ein Anderer, einer der erſten Maler von der Welt, verachtet dieſe Kunſt, worin er Meiſter iſt, und hat ſich dafür auf das Studium der Philoſophie gelegt, in welcher er aber nur die tollſten Einfälle und Chimären ausbrütet. Wenn ich nun dieſem Maler die Eigenſchaft eines Philoſophen, jenem Muſiker die Eigenſchaft eines Dichters abſpreche, bin ich negativ, grauſam gegen ſie? Bin ich nicht vielmehr ihr Wohlthäter, ihr Heiland, ſelbſt wenn ich mit den Waffen des bitterſten Spottes ihre Narrheit bekämpfe, um ſie zur Vernunft und Anwendung ihrer wahren Talente zurückzuführen? Seht! gerade ſo iſt es mit der Unſterblichkeit, nur mit dem Unterſchied, daß was außer der Religion für eine Offenbarung der menſchlichen Thorheit und Verrücktheit gilt, in der Religion — die Unſterblichkeit iſt ja aber eine Sache derſelben — für Offenbarung göttlicher Wahrheit und Weisheit gilt. Der Verfaſſer ſpricht dem Individuum nur das *eingebildete Talent* zum unſterblichen Leben ab, damit es ſein wirkliches Talent, das Talent zu dieſem Leben geltend mache, nicht einer Einbildung aufopfere; denn überall, wo der Glaube an ein Jenſeits That und Wahrheit wird, wo die Lebensklugheit ſich nicht ins Mittel zwiſchen den Glauben und ſeine Conſequenzen ſchlägt, entzieht er dem Menſchen die Fähigkeiten und Mittel zu dieſem Leben, wie wir dies auf eine höchſt ſinnfällige Weiſe bei den Völkern ſehen, welche dem religiöſen Wahne einer Exiſtenz nach dem Tode Gut und Blut aufopfern, dem Verſtorbenen nicht nur ſein Mobiliarvermögen, ſondern auch ſeine Frauen, ſeine Diener mit ins Jenſeits, d. h. ins Grab mitgeben. Bei den Chriſten iſt es eben ſo, nur daß dieſe nicht den Leib, ſondern die Seele, die Vernunft, die Thatkraft an das Jenſeits verſchwenden. Der Verfaſſer negirt alſo nur die eingebildete, ſupranaturaliſtiſch aufgeblaſene Perſönlichkeit, um die wirkliche, lebendige Perſönlichkeit um ſo energiſcher bejahen zu können; verwirft die Anſprüche auf den Himmel nur, um die Anſprüche auf die Erde zu ſteigern, den Werth des irdiſchen Lebens und Menſchen zu erhöhen. Er will, daß die Menſchen nicht mehr auf Tauben warten, die ihnen gebraten vom oder im Himmel in den Mund fliegen, ſondern ſelbſt ſich Tauben fangen und braten, wiewohl er ſich deßwegen nicht etwa mit der Hoffnung ſchmeichelt, daß ſie den chriſtlichen Himmel je auf der Erde bekommen werden und können, denn dieſer bleibt ewig nur im Himmel der Phantaſie. Er will nur, daß ſie über den himmliſchen Tauben nicht die irdiſchen aus den Augen und Händen verlieren, und eine mäßige, aber wirkliche Glückſeligkeit einer maßloſen, aber eingebildeten Seligkeit vorziehen.

Aber beraubt denn nicht der Glaube oder die Lehre, daß es kein anderes Leben als dieſes giebt, den Menſchen ſeiner edelſten Kraft, der Kraft, ſein Leben aufzuopfern? Wer wird dieſes Leben hingeben, wenn es den Werth des einzigen Lebens, folglich den Werth eines unerſetzbaren Gutes bekommt? Allerdings werden ſich die ſterblichen Menſchen nicht mehr zu den luxuriöſen, phantaſtiſchen Opfern der unſterblichen Chriſten verſtehen; ſie werden ſich nicht mehr zum Beſten der Kirche von chriſtlichen Tezeln das Geld gutwillig aus der Taſche ſtehlen laſſen; ſie werden ſich nicht mehr zu willenloſen Werkzeugen des geiſtlichen oder politiſchen Despotismus gebrauchen laſſen, nicht mehr für religiöſe Grillen oder fürſtliche Launen ihr koſtbares Leben verſchwenden. Aber ſie werden ſich zu den Opfern verſtehen, die *nothwendig* ſind, und nur dieſe ſind die *wahren* Opfer, *die* Opfer, die Sinn und Vernunft haben. Wer ohne Noth und Drang ein Opfer bringt, iſt ein Narr oder Heuchler. Opfer ſind poetiſche Handlungen, Handlungen der Begeiſterung; aber in Begeiſterung kann man ſich nicht willkührlich verſetzen; Opfer ex officio, Opfer auf Commando, ſei es nun eines Herrn oder kategoriſchen Imperativs, ſind ſo ſchlecht, als Gedichte auf Commando. Wahre Gedichte entſpringen nur aus innerer, einem äußern Vorfall oder Gegenſtand entſprechender Nothwendigkeit. Der wahre Dichter kann eben ſo wenig immer dichten, der wahre geiſtige Producent überhaupt eben ſo wenig immer produciren, als der Baum immer Blüthen und Früchte tragen kann. Die Poeſie a priori, die Poeſie, die Nichts vorausſetzt, keinen Eindruck von Außen, keine Noth, keine Leiden, taugt eben ſo wenig Etwas als die Philoſophie a priori. Aber daſſelbe gilt von der Moral. Die vom Menſchen abgeſonderte, für ſich ſelbſt gedachte Moral, der Nichts vorausſetzende Wille, der unabhängige kategoriſche Imperativ hat eben ſo viel und eben ſo wenig Realität, als die Nichts vorausſetzende Logik. Wahre Opfer ſind, wie geſagt, nur Handlungen der Begeiſterung, des Affects, Handlungen, die Du thun mußt, die ein Ausdruck Deines ganzen, unwillkürlichen Weſens ſind; aber zu ſolchen Handlungen, die allein auch den Namen von Handlungen verdienen, iſt in dem alltäglichen, philiſtröſen Gewohnheitsſchlendrian gar keine Gelegenheit; ſie geſchehen nur in kritiſchen Fällen, in außerordentlichen Momenten, in ſolchen, wo der Menſch Alles verliert, wenn er nicht Alles wagt, wo das Theuerſte, Höchſte auf dem Spiele ſteht, wo alſo ihre Unterlaſſung eine moraliſche Selbſtvernichtung iſt. So lange es alſo noch eine Nothwendigkeit zu Opfern giebt, ſo lange wird es auch noch, und zwar ganz unabhängig von den chriſtlichen Glaubensartikeln und den Geboten des kategoriſchen Imperativs, Opfer geben, gleichwie ſo lange Poeſie ſein wird, als Urſache, Stoff zur Poeſie vorhanden iſt. Aber freilich die Opfer der chriſtlichen Galanterie werden zugleich mit dem Verdienſtorden *der Unſterblichkeit* verſchwinden.

Ich bemerke, daß ich unter Opfern hier nur die thätigen, heroiſchen Opfer verſtand; denn was die leidenden Opfer betrifft, d. h. die Uebel, welche der Menſch um ſeiner Ueberzeugung willen erträgt, ſo haben wir ja ſchon in unſrer Gegenwart die zahlreichſten und ſchlagendſten Beweiſe, daß der Unglaube an Gott und Unſterblichkeit oder der Glaube an das Gegentheil — die Worte: Religion und Glauben haben ſo widerſprechende Bedeutungen, daß auch die Ungläubigen ſich Religion und Glauben vindiciren, ſo Glauben in der Bedeutung ſubjectiver Gewißheit, thatkräftiger Ueberzeugung — daß, ſage ich, der Glaube an keine Unſterblichkeit dem Menſchen nicht die Kraft nimmt, auf die Glücksgüter zu verzichten. Wir ſehen ja, wie die Ungläubigen überall Zurückſetzung, Beſchimpfung, Verfolgung, Beraubung aller Art um ihres Unglaubens willen erdulden. So hat ſich das Blatt gewendet! Während ſonſt die Menſchen des *ewigen Lebens* wegen an Gott glaubten, ſo glauben ſie jetzt des *zeitlichen Lebens* wegen an ihn; während ſonſt mit dem Gottes- und Unſterblichkeitsglauben — es iſt ja im Grunde Ein Glaube — der Verluſt, iſt jetzt der Gewinn und Genuß der Glücksgüter mit ihm verbunden; während ſonſt der Atheismus nur eine Sache der Höfe, des Luxus und Witzes, der Eitelkeit, Ueppigkeit, Oberflächlichkeit und Frivolität war, iſt jetzt der Atheismus die Sache der Arbeiter, der geiſtigen ſowohl, als der leiblichen, eben damit eine Sache des Ernſtes, der Gründlichkeit, der Nothwendigkeit, der ſchlichten Wahrhaftigkeit und Menſchlichkeit geworden: kurz während ſonſt die Chriſten die Armen, die Verfolgten, die Leidenden waren, ſind es jetzt die Nichtchriſten. Welch ſonderbarer Wechſel! Die namentlichen oder theoretiſchen Chriſten und Gottesgläubigen überhaupt ſind die praktiſchen, faktiſchen Heiden, und die namentlichen, theoretiſchen Heiden ſind die praktiſchen, die wirklichen Chriſten. Doch freut Euch, Ihr Leidenden! der politiſche Triumph des Chriſtenthums iſt ſein moraliſcher Untergang. Die jetzt in ihrer und Anderer Meinung die Freunde und Beſchützer des Chriſtenthums ſind, wird man einſt als ſeine *wahren* Feinde, und die jetzt für die Feinde des Chriſtenthums gelten, einſt als ſeine wahren Freunde erkennen*). Falſche Freunde, wißt Ihr ja, ſind Schmeichler, ſie loben ſelbſt die Fehler des Freundes, machen aus ihm einen Gott, während die wahren Freunde den Freund nur als Menſchen lieben, ſeine Tugenden loben, aber ſeine Fehler verwerfen.

---

*) Wer das primitive Chriſtenthum wieder herſtellt, ſtellt mit ihm auch die Principien von allen den Conſequenzen wieder her, die er gerade durch dieſe Wiederherſtellung beſeitigen will. Das, was einſt das Chriſtenthum war und wollte, will und iſt jetzt das Menſchenthum. Nur die Wiederherſtellung, die zugleich ein neues Princip aufſtellt, iſt die wahre; jede andere iſt eine geiſtloſe Repetition.

Ich habe behauptet, die wahren Opfer ſind nur die, welche aus äußerer und innerer Nothwendigkeit entſpringen, welche alſo eigentlich keine Opfer, keine verdienſtlichen Handlungen ſind. Eine Behauptung, die für chriſtliche Moraliſten eine ſinnloſe iſt, denn in ihrem Sinne iſt die Tugend und ein chriſtlicher Civil- oder Militairverdienſtorden ein identiſcher Begriff. Aber ich frage: ſind Eſſen und Trinken, Schlafen und Wachen, Zeugen und Säugen, Waſchen und Bügeln, Ackern und Rajolen, Malen und Zeichnen, Schießen und Jagen, Leſen und Schreiben, kurz alle die zahlloſen natürlichen und bürgerlichen Verrichtungen und Handlungen der Menſchen moraliſche oder unmoraliſche? Und jeder vernünftige Menſch wird darauf antworten: ſie ſind weder das eine, noch das andere. Wann entſteht alſo erſt der Begriff der Moralität oder vielmehr Unmoralität — denn jene ſetzt dieſe voraus; das Geſetz, die Geſetzloſigkeit oder vielmehr Naturwidrigkeit — erſt dann, wenn ich über einer an ſich nicht unmoraliſchen Handlung eine andere an ſich eben ſo wenig moraliſche Verrichtung zurückſetze. Dieſe Frau liebt Geſellſchaft, Unterhaltung; dieſe Liebe iſt nicht unmoraliſch; aber ſie vernachläſſigt über dem Beſuch der Geſellſchaften die Sorge für ihre Kinder; deßwegen nennt ſie die moraliſche, d. h. böſe Welt, eine ſchlechte Mutter, obgleich die Kinderſorge und Pflege an ſich keine moraliſche Handlung iſt, denn ſie iſt eine Folge der natürlichen Liebe der Mutter zu ihren Kindern. Was daher für dieſe Frau ein Opfer, eine Tugend iſt, wenn ſie ihre Kinder pflegt, weil ſie ihre Neigung zu Geſellſchaften bekämpft, das iſt für eine andere Frau, die nicht dieſe oder andere, mit ihrer Mutterliebe in Colliſion kommende Neigungen hat, die nirgends lieber als zu Hauſe bei ihren Kindern iſt, kein Opfer, keine Tugend. Die Pflicht iſt daher Nichts weniger als ein Deus ex machina; ein aus dem Himmel, aus einer andern Welt auf die Erde herabgekommnes Meteor; ſie gehört zu keiner andern *Gattung* von Weſen, als die menſchlichen Triebe und Neigungen; ſie iſt Fleiſch von meinem Fleiſch und Bein von meinem Gebein; ſie iſt nichts Andres als ein menſchlicher Trieb, der gegen die Herrſchſucht eines andern Triebes ſein Recht geltend macht; ſie iſt als böſes Gewiſſen nur der zürnende Schatten oder Geiſt eines Triebes, den ein anderer ſtärkerer Trieb gewaltſam ums Leben gebracht hat oder bringen will. Wozu der Menſch keinen Trieb hat, dazu hat er auch keine Pflicht; oder: es kann dem Menſchen Nichts zur Pflicht gemacht werden, was nicht wenigſtens irgend ein Menſch nicht aus Pflicht, ſondern aus reiner Neigung oder Natur thut. Es iſt daher ganz falſch, wenn ich die Pflicht für ſich ſelbſt zum Gegenſtande mache und als ein eignes Genus oder Weſen den Trieben entgegenſetze. „Wenn die Natur“, ſagt Kant, „dieſem oder jenem wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (übrigens ein ehrlicher Mann) von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer wäre, vielleicht, weil er ſelbſt gegen ſeine eigenen mit der beſondern Gabe der Geduld und aushaltender Stärke verſehen, dergleichen bei jedem andern auch vorausſetzt, oder gar fordert, wenn die Natur einen ſolchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr ſchlechteſtes Product ſein würde) nicht eigentlich zum Menſchenfreund gebildet hätte, würde er denn nicht noch in ſich einen Quell finden, ſich ſelbſt einen weit höhern Werth zu geben, als der eines gutartigen Temperaments ſein mag? Allerdings! gerade da hebt der Werth des Charakters an, der moraliſch und ohne alle Vergleichung der höchſte iſt, nämlich daß er *wohlthue nicht aus Neigung, ſondern aus Pflicht*.“ Allerdings ſoll ich nicht blos aus Neigung, Temperament, Gefühl wohlthun, ſondern zugleich aus Pflicht, aus Grundſatz, aber was iſt denn die pflichtmäßige Wohlthätigkeit anders als der zum Gegenſtand meines Bewußtſeins und Wollens erhobne Wohlthätigkeitstrieb?*) Die Pflicht iſt nicht a priori in mir, ſie iſt erſt vom Triebe, vom Gefühle abſtrahirt. Die Pflicht iſt eine Erſcheinung, eine Folge, eine Wirkung der menſchlichen Natur, die erſt ſpäter im Verlauf der (scilicet bisherigen) Cultur, wo der Menſch den Urſprung aller Dinge vergißt, zum Grunde, zur Urſache erhoben wird. Wozu ſich der Menſch getrieben ſah und fühlte, was er als Nothwendigkeit ſeiner Natur erkannte, das hat er zum Geſetz, zur Pflicht auch für Andere erhoben. Wenn ich daher ohne alle Neigung, blos aus Pflicht handle, ſo handle ich eigentlich als Affe, zwar nicht als unmittelbarer, doch als mittelbarer Affe; denn wozu ich keine Neigung, wovon ich alſo keine Empfindung aus mir ſelbſt habe, das iſt mir auch nur auf dem Wege der Tradition zugekommen — wie denn wirklich die Tugenden der meiſten Menſchen nur traditionelle, nachgemachte Tugenden ſind, Tugenden, die nicht aus dem Urſprung, aus dem lautern Quell der Empfindung, des Triebs, ſondern nur aus der Vorſtellung von andern Menſchen ſtammen, eben deßwegen nur Scheintugenden ſind. Eine Tugend ohne Neigung iſt eben ſo viel, als ein Wort, das ich einem Andern ohne Sinn nachrede, denn die Pflicht iſt nur ein Name, ein Wort, deſſen urſprünglicher Sinn die Neigung, der Trieb iſt. Was ich ohne Neigung thue, das thue ich ungern, mit Zwang, und rechne mir es eben deßwegen als Verdienſt an, aber gerade durch dieſen Anſpruch bekenne ich, daß meine Tugend eine falſche, eine erlogne iſt, daß ich mich in meiner Tugend in einer unnatürlichen Spannung mit mir ſelbſt befinde. Denn was iſt der Verdienſt der Tugend? die Glückſeligkeit. Was iſt aber die Glückſeligkeit? das Leben im Einklang mit meinen Neigungen und Trieben. Die Tugend ſoll glückſelig werden, d. h. alſo nicht mehr mit meinen Neigungen im Widerſpruch ſtehen, folglich nicht mehr Tugend ſein; denn Tugend iſt ja nur, was im Widerſpruch mit meinen Neigungen ſteht. Warum giebſt Du denn nun aber Deiner Tugend erſt hintendrein, warum nicht gleich im Anfang den Garaus? Erſt machſt Du Deiner Tugend Platz, und im Himmel dann Deiner Neigung. Wie verkehrt! Was im Himmel gilt, ſoll hier ſchon gelten. Was Du von oben erwarteſt, kannſt und ſollſt Du Dir ſelber verſchaffen; ſetze Deine Tugend in Einklang mit Deiner Neigung, Deiner Sinnlichkeit. Nur die dem Menſchen nicht widerſprechende und eben deßwegen glückſelige Tugend, nur die Tugend, die keine Tugend iſt und ſein will, keine Prätenſionen macht, die ein natürliches Kind, ein Kind der Liebe, iſt allein die wahre Tugend. Allerdings iſt auch dieſe Tugend eine verdienſtliche, aber in keinem andern Sinn, als es überhaupt jede Thätigkeit des Menſchen iſt, wenn ſie gleich in Neigung und Anlage ihren Grund hat; denn nirgends, ſelbſt nicht auf dem Gebiete der Kunſt, fliegen dem Menſchen die Tauben gebraten in den Mund; er muß Alles lernen, ausbilden, im Schweiß ſeines Angeſichts auf den Gipfel der Vollendung emporheben: er erreicht nirgends ſeine Naturbeſtimmung ohne Selbſtbeſtimmung, ohne Fleiß, Uebung, Anſtrengung, und eben deßwegen ohne Ueberwindung unzähliger particulärer Neigungen und Gelüſte. Aber dieſe Selbſtverleugnung hat keine andere Bedeutung, als die diätetiſche Selbſtverleugnung, die wir täglich zum Beſten unſrer Geſundheit, d. h. zur Befriedigung unſeres Triebs nach körperlichem Wohlſein anwenden. Wir haben täglich eine Menge vorübergehender Gelüſte, augenblicklicher Schauer, Antipathien und weichlicher Gefühle, die, wie die Frau Baſen den Mann, der dem rückſichtsloſen Trieb ſeines Talents folgt, uns warnen und perſuadiren wollen, daß wir doch ja nicht unſre empfindliche Haut dem kalten Waſſer oder Winde, unſre lieben Arme und Beine keiner anſtrengenden Muskelbewegung, unſer Leckermaul nicht den Grobheiten ſchlichter Hausmannskoſt ausſetzen. Aber wir erkennen durch die Erfahrung belehrt, dieſe weichlichen, bald abwehrenden, bald anlockenden Gefühle als Schmeichler, als falſche Freunde und geben ihnen daher kein Gehör. So gehört ſelbſt zur Erhaltung der Geſundheit, zur Befriedigung des einfachſten und natürlichſten Triebes, ein gewiſſer Heroismus. Aber es iſt wahrer Unſinn, dieſe Selbſtüberwindungen auf die Grundtriebe und Grundneigungen auszudehnen; Unſinn, die Negation der zahlloſen Spielarten und Baſtarde unſrer Neigungen zur Negation der Gattung ſelbſt zu machen. Der Wille, das Idol des moraliſchen Supranaturalismus, verhält ſich zu den ſinnlichen Trieben und Neigungen gerade ſo, wie die Vernunft, die ja ſeine Vorausſetzung iſt, ſich zu den Sinnen verhält — alſo wie die Gattung zu den Arten oder den einzelnen Individuen. Ein Beiſpiel. Wer, wie der Wilde, ohne an die Folgen zu denken, ſo lange fortißt, bis Alles rein aufgefreſſen, iſt ein Sklave der Freßbegierde. Wer durch die Vorſtellung der Zukunft das Maß des gegenwärtigen Genuſſes beſtimmt, ißt mit Freiheit und Vernunft. Aber ſo wenig die Zukunft etwas der Gattung nach oder an ſich Ueberſinnliches, obwohl ſie über dieſem ſinnlichen Augenblick ſchwebt und für mich nur ein Object des Denkens iſt, ſo wenig iſt es der Wille, durch den ich mich über dieſe ſinnliche Begierde erhebe; ich mache im Willen nur mein ſinnliches Weſen überhaupt oder im Ganzen gegen eine beſtimmte Art der Sinnlichkeit, die ſich zu meinem abſoluten Weſen aufwerfen will, geltend. Wenn ich im Trinken mich beſchränke, um mich nicht zu betrinken, iſt dieſe Selbſtbeſchränkung und Selbſtbeſtimmung ein Beweis einer überſinnlichen Kraft? Nein! denn ich beweiſe nur dadurch, daß ich außer und über der Gurgel auch noch einen Kopf habe, deſſen normale, mein Ich ſelbſt begründende Thätigkeit ich nicht durch die Einflüſſe meiner Gurgel aufgehoben wiſſen will.

---

*) Omnibus enim natura fundamenta dedit, semenque virtutum: omnes ad omnia ista nati sumus. Seneca. Ep. 108. Auch Kant in ſeiner Anweiſung zur Menſchen- und Weltkenntniß ſagt: „Es giebt aber auch Menſchen, welche von Natur einen Charakter haben, und welche zur Großmuth, zur Ehrliebe u. ſ. w. geboren zu ſein ſcheinen.“

Es giebt alſo allerdings auch ſelbſt von der auf Neigung gegründeten Tugend unabſonderliche Opfer, aber dieſe Opfer machen keine Anſprüche auf ein himmliſches Jenſeits, eben weil ſie nothwendig ſind, weil wir keinen Trieb, keinen Sinn, keinen Wunſch befriedigen können, ohne, wenn auch oft nur momentan, eine Menge anderer Nebenwünſche aufzuopfern, die heilige Ceremonie der Beſchneidung mit uns vornehmen müſſen, wenn wir Früchte hervorbringen wollen, an denen ſich Leib und Seele labe. Sich über dieſe Selbſtbeſchneidung beklagen wollen, das wäre gerade ſo viel, als wenn ein Botaniker ſich darüber beklagen wollte, daß er nicht alle Blumen, die auf der lieben Erde blühen, in ſein Herbarium einlegen könne. Allerdings giebt es auch Opfer, die nicht nothwendig ſind, die nicht ſein können und ſollen. Dieſer Vater opfert ſeinen Kindern zu Liebe, nur um ihren Hunger zu ſtillen, alle ſeine Freuden, alle ſeine geiſtigen Bedürfniſſe auf. Aber iſt dieſes Opfer nothwendig? Was dieſer arme Mann nicht hat, das beſitzt ein Andrer im Ueberfluß. Aus dieſen Opfern der Tugend, wie aus allen andern moraliſchen Leiden, ergiebt ſich daher Nichts weniger als die Nothwendigkeit eines himmliſchen Jenſeits, ergiebt ſich nur die Nothwendigkeit der Abänderung der aufhebbaren Uebelſtände des menſchlichen Lebens. Wie thöricht, aus dem Mangel der menſchlichen Gerechtigkeit, daraus, daß der Unſchuldige oft hier leidet, auf die Nothwendigkeit einer göttlichen Gerechtigkeit zu ſchließen! Was hilft es dem Unglücklichen, wenn erſt hintendrein, nachdem er zu Tode gemartert wurde, nachdem alſo bereits ſein Leiden vorbei iſt, dieſes ihm vergolten wird! Macht, daß er nicht leidet, verhindert, beſchränkt wenigſtens, ſo viel als ihr könnt — und ihr könnt, wenn ihr nur ernſtlich wollt! — Handlungen der menſchlichen Ungerechtigkeit. So hat nur in unſerm Mangel an Selbſtvertrauen und Selbſtthätigkeit das Jenſeits ſeinen Grund. Iſt aber wirklich der Schluß von dem menſchlichen Elend auf ein übermenſchliches Jenſeits begründet, ſind wirklich die moraliſchen Leiden und Uebel die Bürgen einer beſſern Welt, ſo ſind alle Verbeſſerungsbeſtrebungen auf dieſer Erde ſinnlos, denn wir beſeitigen ja mit den Uebeln der Erde die Bürgen und Stützen des Himmels. Jede Verbeſſerung der Juſtiz auf Erden iſt eine Beeinträchtigung der himmliſchen Juſtiz.

jeder Gewinn für das Dießſeits ein Deficit für das Jenſeits. Eins ſteht und fällt nur auf Koſten des Andern.

Doch ich bin unwillkührlich aus meiner Rolle gefallen. Statt Bemerkungen über meine Schriften zu geben, wie ich vorhatte, habe ich mich in ſelbſtſtändige Entwicklungen verloren. Ich kehre daher wieder zu meiner Aufgabe zurück. Meine Gedanken über Tod und Unſterblichkeit ſind allerdings negativ, aber aus dem einfachen Grunde, weil es ihr Gegenſtand — der Tod iſt. Mag man auch über den Tod denken, wie man will, den Todten noch als exiſtirend ſich vorſtellen, ſo iſt doch immer der Tod oder dieſe Exiſtenz im Tode die Negation, die Verneinung *dieſes* Lebens. Die Religion ſagt zu dem Vater, dem ſein Kind der Tod entriſſen: Tröſte Dich! Dein Kind iſt nicht todt; es lebt! Gut: aber es lebt ein Leben, das ſchrecklicher als der Tod iſt; denn es lebt da, wo *nicht* ſeine Aeltern, ſeine Geſchwiſter, ſeine Puppen ſind, lebt in der Beraubung, der Abweſenheit ſeiner liebſten, theuerſten Gegenſtände, lebt alſo in der Höllenpein verzehrender Sehnſucht. Die Sophiſtik der Theologie kann freilich durch die Allmacht der menſchlichen Einbildungskraft den Todten allerlei Gaukeleien und Illuſionen vormachen, daß ſie den Tod nicht fühlen, die Ihrigen nicht ſchmerzlich vermiſſen; aber das unverdorbne, noch nicht für den Unterſchied von Schein und Weſen, Wahrheit und Lüge abgeſtumpfte Menſchenherz läßt ſich nicht durch die Gaukeleien und Vorſpiegelungen der Theologie an der Wahrheit und Heiligkeit ſeines Schmerzes irre machen. Das wahre Herz verſchmäht ſogar alle religiöſen Scheintroſtgründe; es hält es für Sünde gegen den geliebten Todten, ſich über ſeinen Verluſt zu tröſten, ihn nicht aufs Schmerzlichſte zu empfinden; es betrachtet den Schmerz als ein heiliges Opfer, das es dem Todten darbringt. Kurz der Tod iſt ein Uebel, wofür kein Kraut gewachſen iſt — am Wenigſten auf dem Miſt der Theologie; denn es iſt nur Selbſttäuſchung, wenn die Menſchen glauben, es ſei die Macht der Religion, des Glaubens, was ſie tröſte; ſie ſchreiben Gott zu, was nur ſeinen Grund in *natürlichen Urſachen* hat, als da ſind die Macht der verborgnen Ueberzeugung von der Natürlichkeit des Todes, die Macht der Vorſtellung von ſeiner Unabänderlichkeit, die Macht der Thränen und Klagen, wodurch wir unſerm Schmerz Luft machen, die Macht der Theilnahme Anderer, die Macht der Zeit, die Macht der gewohnten Beſchäftigungen, die Macht der Lebens- und Selbſtliebe, die Macht des Gemüths und Temperaments*). Wenn man daher den Gedanken über Tod und Unſterblichkeit den Vorwurf der Negativität macht, ſo macht man der Schrift ihr Thema zum Vorwurf — zum Vorwurf, daß ſie *nicht von dem Leben*, ſondern *von dem Tode* des Individuums handelt. Kann man aber einer Grabrede darüber einen Vorwurf machen, daß ſie eine Grabrede iſt, und folglich nicht von den Freuden eines Geburtstagsfeſtes handelt? Iſt es nicht lächerlich, Forderungen an einen Schriftſteller zu ſtellen, die jenſeits ſeines Themas liegen? Gewiß iſt es ſehr lächerlich und doch wie häufig geſchieht es! Welche thörichten Conſequenzen haben nicht die ſcharfſinnigen Kritiker aus meinem „Weſen des Chriſtenthums" herausgebracht, lediglich weil ſie Forderungen an daſſelbe ſtellten, die abſolut jenſeits ſeiner Aufgabe lagen! Woher, ſchrieen ſie, iſt denn das Bewußtſein, woher der Menſch? Welche thörichte Frage! Iſt denn der Menſch mit dem Chriſtenthum erſt entſtanden? Sind die Chriſten die erſten Menſchen? Iſt alſo die Frage von der — übrigens nur innern, pſychologiſch-hiſtoriſchen — Entſtehung des Chriſtenthums eins mit der Frage von der Entſtehung des Menſchengeſchlechts oder gar der Welt? Die Entſtehung des Menſchen, der Welt überhaupt *im Sinne* des Chriſtenthums iſt die Erſchaffung — die Ableitung derſelben aus dem Willen Gottes. Und dieſe fand ihre Erledigung im Weſen des Chriſtenthums. Was aber die wirkliche, die natürliche Entſtehung des Menſchen betrifft, ſo gehört dieſe, wenn ſie anders vor das Forum der Religion, nicht vielmehr vor das der Naturwiſſenſchaft gehört, in die vorchriſtlichen Naturreligionen. Der Ort, die paſſende Stelle zur Beantwortung der Frage: woher iſt der Menſch? war daher erſt die „das Weſen der Religion" — überhaupt, nicht der chriſtlichen insbeſondre — überſchriebne Reihe von Gedanken. Was war aber auch hier meine Aufgabe? Etwa die, mit theoretiſchen Mirakeln, mit phantaſtiſchen, theoſophiſchen Hypotheſen, mit nichtsſagenden Erklärungen und ſpeculativen, Nichts, d. h. Nichts als die menſchliche Willkür und Unwiſſenheit vorausſetzenden Gründen die Mängel unſers gegenwärtigen Wiſſens zu bemänteln? Gottbewahre! meine Aufgabe war eine empiriſche, hiſtoriſche, aber *nicht extenſiv*, ſondern intenſiv hiſtoriſche — war nur die, ſtatt mich, die Geſchichte der Menſchheit reden zu laſſen, oder vielmehr Das, was die Menſchheit in der Religion, insbeſondre der Naturreligion längſt *gedacht* und *gethan* hat, zu *ſagen*. Die Gründe, die *ich* für die Entſtehung des Menſchen aus der Natur anführe — eine Entſtehung, die ſich übrigens für Jeden, der nur einigermaßen Naturſinn hat, von ſelbſt verſteht, ja eine unmittelbare Gewißheit iſt, wenn er gleich nicht eine ſpecielle Erklärung ſich geben kann, weil dieſe an und für ſich unmöglich iſt, dem Thema widerſpricht, indem die Entſtehung des Menſchen und der ihm entſprechenden Thier- und Pflanzenwelt ein univerſeller Act war —*) dieſe Gründe haben keine ſelbſtſtändige Bedeutung;

---

*) Wir haben hieran ein ſehr deutliches Beiſpiel, wie die Menſchen auf Rechnung der Religion oder der Gottheit ſetzen, was in unendlich vielen, theils bemerkbaren, theils unmerklichen Urſachen ſeinen Grund hat, wie das Wort Gott nur ein kurzes und bequemes Wort iſt, wodurch die Menſchen das unendlich Viele der Wirklichkeit in ein Eins compendiariſch zuſammenfaſſen, um ſich der Mühe zu überheben, die Gründe im Detail kennen zu lernen und anzugeben.

---

*) Wenn die Menſchen ihren Urſprung aus der Natur unbegreiflich finden, ſo kommt das nur daher, daß ſie die unendliche Reihe von Veränderungen und Vermittlungen, die zwiſchen dem Menſchen als Product der Bildung und dem Menſchen als Product der Natur liegen, überſehen, ihr jetziges Weſen mit dem urſprünglichen

ſie ſollen nur erklären und rechtfertigen, was der einfache Naturſinn der Völker thatſächlich in der Verehrung der Natur, als der Mutter der Menſchheit ausgeſprochen hat. Aber woher iſt denn die Natur? Sie iſt von ſich und aus ſich, ſie hat keinen Anfang und kein Ende; Anfang und Ende der Welt ſind menſchliche Vorſtellungen — Vorſtellungen, die der Menſch von ſich, weil er zu einer beſtimmten Zeit anfängt und endet, auf die Natur überträgt. Alle Erklärungen der Natur ſetzen immer ſchon die Natur voraus. Der Gott, aus dem man die Natur deducirt, d. h. der Gott, der oder wiefern er keine dem Menſchen entnommenen Eigenſchaften hat, iſt ſelbſt ein aus der Natur entſprungnes, von ihr abgeleitetes, nur Wirkungen, Eigenſchaften und Erſcheinungen der Natur ausdrückendes Weſen*). Gleichwie ich daher nicht, wie man mir kritikloſer Weiſe aufgebürdet hat, auf meine Rechnung, wo ich freilich die Rechnung ohne den Wirth gemacht hätte, ſondern auf Grund der chriſtlichen Religion den Menſchen als Gott, ſo habe ich in jenem kurzen Gedankenexcerpt aus der Religionsgeſchichte nur auf Grund der

---

Weſen des Menſchen identificiren. Allerdings iſt der Urſprung eines Lieutenants, Paſtors, Regierungsrathes, Profeſſors aus der Natur unerklärlich, aber den Inhalt meines gegenwärtigen Kopfes kann ich auch nicht unmittelbar aus dem Mutterleib oder dem Zuller, den ich einſt als Kind im Munde führte, ableiten. Wüßten wir nicht aus dem Munde Anderer und bis zu einer gewiſſen Grenze aus der eignen Erinnerung, daß wir einſt Kinder waren, ſo würden wir das Daſein des erwachſenen Menſchen eben ſo unbegreiflich finden, zur Erklärung ſeines Urſprungs eben ſo zu den Wundern der Theologie unſre Zuflucht nehmen, als jetzt zur Erklärung des urſprünglichen Menſchen.

*) Einen ſehr augenfälligen Beweis, daß der vom Menſchen, als bewußtem, wollenden, perſönlichen Weſen, unterſchiedene Gott nichts Anderes bedeutet und ausdrückt, als die Natur, habe ich ſelbſt auf Grund der ſpeculativen Philoſophie in dem Abſchnitt meiner Gedanken über T. u. U. gegeben, der urſprünglich die Ueberſchrift „Gott“ hatte, hier als der „metaphyſiſche Grund des Todes“ bezeichnet iſt, denn der Begriff des Weſens oder der Subſtanz, der hier die Hauptrolle ſpielt, iſt nichs Anderes, als der abſtracte, metaphyſiſche Begriff oder Ausdruck der Natur. Und der langen Rede kurzer Sinn iſt nur der: das Bewußtſein ſetzt die Natur voraus. Was ich ſpäter mit klaren Worten ausſprach, das habe ich hier nur auf ſpeculative, d. h. nebelige Weiſe ausgeſprochen.

Naturreligion die Natur als den urſprünglichen Gott hingeſtellt. Ich will nicht mit neuen in meinem Hirn ausgebrüteten Chimären die Unzahl der bereits beſtehenden Chimären vermehren; ich denke nur auf Grund der Offenbarung, aber nicht Gottes, der nur ein Erzeugniß des menſchlichen Bewußtſeins, der menſchlichen Phantaſie, Reflexion und Unwiſſenheit iſt, ſondern auf Grund der Offenbarung der menſchlichen Natur. Die Berliner Offenbarungsphiloſophie verhält ſich zu dieſer Offenbarungsphiloſophie der menſchlichen Natur ungefähr ſo, wie ſich die Syphilis einer Berliner Bordelldirne hinter der Königsmauer (S. die Proſtitution in Berlin und ihre Opfer. 1846. S. 54) zur blühenden Geſundheit einer eben dem Quell der Natur entſtiegenen Jungfrau, wie ſich die myſtiſchen Orgien ſupranaturaliſtiſcher Unzucht zur naturgemäßen Befriedigung der Liebe, wie ſich die Pollutionen eines wollüſtigen Traums zur Zeugung des Menſchen, wie ſich die Viſionen eines Jongleurs zu den Erſcheinungen der Optik verhalten. Und die alte Philoſophie überhaupt verhält ſich zu dieſer auf die Offenbarungen der Sinne gegründeten Philoſophie*), wenn anders noch das Wort Philoſophie auf ſie anwendbar iſt, ſo, wie ſich das aus Acten und Referaten geſchöpfte Erkenntniß der geheimen Juſtiz zu dem auf die Oeffentlichkeit und Mündlichkeit, d. i. Wahrheit der Sinne gegründeten Erkenntniß verhält. Ein Gleichniß, das Nichts weniger als ein bloſes Gleichniß. Staat, Philoſophie, Religion ſind identiſch; denn es iſt ja der Menſch, ein und daſſelbe Weſen oder Subject politiſches, religiöſes und denkendes. Wo der Menſch ein nicht menſchliches, nicht ſinnliches Weſen als ſein höchſtes Weſen, ſein Ideal verehrt, da ſetzt auch nothwendig der Staat und die Philoſophie ihre höchſte Ehre in die

---

*) Die daher auch nicht, wie die ſpeculative Philoſophie, in dem myſtiſchen Dunkel einer chriſtlich germaniſchen Schuſterſtube, ſondern in dem lichtvollen „kritiſchen Wäldchen“ Herders ihre „Aurora“ erblickt. Siehe, Philosophus Teutonicus! Herders „Lebensbild“ und empfange von dieſem Prieſter und Propheten des Menſchenthums die Taufe der ſinnlichen, menſchlichen Philoſophie.

Verneinung des Menſchen. Wo der Menſch einem unſichtbaren, abſtracten Weſen die Entſcheidung über ſich überläßt, da hat er nothwendig auch einen unſichtbaren, abſtracten Richter über ſich, d. h. ein perſonificirtes Ens rationis, ein idealiſtiſches Verſtandesweſen ohne Fleiſch und Blut, ohne Augen und Ohren, ein Weſen, das nur über den Acten brütet*) und darauf denkt, den Menſchen unter einen Paragraphen des Geſetzbuchs zu ſubſummiren. Und wo ſich der Menſch in der Philoſophie nur auf das Referat ſeiner abſtracten Vernunft ſtützt, wo er das ſchriftliche Wort an die Stelle des Weſens, den traditionellen Begriff an die Stelle der Originalanſchauung ſetzt, wo alſo die Sinne keine religiöſe und philoſophiſche Bedeutung haben, da haben ſie auch kein Recht, da werden ſie auch von dem Richter als Lumpengeſindel mit Füßen getreten. Wie kann ich, wenn ich anders conſequent bin, als Richter anerkennen, was ich als Philoſoph verwerfe, d. h. wie mit meiner juriſtiſchen Vernunft bejahen, was ich mit meiner Vernunft überhaupt nicht in Einklang bringen kann? Kurz, wo nicht der Menſch, nicht die Natur, nicht das Leben, wo die heilige Schrift die Quelle der Wahrheit in der Religion iſt, da iſt ſie es auch in der Philoſophie, da iſt ſie es auch in der Gerechtigkeitspflege. Seht hieraus, was unſre gewöhnlichen Liberalen für Leute ſind! Während ſie den Atheismus, der freilich in Wahrheit etwas ganz Anderes iſt, als im Kopfe dieſer Leute, nichts Anderes iſt als die Wiederherſtellung der Urreligion, aber nicht mehr eines Gegenſtandes kindlicher Phantaſie, ſondern des reifern, männlichen Bewußtſeins, nichts Anderes, als die Religion der Sinnlichkeit und Menſchlichkeit, in der Theorie verdammen, verdammen ſie ſelbſt in der Praxis, d. h. da, wo es ihren Egoismus, ihren Geldbeutel, ihr liebes Leben gilt, den Theismus, d. h. den Glauben, daß das geheime, unſichtbare, ſinnloſe Weſen das wahre Weſen, folglich auch der Juſtiz iſt; denn wie es im Himmel iſt, ſo muß es auch auf Erden ſein; der Himmel iſt ja Nichts, als das Urbild der Erde, wenigſtens für die ſpätern Zeiten, denn zuerſt war die Erde das Urbild des Himmels. Wenn Ihr daher zu den deutſchen Rechtsinſtituten wieder zurückkehren, wenn Ihr ſie in einer unſern jetzigen Bedürfniſſen und Verhältniſſen entſprechenden Weiſe wieder herſtellen wollt; nun ſo gebt auch das wälſche Chriſtenthum auf, kehrt zur urdeutſchen Religion zurück, ſtellt ſie in einer unſrer jetzigen Bildung entſprechenden Geſtalt wieder her. Nach Cäſar aber verehrten die Germanen nur die Weſen als Götter, die ſie ſahen: Sonne, Vulkan und Mond. Ihre Religion war alſo eine Naturreligion, ſinnliche Religion, im Sinne des Gottesglaubens, des Chriſtenthums keine Religion, war Das, was jetzt praemissis praemittendis der „Atheismus“ iſt und will.

---

*) S. Betrachtungen über die Oeffentlichkeit und Mündlichkeit der Gerechtigkeitspflege von A. v. Feuerbach, beſonders S. 241—245.

Doch zurück! Der Vorwurf der Negativität trifft allerdings inſofern meine „Gedanken über Tod und Unſterblichkeit“, als ſie im Geiſte der, nicht etwa ſpeciell Hegel'ſchen, ſondern überhaupt ſpeculativen Philoſophie geſchrieben ſind. Die ſpeculative Philoſophie iſt aber nichts Anderes als die Philoſophie der Miſanthropie, die Aſcetik, das Mönchsweſen auf dem Gebiete der Theorie. Ihr Weſen iſt der Dualismus von Geiſt und Fleiſch, Ueberſinnlich und Sinnlich, Ewig und Zeitlich, nur daß dieſer Gegenſatz hier als der theoretiſche Gegenſatz des Speculativen und Empiriſchen ſich ausſpricht. „Hätte man es je denken ſollen, ruft Hegel verwundert über Kant aus, daß die Philoſophie den intelligiblen Weſen darum die Wahrheit abſprechen würde, weil ſie des räumlichen und zeitlichen Stoffes der Sinnlichkeit entbehren?“ *)

---

*) Wenn freilich Nichts weiter gehört zur Sinnlichkeit als das phänomenologiſche „Jetzt“ und „Hier“, ſo muß man ſich allerdings verwundern, wenn man deßwegen einem Weſen die Wahrheit abſpricht, daß es nicht hier und jetzt iſt, denn es fehlt ſehr wenig einem Weſen, wenn ihm die abſtracte Kategorie der Zeitlichkeit

„Wenn der gegebne Stoff der Anſchauung und das Mannigfaltige der Vorſtellung als das Reelle gegen das Gedachte und den Begriff genommen wird, ſo iſt dies eine Anſicht, welche abgelegt zu haben, nicht nur Bedingung des Philoſophirens iſt, ſondern ſchon von der Religion vorausgeſetzt wird; wie iſt ein Bedürfniß und der Sinn deſſelben möglich, wenn die flüchtige und oberflächliche Erſcheinung des Sinnlichen und Einzelnen noch für das Wahre gehalten wird?“ Welch ein mönchiſcher Dualismus! Was iſt nicht Einzelnes? Was bleibt, wenn ich das Einzelne wegnehme? Der Einzelne, inwiefern er ein bloſes Eins iſt, iſt freilich gleichgültig; Tauſende von Menſchen können zu Grunde gehen, ohne daß dadurch der Philoſoph Etwas an ſeinem Begriffe oder der Staat an ſeiner Macht verliert. Vielheit iſt und macht gleichgültig; mit der Menge verliert ſich der Werth, das Intereſſe, die Intenſivität der Liebe. Wer zwei Kinder hat, empfindet den Verluſt eines Kindes mehr, als wer ein Dutzend Kinder hat. Bayern hat 4 Millionen Menſchen. Was ſind gegen dieſe Millionen Hunderte, was Tauſende? Aber wie? wenn ich nun meine Subtraction weiter treibe, wenn ich auf alle einzelnen Bayern meine Begriffsnegativität ausdehne, wo bleibt denn dann noch der bayeriſche Staat? Wo iſt alſo das Einzelne gleichgültig? nur da, wo ſein Verluſt durch anderes Einzelne wieder erſetzt wird. Der Tod wäre daher nur dann ein Beweis von der Unwahrheit des Sinnlichen, Einzelnen, wenn mit dem Tode des erſten Menſchen das ganze Menſchengeſchlecht ausgeſtorben wäre, wenn ihm keine andern Menſchen nachgefolgt wären. Da aber nicht nur die Menſchen vergehen, ſondern auch immer wieder neue entſtehen, ſo haben wir an jedem neugebornen Kindlein einen ſchreienden Beweis von der Wahrheit und ewigen Fortdauer des Sinnlichen. Für den Denker iſt

---

und Räumlichkeit fehlt. Es zeigt ſich daher auch bei dieſer Gelegenheit wieder, daß man nur da mit leichter Mühe über die Sinnlichkeit hinauskommt, wenn man ihr unendliches Weſen auf beſtimmte, endliche Arten oder abſtracte Kategorien einſchränkt.

freilich dieſer Fortgang bis ins Unendliche ſehr langweilig, denn es kommt, wenigſtens in ſeinen Gedanken, immer Daſſelbe auf Daſſelbe; er bricht daher dieſe unendliche Reihe gewaltſam ab und ſetzt an die Ewigkeit des Lebens die Ewigkeit des Begriffs. Aber der Denker bedenkt nicht, daß dieſe in ſeinen Gedanken oder für ihn „ſchlechte Unendlichkeit“ in Wirklichkeit oder für Andere eine ſehr gute Unendlichkeit iſt; denn nur ihr verdanken ſie es, daß ſie zur Freude des Daſeins gelangt ſind. Was im Gedanken ein langweiliges, unausſtehliches Semper Idem iſt, das iſt in Wirklichkeit ein durch ſeine Verſchiedenheit und Neuheit reizendes Weſen. Wenn daher der logiſche Begriff ſtatt der „ſchlechten“ Unendlichkeit das Regiment der Welt hätte, ſo würde ſie bald in eine Wüſte verwandelt ſein, wo ſtatt zeugungsluſtiger und zeugungskräftiger Menſchen nur gläubige oder logiſche dem Untergang der Welt entgegenharrende Anachoreten uns begegnen würden. Der logiſche Begriff iſt der Neid der Gedankenarmuth gegen den unerſchöpflichen Reichthum der Sinnlichkeit, der es aber ſo geſcheut macht, wie der Fuchs in der Fabel, die Schuld von ſich auf den Gegenſtand wälzt, das „Ich kann nicht“ in ein ekelhaftes „Ich mag nicht“ verwandelt, die Unerreichbarkeit der Traube ihr als Ungenießbarkeit, als Schlechtigkeit anrechnet. Aber gerade die Trauben, welche der logiſche Begriff am Weinſtock des Lebens hängen läßt, ohne ſie eines andern als höchſtens ſchelen Blickes zu würdigen, enthalten den Stoff, der des Menſchen Herz erfreut und des Menſchen Auge entzückt. Allerdings müſſen wir, darin hat der logiſche Begriff ganz recht, wenn wir Etwas wiſſenſchaftlich begreifen wollen, das Mannigfaltige vereinfachen, das Viele auf ſeine Einheit zurückführen, von dem Einzelnen, im Sinne des Zufälligen, abſtrahiren, nur die Eſſenz herausziehen; aber deßwegen iſt nicht der Begriff ein Ens sui generis, nicht das wahre Weſen ein Unterſchied von dem ſinnlichen Weſen. Den Begriff zum wahren Weſen machen, heißt das Mittel zum Zweck machen, heißt den Gedanken an die Stelle der Sache, die Form an die Stelle des Weſens, die Wiſſenſchaft an die Stelle der Wahrheit ſetzen, heißt die Ordnung der Natur umkehren. „Ein hauptſächlicher Mißverſtand,“ ſagt Hegel, „iſt, als ob das natürliche Princip oder der Anfang, von dem in der natürlichen Entwicklung oder in der Geſchichte des ſich bildenden Individuums ausgegangen wird, das Wahre und im Begriffe Erſte ſei*). Anſchauung oder Sein ſind wohl der Natur nach das Erſte oder die Bedingung für den Begriff, aber ſie ſind darum nicht das an und für ſich Unbedingte, im Begriffe hebt ſich vielmehr ihre Realität und damit zugleich der Schein auf, den ſie als das bedingende Reelle hatten.“ Wir ſehen, wie hier die Ordnung der Natur umgekehrt wird und wir durch dieſe Umkehrung eine doppelte Wahrheit bekommen, eine natürliche, geſchichtliche und eine unnatürliche, logiſche, von der jede das Gegentheil der andern iſt. Für den Philoſophen *als Menſchen* iſt die Anſchauung das Erſte, für die Philoſophie oder den Philoſophen *als Philoſophen* aber der Begriff: das heißt: das Urſprüngliche, Erſte in der Wirklichkeit iſt das Abgeleitete, das Unterſte in der Philoſophie, und umgekehrt das Letzte in der Wirklichkeit das Erſte in der Philoſophie. Die Philoſophie läßt zwar auch den Begriff entſtehen, aber dieſe Entſtehung iſt nur eine ſcheinbare; denn die dem Begriffe vorausgehenden Stufen der Anſchauung und des Gefühls ſetzen vielmehr den Begriff voraus, ſind ſelbſt ſchon der Begriff, aber noch in ſeinem Incognito oder Negligé, nicht in ſeiner Staatsuniform. Anſchauung und Gefühl ſind nur ſinnliche Hüllen, Formen, Masken des Begriffs; der Begriff iſt nicht das ſelbſtbewußte Gefühl, nicht die ſich zuſammennehmende und zuſammenfaſſende Anſchauung; nein! er iſt wie die Pflicht ein von den menſchlichen Neigungen und Trieben unterſchiednes intelligibles Weſen, ſo ein von Gefühl und Anſchauung unterſchiednes, ſelbſtſtändiges Weſen.

---

*) Das „im *Begriffe* Erſte“ iſt freilich nicht der natürliche Anfang, denn eben der Begriff iſt ſich das Erſte, kehrt die natürliche Ordnung um, aber es iſt eben nicht zu vergeſſen, daß dieſe Umkehrung nur ſubjective, formelle Bedeutung hat.

Der ſpeculative Philoſoph kommt daher nie, eben weil ihm ſtets der Begriff als das Erſte vorſchwebt, zur Anſchauung der Dinge; ſelbſt wenn er ſeine Augen öffnet, ſo ſieht er doch nur realiſirte Begriffe; ja die ganze Welt iſt für ihn eigentlich nur eine Allegorie ſeiner Logik, Dogmatik oder Myſtik. Er kommt eben deßwegen auch nie zur wahren Geneſis, denn der Begriff iſt für ihn eine Aſeität, ein durch ſich ſelbſt Seiendes; er leitet daher überall das, wovon der Begriff erſt abgeleitet iſt, das Empiriſche, d. i. Wirkliche, Sinnliche aus dem Begriff ab. Eine im Geiſte der ſpeculativen Philoſophie gegen die Unſterblichkeit geſchriebene Schrift iſt daher nothwendig eine negative, ungenügende dem Menſchen widerſprechende Schrift; denn ſie betrachtet die Unſterblichkeitsfrage als eine Frage an ſich, d. h. in abstracto, ohne Beziehung auf den Menſchen; ſie bejaht oder verneint ſie aus allgemeinen ſpeculativen Gründen, und giebt eben deßwegen dem Menſchen keine vollſtändige Erklärung und Befriedigung. Es bleibt immer Etwas im Menſchen übrig, was wider die Unſterblichkeit ſpricht, wenn ſie von der ſpeculativen Philoſophie bejaht wird, und eben ſo für die Unſterblichkeit ſpricht, wenn ſie von ihr verneint wird. Die wahre und eben deßwegen verſöhnende Verneinung iſt nur die, welche in der genetiſchen Erklärung des Gegenſtandes ſeine Auflöſung giebt, welche ihn nur indirect verneint, ſo, daß die Verneinung nur eine unwillkührliche, ſich von ſelbſt ergebende Folge iſt, ſo, daß der verneinende Schlußſatz: es iſt keine Unſterblichkeit, nur der negative, plumpe Ausdruck von dem, was die Unſterblichkeit iſt, die Richtigkeit der Unſterblichkeit nur die Enthüllung ihres Weſens, ihre Wahrheit, die Verneinung nur die ſinnvolle Auflöſung eines Räthſels iſt. Der Sinn aber aller, wenigſtens „intelligiblen Weſen“ iſt der Menſch. Die erſchöpfende und den Menſchen mit ihrem Reſultat verſöhnende Auflöſung des Räthſels der Unſterblichkeit iſt daher nur die vom Standpunkt der Anthropologie. Die Anthropologie geht aus von dem Daſein des Unſterblichkeitsglaubens. Sein iſt ihr überhaupt das Erſte, aber nicht das Sein im Sinne der Hegel'ſchen Logik, welches vermittelſt der Kategorie der Unmittelbarkeit ſich als identiſch mit dem Denken erweiſt, ſondern das Sein im Sinne des Menſchen, das Sein, das nur der Sinn verbürgt, das Sein, das, wie ich mich anderwärts ausdrückte, Gegenſtand des Seins iſt, d. h. das man nur weiß, wenn man *iſt*. Die Anthropologie iſt ſo beſcheiden, zu bekennen, daß ſie vom Menſchen Nichts wüßte, wenn er nicht wäre, daß alle ihre Begriffe und Erkenntniſſe vom Menſchen, von den Dingen und Weſen überhaupt nur von ihrem wirklichen Daſein abſtrahirt ſind; was die urſprüngliche Entſtehung des Menſchen betrifft, ſo weiß ſie nur ſo viel, daß der Menſch viel älter iſt als der Chriſt und Philoſoph, alſo unmöglich der chriſtlichen Creationstheorie oder einer philoſophiſchen Conſtruction a priori ſeine Entſtehung verdankt. So bekennt denn auch die Anthropologie aufrichtig, daß ihr ſelbſt nie die Unſterblichkeit in den Kopf gekommen wäre, wenn ſie den Glauben daran nicht als einen vorhandnen vorgefunden hätte. Sie geht alſo vom Daſein dieſes Glaubens aus; aber vom Daſein geht ſie zum *Weſen* deſſelben über; ſie fragt ſich, nachdem ſie in Erfahrung gebracht, *daß* die Menſchen glauben, *was* ſie glauben? Indem ſie aber ſo vom Daſein, jedoch immer nur auf Grund des Daſeins, des Thatſächlichen zum Weſen übergeht, giebt ſie zugleich unwillkührlich oder nothwendig die Erklärung von dem Daſein dieſes Glaubens, ſeine innere, anthropologiſche Entſtehungsgeſchichte. Aber indem ſie nun ſo die *Bedeutung* und mit dieſer den *Grund* des Glaubens enthüllt, hebt ſie gerade den Glauben auf; denn Gegenſtand des Glaubens iſt nur das unaufgelöſte, aber nicht gelöſte Räthſel, Gegenſtand des Glaubens nur die Sonne unter dem Horizont oder hinter den Wolken, aber nicht die Sonne, die unverſchleiert vor meinen Augen daſteht. Es iſt daher Nichts oberflächlicher, als wenn man dem deutſchen Unglauben den Vorwurf der Negativität macht und deßwegen das Schickſal des franzöſiſchen und engliſchen Unglaubens prophezeit. Der deutſche Unglaube iſt im Beſitz der Geheimniſſe des Glaubens; er hat den Glauben und ſeine Compagnie, die Speculation und Myſtik, bis auf den letzten Grund durchſchaut; er iſt nichts Anderes, als der ſeiner ſelbſt bewußte Glaube; er iſt poſitives Wiſſen und Wollen; er weiß, was er will, und will, was er weiß; er iſt nicht mehr oder in keinem andern Sinn negativ, als die Auflöſung des Räthſels gegen das Räthſel, das Licht gegen die Finſterniß negativ iſt.

Ich habe jedoch in der „Unſterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie", — eine Arbeit, die in ſehr kurzer Zeit niedergeſchrieben wurde, obgleich die Grundgedanken derſelben ein Reſultat meines ganzen Lebens ſind — nur auf die weſentlichſten Punkte mich beſchränkt. So habe ich gleich in dem erſten Abſchnitt davon Nichts erwähnt, daß die Menſchen ihre Trauer über den Todten in den Todten hineinlegen, das, was für ſie ein Uebel, zu einem Uebel des Gegenſtandes machen, den Tod darum als einen traurigen, unglücklichen Zuſtand ſich vorſtellen, weßwegen das Hauptbeſtreben der griechiſchen und römiſchen Philoſophen nur darauf gerichtet war, zu beweiſen, daß im Tode alle, folglich auch die Empfindung des Uebels aufgehoben, nicht alſo der Todte, ſondern nur der den Todten Ueberlebende zu beklagen ſei. Aber der Tod iſt der entſchiedenſte Communiſt; er macht den Millionär dem Bettler und den Kaiſer dem Proletarier gleich. „Nun hat der Tod überwunden mich", ſagt der Kaiſer im Baſeler Todtentanz, „daß ich bin keinem Kaiſer gleich." Der Tod hat aber ſchon bei Lebzeiten mir allen ariſtokratiſchen Dünkel ausgetrieben und die Geſinnung des Communismus eingeflößt. Ich betrachte mich nicht als den Inhaber ſämmtlicher Gedanken über und wider Tod und Unſterblichkeit; was ich daher ausgelaſſen, mögen Andere ergänzen, und was ich ſchlecht geſagt habe, beſſer ſagen.

Nun noch ſchließlich einige Bemerkungen über meine „humoriſtiſch-philoſophiſchen Aphorismen.“ Manche werden ſich vielleicht wundern, wie dieſe zu den Gedanken über oder wider Tod und Unſterblichkeit paſſen. Ihr Thema iſt aber in der That kein anderes, als dieſes. Mir ſchwebte damals ſchon der Gedanke vor, den ich erſt in der Unſterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie ausführte, nur daß ich damals noch auf dem Standpunkt des abſtracten, d. h. ariſtokratiſchen, die Sinne als Canaille von ſich fern haltenden Denkens ſtand. Ich wollte nämlich die Unſterblichkeit widerlegen, aber auf poſitive, indirecte, unmerkbare Weiſe — worauf freilich auch die für meine ganze Schriftſtellerlaufbahn ſo verderbliche Rückſicht Einfluß hatte, es möchten meine illegitimen Gedanken confiscirt werden, wenn ſie unumwunden ausgeſprochen würden — ſo alſo, daß die Widerlegung nur die Nebenſache und die Verneinung der alten chriſtlichen Unſterblichkeit im Himmel zugleich die Bejahung einer andern, mit dem wirklichen Weſen des Menſchen identiſchen, der Erde treu bleibenden Unſterblichkeit wäre. Und der Sinn der Schrift iſt kürzlich dieſer: Ihr wollt, meine Herren! eine Unſterblichkeit, aber eine geiſtige, eine ſolche, wo Ihr nicht mehr eſſet und trinket, nicht mehr den Bedürfniſſen des Körpers unterworfen ſeid. Ich ſelbſt ſtimme Euch bei, ich will nicht immer eſſen und trinken, ich habe noch andere Bedürfniſſe; aber ich ſehe nur nicht ein, warum Ihr dieſes geiſtige Sein erſt nach dem Tode, d. h. post festum erwartet. Dieſes Sein ſteht Euch ſchon hier zu Gebote. Der Denker als Denker, der Dichter als Dichter ißt und trinkt Nichts; er iſt ein rein geiſtiges Weſen; im Schreiben trennt ſich, wie im Tode, die Seele vom Leibe, der Geiſt von der Materie. Iſt Euch aber dieſe geiſtvolle Unſterblichkeit zu abſtract, zu dürftig, wollt Ihr eine corpulente, maſſive Unſterblichkeit; nun! ſo verlaßt den Tempel der Muſen und begebt Euch in das Krankenzimmer des Somnambulismus oder die Rumpelkammer des Geſpenſterglaubens. Ein ſchlechter Schriftſteller iſt der, der eine andere Fortdauer verlangt, als die ſchriftliche, die geiſtige, der von ſeiner geiſtigen Thätigkeit und Wirkſamkeit ſeine Seele abtrennt und für ſie noch eine beſondere Privatunſterblichkeit in petto behält; ein Taugenichts überhaupt der, der nicht in dem, was er thut und treibt, ſeinen Himmel findet. Der „ſchlechte Schriftſteller" iſt daher nichts Andres, als die Perſonification der ſchlechten, geiſtloſen Unſterblichkeit, deren Frucht das Geiſter-, Himmel- oder Geſpenſterreich, der gute Schriftſteller nichts Andres, als die Perſonification der wahren geiſtreichen Unſterblichkeit, deren Frucht die Künſte und Wiſſenſchaften ſind. Nur wer die Schrift in dieſem Sinne lieſt, in welchem ſie nichts Anderes iſt, als gleichſam eine dramatiſche Definition von der wahren, der thatkräftigen, energiſchen Unſterblichkeit, kann ſie gehörig auffaſſen und beurtheilen.

Nicht nur eine Folge meines damaligen Standpunkts, ſondern auch der Natur des Gegenſtandes, der mir geſtellten Aufgabe war es übrigens, daß das Leben, die Sinnlichkeit, „der Menſch" im Gegenſatze zu dem „Geiſt" dem „Schriftſteller" auf ſein Minimum zuſammenſchwand, dem Vivat der Schrift das Pereat des Menſchen gegenüberſtand: denn die Schrift des Menſchen exiſtirt ja noch, wenn längſt der Menſch nicht mehr iſt, und dieſer Gegenſatz, als der irdiſche oder literäriſche Antipode des chriſtlichen Dualismus von Himmel und Erde war ja eben der Ausgangspunkt. Nur am Schluſſe tritt die Liebe als die Copula zwiſchen Geiſt und Fleiſch, Himmel und Erde, Schriftſteller und Menſch auf, gleichwie am Schluſſe der Xenien an die Liebe, als die ſinnliche, thatſächliche Verneinung der Theologie appellirt wird. Iſt dieſer Schluß der Aphorismen ein aphoriſtiſcher Einfall? Iſt er nicht motivirt? Allerdings iſt er es, ſo gut als der Schluß der Xenien. Der „Schriftſteller" iſt zwar ein Philoſoph, aber ein ſolcher, der vor einem gemiſchten Publicum lieſt, der an ſeine Gedanken die Forderung ſtellt, daß ſie nicht blos ein Eigenthum der philoſophiſchen Facultät bleiben, ſondern wie die Luft und das Licht zu einem Gemeingut des Menſchen werden, der den bloſen abgezognen Gedanken negirt, ihn verſinnlicht, veranſchaulicht, vermenſchlicht und ſo indirect die Nothwendigkeit und Wahrheit der Sinnlichkeit ausſpricht. Die am Schluſſe in der Geſtalt des Weibes plötzlich auftauchende und wider den Geiſt ſich auflehnende Sinnlichkeit iſt daher gar nichts Andres, als die perſonificirte und verobjectivirte, in ein Weſen der Anſchauung verwandelte Sinnlichkeit der Philoſophen. Sinnliches Denken findet ſeinen Schluß nothwendig in einem ſinnlichen Weſen. Wer nicht nur in ſeiner philoſophiſchen Einſiedelei für ſich oder höchſtens ſeine Herren Collegen, ſondern auch für Andere denkt, für Die denkt, die nicht ſeines Gleichen ſind, der kommt nothwendig auf ein andres, von ſich unterſchiednes Weſen, in dem er den gegenſtändlichen Ausdruck ſeines eignen Weſens erblickt, nothwendig zuletzt dahin, daß er an die Stelle der Identität von Denken und Sein, die nichts Andres ausdrückt, als die Identität des Denkens mit ſich, und ſich daher immer nur in einem ſich ſelbſt gleichen, identiſchen Subject vergegenſtändlicht, es heiße nun das Abſolute ſchlechtweg, oder Gott, Dreifaltigkeit, Ich, Subſtanz, die Identität von Ich und Du, den Communismus ſetzt, der Philoſophie des Aberglaubens (denn das innerſte Weſen des Aberglaubens iſt die Identität von Denken und Sein*), die ſich daher auch zur Rechtfertigung jeden Unſinns bereitwillig verſtanden und in dem Delirium tremens der Berliner Offenbarungsphiloſophie ihren ſinnvollen Schluß gefunden hat) das unzweideutige, menſchenfreundliche Licht der Sinne, der Wahrheit der Philoſophie, Speculation und Religion überhaupt die Wahrheit des Lebens entgegenſetzt. Was ich daher bereits in den Aphorismen und Diſtichen unter dem Bild des Weibes, der Liebe, d. h. als Poet ausſprach, das habe ich erſt viele Jahre nachher als Philoſoph, als Denker, d. h. als philiſtröſer Proſaiker ausgeſprochen.

---

*) Die Identität von Denken und Sein iſt allerdings hiſtoriſch vollkommen gerechtfertigt, auch iſt ſie, richtig gefaßt, ein ſubjectives, äſthetiſches Princip, aber ſchlechtweg als ein univerſelles Princip ausgeſprochen, iſt ſie das Princip des politiſchen Despotismus, des religiöſen Aberglaubens und ſpeculativen Weſens.

So eilt die Poeſie der Proſa voraus. Freilich kein Wunder! Der Poet ſitzt zu Pferde, aber der Proſaiker geht zu Fuße; der Poet iſt daher mit einem Satze über den Graben, über den der Proſaiker erſt eine Eſelsbrücke ſchlagen muß; der Proſaiker kommt unterwegs mit allerlei Geſindel ins Handgemenge, während der Poet von ſeinem Pferde herab mit epigrammatiſchen Peitſchenhieben ſeine Gegner abfertigt, und daher ſchon längſt der verfolgenden Menge aus den Augen geſchwunden iſt, wenn der Proſaiker ſich noch ein Langes und Breites mit ihr herumſtreiten und zum Lohne für die Wahrheiten, die er ihr ſagt, ſich mit allerlei Koth, abſonderlich aber chriſtlichem Koth bewerfen laſſen muß.

Nachträgliche Bemerkungen.

„Die Wogulen auf dem Ural, auch viele Buräten und Tunguſen halten den Tod für eine göttliche Strafe, und fürchten nach dem Tode eben ſo wenig, als ſie Etwas erwarten, weil ſie ſich einbilden, daß die Götter durch den Tod vollkommen verſöhnt worden."*) Eben ſo glauben auch die Chriſten, daß der Tod nicht eine Folge natürlicher Nothwendigkeit (non lege naturae, wie Auguſtin in ſeiner Schrift vom Staate Gottes ſagt), ſondern durch den Zorn Gottes als Strafe dem Menſchen auferlegt ſei; aber unterſcheiden ſich dadurch, übrigens nicht zu ihrer Ehre, von dieſen Wogulen, Buräten und Tunguſen, daß ſie ihren Gott ſich nicht durch den Tod des Menſchen verſöhnen, ſondern auch noch nach dem Tode, alſo nach erlittener Strafe, den Menſchen, wenigſtens den Sünder, den Ungläubigen bis in alle Ewigkeit foltern und martern laſſen.

---

*) Meiners Allgemeine kritiſche Geſchichte der Religionen II. B., welcher Schrift auch die folgenden, von den Vorſtellungen roher Völker handelnden Stellen entnommen ſind.

Die Vorſtellung des Chriſtenthums, daß, wie Luther in der ſchon in meinen Gedanken „über Tod und Unſterblichkeit“ angeführten Stelle ſagt, „alle Thiere dahin ſterben, nicht aus Gottes Zorn und Ungnade, ſondern nach der Natur und göttlichen Ordnung dem Menſchen zu gute, aber der Menſchen Tod aus Gottes Zorn und Ungnade kommt“, iſt ein augenfälliger Beweis, daß das Weſen des Chriſtenthums nichts Andres iſt, als ein un- und übernatürlicher, ſupranaturaliſtiſcher Egoismus. Der Tod der Thiere hat Nichts auf ſich, iſt ganz in der Ordnung; aber der Tod des Menſchen iſt eine Ausnahme von der Regel, der widerſpricht der natürlichen Ordnung, weil er dem Egoismus des Menſchen widerſpricht, wenigſtens des Menſchen, der ſich in ſeiner Einbildung für ein übernatürliches, außerweltliches Weſen hält, folglich für ein Weſen, das nicht ſterben ſoll, mit dem der Tod ſich nicht zuſammen vereinen läßt. Die Rohheit, mit welcher die Chriſten die Thiere behandeln, hat daher ſeinen letzten Grund im Weſen des Chriſtenthums ſelbſt. Es ſteht zwar in der Bibel: „Der Gerechte erbarmt ſich auch ſeines Viehs“; es ſteht aber auch in derſelben Bibel: die Sonne ſteht um des Menſchen willen ſtille. Wenn aber Alles nur des Menſchen wegen, wenn der menſchliche Egoismus der letzte Grund aller Dinge und Weſen iſt, warum ſoll ich ein Thier nicht ſchinden und plagen, ſo lange ich noch dadurch einen Nutzen für mich aus ihm ziehen kann? Wenn daher ſich der Chriſt der Thiere erbarmt, ſo folgt er nur ſeinem natürlichen Gefühl, aber nicht den Inſpirationen ſeines ſupranaturaliſtiſchen Dünkels und Egoismus.

„Darum will's daran gelegen ſein, ob Du auch glaubeſt, daß nach dieſem Leben ein ander Leben ſei... Wo Du in dem Glauben biſt, ... daß nach dieſem Leben kein ander Leben ſei, ſo wollte ich auch um Deinen Gott nicht einen Pfifferling geben. Alsdann thue, was Dich gelüſtet. Denn ſo kein Gott iſt, ſo iſt auch kein Teufel, noch Hölle und iſt gleich eins, wenn ein Menſch dahin ſtirbt, als wenn ein Baum umfället, oder als eine Kuhe, wenn ſie ſtirbet, ſo iſts Alles aus. So laßt uns guter Dinge ſein, freſſen und ſaufen, denn morgen ſind wir todt, wie St. Paulus ſagt 1. Cor. 15." Wir haben in dieſem Ausſpruch Luthers einen eclatanten Beweis von der Rohheit des Chriſtenthums, welches nur im Jenſeits den Unterſchied zwiſchen dem Menſchen und der Kuh, zwiſchen Eſſen und Freſſen, Trinken und Saufen findet. Aber nicht nur roh, auch thöricht iſt der Schluß, den das Chriſtenthum aus der Sterblichkeit des Menſchen zieht. Eben deßwegen weil wir morgen todt ſind, wollen wir uns nicht ſchon heute zu todt ſaufen und freſſen; eben deßwegen, weil wir nicht immer leben, wollen wir uns nicht durch „Huren und Buben, Rauben und Morden", wie eben Luther ſagt, gegenſeitig das Leben nehmen, nicht durch Thorheit und Bosheit uns das Leben verbittern. Und eben weil der Menſch ſeinen Tod vorausſieht und vorausweiß, ſo unterſcheidet ſich der Menſch, ob er gleich eben ſo gut ſtirbt, wie das Thier, dadurch von dem Thiere, daß er den Tod zu einem Gegenſtande ſelbſt ſeines Willens erheben kann. Ich muß ſterben, aber ich muß nicht nur, ich will auch ſterben. Was in meiner Natur, in meinem Weſen begründet iſt, das ſteht ja nicht im Widerſpruch und Gegenſatz mit mir, das iſt mir kein feindliches Weſen; wie ſollte ſich alſo mein Wille dagegen ſträuben? Nein! mein Wille ſei einig mit meinem Weſen, der Tod alſo als Folge meines Weſens eine Sache meines Willens, ſo gut wie jede andere Naturnothwendigkeit. Schämt ſich der Chriſt des Todes als eines thieriſchen Actes, ſo ſchäme er ſich auch des Zeugungsactes und begebe ſich ſtatt in das Ehebett in ein Karthäuſerkloſter. Iſt der Tod unter der Würde des Chriſten, ſo iſt auch der Zeugungsact, ſo iſt überhaupt der Menſch unter der Würde des Chriſten. Ein himmliſches, göttliches Weſen ſtirbt nicht, aber es zeugt auch keine Kinder. Alſo füge ſich der Chriſt entweder in die Nothwendigkeit des Todes, verzichte auf die Unſterblichkeit, oder bekenne, daß er nur im Widerſpruch mit ſeinem chriſtlichen unſterblichen Weſen dem Kloſter des Katholicismus entſprungen iſt. Daß aber der Tod nicht im Widerſpruch mit dem Weſen des Menſchen ſteht, daß folglich die chriſtliche Unſterblichkeit, alſo das Weſen des Chriſtenthums überhaupt nur auf den Zwieſpalt und Widerſpruch des menſchlichen Bewußtſeins und Willens mit dem menſchlichen Weſen, wie ich eben mich ausdrückte, gegründet iſt, davon haben wir einen Beweis an den Greiſen, bei welchen man „meiſt keine Furcht vor dem Tode*), oft ein aufrichtiges Verlangen nach demſelben findet, das durch Marasmus wie bei Kant ſelbſt zu einem ungeduldigen Sehnen geſteigert werden kann.“**) Dieſem ungeduldigen Sehnen Kants lag aber nicht etwa das Verlangen nach dem Jenſeits zu Grunde, denn kurz vor ſeinem Tode antwortete er auf die Frage: was er ſich von der Zukunft verſpreche? „nichts Beſtimmtes“ und ein andermal: „von dem Zuſtand weiß ich Nichts.“ Sehr wahr und ſchön iſt daher, was Cicero am Schluſſe ſeiner Schrift de Senectute ſagt: Quodsi non sumus immortales futuri, tamen exstingui homini suo tempore optabile est. Nam habet natura, ut aliarum omnium rerum, sic vivendi modum, senectus autem peractio aetatis est tanquam fabulae, cujus defatigationem fugere debemus, praesertim adjuncta satietate.

* * *

„Die Tſcheremiſſen .... bekannten, daß ſie nicht würdig ſeien, zu einem andern Leben erhoben zu werden.“ Sollten wir aber nicht ſammt und ſonders ſo ehrlich ſein, zu bekennen, daß wir eines andern Lebens unwürdig ſind? Wie bringen wir denn dieſes Leben zu? in langweiligen Geſellſchaften, in kleinlichen Stadtklatſchereien, in politiſchen Ränken, in religiöſen Zänken, in gelehrten Thorheiten, in häuslichen Zwiſtigkeiten, kurz in Erbärmlichkeiten, Nichtswürdigkeiten und Abſurditäten aller Art! Warum bringen wir aber ſo unſer Leben zu? Weil wir zu wenig? nein! weil wir zu viel Leben, zu viel Zeit haben. Wie glücklich brächten viele Menſchen ihre Tage hin, wenn der Tag um die Hälfte kürzer wäre! Wie viele werden im Alter förmlich kindiſch! wie Viele überleben ſich ſchon in jüngern Jahren, ſowohl in geiſtiger, als moraliſcher Beziehung! Wozu ſollten ſie alſo dieſen Ueberſchuß verwenden, als dazu, das Leben zu vertändeln oder ſich und Andern zu verbittern? Ehe wir uns daher fragen, ob wir eines andern Lebens würdig ſein, wollen wir uns erſt fragen, ob wir dieſes Lebens würdig ſind.

---

*) Uebrigens iſt die Furcht vor dem Tode gar kein Beweis von dem Widerſpruch des Todes mit dem Weſen des Menſchen, denn dieſe Furcht beruht bei den Menſchen oft auf den allerthörichtſten Vorſtellungen.

**) Burdach: Phyſiologie III. B.

„Die Kamtſchadalen glauben, daß Diejenigen, welche hier arm waren, in der andern Welt reich, die Reichen hingegen arm ſein werden, damit zwiſchen den beiden Zuſtänden in dieſer und jener Welt eine gewiſſe Gleichheit entſtehe. Eine jede andere Vergeltung des Guten und Böſen halten ſie für unnöthig. Wer auf dieſer Erde geſtohlen, Ehebruch getrieben habe u. ſ. w., der ſei dafür ſchon hinlänglich geſtraft, entweder geprügelt oder erſchlagen worden, habe wenigſtens keine Freunde gefunden, und ſei daher hülflos und ohne Vermögen geblieben." Beſchämen dieſe Kamtſchadalen nicht die Chriſten, welche außer den Strafen, die der Menſch und die Natur auf das Laſter geſetzt haben, noch obendrein einen göttlichen Criminalrichter bedürfen, und offen bekennen, daß ſie „huren und buben, rauben und morden" würden, wenn ihnen nicht die Pfennige, die ſie, aber nicht aus Liebe, ſondern mit Widerſtreben, nur auf Commando des Herrn oder der Pflicht, ihren Mitmenſchen aufopfern, im Himmel hundertfältig erſetzt würden? O Chriſtenthum, Chriſtenthum! muß ich abermals ausrufen, Du biſt der rohſte, gemeinſte Egoismus unter dem Scheine der aufopferndſten

Liebe. Als den Anfang der Welt ſetzteſt Du den Egoismus unter den Namen Gottes, welcher die Natur nur dazu ins Daſein rief, daß ſie der Menſch verzehrt und genießt, und an das Ende der Welt ſetzeſt Du den Egoismus unter dem Namen des Himmels, um ihn für die Beſchwerlichkeiten zu entſchädigen, die mit dem Genuſſe der Natur verbunden ſind!

Plutarch in ſeiner Schrift von der Unmöglichkeit eines angenehmen Lebens nach epicuräiſchen Grundſätzen ſagt, daß die Epicuräer den Menſchen, folglich ſich ſelbſt der ſüßeſten Hoffnungen berauben, indem ſie nicht, wie die, welche wie Pythagoras, Plato und Homer von der Seele denken, ein Wiederſehen geliebter Todten erwarten können. In der That iſt der einzige honorige und reſpectable Grund für die Unſterblichkeit die Liebe, denn er iſt der rein menſchliche. Zwar ſtützt ſich auch dieſer Grund auf die menſchliche Selbſtliebe, denn das Verlangen des Wiederſehens erſtreckt ſich ja nicht auf andere, mir gleichgültige Menſchen, ich will ja nur die Meinigen, meine Kinder, meine Gattin, meine Eltern und Freunde wiederſehen! aber die wahre, im Weſen des Menſchen begründete, die nicht zu verläugnende Selbſtliebe iſt die in der Menſchenliebe ſich befriedigende Selbſtliebe; iſt die nothwendige, unwillkührliche, indirecte Selbſtliebe; denn ich kann ja keinen Gegenſtand lieben, ohne Luſt und Freude an ihm zu empfinden. Liebe zum Gegenſtand ohne Egoismus, ohne Selbſtliebe iſt eine ſupranaturaliſtiſche Chimäre — iſt eine Liebe *ohne* Liebe. Das Gefühl der Liebe nun ſträubt ſich dagegen, den Tod des Geliebten anzuerkennen, empört ſich gegen die Nothwendigkeit des Todes, denn es kennt kein Geſetz als ſich ſelbſt; ja es hält es für eine Barbarei, eine Grauſamkeit, dem Todten das Leben abzuſprechen. Die Liebe will ja Alles beſeitigen, was dem Geliebten wehe thut, was wider ihn iſt, ſein Selbſt- und Wohlgefühl beeinträchtigt: wie ſollte ſie ſich alſo von dem Tode das

Leben des Geliebten nehmen laſſen, wie den Tod, die ſchrecklichſte Verneinung ſich gefallen laſſen, anerkennen? Aber es iſt nur Selbſttäuſchung, wenn wir glauben, in dieſem Kampfe unſeres Herzens mit dem Tode für den Todten zu ſtreiten — wir kämpfen nur für uns ſelbſt; wir denken, was uns drückt, drücke auch den Todten, wir befreien ihn daher von den Banden des Todes nur, um uns ſelbſt von den Banden des Schmerzes zu befreien. Wir bedenken nicht, daß wir mit unſern Unſterblichkeitsbeweiſen viel zu ſpät kommen, daß wir den Todten ja vor unſern Augen haben that- und machtlos ſterben, alſo den ſchwerſten, ſauerſten Act, den Sterbeact beſtehen laſſen, der Todte jetzt aber keine Bedürfniſſe, folglich auch nicht das Bedürfniß des Lebens mehr hat; wir bedenken nicht, daß es nur einen einzigen Beweis der Unſterblichkeit giebt — und dieſer heißt und iſt: *Nicht ſterben*. Wir ſind daher in unſern Unſterblichkeitsbeweiſen, unſern Kämpfen für das Leben geliebter Todte wahre Don Quijote; wir kämpfen gegen einen bloſen Schatten, kämpfen gegen den Tod und laſſen doch unſere Geliebten ſterben; wir kämpfen alſo nicht gegen das wahre Uebel, ſondern ein Scheinübel, ein Uebel nur in unſrer Einbildung, in *unſerm Sinne*, aber nicht im Sinne der Todten. Wenn daher eine allmächtige Liebe exiſtirte, ſo wäre der Beweis ihrer Exiſtenz nur dieſer, daß ſie den Menſchen nicht ſterben ließe. *Die* Allmacht, die erſt nach dem Tode wieder den Menſchen ins Leben ruft, iſt nur die Allmacht der menſchlichen Einbildungskraft.

Endlich iſt auch noch zu bemerken, daß der auf das Bedürfniß des Wiederſehens geſtützte Unſterblichkeitsgrund nur auf eine particuläre Unſterblichkeit führt; denn es giebt unzählige Menſchen, die dieſes Bedürfniß nicht fühlen, vielmehr ſtatt des Wunſches des Wiederſehens der lieben Freund-, Vetter- und Gevatterſchaft, den Wunſch des Nichtmehrſehens haben. Es ſind nur die innig ſich Liebenden, die den Tod ſchmerzlich empfinden, und ſelbſt dieſe würden doch auch in der Unſterblichkeit nicht ihre Wünſche befriedigt finden; denn die Liebe will den ganzen, unverſtümmelten Menſchen, den Menſchen, wie er mit allen ſeinen von der phantaſtiſchen chriſtlichen Vervollkommnungstheorie beanſtandeten Mängeln, Schlacken und Fehlern hier im Dießſeits exiſtirt.

„Die Welt“, ſagte ein oberflächlicher Recenſent meiner Gedanken über Tod und Unſterblichkeit, „iſt kein tauber Baum, der blos Blätter trägt, ſondern blüthenreich, und in jeder Blüthe wird das Ganze neu geboren“, in jeder Blüthe, ſetzen wir in der Sprache der Leibnitz’ſchen Philoſophie hinzu, ſpiegelt ſich das Univerſum, das Unendliche ab; jede Blüthe iſt daher ſo beſtändig, ſo ewig als der Baum ſelbſt. Sehr ſchön gedacht und geſagt! Aber trotz dieſer ſchönen Worte und Gedanken ſehen wir die Blüthen welken, ſehen wir die Menſchen ſterben. Was vermögen alle Unſterblichkeitsbeweiſe gegen das ſinnliche Factum der Sterblichkeit?

> Denique saepe hominem paullatim cernimus ire,
> Et membratim vitalem deperdere sensum:
> In pedibus primum digitos livescere et unguis,
> Inde pedes et crura mori, post inde per artus
> Ire alios tractim gelidi vestigia lethi.
>
> Lucretius.

„Ja! der ſichtbare Tod erſtreckt ſich auch nur auf das Sichtbare, Sinnliche, folglich Vergängliche des Menſchen.“*) Iſt denn aber die Vergänglichkeit nur ein Prädicat der Sinnlichkeit? Giebt es denn nicht auch eine geiſtige Vergänglichkeit? Gehen nicht auch die Staaten, die

---

*) Die Gründe des Lucretius gegen die Unſterblichkeit ſind, mit Ausnahme der letzten phyſiologiſchen Gründe, noch heute gültig. Was kann man z. B. gegen die unſinnige Copulation eines ſterblichen und unſterblichen Weſens Beſſeres ſagen, als er bereits geſagt hat:

> Quippe enim mortale aeterno jungere et una
> Consentire putare et fungi mutua posse,
> Desipere est, quid enim diversius esse putandum'st?

Syſteme, die Religionen, die Götter der Menſchen zu Grunde? Iſt der Geiſt des achtzehnten Jahrhunderts der des neunzehnten? der Geiſt des Jünglings der Geiſt des Mannes?

Jede Schrift, die ich ſchreibe, iſt ein Spiegel meines Weſens, ein Abdruck aller meiner Fähigkeiten, in dem Augenblick, wo ich ſie ſchreibe, das Höchſte, was ich weiß und denken kann; aber gleichwohl verſchwindet mir die Schrift, welche a priori für mich von unvergänglicher Bedeutung war, mit der Zeit in Nichts. So iſt es auch mit dem Menſchen. Jeder iſt ein Spiegel des Univerſums, Jeder eine Schrift, in der die Natur giebt, was ſie nur immer unter dieſer und dieſen Bedingungen und Umſtänden geben konnte; und Jeder iſt, indem er ſeine eigne Schrift lieſt, ſo entzückt von ihr, daß er a priori ihre Unſterblichkeit demonſtrirt, daß er ſich unmöglich denken kann, daß ſie je zu Makulatur gemacht werden könne. Aber gleichwohl zeigt ſich, aber erſt a posteriori, daß dieſe Schrift nicht das opus postumum der Natur war, daß die Natur, unaufhörlich ſchaffend, an die Stelle der alten Schriften neue ſetzt, weil ſie ſich ſelbſt verändert und daher in den alten Spiegeln nicht mehr ſich erkennt. Bliebe das Univerſum immer daſſelbe, ſo blieben auch immer dieſelben Individuen; ſie würden nicht ſterben, aber es verändert ſich; alſo kommen nothwendig auch andere Individuen, in denen ſich dieſes ſein verändertes Weſen concentrirt und abſpiegelt. Und ſo vergänglich der Menſch, ſo vergänglich iſt auch ſein Geiſt. „Der Geiſt? der Geiſt, für den es keinen Raum und keine Zeit giebt, der die Sterne mißt, der das Unendliche, das All umfaßt?“ Aber ſiehſt Du nicht auch auf dem Auge das Unendliche, das All ſich abſpiegeln? wäre die Sternenwelt Gegenſtand Deines Geiſtes, wenn ſie nicht Gegenſtand Deines Auges wäre? Und doch ſiehſt Du dieſes Auge, das Dir allein die „Wunder des Himmels“ aufſchließt, erlöſchen. Wie reimt ſich dieſe Erſcheinung mit der himmliſchen, univerſellen Natur des Auges? Warum vergiſſeſt Du alſo über der Herrlichkeit des Geiſtes die Herrlichkeit des Auges, der Sinne, des Körpers überhaupt? Oder iſt etwa, wie der Platonismus und Chriſtianismus behauptet, der Körper eine „läſtige Feſſel des Geiſtes?“ Wie abgeſchmackt! Der *Körper* iſt das *Fundament der Vernunft*, das *Band der logiſchen Nothwendigkeit*, welches allein den Menſchen zur Raiſon bringt und verhindert, daß ſeine Gedanken ſich nicht ins Gebiet phantaſtiſchen Unſinns verlieren; er iſt inſofern allerdings eine Feſſel, aber eine Feſſel, welche die Sanitätspolizei der Natur dem Wahnſinn des Menſchen angelegt hat. „Wohl könnten wir, ſagt noch im neunzehnten Jahrhundert der chriſtliche Manichäismus*), Amerika, Afrika und alle uns verborgne Länder der Erde erkennen, wenn uns nicht der ſchwere Leib an die Erdſcholle unſerer Geburt feſſelte.“ Wie lächerlich! Haſt Du denn keine Beine, die Dich nach Afrika und Amerika tragen? Aber freilich, der Gang auf den Beinen iſt Dir zu langweilig und mühſelig. Du willſt als chriſtlicher Engel in einem Nu über die Berge von Schwierigkeiten hinüberfliegen, die ſich der irdiſchen Erkenntniß entgegenſtellen. Aber ſiehſt Du denn nicht, daß dieſe im Flug erworbne Kenntniß eine flüchtige, oberflächliche ſein würde? ſiehſt Du nicht, daß die *Schwere* des Körpers das Fundament *gründlicher, ſolider* Erkenntniß iſt? Seit wann haben denn die Chriſten eine Erkenntniß der Erde, der Natur überhaupt? Seitdem ſie nicht mehr den Leib als „eine hemmende Feſſel des Geiſtes“ betrachteten, nicht mehr im Flug des Gedankens oder der Phantaſie als himmliſche Geiſter über die Natur hinweg ſich ſetzten, ſondern den *Körper zum Fundament und Mittel der Wiſſenſchaft* machten. „Wohl hätten wir“, fährt der rationaliſtiſche Manichäismus fort, „das Vermögen zu erkennen und zu begreifen, was auch in dem Monde, dem Merkur, der Venus, den andern Planeten, den Kometen, der Sonne iſt, aber der *Körper feſſelt uns an dieſe Erde*.“

---

*) Oder: „Die religiöſe Glaubenslehre nach der *Vernunft* (?) und der Offenbarung für *denkende* (?) Leſer.“

Wie lächerlich! Iſt es nicht der Körper, das Auge, das uns zu Sonne, Mond- und Sternen erhebt? Stammt der Reichthum der modernen Aſtronomie nicht allein daher, daß *ſie ſieht*, was die alte Aſtronomie nicht ſehen konnte? Allerdings läßt uns der Körper nicht von der Erde weg, aber dieſe Schranke iſt eine *ſehr vernünftige* Schranke, die nur das ſokratiſche: *Erkenne Dich ſelbſt* uns zuruft, nur daran uns erinnert, daß wir nicht, wie die Chriſten, über dem Himmel die Erde, über dem Fernen das Nächſte vergeſſen, nicht um Allotria uns bekümmern und mit dem Wiſſen, das der Menſch auf der Erde von den Sternen hat, haben kann und im Verlauf der Geſchichte noch bekommen wird, begnügen; denn wir wiſſen das *Nothwendige* und *Weſentliche* von ihnen, was freilich nicht die Neugierde befriedigt; aber wer kann dieſe befriedigen? ſie iſt unerſchöpflich in Fragen. Es iſt daher Nichts verkehrter, als wenn man bei der Frage von der Unſterblichkeit des Menſchen nur die Partei des Geiſtes ergreift und von ſeinem ſichtbaren, überhaupt ſinnlichen Weſen abſtrahirt, gleich als hätten die Sinne nicht auch ein gewichtiges Wörtchen mit drein zu ſprechen. Und doch iſt dieſe Verkehrtheit eine Nothwendigkeit; denn um einen unſterblichen Geiſt aus dem Menſchen herauszubringen und in den Himmel zu expediren, muß man die Sinne verſchließen, nur ſeiner Einbildung Gehör geben. Der Geiſt, das Weſen ohne Körper, ohne Sinne, ohne örtliche und zeitliche Schranken iſt freilich per ſe unſterblich; aber dieſer Geiſt, dieſes Weſen iſt kein wirkliches, ſondern eingebildetes Weſen, iſt nichts Anderes als das Weſen der menſchlichen Einbildungskraft. In der Einbildung durchfliegſt Du wohl in einem Nu alle Zeiten und Räume; aber merke Dir wohl: es ſind nur *eingebildete* Zeiten und Räume. Wie willſt Du daher aus dieſer eingebildeten Raum- und Zeitloſigkeit eine wirkliche zeit- und raumloſe Exiſtenz folgern? Ich ſetze oder denke, ſagt der Spiritualiſt, wo er die erſten Gründe ſeiner Theologie und Unſterblichkeit entwickelt, es ſei kein Menſch, kein Körper, keine Welt; aber glaubſt Du, daß deswegen wirklich kein Körper, kein

Menſch iſt, daß Du unabhängig vom Körper biſt und denkſt? Wie willſt Du alſo dieſem vom Körper unterſchiednen Weſen eine unſterbliche Exiſtenz anweiſen? Beweiſe erſt, daß es kein Gedanke, keine Einbildung iſt, daß es Exiſtenz hat. Kannſt Du aber das? Unmöglich. Sein heißt ſinnlich ſein.

Du denkſt Dich mit Wiſſen und Willen unterſchieden vom Leibe, während Du ohne Wiſſen und Willen mit ihm verbunden biſt und nur in dieſer Verbindung denkſt. Dein vom Leibe unterſchiednes Weſen, welches Du eben aus dieſem Deinen Dich vom Leibe Unterſcheiden folgerſt und Dir als ein beſonderes, ſelſtſtändiges unſterbliches Weſen vorſtellſt, iſt daher Nichts weniger als Dein wahres Weſen; es iſt nur ein Spiegelbild, ein Schatten, ein Product der Abſtraction, ein Excerpt, das Dich aber um ſo mehr frappirt, als Du es aus ſeinem naturgemäßen Zuſammenhang herausgeriſſen haſt, ein Schlußſatz, der Dir aber für ein Axiom gilt, weil die ihn vermittelnden und begründenden Vorderſätze Deinen Augen nicht gegenwärtig ſind. Du denkſt, ohne daß Dir während des Denkens die Grundlagen und Bedingungen, die ſinnlichen Vorausſetzungen des Denkens Gegenſtand ſind; ſo verſelbſtſtändigſt Du das Denken in einem ſchlechthin unbedingten Weſen, welches daher auch nie ſeine Exiſtenz verliert, aber nur aus dem einfachen Grunde, weil es keine Exiſtenz hat, außer im Kopfe des Denkers. Die ſpeculative Philoſophie hat es daher gerade ſo gemacht, wie das Chriſtenthum: das Bewußtſein, den Schein an die Stelle des Weſens geſetzt, und in ihrer theologiſchen Verkehrtheit aus dem Schein das Weſen, aus dem reinen, ſpeculativen, d. h. dem abſtracten, abgeleiteten Ich das empiriſche, d. h. wirkliche, urſprüngliche Ich deducirt.

„Die Ruſſen glaubten noch zur Zeit Peters des Großen, daß nur die Czaren und Bojaren in den Himmel kommen würden.“ Die Leute welche den Leib ſterben, den Geiſt aber unſterblich ſein laſſen, ſtehen auf dem Standpunkt der Ruſſen. Der Bojar oder Czar vielmehr iſt der Geiſt, der Unterthan oder gemeine Ruſſe der Leib. Aber wie die Majeſtät des Czaren nur in der Meinung und Einbildung des Ruſſen, ſo exiſtirt auch die Majeſtät des Geiſtes nur in der Einbildung der Menſchen und ihrer Unwiſſenheit von ſeinem wahren Weſen. Der gemeine Ruſſe weiß Nichts von der Geſchichte ſeines Czaren, weiß nicht, daß ſich die Majeſtät zuletzt auf einen Schweinehirten oder ſonſt ein anderes Weſen ſeines Gleichen reducirt; er macht daher in dieſer ſeiner Unwiſſenheit von den geſchichtlichen Bedingungen der Majeſtät den Czaren zu einem Geſchöpf ſeiner Einbildung, zu einem Weſen von Gottes Gnaden; und der Spiritualiſt weiß Nichts von der Chronique scandaleuse des Geiſtes*), Nichts von der natürlichen Entſtehungsgeſchichte aller ſeiner ſupranaturaliſtiſchen Phantasmen und Abſtractionen, Nichts von ſeiner Identität mit dem gemeinen, ſinnlichen Weſen des Menſchen; er macht ihn daher zu einem Weſen von Gottes Weſen, d. h. zu einem Weſen, das nur der menſchlichen Abſtraction, Einbildung und Unwiſſenheit ſein Daſein verdankt. Der Ruſſe weiß Nichts davon, daß der Czar nicht des Czaren, ſondern des Ruſſen wegen, der Menſch nicht des Staates, ſondern der Staat des Menſchen wegen da iſt, daß die Majeſtät nur deßwegen heilig geſprochen wird, damit Leben, Perſon und Eigenthum des gemeinen Ruſſen heilig ſei, daß der Glanz der Majeſtät alſo kein eigenes, ſondern erborgtes, abgeleitetes Licht iſt; und der Spiritualiſt weiß Nichts davon, daß der Menſch nicht des Geiſtes, ſondern der Geiſt des Menſchen wegen da iſt, daß das ſinnliche Weſen nicht ein Attribut oder gar Anhängſel des Geiſtes, ſondern der

---

*) Als einſt ein Anatom die Lage der Gebärmutter zeigte, ſagte er: „Hier laſſet uns beſpiegeln, wir Menſchen, die wir mit unſerer adeligen Ankunft prangen und meinen, wir ſeien beſſer als andere, hier iſt unſere erſte Wohnung zwiſchen Harn und Koth.“ Ja hier laſſet Euch beſpiegeln, Ihr vornehmen, zimpferlichen Spiritualiſten, die Ihr den natürlichen Urſprung des Menſchen, die materielle, ſinnliche Geneſis des Geiſtes zu deſpectirlich findet, und Euch daher für uranfängliche Herren von Gott oder Geiſt haltet!

Geiſt ein Attribut des ſinnlichen Weſens iſt, daß nur ein ſinnliches Weſen das Bedürfniß des Denkens empfindet, die Sinnlichkeit alſo der Grund, die Vorausſetzung der Vernunft, des Geiſtes iſt — aber eine Vorausſetzung die ſich nicht, wie in der Hegel'ſchen Dialektik, als eine nichtige, ſcheinbare, tranſitoriſche erweiſt, ſondern eine bleibende Wahrheit iſt.

Als einſt ein Erzbiſchof von Köln ſeinen großen Pomp und Prunk vor einem armen Taglöhner, welcher ihn deßhalb auslachte, mit der Diſtinction rechtfertigte, daß er „nicht ſchlecht ein Geiſtliche Perſon, ſondern zugleich ein Weltlicher Fürſt und fürnehmes Glied des h. Römiſchen Reichs ſei, wandte ihm der Taglöhner ein: Wann dann nun der Teuffel den Fürſten zur Höllen führet, wo würde alsdann der Erzbiſchof bleiben?" *) Ich frage deßgleichen die ſämmtlichen Glieder des heiligen chriſtlich germaniſchen Geiſterreichs: wo denn der geiſtliche Herr bleibt, wenn der weltliche, leibliche Herr zum Teufel fährt?

„Was vermögen alle Gründe gegen die Unſterblichkeit wider das Gefühl? Ich habe aber eine Ahnung meiner zukünftigen Exiſtenz, ich fühle es, daß ich unſterblich bin, alſo bin ich es, denn das Gefühl iſt untrüglich." Das heißt: ich bilde mir ein, ich glaube, unſterblich zu ſein, darum fühle ich mich unſterblich, gleichwie der Menſch fühlt, daß er von Butter iſt, wenn er es ſich einbildet, fühlt, daß ſeine Naſe fortwährend wächſt, wenn er, ſei es nun aus freien Stücken oder auf Einreden Anderer, glaubt, daß ſie immer größer wird. Allerdings iſt das Gefühl untrüglich, aber nur das urſprüngliche, unmittelbare Gefühl, das Gefühl, welches das offenbare Daſein, die ſonnenklare Gegenwart ſeines Gegenſtandes vorausſetzt und beurkundet. Ein ſolches

---

*) Zinkgref Teutſche Apophthegmata.

Gefühl iſt das Gefühl des Seins, das Gefühl, daß Du biſt. Aber wie kannſt Du fühlen, daß Du ſein wirſt? Die Zukunft iſt ja nicht; ſie iſt nur ein Gegenſtand der Einbildung. Und wie nun gar fühlen, daß Du nach dem Tode ſein wirſt? Zwiſchen Deiner gegenwärtigen und zukünftigen Exiſtenz ſteht ja eben der Tod in der Mitte. Wie willſt Du durch dieſe Scheidewand hindurch fühlen? Es iſt daher nur die Vorſtellung, die Einbildung und Reflexion, die Dir auch nach und trotz dem Tode eine Exiſtenz vormalt, die nun freilich, als ein Gegenſtand der Einbildung auch ein Gegenſtand Deines Gefühls iſt. Aber eben weil dieſes Gefühl nur ein Erzeugniß Deiner Einbildung und Reflexion iſt, hat es keine Gültigkeit und Autorität. Das Gefühl als ſolches ſagt Dir weder, daß Du nicht ſein wirſt, noch, daß Du ſein wirſt; es ſagt Dir Nichts weiter, als daß Du biſt; es weiß Nichts vom Tode, aber auch Nichts von der Unſterblichkeit, ſo wie es Nichts vom Atheismus, aber auch Nichts vom Theismus weiß. Das Gefühl iſt ein ewiges Kind, aber das Kind weiß weder, daß ein Gott, noch, daß keiner iſt. „Wahrlich, ich ſage Euch, es ſei denn, daß Ihr Euch umkehrt, und werdet wie die Kinder, ſo werdet Ihr nicht in das Himmelreich (d. h. das Menſchenreich) kommen.“

„Die Lehrer werden leuchten, wie des Himmels Glanz.“ Man ſiehet aus dieſen Worten Daniels, bemerkt hierzu ein chriſtlicher Theolog des vorigen Jahrhunderts, nicht nur, daß es Stufen in der Seligkeit der Auserwählten gebe, ſondern auch beſonders, daß die Gelehrten einer größeren Herrlichkeit theilhaftig ſein werden, als die Ungelehrten. Die Worte des heiligen Hieronymus von dieſer Sache ſind viel zu ſchön, als daß wir ſie weglaſſen ſollten: „Man pflegt zu fragen, ob ein gelehrter Heiliger und ein ungelehrter einfältiger Heiliger einerlei Belohnung und einerlei Wohnung im Himmel erhalten werden? Nach der Meinung des Theodotians hält man dafür, daß die Gelehrten eine Gleichheit mit dem Glanz des Himmels haben, die andern aber, die ohne Gelehrſamkeit gerecht und auserwählt ſind, nur mit dem Glanz der Sterne verglichen werden.“ Seht! ſo nimmt im Chriſtenthum nicht einmal mit dem Tode die menſchliche Eitelkeit ein Ende. Selbſt im Himmel will Einer vor dem Andern glänzen — der Eine mit der „Klarheit der Sterne, der Andre mit der Klarheit des Mondes, der Dritte mit der Klarheit der Sonne“; ſelbſt im Himmel haben wir wieder dieſelben Unterſchiede und Stufen wie hier: Niedrigſelige, Hochſelige und Allerhöchſtſelige. Wie recht hatte doch jener Neger, welcher das Anerbieten der chriſtlichen Unſterblichkeit mit den Worten ausſchlug: „nach dem Tode iſt Alles aus, wenigſtens für uns Neger; ich will kein andres Leben, denn vielleicht wäre ich dort wieder Euer Sclave.“

„Die Gelegenheit, das ewige Leben zu erwerben, ſagen die Chriſten, wenigſtens die alten Chriſten, hat Gott dem Menſchen nur in dieſem Leben gegeben.“ „Höchſt flüchtig iſt dieſes Leben und doch wird in ihm das ewige Leben erworben oder verloren. Höchſt erbärmlich iſt dieſes Leben und doch wird in ihm die ewige Seligkeit erworben oder verloren.“ Dieſes Leben beſtimmt alſo bis in alle Ewigkeit hin die *Beſchaffenheit* des andern Lebens; war dieſes Leben ein ſchlechtes, ſo iſt es auch das künftige, war dieſes Leben ein gutes, ſo iſt es auch jenes. Dieſes Leben hat daher in Wahrheit keine vorübergehende, ſondern ewige Bedeutung; ich habe hier *ein für alle Mal* gelebt, denn meine weſentliche Qualität ändert ſich nicht. Das Jenſeits iſt nur das Echo des Dießſeits. So haben wir auch im alten Chriſtenthum die Beſtätigung davon, daß das andere Leben zuletzt nur dieſes Leben iſt, aber vorgeſtellt ohne Ende.

Schließlich muß ich zu dem Abſchnitt über den ,,allgemeinen Unſterblichkeitsglauben'' die Bemerkung noch nachtragen, daß einige Völker ausdrücklich zwei Seelen annehmen, in Beziehung auf den Todten eine, die bei dem Leichnam bleibt, eine andere, die ins Land der Seelen geht; in Beziehung auf den Lebenden eine, die die Erſcheinung des Athmens, eine andere, die die Erſcheinung des Vorſtellens, insbeſondre des Träumens ausdrückt. Ich muß aber auch zugleich bei dem Worte Seele die Bemerkung wiederholen, daß die Chriſten wie ihre theiſtiſchen, ſo auch ihre pſychologiſchen Vorſtellungen den heidniſchen Völkern unterſchieben, obgleich dieſe eben ſo wenig Etwas von einem Gott in unſerm Sinne, d. h. einem abſtracten Weſen außer dem Menſchen, als Etwas von einer Seele in unſerm Sinne, d. h. einem abſtracten Weſen im Menſchen wiſſen. So heißt es z. B. in Cooks dritter und letzter Reiſe von den Bewohnern der Freundſchaftsinſeln: ,,über die Immaterialität und Unſterblichkeit der Seele haben ſie ziemlich richtige Begriffe.'' Gleichwohl heißt es darauf, daß ,,die Seelen, des gemeinen Mannes wenigſtens, von einem Vogel Namens Loata gefreſſen werden.'' Uebrigens haben die Chriſten allerdings auch Recht, wenn ſie in den Seelen ſelbſt der wildeſten und rohſten Völker ihre eigne Seele erkennen, denn alle unſre religiöſen und pſychologiſchen Elementarvorſtellungen unterſcheiden ſich nur dadurch von den Vorſtellungen der rohen Völker, daß ſie ſubtiler, abſtracter ſind; im letzten Grunde aber ſind ſie dieſelben.

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Ludwig Feuerbach's

ſämmtliche Werke.

Vierter Band.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1847.

Geſchichte

der

neuern Philoſophie

von

Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza.

Von

Ludwig Feuerbach.

Leipzig.
Verlag von Otto Wigand.
1847.

GLa/58/222

[illegible]

Inhalt.

Seite
Einleitung 1
Franz Bacon von Verulam 23
Thomas Hobbes 79
Peter Gaſſendi 114
Jakob Böhm 151
Carteſius 184
Arnold Geulinx 252
Malebranche 257
Spinoza 298

Druckfehlerverzeichniß des I. Bandes.

S. 329 Z. 2 v. o. ſt. den l. die.
„ 331 „ 1 v. o. ſt. erwerben l. ererben.
„ 455 „ 8 v. o. ſt. Menſch l. Herr.

Druckfehlerverzeichniß des II. Bandes.

S. 3 Z. 5 v. u. nach ebenſo l. wenig.
„ 262 „ 11 v. u. ſt. vor l. von.
„ 350 „ 5 v. u. ſt. innern l. andern.
„ 362 „ 11 v. o. ſt. darin l. darum.
„ 363 „ 4 v. u. ſt. der Geiſt l. den Geiſt.
„ 366 „ 17 v. o. ſt. leben l. Leben.
„ 397 „ 6 v. u. ſt. fehlſchließenden l. fehlſchießenden.
„ 411 „ 11 v. o. ſt. ſein l. ein.

Druckfehlerverzeichniß des III. Bandes.

S. 23 Z. 12 v. o. ſt. unterſcheidendes l. unterſchiedenes.
„ 57 „ 7 v. o. nach nicht nur l. nicht.
„ 66 „ 12 v. o. nach aber l. es.
„ 117 „ 2 v. o. ſt. leibt l. leibn, ſt. er l. ſie, ſt. ſein l. ihr.
„ 173 „ 7 v. o. ſt. niedrigſten l. niedrigen.
„ 181 „ 3 v. o. ſt. numerirt l. unnumerirt.
„ 263 „ 7 v. u. ſt. Dunkel l. Dünkel.
„ 269 „ 10 v. u. ſt. konnte l. könnte.
„ — „ 7 v. u. nach Leben fehlt ?.
„ 275 „ 4 v. o. ſt. halten l. erhalten.
„ 292 „ 12 v. o. ſt. nur l. um.
„ 295 „ 11 v. u. ſt. ſie l. er.
„ — „ 9 v. u. ſt. ſie l. ihn.
„ 297 „ 10 v. u. ſt. aus l. auf.
„ 298 „ 2 v. u. ſt. myſtiſche l. mythologiſche.
„ — „ 9 v. u. nach Landsmann ſ. Komma.
„ 299 „ 5 v. o. ſt. gehalten l. gefallen.
„ 303 „ 13 v. o. ſtreiche: nur.
„ 311 „ 14 v. o. ſt. machen l. machte.
„ 316 „ 14 v. o. nach Lebensverrichtungen fehlt gebunden iſt.
„ — „ 15 ſtreiche: gebunden iſt.

S. 322 Z. 4 v. o. ſtreiche: wie.
= 323 = 13 v. u. ſt. vollkommen l. vollkommner.
= 345 = 9 v. o. nach menſchlichen l. Exiſtenz.
= 355 = 6 v. u. ſt. Gewohnheit bliebe l. Gewohnheitsliebe.
= 356 = 15 ſt. neuern l. neuen.
= 358 = 6 v. o. ſt. mäßiger l. müßiger.
= 359 = 4 v. o. ſt. Ort l. Art.
= 361 = 10 v. u. ſt. quantitativ l. qualitativ.
= — = 9 v. u. ſt. Phraſen l. Phaſen.
= 380 = 8 v. u. nach mehr fehlt als.
= 383 = 4 v. u. nach Weſen ſt. ein l. im
= 386 = 6 v. u. nach nicht fehlt das.
= 390 = 5 v. o. ſt. der l. des Philoſophen.
= — = 10 v. o. ſt. ſich l. ihm.
= — letzte Z. ſt. Weſens l. Konſens.
= 391 Z. 10 ſt. chriſtlichen l. geiſtlichen.
= 393 = 14 v. u. ſt. vereinen l. reimen.
= — = 17 v. o. ſtreiche Semikolon.
= — = 18 v. o. ſtreiche: ſteht.
= 394 = 13 v. o. nach eben fehlt daſelbſt.
= 395 = 6 v. o. ſt. eben l. eben.
= 403 = 4 v. o. ſt. richtige l. nichtige.

Druckfehlerverzeichniß des IV. Bandes.

S. 53 Z. 3 v. u. ſt. kleinere und innere Theil l. kleineren und inneren Theile.
= 110 = 11 v. o. vor nicht fehlt ſie.
= 113 = 10 v. o. fehlt nach Welt Atheismus.
= 135 = 4 v. o. ſt. was l. war.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Einleitung.

§. 1.

Das Weſen des Heidenthums war die Einheit von Religion und Politik, Geiſt und Natur, Gott und Menſch. Aber der Menſch im Heidenthum war nicht der Menſch ſchlechtweg, ſondern der nationell beſtimmte Menſch: der Grieche, der Römer, der Aegyptier, der Jude, folglich auch ſein Gott ein nationell beſtimmtes, beſonderes, dem Weſen oder Gotte anderer Völker entgegengeſetztes Weſen — ein Weſen alſo im Widerſpruch mit dem Geiſte, welcher das Weſen der Menſchheit und als ihr Weſen die allgemeine Einheit aller Völker und Menſchen iſt.

Die Aufhebung dieſes Widerſpruchs im Heidenthum war die heidniſche Philoſophie; denn ſie riß den Menſchen heraus aus ſeiner nationellen Abgeſchloſſenheit und Selbſtgenügſamkeit, erhob ihn über die Bornirtheit des Volksdünkels und Volksglaubens, verſetzte ihn auf den kosmopolitiſchen Standpunkt[*]). Sie war daher, als die das beſchränkte

---

[*]) Dieſe Behauptung bedarf wohl keiner beſondern Belege. Es iſt hier genug zu erinnern, daß ſchon Thales ſich zu einer wiſſenſchaftlichen Anſchauung der Natur erhob, die im Volksglauben als Götterweſen vorgeſtellten Geſtirne zum Gegenſtande des Denkens und Berechnens machte (Diogenes Laertes I. Segm. 24 ed. Meibomii), daß ſchon Anaxagoras die von der Superſtition als beſondere Omina gedeute-

Volksbewußtſein zum allgemeinen Bewußtſein erweiternde Macht des denkenden Geiſtes, gleichſam das verhängnißvolle Fatum über den Göttern des **Heidenthums**, und der geiſtige Grund des Untergangs der heidniſchen Volksbeſonderheiten als weltbeherrſchender göttlicher Mächte. Aber die Philoſophie hob dieſen Widerſpruch nur im Denken, nur alſo auf abſtracte Weiſe auf.

Seine wirkliche Löſung fand dieſer Widerſpruch erſt im Chriſtenthum; denn in ihm wurde der *Λόγος σάρξ*, d. h. die allgemeine Vernunft, das alle Völker und Menſchen umfaſſende, alle feindſeligen Differenzen und Gegenſätze zwiſchen den Menſchen auflöſende, allgemeine und reine, deßhalb mit dem göttlichen Weſen identiſche Weſen der Menſchheit Gegenſtand unmittelbarer Gewißheit — Gegenſtand der Religion. Chriſtus iſt nichts Anderes, als das Bewußtſein des Menſchen von der Einheit ſeines Weſens mit dem göttlichen Weſen, ein Bewußtſein, welches als die Zeit gekommen war, weltgeſchichtliches Bewußtſein zu werden, ſich als unmittelbare Thatſache ausſprechen, in Eine Perſon ſich zuſammenfaſſen, zunächſt als Ein Individuum ſich verwirklichen und der ganzen, noch in der Finſterniß des alten Widerſpruchs der Volkspartikularitäten liegenden Welt als Schöpfer eines neuen Weltalters entgegenſetzen mußte.

Im Chriſtenthum wurde darum Gott als Geiſt Gegenſtand des Menſchen; denn erſt Gott in dieſer Reinheit und Allgemeinheit gefaßt, in der er im Chriſtenthum gefaßt wurde, erſt das allgemeine, von aller nationellen und ſonſtigen natürlichen Differenz und Beſonderheit gerei-

---

ten Erſcheinungen aus rein phyſiſchen Urſachen ableitete (Plutarchus Vitae, V. Periclis c. 6.), daß ſchon Xenophanes, der Zeitgenoſſe Pythagoras' und Stifter der eleatiſchen Schule, den großen Gedanken der Einheit zur Anſchauung brachte, einen Gott lehrte, der „weder am Leibe den Sterblichen ähnlich, noch ähnlich am Geiſte,“ und mit der Begeiſterung des Gedankens und dem Zorne der Vernunft gegen die homeriſchen und heſiodiſchen Göttervorſtellungen als Gottes unwürdige Beſtimmungen eiferte. Sextus Empiricus adv. Mathem. IX. 193 und Fülleborn's Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie Stück VII.

nigte Weſen iſt Geiſt. Der Geiſt wird aber nicht im Fleiſche, ſondern nur im Geiſte ergriffen. Mit dem Chriſtenthum war daher zugleich der Unterſchied zwiſchen Geiſt und Fleiſch, Sinnlichem und Ueberſinnlichem geſetzt — ein Unterſchied, der aber, als die Momente des Chriſtenthums in der Geſchichte zu beſtimmter Entwickelung kamen, ſich bis zum Gegenſatze, ja Zwieſpalt von Geiſt und Materie, Gott und Welt, Ueberſinnlichem und Sinnlichen ſteigerte. Und da in dieſem Gegenſatze das Ueberſinnliche als das nur Weſenhafte, das Sinnliche als das nur Unweſenhafte beſtimmt ward, wurde das Chriſtenthum in ſeiner geſchichtlichen Entwickelung zu einer antikosmiſchen und negativen, von der Natur, dem Menſchen, dem Leben, der Welt überhaupt, und nicht etwa dem Eitlen, ſondern dem Poſitiven der Welt abziehenden, ihr wahres Weſen verkennenden und verneinenden Religion.

§. 2.

Als dieſer negativ religiöſe Geiſt ſich als das wahre, abſolute Weſen, vor dem alles Andere als ein Eitles und Nichtiges verſchwinden müſſe, geltend machte, herrſchender Zeitgeiſt wurde; war es daher eine unausbleibliche Folge, daß nicht nur die Kunſt und die ſchönen Wiſſenſchaften, ſondern überhaupt die Wiſſenſchaften an und für ſich zu Grunde gingen. Nicht die vielen Kriege und Stürme damaliger Zeiten, nicht die natürliche Rohheit damaliger Völker, nur jene negativ religiöſe Tendenz war der eigentliche, wenigſtens geiſtige Grund ihres Verfalls und Untergangs, denn für den Geiſt von dieſer Tendenz ſubſumiren ſich ſelbſt die Künſte und Wiſſenſchaften unter den Begriff eines nur Eitlen und Weltlichen, eines bloßen Menſchentandes*).

---

*) Quae enim communicatio, ſagt z. B. Hieronymus (Epist. XXII. c. 13) luci ad tenebras? Qui consensus Christo cum Belial? quid facit cum psalterio Horatius? cum evangeliis Maro? cum apostolis Cicero? Nonne scandalizatur frater, si te viderit in idoleo recumbentem? Et licet omnia munda mundis et nihil rejiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur, tamen simul bibere non debemus cali-

Beſonders war es auch die Natur, die bei der Herrſchaft jener Tendenz in die Nacht der Vergeſſenheit und Ignoranz ſinken mußte. Wie konnte der beſchränkte, der nur in ſeinem von dem Weſen der Welt abgezogenen Gotte lebende Chriſt einen Sinn für die Natur und ihr Studium haben? Die Natur, deren weſentliche Form die Sinnlichkeit iſt, die er gerade als das zu Verneinende, als das vom Göttlichen Abziehende faßte, hatte für ihn nur die Bedeutung eines Endlichen, Eitlen, Weſenloſen. Wie kann aber der Geiſt ſich auf Das concentriren, Das zum Gegenſtande ernſter, anhaltender Beſchäftigung machen, was ihm nur die Bedeutung eines Endlichen und Eitlen hat? Was hat es überdem für ein Intereſſe, die zeitliche Kreatur, das elende Geſchöpf zu erkennen, wenn man den Schöpfer kennt? Wie kann der, der im vertrauten Umgange mit dem Herrn lebt, ſich ſo herabwürdigen, in daſſelbe Verhältniß zu ſeiner Dienſtmagd zu treten? Und was hatte

---

cem Christi et calicem Daemoniorum .... Domine si unquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi. — In den Regeln des h. Iſidorus wurde ausdrücklich geboten: Gentilium autem libros vel haereticorum volumina monachus legere caveat. Gregor der Große machte dem Biſchof von Vienne, Deſiderius große Vorwürfe darüber, daß er die Grammatik (klaſſiſche Literatur) lehre und mit jungen Leuten heidniſche Dichter leſe. Quia in uno ore se cum Jovis laudibus Christi laudes non capiunt, et quam grave nefandumque sit episcopis canere, quod nec laico religioso conveniat, ipse considera. ... Si posthac evidenter ea, quae ad nos perlata sunt, falsa esse claruerit, nec vos nugis et saecularibus litteris studere constiterit, Deo nostro gratias agimus. Die Gebildeteren und Humaneren unter den Chriſten des Mittelalters ſchätzten wohl auch das Studium der ſogenannten profanen Literatur, aber nicht um ſeiner ſelbſt willen. Vergl. Heeren Geſchichte des Studiums der klaſſiſchen Literatur I. B. — Selbſt Alcuin billigte im ſpäten Alter nicht einmal das Leſen der heidniſchen Dichter und Schriftſteller. — Aus demſelben Princip kommt es, wenn ſelbſt unter den Proteſtanten manche die Wiſſenſchaften verſchmähten, z. B. Joh. Amos Comenius die Metaphyſik, den Ariſtoteles und Carteſius, die Kritik und Philologie wegwirft und darauf den Vers macht: „Du lerneſt, lieſeſt, ſchreibſt und gleichwohl kommt der Tod, ſtudire Jeſum ſelbſt: dies Eine iſt Dir Noth.“ Man ſehe hierüber auch Arnold an und ſeine und Anderer Urtheile in ſeiner Kirchen- und Ketzerhiſtorie Th. II. B. XVI. c. X. Von dem Schul- und akademiſchen Weſen ſonderlich bei den Lutheranern.

auf jenem Standpunkte negativer Religioſität die Natur für eine andere Stellung und Bedeutung, als die einer Dienſtmagd Gottes? Die theologiſch teleologiſche Betrachtungsweiſe der Natur iſt die einzige dieſem Standpunkte gemäße, aber eben dieſe iſt keine objektive, phyſikaliſche, in die Natur ſelbſt eindringende Betrachtungsweiſe derſelben.

Die Natur war daher dem menſchlichen Geiſte auf jenem Standpunkte wie aus den Augen verſchwunden. Gleichwie in die geweihten Andachtsſtätten jener Zeiten das Licht nicht durch ein rein durchſichtiges Medium, ſondern durch buntbemalte Fenſter getrübt fiel, gleich als wäre das reine Licht für die fromme, von der Welt und Natur ſich zu Gott hinwendende Gemeinde etwas Abziehendes und Störendes, gleich als könnte ſich nicht das Licht der Natur mit dem Lichte der Andacht vertragen, nur im Dunkel, nur in der Verſchleierung der Natur der Geiſt in die Lichtflamme der Andacht auflodern; ſo fiel ſelbſt da noch in jenen Zeiten, wo der Geiſt wieder zum Denken erwachte, den Blick auf die Natur wieder richtete, das Licht der Natur nur getrübt und gebrochen durch das Medium der ariſtoteliſchen Phyſik in den Menſchen, weil er, von jener negativen Religioſität beherrſcht und beſtimmt, ſich gleichſam ſcheute, die eigenen Augen aufzuthun, und mit eigener Hand die verbotene Frucht vom Baume der Erkenntniß zu brechen.

Wenn gleich Einzelne im Mittelalter ſich beſonders eifrig mit dem Studium der Natur beſchäftigten, wenn gleich überhaupt ſogenannte weltliche Gelehrſamkeit noch in Klöſtern und Schulen ſich erhielt und geſchätzt wurde*); ſo blieben doch immer die Wiſſenſchaften eine untergeordnete Nebenbeſchäftigung des menſchlichen Geiſtes, hatten nur eine kümmerliche, beſchränkte Bedeutung und mußten ſie ſo lange haben, als der religiöſe Geiſt die oberſte geſchichtliche Behörde, die Legislativgewalt, und die Kirche ſeine Exekutivgewalt war.

---

*) Vergl. z. B. Heeren Geſchichte des Studiums der klaſſiſchen Literatur I. B. und Meiners hiſtoriſche Vergleichung der Sitten und Verfaſſungen u. ſ. w. des Mittelalters II. B. IX. Abſchnitt.

§. 3.

Die einzige, dem excluſiv religiöſen Geiſte immanente, d. i. von ihm unabweisbare, ſeinem Weſen conforme Wiſſenſchaft war die Theologie, in der der Glaubensinhalt vor das Bewußtſein des Verſtandes gebracht, von ihm zergliedert, beſtimmt, geordnet und beleuchtet wurde. Indem aber mit dem Beſtimmen des Glaubensinhaltes durch Gedanken dieſer Inhalt Object des denkenden Bewußtſeins wurde, Object des analytiſchen, auflöſenden Verſtandes, wurde mit ihm zugleich das denkende Bewußtſein unabhängig von dem Stoffe des Glaubens ſich ſelbſt Object, innerhalb des Inhalts des Glaubens zugleich der Gedanke als ſolcher Gegenſtand, und die Theologie ging ſo über in Philoſophie. Da aber das Denken gleichſam nur ſo unter der Hand getrieben wurde, weil es kein öffentliches Privilegium hatte, d. h. in dem religiöſen Princip, das für das oberſte Princip, für die letzte, höchſte Autorität galt, nicht ſanktionirt war, und die Gegenſtände der Dogmatik, des kirchlichen Lehrbegriffs der terminus a quo und ad quem, das Non plus ultra, die letzte Grenze des menſchlichen Geiſtes waren, wenn gleich Einzelne ſie überſprangen*); ſo blieb der Inhalt der Theologie immer noch der Hauptinhalt des denkenden Geiſtes, und die Philoſophie als ſolche konnte für ihn im Weſentlichen nur eine überlieferte ſein; es mußte ihr daher auch jene freie Produktivkraft, jene grundſchöpferiſche Thätigkeit, jene Autopſie der Natur und Autonomie der Vernunft, welche die Philoſophie Griechenlands und der neuern Zeit auszeichneten und den eigenthümlichen Charakter der Philoſophie überhaupt conſtituiren, abgehen. Daher jener Geiſt der Abſtraktion, jene logiſch metaphyſiſche Denkart, die allein das Weſen und den Geiſt der ſogenannten ſcholaſtiiſchen oder ſcholaſtiiſch ariſtoteliſchen Philoſophie ausmachte; denn wurden gleich außer der damaligen Logik und Metaphyſik auch noch andere philoſophiſche Wiſſenſchaften gepflegt, ſo war doch der Geiſt, in dem Alles behandelt und betrachtet wurde, der formelle, der logiſch metaphyſiſche Geiſt. Daher die langweilige Einförmigkeit und Gleichheit ihrer Geſchichte, welche nicht durch qualitative, Schlag auf Schlag ſich einander folgende, und erſt durch dieſe lebendige Succeſſion eine eigentliche Geſchichte begründende Differenzen in ihrem trägen Laufe unterbrochen iſt, wie die Geſchichte der alten und neuern Philoſophie, und daher einem ſtehenden Waſſer gleicht, wenn jene einem reißenden Strome. Daher jene aller höhern Genialität und Originalität ermangelnde Beſchränktheit des Geiſtes und Geſchmackloſigkeit in Anſehung

---

*) Z. B. Almarich oder Amalrich von Chartres, David von Dinant, und ſein Schüler Balduin, welche dem ſogenannten Pantheismus, den ſie jedoch, nach den von Thomas a Aquino und Albertus Magnus angeführten Stellen zu ſchließen, zum Theil ziemlich roh aufgefaßt und anſtößig ausgeſprochen zu haben ſcheinen, huldigten, ſich dabei auf alte heidniſche Philoſophen als Autoritäten beriefen, und wie Albertus Magnus in ſeiner Summa Theologiae T. II. Tract. I. Quaest. IV. memb. III. Fol. 25 ſagt, ſogar die auctoritates sanctorum nicht gelten ließen. Natürlich wurden ihre Sätze verdammt. — Wie groß und ſtark die Macht und Herrſchaft der kirchlich-dogmatiſchen Vorſtellungen ſelbſt über freie und für ihre Zeit philoſophiſche Köpfe war, beweiſt unter andern dieſer Umſtand, daß ſelbſt Gegenſtände, die an und für ſich oder wenigſtens in der Bedeutung, in welcher ſie ſie für wirkliche hielten,

---

die hypothetiſchſten und willkührlichſten von der Welt ſind, ihnen für reale Denkobjekte, für ausgemacht wirkliche Gegenſtände galten, deren Eigenſchaften, aber keineswegs deren Daſein ſie in Unterſuchung zogen, die ſie auf die genaueſte detaillirteſte Weiſe beſchrieben und charakteriſirten, und die daher auch, eben weil ſie in ihrer geiſtigen Vorſtellung, im Gedanken ſelbſt als wirkliche Weſen fixirt waren, als Viſionen, als Apparitionen individueller Weſen ihrer Sinnlichkeit oder Phantaſie erſcheinen konnten. Selbſt der denkende und gelehrte Albertus Magnus „erhielt Offenbarungen und übernatürliche Hülfe von der heiligen Jungfrau. Seine Schriften und Gedichte auf die heilige Jungfran machen einen ganzen Band aus. Die heilige Jungfrau ſtattete Albert dem Großen in eigner Perſon für ſeine Lobgedichte und Schriften Dank ab und hatte ſogar die beſondere Gnade, ſich ihm zur genauen Beſichtigung darzuſtellen, als er ſich vornahm, alle Körper- und Seelengaben der Mutter Gottes als Dichter auszumalen.“

der Form; daher der gänzliche Mangel an Principien, die die organiſirenden und belebenden Seelen eines mit ſich cohärenten und übereinſtimmenden Ganzen wären, und der daraus hervorgehende, ohne Nothwendigkeit, ohne ein beſtimmendes und beſchränkendes Maaß bis ins Unendliche fort raſtlos theilende und atomiſirende Diſtinktionsgeiſt, der endlich zu einem bloßen Formalismus, zur Auflöſung alles Inhaltes, einer völligen Leere und einem damit verbundenen Ekel und Widerwillen an der Scholaſtik führen mußte.

§. 4.

Als der negativ religiöſe Geiſt in der Kirche ſich zu einer weltbeherrſchenden Macht erhoben, die Anfangs nur innerliche, in der Geſinnung exiſtirende Verkennung und Verachtung alles ſogenannten Weltlichen endlich bis zur weltlichen, gewaltſamen Unterdrückung des Weltlichen geſteigert, ſelbſt die Oberherrſchaft der Kirche, als des Inbegriffs des Geiſtlichen, über den Staat, als den Inbegriff des Weltlichen ſich angemaaßt hatte, beſtand ſeine Negativität gegen Künſte und Wiſſenſchaften näher darin, daß er ſie band und gefangen nahm, ſie nicht frei gewähren, ihnen keine Selbſtſtändigkeit angedeihen ließ, ſondern ſich ihrer nur als Mittel einerſeits zu ſeiner Verherrlichung, andererſeits zu ſeiner Befeſtigung bediente. Allein gerade dieſe ſcheinbar nur dienſtfertigen Geiſter führten nothwendig den Sturz der Herrſchaft jenes negativ religiöſen Geiſtes und ſeiner äußern Exiſtenz, der Kirche von Innen aus herbei, ein Sturz, der die unvermeidliche Folge eben dieſer ſeiner beſchränkten Einſeitigkeit, ſeiner unterdrückenden Negativität war.

Obgleich nämlich die ſcholaſtiſche Philoſophie im Dienſte der Kirche ſtand, inwiefern ſie ihre Sätze anerkannte, bewies und vertheidigte, ging ſie doch hervor aus einem wiſſenſchaftlichen Intereſſe, weckte und erzeugte ſie doch freien Forſchungsgeiſt. Sie machte die Gegenſtände des Glaubens zu Gegenſtänden des Denkens, hob den Menſchen aus der Sphäre des unbedingten Glaubens in die Sphäre des Zweifels, der Unterſuchung, des Wiſſens, und indem ſie die Sachen des bloßen Autoritätsglaubens zu beweiſen und durch Gründe zu bekräftigen ſuchte, begründete ſie gerade dadurch, größtentheils wohl wider Wiſſen und Willen, die Autorität der Vernunft, und brachte ſie ſo ein anderes Princip in die Welt, als das der alten Kirche war, das Princip des denkenden Geiſtes, das Selbſtbewußtſein der Vernunft, oder bereitete ſie es doch wenigſtens vor*). Selbſt die Mißgeſtalt und Schattenſeite der Scholaſtik, die vielen abſurden Quäſtionen, auf die die Scholaſtiker zum Theil verfielen, ſelbſt ihre tauſendfältigen, unnöthigen und zufälligen Diſtinktionen, ihre Kurioſitäten und Subtilitäten müſſen aus einem vernünftigen Principe, aus ihrem Lichtdurſte und Forſchungsgeiſte, der ſich aber eben in jenen Zeiten und unter der drükkenden Herrſchaft des alten Kirchengeiſtes nur ſo und nicht anders äußern konnte, abgeleitet werden. Alle ihre Quäſtionen**) und Diſtinktionen waren nichts Anderes, als mühſam eingegrabene Ritze und Spalten in dem alten Gemäuer der Kirche, um zum Genuſſe des Lichtes und friſcher Luft zu gelangen, nichts Anderes, als Aeußerungen eines Thätigkeitstriebes des denkenden Geiſtes, der, wenn er entzogen dem Kreiſe vernünftiger Gegenſtände und angemeſſener Beſchäftigungen in einem Gefängniſſe eingeſperrt iſt, jeden Gegenſtand, den er eben zufällig findet, er ſei auch noch ſo geringfügig, noch ſo unwürdig der Aufmerkſamkeit, zu einem Objekte ſeiner Beſchäftigung macht, aus Mangel an Mitteln ſelbſt auf die an ſich abſurdeſte, kindiſchſte und verkehrteſte Weiſe ſeinen Thätigkeitstrieb befriedigt. Erſt da, wo die Scholaſtik ſelbſt nur noch eine todte hiſtoriſche Reliquie war, ſchmolz ſie ganz im Widerſpruch mit ihrer urſprünglichen Bedeutung und Beſtimmung mit der Sache des alten Kirchenthums in Eins zuſammen und wurde ſie die heftigſte Gegnerin des erwachten beſſeren Geiſtes*).

---

*) Auch Tennemann giebt in ſeiner Geſchichte der Philoſophie dieſe Bedeutung der Scholaſtik.

**) Selbſt die abſurdeſten und frivolſten Quäſtionen der Scholaſtiker, wie z. B. an asinus possit bibere baptismum? an corpus Christi potuerit esse in Eucharistia ante incarnationem eodem modo, quo nunc est? num Deus potuerit suppositare mulierem (i. e. personam assumere mulieris) num diabolum, num asinum, num cucurbitam, num silicem? et quemadmodum cucurbita fuerit concionatura, editura miracula, figenda cruci? müſſen hierher gerechnet werden.

§. 5.

Wie die ſcholaſtiſche Philoſophie, ſo erzeugte auch die *Kunſt*, obwohl auch ſie zunächſt nur im Dienſte der Kirche ſtand, von ihr nur als ein Erbauungs- oder Verherrlichungsmittel der Kirche angeſehen wurde, das dem antikosmiſch religiöſen Geiſte entgegengeſetzte Princip. Die Stellung eines dienenden Mittels konnte die Kunſt nur ſo lange haben, als ſie unvollkommen war, aber nicht auf dem Gipfel ihrer Vollendung**). Denn diente ſie auch gleich da noch zum Theil und äußerlich Zwecken der Kirche, hatte ſie auch da noch die Gegenſtände des kirchlichen Glaubens hauptſächlich zu ihrem Objekte: ſo wurde doch jetzt das *Schöne als ſolches* Gegenſtand des Menſchen, es trat das künſtleriſche Intereſſe, *als ſolches*, als *Selbſtzweck* hervor; es erwachte das unabhängige, das lautere, durch keine fremden Beziehungen getrübte Gefühl der reinen Schönheit und Menſchlichkeit, es bekam jetzt wieder der Menſch in der Anſchauung der herrlichen Schöpfungen ſeines Geiſtes Selbſtgefühl, das Bewußtſein ſeiner Selbſtſtändigkeit, ſeines geiſtigen Adels, ſeiner immanenten, ſeiner Natur eingeborenen Gottähnlichkeit, Sinn für die Natur und ihr Studium, Beobachtungsgabe, eine richtige Anſchauung des Wirklichen, und die Anerkennung von der Realität und Weſenhaftigkeit alles deſſen, was von dem negativ religiöſen Geiſte als ein nur Eitles und Ungöttliches beſtimmt war. Die Kunſt war daher die reizende Maja, welche dem finſtern Geiſte der Kirche, wie einſt dem alten Brahma, ſeine Melancholie und Miſanthropie aus dem Kopfe trieb, die ſcheinheilige Verführerin, die den Menſchen auf die oberſten Zinnen der Kirche führte, um hier ſeiner beengten und gepreßten Bruſt freien Athem zu verſchaffen, ihn die friſchen Himmelsdüfte rein menſchlicher Gefühle und Anſchauungen einſaugen zu laſſen, und ihm die reizende Ausſicht in die Herrlichkeiten der irdiſchen Welt zu eröffnen, und eine andere Welt, die Welt der Freiheit, Schönheit, Humanität und Wiſſenſchaft aufzuſchließen*). So wenig

---

*) Aehnliche Erſcheinungen ſind ſehr häufig in der Geſchichte. Aber exempla sunt odiosa.

**) Schon die *äußere* Geſchichte der Kunſt deutet dieſes an. Anfänglich waren die Klöſter die einzigen Sitze der bildenden Künſte, ſpäter die Städte und Freiſtaaten, und erſt in dieſen, wo ſich ſelbſtſtändiger Weltſinn und concreter Weltgeiſt entwickelten, bekam die Kunſt ein ihrem Weſen, dem Begriffe der Schönheit, adäquates, ein klaſſiſches, vollendetes Daſein.

) Scheinheilig iſt die Kunſt deswegen, weil ihre Devotion nur ein Schein iſt, weil ſie, während ſie der Kirche zu dienen ſcheint, nur in ihrem eignen Intereſſe arbeitet. Dem Menſchen, der z. B. die Maria zum Gegenſtand ſeiner Kunſt macht, iſt ſie nicht mehr ein religiöſer, ſondern ein Kunſtgegenſtand; außerdem hätte er nicht den Muth, die Kraft und Freiheit, ſie aus der Sakriſtei ſeiner religiöſen Geſinnung und Vorſtellung herauszulaſſen, ſie aus ſich zu entäußern, aus dem geheimnißvollen, jede Begrenzung und Geſtaltung fliehenden und verwiſchenden Dunkel, dem unantaſtbaren, unſagbaren Heiligthum des religiöſen Glaubens in die Sphäre der Begränzung und Deutlichkeit, in die Sphäre der profanen, ſinnlichen Anſchauung zu verſetzen, die Geliebte des Herzens zum Freudenmädchen des ſinnlichen Wohlgefallens zu machen, ſeinen Lüſten zum Opfer zu bringen. Die Kunſt iſt wohl ein Engel, aber der Engel Lucifer (Lichtbringer). Die Kunſt hatte daher auch eben ſo wohl allgemeine und heidniſche, als chriſtliche Gegenſtände zu ihrem Objekte. Auch hob ſie ſich beſonders durch das Studium der Antike. Vgl. z. B. Leben Lorenzo von Medici. Aus dem Engliſchen des William Roscoe von Kurt Sprengel S. 372. — Die Zeit der höchſten Ausbildung und Blüthe der Kunſt fällt daher mit der Zeit zuſammen, wo die katholiſche) Kirche und ihr Glaube in den größten Verfall gerieth, wo die Wiſſenſchaften wieder aufblühten, und der Proteſtantismus emporkam. Raphael wurde in demſelben Jahre geboren, in welchem Luther, 1483. Sehr richtig ſagt daher Leo in ſeiner Geſchichte von Italien (1. B. S. 37.): „Die großen italieniſchen Künſtler haben eben ſo viel gethan für die geiſtige Befreiung und

---

*) Hierüber z. B. Voltaire, Essai sur les moeurs et l'esprit des Nations. Tom. II. chap. CV. und Tom. III. chap. CXXVII. und Acta Philosophorum neuntes Stück An. 1718 §. IV—VII.

der Baum, der auf einem Kirchthurme ſteht, aus ſeinem harten Geſteine entſproſſen iſt, ſo wenig kam die Kunſt aus der Kirche und ihrem Geiſte; der ſchlaue Vogel des Verſtandes trug das Samenkorn auf ſie hinauf; als es aufging und zum Pflänzchen gedieh, war es freilich noch unſchäd-

---

Entwickelung der Welt, als die deutſchen Reformatoren: denn ſo lange jene alten, düſtern, ſtrengen Heiligen und Gottesbilder noch die Herzen der Gläubigen feſſeln konnten, ſo lange in der Kunſt die äußere Ungeſchicklichkeit noch nicht überwunden war, war darin ein Zeichen gegeben, daß der Geiſt ſelbſt noch in einer engen Beſchränkung, in drückender Gebundenheit beharrte. Die Freiheit in der Kunſt entwickelte ſich mit der Freiheit des Gedankens in gleichem Maaße und beider Entwickelung war gegenſeitig bedingt. Erſt als man in der Kunſt wieder ein freies Wohlgefallen fand, war man auch wieder fähig, die Klaſſiker der alten Welt aufzunehmen, ſich an ihnen zu erfreuen und in ihrem Sinne weiter zu arbeiten, und ohne die Aufnahme der alten klaſſiſchen Literatur wäre die Reformation nie etwas Anderes, als ein kirchliches Schisma geworden, wie das der Huſſiten war.“

Der berühmte Andrea Orcagna, der um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts in Florenz blühte, war unter allen neuern Künſtlern der Erſte, der ſein eignes Portrait malte. Der berühmte Kirchenvater Clemens Alexandrinus, dieſer ſonſt ſo aufgeklärte Mann, hält es dagegen ſogar für Sünde in ſeinem Paedagogos I. III. c. 2., ſein Bild im Spiegel zu beſchauen. So entgegengeſetzt iſt die Kunſt in ihrer Freiheit und die Religioſität in ihrer Befangenheit und Beſchränktheit. Tertullian (de spectaculis cap. 23.) und eben dieſer Clemens halten es ſogar für eine frevelhafte Eigenmächtigkeit, eine gottloſe Kritik der Werke Gottes, ſich den Bart abzuſcheeren oder gar auszureißen, denn, ſagt Clemens l. c. cap. 3: „Quin etiam vestri quoque capitis omnes capilli numerati sunt; sunt autem etiam pili in barba numerati atque adeo etiam, qui sunt in toto corpore: non est ergo vellendus praeter Dei institutum, qui voluntate ejus annumeratus est.“ So ſehr widerſpricht das negativ religiöſe Gefühl dem äſthetiſchen. Ja Clemens ſagt ausdrücklich (cohort. ad gentes c. IV.): „Nos enim clare prohibemur, fallacem hanc artem (picturam) exercere. Non facies enim, inquit Propheta, cujusvis rei similitudinem eorum, quae sunt in coelo et quae sunt in terra infra.“ Vgl. auch Tertullian de idolol. c. 3, c. 4, c. 5 u. ſ. w. Mag man dagegen einwenden, was man wolle, als z. B., daß dieſe Kirchenväter gegen die heidniſchen Götterbilder und Idololatrie polemiſiren; ſo viel iſt gewiß, daß das Kunſtgefühl und die Kunſtanſchauung, als ſolche, dem religiöſen Principe der früheren Zeiten, wenn es in ſeiner Beſtimmtheit und Rechtheit, wenn es ſo erfaßt wird, wie die es erfaßten, welche für die klaſſiſchen Exemplare und Muſterbilder dieſer religiöſen Richtung gelten, radicitus entgegengeſetzt ſind. — Bekannt iſt, daß auch das Theater erſt da wieder emporkam, als im 15. Jahrhundert an die Stelle der geiſtlichen Schauſpiele die Comödien des Terenz und Plautus traten.

lich, als es aber groß, als es Baum wurde, zerſprengte es den alten Kirchthurm.

Gerade alſo die ſcheinbar nur dienſtbaren Geiſter des negativ religiöſen Geiſtes waren es, die ein ihm entgegengeſetztes Princip aus ihm erzeugten, nämlich den rein menſchlichen, freien, ſelbſtbewußten, allliebenden, alles umfaſſenden, allgegenwärtigen, den *univerſellen*, den *denkenden, wiſſenſchaftlichen Geiſt*, der den negativ religiöſen Geiſt degradirte, vom Throne ſeiner Weltherrſchaft ſtürzte, in die Grenzen eines engen, jenſeits des ſich fortbewegenden Stromes der Geſchichte liegenden Gebiets verwies, und ſich dafür zum Principe und Weſen der Welt machte, zum Principe der neuern Zeit.

§. 6.

Was als ein *neues* Princip in die Welt tritt, muß ſich zugleich als ein *religiöſes* Princip ausſprechen; nur dadurch ſchlägt es als ein zerſchmetternder und erſchreckender Blitz in die Welt ein, denn nur dadurch wird es eine gemeinſame, die Gemüther beherrſchende Weltſache. Nur dadurch, daß das Individuum, durch welches ſich der Geiſt in's Werk ſetzt, dieſen Geiſt in Gott erkennt, ſeine That, ſeinen Abfall von dem frühern Princip, welches ſich gleichfalls als Religion ausſprach, als eine göttliche Nothwendigkeit, als einen religiöſen Akt anſchaut, bekommt es jenen unwiderſtehlichen Muth, vor dem alle äußere Gewalt als ein Machtloſes verſchwindet. Der *Proteſtantismus* iſt das neue Princip, wie es ſich als religiöſes Princip ausſprach. *Derſelbe* Geiſt, der die *ſcholaſtiſche Philoſophie*, inwiefern ſie ein *Befreiungsmittel* von äußerer Autorität und bloßem poſitiven Kirchenglauben war, hervorrief; der in der *Kunſt* die Idee der *Schönheit* in ihrer *Unabhängigkeit* und *Selbſtſtändigkeit* zur Wirklichkeit, und dem Menſchen ſeine göttliche Produktivkraft zur Anſchauung brachte; der die alten, vom negativ religiöſen Geiſte in die

Hölle verſtoßenen und verdammten Heiden wieder zum Leben erweckte, und bewirkte, daß die Chriſten ſie als ihre nächſten Blutsverwandten, die ſie nach langer ſchmerzlicher Trennung endlich wieder gefunden, erkannten und umarmten; der das freie bürgerliche Leben erzeugt hatte, wodurch praktiſcher Weltſinn, ſinnreich erfinderiſche, mit der Gegenwart verſöhnende, das Leben verſchönernde und veredelnde, das Selbſtbewußtſein des Menſchen erhöhende und erweiternde Thätigkeit und Regſamkeit ſich entfaltete; der in den Kämpfen der Fürſten gegen die anmaaßende Herrſchaft der Hierarchie die abſolute Spontaneität, Autonomie und Autarkie des Staates, und folglich ſeines Oberhauptes, in dem er in Eine Perſon ſich concentrirt, errang; derſelbe und kein anderer Geiſt, der Geiſt, der ſich in dem Individuum als Unabhängigkeits- und perſönliches Freiheitsgefühl äußert, der ihm das Bewußtſein oder Gefühl von der ſeinem Weſen eingeborenen Göttlichkeit giebt und dadurch die Kraft, keine äußere, das Gewiſſen bindende Macht anzuerkennen, aus ſich ſelbſt zu entſcheiden und zu beſtimmen, was für ihn die bindende Macht der Wahrheit ſein ſoll, dieſer und kein anderer Geiſt, ſage ich, iſt es, welcher auch den Proteſtantismus hervorrief, der daher nur als eine beſondere, eine particuläre Erſcheinung von ihm anzuſehen iſt*). Da der Proteſtantismus aus dem Weſen deſſelben Geiſtes hervorging, aus welchem die neuere Zeit und Philoſophie entſprang, ſo ſteht er zu dieſer in der innerſten Beziehung, obgleich natürlich ein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen der Art, wie der Geiſt der neuern Zeit ſich als religiöſes Princip, und der Art, wie er ſich als wiſſenſchaftliches Princip verwirklichte, ſtatt findet. Wenn es bei Carteſius heißt: Ich denke, ich bin, d. h. mein Denken iſt mein Sein, ſo heißt es dagegen bei Luther: mein Glauben iſt mein Sein. Wie jener die Einheit von Denken und Sein und als dieſe Einheit den Geiſt, deſſen Sein nur das Denken iſt, erkennt und als Princip der Philoſophie ſetzt; ſo erfaßt dagegen dieſer die Einheit von Glauben und Sein und ſpricht dieſe als Religion aus*). Wie ferner das Princip der neueren Zeit, wie es ſich als Philoſophie ausſprach, mit dem Zweifel an der Realität und Wahrheit der ſinnlichen Exiſtenz anhob; ſo begann eben daſſelbe, wie es als religiöſer Glaube ſich ausſprach, mit dem Zweifel an der Realität einer hiſtoriſchen Exiſtenz, an der Autorität der Kirche. Und eben dieſe intenſive Geiſtesſtärke, dieſe Gewißheit des Geiſtes von ſeiner Objektivität iſt es, die den Proteſtantismus in eine nahe Verwandtſchaft mit der neuern Philoſophie ſetzt.

---

*) Wenn Luther kein aus ſich ſelbſt entſcheidendes und beſtimmendes Princip in ſich gehabt hätte, wenn er in jenen religiöſen Materialismus verſunken geweſen wäre, der den Geiſt zum allerunterthänigſten Diener des geſchriebenen Wortes macht; ſo würde er einerſeits bei der Befangenheit und Beſchränktheit, die ſeinem Geiſte großentheils noch anklebte, andererſeits bei ſeinem deutſchen, offenen, redlichen Sinn und Charakter die in der Bibel niedergelegte Anſicht des Apoſtels Paulus von der Ehe gewiſſenhaft zu der ſeinigen gemacht, und die große, hiſtoriſch bedeutſame That ſeiner Heirath nicht verrichtet haben; ſo würde er ferner nicht der Apokalypſe und dem Briefe Jacobi ſeine Anerkennung verſagt haben, mit dem Bemerken, „ſein Geiſt könne ſich in dieß Buch nicht ſchicken, und die Urſache ſei ihm genug, daß er es nicht groß achte, daß Chriſtus darin weder gelehrt noch erkannt werde;“ ſo würde er endlich nicht auf dem Reichstage zu Worms, wo er in ſeinem vollen Glanze daſteht, den Ausſpruch: er widerrufe nicht, er werde denn durch Zeugniſſe der Schrift oder „durch evidente

In dem Proteſtantismus wurde daher, ſo zu ſagen, der λόγος des Chriſtenthums erſt σὰρξ, wurde der λόγος, der in der früheren Zeit ἐνδιάθετος, verborgener, abgezogener, jenſeitiger war, προφορικὸς, Weltgeiſt, d. h. in ihm verlor das Chriſtenthum ſeine Negativität und Abgezogenheit, wurde es im Menſchen, als eins mit ihm erfaßt, als identiſch mit ſeinem eigenen Weſen, Willen und Geiſte, als nicht

---

Vernunftgründe" widerlegt, gethan, nicht die Macht des Gewiſſens gegen die äußere Macht und Autorität der Kirche geltend gemacht haben; ſo würde er überhaupt nicht Luther geweſen ſein.

*) So Du glaubſt, ſagt z. B. Luther, daß Chriſtus Deine Zuflucht iſt, ſo iſt er es, ſo Du es nicht glaubſt, iſt er es nicht.

beſchränkend und verneinend die weſentlichen Bedürfniſſe ſeines Geiſtes und ſeiner Natur*).

Das Princip des denkenden Geiſtes, auf dem der Proteſtantismus beruht und aus dem er hervorging, offenbart ſich in ihm näher darin, daß er mit jener Einſicht und Kritik, die allein Sache des Denkens iſt, das Unweſentliche von dem Weſentlichen, das Willkürliche von dem Nothwendigen, das nur Hiſtoriſche von dem Urſprünglichen ſcheidend, den Inhalt der Religion vereinfachte, auf ſeine einfachen, weſentlichen Beſtandtheile analyſirend zurückführte, die frühere bunte, zerſtreuende Vielheit und Mannigfaltigkeit von religiöſen Gegenſtänden auf Einen Gegenſtand reducirte, und durch dieſe Reduction auf die Einheit, durch dieſe Hinwegräumung aller die Ausſicht des Menſchen verhindernden Gegenſtände den Blick in die Nähe und Ferne erweiterte, dem Denken Raum machte; daß er die Religion von einer Menge ſinn- und vernunftloſer Aeußerlichkeiten befreite, ſie zu einer Sache der Geſinnung, des Geiſtes erhob, und dadurch die von der Kirche abſorbirte und konſumirte Lebenskraft und Thätigkeit des Menſchen wieder dem Menſchen, vernünftigen, reellen Zwecken, der Welt und Wiſſenſchaft zuwandte, und in dieſer Emancipation des Menſchen die weltliche Macht, ſtatt der Kirche, als beſtimmende, geſetzgebende Autorität anerkannte. Es war daher auch keineswegs nur Folge äußerer Umſtände und Verhältniſſe, es war eine innere, im Proteſtantismus ſelbſt gelegene Nothwendigkeit, daß ſich in ihm erſt die Philoſophie der neuern Zeit welthiſtoriſch bedeutſames Daſein gab, und zu freier, fruchtbarer, immer weiter ſchreitender Entwickelung heranwuchs. Denn die Reduktion der Religion auf ihre einfachen Elemente, die der Proteſtantismus einmal begonnen, aber bei der Bibel abgebrochen hatte, mußte nothwendig weiter fortgeſetzt, und bis auf die letzten, urſprünglichen, übergeſchichtlichen Elemente, bis auf die ſich als den Urſprung wie aller Philoſophie, ſo aller Religion wiſſenden Vernunft *) zurückgeführt werden, mußte daher nothwendig aus dem Proteſtantismus die Philoſophie als ſeine wahre Frucht erzeugen, die ſich freilich ſehr von ihrem Samenkorne unterſcheidet und für das gemeine Auge, das nur nach äußern Zeichen und handgreiflichen Aehnlichkeiten die innere Verwandtſchaft bemißt, in keiner innern weſentlichen Beziehung zu ihm ſteht.

---

*) Wie verſchieden iſt z. B. der Geiſt eines Thomas a Kempis, den man als ein in ſeiner Art klaſſiſches Produkt des ächten und reinen Geiſtes des frühern Katholicismus anſehen kann, von dem Geiſte Luthers. Die Subſtanz beider iſt die Religion, aber dieſe Subſtanz iſt bei jenem eine zurückgezogene, ſich, und nicht nur ſich, ſondern dem tiefen Weſen und der inhaltsreichen Beſtimmung des Weibes abſterbende, Chriſtus als ihren einzigen Bräutigam umfaſſende, ſchmachtende, etwas zur Schwindſucht geneigte Nonne; bei Luther dagegen iſt dieſe Subſtanz eine lebensfrohe, an Leib und Geiſt kerngeſunde, höchſt ehrbare und vernünftige Jungfer, begabt mit geſelligen Talenten, ſelbſt mit Witz, Humor und praktiſchem Weltverſtand, und die von dem Manne, der ſie ſich zu ſeiner Hausfrau und Lebensgefährtin nimmt, als Bein von ſeinem Bein, und Fleiſch von ſeinem Fleiſche erkannt wird, und ihn zwar von den Exceſſen, die mit einem Garçonleben verbunden ſind, keineswegs aber von dem Leben ſelbſt abzieht.

§. 7.

Ehe aber der neuerwachte denkende, ſelbſtbewußte Geiſt zu der Kraft und Fähigkeit kam, aus ſich ſelbſt zu ſchaffen, aus ſich ſelbſt neuen Stoff und Inhalt zu ſchöpfen, mußte er erſt empfangend ſich verhalten, und eine empfangene, ſchon fertige und vollbrachte Welt, in der ihm ſchon als Wirklichkeit entgegentrat, was in ihm nur noch als Streben und Verlangen vorhanden war, als belebenden, entwickelnden und bildenden Stoff in ſein Weſen verwandeln. Wie die erſte Anſchauung des Menſchen von ſich die Anſchauung ſeiner, als eines Andern iſt, d. h. er zuerſt nur in einem andern, ihm gegenſtändlichen Menſchen den Menſchen, ſein Weſen und damit ſich ſelbſt anſchaut und

---

*) Man erinnere ſich hierbei vorzüglich der tiefen und denkwürdigen Worte Leſſings und Lichtenbergs über das hiſtoriſche Chriſtenthum und ſo manche ſich hierher beziehende Gegenſtände.

erkennt, der Menſch daher nur an einem Andern, der ſeines Gleichen und ſeines Weſens iſt, zu ſeinem Selbſtbewußtſein gelangt; ſo gelangte der menſchliche Geiſt auch in neuerer Zeit nur durch die Anſchauung ſeiner als eines Objektes, d. i. die Erkenntniß und Aſſimilation des ihm im Innerſten verwandten Geiſtes der Werke des *klaſſiſchen Alterthums* zum Selbſtbewußtſein und damit zur *Produktivität*. Ehe er produktiv wurde, mußte er in ſich eine Welt reproduciren, die ſeines Geiſtes, ſeines Weſens und Urſprungs war. Plato, Ariſtoteles und die übrigen philoſophiſchen Syſteme und ſonſtigen Werke der klaſſiſchen Welt wurden nur deßwegen mit ſo großem Enthuſiasmus aufgenommen, mit ſolchem Heißhunger verſchlungen und aſſimilirt, weil die von dieſem Enthuſiasmus ergriffenen Geiſter die Befriedigung ihres *eigenen innerſten* Geiſtesbedürfniſſes in ihnen fanden, die Erlöſung und das Auferſtehungsfeſt ihrer *eigenen Vernunft* in ihnen feierten, weil der neu erwachte freie, univerſelle, denkende Geiſt in jenen Werken die Produkte ſeiner ſelbſt erkannte*). Nur durch dieſe Anſchauung und Aneignung einer Welt, die dem Geiſte, obwohl eine objektive, eine

---

*) Das Studium der römiſchen und griechiſchen Literatur war daher im Zeitalter der wiedererwachten Wiſſenſchaftlichkeit keine äußerliche, den Geiſt, die Geſinnung, das Herz, die innerſten Angelegenheiten des Menſchen gleichgültig laſſende, nur die Zeit, ſonſt aber auch gar nichts vertreibende Beſchäftigung: es wurde im Gegentheil mit jener Andacht, mit jener unbedingten Hingebung, jener religiöſen, ſelbſtaufopfernden Verehrung und Liebe betrieben, die allein der Segen und der wahren Erfolg ſichernde und gewährende Schutzgeiſt einer Beſchäftigung ſind, und ein Studium nicht zu einer Geiſtesmarter und leerem Zeitvertreib machen. Der Zweck des Studiums der klaſſiſchen Literatur war, wie *Heeren* in ſeiner Geſchichte deſſelben (II. B. S. 278) ſagt, „zur *großen Ehre des Zeitalters* zunächſt derjenige, der er eigentlich ſein ſollte, *Bildung des Geiſtes*.“ „Es ward lebendig, ſagt *Kreuzer* (in jener erſten Periode, die er als die der Nachahmung bezeichnet) die Idee von der Würde des Lebens unter den gebildeten Heiden, man ward berührt von der Größe ihres Denkens und Redens. Jene Vollendung des Lebens, der Gedanken, der Dichtung, der Rede ſollte zurückgeführt werden.“ Vgl. Studien von *Daub* und *Kreuzer* I. B. S. 8 und des letztern akademiſches Studium des Alterthums S. 80 u. 81. Das Zeitalter *Lorenzo's* von Medici war daher auch nichts anderes, als das glän-

gegebene Welt, ein überliefertes Wort, doch ein aus der Seele geſprochenes Wort war, das vollkommen das ſagte, was er ſelbſt auf dem Herzen hatte und ſagen wollte, aber noch nicht die Kraft und Kunſt hatte, ſelbſt zu ſagen, kam er zu ſich ſelbſt, ſtieg er in ſeine eigene Tiefe hinab, zu jener innerſten Einheit mit ſich ſelbſt, die allein die Quelle der Selbſtthätigkeit und Produktivität iſt; denn ein producirender Geiſt iſt eben nur der, welcher nicht bei einem gegebenen Stoffe ſtehen bleibt, ſich nicht in einer überkommenen Welt, die, wenn er ſie auch als die ſeinige empfindet und erkennt, doch immer noch eine andere und äußere bleibt, und inſofern außer ſich ſelbſt befindet, ſondern mit ſich ſelber Eins geworden iſt.

§. 8.

Als der denkende, freie, univerſelle Geiſt wieder erwacht war, und ſich objektives Daſein gab, war es eine nothwendige Folge, daß, wie die alte heidniſche Welt, ſo auch vor Allem die Natur wieder zu Ehren kam, die elende Stellung einer bloßen Kreatur verlor, und in ihrer Herrlichkeit und Erhabenheit, in ihrer Unendlichkeit und Weſenhaftigkeit zur Anſchauung kam. Die Natur, die im Mittelalter einerſeits in die Nacht gänzlicher Ignoranz und Vergeſſenheit verſunken, andererſeits nur mittelbar, durch das trübe Medium einer überlieferten und überdieß noch übelverſtandenen Phyſik Gegenſtand war, wurde daher jetzt wieder unmittelbarer Gegenſtand der Anſchauung, ihre Erforſchung ein weſentliches Objekt der Philoſophie, und die Erfahrung, weil die Philoſophie oder Erkenntniß der Natur, als eines vom Geiſte unterſchiedenen Weſens, keine unmittelbare, mit dem Geiſte identiſche, ſondern durch Verſuche, ſinnliche Wahrnehmung und Beobachtung,

---

gende Auferſtehungsfeſt, die feierliche Wiederkehr und Wiedergeburt der klaſſiſchen Welt in Wort und That, Empfindung und Anſchauung, im Denken wie im Leben, Florenz ſelbſt nichts Anderes, als das wiedergekehrte Athen.

d. i. die Erfahrung bedingte und vermittelte Erkenntniß iſt, eine Sache der Philoſophie ſelbſt, eine allgemeine weſentliche Angelegenheit der denkenden Menſchheit *).

Die Naturwiſſenſchaften bekamen erſt in neuerer Zeit welthiſtoriſche Bedeutung, bildeten erſt in ihr eine zuſammenhängende Geſchichte, eine fortlaufende Reihe von Entdeckungen und Erfindungen. Eine Sache tritt aber nur dann erſt in welthiſtoriſche Bedeutung und Wirkſamkeit, wird erſt dann mit wahrem Erfolge betrieben, und bringt erſt dann eine zuſammenhängende, qualitativ fortſchreitende, mit innerer Nothwendigkeit vor ſich gehende Geſchichte hervor, wenn ſie ein objektives Weltprincip zu ihrem Grunde hat, denn nur dann iſt ſie nothwendig, und dieſe objektive Nothwendigkeit allein iſt der Grund, daß ſie in produktiver, frucht- und erfolgreicher Entwickelung fortſchreitet, eben weil ſie nicht von blos ſubjektiven Beſtrebungen und partikulären Neigungen ausgeht und abhängt. Dieſes objektive Geiſtes- und Weltprincip der neuern Zeit, in dem die Nothwendigkeit und der Grund der neueren Erfahrungswiſſenſchaften lag, war aber im Allgemeinen kein anderes, als eben der zur Selbſtſtändigkeit und zum freien Bewußtſein gelangte denkende Geiſt.

Die Erfahrung (im Sinne wiſſenſchaftlicher Erfahrung, nicht im Sinne der Erfahrung, die eins mit dem Leben, Erleben iſt) iſt nämlich nicht, wie man es ſich bisweilen vorzuſtellen pflegt, ein unmittelbar ſich von ſich ſelbſt ergebender und verſtehender, ein kindlicher, eben ſo wenig ein urſprünglicher, durch ſich ſelbſt begründeter, ſondern weſentlich ein beſtimmtes Geiſtesprincip als ſeinen Grund vorausſetzender Standpunkt. Der Standpunkt der Erfahrung ſetzt, wie ſich von ſelbſt

---

*) Die erſten eigentlichen Anfänge der neuern Philoſophie liegen daher auch in den naturphiloſophiſchen Anſchauungen der Italiener Cardanus, Bernardinus Teleſius, Franz Patritius, Jordano Bruno, der die Anſchauung der Natur in ihrer göttlichen Fülle und Unendlichkeit auf die geiſtreichſte und beſtimmteſte Weiſe ausſprach.

verſteht, zunächſt den Trieb voraus, die Natur erkennen und ergründen zu wollen, ein Trieb, der ſelbſt wieder hervorgeht aus dem Bewußtſein über den Zwieſpalt von Sein und Schein, aus dem Zweifel, daß die Dinge ſo ſind, wie ſie erſcheinen, daß das Weſen der Natur ſo geradezu und ohne Weiteres bei der Hand iſt und in die Sinne fällt, ſetzt alſo Kritik, Skepſis voraus; daher auch die Anfänger der neuern Philoſophie, *Bacon* und *Carteſius* ausdrücklich mit ihr anhuben, jener, indem er zur Bedingung der Naturerkenntniß die Abſtraktion von allen Vorurtheilen und vorgefaßten Meinungen macht, dieſer in ſeiner Forderung, daß man im Anfange an Allem zweifeln müſſe. Dieſe Skepſis ſetzt aber ſelbſt wieder voraus, das der *Geiſt im Menſchen und mit ihm* das menſchliche *Individuum* ſich im *Unterſchiede* von der *Natur* erfaßt, daß der Geiſt eben dieſen ſeinen Unterſchied von der Natur als ſein Weſen erkennt, und in dieſer Unterſcheidung wie ſich, ſo die Natur zum weſenhaften Objekte ſeines Denkens macht. Nur auf Grund dieſes Proceſſes hat der Menſch erſt wahrhaftes Intereſſe, Trieb und Luſt, erfahrend und erforſchend an die Natur zu gehen, denn eben in dieſer Unterſcheidung frappirt ihn erſt der Anblick der Natur, wie den Jüngling der Anblick der Jungfrau, wenn er in das Bewußtſein des Unterſchieds gekommen iſt, ergreift ihn erſt der unwiderſtehliche Trieb und Reiz, ſie zu erkennen, und wird die Erkenntniß der Natur ſein höchſtes Intereſſe.

Der Standpunkt der Erfahrung ſetzt daher als ſeinen Grund *das* Geiſtesprincip voraus, das auf beſtimmte, wenn gleich höchſt unvollkommene und ſubjektive Weiſe in Carteſius ſich ausſprach, und vor das denkende Bewußtſein des Menſchen gebracht wurde. Der geiſtige, der mittelbare Vater der neuern Naturwiſſenſchaft iſt daher Carteſius. Denn Bacon, obwohl er etwas früher iſt und in einem ſinnlich und ſichtbar näherem Zuſammenhang mit dem Standpunkt der Erfahrung, in einer augenſcheinlicheren Beziehung zu ihm ſteht, ſetzt doch dem Weſen nach das Princip des ſelbſtbewußten, ſich im Unterſchiede von der Natur erfaſſenden und ſie als ſein weſentliches Objekt ſich gegenüber ſetzenden Geiſtes, alſo das Princip voraus, daß als ſolches Carteſius zuerſt zum Objekte der Philoſophie machte. Der unmittelbare oder ſinnliche Vater der neuern Naturwiſſenſchaften iſt Bacon, denn in ihm machte ſich das Bedürfniß und die Nothwendigkeit der Erfahrung rein für ſich und unbedingt geltend, ſprach ſich zuerſt das Princip der Erfahrung als Methode mit rückſichtsloſer Strenge aus*).

---

*) Die Reduktion der Naturwiſſenſchaft auf das Carteſiſche Geiſtesprincip läßt ſich nur inſofern rechtfertigen, als die erſten Principien unſerer bisherigen Naturwiſſenſchaft im Weſentlichen mit dem Princip der Carteſiſchen Philoſophie übereinſtimmen — mathematiſche, mechaniſche Principien ſind. Abgeſehen davon aber iſt Bacon nicht nur der ſinnliche, wie es im Paragraphen heißt, ſondern der wahre Vater der Naturwiſſenſchaft, denn Er iſt es, der zuerſt die Originalität der Natur erkannte — erkannte, daß die Natur nicht aus mathematiſchen, logiſchen und theologiſchen Vorausſetzungen, Anticipationen, ſondern nur aus ſich ſelbſt begriffen und erklärt werden könne und dürfe, während Carteſius ſeinen mathematiſchen Kopf zum Original der Natur macht. B. nimmt die Natur, wie ſie iſt, beſtimmt ſie poſitiv, durch ſich ſelbſt, C. nur negativ, nur als das Gegentheil des Geiſtes; B. hat zu ſeinem Gegenſtand die wirkliche Natur, C. nur eine abſtrakte, mathematiſche, gemachte Natur.

I.

Franz Bacon von Verulam.

§. 9.

Das Leben Franz Bacon's von Verulam.

Franz Bacon, Sohn Nicolaus Bacon's, Großſiegelbewahrers von England, wurde in London 1561 den 22. Januar geboren. Schon in ſeiner früheſten Jugend verrieth er Geiſt. Im 12. Jahre ſeines Lebens ging er auf die Univerſität Cambridge, und ſchon im 16. fing er an, die Mängel der damals noch allgemein herrſchenden ſcholaſtiſchen Philoſophie einzuſehen. In demſelben Jahre begab er ſich, um ſich für den Staatsdienſt auszubilden, mit dem engliſchen Geſandten am franzöſiſchen Hofe nach Paris. Während des Aufenthalts daſelbſt verfertigte oder entwarf er wenigſtens, damals 19 Jahre alt, ſeine *Beobachtungen über den Zuſtand von Europa*. Der unerwartete Tod ſeines Vaters nöthigte ihn aber, nach England zurückzukehren und ſich zu ſeinem Lebensunterhalte auf das Studium des vaterländiſchen Rechtes zu legen. Er begab ſich deßwegen in das Collegium Gray's-Inn, wo er dieſes Studium mit großem Fleiße und glänzendem Erfolge betrieb, ohne darüber jedoch die Philoſophie zu vergeſſen; vielmehr faßte er daſelbſt in den erſten Jahren ſeines Rechtsſtudiums den Plan zu einer univerſellen Reform der Wiſſenſchaften. Er erwarb ſich bald einen ſo ausgezeichneten Namen als Rechtsgelehrter, daß ihn die Königin Eliſabeth zu ihrem Rath in außerordentlichen Rechtsſachen ernannte, und ihm hernach noch die Anwartſchaft auf eine Stelle in der Sternkammer gab. Weiter brachte er es aber nicht unter Eliſabeth — offenbar eine Folge ſeines freundſchaftlichen Verhältniſſes zu dem Grafen Robert von Eſſex; denn durch dieſes machte er ſich beſonders ſeinen, ohnedieß wegen ſeiner Talente auf ihn eiferſüchtigen Vetter Robert Cecil Burleigh, der am Hofe eine einflußreiche Rolle ſpielte und der heftigſte Feind des Grafen von Eſſex und ſeiner Freunde war, zu ſeinem Gegner*). Den Vorwurf der Undankbarkeit lud Bacon bei Mit- und Nachwelt dadurch auf ſich, daß er, als eben dieſem Grafen von Eſſex, als einem Staatsverbrecher, der Proceß gemacht wurde, als Rechtsanwalt der Königin es übernahm, den Proceß zu führen, und als über die Hinrichtung dieſes unglücklichen Grafen unter dem Volke der größte Unwille laut geworden war, noch überdies ſich dem Auftrage der Regierung, ihr Verfahren in dieſer Sache in den Augen des Volks zu rechtfertigen, unterzog, ob er gleich früher ſein vertrauter Freund geweſen und von ihm auf die edelmüthigſte Weiſe unterſtützt worden war**).

Glücklichere Verhältniſſe begannen für Bacon nach dem Tode der Eliſabeth unter der Regierung Königs Jakob I. von England, der ihn nach einander zu den höchſten Stellen beförderte. Auch hatte er jetzt durch eine Heirath ſeine Vermögensumſtände verbeſſert. Ungeachtet aber der vielen verwickelten und wichtigen Geſchäfte, die Bacon unter Jakob in Folge ſeiner hohen Stellung im Staate oblagen, arbeitete er doch zugleich unabläſſig an der Ausführung ſeines großen Plans einer allgemeinen Reformation der Wiſſenſchaften. So erſchien 1605 die erſte Probe von ſeinem großen Werke de Dignitate et Augmentis Scientiarum unter dem Titel: The two Books of Franc. Bacon of the

---

*) Mallet Histoire de F. Bacon Traduction de l'Anglois à la Haye. 1742. p. 30.

**) S. Mallet p. 30—43.

Proficience and Advancement of Learning Divine and Human, eine Schrift, die er ſpäter mit Hilfe einiger Freunde ins Lateiniſche überſetzte, beträchtlich erweiterte, in 9 Bücher eintheilte und in dieſer neuen Geſtalt etwa zwei oder drei Jahre vor ſeinem Tode drucken ließ; 1607 ſeine Schrift: Cogitata et Visa, offenbar die Grundlage oder vielmehr der erſte Entwurf ſeines Novum Organum, 1610 ſeine Abhandlung of the Wisdom of the Antients (de Sapientia Veterum), welche ſinnreiche Auslegungen von verſchiedenen Gegenſtänden aus der griechiſchen Mythologie enthält, 1620 das Wichtigſte ſeiner Werke, das Novum Organum.

1617 wurde Bacon Lordſiegelbewahrer, 1619 Großkanzler, bald darauf zum Freiherrn von Verulam, 1620 zur Würde eines Vicegrafen unter dem Titel: Vicegraf von St. Albans erhoben. Auf dieſe glänzenden Auszeichnungen erlebte er aber eine ſchmähliche Demüthigung. Er wurde nämlich bei dem Parlament des Amtsmißbrauchs, namentlich der Beſtechung angeklagt — ein Vergehen, das man übrigens bei ihm nicht aus niedriger Gewinnſucht, ſondern nur aus einer gewiſſen Charakterſchwäche, allzugroßer Weichheit und Nachgiebigkeit ableitet und ableiten muß*). B. geſtand ſelbſt demüthig ſeine Fehler, und unterwarf ſich gänzlich der Gnade und dem Mitleid ſeiner Richter. Aber dieſe Demuth rührte nicht, wie er erwartet hatte, ſeine Richter. Er wurde ſeiner Würden für verluſtig erklärt, zu einer Geldſtrafe von 40,000 Pfund Sterling verurtheilt, und in dem Tower gefangen geſetzt. Der König erließ ihm zwar alsbald die Gefängniß- und Geldſtrafe, und hob zuletzt das Strafurtheil in ſeiner ganzen Ausdehnung auf; aber gleichwohl trat jetzt B. vom politiſchen Schauplatz ab und beſchäftigte ſich von nun an in ſtiller Zurückgezogenheit einzig mit der Wiſſenſchaft und Schriftſtellerei, nicht ohne Reue darüber, daß er die viele Zeit, die er dem Hof- und Staatsleben gewidmet, der edelſten Beſchäftigung, der Beſchäftigung mit den Wiſſenſchaften entzogen hatte *). Er ſtarb am 9. April 1626.

---

*) Man vergl. über dieſe trübſelige Geſchichte die ausführlichen Nachrichten in der Lebensbeſchreibung Franciscus Bacons in: Sammlung von merkwürdigen Lebensbeſchreibungen größtentheils aus der brittaniſchen Biographie überſetzt, D. Siegmund Jac. Baumgarten 1754 I. Th. S. 420—445.

Sein Leben beſchrieben Rawley, Mallet, Stephens. Von ſeinen vielen verſchiedenen Schriften, von denen hier in Bezug auf die Geſchichte der Philoſophie nur noch zu erwähnen ſind ſeine Sylva Sylvarum sive Historia Naturalis, Parmenidis, Telesii et Democriti Philosophia, ſeine Historia Vita et Mortis, ſeine Historia Ventorum, ſeine Sermones fideles (politiſchen und ethiſchen Inhalts), giebt es mehrere Sammlungen und Ausgaben, eine in 4 Bänden in Folio, die 1730 in London, eine vollſtändigere, die eben daſelbſt 1740 herauskam; andere minder vollſtändige Editionen erſchienen: 1665 zu Frankfurt, zu Leipzig 1694.

§. 10.

Reflexion über Bacon's Leben und Charakter.

Um Bacon's Leben und Charakter, ſowohl von ſeiner Licht- als Schattenſeite gehörig würdigen und ſeine bei ſeinem an ſich unverkennbar edlen Charakter außerdem unerklärlichen Fehler begreifen zu können, muß man erkennen, daß er einen Urfehler beging, und dieſen Urfehler als den Grund ſeiner moraliſchen Fehler erfaſſen. Dieſer Urfehler beſtand bei ihm darin, daß er ebenſowohl der ſchmeichleriſchen Sirenenſtimme der äußerlichen Nothwendigkeit Gehör geben wollte und wirklich gab, als der Gottesſtimme der innerlichen Nothwendigkeit, der Stimme ſeines

---

*) C'est ainsi que Bacon passa du Poste éclatant, qu'il occupoit, à l'Ombre de la Retraite et de l'Etude, déplorant souvent, que l'Ambition et la fausse Gloire du Monde l'eussent détourné si long-temps de l'Occupation la plus noble et la plus utile, à laquelle puisse s'appliquer un Etre raisonnable. Mallet l. c. p. 126.

Genius, ſeines Talentes, daß er dem Studium der Natur und Philoſophie, zu dem er ſich berufen fühlte, ſich nicht ausſchließlich widmete, ſondern noch dazu ein ſogenanntes Brotſtudium betrieb, und überdies ein Studium, das ihn in die zwar glänzende, aber von der Wiſſenſchaft abziehende Laufbahn des Hofs- und Staatslebens hineinwarf, daß er dadurch ſich zerſplitterte, die Einheit ſeines Geiſtes mit ſich zerſtörte. B. ſagt ſelbſt von ſich: Me ipsum autem ad veritatis contemplationes quam ad alia magis fabrefactum deprehendi, ut qui mentem et ad rerum similitudinem (quod maximum est) agnoscendum satis mobilem, et ad differentiarum subtilitates observandas satis fixam et intentam haberem, qui et quaerendi desiderium et dubitandi patientiam et meditandi voluptatem et asserendi cunctationem et resipiscendi facilitatem et disponendi sollicitudinem tenerem, quique nec novitatem affectarem, nec antiquitatem admirarer et omnem imposturam odissem. Quare naturam meam cum veritate quandam familiaritatem et cognationem habere judicavi*). In einem Briefe an Thomas Bodley geſteht er ſelbſt, daß er gar keinen Hang zu Staatsgeſchäften habe und nicht ohne Ueberwindung ſich mit ihnen abgeben könne. In einem Briefe an den König Jakob, den er nach ſeinem Sturze ſchrieb, erſucht er ihn, ihm doch ſeine Penſion ausbezahlen zu laſſen, damit er nicht genöthigt ſei zu ſtudiren, um zu leben, er, der nur zu leben wünſche, um zu ſtudiren.

Galiläi, der Zeitgenoſſe B.'s, wohnte in ſeinen ſpätern Jahren faſt alle Zeit ,,ferne von dem Getümmel der Stadt Florenz, entweder auf den Gütern ſeiner Freunde oder auf einem von den benachbarten Gütern D. Belloguardo oder D. Arcetri, woſelbſt er um deſto lieber ſich aufhielt, weil ihm deuchte, die Stadt ſei gleichſam ein Gefängniß ſpekulativiſcher Gemüther, hingegen das freie Landleben ſei ein Buch der Natur, ſo einem Jeden immerdar vor Augen liege, der mit den Augen ſeines Verſtandes darin zu leſen und zu ſtudiren beliebe*).“ Spinoza ſagte: Nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus, und nicht nur ſein, das Leben aller Denker beſtätigte die Wahrheit dieſes Satzes. Leibnitz ſagt irgendwo: Nous sommes faits pour penser. Il n'est pas necessaire de vivre, mais il est necessaire de penser, und ſein Wahlſpruch, den gleichfalls ſein Leben bewährte, war: Pars vitae, quoties perditur hora, perit. Der ächte Denker, der ächt wiſſenſchaftliche Menſch dient aber nur der Menſchheit, indem er zugleich der Wahrheit dient; er hält die Erkenntniß für das höchſte Gut, für das wahrhaft Nützliche; ihre Förderung iſt ſein praktiſcher Lebenszweck; jede Stunde, die er nicht dem Dienſte der Erkenntniß widmet, betrachtet er daher als einen Lebensverluſt. Wie konnte alſo B. bei ſeiner entſchiedenen Neigung zum Studium der Natur und der Wiſſenſchaft überhaupt, die nur gedeiht in der Eingezogenheit und Beſeitigung aller disparaten Beſchäftigungen, ſich in eine ihr geradezu entgegengeſetzte Bahn, in die Bahn des Staatslebens werfen? Und was war die unausbleibliche Folge davon? Ein ſo geſchickter und gewandter Staatsmann er auch war, was bei ſeinen ausgezeichneten Talenten nicht anders zu erwarten war, ſo war er doch in dem Staatsleben gleichſam außer ſich, nicht in ſeinem Weſen; es fand in dieſer politiſchen Thätigkeit ſein Geiſt, der nur das Bedürfniß der Wiſſenſchaft hatte, keine Befriedigung; er hatte in dieſer Sphäre nothwendig keinen Mittelpunkt, keinen Halt, keinen feſten Charakter, denn wo einer nicht ſein Weſen hat, da hat er auch nicht ſeinen Schwer- und Mittelpunkt und wankt und ſchwankt deswegen hin und her; er war in dieſer Sphäre nicht mit ſeiner Seele, nicht mit ſeinem ganzen Weſen, mit ganzer Faſſung gegenwärtig*), und er mußte daher in dieſem Widerſpruche, in einer Sphäre zu ſein, die nicht wahrhaft ſeine war, die dem wahren Triebe ſeiner Intelligenz widerſprach, auch Fehltritte thun, die ſelbſt ſeinem moraliſchen Weſen, das offenbar edler Natur war, widerſprachen. Wenn einer wirklich ſich berufen fühlt, produktiv und zwar nicht in einer beſondern Sphäre des Wiſſens, ſondern in der Wiſſenſchaft überhaupt zu ſein, Großes und Ewiges in ihr zu leiſten, wenn er ſolche umfaſſende, univerſale Pläne faßt, wie B., wenn er ſich beſtrebt, neue Principien zu finden und noch dazu ein Wiſſen zu fördern und zu treiben, das eine unendliche Ausdehnung in die Breite und Weite erfordert, wenn er in ſich den Trieb hat, die Wiſſenſchaft ſelbſt als ſolche zum Zweck und Ziel ſeines Lebens zu machen; ſo iſt die Wiſſenſchaft ſeine Seele, ſein Mittelpunkt, die wiſſenſchaftliche Thätigkeit die ihm angewieſene Sphäre; er iſt außer ihr außer ſich, in der Irre und Fremde, und läßt er ſich durch irgend was für äußere Reize und Motive verführen, ſich in ein von der Wiſſenſchaft abziehendes, entgegengeſetztes Element zu begeben, ſo hat er den erſten und wahren Grund zu ſeinen ſpätern Mißgriffen und Fehltritten gelegt, er hat eine Sünde gegen den heiligen Geiſt begangen, denn er hat das der Wiſſenſchaft allein rechtmäßig zukommende Geiſtesvermögen ihr wenn auch nicht entzogen, doch ihren Antheil geſchmälert, er hat einen Ehebruch begangen, indem er ſeine

---

*) Impetus Philosophici. De interpretatione naturae Prooemium. coll. 744 ed. Francof. 1665. Dieſes ganze Prooemium iſt von Wichtigkeit für den gegenwärtigen Gegenſtand.

---

*) Lebensbeſchreibung des Galiläi in Acta Philosophorum T. III. 13. Stück 1724 und Lettres philosophiques à Mad. · · · etc. par Charle Pougens. Lettre sur Galilée.

---

*) „Wenn er eine Beförderung im bürgerlichen Leben verlangte, oder ſich darnach bemühte, ſo geſchahe es blos in der Abſicht, um dadurch die Mittel zu erhalten, ſein Lehrgebäude zu verbeſſern und zu vollführen. Denn ſelber die allerprächtigſten Handlungen in ſeinem Leben mußten ihm nur dazu behülflich ſein. Mit einem Worte die Einführung dieſer neuen Art, die Weisheit zu erhalten, war ſeine herrſchende Neigung, und die große Quelle ſeiner Handlungen ſein Leben hindurch. Es machte ihn geſchwind in der Bemühung nach Bedienungen; es tröſtete ihn, wenn ihm ſolche Bemühungen fehl ſchlugen; da er den höchſten Grad ſeiner Größe erreicht, beſchäftigte es ihn auf eine höchſt angenehme Weiſe in ſeinen müſſigen Augenblicken." Biogr. Britan. in Baumgartens Sammlung S. 313.

Liebe, die er allein ſeiner geſetzmäßigen Gattin, der Wiſſenſchaft zuwenden ſollte, an die Welt verſchwendet. Gerecht, ja, man könnte ſagen nothwendig war daher auch der ſchmähliche Sturz B.'s, denn durch dieſen Sturz büßte er für ſeinen erſten Sündenfall, für den Abfall von dem wahren Berufe ſeiner Intelligenz, und kehrte er wieder in ſein urſprüngliches Weſen zurück.

Wenn B. bewieſen hat, daß auch die Gelehrten große Staatsmänner ſein können, ſo hat er auch zugleich, wenigſtens von ſich, bewieſen, daß die Wiſſenſchaft im höchſten Grade eiferſüchtig iſt, daß ſie die letzte Gunſt nur dem gewährt, der ſich ihr ungetheilt hingiebt, daß der Gelehrte, wenn er ſich wenigſtens eine ſolche Aufgabe ſtellt, wie B. ſich ſtellte, nichts auf das Weltweſen verwenden kann, ohne dadurch in das Hausweſen ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit eine Störung zu bringen*). Hätte B. ſein Leben nicht zerſplittert, hätte er nach dem Beiſpiel anderer großer Gelehrten ſein ganzes Leben dem Dienſte der Wiſſenſchaft geweiht, ſo hätte er es nicht bei dem bloßen Commandowort, bei dem vornehmen Ueberblick über den großen Bau der Wiſſenſchaft bewenden laſſen, ohne irgend einen Theil daran auszuarbeiten; ſo würde er in die Tiefe beſonderer Materien ſich verſenkt, und bei der Maſſe von Kenntniſſen, Verſuchen und Beobachtungen, die ihm zu Gebote ſtanden, und bei ſeinen ausgezeichneten Geiſtesfähigkeiten es zu beſtimmten Reſultaten gebracht, beſtimmte Naturgeſetze, wie ein Galiläi und Carteſius gefunden haben; ſo würde er die Univerſalität ſeines Geiſtes nicht in dem bloßen Entwerfen von Plänen, ſondern auch in der Durchdringung und Bewältigung des Beſondern, in der Erhebung des Beſondern, zum Allgemeinen, worin ſich der wahre univerſale

---

*) Mit Recht ſagt daher D. Peter Heylyn: „Es war Schade, daß er nicht mit einem freien Solde unterhalten wurde und von allen Geſchäften, beides bei Hofe und in den Gerichten, abgezogen lebte, und mit hinlänglichen Mitteln und Hülfe verſehen wurde, in ſeinem Vorhaben fortzufahren." L. c. S. 453.

Geiſt bewährt, bewieſen und über ſo viele Gegenſtände nicht ſo leichtfertig dahin gefahren, kurz unendlich mehr geleiſtet haben, als er wirklich geleiſtet hat*).

Wenn aber B. eine wahre Neigung zum ſpekulativen Leben in ſich hatte, wie war es möglich, daß er ſich dennoch in das politiſche Leben hineinwarf, daß er einen ſolchen Widerſpruch beging? nur dadurch, daß in ſeinem Weſen ſelbſt, in ſeinem Geiſte oder metaphyſiſchem Geiſtesprincip ein Dualismus lag. Obgleich nämlich B., wie ſich zeigen wird, fern davon war, *der* Empiriker zu ſein, der ſpäter aus ihm gemacht wurde, ob er gleich Sinn und Fähigkeit für metaphyſiſches Denken und ſeine Einfachheit hatte, und ſelbſt tiefe metaphyſiſche Gedanken hervorbrachte; obgleich die Empirie ihm nicht die Sache, ſondern nur das nothwendige Mittel, nicht das Weſen, ſondern nur ein Moment iſt; ſo iſt doch zugleich der Geiſt des Materialismus, wie er ſich ſpäter entfaltete, der in die Sinnlichkeit ausſtrömende, nur nach Außen gerichtete, von der ſinnlichen, nur das Sinnliche für Realität haltenden *Einbildungskraft* beherrſchte oder wenigſtens afficirte Geiſt auch ſchon in ihm und ſeinem Geiſtesprincipe enthalten. Mag B., um ſich vor ſeinem eigenen Gewiſſen zu rechtfertigen, als Motiv ſeiner Bewerbungen um Staatsämter anführen, was er will, ſogar den frommen Zweck der Seelſorge, den er am beſten in einer hohen Stellung im Staate erreichen zu können geglaubt hätte; es war nur der aus ſich herausſtrömende und herausgeriſſene, von dem Glanze weltlicher Größe geblendete Geiſt des Materialismus, der ihn über ſeine wahre Beſtimmung, wenigſtens Anfangs nicht zur Beſinnung kommen ließ, aus der metaphyſiſchen Einfachheit des wiſſenſchaftlichen Lebens herauslockte und in den glänzenden Bilderreichthum des Staatslebens hineinzog. Es war alſo nur der Dualismus in ſeinem geiſtigen Weſen — ein Dualismus, der ſich bei ihm auch darin äußert, daß er, während er eine rein unabhängige und ſelbſtſtändige Anſchauung der Phyſik hatte und begründete, die Phyſik, die übrigens allerdings nach ihm nur einen Theil ausmachen ſoll, von der Theologie ganz losriß, alle Beziehungen, die die Phyſik in ein Verhältniß zur Religion ſetzen, abſchneidet, dennoch wieder aus Frömmigkeit ſeine rein phyſikaliſchen Gedanken, im Geſchmack ſeiner und der nächſtfolgenden Zeiten, mit den Ausſprüchen der Bibel in Parallele ſetzt, und ſo über die im Herzen ganz irdiſch geſinnte Weltdame ſeiner Phyſik einen Heiligenſchein verbreitet*), es war, ſage ich, nur jener metaphyſiſche oder geiſtige Dualismus, der den Dualismus ſeines Lebens erzeugte.

---

*) B. hat geleiſtet, was er leiſten wollte, und er hat genug geleiſtet. Er wollte nur den Grundriß des aufzuführenden Gebäudes geben; den Bau ſelbſt überließ er Andern. Er wußte, daß das, was er wollte, nicht von Einem allein, ſondern nur von Unzähligen, nicht von ſeiner Zeit, ſondern nur von den kommenden Jahrhunderten aufgeführt werden könne. Er appellirt daher ſtets an die Zukunft.

§. 11.

Bacon's philoſophiſche Bedeutung.

Die weſentliche Stellung und Bedeutung Bacon's in der Geſchichte der Wiſſenſchaft der neuern Zeit iſt im Allgemeinen die, daß er die

---

*) Nur eine Stelle zum Belege dieſes Widerſpruchs. In das Reich der Natur, ſagt er, (oder des Menſchen oder der Wiſſenſchaft, denn es iſt eins), kann man nur, wie in das Himmelreich, als ein Kind kommen. Wie fromm klingt dieſe Vergleichung! Aber auch nur ein wenig analyſirt, zeigt ſie gerade das rein Entgegengeſetzte. Iſt es nicht die ausſchließliche, nur ihm zukommende, es von jedem andern Reich unterſcheidende Eigenſchaft des Himmelreichs, daß man in daſſelbe nur als ein Kind kommen kann? Kann ich mich denn mit derſelben Stimmung des Gemüthes, mit derſelben Geſinnung den gemeinen ſinnlichen und natürlichen Dingen nähern und hingeben, mit denen ich mich Gott hingebe? Was habe ich denn für ihn, womit ich ihn ehren und verehren kann, wenn ich nicht das Beſte in mir, das kindliche Gemüth für ihn allein aufbewahre und ihm ausſchließlich hingebe? Nehme ich nicht gerade dadurch dem Himmelreich, was ich dem irdiſchen Reiche gebe? Doch es iſt hier der Ort nicht, in's Einzelne weiter einzugehen. Gleichwohl ſieht der Verfaſſer der Schrift: Le Christianisme de François Bacon etc. à Paris An VII., 2 Bände, es als ein beſonderes Zeichen der Frömmigkeit B.'s an, daß er ſo häufig Bibelſprüche anführt.

Erfahrung, die früher nur Sache des Zufalls war, ohne Unterſtützung von Oben herab, von den oberſten Behörden der Geſchichte und des Denkens, nur von der zufälligen Partikularität und Neigung Einzelner abhing, zu einer unerläßlichen Nothwendigkeit, zur Sache der Philoſophie, zum Princip ſelbſt der Wiſſenſchaft machte. Beſtimmter iſt aber ſeine Bedeutung die, daß er namentlich die Naturwiſſenſchaft auf die Erfahrung gründete, ſomit an die Stelle der frühern phantaſtiſchen*) oder ſcholaſtiſchen Betrachtungsweiſe der Natur eine *objektive*, rein *phyſiſche* Anſchauung derſelben ſetzte. Denn wenn gleich B. das ganze Gebiet der Wiſſenſchaften mit encyklopädiſchem, die Geſammtmaſſe aller zu ſeiner Zeit vorhandenen Kenntniſſe überſchauendem Geiſte umfaßte, und auf eine eigene geiſtreiche Weiſe ordnete und beſtimmte, mit trefflichen Anweiſungen, Gedanken und Bemerkungen bereicherte, die noch unbebauten Gegenden des Wiſſens bezeichnete, ſo beſondere Zweige von Wiſſenſchaften entdeckte, und zu ihrer Kultur die Geiſter aufmunterte und anregte, wenn er gleich der Naturwiſſenſchaft innerhalb des Ganzen der Wiſſenſchaften eine beſondere Stelle anwies; ſo ſtand doch auf dem großen Terrain der Wiſſenſchaften, das er mit dem Ueberblick eines Befehlshabers aufnahm und beſchaute, das Centrum ſeiner Gedanken und Beſtrebungen einzig und allein in der Richtung auf die *Naturwiſſenſchaft*, ſo war doch das weſentliche Ziel, Objekt und Intereſſe ſeines Geiſtes eine mittelſt der Erfahrung aus der Quelle der Natur ſelbſt geſchöpfte, durch keine fremden, ſeien ſie nun logiſche, theologiſche oder mathematiſche Ingredienzen, getrübte Naturwiſſenſchaft. Die hiſtoriſche Bedeutung B.'s alſo iſt, daß er, ganz im Unterſchiede von der frühern Zeit, wo der Geiſt, auf überſinnliche und theologiſche Gegenſtände gerichtet, kein reines Intereſſe an der Natur hatte, das Studium derſelben daher vernachläſſigt und verfälſcht, eine partikuläre Nebenbeſchäftigung war, die auf die Erfahrung gegründete Naturwiſſenſchaft zum Studium aller Studien, zum Principe ſelbſt, zur Mutter der Wiſſenſchaften machte*). So groß aber auch der Umfang ſeiner Verſuche und Andeutungen, ſeiner Beobachtungen und Kenntniſſe auf dem Gebiete der Naturwiſſenſchaft iſt; ſo iſt doch dieſes nur das Weſen von ihm, daß er eine Methode, ein Organon, eine Logik der Erfahrung gab, eine beſtimmte Anweiſung zu ſicherer und erfolgreicher Erfahrung, daß er das blinde Erfahren und Herumtappen im Felde des Beſondern zu einer auf logiſchen Geſetzen und Regeln beruhenden Experimentirkunſt zu erheben und ſo gleichſam der bisher ungelenkigen, zur Erfahrung ungeſchickten und ungeübten Menſchheit die Werkzeuge derſelben in die Hand zu geben ſich beſtrebte. Von einem Inhalte Bacon's kann man daher in dieſer Rückſicht, ſtreng genommen, nicht ſprechen, als ſeinen Inhalt könnte man alle phyſikaliſchen Experimente und Entdeckungen der neueren Zeit, ſelbſt wenn ſich auch keine beſtimmten Andeutungen darauf in ihm finden ſollten, anſehen; ſein Weſen liegt nur in der Methode, in der Art und Weiſe, die Natur zu betrachten und zu behandeln, in der Hinweiſung auf die Erfahrung. B. war deswegen jedoch nichts weniger als ein Empiriker im gewöhnlichen Sinn, geſchweige ein gegen das Tiefere, gegen die Philoſophie negativer Empiriker. Beſtimmte er gleich und zwar mit vollem Rechte auf dem Gebiete der Natur die Erfahrung, die nach ihm übrigens die innigſte Verbindung von Denken und ſinnlicher Wahrnehmung*) iſt, als die einzige Quelle der Erkenntniß, bewirkte er gleich in der Folge und bezweckte er ſelbſt zunächſt nur Empirie, und konnte er auch bei der Zerſtreutheit ſeines Lebens und Weſens nicht die Muße haben, die einzelnen ſinnlichen Wahrnehmungen und Verſuche zu Erkenntniſſen zu erheben; ſo war ihm doch die Empirie nur Mittel, nicht Zweck, nur der Anfang, nicht das Reſultat, welches vielmehr nur die Philoſophie oder philoſophiſche Erkenntniß ſein ſollte; ſo beſtimmte er doch als das Ziel und Objekt der Naturwiſſenſchaft die Erkenntniß „der ewigen und unveränderlichen Formen der Dinge“ und beherrſchte ihn daher in Dem, was er als das Objekt der Naturwiſſenſchaft, und in der Weiſe, wie er es beſtimmte, ein ächt philoſophiſcher Gedanke, der freilich bei ihm nur ein ſo hingeſtellter, nicht zur Ausführung und Verwirklichung gebrachter Gedanke blieb. Das Objekt und Ziel des Wiſſens und der Erfahrung nämlich iſt nach ihm die Erkenntniß der Formen der Dinge. Die Form eines Dinges iſt aber nach ihm das Allgemeine, die Gattung, die Idee eines Dinges, aber nicht eine leere, vage Idee, ein ſchlechtes, ein formelles Allgemeines, eine unbeſtimmte, abgezogene Gattung, ſondern ein ſolches Allgemeines, welches, wie er ſagt, der fons emanationis, die natura naturans, das Princip der beſondern Beſtimmungen eines Dinges, die Quelle, aus der ſeine wahre Differenz, ſeine Beſchaffenheiten entſpringen, das Erkenntnißprincip alſo des Beſondern iſt, kurz ein Allgemeines, eine Idee, die zugleich materiell beſtimmt, nicht über und außer der Natur, ſondern der Natur immanent iſt. So iſt z. B. nach B. der Begriff; die Idee, die Gattung der Wärme die Bewegung; die Beſtimmung aber oder Differenz, die die Bewegung zur Wärme macht, iſt die, daß ſie eine expanſive Bewegung iſt, im Unterſchiede von den übrigen Arten der Bewegung.

---

*) Aufs Heftigſte ſpricht ſich daher B. gegen den Paracelſus aus. Er ſagt von ihm z. B., daß er das Licht der Natur, deſſen heiligen Namen er ſo oft mißbrauche, nicht verborgen, ſondern ausgelöſcht habe, daß er nicht nur ein Deſerteur, ſondern Verräther der Erfahrung wäre. Die Dreiheit ſeiner Principien nennt er jedoch — gewiß eine den ſpekulativen Trinitariern intereſſante Bemerkung! — ein commentum haud ita prorsus inutile et rebus aliqua ex parte finitimum. S. Imp. Philos. de Interpret. Nat. Sent. c. II.

---

*) B. nennt ſelbſt die Naturwiſſenſchaft die Mutter der übrigen. Ob er gleich der Philoſophie von Gott, der Natur und dem Menſchen eine allgemeine Wiſſenſchaft, die philosophia prima, vorausſetzt, deren erſter Theil von den mehreren Wiſſenſchaften gemeinſchaftlichen Grundſätzen handeln ſoll, ſo beſtimmt er doch ſogleich, daß in dem andern Theile der Philosophia prima, der von den conditionibus adventitiis rerum handelt, z. B. der Gleichheit und Ungleichheit, dieſe Gegenſtände nicht logiſch, ſondern phyſikaliſch betrachtet werden ſollen. De Augm. Scient. III. c. 1 und V. c. 4.

---

*) Vergl. z. B. Nov. Org. I. A. 95.

B. war daher frei von jenem Scholaſticismus, jener Spitzfindigkeit der Empirie, die vom Beſonderen immer wieder nur in's Beſondere ſich hineinwühlt, in's Unendliche fort raſtlos nur diſtinguirt, ſubtiliſirt und ſpecificirt, in der Irre uns herumführt, aus der Natur ein Labyrinth ohne Ausgang macht, vor lauter Bäumen uns nicht den Wald in ihr ſehen läßt. Denn wie nach ihm nur das Allgemeine das wahre Allgemeine iſt, welches ſo in ſich beſtimmt, differenzirt und materialiſirt iſt, daß es das Erkenntnißprincip des Beſonderen und Einzelnen enthält; ſo iſt ihm auch nur das Beſondere das wahre Beſondere, welches Licht und Erkenntniß gewährt, welches von der Vielfachheit zur Einfachheit, von der Mannigfaltigkeit zur Einheit hinaufführt, durch und aus ſich das Allgemeine erkennen oder entdecken läßt. Die Materie des Beſondern ſoll daher nach ihm nicht ein bloßer, ungeheuer großer Sandhaufen ſein, in den wir, wenn wir ihn erſteigen wollen, nur immer tiefer und tiefer hineinſinken, ohne einen höhern und feſten Standpunkt zu erreichen, und deſſen einzelne Körner immer wieder aus einer beſondern Steinart beſtehen, ſo daß vor dem flimmernden Flitter dieſer Mannigfaltigfaltigkeit uns die Augen überlaufen, uns das Sehen vergeht, ſondern ein Berg, auf dem die verſchiedenen Steinarten der Natur in großen, feſten, zuſammenhängenden Schichtenmaſſen aufgehäuft ſind, und uns zur feſten Baſis dienen, einen freien, philoſophiſchen Ueberblick über das Ganze zu gewinnen.

Es war daher auch fern von B., nach jener beliebten dogmatiſch ſceptiſchen Weiſe, die ein Nichtkönnen, ein Unvermögen zu einer poſitiven Eigenſchaft des Menſchen macht, zu behaupten, daß der Menſch nicht die Natur erkenne; vielmehr hat er das ganz beſtimmte Bewußtſein, daß es einzig und allein von der Methode, der Art und Weiſe unſers intellektuellen Verfahrens abhängt, ob wir etwas Reales von ihr wiſſen können oder nicht*). Deßwegen begnügt ſich ſein Geiſt auch nicht mit der Schale der Natur, er begehrt noch mehr von ihr, er verlangt, daß die Naturwiſſenſchaft ſich nicht auf die Oberfläche der Phänomene beſchränke, ſondern die Urſachen und ſelbſt die Urſachen der Urſachen zu erkennen beſtrebt ſein müſſe**).

Der Grund, daß B. meiſtens nur als Empiriker aufgefaßt, von den bloßen und ſelbſt antiphiloſophiſchen Empirikern zu ihrem Schutzpatron erhoben wurde, daß die tiefen und ſpekulativen Gedanken, die ſich in ſeinen Schriften finden, bei der Beurtheilung deſſelben nicht in Anſchlag kamen und ohne allen Einfluß blieben, liegt übrigens allerdings in B. ſelbſt, und zwar darin, daß er die Metaphyſik und Philoſophie der Griechen ſo ſehr verkannte***) und verachtete, und die Empirie, obwohl er ſie nur zu dem mittleren, ja unterſten Stockwerk in dem Gebäude der Wiſſenſchaften macht, das obere Stockwerk, von dem erſt allein eine Ausſicht in die Natur gegeben wird, der aus der Erfahrung eruirten Philoſophie einräumt, dennoch allein zu ſeinem Wohn- und Arbeitszimmer machte, bei ihr ſtehen blieb, hauptſächlich aber darin, daß überhaupt ſein Geiſt weder ein ächt philoſophiſch, noch mathematiſch ſpekulativer Geiſt, daß ſein Geiſt ein ſinnlicher, rein phyſikaliſcher Geiſt war.

---

*) Z. B. Nov. Org. Aph. 37. Illi enim nihil sciri posse, simpliciter asserunt; Nos non multum sciri posse in natura ea, quae nunc in usu est, via. und De Augm. Scient. III. c. 4.

**) Z. B. Recte ponitur: Vere scire esse per causas scire. Nov. Org. II. Aph. 2. Satis scimus nullum de rebus raris aut notabilibus judicium fieri posse, multo minus res novas in lucem protrahi, absque vulgarium rerum causis et causarum causis rite examinatis et repertis etc. Ebendaſelbſt I. Aph. 109. Gegen die Art und Weiſe, wie die franzöſiſchen Empiriſten und Encyklopädiſten B. auffaßten, iſt dieſer Punkt beſonders hervorgehoben von Le Sage und De Luc, vergl. deſſen Précis de la Philosophie de Bacon etc. à Paris. 1802. T. I. S. 60. etc.

***) Mit Recht ſagt daher Goethe (zur Farbenlehre): „Höchſt unerfreulich (iſt) die Unempfindlichkeit (B.'s) gegen Verdienſte der Vorgänger, gegen die Würde des Alterthums. Denn wie kann man mit Gelaſſenheit anhören, wenn er die Werke des Ariſtoteles und Plato mit leichten Tafeln vergleicht, die eben, weil ſie aus keiner tüchtigen gehaltvollen Maſſe beſtünden, auf der Zeitfluth gar wohl zu uns herüber geſchwemmt werden können.“ Uebrigens iſt B. hauptſächlich nur auf Plato und beſonders Ariſtoteles erpicht, den ältern Philoſophen, welche materielle ſinnliche Principien der Natur zu Grunde legten, läßt er volle Gerechtigkeit widerfahren.

B. war daher auch hauptſächlich dazu beſtimmt und berufen, das Studium der Phyſik, inwiefern ſie Phyſik, nicht blos „angewandte Mathematik" iſt, zu erwecken; ſein Geiſt war eben wegen ſeiner inneren Verwandtſchaft mit dem Weſen der Sinnlichkeit ein auf die Beſonderheit und Differenz, die Qualität der Dinge gerichteter, die Dinge in ihrem ſpecifiſchen, qualitativen Sein und Leben zu erfaſſen beſtrebter Geiſt. Der ihn beherrſchende und beſtimmende Begriff iſt der der Qualität; daher er auch die Erfahrung ſo hervorhebt, ſo dringend auf ſie hinweiſt. Denn die Qualität in der Natur iſt nur Gegenſtand der ſinnlichen Empfindung, der Erfahrung, ſie wird nur mittelbar erſt Gegenſtand des Denkens; in ihrem eigenthümlichen Weſen iſt ſie aber immer nur Gegenſtand der unmittelbaren ſinnlichen Empfindung und Wahrnehmung. Daher B. auch der Mathematik nur eine untergeordnete Stelle in der Phyſik anweiſt, und ſich alſo über ſie äußert: Quantitas (quae subjectum est Mathematicae) materiae applicata veluti dosis Naturae est, et plurimorum effectuum in rebus naturalibus causativa, ideoque inter Formas essentiales numeranda est. Illud interim verum est, quantitatem inter formas naturales (quales nos eas intelligimus) omnium maxime esse abstractam et a materia separabilem, quod ipsum in causa fuit, cur et diligentius exculta et acrius inquisita ab hominibus fuerit, quam aliae quaecunque formae, quae omnes in materia magis sunt immersae..... Nescio quo fato fiat, ut Mathematica et Logica, quae ancillarum loco erga Physicam se gerere debebant, nihilominus certitudinem suam prae ea jactantes dominatum contra exercere praesumant. De Augm. Scient. III. c. 6. Darum ſteht auch B. in dieſer Beziehung einzig in ſeiner Art da. Denn der den Hobbes und Carteſius und andere Naturforſcher ſeiner und ſpäterer Zeiten in ihren Anſchauungen von der Natur beherrſchende Begriff iſt der der Quantität, ihnen iſt die Natur nur von Seite ihrer mathematiſchen Beſtimmbarkeit Gegenſtand. B. dagegen hebt die Form der Qualität hervor, die Natur iſt ihm nur unter dieſer Form Gegenſtand, ſie iſt ihm die primitive Form der Natur. Daher er auch ſagt, daß ſelbſt die erſte Materie mit der Bewegung und Qualität in Verbindung gedacht werden müſſe. Deßwegen intereſſiren ihn auch die Gegenſtände der Aſtronomie nur als phyſikaliſche Gegenſtände, will er das Hauptaugenmerk auf ihre phyſikaliſche Beſchaffenheit gerichtet wiſſen. Neque enim calculos aut praedictiones tantum meditamur, sed Philosophiam, eam scilicet, quae de superiorum corporum non motu solummodo, ejusque periodis, sed substantia quoque et omnimoda qualitate, potestate atque influxu intellectum humanum informare secundum rationes naturales atque indubitatas possit. atque rursus in motu ipso invenire, atque explicare, non quid phaenomenis sit consentaneum, sed quid in Natura penitus repertum atque actu et re ipsa verum sit. Itaque plurimum et Praesidii ad contemplationem coelestium in Physicis rationibus collocamus. Descr. Glob. Intell. cap. V. Darum ſagt er auch von ſich ſelber, daß er die Passiones oder Appetitus Materiae beſonders zu erforſchen ſuche*). Nov. Org. II. A. 48.

---

*) Unter dieſen Paſſionen und Begierden der Materie verſteht B. hier nichts anderes, als die Erſcheinungen der Expanſion, Contraction, Attraction, u. ſ. w., welche eben ſo wohl auf den Himmelskörpern, als auf der Erde ſtattfänden, alſo allgemeine Eigenſchaften der Materien wären, auf welche die Ortsdifferenz keinen Einfluß hätte.

Bacon's Gedanken im Beſondern, dargeſtellt aus ihm ſelbſt.

§. 12.

Das bisherige Elend der Wiſſenſchaften.

Die Wiſſenſchaften befanden ſich bisher in einem höchſt traurigen, kläglichen Zuſtande. Kein Wunder; unſere Wiſſenſchaften ſind griechiſchen Urſprungs; denn die Zuſätze der römiſchen oder arabiſchen oder neuern Schriftſteller ſind von geringer Anzahl und Bedeutung, und haben wenigſtens, es mag auch ihre Beſchaffenheit ſein, welche ſie wolle, zu ihrer Baſis die Erfindungen der Griechen. Der griechiſchen Weisheit fehlt es nun zwar nicht an Worten, aber an Werken*). (Nov. Org. I. Aph. 71.)

Die Wiſſenſchaft befand ſich bei ihnen noch in der Kindheit; daher die Griechen ſo plauderhaft ſind wie die Kinder, aber auch eben ſo unreif und unfähig zur Erzeugung. Ein Beweis hiervon iſt, daß die Philoſophie der Griechen und die aus ihr abgeleiteten Wiſſenſchaften durch den Zeitraum ſo vieler Jahrhunderte hindurch kaum ein einziges Werk oder Experiment hervorbrachten, welches dem menſchlichen Leben einen reellen Nutzen brachte und aus ihren Dogmen und Spekulationen abgeleitet werden könnte**). Richtig iſt aber eine Philoſophie, die keine

---

*) Ein für alle Mal muß ich hier bemerken, daß ich bei der Ueberſetzung jeder Stelle mich nicht blos nach dieſer, ſondern nach andern ähnlichen Stellen, die ſich in B. finden, richte, daß ich überhaupt bei jeder Stelle eines Schriftſtellers den Schriftſteller *in ſeiner Totalität* in mir gegenwärtig habe. B. hat ſo viele ſonderbare, wunderliche Ausdrücke, gebraucht viele Worte in einem ſo ganz eigenthümlichen Sinne, daß man ihn nur aus ſich ſelbſt verſtehen und überſetzen kann. Bemerken muß ich ferner, daß meine Ueberſetzung je nachdem es mir nothwendig ſchien, bald eine Paraphraſe und Erläuterung zugleich iſt, bald nur ein kurzer Extrakt der Eſſenz des Textes.

**) Das franzöſiſche Sprüchwort: Il veut apprendre à sa mère à faire des enfants, paßt ganz auf B., wie er hier und anderwärts über die griechiſche Wiſſenſchaft

Werke hervorbringt. Denn wie der Glaube, muß auch die Philoſophie nur nach ihren Werken beurtheilt und geſchätzt werden. (l. c. A. 71. 73. und Praefat.)

Die Wiſſenſchaften in ihrem bisherigen Zuſtande haben daher eine wahrhaft ſprechende Aehnlichkeit mit jener fabelhaften Scylla, die von Geſicht eine Jungfrau war, am Leibe aber in bellende Unthiere überging. Oben nämlich im Geſichte, d. h. in ihren allgemeinen Sätzen betrachtet, haben ſie wohl ein ſchönes verführeriſches Ausſehen, aber wenn man auf die beſonderen, ſpeciellen Sätze kommt, die gewiſſermaßen die Zeugungsorgane der Wiſſenſchaft bilden, ſo findet man, daß ſie zuletzt in bloßen Wortſtreitigkeiten endigen, wie der Leib der Scylla in bellenden Hunden. (l. c. Praef.)

Die Wiſſenſchaften waren daher zeither eine todte Sache, ſie blieben unbeweglich wie Statüen immer auf derſelben Stelle ſtehen, ſie machten keine erheblichen, bedeutenden Fortſchritte. (l. c.)

Wie unſere Wiſſenſchaften überhaupt nur Zuſammenſtellungen ſind von bereits längſt erfundenen Dingen, keine Anweiſungen zu neuen Erfindungen, daher zur Erfindung neuer Werke oder Künſte völlig unbrauchbar; ſo hilft uns auch unſere bisherige Logik gar nichts zur Erfindung neuer Kenntniſſe und Wiſſenſchaften, ja ſie dient mehr zur Befeſtigung des Irrthums, als zur Erforſchung der Wahrheit, ſie iſt daher mehr ſchädlich, als nützlich. (l. c. I. A. 11. 8. 12.)

Der Syllogismus nämlich beſteht aus Sätzen, der Satz aus Worten, die Worte aber ſind Zeichen der Begriffe. Wenn nun die Begriffe verworrene und übereilte Abſtraktionen von den Dingen ſind, ſo taugen auch die darauf gebauten Schlüſſe und Folgerungen nichts. In unſern logiſchen und phyſikaliſchen Begriffen iſt aber gar keine geſunde Vernunft, ſie ſind alle imaginär und ſchlecht beſtimmt. (l. c. A. 14. 15.)

---

raiſonnirt. Denn ſelbſt, daß er wider ſie iſt und ſpricht, verdankt er nur ihr, verdankt er nur dem Geiſte, aus dem die griechiſche Philoſophie entſprang.

Bisher hatten wir noch keine ächte, reine Naturphiloſophie, die doch die Mutter aller Wiſſenſchaften iſt. Sie war vielmehr bisher immer verfälſcht und verdorben, und zwar durch die Logik in der Schule des Ariſtoteles, durch die natürliche Theologie in der Schule des Plato, in der zweiten Schule des Plato, der des Proklus und Anderer durch die Mathematik, die die Naturphiloſophie nur beſchließen oder begrenzen, aber nicht anfangen und erzeugen ſoll*). (l. c. A. 96. u. II. A. 8.)

§. 13.

Die Urſachen des bisherigen Elends der Wiſſenſchaften.

Der allgemeine, weſentliche Grund, warum die Wiſſenſchaften ſich bisher nicht heben konnten, iſt nur ein einziger, nämlich dieſer: daß ſie ſich von ihrer Wurzel, der Natur und Erfahrung, losgeriſſen haben, denn was die Natur zu ſeiner Grundlage hat, das wächſt und gedeiht, was aber nur auf Meinungen ſich ſtützt, das erleidet wohl mannigfache Veränderungen, hat aber keine fortſchreitende Bewegung. (N. O. I. A. 74.)

Die beſondern Urſachen aber des bisherigen traurigen Zuſtandes der Wiſſenſchaften, namentlich der Naturphiloſophie, ihrer Mutter, ſind verſchiedene, unter andern folgende: das alte eingewurzelte Vorurtheil, daß der menſchliche Geiſt ſich von ſeiner Würde etwas vergäbe, wenn er ſich mit Experimenten und den beſondern, ſinnlichen, in die Materie verſenkten Dingen viel und anhaltend beſchäftige; der Aberglaube und blinde unvernünftige Religionseifer, von jeher der läſtigſte und unverſöhnlichſte Gegner der Naturphiloſophie, der ſchon bei den Griechen Diejenigen der Irreligioſität beſchuldigte, die vor den noch ungewohnten Ohren der Menſchen Blitz und Donner aus natürlichen Urſachen ableiteten und bei manchen Kirchenvätern Diejenigen verketzerte, welche bewieſen, daß die Erde rund ſei und es folglich nothwendig Antipoden gäbe; die ausſchließliche Beſchäftigung mit der Moral und Politik, welche die Römer, und mit der Theologie, welche ſeit den chriſtlichen Zeiten allein die vortrefflichſten Köpfe ganz in Anſpruch nahm; der Uebelſtand, daß die Naturphiloſophie bisher ſelbſt unter den Männern, die ſich ihrem Studium widmeten, keinen freien und ganzen Menſchen fand, beſonders in neuern Zeiten, wo man die Naturphiloſophie endlich nur als Brücke, als Uebergangspunkt zu andern Gegenſtänden betrachtete und behandelte; die große Autorität, die gewiſſe Philoſophen erhielten, und die Verehrung des Alterthums, die aus einer ganz verkehrten Anſicht der Welt hervorging; denn die Zeit, die in Rückſicht des Weltalters, welches doch allein den richtigen, objektiven Maaßſtab zur Schätzung des Alters der Menſchheit abgiebt, die jüngere iſt, betrachteten ſie als das Alterthum, dagegen unſere Zeit, die doch in Rückſicht des Weltalters die ältere iſt, und der daher auch wegen ihrer größeren Reife und Menge von Kenntniſſen und Erfahrungen der Vorrang vor der früheren gebührt, als das jüngere Zeitalter; endlich eine gewiſſe Muthloſigkeit und Verzweiflung an der Möglichkeit der Ueberwindung der vielen und großen Schwierigkeiten bei der Erforſchung der Natur, eine Verzweiflung, die ſich auch der ernſteſten und beſonnenſten Männer bemächtigte, daher die Meinung bei ihnen entſtand, die Wiſſenſchaften hätten periodenweiſe ihre Ebbe und Fluth, zu gewiſſen Zeiten ſtiegen ſie, zu andern Zeiten ſänken ſie, bei einem gewiſſen Grade aber trete endlich ein völliger Stillſtand ein. (l. c. A. 79—92.)

---

*) . . . . Per Mathematicam, heißt es im Text, quae Philosophiam naturalem terminare, non generare aut procreare debet. Brück in ſeiner Ueberſetzung des Nov. Org. Leipzig 1830 überſetzt es alſo: „durch die Mathematik, welche zwar feſtſtellen, aber nichts Neues aufſtellen kann."

§. 14.

Die Nothwendigkeit und die Bedingungen einer totalen Reformation der Wiſſenſchaften.

Es handelt ſich daher jetzt um eine radikale Kur der Wiſſenſchaften, eine völlige Erneuerung, Wiedergeburt und Reformation derſelben von ihren unterſten Grundlagen an, es gilt jetzt, eine neue Baſis des Wiſſens, neue Principien der Wiſſenſchaft zu finden; denn das würde wenig die Wiſſenſchaft fördern, wenn man das Neue auf das Alte propfen wollte. (l. c. A. 31. 97.)

Die objektive Bedingung aber einer gründlichen Reformation der Wiſſenſchaften iſt, daß ſie wieder auf die Erfahrung und die Naturphiloſophie, von der ſie ſich zeither losgeriſſen haben, zurückgeführt werden. Denn alle Künſte und Wiſſenſchaften, die ſich von ihrer Wurzel, der Erfahrung und Naturwiſſenſchaft abreißen, können wohl eine äußerlich polirte und zum gemeinen Schul- und Lebensgebrauch hinreichende Form erhalten, aber nichts an Umfang und Inhalt gewinnen. Nur dieſe Abtrennung von der Natur iſt Schuld daran, daß die Aſtronomie, die Muſik, die meiſten mechaniſchen Künſte, und ſelbſt die Medicin und (was noch mehr auffallen kann) ſogar die Moral und Politik und die logiſchen Wiſſenſchaften in ihrer Grundlage aller Tiefe ermangeln, und ſich nur auf der Oberfläche der äußerlichen Verſchiedenheit der Dinge aufhalten, denn ſie holen ihren Nahrungsſtoff nicht aus der Natur, die ihnen doch allein die Säfte und Kräfte zum Wachsthum geben kann. (l. c. A. 79. 80. 74.)

Die ſubjektive Bedingung der Reſtauration der Wiſſenſchaft iſt, daß der Geiſt ſich von allen Theorieen und Vorurtheilen reinige, und ſo mit einem ganz leeren Verſtande die Beſchäftigung mit dem Beſondern wieder von Vornen anfange. Denn man kann in das Reich der Menſchheit, welches auf der Wiſſenſchaft beruht, wie in das Himmelreich, nur als ein Kind kommen. (l. c. A. 68. 97.)

Es giebt aber vier Hauptklaſſen von Götzenbildern oder Vorurtheilen, von denen ſich vor allem der Menſch befreien muß, wenn er zur wahren Naturphiloſophie kommen will.

Die erſte Klaſſe derſelben, die Idola tribus, die Stamm- oder Geſchlechtsvorurtheile haben ihren Grund in der menſchlichen Natur ſelber, denn die menſchliche Natur iſt nicht, wie fälſchlich behauptet wurde, das Maaß der Dinge, im Gegentheil alle unſere, ſowohl ſinnliche, als geiſtige Vorſtellungen ſind nur nach der Analogie des Menſchen, aber nicht des Univerſums gebildet, und der menſchliche Verſtand nimmt die Strahlen der Dinge nur wie ein krummer, ungleicher und trüber Spiegel auf, miſcht ſein Weſen in das Weſen der Dinge ein, und verdreht und entſtellt ſo die Natur. (l. c. A. 41. und de Augm. Sc. V. c. 4.)

Die hauptſächlichſten Vorurtheile nun der erſten Klaſſe, die wichtigſten von allen, ſind folgende:

Der menſchliche Verſtand ſetzt, ſeiner eigenen Natur zufolge, leicht eine größere Ordnung und Gleichheit in den Dingen voraus, als ſich wirklich vorfindet, und erdichtet daher ſelbſt bei den disparateſten und unvergleichbarſten Dingen noch Vergleichungspunkte und Aehnlichkeiten. (N. O. I. A. 45.)

Der menſchliche Verſtand berückſichtigt immer nur die Inſtanzen in der Natur, die ihm zur Beſtätigung irgend einer beliebten und als wahr angenommenen Meinung dienen, aber nicht die entgegengeſetzten, verneinenden Fälle, wenn dieſe auch noch ſo oft vorkommen. So bemerken z. B. die Menſchen nur die Träume, die in Erfüllung gingen, aber über die unzähligen Träume, wo das Gegentheil ſtattfindet, gehen ſie leichtfertig hinweg. Der menſchliche Verſtand zieht daher irrthümlich aus einer beſondern Neigung die affirmativen Inſtanzen den negativen vor, während er doch beiden gleiche Aufmerkſamkeit ſchenken, ja ſogar den negativen Inſtanzen eine größere Bedeutung geben ſollte, als den affirmativen, woſern er einmal eine allgemeine Wahrheit feſtſtellen und begründen will. (l. c. A. 46.)

Der menſchliche Verſtand weiß nirgends bei ſeiner unerſättlichen, nie zu befriedigenden Neugierigkeit die ſchicklichen Grenzen einzuhalten, und am gehörigen Orte unnützes Weiterfragen und aberwitziges Forſchen einzuſtellen. Daher er ſelbſt noch bei den allgemeinſten Principien der Natur, die doch ſchlechthin poſitiv und unmittelbar, durch keine weiteren Urſachen vermittelt ſein dürfen, nach Urſachen und noch allgemeineren Principien fragt. (l. c. A. 48.)

Der menſchliche Verſtand hat einen beſondern Hang zu der Abſtraktion und dem Abſtrakten, und giebt daher dem Veränderlichen in der Natur willkürlich Beſtand. (l. c. A. 51.)

Der menſchliche Verſtand wird beſonders irre geführt von der Stumpfheit, der Unzulänglichkeit und Trüglichkeit der Sinne, ſo daß ihm die grobſinnlichen Dinge bei weitem wichtiger erſcheinen, als die feinſinnlichen, die doch von größerer Bedeutung und Wichtigkeit ſind, und allein ſeine Aufmerkſamkeit fixiren. Wo daher das Unſichtbare anfängt, da hört er auf, nachzuforſchen. Deßwegen iſt ſelbſt die Natur der gemeinen Luft und aller Materien, die noch bei weitem feinſinnlicher ſind, als die Luft, und deren es eine große Anzahl giebt, bis jetzt faſt noch gänzlich unbekannt *). (l. c. A. 5. und Hist. Nat. Cent. I. 98.)

Die zweite Klaſſe der Vorurtheile, die Vorurtheile der Höhle, Idola specus, haben ihren Grund in der dunkeln Höhle oder Grotte der

---

*) Es erhellt, daß, was hier B. dem Intellectus Schuld giebt, nicht auf den Intellectus, ſondern dem Homo in ſeiner unverſtändigen Particularität paßt. Denn wenn die angegebenen Fehler Fehler der Natur und der Intelligenz ſelbſt wären, ſo würde B. ſie nicht als ſolche einſehen und verwerfen können; dadurch, daß B. ſie als ſolche erkennt und ſich von ihnen befreit, beweiſt er eben, daß ſie die Fehler einiger Menſchen, aber eben deßwegen noch nicht nothwendig die Fehler Anderer ſind, daß ſie alſo keinen objektiven und allgemeinen, ſondern nur einen partikulären Grund, daß ſie nur in der Trägheit, Eilfertigkeit, Bequemlichkeit, Gedankenloſigkeit, denn nur dieſe unterlaſſen es z. B. die negativen Inſtanzen zu berückſichtigen, nur in den der Verſtandesthätigkeit entgegengeſetzten oder ſie hemmenden Eigenſchaften der Individuen, alſo in dem Unverſtande, aber nicht im Verſtande ihren Grund haben.

Individualität, der beſondern Natur des Einzelnen, ſeinem Temperamente, Erziehung, Gewohnheiten u. ſ. w. Die dritte Klaſſe der Vorurtheile, die Vorurtheile des öffentlichen Marktplatzes, Idola fori, entſpringen aus der Converſation, der Sprache, dem willkürlichen Gebrauche der Worte. Die vierte Klaſſe, die Vorurtheile der Theater oder Theorieen, die Idola Theatri, kommen her von den verſchiedenen Dogmen der bisherigen Philoſophen und den Geſetzen der bisher geltenden Beweisarten. (N. O. I. A. 52—A. 63.)

§. 15.

Die Methode der Naturwiſſenſchaft.

Die Naturwiſſenſchaft ſtützt ſich, wie die übrigen Wiſſenſchaften überhaupt, nur auf die Erfahrung; ihr Glück und Gedeihen hängt daher von dem der Erfahrung ab. Deßwegen iſt es nothwendig, daß an die Stelle der bisherigen Weiſe der Erfahrung eine andere und vernünftigere Weiſe trete. Bisher ſchweiften nämlich die Menſchen im Gebiete der Erfahrung nur flüchtig herum, ohne einen beſtimmten Weg und Plan zu verfolgen. So hat z. B. der Fleiß der Chymiker manche Entdeckungen gemacht, aber gleichſam nur zufällig und unabſichtlich, oder nur durch gewiſſe Veränderungen der Experimente, nicht in Folge einer beſtimmten Methode oder Theorie. Eine Erfahrung aber, die durch keine beſtimmte Methode geleitet wird, und nur ſich ſelbſt überlaſſen iſt, iſt nur ein blindes Herumtappen. (l. c. A. 73. 70. 108. 82.)

Der Sinn nämlich eben ſo wohl, als der Verſtand ſind für ſich allein nicht hinreichend zur Erfahrung und Erkenntniß; ſie bedürfen beſtimmter Hülfsmittel, d. i. einer beſtimmten Aufſicht und leitender Regeln, einer beſtimmten geſetzmäßigen Anweiſung und Methode. Denn der Sinn für ſich ſelbſt iſt ſchwach und täuſcht, ſelbſt Werkzeuge erhöhen nicht um einen bedeutenden Grad ſeine Kraft, daher alle wahre Erfahrungserkenntniß der Natur, die keine willkürliche Deutung der Natur nach vorausgeſetzten Meinungen (keine Anticipatio), ſondern eine getreue Ueberſetzung (Interpretatio) der Natur iſt, nur durch eine genaue, ſpecielle Beachtung aller Inſtanzen und die Anwendung geſchickter Experimente, wo der Sinn blos über das Experiment, das Experiment aber über die Sache ſelbſt urtheilt, zu Stande kommt. Der Verſtand aber, wenn er ſich ſelbſt nur überlaſſen iſt, nicht unter der Leitung einer beſtimmten Methode ſteht, fliegt unmittelbar vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen, vom Beſondern zum Allgemeinen empor, um ſich daran zu laben und zu begnügen, indem er bald der Erfahrung überdrüſſig wird. (l. c. 50. 37. 19. 20.)

Wie die bloße Hand ohne Inſtrumente wenig ausrichtet, ſo auch der ſich ſelbſt überlaſſene Verſtand: er bedarf daher, wie ſie, Inſtrumente. Nur durch die Kunſt wird der Geiſt den Dingen gewachſen. (l. c. A. 2. Augm. Sc. V. 2.)

Dieſes Inſtrument der Inſtrumente, dieſes geiſtige Organ, dieſe Methode, die allein die Erfahrung zu einer ſichern und erfolgreichen Experimentirkunſt erhebt, iſt die Induktion*), von der daher allein das Heil der Wiſſenſchaften abhängt.

Die Induktion aber, die allein den Wiſſenſchaften eine glückliche Zukunft verbürgt, iſt wohl zu unterſcheiden von der bisher üblichen Induktion, denn dieſe eilt im Fluge von dem Sinnlichen und Beſondern hinauf zu den allgemeinſten Axiomen, ſtellt ſie ſogleich als unerſchütterlich wahre Sätze auf, und macht ſie dann zu den Principien, aus denen ſie die mittleren oder beſonderen Sätze ableitet; die neue, bisher noch unverſuchte, aber allein wahre Induktion dagegen kommt erſt ganz zuletzt zu den allgemeinern Sätzen, ſteigt vom Sinnlichen und Beſondern nur nach und nach, in einem ununterbrochenen Stufengange zu ihnen hinauf. (N. O. I. A. 19.)

Die Induktion, die übrigens nicht blos die Methode der Naturwiſſenſchaft, ſondern aller Wiſſenſchaft, wurde bisher nur zur Auffindung der Principien angewandt, die mittlern und untern Sätze aber wurden dann aus ihnen vermittelſt des Syllogismus abgeleitet. Allein es iſt offenbar, daß wenigſtens im Gebiete der Naturwiſſenſchaft, deren Gegenſtände materiell beſtimmt ſind, die untern Sätze durch den Syllogismus nicht ſicher und richtig abgeleitet werden können; denn im Syllogismus werden die Sätze durch Mittelſätze auf die Principien zurückgeführt, aber eben dieſe Methode des Beweiſens oder Erfindens hat nur in den populären Wiſſenſchaften, wie Ethik, Politik, ſeine Anwendung. Die Induktion muß daher eben ſo wohl zur Entdeckung der allgemeinen, als der beſondern Sätze angewandt werden. (l. c. A. 127. Augm. Sc. V. c. 2.)

---

*) Spes est una in inductione vera. N. O. I. A. 14.

Die ältere und neuere Induktion haben zwar das mit einander gemein, daß beide mit dem Beſondern anfangen und im Allgemeinen endigen, ſie unterſcheiden ſich aber weſentlich dadurch, daß jene nur in aller Eile das Gebiet der Erfahrung durchſtreift, dieſe aber mit der gehörigen Umſicht und Ruhe in ihm verweilt, jene ſchon gleich vom Anfang an unfruchtbare, allgemeine Sätze aufſtellt, dieſe aber nur ſtufenweiſe ſich zum wahrhaft Allgemeinen erhebt, und ſo die Wiſſenſchaft fruchtbar macht, denn nur die Axiome, die im gehörigen Stufengange und mit der erforderlichen Umſicht vom Beſondern abgezogen werden, entdecken uns wieder Beſonderes, führen uns zu neuen Erfindungen, und machen ſo die Wiſſenſchaft fruchtbar und produktiv. (N. O. I. A. 22. 24. 104.)

Die wahre Induktion iſt alſo eine ganz andere, als die bisher gebräuchliche. Denn die bisherige Induktion, deren Verfahren in einer ſimpeln Aufzählung von Exempeln beſteht, iſt etwas Kindiſches, erbettelt nur ihre Schlüſſe, hat von jeder widerſprechenden Inſtanz eine Widerlegung ihrer Schlüſſe zu befürchten und richtet ſich in ihren Ausſprüchen nach viel zu wenigen Fällen, als ſich gehört, und ſelbſt unter dieſen nur nach ſolchen, die eben gerade bei der Hand ſind, nach den ganz gemeinen und gewöhnlichen Fällen. Die wahre Induktion dagegen zergliedert und trennt die Natur durch gehörige Ausſchließungen und Ausſcheidungen, und ſchließt auf die affirmativen Beſtimmungen einer Sache erſt dann, wenn ſie eine hinreichende Anzahl verneinender Inſtanzen geſammelt und unterſucht, und alle Beſtimmungen, die nicht weſentlich zur Sache gehören, von ihr ausgeſchloſſen hat. (l. c. A. 105. 69. Augm. Sc. l. c.)

Gott und vielleicht auch den Geiſtern kommt wohl die Kraft zu, unmittelbar auf dem Wege bloßer Affirmation, ſchon mit dem erſten Blicke die Dinge zu erkennen, wie ſie ſind, aber dem Menſchen iſt es nur vergönnt, erſt durch vorausgegangene Unterſcheidung und Ausſchließung der negativen Fälle die affirmativen Beſtimmungen einer Sache zu ermitteln. Die Natur muß daher förmlich anatomirt und zerlegt werden, freilich nicht vermittelſt des Feuers der Natur, ſondern des göttlichen Feuers des Geiſtes. Die Aufgabe der wahren Induktion iſt alſo, das Ja erſt auf das Nein, die Affirmation erſt auf die Negation folgen zu laſſen, erſt dann eine Sache poſitiv zu beſtimmen, wenn ſie alle Beſtimmungen, die nicht zu ihr gehören, von ihr abgeſondert und weggeworfen hat. (N. O. II. A. 15. 16.)

Wenn alſo irgend ein concreter Gegenſtand z. B. die Wärme unterſucht und ihr Weſen aufgefunden werden ſoll; ſo muß nach den Geſetzen der wahren Induction dieſe Unterſuchung folgendermaßen angeſtellt werden. Zuerſt muß ein Verzeichniß von allen Dingen gemacht werden, die ungeachtet der verſchiedenen Materie, woraus ſie beſtehen, die Beſchaffenheit der Wärme mit einander gemein haben, d. i. warm oder doch empfänglich für die Wärme ſind, wie z. B. die Strahlen der Sonne, zumal im Sommer und Mittags, die reflektirten und condenſirten Sonnenſtrahlen, die feurigen Meteore, die zündenden Blitze, die erwärmten Flüſſigkeiten, kurz alle Körper, ſowohl feſte, als flüſſige, ſowohl dichte, als dünne (wie z. B. die Luft ſelbſt iſt), die auf eine Zeit dem Feuer genähert wurden u. ſ. w. (N. O. II. A. 11.)

Dann muß das Verzeichniß von den entgegengeſetzten, den negativen Inſtanzen gegeben werden, d. h. nicht nur überhaupt von den Dingen, denen die Beſchaffenheit der Wärme abgeht, die aber übrigens die größte Verwandtſchaft mit den Dingen haben, welchen die Beſchaffenheit der Wärme zukommt*), wie z. B. die Strahlen des Mondes, der Sterne und Kometen, die für das Gefühl keine Wärme haben; ſondern auch von den beſondern Einſchränkungen oder Limitationen der affirmativen Inſtanzen.

Hierauf muß eine Vergleichung zwiſchen den warmen oder wärmefähigen Materien angeſtellt, und die Verſchiedenheit der Wärmegrade derſelben bemerkt werden, und zwar ſtufenweiſe von den Materien an, die durchaus keinen beſtimmten Wärmegrad für das Gefühl, nur die Möglichkeit der Wärme oder Empfänglichkeit für ſie haben, bis zu den Materien hinauf, die wirklich oder dem Gefühl nach warm ſind. (l. c. A. 13.)

Nachdem dieſes geſchehen iſt, folgt erſt der wichtigſte Akt, mit dem daher auch erſt eigentlich das Geſchäft der Induktion angeht, der Akt der Ausſchließung aller Beſtimmungen, die nicht zum Weſen der Wärme gehören, z. B. der Beſtimmung der Himmliſchkeit, weil ſie nicht nur den Himmelskörpern, ſondern auch dem gemeinen, irdiſchen Feuer zukommt, der Beſtimmung der Dünnheit, weil auch die dichteſten Materien, wie das **Metall, warm ſein können, der Beſtimmung der örtlichen Fortbewegung, u. ſ. w. (l. c. A. 18. et 20.) Erſt nach dieſen Negationen kommt dann endlich die wahre Induktion zur Poſition, zur affirmativen Beſtimmung des Weſens der Wärme.**

---

*) Es ſtand hier in der erſten Ausgabe, eben ſo wie am Schluſſe des §. 11 eine tadelnde Bemerkung über die Methode B.'s. Ich habe ſie aber geſtrichen, nach abermaliger Lektüre des Neuen Organs und anderer Schriften B.'s von ihrer Unrichtigkeit und Oberflächlichkeit überzeugt. Es wurde nämlich bemerkt, daß B. „uns dem Zufall Preis gebe und ſtatt die langen Wege der Erfahrung zu verkürzen, ſie bis in's Zielloſe ausdehne.“ Allerdings iſt die Erfahrung ein langſamer Weg; aber eben die „Contractio inquisitionis“ iſt ſelbſt ein Moment der B.ſchen Methode. Das ganze II. Buch des Nov. Org. beſchäftigt ſich mit den Prärogativen der Inſtanzen, d. h. mit ſolchen Inſtanzen, welche die Induktion abkürzen, den Nagel auf den Kopf treffen. Nur das dürfte in dieſer Beziehung an B. auszuſetzen ſein, daß er nicht das Talent, das Ingenium mit in Anſchlag bringt, gleich als könnte dieſes durch eine Methode erſetzt oder gar überflüſſig gemacht werden.

So ſehr ſich aber die wahre Induktion von der bisher üblichen unterſcheidet, ſo ſehr unterſcheidet ſie ſich auch von der Methode der Empirie. Denn die Empirie kommt nicht über das Beſondere hinaus, ſie ſchreitet immer nur von Erfahrungen zu Erfahrungen, von Verſuchen zu neuen Verſuchen fort; die Induktion dagegen zieht aus den Verſuchen und Erfahrungen die Urſachen und allgemeinen Sätze heraus, und leitet dann wieder neue Erfahrungen und Verſuche aus dieſen Urſachen und allgemeinen Sätzen oder Principien ab. Die Induktion bleibt daher nicht auf der Ebene ſtehen, ſie ſteigt gleichſam immer bergauf, bergab, hinauf zu den allgemeinen Sätzen, herab zu den Experimenten. (l. c. I. A. 117. 103. 82.)

§. 16.

Das Objekt der Naturwiſſenſchaft.

Die menſchliche Macht oder Praxis hat zu ihrem Ziel oder Objekt, irgend einem gegebenen Körper oder mehrere neue Beſchaffenheiten beizubringen; das menſchliche Wiſſen aber hat zu ſeinem Ziele oder Objekte die Erkenntniß der Form oder wahren Differenz oder erzeugenden Natur oder Emanationsquelle irgend einer gegebenen einfachen Beſchaffenheit oder Qualität. (l. c. II. A. 1.)

Die weſentlichen Eigenſchaften der Form ſind, erſtlich, daß mit ihrem Daſein untrüglich zugleich das Daſein der Qualität oder Natur, deren Form ſie iſt, geſetzt iſt, daß ſie daher durchgängig da iſt, wenn jene Qualität da iſt, und umgekehrt, daß mit ihrer Abweſenheit auch zugleich die Abweſenheit der Qualität geſetzt iſt, ſie daher durchgängig fehlt, wenn dieſe fehlt; zweitens, daß ſie eine Qualität aus einer andern Qualität, die allgemeiner als ſie ſelbſt, (als die Form ſelbſt) iſt, ableitet. Die Form einer Sache oder Qualität findet ſich daher ohne Ausnahme in allen einzelnen Inſtanzen vor, in denen ſich die Sache oder Qualität vorfindet, denn ſonſt wäre ſie nicht die Form, obgleich die Form in einigen Inſtanzen offenbarer hervortritt, nämlich in denen, in welchen ſie durch andere Beſchaffenheiten weniger beſchränkt, zurückgeſtellt und gehemmt iſt. Es kann ſich daher auch in dem ganzen Umfang der Inſtanzen, in denen die Form erſcheint, auch nicht *eine* contradiktoriſche Inſtanz vorfinden, ſie wird von jeder ohne Unterſchied bejaht. (l. c. A. 20.)

Ein Beiſpiel von dem Weſen der Form ſei die Form der *Wärme*. Durch alle einzelnen Inſtanzen hindurch, d. h. an allen auch noch ſo verſchiedenen Dingen und Stoffen, in denen die Wärme erſcheint und ſich äußert, zeigt ſich, daß ihre Form offenbar nichts anderes iſt, als eine *Begrenzung* oder beſondere *Beſtimmung* der *Bewegung*. Die Bewegung ſteht alſo zur Wärme im Verhältniß der Gattung, nicht als wenn die Wärme die Bewegung erzeuge, oder die Bewegung die Wärme (wiewohl auch dieſes theilweiſe ſeine Richtigkeit hat), ſondern ſo, daß die Wärme ſelbſt oder das *eigenſte* Weſen der Wärme gar nichts anderes iſt, als die *Bewegung*, *begrenzt* durch gewiſſe *Differenzen*, daß ſie alſo eine *beſtimmte Art der Bewegung* iſt. Dieſe Differenzen aber ſind erſtlich die Beſtimmung, daß die Wärme eine *expanſive Bewegung* iſt, durch welche ſich der Körper eine größere Ausdehnung zu geben ſucht; zweitens die Beſtimmung, eine Modifikation der erſten, daß die Wärme, obwohl eine expanſive Bewegung, doch zugleich aufwärts ſtrebt, drittens die, daß die Wärme nicht eine gleichförmig ausdehnende Bewegung des ganzen Maſſenumfangs, ſondern nur der kleinere und innere Theil eines Körpers, und zugleich eine ſtets gehemmte und zurückgetriebene Bewegung iſt, daher die Wärme eine ſtets in ſich abwechſelnde, gleichſam flackernde, beſtändig zitternde und weiterſtrebende und durch den Rückſtoß gereizte Bewegung hat, welche die Urſache der Heftigkeit und Wuth des Feuers und der Wärme iſt: viertens die Beſtimmung, daß dieſe penetrante und irritirte Bewegung keine langſame, ſondern heftige und ſelbſt durch die kleineren, wenn auch nicht die allerkleinſten und feinſten Theile des Körpers hindurchgehende Bewegung iſt. (l. c.)

Die Form iſt daher nicht etwa eine abſtrakte Idee, oder nicht materiell oder ſchlecht beſtimmt. Die Formen ſind nichts anderes, als die Geſetze und Beſtimmungen der reinen Naturwirkſamkeit oder Wirklichkeit, welche das eigenthümliche Weſen irgend einer Qualität, wie z. B. der Wärme, des Lichts, der Schwere in allen für ſie empfänglichen Dingen, ſie ſeien auch ſonſt noch ſo verſchieden, auf eine identiſche Weiſe beſtimmen und conſtituiren. Die Form der Wärme und das Geſetz derſelben iſt daher daſſelbe. Die Form einer Sache iſt eben das eigenſte Weſen einer Sache, iſt nichts anderes, als ſie ſelbſt: Sache und Form unterſcheiden ſich nicht anders, als ſich Erſcheinung und Exiſtenz, Aeußeres und Inneres, Subjektives und Objektives unterſcheiden. (l. c. A. 17. 13.)

Wenn einem die Formen deßwegen etwas abſtrakt erſcheinen ſollten, weil ſie Einheiten ſind, verſchiedenartige Dinge verbinden, und in eine und dieſelbe Gattung oder Kategorie ſtellen, wie z. B. die Wärme der himmliſchen und irdiſchen Körper; ſo bemerken wir ihm nur noch, daß es allerdings gewiß iſt, daß in der Natur die verſchiedenartigen Dinge durch beſtimmte Formen oder Geſetze zu einer gemeinſchaftlichen Einheit verbunden ſind, und daß die Emancipation der menſchlichen Macht von dem gemeinen Lauf der Natur und die Erweiterung und Erhöhung der menſchlichen Erfindungskraft einzig und allein von der Erkenntniß dieſer Einheiten oder Formen abhängt. (l. c. A. 17.)

Das weſentlichſte Objekt der Naturphiloſophie muß daher überall die Einheit ſein, denn alles, was die Natur eint, bahnt uns den Weg zur Erkenntniß der Formen. Selbſt die Inſtanzen in der Natur, die ganz iſolirt für ſich allein daſtehen, nichts gemein zu haben ſcheinen mit andern Dingen derſelben Gattung, wie z. B. der Magnet unter den

Steinen, das Queckſilber unter den Metallen der Elephant unter den den vierfüßigen Thieren, müſſen uns dazu dienen, die Natur zu einen, um die Gattungen oder die allgemeinen Qualitäten zu finden, die erſt nachher durch wahre Differenzen zu beſtimmen ſind. Man muß ſo lange raſtlos fort unterſuchen, bis man irgend ein beſtimmtes, allgemeines Geſetz oder eine Form aufgefunden hat, auf welche ſich die beſondern Eigenſchaften dergleichen ſeltſamen Dinge, die für Wunder der Natur angeſehen werden können, reduciren laſſen, alle ungewöhnlichen oder einzig in ihrer Art daſtehenden Erſcheinungen in die Abhängigkeit von irgend einer allgemeinen Form gebracht, und ſo erkannt hat, daß das Wunder einzig und allein nur in den speciellen Differenzen dieſer Form, nur im Grad und dem ſeltenen Zuſammentreffen noch anderer Beſtimmungen, nicht aber in der Art oder dem Weſen ſelbſt liegt. Aus demſelben Grunde muß man auch bei Mißgeburten und anderen ähnlichen Verirrungen der Natur nicht eher von der Unterſuchung abſtehen, als bis man die Urſachen dieſer Abweichungen gefunden hat. (l. c. A. 26. 28. 29.)

Darum hat ſich auch der menſchliche Verſtand beſonders davor zu hüten, daß er nicht etwa nur bei beſondern, untergeordneten, beſchränkten Einheiten oder Formen ſtehen bleibe, und eine größere Einheit zu ſuchen unterlaſſe, in der Vorausſetzung, als wäre die Natur gleichſam ſchon von der Wurzel an ein Getheiltes und Vielfältiges, und eine höhere, umfaſſendere Einheit der Natur eine bloße Subtilität, ein reines Abſtraktum. (l. c. A. 26.)

Die Naturphiloſophie hat daher die Einheit auch der Dinge, die bisher für ganz heterogen galten, nachzuweiſen, dieſe vermeintliche Ungleichartigkeit nicht als einen weſentlichen, ſubſtanziellen Unterſchied, ſondern nur als eine Modifikation einer gemeinſamen Qualität aufzuzeigen und durch dieſe Reduktion der Verſchiedenheit und Beſonderheit auf die Einheit der Natur gleichſam die Masken, die ſie in den beſondern concreten Körper verhüllen und unerkenntlich machen, herunterzuziehen. So hielt man bisher, um nur ein Beiſpiel anzuführen, die Sonnenwärme, die animaliſche Wärme und die Wärme des Feuers für weſentlich verſchiedene Arten, in der Meinung, daß nur die himmliſche und animaliſche Wärme Leben zeugten und erhielten, die Wärme des Feuers dagegen nur Verderben und Vernichtung bewirke. Allein die Erfahrung, daß eine Weinrebe auch in einem Hauſe, wo beſtändig das Feuer erhalten wird, reife Trauben hervorbringt, beweiſt, daß auch die Wärme des Feuers daſſelbe bewirkt, was die Sonnenwärme. Die Naturphiloſophie hat daher ihre vermeintliche weſentliche Verſchiedenartigkeit zu verwerfen, und ihre, obwohl ſehr bedeutend unterſchiedenen Wirkungsweiſen oder Eigenſchaften doch nur als beſondere Beſtimmungen oder Modifikationen einer und derſelben Natur oder Weſenheit zu erkennen. (l. c. A. 35.)

Selbſt bloße Analogien darf darum die Naturphiloſophie nicht etwa als bloße Abſurditäten verwerfen; im Gegentheil ſie muß ſie aufſuchen, denn ſie ſind die unterſten Stufen in der Erkenntniß der Einheit der Natur. Eine ſolche und zwar nicht abſurde Analogie iſt z. B., daß der Menſch eine umgekehrte Pflanze iſt; denn bei der Pflanze iſt die Wurzel, gleichſam ihr Haupt, unten, die Samentheile aber oben, dagegen bei dem Menſchen iſt das Haupt, gleichſam die Wurzel der Nerven und Lebensfunktionen oben, die Saamenorgane aber ſind unten. (l. c. A. 27.)

Alſo das weſentliche Objekt der Naturphiloſophie iſt und bleibt die Erkenntniß der Formen. Denn wer ſie erkannt hat, begreift die Einheit der Natur auch in den verſchiedenſten Materien. Nur wer ſie findet, iſt daher auch allein im Beſitze der wahren Anſchauung der Natur und hat die Macht frei und unbeſchränkt auf ſie einzuwirken, und Werke hervorzubringen, die weder der verändernde Wechſel der Natur, noch der nur ins Einzelne gehende Fleiß der Empirie, noch der Zufall ſelbſt würde je hervorgebracht haben, und die nie einem Menſchen auch nur in den Sinn gekommen wären. (l. c. A. 3.)

Wer die allgemeinen, weſentlichen Formen der Materie erkennt, iſt gewiſſermaßen allwiſſend, denn durch ſie weiß er, was ſein kann, und daher auch im Weſentlichen, was war, was iſt, und was ſein wird. (Descript. Globi Intell. c. 5.)

§. 17.

Die Eintheilung der Naturwiſſenſchaft.

Der höchſte Rang im Reiche der Naturwiſſenſchaften gebührt daher auch nur jener Wiſſenſchaft, die zum Gegenſtande ihrer Unterſuchung die wahren Differenzen oder Beſtimmungen, d. i. die in ihrer Art ewigen und unveränderlichen Formen hat, und die darum auch Metaphyſik*) heißt. Die ihr untergeordneten Wiſſenſchaften ſind die Phyſik und Naturgeſchichte. Die Phyſik jedoch ſteht wieder über der Naturgeſchichte, und macht zugleich mit der Metaphyſik die theoretiſche Naturphiloſophie aus; denn wie die Wiſſenſchaften überhaupt in Geſchichte oder Erfahrung und Philoſophie, ſo wird auch die Naturwiſſenſchaft in Naturgeſchichte und Naturphiloſophie eingetheilt. (De Aug. Sci. II. c. I.)

1) Die Naturgeſchichte hat drei Theile. In dem erſten handelt ſie von der Natur im Stande der Freiheit, d. h. von allen ihren Produktionen in ihrer ungeſtörten, freien, geſetzmäßigen Entwickelung; im zweiten von den Verirrungen der Natur, d. h. den Mißgeburten und andern abnormen Erſcheinungen, in denen ſie durch die Bosheit und den Uebermuth der hartnäckigen Materie und andere gewaltſame Hinderniſſe aus ihrer geſetzmäßigen Laufbahn herausgeſtoßen wird; im dritten von der Natur im Stande der Knechtſchaft, in die ſie die menſchliche Thätigkeit oder Kunſt verſetzt, welche die Natur von Grund

---

*) Inquisitio formarum (seu verarum differentiarum Aug. Sc. L. III. c. 4.) quae sunt (ratione certe et sua lege) aeternae et immobiles, constituit Metaphysicam. N. O. L. II. A. 9.

aus umbilden, verwandeln und in ihrem Innern erſchüttern kann, und ſie, wie einen Proteus, zu thun zwingt, was ſie außerdem zu thun würde unterlaſſen haben. (l. c. II. c. 2. Descript. Gl. Int. c. 2.)

Denn die Kunſt iſt nicht etwa bloß ſo ein oberflächlicher Zuſatz zur Natur, ſie hat nicht etwa bloß die Beſtimmung und Bedeutung, ihre Entwürfe auszuführen, oder ihre Fehler zu korrigiren, oder ſie von allenfallſigen Hemmungen in ihrer Thätigkeit zu befreien. Die Produkte der Kunſt oder Empirie (z. B. der Agrikultur, der Chymie, der Koch- oder Färbekunſt u. ſ. w.) unterſcheiden ſich von den Produkten der Natur nicht der Form oder dem Weſen, ſondern nur dem Producenten, der äußern, wirkenden Urſache nach; denn der Menſch vermag weiter nichts über die Natur, als die Körper einander zu nähern oder von einander zu entfernen, er hat alſo von der Natur nur die Bewegung in ſeiner Gewalt, alles Uebrige vollbringt die Natur ſelbſt von Innen aus eigener Kraft. (l. c.)

Die Naturgeſchichte muß aber jetzt in einem ganz andern Geiſte behandeln werden, als bisher, nämlich nur in Beziehung auf die Philoſophie, nicht mehr aber für ſich und um ihrer ſelbſt willen; denn die Naturgeſchichte hat keinen andern Zweck, als Vorrath, Material für die Philoſophie herbeizuſchaffen; alle Bäche der Empirie müſſen ſich in den Ocean der Philoſophie ergießen. Daher muß man auch nicht mehr, wie bisher geſchah, in der Naturgeſchichte ſo vielen unnützen Fleiß auf die Beſchreibung und genaue Angabe der Mannigfaltigkeit der Dinge, der Verſchiedenheiten der Thier-, Pflanzen- und Foſſilienarten verwenden. Denn dergleichen kleinliche Verſchiedenheiten ſind meiſtens weiter nichts, als Spielereien, als Poſſen der Natur, und ihre Beſchreibung gewährt wohl Vergnügen, bisweilen auch einigen Nutzen, aber fördert nicht die Erkenntniß und Wiſſenſchaft. Man muß ſich daher vielmehr bemühen, die Aehnlichkeiten und gemeinſchaftlichen Verhältniſſe der Dinge ſowohl in ihrem ganzen Weſen, als in ihren beſondern Theilen aufzuſuchen. Denn nur dieſe bringen

Einheit in die Natur und legen ſo den Grund zur Wiſſenſchaft. (N. O. II. A. 27. Parasc. ad Hist. N. A. 3.)

2) Die Naturphiloſophie aber hat zwei Haupttheile, nämlich einen theoretiſchen und einen praktiſchen Theil. Augm. Scient. III. c. 3.

a) Der theoretiſche Theil der Naturphiloſophie zerfällt wieder in zwei Theile, nämlich in die Metaphyſik und Phyſik. Die Phyſik hat zu ihrer Aufgabe die Erforſchung der Materie und der äußeren, wirkenden Urſache; zu ihrem Objekte daher die veränderlichen und unbeſtändigen Urſachen, die ſo mannigfach und verſchieden ſind, als die Materien, die der Gegenſtand ihrer Wirkungen ſind, wie z. B. das Feuer in der einen Materie die Urſache ihrer Verhärtung, in der andern wieder die Urſache ihrer Flüſſigkeit iſt. Die Phyſik hat daher zu ihrem Gegenſtande das ganz in die Materie Verſenkte und Veränderliche, die Metaphyſik dagegen, als die Wiſſenſchaft von den Formen und Zweckurſachen, das Abſtraktere und Beſtändige. Die Phyſik ſetzt in der Natur nur Daſein, Bewegung und Nothwendigkeit voraus, die Metaphyſik aber auch Geiſt und Idee. (l. c. c. 4.)

Der erſte und hauptſächlichſte Theil der Metaphyſik hat zu ſeinem Objekte die Geſetze oder Formen der einfachen Qualitäten (wie z. B. der Wärme, Kälte, Dichtigkeit, Schwere u. ſ. w.), und ihrer Bewegungen und Proceſſe, durch die ſie ſich zu concreten Körpern geſtalten, alſo die Formen, die ungeachtet ihrer geringen Anzahl doch die Grundlage und das Weſen der Beſchaffenheiten und Beſtimmungen aller concreten Körper ausmachen. Die Metaphyſik hat daher inſofern dieſelben Objecte, wie die Phyſik, aber dieſe betrachtet ſie nur als äußerliche, veränderliche Urſachen, oder nur die Causa efficiens, die das bloße Vehikel der Form iſt. (N. O. II. A. 9. 7.)

Die Metaphyſik, in wiefern ſie die Wiſſenſchaft von der Form iſt, iſt die vortrefflichſte aller Wiſſenſchaften; denn die Aufgabe der Wiſſenſchaften; durch Verkürzung der langen Umwege der Erfahrung dem alten Lamento über die Kürze des Lebens und die Langwierigkeit der Kunſt ein Ende zu machen, löſt nur ſie allein am beſten, und zwar dadurch, daß ſie die beſondern Sätze verbindet, und in allgemeine Sätze oder Gattungen, welche das ganze Gebiet aller Einzelweſen umfaſſen, ihre Materie mag auch noch ſo ſehr verſchieden ſein, zuſammenfaßt. Daher iſt es ein vortrefflicher Gedanke *Plato's* und *Parmenides* (wenn er gleich bei ihnen bloße Spekulation war), daß *Alles ſtufenweiſe zur Einheit emporſteigt*. Deswegen eben iſt auch die *Metaphyſik* die *herrlichſte* Wiſſenſchaft, weil ſie den menſchlichen Geiſt *am wenigſten mit der Vielheit der Dinge* belaſtet, denn ſie betrachtet hauptſächlich nur die *einfachen Formen* der Dinge, die ſo *wenige* ihrer auch ſind, doch durch die verſchiedenen *Grade* und *Weiſen* ihrer *Verbindung* unter einander alle *Mannigfaltigkeiten* der *concreten Körper* begründen. (l. c.)

Der zweite Theil der Metaphyſik hat zu ſeinem Objekte die *Zwecke* oder *Zweckurſachen* in der Natur. Die Erforſchung der Zwecke nämlich gehört nicht in die Phyſik, ob ſie wohl bisher in ihr Gebiet aufgenommen war, leider! aber nur zu ihrem größten Nachtheil, denn ſie hielt die Menſchen ab, den realen und wahrhaft phyſiſchen Urſachen nachzuforſchen. Daher war die Naturphiloſophie Demokrit's und Anderer, welche bei der Konſtruktion der Natur nicht die Ideen von Gott und Geiſt zu Grunde legten, den Bau des Univerſums aus unzähligen Vorſpielen und Verſuchen der Natur, und die Urſachen der beſondern Dinge nicht aus Zwecken, ſondern nur aus der Materie und dem Laufe der Nothwendigkeit ableiteten, viel gründlicher als die Naturphiloſophie Plato's oder Ariſtoteles. Die Teleologie iſt unfruchtbar und gebiert nichts, gleich einer gottgeweihten Jungfrau. (l. c.)

b) Die *praktiſche* Naturphiloſophie hat auch zwei Theile, nämlich die *Mechanik* und die *Magie*. Jene wird von der Phyſik, als der Wiſſenſchaft der wirkenden und materiellen, äußerlichen Urſachen, dieſe von der Metaphyſik, als der Wiſſenſchaft der wahrhaften Urſachen und allgemeinen Formen hervorgebracht. Denn die Magie iſt die Wiſſenſchaft oder Kunſt, welche aus der Erkenntniß der verborgenen Formen erſtaunenswürdige Wirkungen oder Experimente ableitet, und durch die gehörige Annäherung der wirkenden Kräfte an die empfänglichen Gegenſtände die großen Thaten der Natur ans Licht bringt, eine Kunſt, die, wie ſo viele andere, bis jetzt noch vermißt und von der bisher ſogenannten Magie gänzlich verſchieden iſt. Uebrigens iſt auch die ältere Magie keineswegs ſo ohne Weiteres zu verwerfen, ſondern es iſt vielmehr genau und ſorgfältig zu unterſuchen, ob nicht unter dem vielen abergläubiſchen, lügen-, und märchenhaften Zeuge ſo Manches, wie die Verzauberung, die Erhöhung und Verſtärkung der Imaginationskraft, die Sympathie auch entfernter Dinge, die magiſche Einwirkung der Geiſter auf Geiſter und der Körper auf Körper, ſeinen Grund in wirklichen Naturkräften hat. (N. O. II. A. 31. Hist. N. Cent. X.)

§. 18.

Gedanken Bacon's über einige allgemeine Naturgegenſtände.

Von der erſten Materie und ihrer Beſchaffenheit und Thätigkeit kann es in der Natur keine Urſache geben; ſie iſt (Gott natürlich ausgenommen) das Allererſte. Von welchem Stoffe, welcher Kraft und Thätigkeit daher auch immer die erſte Materie ſein mag, ſie iſt eine unmittelbare, ſchlechthin poſitive Thatſache, ganz ſo zu nehmen, wie ſie gefunden wird, aus keiner vorausgefaßten und voreiligen Meinung abzuleiten und zu beurtheilen. Denn iſt auch ein Wiſſen von ihr möglich, ſo kann ſie doch nicht aus einer Urſache erkannt werden, da ſie nach Gott die Urſache der Urſachen iſt, ohne ſelbſt eine Urſache zu haben. In der Natur nämlich kann man nicht von Urſachen zu Urſachen bis in's Unendliche fortgehen, denn die Urſachen gehen in ihr nicht über eine gewiſſe feſtbeſtimmte Grenze hinaus; wer daher dieſe Grenze überſchreitet und nach einer Urſache fragt, wenn er ſchon an die letzte Kraft gekommen iſt, das ſchlechthin poſitive Princip und Geſetz der

Natur, iſt ein eben ſo oberflächlicher Philoſoph, wie der, welcher bei den untergeordneten Dingen ſtehen bleibt, ohne nach einer Urſache von ihnen zu fragen. (Parmenidis Philos. p. 650. et N. O. I. A. 48. II. A. 48.)

Die erſte Materie oder das erſte Princip muß eben ſo wirklich in der Natur exiſtiren, als die aus ihm entſprungenen Dinge. Eine Materie daher, ohne Form und Bewegung, iſt eine Fiktion, eine unwirkliche Abſtraktion. Vielmehr muß die erſte Materie ſchlechterdings mit der erſten Form und dem erſten Princip der Bewegung in Verbindung gedacht werden. Materie, Form und Bewegung muß man wohl unterſcheiden, aber nicht trennen oder auseinanderreißen, und die Materie (wie ſie auch immer beſchaffen ſein mag) ſo beſtimmt, ausgerüſtet und geformt ſich denken, daß alle Beſchaffenheit, Kraft, Thätigkeit und Bewegung der Natur eine Folge und Emanation von ihr ſein kann. Die alten Philoſophen Griechenlands kamen daher faſt alle in der Annahme mit einander überein, daß die Materie thätig ſei, irgend eine Beſchaffenheit oder Form habe, dieſe ihre Form weiter vertheile und beſondere, und das Princip der Bewegung in ſich habe. (Parmenid. p. 653—54.)

Das wahre Princip erzeugt übrigens nicht nur aus ſich die Dinge, ſondern löſt ſie auch in ſich auf. Auch hat es nicht nur mit den größten, zahlreichſten und auffallendſten und ſichtbar-mächtigſten Subſtanzen, wie z. B. Feuer, Luft, Waſſer, ſondern auch mit den geringſten, ſeltenſten, unſcheinbarſten und gleichſam ganz einſam und verlaſſen daſtehenden Subſtanzen eine gewiſſe innere Homogenität und Verwandtſchaft. (l. c. 658—59.)

Die Kraft des Widerſtandes der Materie, wodurch auch noch der kleinſte Theil derſelben ſich in ſeinem Daſein behauptet, und ſich nicht durch die Gewalt auch des größten Maſſendruckes, noch der ſtärkſten und heftigſten Agentien zerſtören oder vernichten und aus dem Raum verdrängen läßt, ſondern ihr mit undurchdringlicher Ausdehnung Widerſtand leiſtet, und ſeinerſeits gleichſam allerlei Aus- und Schlupfwege, um ſich ſelbſt zu behaupten, ausfindig macht und einſchlägt, iſt nicht etwa ein Leiden, wie man bisher irrthümlich angenommen hat, ſondern vielmehr die allerthätigſte, allmächtigſte Kraft, eine unüberwindliche Kraft, eine Kraft faſt wie die Kraft des Schickſals und der Nothwendigkeit. (l. c. p. 673. et N. O. II. A. 48.)

Die totale Summe der Materie bleibt ſich immer gleich, ohne vermehrt oder vermindert zu werden. Aber die Körper, unter die dieſe Summe nach gewiſſen Verhältniſſen vertheilt iſt, enthalten die einen mehr, die andern weniger Materie. (Hist. Densi et Rari p. 482. et N. O. II. A. 40.)

Alle Körper haben den Trieb nach Cohärenz in ſich, d. h. eine Scheu und Abneigung, ſich zu trennen und ihre Theile aus einander gehen zu laſſen. Daher ſind die Begriffe vom Flüſſigen und Konſiſtenten oder Feſten ganz populäre, oberflächliche Begriffe. Denn die flüſſigen Körper unterſcheiden ſich von den feſten Körpern nur dadurch, daß in jenen, weil ſie homogene Körper ſind, jener Trieb matter und ſchwächer, in dieſen aber, weil ſie aus heterogenen Theilen zuſammengeſetzt ſind, kräftiger und ſtärker iſt. (N. O. II. A. 25 et 48.)

Alle Körper, ohne Unterſchied, haben einen Aſſimilationstrieb in ſich, oder den Trieb, ſich ſelbſt zu vermehren und zu vervielfältigen, eben ſo wie den Trieb, mit dem Gleichartigen ſich zu vereinigen. (l. c. et Hist. Mortis u. V. c. VII.)

Alle Körper haben ferner ein gewiſſes Wahrnehmungs- oder Vorſtellungsvermögen, ja auch ein gewiſſes Wahlvermögen, durch das ſie das Verwandte anziehen, das Fremde und Feindliche fliehen. Und dieſes Vorſtellungsvermögen zeigt ſich nicht etwa blos in ſolchen, durch die Feinheit der Vorſtellung auffallenden Erſcheinungen, wie daß z. B. der Magnet das Eiſen anzieht, die Flamme zur Naphtha hinzuſpringt, ſondern auch in den allerordinärſten Erſcheinungen; denn kein Körper, der einem andern genähert wird, verändert ihn oder wird von ihm verändert, ohne daß eine gegenſeitige Wahrnehmung dieſer Veränderung vorausgeht. So nimmt z. B. der Körper die Gänge wahr, in die er eindringt, den Stoß des Körpers, dem er weicht u. ſ. w., kurz überall iſt Wahrnehmung. Die Luft aber nimmt Kälte und Wärme bei weitem feiner wahr, als das Gefühl des Menſchen, welches doch für das Maaß der Kälte und Wärme gilt. Die Vorſtellung oder Wahrnehmung kann daher getrennt von der Empfindung exiſtiren, denn dieſe haben die unbeſeelten Körper nicht; beide müſſen daher ſtreng unterſchieden werden. (Augm. Sc. IV. c. 3. et Hist. N. C. IX.)

Die verſchiedenen Körper in der Natur haben eine, gleichſam aus ihrer innern Armuth und Dürftigkeit hervorgehende unerſättliche Begierde in ſich, andere Körper in ſich aufzunehmen. So verſchlingt die Luft das Licht, den Schall, die Dünſte und Gerüche, und zwar mit einer wahren Begierde, als wäre ſie mit ſich ſelbſt und ihrem eigenen Inhalt nicht zufrieden; außerdem würde ſie ſie nicht mit ſolcher Leichtigkeit und Heftigkeit verſchlingen. So verſchlingt das Waſſer trockene Körper und der trockene Körper Flüſſigkeiten. Und dieſe Aufnahme ſcheint nicht mit Gewalt, ſondern gleichſam mit einer gegenſeitigen Uebereinſtimmung zu geſchehen. Dieſer Gegenſtand verdient daher, aufmerkſam erforſcht zu werden. Denn der artige Gedanke, daß die Materie eine gemeine Metze iſt, die alle Körperformen in ſich aufnimmt, iſt ein vager Begriff. (Hist. N. C. VIII. §. 800. et N. O. II. A. 48.)

Zwiſchen den Beſchaffenheiten der Körper mit Sinnen und der Körper ohne Sinne findet eine große Uebereinſtimmung und Aehnlichkeit ſtatt; der einzige Unterſchied iſt nur, daß bei den empfindenden Körpern noch Geiſt hinzutritt. Die Pupille z. B. gleicht einem Spiegel oder dem Waſſer, und empfängt und ſtrahlt auf gleiche Weiſe die Bilder der ſichtbaren Dinge zurück. So viele Sinne daher in den belebten Körpern ſind, ſo viele ihnen entſprechende Bewegungen und Beſtimmungen finden in den unbeſeelten Körpern ſtatt, denen der Lebensgeiſt abgeht, ob es gleich offenbar mehrere Arten von Bewegungen in den in den unbeſeelten Körpern geben muß, als Sinne in den beſeelten ſind, da die Anzahl der Sinnenorgane ſo gering iſt. Ein offenbares Beiſpiel hiervon gibt der Schmerz ab. Die verſchiedenen Arten, Formen oder Charaktere des Schmerzes, wie der Schmerz beim Brennen, der Schmerz der Kälte u. ſ. w. exiſtiren ſicherlich der bloßen Bewegung nach in den unbeſeelten Körpern, wie z. B. in dem Steine oder Holze, wenn es gebrannt, oder durch ſtrenge Kälte zuſammengezogen wird u. ſ. w.; nur fehlt hiernatürlich die Empfindung. (Impet. Phil. p. 722. u. N. O. II. A. 27.)

Unter den verſchiedenen Arten von Bewegungen in der Natur gibt es eine ganz eigenthümliche Art, die Bewegung des Zitterns (Motus Trepidationis), die da ſtattfindet, wo ein Weſen ſich gewiſſermaßen in dem Zuſtand einer immerwährenden Gefangenſchaft und Beklemmung befindet, in einer beengenden, mißbehaglichen Schranke, und daher in eine unaufhörliche Angſt und Unzufriedenheit, in eine immerfort tobende und bebende Unruhe geräth. Dieſe Bewegung findet nicht nur ſtatt in dem Herzen und dem Pulsſchlag der lebendigen Weſen, ſondern in allen Körpern, die zwiſchen den Extremen der Behaglichkeit und Unbehaglichkeit, zwiſchen dem Verlangen, eine freiere, unbeſchränktere und ausgedehntere Exiſtenz ſich zu verſchaffen, und zwiſchen der Furcht, die Klemme und Schranke ihrer äußeren Exiſtenz und Lage zu durchbrechen, hin und her oscilliren*). (N. O. II. A. 48.)

§. 19.

Der Zweck der Wiſſenſchaft, namentlich der Naturwiſſenſchaft.

Der wahre und vernünftige Zweck der Wiſſenſchaft iſt, dem menſchlichen Leben Nutzen zu bringen, es mit neuen Erfindungen und Schätzen zu bereichern. Ihr Zweck iſt daher nicht etwa Befriedigung der Neugierde oder Amüſement, oder Ruhm und Anſehen, oder die Fertigkeit, gut zu parliren und disputiren, oder Geld und Brod uns zu verſchaffen. Die Wiſſenſchaft ſoll nicht ſein ein Ruhebett für den von Neugierde gequälten Geiſt, oder ein Spaziergang zum Vergnügen, oder ein hoher Thurm, von dem man verächtlich herabblickt, oder eine Burg und Schanze für Streit und Hader, oder eine Werkſtatt für die Gewinnſucht und den Wucher, ſondern ein reicher Waarenbehälter, eine Schatzkammer zur Ehre des Werkmeiſters aller Dinge und zum Nutzen der Menſchheit. Der Zweck der Wiſſenſchaft iſt daher die Verbindung der ruhigen Betrachtung mit der praktiſchen Thätigkeit, eine Verbindung, die der Konjunktion der beiden höchſten Planeten gleicht, des Saturnus, des Fürſten (des Principes) der ruhigen Beſchauung und des Jupiter, des Fürſten des thätigen Lebens. (N. O. I. A. 81. Augm. Sc. II. c. 2.)

---

*) Ueber B.'s Standpunkt im Verhältniß zur ſpätern Phyſik und beſondern phyſikaliſchen Gegenſtänden vergleiche man Fiſcher: Geſchichte der Phyſik ſeit der Wiederherſtellung der Künſte und Wiſſenſchaften ꝛc. B. I. S. 35—40, 54—58, 62—67 u. ſ. w. B. iſt da freilich noch ſehr weit zurück. Auffallend iſt es jedoch, wie auch

Die Naturwiſſenſchaft hat darum auch keinen andern Zweck, als die Macht und Herrſchaft des Menſchen über die Natur feſter zu begründen und zu erweitern. Die Herrſchaft des Menſchen über die Natur beruht aber allein auf der Kunſt und Wiſſenſchaft. Der Menſch vermag ja nur ſoviel, als er weiß; ſein Wiſſen und Können fällt in Eins zuſammen; denn nur der bemeiſtert und beherrſcht die Natur, der ihr gehorcht (ihr ſeinen Verſtand unterwirft); denn ohne die Erkenntniß der Urſache kann man keine Wirkung hervorbringen, weil das, was für uns in der Erkenntniß die Bedeutung der Urſache hat, uns in der Anwendung zum Mittel dient, oder zur Regel und Anweiſung, eine Sache richtig hervorzubringen. (N. O. I. A. 3. 116. 129. Cog. et vis. p. 592. Imp. Ph. p. 684.)

Fiſcher bemerkt, daß B., dem doch Galiläis Entdeckungen bekannt waren, von der Schwere, der mechaniſchen Bewegung, dem Druck und Stoß ganz ſchlechte oder gar keine beſtimmte Begriffe hat, und daß er auch noch die Unbeweglichkeit der Erde annimmt (Hist. Nat. Cent. VIII. S. 791. Nov. Org. II. Aph. 48), oder wenigſtens hierüber keine entſchiedene Meinung zu haben ſcheint. Vergl. Glob. Intellect. cap. VI.

§. 20.

Das Weſen der Wiſſenſchaft überhaupt, ihre Herrlichkeit, und ihre Wirkungen auf den Menſchen.

Das Weſen der Wiſſenſchaft beſteht darin, daß ſie das Abbild des Seins iſt. Alles, was daher würdig iſt, zu exiſtiren, iſt auch würdig, gewußt zu werden; die niedrigſten und häßlichſten Dinge ſind darum eben ſo gut Gegenſtand der Wiſſenſchaft als die herrlichſten und koſtbarſten; denn das Niedrige und Gemeine hat eben ſo gut Exiſtenz als das Herrliche. Auch befleckt ſich dadurch nicht die Wiſſenſchaft, ſo wenig als die Sonne, die eben ſo über Kloaken hinwegſchreitet, als über Paläſte. Die Wiſſenſchaft iſt kein Kapitolium, noch eine Pyramide, dem Menſchen zur Ehre und zum Stolze errichtet, ſondern ein heiliger Tempel, nach dem Muſter der Welt in dem menſchlichen Geiſte aufgebauet. (N. O. I. A. 120.)

Die Wiſſenſchaft iſt das Abbild der Wahrheit. Denn die Wahrheit des Seins und die Wahrheit des Erkennens ſind identiſch, und unterſcheiden ſich nicht mehr von einander, als der gerade und reflektirte Strahl. (Augm. Sc. I. p. 18.)

Nicht weniger erhaben als das Weſen der Wiſſenſchaft ſind ihre Wirkungen auf den Menſchen. Die Wiſſenſchaft nämlich erfüllt den Menſchen mit dem Bewußtſein ſeiner Gebrechlichkeit, der Unbeſtändigkeit des Glücks, der Würde ſeiner Seele und ſeiner Beſtimmung und Pflichten; daher die wiſſenſchaftlichen Männer ſich nicht die Vergrößerung ihres Vermögens als ein beſonderes Gut zum Zwecke machen, und die Sorge für ſich der Sorge für das Allgemeine nachſetzen, während der Haufe der Politiker, die nicht eingeweiht ſind in die Wiſſenſchaft der Moral und die Betrachtung des allgemeinen Guts, ſich als das Centrum der Welt betrachten, auf das ſie alles beziehen, und ſelbſt bei allgemeiner Noth nur an ſich und die Errettung ihrer Güter denken. (l. c.)

Die Wiſſenſchaft macht den Menſchen frei von kindiſcher und übertriebener Bewunderung der Dinge; denn wir bewundern die Dinge nur entweder wegen ihrer Neuheit oder ihrer Größe, die Erkenntniß aber bringt eben den Menſchen zu der Ueberzeugung, daß es nichts Neues unter der Sonne gibt. Wie kann nun aber der noch beſonders ein Puppenſpiel bewundern, der die Werkzeuge und Fäden kennt, durch die die Puppen bewegt werden? Und was iſt irdiſche Größe für den, den die Wiſſenſchaft zur Anſchauung des Univerſums führt? Selbſt der Erdball ſammt dem Treiben der Menſchen auf ihm erſcheint ihm nur als ein Ameiſenhäuflein. (l. c.)

Die Wiſſenſchaft benimmt oder vermindert doch wenigſtens die Furcht vor dem Tode und dem Unglück, die das größte Hinderniß eines tugendhaften Charakters iſt, und macht das Gemüth des Menſchen ſo bildſam und beweglich, daß er nie in einen Zuſtand moraliſcher Erſtarrung geräth, und gleichſam in ſeinen Fehlern einfriert, ohne ſich ſelbſt mehr anzuregen, und dem Beſſern nachzuſtreben. Davon weiß freilich nichts der unwiſſenſchaftliche Menſch, er weiß nicht, was das heißt, in ſich ſelbſt hinabſteigen, und bei ſich ſelbſt zu Rathe gehen, und was das für ein ſüßes Leben iſt, welches von dem Bewußtſein ſeiner von Tag zu Tag zunehmenden Verbeſſerung und Vervollkommnung begleitet iſt. Aus den Wirkungen der Wiſſenſchaft auf den Menſchen ergibt ſich daher, daß ſich das Wahre und das Gute nur unterſcheiden, wie das Siegel und ſein Abdruck, denn die Wahrheit iſt das Siegel der moraliſchen Güte. (l. c. p. 34.)

Die erhabenſte Macht auf Erden, die höchſte, die würdigſte Herrſchaft iſt daher auch die Herrſchaft der Wiſſenſchaft; denn die Würde und der Werth der Herrſchaft richtet ſich nach der Würde und dem Werthe des Beherrſchten. So bringt es keine Ehre, über Sklaven zu herrſchen oder über ein knechtiſches Volk; wohl aber iſt es ehrenvoll, freie Menſchen zu beherrſchen, wie es in freien Monarchien und Republiken der Fall iſt. Noch weit herrlicher jedoch und erhabener als die Herrſchaft des Staates, iſt die der Wiſſenſchaft, denn der Staat gebietet nur über den Willen, die Wiſſenſchaft aber über den Verſtand, die Ueberzeugung, die Intelligenz, die der höchſte Theil der Seele iſt, und ſelbſt über den Willen gebietet. (l. c.)

§. 21.

Die Eintheilung der Wiſſenſchaft.

Am richtigſten theilt man die Wiſſenſchaft nach den drei Fähigkeiten der vernünftigen Seele ein, in welchen ſie ihren Sitz und Urſprung hat, folglich in Geſchichte, die in dem Gedächtniß, in Poeſie, die in der Phantaſie, in Philoſophie, die in der Vernunft ihren Sitz und Urſprung hat. (De Aug. Sc. II. c. 1.)

Die Geſchichte hat es eigentlich nur mit den durch Zeit und Raum beſchränkten Individuen zu thun; denn wenn ſich gleich die Naturgeſchichte auch mit den Arten abzugeben ſcheint, ſo kommt das nur daher, daß die Individuen in der Natur, die unter einer Art ſtehen, eine ſolche Aehnlichkeit mit einander haben, daß wer eines kennt, alle kennt. Daher gehört auch eben ſo gut die Beſchreibung ſolcher Individuen, die einzig in ihrer Art daſtehen, wie die Sonne und der Mond, oder auf eine beſondere Weiſe von ihrer Art abweichen, wie die Mißgeburten, in die Naturgeſchichte. Alle dieſe Objekte beziehen ſich aber auf das Gedächtniß. (l. c.)

Die Poeſie, unter der hier weiter nichts verſtanden wird, als die Erdichtung von Geſchichten oder Fabeln, hat es auch mit Individuen zu thun; aber die Individuen der Poeſie ſind erdichtete Weſen; ſie bildet ſie zwar nach dem Muſter der wirklich exiſtirenden Individuen, jedoch ſo, daß ſie dabei ſich gar nicht an die Geſetze der Wirklichkeit kehrt, und Dinge nach Belieben erſinnt und einführt, die nie in der wirklichen Welt vorfallen könnten. Aber eben dieß iſt die Sache der Phantaſie. (l. c.)

Die Philoſophie läßt die Individuen fahren, und macht nicht die erſten Eindrücke der Sinne, ſondern die von ihnen abgezogenen Begriffe zu ihrem Gegenſtand, und beſchäftigt ſich mit ihrer Verbindung und Trennung, wobei ſie ſich nach den Geſetzen der Natur und der Evidenz der Sache ſelbſt richtet. Dieſes thut aber nur die Vernunft. (l. c. c. 2.)

Die beſondern Haupttheile dieſer verſchiedenen Wiſſenſchaften ſind folgende. Die Geſchichte iſt entweder Naturgeſchichte, deren Theile ſchon früher angegeben wurden, oder Staatsgeſchichte (Historia civilis). Dieſe zerfällt wieder, abgeſehen von den ſpeciellen Unterabtheilungen, in Kirchengeſchichte, allgemeine Geſchichte der Künſte und Wiſſenſchaften, eine bis jetzt noch vermißte Wiſſenſchaft, endlich in eigentliche Staatsgeſchichte. Die Poeſie aber iſt entweder erzählende (narrativa) oder dramatiſche (dramatica) oder paraboliſche (parabolica). De Augm. Sc. II.

§. 22.

Die Philoſophie.

Die Philoſophie*) hat drei Theile, da ſie Gott, die Natur und den Menſchen zu ihrem Objekte hat, und iſt daher Theologie (nämlich naturalis, im Unterſchiede von der inspirata, die auf der Bibel beruht), Naturphiloſophie und Philoſophie vom Menſchen.

Die Erkenntniß der Natur gleicht einem geraden Strahle, die Erkenntniß Gottes wegen des ungleichen Mediums, nämlich der Kreaturen, vermittelſt welcher Gott erkannt wird, einem gebrochenen Strahle, die Erkenntniß des Menſchen aber, der ſich ſelbſt vorſtellt, ſich in ſich ſelbſt zurückſtrahlt, einem reflektirten Strahle. (l. c. III. c. 1.)

---

*) Ueber die Bedeutung der Philoſophie und ihre Nothwendigkeit zur Erkenntniß des Beſondern ſpricht ſich B. alſo aus: Qui in Philosophia et Contemplationibus universalibus positum omne studium inane atque ignavum arbitratur, non animadvertit, singulis Professionibus et Artibus exinde succum et robur suppeditari. Augm. Sc. II. p. 39. — Alius error est, quod post singulas scientias et artes suas in classes distributas, mox a plerisque universali rerum cognitioni et Philosophiae primae renuntiatur, quod quidem profectui doctrinarum inimicissimum est. Prospectationes fiunt e turribus aut locis praealtis et impossibile est, ut quis exploret remotiores interioresque scientiae alicujus partes, si stat super plano ejusdem scientiae, neque altioris scientiae, veluti speculam adscendat. l. c. I. p. 21.

Dieſen drei Disciplinen muß nun aber eine allgemeine Wiſſenſchaft vorangehen, welche die Mutter aller übrigen Wiſſenſchaften iſt, und mit dem Namen der erſten Philoſophie, Philosophiae primae, bezeichnet werden kann. Dieſe muß ſolche Grundſätze enthalten, welche nicht das Privateigenthum irgend einer beſondern Wiſſenſchaft, ſondern das Gemeingut mehrerer Wiſſenſchaften zugleich ſind. Ein ſolcher allgemeiner Grundſatz iſt z. B.: Dinge, die mit einem Dritten übereinſtimmen, ſtimmen mit ſich ſelbſt überein; denn er gilt eben ſowohl in der Mathematik, als in der Logik, wo er die Grundlage des Syllogismus bildet. (l. c.)

Die erſte Philoſophie hat aber auch noch in einem beſondern Theile von den relativen oder hinzukommenden Beſchaffenheiten der Dinge z. B. der Wenigkeit und Vielheit, der Gleichheit und Ungleichheit, der Möglichkeit und Unmöglichkeit zu handeln. Dieſe Gegenſtände müſſen aber ganz anders, als bisher, behandelt und unterſucht werden. Bisher hat man z. B. noch nie, ſo viele Worte man auch über das Viele und Wenige gemacht hat, den Grund zu ermitteln geſucht, warum in der Natur die einen Weſen in ſo zahlreicher, die andern in ſo geringer Menge vorhanden ſind. Eben ſo wenig wurde je bei der Materie von der Aehnlichkeit und Verſchiedenheit ein genügender Grund angeführt, warum die Natur beſtändig zwiſchen verſchiedene Arten gewiſſe Mittelweſen einſchiebt, die von beiden etwas an ſich haben. Dieſe Gegenſtände dürfen alſo nicht logiſch, ſondern müſſen phyſiſch betrachtet und unterſucht werden. (l. c. u. V. 4.)

Die Naturphiloſophie und ihre Theile ſind bereits ſchon dargeſtellt worden; die natürliche Theologie oder die Philoſophie von Gott beſtimmt Bacon im gewöhnlichen Sinne, nämlich als die Erkenntniß

Gottes aus der natürlichen Vernunft und Betrachtung der Welt, als welche uns ſeine Attribute, wie Allmacht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, Anbetungswürdigkeit hinlänglich offenbaren. Es iſt alſo nur noch übrig die Philoſophie vom Menſchen und die Angabe ihrer beſondern Zweige. (l. c. Sc. IV.)

Die Philophie vom Menſchen betrachtet dieſen entweder im iſolirten Zuſtande, oder in der Verbindung (segregatum aut conjugatum) und iſt darnach entweder Philoſophie des Menſchen phil. humanitatis, oder Philoſophie des Staates philos. civilis. Beiden voran geht aber eine allgemeine Wiſſenſchaft, nämlich die von der Natur und dem Stande des Menſchen (de natura et statu hominis), welche aber wieder in zwei beſondere Wiſſenſchaften, als ihre Theile, zerfällt, in die Wiſſenſchaft von der ungetheilten Natur (natura hominis indivisa) oder der Perſon des Menſchen, welche hauptſächlich eben ſo wohl von dem Elend, als den ausgezeichneten Eigenſchaften oder Vorzügen des Menſchen handelt (de miseriis humani generis et praerogativis sive excellentiis) und in die Wiſſenſchaft von dem Bündniſſe oder der Gemeinſchaft der Seele mit dem Leibe (de foedere sive de communi vinculo animae et corporis), welche theils betrachtet, wie ſich Leib und Seele gegenſeitig offenbaren, d. h. wie die Seele aus der Beſchaffenheit und Geſtalt des Leibes, und umgekehrt der Leib aus den Eigenſchaften der Seele beurtheilt und erkannt wird, und ſo die Lehre von der Anzeigung oder den Zeichen iſt (de indicatione), theils aber davon handelt, wie Leib und Seele gegenſeitig auf einander einwirken, und daher die beſondere Lehre von den Eindrücken (de impressione) bildet.

Die Philoſophie vom Menſchen im iſolirten Zuſtande aber beſteht aus eben ſo viel Theilen als der Menſch, alſo aus Wiſſenſchaften, die ſich mit der Seele und dem Körper beſchäftigen. De Augm. Sc. IV. 1. Die Wiſſenſchaft vom Körper beſteht aus eben ſo vielen Theilen, als es Güter des Menſchen gibt, folglich aus der Medicin, die die Geſundheit, aus der Kosmetik, welche die Schönheit, aus der Athletik, welche die

Stärke und der Vergnügungskunſt (voluptaria), welche das Vergnügen zu ihrem Gegenſtande hat. (l. c. c. 2.)

Die Wiſſenſchaft von der Seele handelt theils von der Subſtanz und den Fähigkeiten der Seele, theils von dem Gebrauch und den Gegenſtänden ihrer Fähigkeiten (c. 3.). Der letztere Theil enthält die Logik und Ethik. Die Logik ſelbſt aber beſteht aus vier Theilen, aus der Kunſt der Unterſuchung oder Erfindung (ars inquisitionis seu inventionis), der Kunſt der Prüfung oder Beurtheilung (ars examinis seu judicii), der Aufbewahrung im Gedächtniß (ars custodiae seu memoriae), endlich aus der Kunſt des Vortrags oder Unterrichts (ars elocutionis seu traditionis). (l. c. Lib. V. c. 1.) Die Ethik aber zerfällt in die Lehre vom Ideale oder der Idee des Guten, oder der moraliſchen Glückſeligkeit (de exemplari sive imagine boni) und die Lehre von der Leitung und Kultur des Gemüths (de regimine et cultura animi, georgica animi). (l. c. VII. c. 1—8.)

Die Philoſophie, die den Menſchen in der Verbindung oder Geſellſchaft betrachtet, die philosophia civilis begreift in ſich die Lehre vom Umgang, von den Geſchäften, vom Staate und deſſen Verwaltung. (l. c. Lib. VIII.)

§. 23.

Bacon's Verhältniß zum Chriſtenthum.

Den Schluß in der Bacon'ſchen Encyklopädie der Künſte und Wiſſenſchaften bildet die „heilige“ oder „inſpirirte Theologie.“ B. bezeichnet ſie als den Hafen, den Ruheſitz und Culminationspunkt des menſchlichen Geiſtes, denn hier ſtütze ſich der Geiſt nicht, wie außerdem auf das Zeugniß der Sinne, welche von den materiellen Dingen in Bewegung geſetzt werden, ſondern auf das Zeugniß einer geiſtigen Subſtanz, die ein weit edleres Weſen ſei, als eine körperliche Subſtanz. Aber der Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft iſt keine Sache der Vernunft, ſondern des Glaubens. „Wie wir, ſagt B. de Augm. Sc. IX., dem göttlichen Geſetz ungeachtet des Widerſtrebens unſeres Willens gehorchen müſſen, ſo müſſen wir dem Worte Gottes ungeachtet des Widerſtrebens unſerer Vernunft glauben. Je abſurder und unglaublicher ein göttliches Myſterium uns erſcheint, deſto größere Ehre erweiſen wir Gott, wenn wir es glauben.'' Die große Reformation, die B. im Schilde führt, erſtreckt ſich daher nur auf die Philoſophie, nicht Theologie, d. h. nur auf die weltlichen, materiellen, nicht auf die göttlichen, geiſtigen Dinge. Er beginnt ſeine Reformation ausdrücklich mit dem Gebete an die Gottheit, ſie möge verhindern, daß ſein Unternehmen keine üblen Folgen für die Religion habe, daß nicht die Menſchen die Grenzen deſſelben verkennen, nicht das Licht, das er in der Natur anzünde, zur Beleuchtung der Glaubensgeheimniſſe anwenden und dadurch ſie profaniren und zweifelhaft machen. Wegen dieſer ſeiner frommen Geſinnungen und Gedanken gilt B. für das Muſter eines chriſtlichen Naturforſchers. Man leſe De Lüc's ſchon oben angeführten Précis de la Philosophie de B. und die gleichfalls ſchon erwähnte Schrift: le Christianisme de F. B. ou Pensées et sentimens de ce grand homme sur la Religion. Beide Schriften haben den Zweck, im Gegenſatz zu den franzöſiſchen Empiriſten und Atheiſten, welche B. zu ihrem Anführer machten, ſein religiöſes oder chriſtliches Weſen hervorzuheben.

Allerdings hatten dieſe Schriftſteller Recht, wenn ſie den Unterſchied B.'s von den franzöſiſchen Empiriſten und Atheiſten hervorhoben, aber eben ſo Recht hatten dieſe, wenn ſie B. mit ſich identificirten. B. iſt ein dualiſtiſches, widerſpruchvolles Weſen. B. iſt unſtreitig ein frommer, gläubiger, ja recht und vollgläubiger Chriſt und doch iſt er zugleich *nicht* gläubig, *nicht* Chriſt. Seine Gebete, ſein Glaubensbekenntniß, ſeine Bibelcitate, ſein letztes Buch de Augmentis Scientiarum, ſeine übrigen in ſeinen Werken zerſtreuten religiöſen Gedanken ſind wohl ſchöne Zeugniſſe und Produkte ſeines Chriſtenthums; aber ſein Hauptwerk, ſeine Phyſik, ſein Organum novum iſt das Produkt und Zeugniß eines unchriſtlichen, ja dem Weſen des Chriſtenthums geradezu widerſprechenden Geiſtes.

Was iſt B.'s Haupttendenz? die Natur aus der Natur zu erkennen, die Natur durch ſich ſelbſt zu faſſen, die Natur unentſtellt durch Einmiſchungen des menſchlichen Geiſtes oder Weſens überhaupt ans Licht zu ziehen. Das Experiment oder Inſtrument, deſſen Nothwendigkeit B. ſo hervorhebt, hat eben keinen andern Zweck, als die Natur nicht aus ihren unmittelbaren Beziehungen und Wirkungen auf den Menſchen und ſeine Sinne*), ſondern aus ihren Beziehungen und Wirkungen auf ſich ſelbſt kennen zu lernen, ſo daß, wie er ſagt, der Sinn nur über das Experiment, das Experiment aber über den Gegenſtand urtheilt. Wenn ich z. B. die warme Hand in laues Waſſer ſtecke, ſo behauptet mein Gefühlsſinn kategoriſch: das Waſſer iſt kalt, aber mein Auge belehrt mich vermittelſt des Thermometers von dem Gegentheil. Mein Urtheil über die Temperatur des Waſſers ſtützt ſich daher jetzt auf die Wirkung, welche daſſelbe auf das Queckſilber äußert; ich bin nur Zuſchauer, habe aber eben deßwegen ein objektives Urtheil.

Die Natur iſt aber ein phyſiſches, ſinnliches, materielles Weſen. Die Natur folglich auf eine ihrem Weſen adäquate Weiſe, alſo durch ſinnliche, phyſiſche, materielle Mittel zu erkennen, iſt B.'s Haupttendenz. Aber eben dieſe ſinnliche, phyſiſche Tendenz B.'s ſteht im direkten Widerſpruch mit dem Weſen oder Geiſte des Chriſtenthums. Das Chriſtenthum lehrt, daß Gott ein Geiſt iſt, daß dieſer Geiſt durch das

---

*) Docebimus ... quomodo Testatio Sensus, quae semper est ex Analogia hominis, ad Analogiam Mundi reducatur et rectificetur; neque enim multum Sensui tribuimus in perceptione immediata, sed quatenus motum sive alterationem rei manifestat. Imp. Phil. Indic. Vera de Int. Nat. Ich war gerade an dieſem Paragraphen, als ich die Kritik Haym's über mich erhielt. Ich bemerke dem Verfaſſer, daß die Natur, die ich in dem von ihm ſo ſehr beanſtandeten §. 48 (Weſen der Religion) im Auge und Sinne hatte, bereits ſeit Bacon kein „Abſtraktum“ mehr iſt, ſondern Exiſtenz hat, und verweiſe zugleich auf §. 7. Grundſätze der Philoſ. (S. 275. II. B.). Doch das Nähere hierüber vielleicht bei einer andern Gelegenheit. Hier ſei B., deſſen hohe und originale Bedeutung übrigens noch heute den ſpekulativen Philoſophen ein Räthſel iſt, mein Fürſprecher.

Wort oder den Gedanken die Welt erſchaffen und daß unter allen erſchaffenen Weſen der Menſch allein wegen ſeines Geiſtes das Ebenbild Gottes ſei. Wenn aber der Geiſt, der Gedanke, das Wort der Schöpfer der Natur iſt, wie kann B. als Chriſt dem Ariſtoteles und Plato darüber einen Vorwurf machen, daß ſie aus Worten, Kategorien, Ideen die Welt conſtruirten? Waren ſie nicht gerade hierin Vorläufer des Chriſtenthums? Warum ſoll das Ebenbild nicht in Gedanken thun, was das Urbild in Wirklichkeit thut? Warum nicht das Princip des Seins das Princip des Erkennens ſein? Warum nicht der Geiſt das Prius der Natur ſubjektiv, in der Erkenntniß ſein, wenn er es in Wirklichkeit iſt? Iſt nicht dieſer Gang der göttlichen Ordnung der Dinge gemäß? Wie kann alſo B. als Chriſt den entgegengeſetzten Weg, den Weg der Induktion, der das Geiſtige aus dem Sinnlichen entſpringen läßt, einſchlagen und als den wahren Weg anpreiſen? Führt dieſer Weg nicht nothwendig zum Senſualismus, Materialismus, Atheismus? Komme ich nicht auf dieſem Wege unvermeidlich dahin, das Materielle, Sinnliche als das Erſte, Unmittelbare, Unableitbare zu faſſen und auszuſprechen? Hat nicht ſchon B. ſelbſt behauptet, daß es in der Natur Unverurſachtes, Incausabilia, eine Grenze der Urſachen gebe, daß es thöricht ſei, wenn man an die letzte, poſitive Urſache oder Materie, ſie ſei nun wie und welche ſie wolle, gekommen ſei, noch weiter nach einer Urſache zu fragen? Wie nahe liegt der Schritt, die Schöpfung dieſer natürlichen Urſache oder Materie aus Nichts, d. h. aus dem Gedanken oder Willen, die B. ſelbſt als eine übernatürliche, unbegreifliche, geoffenbarte Lehre bezeichnet, zu verwerfen und bei der Natur allein ſtehen zu bleiben? Und was heißt denn der Satz: Gott, der Geiſt hat die Natur oder Welt aus Nichts erſchaffen, anders als: die Welt oder Natur iſt Nichts für den Geiſt? Wie kann alſo B. das, was für das Urbild des menſchlichen Geiſtes, folglich für dieſen ſelbſt Nichts iſt, zum weſentlichen Gegenſtand deſſelben machen, zu dem Gegenſtand, von deſſen Erkenntniß allein das Wohl des Menſchengeſchlechts abhänge? B. ſagt: „wer den materiellen Himmel und die Erde in dem Worte Gottes ſucht, in dem Worte, von dem es heißt: Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen, der ſucht unbeſonnener Weiſe die vergänglichen Dinge unter den ewigen, und wenn es wahr iſt, daß der, welcher die Theologie, d. h. die Wiſſenſchaft der geoffenbarten Dinge in der Philoſophie ſuchte, gerade ſo verfahren würde, wie ein Menſch, welcher die Lebenden unter den Todten ſuchte, ſo iſt es nicht weniger wahr, daß der, welcher im Gegentheil die Philoſophie in der Theologie ſuchte, dem gleicht, der die Todten unter den Lebenden ſuchte." Wie kann aber der Geiſt, wenn er die Wahl zwiſchen Lebenden und Todten, zwiſchen Ewigem und Vergänglichen hat, ſich auf dieſes concentriren? Wird er nicht nothwendig das Vergängliche mit Verachtung wegwerfen, um ſich nur dem Ewigen zu widmen? Wie kann alſo B. als ein Chriſt die Meinung, daß der Geiſt ſich von ſeiner Würde etwas vergebe, wenn er ſich mit den beſondern, ſinnlichen, in die Materie verſenkten Dingen beſchäftige, als ein verwerfliches Vorurtheil bezeichnen? Iſt nicht der Geiſt, wie er ſelbſt ſagt, ewig, unſterblich? Wie kann er alſo mit vergänglichen Dingen, mit Dingen, die unter ſeiner Würde ſind, ſich abgeben? Iſt nicht der einzige ſeiner würdige Gegenſtand Gott oder, was ziemlich eins iſt, Er ſelbſt? Und wie kann B. die Meinung, daß dem menſchlichen Geiſte die Wahrheit eingeboren ſei, daß die Sinne nur die Funktion hätten, den Geiſt zu erregen, aber nicht zu unterrichten, als eine thörichte dünkelhafte Einbildung bezeichnen*)? Findet ſie nicht ihren Grund oder wenigſtens ihre Beſtätigung und Rechtfertigung in der Lehre, daß der menſchliche Geiſt das Ab- oder Ebenbild Gottes, alſo das Ebenbild des höchſten, wahren Weſens ſei? Hat denn nicht der Menſch in der Gottähnlichkeit ſeines Geiſtes einzig die Quelle der Wahrheit? Wie ſoll er ſie alſo außer ſich ſuchen? B. ſagt, daß die Natur nicht den Willen, ſondern nur die Macht Gottes offenbare, daß ſie wohl zur Widerlegung des Atheismus, aber nicht zur Begründung der Religion hinreiche, daß ſie alſo nichts Poſitives von Gott ausſage, ja daß man eigentlich, ſtreng genommen, von der Natur auf Gott nicht ſchließen könne, denn zwiſchen dem materiellen Weſen der Natur und dem geiſtigen Weſen Gottes ſei keine Analogie, keine Aehnlichkeit, Gott ſei nur ſich ſelbſt gleich, daß die Natur oder Welt nicht, wie die Alten ſagten, das Bild, ſondern das Werk Gottes, der Menſch aber nicht, wie gleichfalls die Alten ſagten, das Bild der Welt, ſondern Gottes ſei*). Wie kann alſo B. als Chriſt dem Gottesbild zumuthen, daß es die Schleußen der profanen Sinne öffnen, ſich in den Koth der gottloſen Materie verſenken ſolle? Heißt das nicht, das *Licht unter den Scheffel ſtellen*? Stimmt aber das mit den Lehren und Geboten des Chriſtenthums überein? Nein! es widerſpricht dem Chriſtenthum. B. hebt auf dem Gebiete der Phyſik, der Naturwiſſenſchaft die Wahrheit und Gültigkeit des Chriſtenthums auf. Nichts hat die Menſchheit mehr von der Natur abgezogen, als das Chriſtenthum, Nichts mehr *die* Geſinnungen und Vorurtheile erzeugt oder doch genährt, die B. für die größten Hinderniſſe des Naturſtudiums erklärt. Indem er daher dieſe Hinderniſſe beſeitigt, beſeitigt er indirekt das Chriſtenthum ſelbſt; aber natürlich nur als Phyſiker, als naturwiſſenſchaftlicher Reformator, denn außerdem und nebenbei iſt er Chriſt comme il faut.

---

*) Opinione elata et commentitia, qua veritas humanae mentis veluti indigena, nec aliunde commigrans, et sensus intellectum magis excitare, quam informare asserebatur. (Cogit. et Visa.)

---

*) Dieſe Stellen ſtehen de Augm. Sc. III. 2. et I. Imp. Phil. de Interp. Nat. S. XII. Cog. et Vis.

II.

Thomas Hobbes.

§. 24.

Uebergang von Bacon zu Hobbes.

Mit der Erfahrung, der Wahrnehmung der ſinnlichen Wirklichkeit, die Bacon als den wahren Weg zur Erkenntniß anpries, wurde das, was wir überhaupt das Materielle, Sinnliche oder Erſcheinende nennen, das Ziel und weſentliche Objekt des Geiſtes, ganz im Gegenſatze gegen jenes innerlich religiöſe und metaphyſiſche Leben des Mittelalters, wo der Geiſt jenſeits der Natur, jenſeits der gegenwärtigen, ſinnlichen Wirklichkeit einerſeits in die Anſchauung des göttlichen Weſens, wie im Myſticismus, andererſeits in die Betrachtung der abſtrakten Beſtimmungen des Weſens überhaupt, wie in der ſcholaſtiſchen Metaphyſik vertieft war; und der Geiſt, der nur das und nur ſo iſt, was und wie ſein Objekt iſt, wurde dadurch ſelbſt ſinnlich, materialiſtiſch. Wie der Menſch, wenn er aus der Schule, wo er entfernt vom Leben, in der Zucht unter ſtrengen Regeln und Geſetzen gehalten wird, heraustritt, jetzt im Bewußtſein oder Gefühle ſeiner Selbſtſtändigkeit ſich in das Leben hineinwirft; ſo wurde der menſchliche Geiſt, als er das Gymnaſium des Mittelalters verließ, und, befreit von der Zucht der Kirche und dem Formenweſen der alten Metaphyſik, auf die Univerſität der neuern Zeit zog, jetzt, in der Abſonderung von allem Höhern und Ueberſinnlichen, gleichſam vom Rauſche der Sinnlichkeit ergriffen, in den Materialismus hinuntergeriſſen, ſeiner ſelbſt entleert.

Dieſe Geiſtesausleerung zeigt ſich zuerſt in der Form eines Syſtems des Empirismus und Materialismus in Hobbes, der Unmögliches wollte, nämlich die Empirie als Philoſophie ſelbſt ausſprechen und geltend machen*), deſſen ungeachtet aber unſtreitig einer der intereſſanteſten und geiſtreichſten Materialiſten der neuern Zeit iſt. Wie die Philoſophie oder richtiger der Materialismus Hobbes' nichts Urſprüngliches, nichts Unbedingtes und Abſolutes, nichts aus ſich ſelbſt Beſtimmendes und Bewegendes zum Inhalt und Objekt hat; ſo iſt auch der Form nach ſeine Philoſophie oder ſein Syſtem (wenn man anders nur dieſe Worte bei H. anwenden darf) kein Syſtem, ſondern eine Gedankenmaſchine, ſein Denken reiner Mechanismus, eben ſo äußerlich, ſo locker zuſammengehalten, wie eine Maſchine, deren Theile trotz ihres Zuſammenhangs ein unlebendiges, einheitsloſes Außereinander bleiben, eben ſo langweilig, einförmig, trocken, wie eine mechaniſche Operation, ſo indifferent und blind, wie der Zufall oder die äußerliche, mechaniſche Nothwendigkeit, indem er gleichgültig gegen den differenten, ſpecifiſchen Inhalt der Dinge Alles nivelirt, d. i. ohne Unterſcheidung, ja mit der Negation der Differenz beſtimmte Geſetze oder Kategorien, die nur innerhalb der beſchränkten, untergeordneten Sphäre beſtimmter Objekte gelten, die Geſetze des endlichen oder äußerlichen Mechanismus auf alle Objekte ausdehnt. Der logiſche Begriff, der den Empirismus oder Materialismus des Hobbes, wie der ſpätern Empiriſten beherrſcht, iſt daher, weil er eine Verneinung alles Subſtanziellen und Unbedingten iſt, allein der Begriff der Relativität oder Bedingtheit. Denn ſelbſt der Geiſt iſt in ihm kein Urſprüngliches, von ſich ſelbſt Anfangendes, Erſtes, ſondern ein lediglich Geſetztes und Bedingtes*); alle ſeine Erkenntniſſe und Begriffe entſpringen aus den Bildern und Vorſtellungen der Sinne, dieſe aber ſind Wirkungen der Bewegungen zwiſchen den Organen und der einwirkenden Objekte, dieſe Bewegung der einwirkenden Objekte iſt aber ſelbſt wieder eine von einer andern bedingte, dieſe letztere wieder und ſo fort bis ins Unendliche; denn im Begriffe der mechaniſchen Bewegung liegt nicht der Begriff der Urſprünglichkeit, des Selbſtanfangs, ſondern der der Bedingtheit. Der Empirismus hat daher keinen Anfang, keine Mitte, kein Ende, d. h. überhaupt kein Princip, denn er hat keine ſubſtanziellen Begriffe zu ſeinem Princip, ſondern wie ſein Objekt, ſo ſind ſeine Begriffe ſelbſt relativ, bedingt; er iſt und kann daher nie ſein ein Syſtem, wenn auch äußerlich konſequent, iſt er doch innerlich halt- und zuſammenhangslos.

---

*) Allerdings iſt es ein Widerſpruch, die Empirie, wenigſtens die rohe, unausgebildete, unvollendete Empirie als Philoſophie ausſprechen zu wollen. „Wird denn aber je die Empirie fertig, verläuft ſie ſich nicht ins Unendliche?“ Aber, frage ich dagegen, wird denn je die Philoſophie fertig? Für ſich freilich iſt der Philoſoph fertig, ſeine Beſtimmungen gelten ihm für die abſoluten, adäquaten, letzten, ſchlechthin nothwendigen und allgemeinen; aber ſind ſie es auch für die Andern, für die Zukünftigen? Mit Nichten; das „abſolute Wiſſen“ dieſer Philoſophie erweiſt ſich mit der Zeit als endliches Wiſſen, ihr Allgemeines als Partikuläres, ihr abſolut Nothwendiges nur als zeitlich, hiſtoriſch Nothwendiges. Und die Philoſophie wird ſich ſo lange in's Unendliche verlaufen, ſo lange es einen empiriſchen Verlauf in's Unendliche gibt, d. h. ſo lange als Zeiten auf Zeiten, Menſchen auf Menſchen folgen. Die Vorwürfe, die die ſpekulative Philoſophie dem Empirismus macht, treffen daher ſie ſelbſt. Uebrigens iſt der Hobbes'ſche, überhaupt moderne Empirismus keineswegs der abſolute, ſondern ein endlicher, beſchränkter Empirismus, denn überall macht er beſtimmte Erſcheinungen zum abſoluten Weſen. So macht H. das Rechnen zum Weſen des Denkens, ſo die Erſcheinung des Menſchen im Bürgerkrieg zum urſprünglichen Weſen des Menſchen. Im Leviathan c. 13 führt er ſelbſt ausdrücklich den Bürgerkrieg als ein Beiſpiel von dem Naturſtand des Menſchen an.

Aber gerade in dieſer Entleerung und Entäußerung des Geiſtes, in dieſer excentriſchen Materialität des Denkens liegt das Intereſſante und hiſtoriſch Bedeutſame des Hobbeſiſchen Syſtems, liegt ſeine Nothwendigkeit, ſein Zuſammenhang mit der Geſchichte der neuern Zeit und in dieſem ſeine Rechtfertigung und Würdigung. Denn es war ganz in der Ordnung, daß der menſchliche Geiſt, als er aus dem engen und dumpfen Gymnaſium des Mittelalters, aus dem beſchränkten Kreiſe ſeiner frühern klöſterlichen Eingezogenheit und Abgeſchiedenheit von dem Leben und der Welt in das freie Univerſitätsleben der neuern Zeit überging, in das entgegengeſetzte Extrem verfiel, und alles Ideale, Ueberſinnliche, alle Metaphyſik jetzt als ein Nichtiges verwarf. Der Empirismus und Materialismus iſt im Lebenslauf des denkenden Geiſtes, was im Lebensgang des Einzelnen die Periode iſt, wo er von der Höhe ſeiner erſten, nur noch ſubjektiven, durch keine Erfahrung begründeten idealen Anſchauungen in die Fluthen des ſinnlichen Lebens ſich hinabſtürzt. Erſt der Idealismus, welcher aus den Zerſtreuungen dieſer erfahrungsreichen Periode zurückkehrt, iſt bewährter, ſeiner ſelbſt gewiſſer Idealismus. Daher wurde auch der abſtrakte, ſubjektive Idealismus der Carteſiſchen Philoſophie erſt auf der Rückkehr aus dem Empirismus der Engländer in Kant und Fichte, in denen der Geiſt wieder zu ſich ſelbſt kam, ſich in ſich ſammelte, inhaltsreicher, bewährter Idealismus *).

---

*) Der Geiſt iſt nichts anderes, ſagt H. in ſeinen Einwürfen gegen Carteſius, als eine Bewegung in gewiſſen Theilen des organiſchen Körpers.

---

*) Gegen die Bedeutung, die hier dem Empiris- und Materialismus gegeben wird, wird man wohl nicht einwenden, daß ja auch die Materialiſten zum Theil vom Sinnlichen als einem bloßen Scheine, wie Hobbes von dem great Deception of sense, ſprechen, die Realität der Sinnenvorſtellungen aufheben; denn der Idealismus, wie er ſich innerhalb des Empirismus findet, iſt ſelbſt Materialismus. Auch iſt wohl zu merken, daß hier der Empirismus überhaupt nach ſeinem allgemeinen Begriff bezeichnet wird. Hobbes iſt ein ganz abſtrakter Materialiſt, d. h. der Begriff, der ſeine Philoſophie beherrſcht, iſt der Begriff der bloßen Materie, des bloßen Körpers, oder richtiger des abſtrakten, mathematiſchen Körpers, deſſen weſentliche Beſtimmung allein die Quantität iſt. Dieſer reine gedankenhelle Körper iſt das Subſtanzielle in ſeiner Philoſophie, in dieſer Reinheit und Abſtraktion iſt er aber die Negativität und Idealität aller ſinnlichen Accidenzen, d. i. aller Qualität; d. h. iſt nur die durch den Gedanken allein wahrnehmbare Beſchaffenheit, die ganz abſtrakte Qualität, die Quantität die ſubſtanzielle Beſtimmung des Körpers; bei ſpätern Materialiſten dagegen, beſonders franzöſiſchen, iſt der Begriff, der ſie beherrſcht, der der ſinnlichen Materie, des ſinnlichen Körpers, die Verſenkung in die abſtrakte Körperlichkeit der Materialität iſt bei ihnen zur Verſenkung in die Sinnlichkeit, in das Weſen der ſinnlichen Vorſtellung und Empfindung geworden.

§. 25.

Hobbes' Leben.

Thomas Hobbes wurde 1588 geboren zu Malmesbury in der Grafſchaft Wilton, wo ſein Vater Prediger war. Er verrieth frühzeitig lebhaften Geiſt, und bezog daher ſchon im zarten Jünglingsalter die Univerſität Oxfort, wo damals noch die ſcholaſtiſch ariſtoteliſche Philoſophie herrſchte. Mehr als die Schule trug daher zur Entwickelung ſeiner Geiſtesrichtung eine Reiſe durch Frankreich und Italien bei, wo er durch die Bekanntſchaft und den Umgang mit den Gelehrten dieſer Länder zu eigenem Nachdenken und dem Zweifel an der Nützlichkeit und dem Werthe der beſtehenden Schulweisheit erwachte. Nach der Rückkehr in ſein Vaterland warf er daher mit Ekel und Widerwillen die damalige Metaphyſik, Logik und Phyſik weg, weil ſie für das Leben unbrauchbar und durch die Erfahrung nicht begründet wären, und las dafür fleißig die griechiſchen und lateiniſchen Philoſophen, Dichter und Geſchichtſchreiber, von denen er den Thucidides ſelbſt ins Engliſche überſetzte. Obgleich ſein Haß gegen die Schulweisheit durch dieſe Lektüre nur noch ſtärker wurde; ſo hatte er doch noch nicht ſich ſelbſt eine beſtimmte philoſophiſche Methode oder Anſchauung angeeignet, ſondern huldigte dem Eklekticismus, zu dem ihm eben ſo wohl eigene Neigung, als der freundſchaftliche Umgang mit Bacon brachte, der von ihm rühmte, daß keiner mit ſolcher Leichtigkeit, wie er, in ſeine Gedanken eingehe. Auf einer zweiten Reiſe aber überzeugte er ſich durch die Lektüre des Euklides, deſſen Studium er erſt begann, als er ſchon über 40 Jahre alt war, von der Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit der mathematiſchen Methode und ihrer Anwendung auf die Philoſophie. Eine dritte Reiſe durch Italien und Frankreich wurde für ihn durch ſeine Bekanntſchaft mit Galiläi, Peter Gaſſendi und Merſenne, und das Intereſſe, das er jetzt an der Phyſik nahm, von noch größerer Wichtigkeit. Nach der Rückkehr in ſein Vaterland, im

Jahre 1637, veranlaßten ihn jedoch die dortigen Volksbewegungen, ſich zunächſt hauptſächlich auf die Politik zu legen, in der Abſicht, aus der Philoſophie her ein Heilmittel gegen die demokratiſchen Tendenzen in ſeinem Vaterlande zu holen. Dem Elend eines Bürgerkrieges zu entgehen, verließ er ſein Vaterland, und begab ſich wieder nach Paris, wo er in vertrauter Freundſchaft beſonders mit Gaſſendi lebte, und auch mit Carteſius durch die Vermittelung Merſenne's bekannt wurde. Hier gab er aus Theilnahme an dem Schickſal ſeines Vaterlandes, um die Rechte des Königs und die Nothwendigkeit einer unumſchränkten oberſten Gewalt zur Erhaltung des Friedens zu erweiſen, von Neuem mit Noten vermehrt, ſein Buch de Cive heraus, das ſchon 1642, aber nur in wenigen Exemplaren, zu Paris erſchienen war.

Die politiſchen Grundſätze, die H. in dieſer Schrift ausſprach, bildeten daher auch den ſchneidenſten Gegenſatz zu den demokratiſchen und revolutionären Principien, die zu ſeiner Zeit in ſeinem Vaterlande hauſten. Während dort die Demokratie das monarchiſche Moment aus dem Staate ausſchied, Alles nur in das Volk concentrirend, macht er dagegen jenes Moment zum einzigen, ausſchließlichen Princip des Staates, faßt es ſogar als den Staat ſelbſt auf, und bildet ſo aus ſeinem Staate einen Kopf ohne Körper*).

Von Paris begab ſich H. wieder in ſein Vaterland zurück, wo er ſich jedoch keiner politiſchen Partei anſchloß, ſondern nur in der Verbindung mit Gelehrten, wie Harvey, Selden, Cowley, lebte, und ſich mit der Ausarbeitung ſeiner Philoſophie beſchäftigte.

---

*) Villemain äußert ſich in ſeiner Histoire de Cromwel 2. Vol. über Hobbes ſowohl in politiſcher als religiöſer Hinſicht alſo: . . . c'etoit dans le spectacle de la révolution anglaise, qu'il avait surtout puisé l'amour du despotisme, le mépris de la religion, profanée par tant de folies, et ce culte honteux de la fatalité et de la force, auquel il a reduit toutes les croyances et tous les droits. Embrassant le pouvoir absolu par haine pour les fureurs populaires, se réfugiant dans l'athéisme pour échapper aux absurdités des sectes, ce philosophe incrédule avait été l'un des hommes les plus dévoués à l'autorité royale et l'un des plus ardents ennemis de toute réforme politique etc.

H. machte ſich durch ſeine Schriften, beſonders ſeine Schrift de Cive und ſeinen Leviathan, die ſogar noch nach ſeinem Tode von der Univerſität Oxford zum Feuer verdammt wurden, eine Menge nicht nur wiſſenſchaftliche, ſondern auch perſönliche Feinde. ,,Es ſtreiten mit mir, ſchreibt er ſelbſt an Samuel Sorbiere, die Mathematiker — er hatte ſie durch ſeine Kritik der Mathematik gegen ſich aufgebracht —; es ſtreiten mit mir viele Politiker und der Klerus über das Recht des Königs. Ein Theil des Klerus zwang mich, aus England nach Frankreich zu flüchten und ein anderer Theil des Klerus zwang mich wieder aus Frankreich nach England zu flüchten.'' Aber auch hier ließ ihm die Geiſtlichkeit keine Ruhe, indem ſie ihn der Ketzerei und ſelbſt des Atheismus beſchuldigte. Seine letzten Schriften waren eine Ueberſetzung des Homers, ein Dialog über den Bürgerkrieg in England, der übrigens ohne ſein Wiſſen veröffentlicht wurde, ein phyſiologiſches Dekameron oder zehn Bücher von der Naturphiloſophie, endlich eine Streitſchrift über die Nothwendigkeit und Freiheit der menſchlichen Handlungen.

H. hatte das Glück, bis an ſein Lebensende die Kraft ſeines Geiſtes und ſeiner Sinne ungeſchwächt zu behalten. Sein Tod erfolgte 1679 im 91. Jahre ſeines Lebens, das er im Cölibate zugebracht hatte, den er für den dem Studium der Philoſophie angemeſſenſten Stand hielt, ob er gleich in ſeinen jüngern Jahren nichts weniger, als ein Weiberfeind war.

H. las nur ſehr gute und eben darum ſehr wenige Bücher. Ja er pflegte oft zu ſagen, wenn er ſo viel über den Büchern gelegen wäre, als andere Gelehrte, ſo wäre er eben ſo unwiſſend, wie ſie, geblieben.

Seine für die Geſchichte der Philoſophie wichtigſten Schriften ſind **Elementorum philosophiae Sectio prima de Corpore. De Homine sive Elementorum Philosophiae Sectio secunda. Elementorum Phil. Sectio tertia de Cive.**

De Libertate et necessitate. Leviathan sive de Materia, Forma et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis. Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia. Amstelodami 1668. Die Hauptquelle für ſein Leben iſt Thomae Hobbes Angli Malmesburiensis philosophi Vita. Caropoli 1681, deſſen Verfaſſer John Aubry, Hobbes Freund, iſt.

§. 26.

Hobbes Gedanken über die Philoſophie, ihre Materie, Form und Eintheilung.

Objekt der Philoſophie iſt jeder Körper, der als irgend wie entſtanden vorgeſtellt, und irgend wie verglichen werden kann, d. i. Alles, was zuſammengeſetzt und aufgelöſt werden kann, was eine Entſtehung oder Eigenſchaft hat. Was daher unentſtanden iſt oder keine Beſchaffenheit hat, iſt nicht Gegenſtand der Philoſophie, denn ſie beſchäftigt ſich damit allein, die Eigenſchaften aus der Urſache oder die Urſache aus den Eigenſchaften zu erkennen. Die Philoſophie als bloße Körperlehre ſchließt daher von ſich die Theologie aus, die Lehre von der Natur und den Eigenſchaften Gottes, als des Ewigen, Unerzeugten, Unbegreiflichen, kurz Alles, was nicht Körper oder Körperbeſchaffenheit iſt. (Logic. c. 1. §. 8.)

Unendliches iſt alſo nicht Gegenſtand der Philoſophie. Vom Unendlichen gibt es keine Vorſtellung; nicht der Menſch, noch ſonſt ein endliches Weſen, nur das Unendliche ſelbſt kann vom Unendlichen einen Begriff haben. Alles, was wir wiſſen, haben wir nur von unſern ſinnlichen Vorſtellungen oder Bildern. Das Wiſſen und der Verſtand ſind ſelbſt weiter nichts, als eine von dem Drucke der äußern Objekte auf die Organe erregte Bewegung des Gemüthes. Alle unſere Begriffe ſind darum nur Begriffe vom Endlichen. Von Gott wiſſen wir nur ſoviel, daß er exiſtirt, daß er ſchlechtweg iſt, und in Beziehung auf uns Gott d. i. König, Herr und Vater iſt. (Phys. c. 26. §. 1. u. de Cive c. 15. §. 14.)

Die Philoſophie iſt daher nichts anderes, als die durch richtiges Denken oder Schließen erlangte Kenntniß der Wirkungen oder Erſcheinungen aus ihren Urſachen und der möglichen Urſachen aus ihren Erſcheinungen oder Wirkungen. Sie hat auch keinen andern Zweck, als dem menſchlichen Leben Nutzen und Vortheil zu bringen. (Log. c. 1. §. 2. u. 6.)

Da die Philoſophie bloße Körperlehre iſt, es aber zwei von einander verſchiedene Gattungen von Körpern gibt, wovon der eine, durch die Natur zuſammengefügt, der natürliche Körper, der andere aber, durch den Willen der Menſchen vermittelſt Verträge gemacht, Staat heißt; ſo ſind die Natur- und Staatsphiloſophie die zwei Haupttheile der Philoſophie. Da aber die Erkenntniß des Staats die Erkenntniß von den Neigungen, Affekten und Sitten der Menſchen vorausſetzt; ſo zerfällt die Staatsphiloſophie wieder in zwei Theile, nämlich in die Ethik, die von den Neigungen und Sitten, und in die Politik, die von den Pflichten der Bürger handelt. (l. c. §. 9.)

Die Naturphiloſophie aber beſteht aus der Ontologie oder Philosophia prima, welche von dem allgemeinſten Gegenſtand, dem Körper und deſſen Accidenzen, der Größe und Bewegung handelt, der Lehre von den Verhältniſſen, der Bewegung und der Größen (der angewandten Mathematik und Geometrie) und der eigentlichen Phyſik oder der Lehre von den Naturerſcheinungen (Leviath. c. 9. und überhaupt Sect. I. de Corp.) Voran geht aber als das „Licht der Vernunft (ad Lectorem[*]) die Logik, deren Gegenſtand die Zeichen und Merkmale der Gedanken, die Namen oder Worte ſind, weil ohne ſie ſich keine Wiſſenſchaft erwerben läßt und von ihrem richtigen Gebrauch allein die Richtigkeit unſers Denkens und Schließens abhängt.

Die Thätigkeit der Philoſophie, das Denken oder Schließen iſt nichts weiter, als ein Rechnen. Das Rechnen nämlich beſteht in der

---

[*] Sehr intereſſant iſt dieſes kurze Vorwort, worin er den genetiſchen Gang ſeiner Philoſophie nach dem Vorbild der moſaiſchen Geneſis zeichnet.

Erkenntniß der Summe, wenn mehrere Dinge gleichzeitig zu einander hinzugeſetzt werden, und des Reſtes, wenn eines von dem andern abgezogen worden iſt. Alles Denken reducirt ſich daher auf die Operationen des **Addirens** oder Subtrahirens; denn das Rechnen beſchränkt ſich nicht blos auf Zahlen, es kann auch die Größe zur Größe, die Bewegung zur Bewegung, die Zeit zur Zeit u. ſ. w. hinzugeſetzt, und wieder davon abgezogen werden. (Log. c. 1. §. 2 et 3.)

Da das Denken überhaupt nur eine ganz äußerliche Operation iſt, nichts weiter als ein Addiren und Subtrahiren, und die Philoſophie nur erzeugbare und auflösbare Dinge zu ihrem Objekte hat; ſo iſt ſie ganz in dem Sinne, wie die Mathematik, eine demonſtrative Wiſſenſchaft, und dieſelbe Gewißheit der Beweiſe, die das Eigenthümliche der Geometrie ausmacht, kann auch in der Philoſophie ſtattfinden, wenn nur die Definitionen (d. i. die erſten Sätze, die Principien der Demonſtration) richtig ſind. (l. c. c. 6. §. 16 et 13.)

Bei den Dingen, die eine Urſache und Entſtehung haben, muß daher die Philoſophie in der Definition derſelben die Urſache oder Entſtehungsweiſe angeben, alſo z. B. den Kreis definiren, als eine Figur, die aus der Umdrehung einer geraden Linie in der Ebene entſteht, denn der Zweck der Demonſtration iſt die Erkenntniß der Urſachen und Entſtehungsweiſen der Dinge. (l. c.)

Durch dieſe Demonſtration jedoch, die aus ihrer Entſtehung eine Materie ableitet, und daher eine Demonſtration a priori iſt, können wir nur die Dinge erkennen, deren Erzeugung von unſerer eigenen Willkür abhängt. Die meiſten, die Größe betreffenden Lehrſätze können daher bewieſen werden; denn, da die Urſachen der Eigenſchaften, welche die einzelnen Figuren haben, in den Linien liegen, die wir ſelbſt ziehen, und die Entſtehung der Figuren alſo von unſerm Willen abhängt; ſo wird zur Erkenntniß jeder eigenthümlichen Beſchaffenheit einer Figur weiter nichts erfordert, als daß wir genau Alles erwägen, was ſich aus der Konſtruktion ergiebt, die wir in der Zeichnung der Figur ſelbſt machen.

Die Urſachen der natürlichen Dinge aber ſind nicht in unſerer Gewalt, und überdem noch ihr wichtigſter Theil (der Aether nämlich) unſichtbar; bei ihnen können wir daher ihre Eigenſchaften nicht aus ihren Urſachen, ſondern wir müſſen vermittelſt der Demonſtration a posteriori aus den Wirkungen und Erſcheinungen ihre Urſachen ableiten. Indeß, da ſich auch die Phyſik, die Wiſſenſchaft von der Natur, auf die Geometrie, die Größenlehre ſtützt, indem die Erkenntniß der Bewegung, die Alles in der Natur bewirkt, die Erkenntniß der Quantität vorausſetzt; ſo gibt es auch in der Phyſik manche a priori demonſtrirbare Gegenſtände. Die Politik und Ethik dagegen, als die Wiſſenſchaften vom Gerechten und Ungerechten, vom Billigen und Unbilligen, können a priori demonſtrirt werden, weil wir ſelbſt die Urheber der Verträge und Geſetze ſind, welche die Principien und Urſachen des Rechten und Billigen ſind; denn ehe es Geſetze und Verträge gab, war weder Recht noch Unrecht*). (De Homine c. 10. §. 5.)

Das Eigenthümliche der methodiſchen Demonſtration beſteht nun näher darin, daß 1) die ganze Reihe der Schlüſſe den Geſetzen des Syllogismus gemäß iſt, 2) daß die Prämiſſen der einzelnen Schlüſſe bis auf die erſten Definitionen vorher demonſtrirt ſind, 3) daß nach den Definitionen der weitere Fortgang in der nämlichen Weiſe geſchieht, in der der Lehrende jedes Einzelne gefunden hat, daß alſo zuerſt die Gegenſtände demonſtrirt werden, welche den allgemeinſten Definitionen am nächſten liegen, und den Inhalt der Philoſophie, welche die erſte Philoſophie, Philosophia prima heißt, ausmachen; hierauf die Gegenſtände, welche durch die Bewegung ſchlechtweg demonſtrirt werden können, alſo die Gegenſtände der Geometrie; nach dieſen die Dinge, welche durch ſichtbare Bewegung, wie Stoß und Zug, bewieſen werden können. Von hieraus wird fortgegangen zur Bewegung der unſichtbaren Theile oder der Veränderung, und zur Lehre vom Sinne und der Einbildungskraft, d. i. zur Phyſik, und von dieſer endlich zur Moral, die die Bewegungen der Seele betrachtet, wie Hoffnung, Begierde, Liebe, Haß, Furcht, worin die erſten Gründe der Pflichten oder Politik enthalten ſind. (Log. c. 6. §. 17.)

---

*) Die Art, wie H. das Denken und die Demonſtration auffaßt, iſt nicht nur deswegen intereſſant, weil ſie die mechaniſche Aeußerlichkeit ſeiner Denkweiſe deutlich darſtellt, ſondern auch deßwegen, weil in ihr ſchon die Kantiſche Anſicht vom Denken enthalten iſt, namentlich wie ſie Jakobi ausſprach und erfaßte, dem zufolge das Denken ein äußerlicher Mechanismus iſt, ſich nur begreifen läßt, was ſich conſtruiren läßt, nur das aber conſtruirt werden kann, was man ſelbſt erzeugen, machen kann, und daher ein begreifendes Wiſſen vom Ewigen, Unendlichen unmöglich iſt.

§. 27.

Kritiſche Ueberſicht der Hobbes'ſchen Naturanſicht.

Wie das Denken, die innigſte Thätigkeit des Geiſtes, bei Hobbes weiter nichts iſt, als die ganz äußerliche, mechaniſche Operation des Rechnens; ſo iſt ihm die Natur auch nicht Gegenſtand als ein lebendiges Weſen, als Natur, ſondern um einen Ausdruck aus der neuern Philoſophie zu nehmen, als ein todtes Objekt, und ſeine Naturphiloſophie daher nicht Naturphiloſophie, ſondern nur Körper- und Bewegungslehre; denn dem, was in der neuern Philoſophie Objekt genannt wurde, entſpricht das, was in der frühern Körper oder Materie hieß. H. legt bei ſeiner Naturphiloſophie einzig und allein die mathematiſche Anſchauung zu Grunde, die Mathematik hat bei ihm nicht, wie bei Bacon ſekundäre, ſondern primitive, produktive Bedeutung; aus ihr allein erzeugt er, ſo zu ſagen, die Natur. Dem zufolge iſt nothwendig das einzig Subſtanzielle und Wirkliche von der Natur bei ihm der Körper als Körper lediglich und allein in der Beſtimmung der Quantität oder Größe*). Dieſe iſt das einzig weſentliche und reale Prädikat, ohne das der Körper nicht ſein, noch vorgeſtellt werden kann. Und da als das Subſtanzielle von der Natur lediglich der Körper als Körper zu Grunde gelegt iſt, der Körper als ſolcher aber ein Todtes, ein Gleichgültiges, ein Auseinandergetrenntſein iſt; ſo kann die Aufhebung dieſer Gleichgültigkeit und Getrenntheit der Körper, eine Aufhebung, durch welche Verbindung und Zuſammenhang, und durch dieſe erſt Leben und Beſtimmung entſteht, der Körper ein beſtimmter Körper, die Größe eine qualitative wird, nur die Bewegung und zwar die mechaniſche, in Druck, Stoß, Zug ſich äußernde Bewegung ſein. Das Princip der Beſtimmung iſt alſo die Bewegung*). Da aber jede Bewegung bei dieſen Vorausſetzungen nur eine andere Bewegung zum Grunde hat, dieſe wieder eine andere und ſo fort, da das Princip und der Anfang der Bewegung nicht in der Natur, als bloßem Körper liegen kann; ſo iſt die Bewegung nur von dem denkenden Subjekte, das ſie als eine Thatſache aus der Erfahrung aufgenommen, in die Natur hineingetragen, ſie iſt ihr nicht immanent. Die ſinnlichen Qualitäten, welche aus dem mathematiſchen Körper erſt den ſinnlichen und empfindlichen, den phyſikaliſchen machen, welche die Dinge differenziren und

---

*) Intelligendum est .... Accidentia quidem ea, propter quae aliam rem animal, aliam arborem, aliam aliter nominamus, generari et interire et proinde nomina illa non

---

amplius ipsis convenire, quae prius conveniebant, non autem generari aut perire magnitudinem, propter quam nominamus aliquid corpus. Philosophi, quibus a ratione naturali discedere non licet, supponunt, corpus generari aut interire non posse, sed tantum sub diversis speciebus aliter atque aliter nobis apparare . . . Accidentia autem caetera praeter magnitudinem sive extensionem omnia generari et interire posse, manifestum est . . . Corpora itaque et accidentia, sub quibus varie apparent, ita differunt, ut corpora quidem sint res non genitae, accidentia vero genita, sed non res. Philosoph. prima c. VII. 20.

*) Causae Universalium (z B. lineae, planianguli) (eorum quorum causae aliquae omnino sunt) manifestae sunt per se sive naturae (ut docunt) notae, ita ut nulla omnino Methodo indigeant; causa enim eorum omnium Universalis una, est motus. Nam et figurarum omnium varietas ex varietate oritur motuum quibus construuntur, nec motus aliam causam habere intelligi potest praeter alium motum, neque varietates rerum sensu perceptarum ut colorum, sonorum, saporum etc. aliam habent causam praeter motum. Log. c VI. 5.

ſpecificiren, und durch dieſe Beſonderung und Unterſcheidung Geiſt und Seele in den Körper hauchen, die ſinnlichen Qualitäten ſind daher auch, eben weil nur der mathematiſche Körper, der Körper als Körper, als das Reale und Wirkliche beſtimmt iſt, nothwendig nach H. weiter nichts als *weſenloſe Accidenzen*, Produkte der Bewegung des einwirkenden Objektes und des rückwirkenden dagegenſtrebenden Subjektes, d. i. *Erſcheinungen*, *Bilder*, *Vorſtellungen* (Phantasmata) des empfindenden Subjektes.

Es iſt allerdings ein hoher und wahrer Gedanke, daß die Bewegung das Princip der Natur iſt, aber wie nach Ariſtoteles die ältern Naturphiloſophen Griechenlands darin fehlten, daß ſie ein *beſtimmtes* Element zum Princip der Dinge machten, das eben als ein beſtimmtes nicht das allgemeine Princip der ſo ſehr unterſchiedlich beſtimmten natürlichen Dinge ſein kann: ſo fehlten Hobbes und Carteſius, der im Weſentlichen wie H. über die Natur dachte, zwar nicht darin, daß ſie die Bewegung zum Princip der Beſtimmung und Differenzirung der Materie, damit zum Princip der Dinge ſelbſt machten, aber wohl darin, daß ſie eine *beſondere*, die mechaniſche, nur mathematiſch beſtimmbare Bewegung zum allgemeinen Princip erhoben. So lange daher die mathematiſchen Anſchauungen den Geiſt beherrſchten, konnte keine wahre Anſchauung vom Leben, von der Natur der Qualität, dem eigentlich Phyſikaliſchen entſtehen. Der Mathematiker muß die mechaniſche Bewegung zum allgemeinen Princip, die Natur zu einer Maſchine machen, ſonſt iſt ſie ihm nicht mathematiſch conſtruirbar. Die Qualität, die gerade die Natur beſeelt, das Phyſikaliſche, das Feuer des Lebens in ſie haucht, iſt in der quantitativen Anſchauung der Natur ein Aufgehobenes, Ideelles, ein bloßes Accidenz, ein Unreales, und ſelbſt das Leben kommt in ihr nur als Maſchine in Betracht, ſie mag nun als hydrauliſche oder ſonſt wie bezeichnet werden.

§. 28.

Hobbes' Philosophia prima.

Wenn wir uns von einer Sache nicht ihre Beſchaffenheit, ſondern nur ihre Exiſtenz außer unſerer Seele vorſtellen; ſo haben wir die Vorſtellung oder das Bild des Raums. Der Raum iſt daher die Vorſtellung einer exiſtirenden Sache lediglich als exiſtirenden, d. i. ohne die Vorſtellung irgend eines andern Accidenz, außer ihrer Erſcheinung außer der Seele. (Phil. prima c. 7. §. 2.)

Wie der Körper von ſeiner Größe, ſo läßt auch der bewegte Körper von ſeiner Bewegung eine Vorſtellung in der Seele zurück, nämlich die Vorſtellung eines jetzt dieſen jetzt einen andern Raum in ununterbrochener Succeſſion durchlaufenden Körpers. Dieſe Vorſtellung iſt die Zeit; die Zeit daher die Vorſtellung der Bewegung, in wiefern wir in ihr Succeſſion vorſtellen. Nicht ganz richtig nennt daher Ariſtoteles die Zeit das Maaß der Bewegung, denn wir meſſen die Zeit durch die Bewegung, nicht aber die Bewegung durch die Zeit. (§. 3.)

Körper iſt das, was unabhängig von unſerer Vorſtellung, für ſich ſelbſt beſtehend, exiſtirt, und mit irgend einem Theile des Raums zuſammenfällt, oder ſich mit ausdehnt. Körper iſt daher das, dem Ausdehnung, Subſtanzialität und Exiſtenz zukommt. (c. 8. §. 1.)

Das Accidenz dagegen iſt die beſtimmte Art und Weiſe, wie wir den Körper vorſtellen. Das Accidenz iſt wohl, wie man ſich auszudrücken pflegt, in dem Körper, aber nicht ſo wie ein Theil im Ganzen; denn ſonſt wäre das Accidenz ein Körper; ſondern ſo, wie die Größe oder Ruhe oder Bewegung in dem iſt, was groß iſt, was ruht, was ſich bewegt. Die Accidenzen, die nicht allen Körpern gemein, ſondern nur einigen eigen ſind, können untergehen, ohne daß der Körper untergeht. Aber ohne Ausdehnung oder Figur kann der Körper weder ſein, noch vorgeſtellt werden. (§. 3.)

Die Ausdehnung des Körpers iſt daſſelbe, was ſeine Größe, oder das, was einige den wirklichen Raum (spatium reale) nennen.

Dieſe Größe aber hängt nicht von unſerer Vorſtellung ab, wie der imaginäre Raum, denn die Größe iſt die Urſache von dieſem, ſie iſt das Accidenz eines außer der Seele exiſtirenden Körpers, er ein Accidenz der Seele. (§. 4.)

Der Raum (nämlich der Raum der Vorſtellung, der imaginäre Raum), der mit der Größe eines Körpers zuſammenfällt, heißt der Ort dieſes Körpers, und der Körper ſelbſt örtlich. Der Ort iſt aber unterſchieden von der Größe, denn der Körper behält immer dieſelbe Größe, aber nicht denſelben Ort. Der Ort iſt nur die Vorſtellung irgend eines Körpers von dieſer oder jener Größe und Geſtalt, die Größe aber ſein eigenthümliches Accidenz, der Ort nur die eingebildete Ausdehnung, die Größe die wirkliche Ausdehnung oder ein Ausgedehntes. (§. 5.)

Die Bewegung iſt die continuirliche Verneinung oder Verlaſſung eines Orts und die Erlangung eines andern. Die Bewegung kann nur in der Zeit vorgeſtellt werden. Denn, da die Zeit die Vorſtellung der Bewegung iſt, ſo hieße die Bewegung nicht in der Zeit vorſtellen, ſo viel als die Bewegung ohne die Vorſtellung der Bewegung vorſtellen. (§. 10.)

Ein Körper ruht, wenn er eine Zeit lang an denſelben Orten iſt. Was ſich bewegt, das iſt nie an einem beſtimmten Orte, auch nur die geringſte Zeit lang; daſſelbe hat ſich bewegt, denn es iſt jetzt an einem andern Orte, als es früher war, und wird ſich bewegen, denn es verläßt den Ort, wo es iſt, und wird daher einen andern erlangen. In jedem Theile des Raumes daher, durch den die Bewegung geht, können drei Zeitmomente, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft unterſchieden werden. (§. 11.)

Was ruht, würde immer ruhen, wenn nicht etwas Anderes außer ihm wäre, welches es außer den Zuſtand der Ruhe verſetzte. Eben ſo würde ſich alles, was ſich bewegt, immerfort bewegen, wenn nicht etwas Anderes außer ihm ſeine Bewegung verhinderte. Denn, wenn man kein äußeres Hinderniß annehmen wollte, ſo wäre kein Grund einzuſehen, warum es jetzt vielmehr, als zu einer andern Zeit ruhen müßte; ſeine Bewegung würde daher in jedem Zeitpunkt zugleich aufhören, was undenkbar iſt. Alles, was ſich bewegt, würde immer mit derſelben Geſchwindigkeit und in derſelben Richtung ſich fortbewegen, hinderte es nicht daran ein anderer bewegter und es berührender Körper. (§. 19 et c. 15. §. 1.)

Die unmittelbar wirkende Urſache jeder Bewegung nach vorausgegangener Ruhe) iſt daher ein anderer bewegter und berührender Körper. Oder allgemeiner: jede Bewegung hat nur wieder eine andere zur Urſache. (Phys. c. 26. §. 1.)

Nach ſeiner Geometrie, den mathematiſchen Abhandlungen von dem Verhältniſſe der Bewegung und Größen, geht nun Hobbes zur eigentlichen Phyſik über, die er mit der Empfindung beginnt. Der alles nivellirenden Indifferenz ſeines Denkens gemäß legt er auch bei der Empfindung die mechaniſchen Geſetze der Bewegung zu Grunde; aber deſſen ungeachtet ſind auch hier berückſichtigungswerthe Gedanken zu finden.

§. 29.

Hobbes' Phyſik.

Da die Vorſtellungen und Bilder in dem Empfindenden nicht immer dieſelben ſind, ſondern neue von Zeit zu Zeit entſtehen, die alten aber vergehen, je nachdem die Organe der Empfindung bald auf dieſes, bald auf jenes Objekt gerichtet ſind; ſo ſind ſie eine Veränderung des Empfindenden. Jede Veränderung iſt aber eine Bewegung in den innern Theilen des Veränderten; die Empfindung kann daher nichts anderes ſein als eine Bewegung der innern Theile des Empfindenden. Da aber die Bewegung nur von einem Bewegten und Berührenden erzeugt wird; ſo liegt die unmittelbare Urſache der Empfindung in dem, was das Organ derſelben berührt und drückt. Die Empfindung iſt alſo eine innere, von der Bewegung der innern Theile eines Objekts in dem

Empfinden erzeugte, und durch die Mitteltheile bis zum innerſten Theile des Organs fortgepflanzte Bewegung. Gegen dieſe vom Objekt erzeugte und vermittelſt der Nerven und Häute bis zum Gehirn und von da bis zum Herzen, welches der Urſprung aller Empfindung iſt, fortgepflanzte Bewegung erhebt ſich aber ein Widerſtand und Gegendruck, oder ein Streben des Herzens, ſich vom Eindrucke des Objects zu befreien durch eine nach Außen dringende Bewegung, die eben deswegen als etwas Aeußerliches erſcheint. Bei jeder Empfindung finden alſo zwei ſich entgegengeſetzte Bewegungen ſtatt, das Eindrücken oder Einwirken des Objekts, und die Rückwirkung oder Reaktion des Organs, und erſt aus dieſer eine Zeit lang anhaltenden Reaktion entſteht das Bild oder die ſinnliche Vorſtellung. (Phys. c. 25. §. 1. 2. 3. 10. et Leviath. c. 1.)

Unter der Empfindung oder ſinnlichen Wahrnehmung verſteht man gewöhnlich zugleich eine Beurtheilung der Objekte durch die Bilder, nämlich durch die Vergleichung und Unterſcheidung derſelben. Mit der Empfindung in dieſem Sinne, in dem ſie auch hier genommen wird, iſt nothwendig Gedächtniß verbunden, um das Frühere mit dem Spätern vergleichen und eins vom andern unterſcheiden zu können. Zur Empfindung wird daher auch erfordert eine Mannigfaltigkeit von Bildern, um eines vom andern unterſcheiden zu können. Ein Menſch z. B., der keinen andern Sinn, als den des Sehens hätte, und immer nur Ein und daſſelbe Objekt ohne alle Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Geſtalt und Farbe anſähe, würde wohl klotzen und ſtieren, aber nicht ſehen oder anſchauen. Denn es iſt eins, ob ich immer daſſelbe empfinde oder gar nicht empfinde*). (Phys. l. c. §. 5.)

---

*) Mehrere ſolcher trefflichen Gedanken und Bemerkungen finden ſich bei Hobbes beſonders in ſeiner Phyſik und empiriſchen Pſychologie. Vortrefflich ſind das eilfte bis vierzehnte Kapitel de Homine.

Da das Weſen der Empfindung in der Bewegung beſteht, ſo können die Empfindungsorgane nicht zugleich von zwei Objekten ſo bewegt werden, daß zwei Bilder von beiden Objekten entſtünden. In einer und derſelben Zeit kann nur Ein einziges Objekt wahrgenommen werden. (§. 6.)

Die Bewegung des Organs, aus welcher das Bild entſpringt, heißt, ſo lange das Objekt gegenwärtig iſt, *Empfindung*; iſt es aber abweſend, jedoch das Bild noch da, *Phantaſie* oder *Einbildung*. Die Einbildung iſt daher eine wegen der Entfernung des Objekts geſchwächte und abgemattete Empfindung. (§. 7.)

Das *Subjekt* der Empfindung iſt das Empfindende ſelbſt, nämlich das Lebendige, und richtiger ſagt man daher: das Thier oder Lebendige ſieht, als: das Auge ſieht. Das *Objekt* iſt das, was empfunden wird. Daher ſehen wir nicht eigentlich das Licht, ſondern die *Sonne*, denn Licht, Farbe, Ton, Wärme und die übrigen ſinnlichen *Qualitäten* ſind nicht *Objekte*, ſondern *Vorſtellungen* oder *Bilder des Empfindenden*. Die ſogenannten ſinnlichen Qualitäten ſind im Objekte ſelbſt weiter nichts, als eine *Bewegung der Materie*, wodurch das Objekt auf die Empfindungsorgane auf verſchiedene Weiſe einwirkt, und eben ſo in uns nur *verſchiedene Bewegungen*; denn die Bewegung erzeugt nur Bewegung, und die Erſcheinungen oder Qualitäten ſind ſowohl im Schlafen, als im Wachen bloße Bilder, Accidenzen des *Empfindenden*, nicht des *Objektes*. Wie der Druck auf das Taſtorgan die Vorſtellung der Reibung, der Druck auf das Auge die des Leuchtenden und der Druck auf das Ohr den Ton hervorruft; ſo erzeugen auch die *Objekte*, die wir ſehen oder hören, die Vorſtellung durch den Druck, aber einen unbemerkbaren. Denn wenn die Farben und Töne in den Objekten ſelbſt wären; ſo könnten ſie von ihnen nicht getrennt werden, was doch wirklich der Fall iſt, bei der Reflexion der ſichtbaren Objekte durch Spiegel, und der hörbaren durch gebirgige Orte. Die ſichtbaren Objekte erſcheinen oft an

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Orten, wo ſie, wie wir beſtimmt wiſſen, nicht ſind, Verſchiedenen in verſchiedener Farbe, und oft auch zugleich an mehreren Orten. (§. 9. und 10.)

Die Entſtehung nun der Qualitäten z. B. des Lichtes, geſchieht folgendermaßen. Der Sonnenkörper ſtößt durch ſeine Bewegung den ihn umgebenden Aether von ſich weg, ſo daß dadurch die der Sonne zunächſt liegenden Theile des Aethers von ihr ſelbſt bewegt, von dieſen aber dann wieder die entfernteren Theile ſo lange fortgetrieben und geſtoßen werden, bis endlich dieſe Bewegung das vordere oder äußere Auge berührt und drückt, und von da ſich bis zum Herzen, dem innerſten Lebenspunkte fortpflanzt. Die widerſtrebende Bewegung des Herzens geht nun auf demſelben Wege, wie die eindringende Bewegung herein kam, wieder zurück, und endigt in der nach Außen ſtrebenden Bewegung der Netz- oder Nervenhaut. Und dieſe Bewegung nach Außen iſt eben das Licht oder die Vorſtellung des Leuchtenden. (c. 27. §. 2.)

§. 30.

Ueberſicht und Kritik der Hobbes'ſchen Moral und Politik.

Die Hobbes'ſche Philoſophie oder richtiger Empirie weiß nichts von Geiſt und Seele; in ihr, die einzig auf das Materielle das Gebiet des Denkens beſchränkt, einzig den Körper zum Objekt der Philoſophie macht, blos ihn als das Denkbare kennt, kommt ja allein dem Körper Wirklichkeit und ſubſtanzielles Daſein zu; in ihr kann daher auch von keiner Pſychologie, d. i. Seelenlehre, die Rede ſein, ſondern nur von einer empiriſchen Anthropologie. Nur als ſinnliches, einzelnes, empiriſches Individuum kann daher auch bei ihr in der Moral der Menſch Objekt ſein. Indem aber in ihr das einzelne ſinnliche Individuum zu Grunde gelegt, und als ſolches fixirt wird als ein Reales, iſt die Baſis der Moral, der Wille, als Wille des ſinnlichen Individuums, als eins mit ſeiner Sinnlichkeit und Einzelexiſtenz, nothwendig auch ein ſinnlicher, d. i. ungeiſtiger, unmoraliſcher Wille, d. h.

Begierde, Verlangen. Und da der Träger und das Subjekt des Willens, das einzelne Individuum bedingt, von Außen beſtimmt, den mechaniſchen Eindrücken und Einwirkungen der Objekte Preis gegeben, kurz ein ſchlechtweg und durchaus determinirtes iſt; ſo iſt auch der Wille nothwendig hier ein Determinirtes, Abhängiges; er iſt nichts, als eine von den Objekten des Willens ſelbſt hervorgebrachte Bewegung des Bluts und der Lebensgeiſter. So wie ferner das Individuum nicht nur ein einzelnes, ſondern nothwendig auch ein beſonderes, von andern Individuen unterſchiedenes iſt; ſo iſt auch das *Objekt des Willens*, der zu ſeiner Grundlage das einzelne und beſondere, unterſchiedene Individuum hat, das *Gute* nur ein *beſonderes*, verſchiedenes, rein individuelles, nur *relatives*. Nichts iſt an und für ſich gut oder böſe; das Maaß deſſen, was gut oder böſe iſt, iſt das ſinnliche Individuum. Das Gute hat daher nur die Bedeutung des Wohlthuenden, Angenehmen, Luſterweckenden, Nützlichen; das Böſe die Bedeutung nur eines Uebels, des Unangenehmen, Schädlichen. Das größte aller Güter iſt auf dieſem Standpunkt nothwendig die Selbſterhaltung, das größte aller Uebel der Tod*).

Da der Menſch nur als ſinnliches, d. i. einzelnes Individuum Gegenſtand und Grundlage der Hobbes'ſchen Empirie, und in dieſer ſinnlichen Einzelheit als ein Selbſtſtändiges und Reales fixirt iſt; ſo iſt es daher auch nothwendig, daß der Staat in ihr nichts Urſprüngliches und Anſichſeiendes, ſondern nur etwas entweder durch Gewalt und Unterwerfung, oder durch freiwillige Uebereinkunft und Verträge von den Individuen ſelbſt Hervorgebrachtes und Gemachtes**), und ihm

---

*) Bonorum primum est sua cuique conversatio. Malorum omnium primum Mors. (de Hom. c. XI. 4. 6.)

**) Magnus ille Leviathan, quae civitas appellatur, opificium Artis est, et Homo artificialis; quamquam Homine naturali (propter cujus protectionem et salutem excogitatus est) et mole et robore multo major. (Leviath. p. I. S. 1.) Si homines propriis singulorum imperiis regere se possent, h. e. vivere secundum leges naturales, daher der Zuſtand der unbeſchränkten Selbſtſtändigkeit und Freiheit der einzelnen Individuen als der ſogenannte Naturzuſtand vorausgeſetzt iſt. Der Staat, die Vereinigung der in ihrer ſinnlichen Einzelheit und Individualität als ſelbſtſtändig und real vorausgeſetzten, in dieſer Selbſtſtändigkeit und Realität ihrer ſinnlichen Einzelheit nicht nur gegen alle Verbindung und gegen einander ſelbſt gleichgültigen, ſondern auch feindſeligen Individuen kann daher nur ein gewaltſamer Zuſtand ſein, die Einheit nicht des Organismus, ſondern der erdrückenden, nicht unterordnenden, ſondern unterwerfenden, d. i. der blinden, rohen, mechaniſchen Gewalt. Da der Staat nur eine äußere Verbindung iſt, nicht aus innerer Nothwendigkeit hervorgeht; ſo bleiben die Individuen, obwohl ſie im Staate das Prädikat und die Beſtimmung: Bürger bekommen, und in Bezug auf den tyranniſch unterdrückenden Staat alle Rechte verlieren, in Bezug auf ihre Mitbürger ſtatt des Rechts auf Alles, welches ein jeder Einzelne im Naturzuſtande hatte, nur das beſchränkte Recht auf Einiges behalten*), dennoch im Staate außer dem Staate, in der Verbindung außer der Verbindung, im ſogenannten Naturzuſtande, d. i. einzelne für ſich ſelbſtſtändige Individuen; denn an ſich, ihrer Natur nach ſind ſie gegen alle Staatsverbindung und Einheit gleichgültig, nur inſofern ſind ſie es nicht, als ſie im Staate den im allgemeinen Krieg des Naturzuſtandes unerreichbaren Zweck eines amönen Lebens erreichen können. Nothwendig kann daher dieſe Maſſe, dieſe aufgelöſte Menge der gegen einander indifferenten Individuen nur

---

opus omnino civitate non esset, neque communi imperio coerceri. (De cive c. VI. 13. annot.) Duo sunt genera civitatum: alterum naturale, quale est Paternum et Despoticum; alterum institutivum, quod et politicum dici potest. In primo Dominus acquirit sibi cives sua voluntate; in altero cives arbitrio suo imponunt sibimet ipsis Dominum. (Leviath. l. c.)

*) Civitate constituta unusquisque civium tantum libertatis sibi retinet, quantum sufficit ad bene et tranquille vivendum, tantum item aliis adimitur, ut non sint metuendi. Extra civitatem unicuique ita jus est ad omnia, ut tamen nulla re frui possit. In civitate vero unusquisque finito jure secure fruitur. (De civ. c. X. 1.)

durch eine unumſchränkte Zwingherrſchaft zuſammen gehalten werden, und die Einheit, der Staat nur in der oberſten abſoluten, Staatsgewalt Exiſtenz haben, ſo daß ſie allein, ſei ſie nun die Herrſchaft mehrerer oder eines Zwingherrn, das Volk, der Staat ſelbſt iſt*) Der Status civilis iſt nun zwar ein von dem Status naturalis unterſchiedener Zuſtand, ja eine gewaltſame Negation, Verneinung deſſelben, indem er die in der Moral und im Status naturalis vorausgeſetzte Realität der einzelnen Individuen aufhebt, ſie in Bezug auf den Staat aller Rechte, Freiheit und Selbſtſtändigkeit beraubt: aber zugleich bleibt doch der Staat, obwohl gerade nur die Zwingherrſchaft den Staat, und folglich den Unterſchied des Status civilis vom st. naturali ausmacht, im Naturzuſtande**). Denn der Zwingherr hat das Recht auf Alles, welches im Naturzuſtande jeder Einzelne, hiermit Alle hatten, und wodurch der Naturzuſtand eben ein Naturzuſtand war; der Status civilis unterſcheidet ſich daher nur darin vom Status naturalis, daß in jenem auf Einen Einzelnen oder auf Einige concentrirt und gehäuft iſt, was in dieſem Alle hatten. Die abſolute Unbeſchränktheit, welche die oberſte Staatsgewalt hat, macht dieſe gerade zu jener *natürlichen Freiheit*, die jeder Einzelne im Naturzuſtande hat; ſie bleibt, weil ſie nicht beſchränkt und beſtimmt iſt, unſittlich, ungeiſtig, unorganiſch, den Begriff des Staats aufhebend, eine rohe Naturgewalt.

---

*) Quod de civitate verum est, id verum esse intelligitur de eo homine vel coetu hominum, qui summam habet potestatem; illi enim civitas sunt, quae nisi per summam eorum potestatem non exsistit. (De Civ. c. XII. 4.) Civitatem in persona Regis contineri l. c. (c. VI. 13. Annot.)

**) Dieß iſt ſchon im Urſprung der oberſten Staatsgewalt enthalten, wie ſie Hobbes ableitet. Die Andern übertragen nämlich auf die Einigen oder den Einen, der herrſchen ſoll, alle ihre Macht und Gewalt, d. i. alle ihre Rechte. Die Gewalt, das Recht des Herrſchers iſt nun zwar der Form nach, inſofern es nämlich ein übertragenes iſt, vom Recht der Andern, das ein angebornes, natürliches iſt, unterſchieden; aber dem Inhalt nach iſt es daſſelbe Recht, das die Andern hatten, nämlich das unbeſchränkte, unbedingte Naturrecht. Wir, ſo könnte man etwa jene Ueberträger ſprechen laſſen, geben das Recht, das uns die Natur gab, Dir Einem, damit Du mit dieſem übervollen Schatz, mit dieſer zuſammengedrängten, kompakten, Maſſe von Recht die Gewalt habeſt, die erfordert wird, Friede und Ordnung zu bringen; damit wir in einen Stand des Friedens und der Ordnung kommen, treten wir aus dem Naturſtande heraus, nur Dich allein laſſen wir in demſelben zurück, damit Du aus der reichen Schatzkammer Deiner Rechtsfülle Deine ehemaligen, jetzt aber ausgeleerten, bettelarmen Duzbrüder mit Pfennigs- und Groſchenrechten verſorgeſt, und ſo mit der unbeſchränkten Macht des Naturrechtes einen, die Andern ihrer Rechte beraubenden, ſie kümmerlich einſchränkenden Zuſtand, den Status civilis möglich macheſt.

Dieſer Widerſpruch, der aus der ganzen Grundlage der H. Staatsrechtslehre hervorgeht, beruht beſonders darauf, daß H. unter *Recht* nichts verſteht, als die *natürliche* Freiheit, den Begriff des Rechts von dem des Staates abſondert, und außer den Staat hinaus in den fingirten Naturzuſtand hineinträgt. Der Staat hat dagegen nur die Bedeutung einer Aufhebung oder Einſchränkung der unbeſchränkten Naturfreiheit oder des Naturrechtes*). In der oberſten Staatsgewalt iſt zwar noch die ganze überſchwängliche Fülle des unbeſchränkten Naturrechts unverkümmert zuſammen und auf einander gehäuft, aber eben wegen dieſer Zuſammenhäufung auf Einen Punkt das Recht des Volks, der unter der Staatsgewalt Stehenden, nur der dürftige Reſt, das magere, armſelige Ueberbleibſel von dem, was von der Anfangs unbeſchränkten, durch den Staat aber eingeſchränkten Sphäre des Rechts übrig bleibt; ſo daß der Staat zwar einerſeits dem Naturzuſtande entgegengeſetzt erſcheint, andererſeits aber doch wieder nicht qualitativ von ihm unterſchieden iſt, die Menſchen nicht in einen dem Begriff und Inhalt nach, qualitativ und ſpecifiſch vom Naturzuſtande unterſchiedenen Standpunkt, auf eine ſittliche und geiſtige Stufe verſetzt, ſondern nur als *limitirter Naturzuſtand* erſcheint.

Dieß erhellt auch aus dem, was *Hobbes* als Zweck des Staates

---

*) Est jus libertas naturalis, a legibus non *constituta* sed *relicta*. Remotis enim legibus libertas integra est; hanc primo restringit naturalis lex et divina; residuam restringunt leges civiles. . . . . Multum ergo interest inter legem et jus; lex enim *vinculum*, jus *libertas* est, differuntque ut contraria. (Imper. c. XIV. art. 3. de Cive c. XIII. art. 15.)

ſetzt. Der Zweck des Staates iſt der Friede, und das auf ihm beruhende Wohl des Volkes d. i. der Bürger oder vielmehr der Menge. Das Wohl aber iſt die Selbſterhaltung und der phyſiſch angenehme Lebensgenuß. Das Leben im Staate iſt als ein Leben, in dem die an ſich gegen einander gleichgültigen Individuen, als beſchränkt und gehemmt durch die Staatsgeſetze, friedlich neben- und außereinander beſtehen, ein angenehmes und vortheilhaftes Leben; das Leben im Naturzuſtande, in welchem die Individuen als unbeſchränkt, feindlich gegen einander daſtehen, und ſich daher in einem allgemeinen Kriege befinden, ein unangenehmes und nachtheiliges Leben. Das angenehme Leben unterſcheidet ſich nun freilich wohl vom unangenehmen, aber beide haben doch gemein den Begriff, die Sphäre der ſinnlichen Subjektivität des Menſchen als einzelnen, natürlichen Individuums; im angenehmen Leben bin ich eben ſo gut noch im Statu Naturali, als im unangenehmen Leben. Der Staat daher, indem er zum Zwecke das phyſiſche Wohlſein der Einzelnen, der dissolutae multitudinis hat, iſt nur eine Limitation des Naturſtandes, d. h. er hemmt und beſchränkt nur die Individuen, ſo daß ſie eben ſo ohne alle geiſtige und ſittliche Beſtimmung und Qualität, eben ſo außer einander, nur auf ſich ſelbſt und ihr ſinnliches Selbſt bezogen, eben ſo viehiſch und brutal bleiben, wie ſie es im Statu Naturali waren, nur daß ſie jetzt ihre Brutalität nicht mehr in der Form eines den Frieden, die Selbſterhaltung und das angenehme Leben aufhebenden Krieges äußern.

Wohl entſteht mit dem Staate und in ihm der Unterſchied zwiſchen allgemeinem Willen, allgemeiner Vernunft und einzelnem Willen, einzelner Vernunft, und wird ſomit die im Naturzuſtande und in der Moral ſtattfindende Unbeſtimmtheit und Relativität deſſen, was gut und böſe iſt, aufgehoben; aber dieſer allgemeine Wille und dieſe allgemeine Vernunft ſind nur allgemein durch die Gewalt, als der ſich als der alleinige Wille geltend machende, ausſchließende und unterdrückende Wille der Einen oberſten Staatsgewalt, die ſich wegen ihres unbeſchränkten Rechtes im Statu Naturali befindet. Er iſt nur allgemeiner Wille, weil er die Macht zu gebieten hat, aber nicht ſeines Inhalts wegen, der ein ganz Gleichgültiges iſt, und folglich ſelbſt von der Willkür des Machthabers nicht unterſchieden*). Was die oberſte Staatsgewalt gebietet, iſt (gleichviel, ob ſeiner Natur, ſeinem Gehalte nach allgemein, d. i. wahr und recht, oder nicht) recht, was ſie verbietet, unrecht, und hiermit das Princip der Willkür, welches dem Naturzuſtande zu Grunde liegt, auch das oberſte Princip des Staates**).

§. 31.

Hobbes' Moral.

Von den früher betrachteten ſinnlichen Vorſtellungen oder Empfindungen unterſcheiden ſich die Empfindungen des Schmerzes und der Luſt, die nicht von einer Reaktion des Herzens nach Außen entſpringen, ſondern von einer von dem äußerſten Theile des Organs gegen das Herz zu fortgeſetzten Bewegung. Denn da das Herz das Princip des Lebens iſt, ſo muß nothwendig die vom Empfindenden bis zum Herzen fortgepflanzte Bewegung die Lebensbewegung, d. i. die Bewegung des Bluts irgendwie erleichtern oder erſchweren, und ſich daher als Vergnügen, oder Mißvergnügen und Schmerz äußern. Wie die Vorſtellungen, die von einer auswärtsgekehrten Bewegung entſpringen, äußerlich zu exiſtiren ſcheinen; ſo ſcheinen dagegen die Empfindungen des Schmerzes und der Luſt wegen der einwärtsgekehrten Bewegung, von der ſie kommen, innerlich zu exiſtiren. (Phys. c. 25. §. 12.)

---

*) In Monarchia (und die Monarchie iſt die beſte Staatsform de Cive Imp. c. X.) voluntas civilis eadem est cum naturali. (cap VII. 14.)

**) Reges legitimi, quae imperant, justa faciunt imperando, quae vetant, vetando injusta. (De civ. c. XII. art. 1.) Neque igitur tenetur is, cui summum imperium commissum est, legibus civilibus. Imper. c. VI. art. 14. Wie daher die Rechtlichkeit und Grechtigkeit, die Tugend der Bürger lediglich im unbedingten Gehorſam (obedientia simplex de Civ. c. VI. 13. c. XII. 2.), d. i. im blinden, nicht unterſcheidenden, durch keinen Inhalt beſtimmten Gehorſam beſteht; ſo iſt das Princip der Geſetze, deſſen, was Recht und Unrecht iſt, hiermit das Princip des Staates ſelbſt der bloße, nackte, inhaltsloſe, blos formelle Wille des Gebietenden, der blos unter den ſubjektiven und unbeſtimmten Geſetzen der Moral ſteht, d. i. eben die bloße Willkür, deren Gebote allgemeine objektive Gültigkeit haben, nicht wegen ihres Inhaltes oder Grundes, ſondern nur deswegen, weil ſie gewollt und geboten ſind.

Wie die ſinnlichen Objekte die Urſachen der Vorſtellungen ſind, ſo ſind ſie auch die Urſachen der Luſt und Unluſt, oder des Verlangens und Abſcheues; denn das Verlangen und der Abſcheu oder Widerwille unterſcheiden ſich von der Luſt und Unluſt nur ſo, wie ſich Verlangen vom Genießen und das Zukünftige vom Gegenwärtigen unterſcheidet. Auch das Verlangen iſt ja Luſt, und der Abſcheu Unluſt, aber jenes Luſt an einem Angenehmen, dieſer Unluſt an einem Unangenehmen, das noch nicht gegenwärtig, ſondern erſt erwartet wird. Daher verlangen wir nicht deßwegen, weil wir wollen, denn der Wille iſt ſelbſt das Verlangen, noch verabſcheuen wir, weil wir nicht wollen, ſondern weil das Verlangen wie der Abſcheu von den verlangten oder verabſcheuten Objekten ſelbſt bewirkt, eine nothwendige Folge von der vorgeſtellten Luſt oder Unluſt ſind, die die Objekte bewirken werden. Die Vorſtellung iſt früher als das Verlangen; denn ob das, was wir ſehen, angenehm oder nicht ſein wird, können wir ja nur durch die Erfahrung oder Empfindung wiſſen. Wenn dem Verlangen Ueberlegung vorangeht, ſo heißt es Wille. Wille und Verlangen ſind übrigens der Sache nach Eins, nur der Betrachtung nach verſchieden. (l. c. §. 13. u. de Hom. c. 11. §. 1. 2.)

Die Freiheit des Wollens und Nichtwollens iſt daher im Menſchen nicht größer, als in den Thieren; denn in dem Verlangenden ging die vollſtändige Urſache des Verlangens voraus, und das Verlangen ſelbſt iſt daher nothwendig erfolgt. Eine Freiheit daher, die von der Nothwendigkeit frei wäre, kommt weder dem Willen der Menſchen, noch der Thiere zu. Das, was innen im Menſchen vorgeht, wenn er Etwas will, iſt nicht unähnlich dem, was in andern Thieren vorgeht, wenn ſie etwas nach vorangegangener Ueberlegung begehren. Wenn wir jedoch unter Freiheit die Fähigkeit verſtehen, zu thun, was ſie wollen, aber nicht die Fähigkeit, zu wollen, ſo können wir ſie beiden einräumen. (Phys. l. c.)

Alles, was wir begehren, heißt Gut, alles, was wir fliehen, Böſe, d. i. Uebel. Nichts kann jedoch ſchlechtweg Gut genannt werden, denn alles Gute iſt immer nur für Einige gut, und relativ; je nach der Perſon, der Zeit, dem Ort und andern Umſtänden und Verhältniſſen heißt es Gut oder Uebel. (de Hom. l. c. §. 4.)

Das höchſte Gut oder die Glückſeligkeit und der letzte Entzweck ſind im gegenwärtigen Leben unerreichbar; denn mit der Erreichung des letzten Zweckes hört alles Verlangen auf: würde ihn der Menſch erreichen, ſo gäbe es daher kein Gut mehr für ihn, ja er würde ſelbſt aufhören zu empfinden, denn alle Empfindung iſt mit irgend einem Verlangen oder Abſcheu verbunden, und Nichtempfinden heißt nicht Leben. Das größte Glück aber beſteht darin, ungehemmt immer weiter von einem Ziele zum andern Ziele fortzuſchreiten. Selbſt im Genießen iſt noch der Genuß des Erſehnten Verlangen, nämlich eine Bewegung der Seele des Genießenden durch die Theile der genoſſen werdenden Sache hindurch; denn das Leben iſt beſtändige Bewegung, die, wenn ſie nicht in gerader Linie fortſchreiten kann, ſich immer im Kreiſe herumdreht. (l. c. §. 15.)

§. 32.

Hobbes' Politik.

Von Natur ſind alle Menſchen gleich und haben alle das Recht auf Alles. So lange die Menſchen daher außer dem Staate leben, im bloßen Stande der Natur ſich befinden, iſt es nothwendig, daß wegen der Leidenſchaften der Menſchen, ihrer Gleichheit und wegen ihres Rechtes auf Alles ein Krieg Aller gegen Alle ſtatt finde, ein Zuſtand, in dem Alles erlaubt, nichts recht oder unrecht iſt. Keineswegs iſt aber ein ſolches Recht den Menſchen nützlich; denn es hat faſt die nämliche Wirkung, als wenn es gar kein Recht gäbe. Die gegenſeitige Furcht der Menſchen vor einander, die ein ſolcher Zuſtand nothwendig mit ſich bringt, und die Einſicht, daß der Krieg Aller gegen Alle höchſt nachtheilig ſei, und die Erreichung des Zweckes der Lebenserhaltung, den ein Jeder von Natur ſich vorſetzt, unmöglich mache, bewegen daher die Menſchen aus dieſem Zuſtande zu treten, und Frieden zu ſuchen; die Menſchen geben daher ihr Recht auf Alles auf, verpflichten und verbinden ſich durch Verträge, welche das Natur- oder Moralgeſetz zu halten gebietet, zur Aufrechthaltung und Bewerkſtelligung des Friedens, welchen die Vernunft oder das Natur- oder Moralgeſetz gleichfalls räth und gebietet, gemeinſchaftlich mitzuwirken. Zu dieſem Zwecke aber, nämlich zu dieſer Sicherheit, die die Ausübung der von der Natur oder Vernunft gebotenen, den Frieden bedingenden Geſetze erfordert, reicht nicht hin eine bloße Uebereinkunft oder Geſellſchaft ohne eine gemeinſame Macht, der ſich die Einzelnen aus Furcht vor der Strafe fügen. Zu dieſem Zwecke wird erfordert eine förmliche Einigung (unio), die die gänzliche Unterwerfung des Willens der Einzelnen unter Einen Willen erheiſcht. Das einzige Mittel zur Begründung und Erhaltung des Friedens iſt daher, daß ein Jeder ſeine ganze Macht und Gewalt auf Einen Menſchen oder Eine Verſammlung von Menſchen überträgt, und dadurch alle Willen ſich auf einen Einzigen reduciren, d. h. daß Ein Menſch (oder eine Verſammlung) die Perſon eines jeden einzelnen Menſchen übernimmt, und daß ein Jeder ſich für den Urheber aller Handlungen bekennt, welche jene Perſon ausübt, und ſeinen Willen ihrem Willen und Urtheil unterwirft. So vereinigen ſich nun Alle in Eine Perſon. Und dieſe Vereinigung geſchieht durch den Vertrag, den Jeder mit Jedem ſchließt, gleich als ſagte Jeder zu Jedem: Ich übertrage dieſem Menſchen (oder dieſer Verſammlung) meine Macht und mein Recht, mich ſelbſt zu regieren, unter der Bedingung, daß auch du deine Gewalt und dein Recht auf eben denſelben überträgſt. Darum wird die Menge jetzt Eine Perſon, und es entſteht der Staat, jener große Leviathan, oder ſterbliche Gott, dem wir allen Frieden und allen Schutz unter dem unſterblichen Gott zu danken haben. (de Cive c. 1—5. u. Leviath. c. 17.)

Weder irgend ein Bürger, noch alle zuſammen (mit Ausnahme deſſen, deſſen Willen für den Willen Aller gilt) ſind für den Staat zu halten. Der Staat iſt nur die Eine Perſon, deren Willen, den Verträgen mehrerer Menſchen gemäß, für den Willen Aller gilt, damit ſie ſich zum gemeinſamen Frieden und Schutz der Kräfte und Fähigkeiten der Einzelnen bediene. (de Civ. c. 5. §. 9.)

Die Verſammlung, oder der Menſch, deſſen Willen die Einzelnen ihren Willen unterwarfen, hat abſolut-unumſchränkte, untheilbare Macht im Staate. Denn er hat in ſeiner Hand das Schwert der Gerechtigkeit, er iſt Geſetzgeber, er ernennt die Magiſtrate und Staatsdiener, er beſtimmt, was recht und unrecht, bös oder gut iſt, und verbietet die dem Frieden ſchädlichen Lehren und Meinungen. Alles was er thut, muß ungeſtraft bleiben. Er iſt nicht gebunden an die Geſetze des Staates, da ſie ſeine Gebote ſind. Nichts haben die Bürger eigen, worauf er nicht Recht hätte; denn ſein Wille enthält den Willen aller Einzelnen, und der Staat erſt iſt der Urſprung des Eigenthums. Diejenigen, welche die höchſte Gewalt im Staate haben, können den Bürgern kein Unrecht thun, denn das Unrecht beſteht nur in einer Verletzung der Verträge; die oberſte Staatsgewalt aber iſt durch keine Verträge irgend einem verpflichtet; denn wird auch z. B. die Monarchie von der Gewalt des Volkes, das ſein Recht, d. i. die höchſte Gewalt auf Einen Menſchen überträgt, abgleitet; ſo hört doch in dem Augenblick, wo der Monarch ſeine Macht vom Volke erhalten hat, das Volk auf Volk, d. i. eine Perſon zu ſein, indem aber die Perſon aufhört, hört auch die Verpflichtung gegen die Perſon auf. (l. c. u. c. 6. 7. 12.)

Der Staat iſt daher allein in dem Könige oder überhaupt in der höchſten Staatsgewalt enthalten. Um den Begriff des Staates zu faſſen, iſt es daher weſentlich, zwiſchen Volk und Menge zu unterſcheiden. Das Volk iſt Eines, hat Einen Willen, und es kann ihm Eine Handlung zugeſchrieben werden, dieß kann aber nicht von der Menge geſagt werden. Das Volk regiert in jedem Staate; denn auch ſelbſt in den Monarchien herrſcht das Volk, denn es will durch den Willen Eines Menſchen; die Menge aber ſind die Bürger, die Unterthanen. In der Demokratie und Ariſtokratie iſt die Curie das Volk, die Menge aber ſind die Bürger. Und in der Monarchie ſind die Unterthanen die Menge und der König iſt das Volk. Daher iſt es ganz falſch, wenn man ſagt, der Staat habe ſich gegen den König empört; denn dieſes iſt unmöglich, es kann ſich nur die Menge gegen das Volk empören. (c. 12. §. 8.)

Da übrigens der Staat nicht ſeinetwegen, ſondern der Bürger wegen gegründet iſt, denn deßwegen begaben ſich freiwillig die Menſchen in den Staat, um ſo angenehm als möglich zu leben, ſo iſt die einzige und höchſte Pflicht der Herrſcher, die Sorge für das Wohl des Volkes. (c. 13. §. 2—4.)

§. 33.

Kritiſcher Rückblick auf das Hobbes'ſche Staatsrecht.

Das Hobbes'ſche Staatsrecht zerfällt, wie ſeine ganze Empirie, in lauter Gegenſätze und Widerſprüche. Selbſt die an ſich tiefen und wahren Gedanken, die ſich unſtreitig in demſelben finden, löſen ſich durch die Art und Weiſe, wie ſie gefaßt und ausgeſprochen ſind, ſich ſelbſt widerſprechend auf. Unter dieſe an ſich wahren und tiefen Gedanken können z. B. zweifelsohne gerechnet werden: der Gedanke, daß der

Staat nicht blos eine Geſellſchaft, eine Societät, ſondern eine Einheit iſt; der, daß die Moral nur im Staate (natürlich den Staat in ſeinem Weſen, an ſich gedacht) wirklich iſt, in ihm nur allgemeine, objektive, beſtimmte Exiſtenz hat, oder daß erſt mit dem Staate ein allgemeines Maaß deſſen, was recht und unrecht, gut und böſe iſt, gegeben, und ſomit ein Unterſchied zwiſchen allgemeinem Willen und einzelnem Willen geſetzt iſt; endlich der damit zuſammenhängende Gedanke, daß die Vernunft nur im Staate exiſtirt, und der Menſch außer dem Staate in einem beſtialiſchen Zuſtande ſich befindet*). Der Gedanke der Einheit wird aber durch die Beſtimmung derſelben wieder zu Schanden, indem nicht die Einheit der im Einen unterſcheidenden, gewährenden, ordnenden, d. i. organiſirenden Vernunft iſt, ſondern die Einheit der Arroganz, die nur dadurch Einheit iſt, daß ſie ſich allein an die Stelle des zu Vereinigenden ſetzt, die Einheit der ausſchließenden und ſich dadurch als allgemein geltend machenden Einzelheit oder Willkür. Die Cives bleiben daher dieſer Unio gegenüber eine bloße Menge, eine multitudo dissoluta. Durch dieſe Beſtimmung der Einheit und des Staates geht gleichfalls der zweite Gedanke zu Grunde; denn das Princip des Rechten und Unrechten, Guten und Böſen, die allgemeine Vernunft oder der allgemeine Wille iſt der nur formelle Wille, d. i. die durch zwar übertragene, in Wahrheit aber höchſt arrogante und rohe Gewalt als Einheit und Allgemeinheit ſich geltend machende Willkür, ſie mag nun als ein Corpus mehrerer, als eine Curie oder nur als eine Eine Perſon gedacht werden. Die Bürger, deren Willen und Vernunft nicht etwa in dem Willen und der Vernunft des Herrſchers enthalten, ſondern vielmehr verſchlungen, deren Rechte in den Untiefen des Rechts der

---

*) Status naturae ad statum civilem h. e. libertas ad subjectionem eam habet proportionem, quam cupiditas ad rationem vel bellua ad hominem. De Civ, Imp. c. VII. 18. Ueber den Unterſchied zwiſchen der cognitio privata und der allgemeinen, der Vernunft des Staates vergl. z. B. l. c. XII. 1. und Leviathan c. 29. Ueber den Staat als das allgemeine Maaß der Moral aber ſiehe de Homine c. 13. §. 8. 9.

Staatsgewalt ertrunken und verſunken ſind, kommen wohl am Ende, in dem Zwecke des Staates, an das Sonnenlicht des Daſeins auf einmal wieder hervor, indem das Wohl der Bürger der Zweck des Staats iſt, aber eben dadurch, daß der Staat, der die Exiſtenz der Vernunft, der objektiven Moral ſein ſoll, wieder zu einem bloßen Mittel herabgeſetzt wird, das ſeinen Zweck nur in dem phyſiſchen Wohl der Einzelnen hat, heben ſich nicht nur die beiden erſten, ſondern auch der dritte Gedanke auf. Denn der Zweck des Staates, deſſen Anfang doch mit der Verneinung des Naturzuſtandes gemacht wurde, iſt dadurch eben, daß das phyſiſche Wohlſein der Menge, d. i. die empiriſche angenehme Exiſtenz der Menſchen, als einzelner, ſinnlicher Individuen, als dieſer Zweck geſetzt iſt, im Weſentlichen doch wieder der Naturzuſtand, obwohl jetzt als ein amöner, von den Läſtigkeiten und Schädlichkeiten eines allgemeinen Krieges befreiter, und dem weſentlichen Begriff nach iſt alſo inſofern der Unterſchied zwiſchen Staat und Naturzuſtand wieder aufgehoben.

§. 34.

Hobbes' Verhältniß zur Religion.

„Es iſt ein Problema, ob H. ein Atheiſt geweſen?“ Einige haben ihn „unter die Atheiſten-Rotte gezählet und darinnen gelaſſen,“ Gundling aber hat ihn davon frei geſprochen*). „H. war kein Freund von der hohen Geiſtlichkeit und alſo auch nicht von der Engliſchen. Sein Reich der Finſterniß (die Herrſchaft der Geiſtlichkeit, insbeſondere der katholiſchen Leviathan c. 44—47.) ſtunde derſelben ſo wenig an als dem Pabſt. Wer aber dieſem und jener etwas nimmt, iſt ein Ketzer und Atheiſt. Seldenus mußte in eben dieſer Klaſſe ſtehen, weil er ihren Geiſtlichen Zehenden angefochten; und H.

---

*) Gundlingiana XIV. Stück 1717.

ging noch weiter als Seldenus: „er ſchmiſſe das Kind mit dem Bade weg: er hatte eine beſondere Philoſophie und Theologie.“

Der Vorwurf des Atheismus gründete ſich erſtlich darauf, daß nach H. das Materielle, Körperliche allein das Wirkliche, Gott alſo nach ihm ein Körper ſei. Dagegen vertheidigte ſich ſelbſt H. im Anhang zum Leviathan folgendermaßen. „Zeige mir, wenn du kannſt, das Wort: Unkörperlich oder Imateriell in der Schrift. Ich aber zeige dir, daß die Fülle der Gottheit leibhaftig in Chriſto wohnte. Wir alle ſind und bewegen uns in Gott, ſagt der Apoſtel. Wir alle aber haben eine Größe. Kann aber das, was Größe hat, in dem ſein, was keine Größe hat? Groß iſt Gott, heißt es in der Schrift, aber Größe kann nicht ohne Körperlichkeit gedacht werden.“ Zweitens gründete er ſich darauf, daß H. die Eigenſchaften Gottes, wie z. B. die Weisheit, unbegreifliche Attribute nenne, die einem unbegreiflichen Weſen nur als Zeichen der Ehre beigelegt würden. Ich finde aber nicht, bemerkt Gundling dagegen, warum man denjenigen, der... Gottes Natur vor incomprehenſibel hält, vor einen Atheiſten ausgeben wolle, da doch alle Theologi geſtehen, daß man von Gottes Eigenſchaften und deſſen ganzen Weſen nichts proprie wiſſe und verſtehe, ſondern eben weil alles unendlich iſt, davon nur en général und überhaupt rede.“ G. hat Recht. H. iſt kein Atheiſt, wenigſtens nicht mehr Atheiſt, als es die moderne Welt überhaupt iſt. Im Beſondern, Wirklichen iſt er allerdings Materialiſt, Atheiſt, aber en général iſt er Theiſt. Gott iſt ein Körper, aber was für einer? Luft, Licht, Waſſer, Sonne, Mond, Stern, Stein, pflanzlicher, thieriſcher, menſchlicher Körper? Nein! nur Körper en général, ein Körper ohne Körperlichkeit, ein Körper, von dem wir daher gar Nichts wiſſen, gar Nichts denken und ſagen können. „Wer Gott keinen Namen beilegen will, ſagt H. (Leviathan c. 31.) als ſolche, die mit der natürlichen Vernunft übereinſtimmen, der muß entweder nur negative Ausdrücke gebrauchen wie Unendlich, Ewig, Unbegreiflich, oder Superlative wie Höchſter, Größter oder unbeſtimmte Namen wie Gut, Gerecht, Heilig, Schöpfer, und zwar ſo, daß er damit nur ſeine Verehrung und Bewunderung ausdrücken *), aber nicht ſagen will, was Gott ſei. Es gibt nur Einen Namen ſeines Weſens: Er iſt ,,Unicum enim Naturae suae Nomen habet Est. Das Quid sit, das Weſen, der Inhalt, das Poſitive gehört dem Atheismus, der Welt, den Sinnen, das bloße Iſt aber dem Theismus, der Gottheit an. H. iſt alſo keineswegs ,,Gotteslängner;" aber ſein Theismus iſt dem Weſen, dem Inhalt nach wie überhaupt der Theismus der modernen Welt, ſein Gott nur ein negatives Weſen oder vielmehr Unweſen.

Was näher H.'s Verhältniß zur chriſtlichen Religion oder Glaubenslehre betrifft, ſo iſt nur zu bemerken, daß ihm die ſogenannte poſitive Religion nur Sache des Staats, der Staat das Reich Gottes (Leviath. c. 35.), das Staatsoberhaupt auch das kirchliche oder religiöſe Oberhaupt **), der Repräſentant und Stellvertreter Gottes iſt, — ,,der Wille Gottes wird nur durch den Staat erkannt" (de Hom. c. 15.) — daß er daher als ein guter Bürger aus denſelben Gründen, aus welchen er ſeinen Willen den Geſetzen ſeines Staates oder Landes unterwirft, auch ſeine Vernunft den Dogmen der Staatskirche unterwirft. Was aber ſein innerliches Verhältniß zu den Myſterien des chriſtlichen Glaubens betrifft, ſo charakteriſirt dieſes hinlänglich folgende Aeußerung von ihm: ,,die Glaubensgeheimniſſe muß man wie heilſame, aber bittere Pillen ganz hinunterſchlucken, wenn man ſie zerkaut (d. h. der Kritik der Zunge unterwirft), ſo werden ſie gewöhnlich ausgeſpieen.“ (Leviath. c. 32. u. de Cive c. 18. §. 4.)

---

*) Sehr richtig: die Prädikate Gottes ſind nur Prädikate des menſchlichen Gemüths, des menſchlichen Affekts. Ueberhaupt finden ſich bei H. einzelne treffliche Bemerkungen über die Religion und ihre Geneſis, die er freilich nur auf die heidniſchen Religionen beſchränkt.

**) Unus, ſagt H. Leviath. c. 39, denique Rector tum Spiritualis, tum Temporalis esse debet, aut utraque simul potestas interibit, nimirum per contentiones inter Ecclesiam et Civitatem, inter Spiritualistas et Temporalistas, inter gladium Justitiae et scutum Fide, et (quod majus est) in unius cujusque Christiani pectore inter Christianum et Hominem.

III.

Peter Gaſſendi.

§. 35.

Das Leben Gaſſendi's und ſeine Bedeutung in der Geſchichte der Philoſophie.

Ein Beförderer des Empirismus von großem Ruhm — der ausgezeichnetſte Philoſoph unter den Humaniſten und der gelehrteſte Humaniſt unter den Philoſophen, wie ihn Bayle nennt — war der Zeitgenoſſe und Freund Hobbes, **Peter Gaſſendi**, erſt Domprobſt zu Digne, dann Profeſſor der Mathematik am Collège Royal zu Paris, geboren 1592, in einem kleinen Orte des franzöſiſchen Bisthums Digne. In ſeiner Jugend hatte er die Ariſtoteliſche Philoſophie, die damals noch allein auf den Schulen herrſchte, nicht nur ſtudirt, ſondern ſelbſt auch mehrere Jahre als Profeſſor der Philoſophie vorgetragen. Aber **Ariſtoteles** hatte bei ihm frühzeitig durch die Lektüre **Cicero's**, **Petrus Ramus**, **Ludwig Vives** und Anderer ſeine Autorität verloren. Er genügte ihm ſo wenig, daß er ſeine Anſichten, wenn er ſie am Vormittag ſeinen Schülern erklärt hatte, am Nachmittage widerlegte. Seine erſte Schrift war daher auch gegen Ariſtoteles, wenigſtens den von der Schule vergötterten Ariſtoteles gerichtet und im Geiſte der Skepſis geſchrieben*). Ihr Titel iſt: **Exercitationes paradoxicae** adversus Aristoteleos. Seine Neigung zog ihn dagegen zur Philoſophie des Epikur hin, die er daher wieder hervorrief und in folgenden Schriften erläuterte: De vita et moribus Epicuri. Animadversiones in X Librum Diog. Laertii. Syntagma Philosophiae Epicuri.

---

*) Vergl. Exercitationes Paradoxicae: Lib. II. Exercitio VI, deren Reſultat iſt: Nihil adhuc vere sciri per Philosophiam universam ex Rebus Naturalibus. Du wirſt

Gaſſendi erwarb ſich durch die Wiederbelebung der epikuriſchen Philoſophie vielen Beifall. Dem die Natur ſecirenden und auf das Sinnliche gerichteten Geiſt des Empirismus mußte die von ſinnlich beſtimmten Principien ausgehende und die Natur zerlegende demokritiſche oder epikuriſche Atomenlehre ſich natürlich mehr empfehlen und mehr entſprechen, als die ariſtoteliſche Philoſophie. So zog ſchon Bacon den Demokrit dem Ariſtoteles vor. So hatten auch die Aerzte Claude de Berigard († 1663) und Johann Chryſoſtomus Magnenus in ſeinem Democritos reviviscens die Atomenlehre wieder zu beleben geſucht.

Gaſſendi's Philoſophie, ſein Syntagma philosophicum enthalten die beiden erſten Foliobände ſeiner Werke, die im Ganzen aus 6 Bänden beſtehen, und zu Lyon 1658 erſchienen. Sein Leben, das im Jahre 1655 endete, beſchrieb Samuel Sorbiere.

G. kommt keineswegs in der Geſchichte der Philoſophie nur als reproducirender, gelehrter, hiſtoriſcher Philoſoph in Betracht, ſondern auch als Selbſtdenker. Welche Pöbelhaftigkeit, ruft er daher mit Indignation den Ariſtotelikern zu, in Dingen, welche nicht die Religion, wo man freilich den Verſtand unter den Gehorſam des Glaubens gefangen nehmen muß, ſondern die Natur betreffen, der Autorität dieſes oder jenen Philoſophen ſeinen Geiſt zu unterwerfen! Und welche Faulheit,

---

ſagen, läßt er den Schulphiloſophen reden, daß in der Sonne Form und Materie ſei, ſagen, daß in der Luft Form und Materie ſei, ſagen, daß im Regen Form und Materie ſei, ſagen, daß im Steine, ſagen, daß im Baume, ſagen, daß im Menſchen Form und Materie ſei. O herrliche Philoſophie! Alles hat Materie und Form! Damit wiſſen wir Alles! Wozu plagen wir uns alſo noch mit der Ergründung der Natur!

ſtatt mit den eigenen Augen, nur mit den Augen des Ariſtoteles zu ſehen und ſtatt die Natur ſelbſt, nur die Schriften des Ariſtoteles über die Natur zu ſtudiren! Und welche Kleinmüthigkeit, den eigenen Kräften und Anlagen zu mißtrauen, zu glauben, daß die Natur ſich in Einem Genie erſchöpft habe, daß ſie folglich keine Menſchen mehr, ſondern nur noch Affen hervorbringen könne, gleich als wenn die Natur nicht immer ſich gleich bliebe und daher nicht eben ſo gut noch heute, wie einſt, große Geiſter erzeugen könnte. (Exercit. parad. L. I. Exerc. II.) In dieſem Geiſte, in dem hier G. die Ariſtoteliker anredet, hat er denn auch die epikuriſche Philoſophie ſich angeeignet — nicht als Affe, ſondern als Menſch, nicht als Wiederkäuer, ſondern als Selbſtdenker. Er weicht von Epikur keineswegs nur da ab, wo er ſich nicht mit der chriſtlichen Theologie verträgt und wo ſich freilich G. große Inconſequenzen zu Schulden kommen läßt, ſondern auch da, wo ſeine Lehren ſich nicht mit der Vernunft und den Fortſchritten der Naturwiſſenſchaften vertragen, ſo daß in dieſer Beziehung E. nur der hiſtoriſche Anknüpfungspunkt iſt für G.'s eigene Gedanken und ſeine trefflichen, lichtvollen Entwickelungen von den Entdeckungen der modernen Phyſik und Aſtronomie*).

§. 36.

Die Logik Gaſſendi's.

Die **Philoſophie** iſt die Liebe, das Studium und die Ausübung der Weisheit, welche die Dispoſition der Seele iſt, richtig über die Dinge zu denken und im Leben richtig zu handeln, ſie hat daher zu ihren Hauptgegenſtänden Wahrheit und Tugend, und damit zu ihren Haupttheilen Phyſik und Ethik. Die Propädeutik beider iſt die Logik. Sie iſt die allgemeine Wiſſenſchaft, die ſich auf keinen beſondern Gegenſtand bezieht. Die Phyſik und die übrigen Wiſſenſchaften erforſchen das Wahre an den beſtimmten Gegenſtänden, mit denen ſie ſich beſchäftigen, die Logik aber leuchtet ihnen allen voran, inſofern ſie allgemeine Vorſchriften und Regeln gibt, durch deren Anwendung ſie ſich auf dem Weg der Wahrheit erhalten, oder im Falle einer Verirrung dieſe erkennen und den richtigen Weg wieder einſchlagen können. Die Logik kann daher beſtimmt werden als die Kunſt, richtig zu denken d. i richtig vorzuſtellen (bene imaginari), richtig zu urtheilen (bene proponere), richtig zu ſchließen (bene colligere), richtig zu ordnen (bene ordinare). (Logica II. c. 6.)

---

*) Die Bedeutung G.'s hat Schaller in ſeiner Geſchichte der Naturphiloſophie I. B. richtig beſtimmt. Ich konnte, ohne den ganzen Standpunkt meiner Geſchichte zu verrücken, mein früheres Urtheil über G. nicht anderes berichtigen und erweitern, als in der hier geſchehenen Weiſe. Auch hatte ich leider! bei der Reviſion meiner Darſtellung G.'s nur ſeine Exercitationes und Animadversiones in Diog. Laert., die übrigens allerdings eine compendiariſche Ueberſicht über den ganzen G. gewähren, zur Hand.

Was die Erkenntniß und das Kriterium der Wahrheit betrifft, ſo muß man die Mittelſtraße zwiſchen den Skeptikern und Dogmatikern einſchlagen. Es gibt nämlich ein doppeltes Kriterium der Wahrheit in uns, eins, wodurch wir das Zeichen des Objekts wahrnehmen, der Sinn, das andere, durch das wir vermittelſt Schlüſſe die verborgene Sache erkennen, der Geiſt oder die Vernunft. Denn da wir Etwas mit dem Sinn, Etwas mit der Vernunft wahrnehmen, und alle Vernunfterkenntniſſe aus den Sinnen entſpringen: ſo muß der Vernunft nothwendig ein ſinnliches Zeichen vorangehen, welches ſie zur Erkenntniß der verborgenen Sache hinleitet. So ſchließen wir z. B. aus dem Schweiße, welcher durch die Haut ausſchwitzt, als aus einem ſinnlichen Zeichen, daß ſie Poren habe, obgleich die Sinne keine an ihnen unterſcheiden und uns zeigen. Zu dieſem Schluſſe nehmen wir aber noch andere unbezweifelte Sätze und Principien zu Hülfe, die wir durch Induktion aus den ſinnlichen Dingen erſchloſſen haben, und in unſerm Gedächtniß aufbewahren, und verfahren dabei ungefähr ſo: dieſe Feuchtigkeit iſt ein Körper, jeder Körper geht aber nur durch ein Medium von einem Orte zum andern, dieſe

Feuchtigkeit muß alſo durch das Medium der Haut hindurchgehen. Aber die Haut iſt ſelbſt ein Körper, und da kein Körper durch einen Ort durchgehen kann, wo ſchon ein anderer iſt, weil nicht zwei Körper zugleich an einem und demſelben Orte ſein können; ſo könnte die Feuchtigkeit nicht durch die Haut dringen, wenn die ganze Haut Körper wäre, ſie muß alſo Poren haben. So ſchließen wir auch von den Aeußerungen und Handlungen der Seele nicht nur auf ihr Daſein, ſondern auch auf ihr Weſen, und wir erkennen ſie um ſo vollkommener, je mehr Gattungen von Wirkungen uns bekannt werden, indem wir dadurch einſehen, daß ſie mehrere Eigenſchaften hat. Denn die Natur eines jeden Dinges iſt nicht ſo untheilbar, daß es nicht eine Breite von Eigenſchaften und Qualitäten hätte. Ob gleich aber der Sinn bisweilen täuſcht, und kein ſicheres Zeichen daher iſt; ſo kann doch die Vernunft, die über dem Sinne ſteht, die Wahrnehmung des Sinnes berichtigen, ſo daß ſie kein Zeichen annimmt, wenn ſie es vorher nicht berichtigt hat, und erſt dann über die Sache ein Urtheil fällt. (l. c. c. 5.)

Jede Idee oder Vorſtellung (d. i. das Bild der Sache) in dem Geiſte entſpringt nur aus dem Sinne. Denn ein Blindgeborener hat keine Vorſtellung von der Farbe, ein Taubgeborener keine vom Tone, weil ſie der Sinne entbehren, vermittelſt deren ſie ſie nur bekommen; und wenn einer ohne alle Sinne leben könnte, was aber unmöglich iſt, ſo hätte er gar keine Vorſtellung von Etwas, und würde daher nichts vorſtellen. Daher haben die berühmten Sätze, es iſt nichts im Verſtande, was nicht vorher im Sinne war, und der Geiſt iſt eine Tabula rasa ihre Richtigkeit. Denn die, welche eingeborene Ideen behaupten, beweiſen nicht ihre Behauptung. (Inst. Log. P. I. de simpl. Rerum Imagin. can. II.)

Jede Vorſtellung wird entweder durch die Sinne dem Geiſte eingedrückt, oder aus ſolchen Vorſtellungen gebildet, die in die Sinne kommen, und zwar entweder durch Zuſammenſetzung und Vereinigung mehrerer, oder durch Erweiterung oder Verminderung, wie wenn ich aus der Vorſtellung des Menſchen die eines Rieſen oder Zwerges bilde, durch Uebertragung oder Vergleichung, wie wenn man die Vorſtellung einer ſchon geſehenen Stadt auf eine noch nicht geſehene überträgt, oder Gott, der nicht in die Sinne fällt, mit einem ehrwürdigen Greiſe vergleicht. (l. c. can. III.)

Alle durch die Sinne eingedrückten Vorſtellungen ſind einzeln, der Geiſt aber bildet allgemeine aus den einzelnen, einander ähnlichen Vorſtellungen, und zwar entweder ſo, daß er die ähnlichen auf Einen Haufen zuſammenbringt, oder ſo, daß er, wenn einzelne Vorſtellungen zwar in Etwas übereinſtimmen, aber doch viele Unterſchiede an ſich haben, von dieſen Unterſchieden abſieht, und das nur herauszieht, was ſie mit einander gemein haben. Die allgemeineren Vorſtellungen werden nun eben ſo wieder aus den weniger allgemeinen gebildet. Die einzelne Vorſtellung iſt um ſo vollkommener, je mehr Theile und Eigenſchaften einer Sache ſie vorſtellt; die allgemeine aber um ſo vollkommener, je vollſtändiger ſie iſt, und je reiner ſie das Gemeinſame der einzelnen darſtellt. (l. c. IV. V. VIII.)

§. 37.

Kritiſche Bemerkung über die Gaſſendi'ſche Theorie des Urſprungs der Erkenntniß.

Die Gaſſendi'ſche Theorie vom Urſprung der allgemeinen Ideen iſt eine Theorie des Scheines, die φαινομένη σοφία οὖσα δὲ μή. Die wahrhaft allgemeine Vorſtellung aus den einzelnen, d. i. das Allgemeine aus dem Einzelnen realiter entſpringen laſſen, iſt eben ſo viel, als wenn man das Licht aus den Farben entſpringen laſſen wollte; denn das Einzelne iſt nur dem Scheine, nicht der Wahrheit nach früher, als das Allgemeine, dieſes iſt das der Natur und dem Begriffe nach Frühere. Da die allgemeine Vorſtellung die geiſtige iſt; ſo kommt man überdem nur durch einen Salto mortale von der ſinnlichen zur geiſtigen. Denn da die allgemeine Vorſtellung erſt die wahrhafte, die denkende, die vernünftige Vorſtellung, d. i. ein Gedanke iſt, ein Geiſt aber oder eine Vernunft, die gar keine Gedanken hat, alſo gar nichts denkt, doch hoffentlich wohl kein Geiſt, keine Vernunft iſt, ſo wie ein Licht, das nicht leuchtet, kein Licht iſt, (denn was iſt die Vernunft in dieſer Beziehung anders, als die Denk- die Gedankenthätigkeit?) ſo läßt man in jener Theorie eigentlich den Geiſt, die *Vernunft* aus den *Sinnen entſpringen*. Aber wie man ohne Vernunft zu Vernunft, ohne Denken zum Denken, ohne Gedanken zu Gedanken kommen kann, wie die Vernunft aus den Sinnen entſteht, dürfte ſchwer einzuſehen ſein. *Leibnitz* ſagt daher ſchon vortrefflich in dieſer Beziehung von *Locke*, der im Weſentlichen dieſelbe Theorie von dem Urſprunge der Begriffe und Erkenntniſſe hatte, wie *Gaſſendi*: Idem non satis animadvertit, ideas entis, substantiae, unius et ejusdem, veri, boni, aliasque multas menti nostrae ideo innatas esse, *quia ipsa innata est* sibi et in se ipsa haec omnia deprehendit. Nempe nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi *ipse intellectus*. Die Gaſſendi'ſche Vorſtellungstheorie hat deswegen zu ihrem Pincip die hauptſächlich erſt in der neuern Zeit allgemein gewordene, und faſt allen Theorien von der Erkenntniß und Seele zu Grunde liegende Identifikation oder richtiger Verwechslung des Geiſtes, der Seele, der Vernunft mit dem einzelnen, ſinnlichen, beſtimmten Individuum. Denn dieſes kommt nothwendig als ein ſinnliches Einzelweſen erſt vermittelſt des Sinnlichen zum Denken und zum Bewußtſein des Allgemeinen, aber die allgemeinen Ideen und Gedanken *entſtehen* oder *entſpringen* realiter eben ſo wenig erſt aus den einzelnen, ſinnlichen Vorſtellungen, als die Vernunft in jedem Einzelnen und mit jedem Einzelnen realiter entſteht. Für den Einzelnen entſtehen ſie wohl, aber dieſe Entſtehung iſt eben eine nur auf den Einzelnen ſich beziehende, nur eine ſcheinbare, keine wahrhafte reelle Entſtehung. In jener Theorie wird daher der Schein für die Sache genommen *).

---

*) Dieſe Kritik der Gaſſendiſchen Erkenntnißlehre iſt von dem Standpunkt gefällt, welchen ich in meinen Grundſätzen der Philoſophie §. 9—18 charakteriſirte, wo der

§. 38.

Die Phyſik oder Atomenlehre Gaſſendi's.

Die Atome ſind die erſten Principien der Dinge, die erſte Materie. Unter Atom muß man aber nicht, wie gewöhnlich geſchieht, Etwas verſtehen, was keine Theile hat, und ohne alle Größe und daher nichts anderes als ein mathematiſcher Punkt iſt, ſondern, was ſo feſt und gleichſam ſo hart und kompakt iſt, daß es durch keine Gewalt in der Natur zertheilt werden kann. Die beſtimmten, d. i. die zuſammengeſetzten Körper ſind theilbar, wegen der Beimiſchung des Leeren, bis auf die Atome, die erſten Beſtandtheile der Körper, die, weil ſie nichts Leeres mehr in ſich enthalten, abſolut feſt ſind und keine Sonderung und Trennung erleiden können; denn wie es in der Welt ein reines Leeres gibt, in dem nichts Körperliches, ſo gibt es in ihr ſo feſte Körper, in denen nichts Leeres', alſo kein Princip der Trennung iſt. Wegen ihrer außerordentlichen Kleinheit aber können die Atome auch nicht durch das allerſchärfſte Geſicht wahrgenommen werden. Die Nothwendigkeit der Atome liegt darin, daß es eine erſte Materie geben muß, die unerzeugt und unverderblich iſt, und in die alles zuletzt ſich auflöſen läßt. Denn da die Natur Nichts aus Nichts macht oder in das Nichts zurückführt; ſo muß bei der Auflöſung des Zuſammengeſetzten etwas Unauflösliches, das nicht mehr weiter in ein Anderes zerſetzt werden kann, übrig bleiben. Der Satz des Epikur und Lukrez aber: aus Nichts wird Nichts, darf nur von den Kräften der Natur verſtanden werden, und die Ewigkeit und Unſterblichkeit der Materie nur ſo, daß, ſo lange die Welt erſchaffen iſt und dauert, kein Theil von ihr untergeht oder zu Nichts wird. (Physic. S. I. L. III. c. 5.)

Menſch das Weſen Gottes in die Vernunft metamorphoſirt, von einer Entſtehung der Vernunft und Allgemeinbegriffe daher eben ſo wenig eine Rede ſein kann, als auf dem Standpunkt des Theismus von einer Entſtehung Gottes. Da aber gleichwohl die Erfahrung eine Geneſis der Vernunft lehrt, ſo bleibt auf dieſem Standpunkt nichts anderes übrig, als ihr nur eine ſcheinbare oder ſubjektive Bedeutung einzuräumen.

Den weſentlichen Beſchaffenheiten oder dem Weſen nach ſind die Atome nicht unterſchieden, denn ſie ſind alle gleich feſt, gleich körperlich und einfach. Die Atome haben aber noch beſondere Eigenſchaften, nämlich Größe, Geſtalt und Gewicht oder Schwere, durch die ſie ſich von einander unterſcheiden. Deßwegen iſt das Atom kein Punkt, der, weil er kein Größe hat, auch keine Größe geben kann, denn es iſt ganz richtig, wenn man ſagt, Untheilbares zu Untheilbarem hinzugethan erzeugt keine Größe. Ob gleich aber das Atom Theile hat und deßwegen groß iſt; ſo iſt es darum doch nicht theilbar und der Zerſtörung unterworfen, weil es außerordentlich feſt iſt und nichts Leeres in ſich hat, und ſeine Theile daher nur dem Gedanken nach unterſchieden werden, in der That aber nicht ſowohl viele Theile, als vielmehr Eine höchſt einfache Weſenheit ſind. Dieſe Theile ſind außerordentlich, unvergleichlich, abſolut klein, τὰ ἐλάχιϛα, Minima. Der dem Sinne nach kleinſte Theil iſt noch aus vielen Myriaden von Atomen zuſammengeſetzt und daher unendlich größer als ein Atom. Das mag ſonderbar klingen, aber was unſerm Geſichtsſinn ſehr klein vorkommt, iſt für die Natur ſelbſt ſehr groß; ja wo unſere ſorgfältigſte und feinſte Unterſcheidungskraft aufhört, da beginnt erſt die ſubtile und feine Unterſcheidungskraft (gleichſam die Spitzfindigkeit) der Natur. In einem Hirſenkörnlein unterſcheidet die Natur mehr Theile, als ein Menſch am Kaukaſus, ja am ganzen Erdball zu unterſcheiden vermag. Ob gleich aber die Atome außerordentlich klein ſind; ſo ſind ſie doch unterſchiedentlich geſtaltet, denn ſie haben ja eine Größe, und die Figur iſt nichts als eine Grenze und Beſtimmung der Größe termins ac modus magnitudinis. Dieſe verſchiedenen Geſtalten der Atome ſind zwar unbegreiflich, aber dennoch nicht unendlich. Die dritte Eigenſchaft der Atome, die Schwere oder das Gewicht iſt nichts anderes, als ihre natürliche Kraft und Fähigkeit, ſich ſelbſt zu bewegen oder ihr eingeborner, urſprünglicher, von ihnen unzertrennlicher Trieb und Hang zur Bewegung. Die Bewegung iſt doppelter Art, die natürliche, wenn das

Atom vermöge ſeines Gewichts abwärts ſich bewegt, und die reflexive, wenn das Atom bei ſeinem Zuſammenſtoßen mit andern wieder zurückprallt. Die Urſache der reflexen Bewegung liegt ſowohl in der Natur des Leeren, weil dieſes dem zurückſpringenden Atom keinen Widerſtand leiſten kann, als auch in der Natur der Atome ſelbſt, weil ſie wegen ihrer außerordentlichen Feſtigkeit ſich nicht durchdringen können, und daher bei einem Zuſammentreffen wieder zurückprallen müſſen. Alle Atome bewegen ſich mit gleicher Geſchwindigkeit. Dieſe aprioriſche Lehre Epikurs, daß alle Atome, ungeachtet der Verſchiedenheit an Gewicht und Maſſe doch gleichgeſchwind ſind, beſtätigt die Erfahrung, die da zeigt, daß alle Körper, wenn ſie gleich von noch ſo verſchiedener Größe und Maſſe ſind, doch gleichgeſchwind von einer Höhe herabfallen (l. c. c. 6. 7.)

Die Atome und das Leere, denn dieſes iſt unzertrennlich von jenen, ſind alſo die Principien der Dinge. Dieß muß man aber nicht ſo verſtehen, wie man den Epikur mißverſtanden hat, nämlich als wenn die Welt oder die vergänglichen zuſammengeſetzten Dinge aus ihnen, wie aus zwei Theilen oder zwei ſie zuſammenſetzenden und konſtituirenden Principien beſtänden. Denn nicht die Atome *und* das Leere, nur die Atome ſind die Elemente der Körper, das *Leere* dient nur zum *Orte* und zur *Trennung*. Denn da das Leere kein Körper iſt, wie wäre es denn möglich, daß die Körper aus ihm beſtünden? Ob es gleich zwiſchen den Körpern ſich befindet, ſo macht es doch keinen *Theil* derſelben aus, ſo wenig als die Luft, die ſich in uns innerhalb der Naſen, des Mundes, der Lungen befindet, ein Theil von uns iſt. (l. c. 8.)

Die Atome darf man aber nicht durchaus ſo annehmen, wie ſie Epikur auffaßte, ſondern nur mit Beſchränkung und Ausſcheidung mancher Beſtimmungen. So muß man die Beſtimmung von ihnen wegnehmen, daß ſie ewig, nicht hervorgebracht und der Zahl nach unendlich ſind. Man muß ſie zwar annehmen als die erſte Materie, aber dabei hinzudenken, daß ſie Gott endlich ſchuf, ſie zu dieſer ſichtbaren Welt machte, und dann nach ihren eigenen, ihr aber eingegebenen Kräften und Geſetzen ſich entwickeln ließ. Man muß daher auch die Beſtimmung von den Atomen wegnehmen, daß ſie aus ſich die Kraft und das Vermögen haben, ſich zu bewegen, dem zufolge blos Beweglichkeit in ihnen annehmen, die wirkliche Kraft der Bewegung von Gott ableiten, der ſie bei ihrer Erſchaffung in ihnen erzeugt und mitwirkt, weil Gott, wie er Alles erhält, ſo auch bei allen Dingen mitthätig iſt. Der Irrthum Epikurs beſteht aber hauptſächlich darin, daß er erſtlich behauptete, nicht Gott, ſondern der Zufall ſei die Urſache der Welt, und zweitens, die Welt ſei weder Gottes noch des Menſchen wegen gemacht. Denn Gott iſt in der That die hervorbringende und alles lenkende Urſache der Welt. Wenn man aber gleich Gott die Oberherrſchaft über die Natur einräumt, ſo werden doch deßwegen nicht die beſondern Urſachen aufgehoben, die durch ſeinen Willen ſind, und die er ihre eigenen Rollen ſpielen läßt. Bei irgend einer Wirkung der Natur muß man daher nicht ſogleich Gott zu Hülfe rufen, als wenn er allein die Urſache und keine natürliche Urſache dazwiſchen wäre, ſondern er iſt nur die allgemeine Urſache. (l. c. u. Sect. I. l. IV. c. 6.)

§. 39.

Kritik der Gaſſendi'ſchen Atomenlehre.

Das ſich ſelbſt Widerſprechende, das Willkürliche dieſer Verbindung des Princips der Atome und ihrer Beſtimmungen mit den Vorſtellungen der Theologie, den Vorſtellungen von Erſchaffung, Mitwirkung, Einpflanzung der Bewegungskräfte erhellt auf der Stelle. Denn von dem Atom iſt die Bewegung oder das Princip und Vermögen derſelben unzertrennlich. Das Atom nämlich iſt ein Einfaches, Untheilbares; es iſt für ſich, getrennt von andern Atomen; das Leere des Epikurs iſt nichts anderes, als die ſinnliche Vorſtellung, der ſinnliche Ausdruck dieſer im Begriff des Atoms liegenden Trennung. Das Atom kann aber zugleich nur als viele Atome gedacht werden, es iſt unmöglich, daß nur Ein, nicht mehrere, nicht unzählig viele Atome ſind; es iſt daher in Beziehung, aber in einer äußerlichen, ihm ſelbſt gleichgültigen Beziehung auf die andern Atome; der ſinnliche Ausdruck, die ſinnliche Erſcheinung dieſer mit dem Atom ſelbſt identiſchen Beſtimmung der Beziehung und Trennung iſt die Bewegung, die Atome müſſen ſich ſtoßen, drängen, oder ſonſt wie bewegen. Was ſoll alſo ein Atom bedeuten, das gar nicht ohne das Princip der Bewegung gedacht werden kann, und dem doch die Bewegung erſt eingegeben worden iſt und werden ſoll? Und was ſoll man nun gar darunter denken, daß Gott mit den Atomen mitwirkt? Die Atome ſind abſolute Atheiſten*), oder doch wenigſtens Freigeiſter, die ſich ſo wenig um Gott bekümmern, als der Gott des Epikur um die Welt und die Atome; ſie ſind Autokraten, Monarchen, ſie dulden keinen Mitregenten, ſie ſind eine Welt für ſich.

Eben ſo unzertrennlich vom atomiſtiſchen Principe, wie die Bewegung und Freigeiſterei, iſt die Beſtimmung, daß die Welt, d. i. die Ordnung, der Inbegriff der konkreten, der beſtimmten, d. i. aus den Atomen beſtehenden Körper, oder dieſe ſelbſt zuſammen ein Werk des Zufalls ſind; denn die beſtimmten Körper ſind nur Zuſammenſetzungen von Atomen, die, obgleich das Atom ſich ſeinem Begriffe nach auf andere bezieht, doch in der Zuſammenſetzung oder Verbindung in ein Aggregat außer einander bleiben, gegen die Zuſammenſetzung und die Verbindung gleichgültig ſind, die daher nur ein Zufälliges iſt; im Princip des Atoms liegt kein Grund, keine Nothwendigkeit, daß es ſich mit andern verbindet oder auf dieſe und jene Weiſe zu einem beſtimmten Aggregat zuſammenſetzt, es tritt nur in eine äußerliche, d. i. zufällige Verbindung; die Welt iſt nur ein Aggregat, kein Syſtem, ohne Einheit und Nothwendigkeit, eine Sache, ein Werk des Zufalls. Aeußerliche Nothwendigkeit läßt ſich wohl mit dem atomiſtiſchen Princip verbinden, aber dieſe iſt vom Zufall nicht unterſchieden. Das Atom zum Princip der Dinge machen, heißt daher nichts anderes, als den Zufall zum Princip der Welt machen. Was ſoll nun aber gar, um andere Widerſprüche und Nachläſſigkeiten zu übergehen, zwiſchen dem Atom, welches unauflöslich, das untheilbare Erſte und Letzte der Welt, in einer ſinnlichen Vorſtellung, d. i. in Bezug auf die Zeit ausgedrückt, ewig und unſterblich iſt, wie es Lukrez (de Rer. Nat. I. v. 237. 501. 520. 545. etc.) nennt, und zwiſchen dem Geſchaffenſein für ein Zuſammenhang ſtattfinden?

---

*) Cicero de Nat. Deo. I. 44. — Wie G. ſagt übrigens auch Magnenus in ſeinem Democritus (Hagae Comit. 1658. p. 268): Opinio quae atomos admittit Deum creantem nullo modo respuit. Ueberhaupt erklärten die chriſtlichen Phyſiker, die ſich zum Atomismus bekannten oder hinneigten, die Verbindung deſſelben mit dem Atheismus für nicht nothwendig oder geradezu zufällig. Ja Bacon ſagt ſogar, der Atomismus führe nothwendig zum Theismus. Mit Recht: jedes beſchränkte Naturprincip erfordert nothwendig zu ſeiner Ergänzung eine außernatürliche Urſache.

Uebrigens iſt gerade in dieſer ſeiner Inkonſequenz Gaſſ. ein höchſt konſequenter Atomiſt; in dieſen ſeinen Widerſprüchen befindet er ſich gerade im Einklang mit dem atomiſchen Princip; gerade darin, daß ſein Denken ſo inkohärent iſt, ſtellt er, in ſeinem Denken den Geiſt des Atomismus perfekt dar. Denn wie die Verbindung der Atome mit einander zu konkreten Körpern äußerlich und zufällig iſt, iſt es die Verbindung ſeines atomiſtiſchen Princips mit ſeinen anderweitigen Gedanken oder richtigen Vorſtellungen; es läßt ſich eben ſo wenig ein innerer Zuſammenhang zwiſchen dieſen auch nur einigermaßen denken, als zwiſchen den aggregirten Atomen eine innere Einheit; ſein Denken iſt ein äußerliches zufälliges Aggregiren. Und wie die Atome nur da, wo kein Körper iſt, in dem Leeren ſich bewegen, an einander kommen, ſich verbinden; ſo verbinden ſich in dem Kopfe des Gaſſendi nur da, wo kein Denken iſt, in der Gedankenleerheit die Vorſtellungen von den Atomen mit ſeinen anderweitigen Vorſtellungen.

Gaſſendi ſtellt daher auch in dieſer Verbindung des Atomismus mit den Vorſtellungen chriſtlicher Theologie den ſchon bei Bacon und Hobbes berührten Widerſpruch dar, daß er anders denkt, als er geſinnt iſt und fühlt, ein ſeinem Denkprincip entgegengeſetztes religiöſes Princip hat, mit dem, was die weſentliche Art, das weſentliche Objekt ſeines Geiſtes, das Objektive alſo in ihm ſelbſt iſt (wenn man anders bei einem ſo eklektiſchen, in die Breite des gelehrten Wiſſens ausgedehnten Denker etwas Beſtimmtes als das weſentliche Objekt ſeines Geiſtes ausſprechen und einen entſchiedenen Widerſpruch annehmen kann), radicitus entgegengeſetzte religiöſe Vorſtellungen verbindet, jenen Widerſpruch alſo, der ſich in neuerer und neueſter Zeit auf die verſchiedenſte und kraſſeſte Weiſe ausſprach und endlich ſo weit ging, daß man der Vernunft nichts ließ, als endliche eitle Begriffe, als die leere Schaale, die abgezogene Haut von den Dingen, allen Inhalt aber in den Preßſack des Herzens hinabſtopfte, Gott aus dem Tempel der Vernunft in den Schlupfwinkel, das Alteweiberſpital, das Asylum ignorantiae des Herzens jagte, aus der offnen, beſtimmten, klaren und freien Welt des Denkens alles Göttliche wie eine die friſche Luft nicht vertragende Treibhauspflanze in die wohlbehagliche Stubenwärme erkünſtelter, ſophiſtiſcher Gefühle verſetzte, daß man bei Tage, ſo zu ſagen, in dem öffentlichen Geſchäftskreis des Verſtandes, d. h. im Kopfe ein Atheiſt, im Herzen aber, bei der Nacht, privatim im Rücken der Vernunft der abergläubigſte Chriſt, der religiöſeſte Menſch von der Welt war, aber eben deßwegen auch nur einen Hauspenaten als Gott verehrte.

§. 40.

Gaſſendi's Lehre vom Geiſte.

In Folge dieſes Widerſpruchs, in dem Gaſſendi mit ſich ſelbſt ſteht, und der Willkür ſeines Denkens gibt er nun weiter auch noch andere, mit dem atomiſtiſchen Princip zuſammenhängende Beſtimmungen auf, beſtimmt Gott auf eine dieſem Princip ganz entgeſetzte Weiſe und behauptet dann auch die Unkörperlichkeit und Unſterblichkeit des

Geiſtes. Hätte Gaſſendi, ſtatt den Carteſius widerlegen zu wollen, ihn zu erkennen und wahrhaft aufzufaſſen geſucht; ſo würde er auch in Betreff des Geiſtes nicht im Kreiſe unbeſtimmter Vorſtellungen ſtehen geblieben ſein, wiewohl er über ihn einige, tiefere philoſophiſche Gedanken berührende Vorſtellungen äußert, die folgende ſind.

Bei der Frage, ob der Geiſt unſterblich iſt, kommt es vor allem auf die Löſung der Frage an, ob der Verſtand oder die Vernunft, denn dieſe iſt der hauptſächlichſte, vorzüglichſte Theil des Geiſtes, die Wurzel daher auch des Willens, etwas Immaterielles iſt. Der Verſtand iſt nun aber erſtlich etwas von der Phantaſie oder ſinnlichen Vorſtellungskraft unterſchiedenes; denn er iſt die Fähigkeit in uns, durch die wir vermittelſt Schlüſſe uns zur Einſicht deſſen erheben, was nicht ſinnlich vorgeſtellt werden, wovon man ſich kein ſinnliches Bild machen kann. Der Verſtand hat nicht, wie die Vorſtellung, materielle Bilder, unter denen er die Dinge vorſtellt; was aber ohne materielle Form einſieht, iſt immateriell. Zweitens dem Geiſte kommen allein reflexive Handlungen zu, er nur ſieht ſich ſelbſt und ſeine Handlungen ein, und beſonders weiß er, daß er erkennt. Aber dieſe Funktion iſt über dem Vermögen einer körperlichen Natur; denn alles Körperliche iſt ſo an einen beſtimmten Ort gebunden, daß es ſich nicht auf ſich ſelbſt, ſondern nur auf ein Anderes, von ihm Verſchiedenes hinrichten kann. Daher der Satz: Nichts wirkt auf ſich ſelbſt zurück. Es kann wohl ſo ſcheinen, als ob die Handlung von etwas Körperlichem auf es ſelbſt zurückginge, aber es iſt dann in der That nur ein Theil, der auf einen andern Theil wirkt. Drittens, wir bilden uns nicht blos allgemeine Begriffe, ſondern wir denken auch ſelbſt das Weſen und Princip der Allgemeinheit. Da aber das Allgemeine von der Art iſt, daß es von allen materiellen Bedingungen und Unterſchieden der Einzelheit abgetrennt iſt; ſo muß wahrlich der Geiſt, der dieſe Trennung von der Materie macht, frei von der Materie ſein. Die Thiere erkennen und denken nicht die Allgemeinheit oder das allgemeine Weſen, z. B. vom Menſchen die Humanität, die Menſchheit in der Abtrennung von allen materiellen Bedingungen und Unterſchieden, ſie ſtellen nicht das *Abſtrakte* ſelbſt vor, ſondern immer nur das *Konkrete*, nicht die Farbe, ſondern das Farbige, nicht den Geſchmack, ſondern nur dieſes beſtimmte, ſo und ſo ſchmeckende Ding. Was endlich das *Objekt* des Geiſtes betrifft, ſo iſt dieſes nicht ein *beſtimmtes*, er *umfaßt alles*, ſein Objekt iſt *unbegrenzt*, denn alles Wahre, *alles Weſen* als Weſen iſt ſein *Objekt*; ſein *Erkenntnißvermögen* erſtreckt ſich daher auf *alle Gattungen* der Dinge, ſowohl *körperliche* als *unkörperliche*, wenn gleich manche Hinderniſſe ihn von der Erkenntniß vieler Sachen abhalten, und er iſt daher unkörperlich; denn er könnte nicht einmal ahnden etwas Unkörperliches, wenn er ſelbſt materiell wäre. Da nun aber der Geiſt oder die vernünftige Seele unkörperlich iſt, ſo folgt nothwendig, daß ſie unſterblich iſt; denn was unkörperlich iſt, folglich keine Maſſe und Theile hat, in die es getrennt und aufgelöſt werden könnte, muß nothwendig immer ſo bleiben, wie es iſt; denn weder in ihm ſelbſt, noch in einem andern kann der Grund ſeiner Auflöſung liegen, es muß daher in alle Ewigkeit fortdauern*).

§. 41.

Kritiſcher Rückblick auf Gaſſendi.

Es erhellt aber auch hier wieder auf der Stelle, wie wenig *der* Gaſſendi, der die Atome als Principien der Welt annimmt, mit *dem* Gaſſendi, der aus der Unkörperlichkeit der Seele auf ihre Unſterblichkeit ſchließt, im Zuſammenhange ſteht. Ganz unlogiſch iſt es, wenn er an einer Stelle behauptet, die Annahme ſelbſt von unvergänglichen Körpern hebe nicht die Richtigkeit ſeines Arguments auf; denn wenn ſogar der Körper unvergänglich ſein könne, müſſe es der Geiſt um ſo viel mehr ſein; licet aliqua corpora incorrupta sint, non minus, imo magis res incorporeae sint incorruptae. Und wie ſtimmt das mit den Atomen überein, die keine andere Unkörperlichkeit, als die Leerheit kennen, denen Nicht-Körper-ſein, gleich Nicht-ſein iſt? Mit den Gaſſendi'ſchen Atomen ſtimmt es freilich überein; aber dieſe ſtimmen mit ſich ſelbſt nicht überein, widerſprechen ſich ſelbſt; denn ſie ſind nicht die abſolut feſten, tapfern, jede Theilung von ſich abweiſenden, gegen jeden An- und Eingriff gewappneten Kampfhelden des Epikur, ſondern allerunterthänigſte Diener der Willkür, ganz feige, gutmüthige Tölpel, die ohne Einſpruch und Gegenwehr ſich die Seele aus dem Leibe ziehen laſſen; denn ob ſie gleich ſchon anfangs aufs Geduldigſte ſich ausplündern ließen, und ſo hinreichende Proben ihrer Unterthänigkeit und Gutwilligkeit gegeben haben, ſo ſollen doch die blutarmen Teufel zuletzt noch ſogar die Unauflöslichkeit durch die Länge der Zeit verlieren. (Physic. Sect. III. Lib. XIV. Fol. 628. T. II.) Was iſt aber das für ein Atom, d. i. für ein Unauflösliches, das auflöslich iſt? Freilich iſt auch dieſe Beſtimmung der Unauflöslichkeit ihnen eigentlich ſchon dadurch genommen, daß ſie als hervorgebrachte vorgeſtellt werden; denn das Unauflösliche iſt eben ein Erſtes, über das ich nicht hinausgehen kann, was kein Princip hat, es mag dieſes beſtimmt werden, wie es wolle. Uebrigens iſt zur Entſchuldigung dieſer Widerſprüche die Bemerkung hinreichend, daß für G. das Atom ſelbſt eigentlich keine andere als hypothetiſche Bedeutung und Exiſtenz hat.

---

*) T. II. Phys. S. III. Membr. post. IX. c. 2. 4. Membr. post. XIV. c. 2. und T. I. Phys. S. I. IV. c. 3.

IV.

Jakob Böhm.

§. 42.

Jakob Böhm's Bedeutung für die Geſchichte der Philoſophie.

Die Geſchichte des denkenden Geiſtes führt uns jetzt von den vornehmen, von Außen glänzenden und imponirenden, von innen aber ziemlich unbefriedigenden Palais der hochberühmten Ahnherrn des Empirismus in die von Außen ſo ſchlechte und verächtliche, im Innern aber Schätze bergende Hütte des Görlitzer Schuſters, Jakob Böhm's, der von der ſonſt allgemein geltenden Regel: Ne sutor ultra crepidam, eine glänzende Ausnahme macht, und faktiſch beweiſt, daß der Geiſt der Geſchichte, der allgemeine Geiſt allein der Geiſt des Menſchen iſt, und ohne Anſehung der Perſon, des Ranges, der Geburt, der äußerlichen Mittel die Individuen aus dem Staube und Dunkel der Verborgenheit hervorzieht und zu ſeinen Organen, zu Verkündern ſeines Weſens macht, daß die geſchichtlichen Ideen, wie unterirdiſche Quellwaſſer auch aus Stellen hervorbrechen, wo man es am allerwenigſten erwarten ſollte, aus Individuen, die nicht durch die ſonſt unerläßliche, durch Bildung und Sprachkenntniß bedingte Lektüre in- und ausländiſcher Journale, ſondern nur durch Hörenſagen oder höchſtens die Dorfzeitung Notiz von dem bekommen, was in der Geiſterwelt vorgeht, die daher auch dem, der ſolche Individuen nicht im Zuſammenhange mit der Geſchichte betrachtet, als Mirakel erſcheinen, und denen ſelbſt ihre eigenen Ideen, weil ſie nicht wiſſen, wie ſie dazu kommen, weil ſie ſich ſelbſt ein Räthſel ſind und über ſich erſtaunen, als Offenbarungen, Eingebungen oder

Erleuchtungen, was ſie allerdings auch in einem gewiſſen Sinne ſind, vorkommen*).

J. B. iſt ein Myſtiker, wenn man anders dieſes ſo unbeſtimmte und in neuerer Zeit ſo herabgewürdigte Wort zur Bezeichnung eines ſo merkwürdigen Weſens, wie er iſt, anwenden kann und darf, aber ein Myſtiker, der ſpekulirt, der innerhalb der Myſtik nach Freiheit von Myſticismus, nach klarer Erkenntniß ringt. Die Grundlagen und Anhaltspunkte ſeiner Gedanken ſind die das reine Himmelslicht des Denkens an dem dunkeln Wolkengrunde des Gemüths in die Regenbogenfarben der Phantaſie zerſtreuenden theologiſchen Vorſtellungen der frühern Zeit, daher er Vielen, die ſich nur an das trübe Element ſeiner Grundlage halten, nur als Myſtiker, oder gar religiöſer Schwärmer und Träumer erſcheint, und ſogar in die Hände von Leuten fällt, die mit nichts weniger, als mit dem Denken etwas zu ſchaffen haben wollen, und von ihnen gehegt und gefeiert wird, als wäre er einer ihres Gleichen, weil ſie unvermögend, die Form vom Inhalt, das Aeußere vom Innern, das Partikuläre eines Schriftſtellers von ſeinem Weſen zu unterſcheiden, nicht erkennen, wie ſehr das alte Sprüchwort: Stille Waſſer gründen tief (in einem höhern und edleren Sinne verſtanden) bei ihm ſeine Anwendung findet. Denn der weſentliche Gehalt ſeines Geiſtes, auf den er immer und immer wieder zurückkehrt, den er auf alle ihm nur zu Gebote ſtehende Weiſe zu erweiſen und zu erörtern ſich beſtrebt, und aus dem Schutthaufen ſeiner anderweitigen trüben Vorſtellungen oft in der reinſten und erhabenſten Sprache, faſt mit wiſſenſchaftlicher Beſtimmtheit an das Licht des Bewußtſeins hervorgräbt, iſt philoſophiſcher Natur. Seinem weſentlichen Gedankeninhalte nach ſteht er in innerm Zuſammenhange nicht nur mit Spinoza und Carteſius, ſondern überhaupt mit der Philoſophie der neuern Zeit. Denn dieſer ſein weſentlicher Gedankengehalt iſt ſeine Anſchauung vom Geiſte, iſt die Art, wie er Gott als lebendigen, wirklichen, d. i. bewußten Geiſt erfaßt, iſt ſein Beſtreben, eine Geneſis, ſo zu ſagen, eine Konſtruktion des Bewußtſeins und der Erkenntniß des Geiſtes, und zwar des Geiſtes in ſeiner unendlichen Bedeutung, in der Bedeutung Gottes zu geben.

---

*) „Ich verſtund zuvor, ſagt J. B. von ſich ſelbſt, wie er vom Urſprung ſeiner ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit ſpricht, wenig die hohen Glaubens-Artikel, als der Laien Arth iſt, viel weniger die Natur, bis mir das Licht in der ewigen Natur anhub zu ſcheinen, davon ich ſo ſehr lüſtern ward, daß ich anfing und wollte mir mein Erkenntniß zu einem Memorial aufſchreiben. Denn der Geiſt ging hindurch als ein Blitz, und ſahe in Grund der Ewigkeit; oder wie ein Platzregen fürüber gehet, was er trifft, das trifft er; alſo gings auch in mir: Ich fing an zu ſchreiben als ein Knab in der Schule und ſchrieb alſo in meiner Erkenntniß und eifrigem Trieb immerhin fort.“ „O höre Pasquill! ſo redet J. B. ſeinen Gegner B. Tilken an, haſtu Kunſt von dieſer Welt, ſo hab ich Kunſt von der Göttlichen Welt: Du haſt Deine gelernet und meine iſt mir aus Gnaden in der Liebe Gottes geſchenket worden.“ Erſte Apologie wider B. Tilken. Vorrede Nro. 27. 28. 93.

Auch ſchon von den frühern Denkern des chriſtlichen Zeitalters wurde zwar Gott als Geiſt gedacht, aber einerſeits nur in den leeren, formellen und negativen Beſtimmungen der Unkörperlichkeit, Immaterialität, Einfachheit und dergl., andererſeits in den an ſich wohl beſtimmenden Beſtimmungen des Willens, des Wiſſens und Denkens; aber dieſe waren nur wie Prädikate oder Eigenſchaften auf den als Subſtrat zu Grunde liegenden Begriff des Weſens, welcher der Terminus a quo und ad quem der frühern Denker war, gleichſam aufgetragen, daher nur Behauptungen, Verſicherungen, keine lebendigen Beſtimmungen und Erkenntniſſe, ſo daß Gott zwar in geiſtigen Prädikaten oder als geiſtiges Weſen, aber nicht als Geiſt, der Geiſt alſo überhaupt nicht in, ſein Leben entfaltenden, ihm immanenten oder gegenſtändlichen Beſtimmungen erfaßt war.

Die Dreieinigkeitslehre, wie ſie von manchen Denkern ausgeſprochen und beſtimmt wurde, war zwar auch eine Konſtruktion Gottes, als Geiſt, als Bewußtſein, oder eine Konſtruktion des Bewußtſeins aus Gott, und hatte, wenn man von den trüben Ausdrucksweiſen, von der Form, in der ſie gegeben wurde, abſtrahirt, keinen andern Sinn, keinen andern Gedankengehalt, als den: Gott iſt Bewußtſein*), als Bewußtſein Geiſt und das Princip aller Dinge. Aber in der Dreieinigkeitslehre, wie ſie im Geiſte der ältern formellen Metaphyſik, die nur zertrennt und das Zertrennte verſelbſtſtändigt, beſtimmt und entwickelt wurde, waren die Momente des Bewußtſeins als Perſonen, als Hypoſtaſen oder Subſtantive verſelbſtſtändigt, und ließ man wieder die Unterſchiede, die doch als Hypoſtaſen fixirt waren, ſich auflöſen in die Einheit des Weſens, faßte ſie zuſammen in den Begriff eines geiſtigen Weſens in den angegebenen formellen Beſtimmungen oder Prädikaten. Und Gott oder das geiſtige Weſen, in das die drei Unterſchiede, die nur als Unterſchiede der Perſonen, nicht des Weſens galten, als ihre Einheit ſich auflöſen, wurde lediglich und allein gefaßt als ein ſchlechthin Affirmatives oder Poſitives, als das abſolut gute und vollkommene Weſen, ſo daß, da die Beſtimmung der Poſitivität als die einzig wirkliche, abſolute, als die Beſtimmung Gottes galt, die Beſtimmung der Differenz von der Poſitivität und Vollkommenheit, der Unterſchied von Gott, der überhaupt als Natur und in Bezug auf das Moraliſche als das Princip des Böſen gefaßt werden kann, nur die Bedeutung eines Negativen, Nichtſeienden hatte. Das Poſitive in der Natur und

---

*) Darauf deutet auch Leibnitz ſchon, wenn er ſagt: Pour rendre ces notions (nämlich von den divines personnes als trois differents concrets respectifes dans un seul concret absolu) plus aisées par quelque chose d'approchant, je ne trouve rien dans les creatures de plus propre à illustrer ce sujet, que la reflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre objet immediat, et agit sur soi même, en pensant à soi même et à ce qu'il fait. Car le redoublement donne un image ou ombre de deux substances respectifs dans une même substance absolue, savoir de celle, qui entend, et de celle, qui est entendue, l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils different par des relations mutuelles, mais ils ne sont qu'une seule et même, un substance individuelle absolue. (Remarque de Mr. Leibn. sur le livre d'un Anti Trinitaire in Leibn. Miscellanea. IV.) Darauf deuten auch Leſſing's bekannte Aeußerungen über dieſen Gegenſtand. Freilich muß man das Bewußtſein nicht in ſeiner gewöhnlichen, gemeinen Bedeutung nehmen.

Kreatur war daher wohl, als ein Poſitives oder Gutes, ein Göttliches, aus Gott, hatte ſeinen Urſprung in ihm, aber das Negative in ihr, d. h. eben das, wodurch ſie ein von dem Poſitiven, dem Vollkommnen, von Gott Unterſchiedenes iſt, was als ein rein Negatives, Ungöttliches gefaßt, hatte keinen poſitiven Urſprung, keine reelle Urſache, und war daher auch ſeinem Urſprung nach in Bezug auf die Erkenntniß, da die Beſtimmung des Guten als die abſolute, einzig reale Beſtimmung vorausgeſetzt war, als ein Unerkennbares, Unbegreifliches beſtimmt. Es fiel ſomit der Gegenſatz Gottes oder der Unterſchied von ihm, der überhaupt, wie bereits geſagt, Natur genannt werden kann, außer Gott, und Gott daher nicht in die Beſtimmung lebendiger, wirklicher Geiſtlichkeit; denn lebendiger Geiſt iſt er nur, wenn und wiefern er, wie J. B. ihn erfaßt, den *Unterſchied von ſich in ſich ſelbſt begreift*, und an dieſem Andern, an dieſem Unterſchiede in ſich ſich ſelbſt Gegenſtand, offenbar, Bewußtſein iſt. Der Unterſchied von Gott in Gott ſelbſt iſt allein die Quelle ſeiner und aller Aktuoſität und Spontaneität, die Spring- und Sprudelquelle ſelbſtthätigen, das Bewußtſein aus ſich ſelbſt wirkenden und heraufſchöpfenden Lebens*). Geiſt, Selbſtbewußtſein ſind nur ſubjektive Beſtimmungen, Prädikate, die das Subjekt von Gott ausſagt,

---

*) Zur Erläuterung und Beſtätigung dieſer Expoſition folgende Stelle aus des J. Böhmiſten *Dippel* Fatum fatuum (d. i. die thörige Nothwendigkeit Altena 1730). Wie alles gegenwärtige Geſchöpf einen geiſtlichen Wirker in ſich hat, der die *äußere Materie diſponiret* und belebet, ſo kann unſer Verſtand einigermaßen *dergleichen Analogie* in dem Weſen Gottes ſelbſt erblicken, ehe noch alle Ding gemacht. Dann ſonſt könnte auf keinerlei Weiſe befaſſet werden, wie Gott in ſeinem eigenen Weſen Vollkommenheit habe oder vergnügt und ſelig ſein könne, wo nicht in dem Weſen Gottes ein *paſſiver Grund* gefunden würde, in welchem ſich die *Activität terminirt* und ſich ſelbſt erkenntlich wird, daß alſo die allzuſcharf abſtrahirende Metaphysicunculi und ſcholaſtiſche Grillenfänger durch ihre läppiſche Definition des Weſens Gottes, wenn ſie Gott Actum purum oder *nur That* nennen, den Grund zum Atheismus gelegt: dann iſt Gott als Gott nur eine That, ſo kann Er nicht in ſich ſelbſt beſtehen … ſondern muß nothwendig *Objecta außer ſich* haben, in welchen er ſeine Aktivität ausübet.“ S. 127.

und ihm beilegt, wenn der Unterſchied von Gott außer Gott geſetzt wird; immanente Selbſtbeſtimmungen ſind ſie nur, wenn Gott, ſo zu ſagen, ſich ſelbſt zum Geiſte konſtruirt, aus ihm ſelbſt die zeitloſe Geneſis ſeiner zum Geiſte vor ſich geht. Aber nur wenn das Negative Gottes in Gott ſelbſt enthalten iſt, welches aber eben deswegen, weil es in ihm enthalten iſt, wie die Darſtellung J. B.'s weiter zeigen wird, kein Negatives gegen ihn iſt, iſt das Bewußtſein, der Geiſt kein todtes Prädikat, ſondern die lebendige Selbſtbeſtimmung Gottes ſelbſt. Denn ohne Unterſchied, ohne Gegenſatz, ohne Entzweiung iſt nach J. B. keine Erkenntniß, kein Bewußtſein möglich, nur am Andern, an ſeinem, mit ſeinem *Weſen* identiſchen Gegenſatze wird Etwas ſich klar und bewußt. Wird aber nun eben die Natur nicht in Gott ſelbſt, in Einheit mit ihm geſetzt, in welcher er aber zugleich in ſich und für ſich ſelbſt iſt, indem er ſie in ſich hat, wird ſie außer ihn hinausgeſetzt; ſo wird Gott nur zu einer Perſon, einem perſönlichen Weſen, das wohl *vorgeſtellt* wird vom Subjekte als Geiſt und Bewußtſein, aber es nicht wirklich, es nicht aus ſich ſelbſt iſt, weil, indem der Gegenſatz, die Natur, die Bedingung des Bewußtſeins außer Gott geſetzt iſt, auch ſein Unterſchied von ihr außer ihn in das Gott unterſcheidende Subjekt fällt, nicht die Selbſtunterſcheidung Gottes iſt.

Es iſt noch beſonders zu bemerken, daß J. B. dieſe ſeine eben angedeuteten weſentlichen Gedanken nicht oft genug wiederholen kann, und daß er da, wo er die allgemeinen Grundſätze ſeiner Theoſophie ausſpricht, eine bewundernswürdige Klarheit mit der größten Tiefe verbindet, daß man ihm aber ins bunte Gewimmel des Beſondern nicht folgen kann, ohne daß Einem hier wie in der tollſten Mährchenwelt, Alles vor den Augen flimmert, alle beſtimmte Begriffe ausgehen. Der Grund hiervon liegt keineswegs nur darin, daß ihm alle Methode und Logik, alle Werkzeuge, ſich der Gegenſtände zu bemächtigen und ſie gehörig zu beſtimmen, abgehen, daß er ſtatt Erkenntniſſe gewährender Denkbeſtimmungen Formendes Gemüthslebens und der Sinnlichkeit, ſinnliche Beſchaffenheiten zur Bezeichnung der Gegenſtände anwendet, Vorſtellungen daher giebt, die eben ſo dunkel ſind, wie die Gefühle und ſinnlichen Empfindungen, und in dem Drang ſeines Geiſtes, ſeine Gedanken zu Tage zu fördern, oft zu den allerwillkürlichſten und kurioſeſten Zeichen und Hülfsmitteln ſeine Zuflucht nimmt. Der Grund liegt tiefer. J. B. iſt ein theoſophiſcher oder religiöſer Naturphiloſoph. Er will uns nicht nur erklären, wie aus der Natur Gottes der Geiſt Gottes, ſondern auch, wie aus der Natur oder dem Weſen Gottes die wirkliche Natur entſteht — erklären, wie Sonne, Mond und Sterne, Himmel und Erde, Feuer und Waſſer, Berge und Steine, Bäume und Kräuter, Thiere und Menſchen, Franzoſen und Schwären, Krätze und Ausſatz entſtehen, kurz er will uns alle Geheimniſſe der Aſtronomie, Phyſik, Geologie, Mineralogie, Phyſiologie und Pathologie aufſchließen, befangen in dem Glauben, daß, weil Alles aus Gott geworden, auch Alles aus ihm erkannt werden könne, daß in Chriſto oder Gott die Schätze alles Wiſſens verborgen lägen, daß man daher, um Alles zu wiſſen, nur Gott zu wiſſen brauche. Er will uns alſo und zwar die allerſpeciellſten Aufſchlüſſe über Dinge geben, von denen er gar Nichts weiß, gar keine Vorſtellungen hat, als höchſtens die oberflächlichen, welche ihm die Eindrücke derſelben auf ſein Gemüth und ſeine Phantaſie geliefert haben — kein Wunder, daß er hier in die willkürlichſte, bodenloſeſte und ſelbſt oft unſinnigſte und abgeſchmackteſte Phantaſtik verfällt. J. B. iſt das direkte Gegentheil Bacon's. Während dieſer Alles von Außen, von der Erfahrung ableitet, deducirt dagegen jener, der Philosophus Teutonicus Alles a priori aus Gott, d. h. aus ſich. J. B. iſt die ſich als göttliche Allwiſſenheit geltend machende menſchliche Unwiſſenheit. Aber gerade in dieſer durch keine Einwürfe der Empirie in dem Glauben an ihre Allwiſſenheit geſtörten, göttlichen, in ſich ſeligen Unwiſſenheit, in dieſem myſtiſchen Helldunkel ſeiner gemüthlichen und phantaſtiſchen, nicht durch das profane, enttäuſchende Sinnenlicht aufgeklärten Weltanſchauung liegt — abgeſehen von der Eigenthümlichkeit ſeiner Sprache — der

Grund von dem zauberhaften Eindruck, den J. B. auf viele Gemüther macht, denn in dem Lichte, das in einem Dom durch buntbemalte Fenſter oder durch trübe Glasſcheiben in die Stube eines Schuſters fällt, iſt es vielen Menſchen wohler zu Muthe, als in dem Lichte, das durch reine, ungefärbte Fenſter fällt oder unmittelbar aus der Hand der Natur uns zukommt*).

Der Grund des magiſchen Reizes, den J. B. auf viele Gemüther macht, läßt ſich auch ſo erklären und veranſchaulichen. Da ihm die klare, einfache Form des Gedankens, die ausbreitende, entwickelnde Methode der Philoſophie abgeht, ſo ſchießt bei ihm der Baum der Erkenntniß, aus Mangel des Sonnenlichtes des ungetrübten Gedankens, nicht ſchlank und gerade in die Höhe empor, ſo iſt Alles bei ihm chaotiſch beiſammen, die Materie ſeines Denkens gleichſam in einen engen Raum zuſammengedrückt, ſo daß das ganze Jakob-Böhmiſche Gebäude den Umfang und das Anſehen einer Schuſterwohnung bekommt. Und wie überhaupt im Ganzen der Menſch nur glücklich iſt innerhalb der Beſchränkung; ſo giebt es natürlich viele Menſchen, die ſich wohler, heimiſcher fühlen in einer beſchränkten, engen Schuſterwohnung, als in den großen, weiten Tempeln und Hallen der reinen Philoſophie; denn mit dem Raume erweitert ſich auch die Ausſicht und verliert ſich der Einzelne in dieſer Erweiterung aus dem Geſichte, ſieht ſich als einen Punkt im Ganzen verſchwinden; in einem engen Raume aber da findet ſich der Menſch zu Hauſe, wird er auf ſich gedrängt, verliert er ſein beſchränktes

---

*) Höchſt charakteriſtiſch in dieſer Beziehung iſt was A. Ruge (Geſamm. Schriften I. B.) aus Stilling's Leben anführt: „wenn ſie das Wort: Rad der ewigen Eſſenzienden oder auch ſchielender Blick und andere mehr ausſprachen, empfanden ſie eine ganz beſondere Erhebung des Gemüths. Ganze Stunden lang forſchten ſie in den magiſchen Figuren und meinten, die vor ihnen liegenden Zauberbilder lebten und bewegten ſich: das war denn ſo rechte Seelenfreude, im Taumel groteske Ideen zu haben und lebhaft zu empfinden.“ Ja wohl! Je ſchiefer, je tiefer.

Daſein nicht aus dem Auge und hat er Alles, was er iſt und hat, in einem praktiſchen Enchiridium oder Compendium kurz und gut bei einander.

§. 43.

Jakob Böhm's Leben.

Jakob Böhm wurde 1575 zu Alt Seidenburg, einem ehemaligen Marktflecken, unweit Görlitz in der Oberlauſitz geboren. Seine Eltern waren arme und geringe Bauersleute. In ſeinen jüngern Jahren hatte er, ſo ezählt man es wenigſtens, ein paar myſteriöſe Erſcheinungen. So ſoll er einſt, um nur eine anzuführen, als er ſich von den übrigen Dorfjungen, mit denen er gewöhnlich das Vieh auf dem Felde hütete, entfernte, und allein einen nahegelegenen Berg beſtiegen hatte, auf deſſen Gipfel einen Eingang in ihn gefunden, und beim Hineintreten ein großes Gefäß voll Geld erblickt haben, über deſſen Anblick ihn aber ein ſolches Grauſen angekommen, daß er eiligſt davon geſprungen ſei. Nachmals ſoll er jedoch nie mehr dieſen Eingang offen gefunden haben. Nachdem er in der Dorfſchule leſen und nothdürftig ſchreiben gelernt hatte, wurde er zu einem Schuhmacher in die Lehre geſchickt, und nachdem er ſein Handwerk ausgelernt, und von ſeinen Wanderungen zurückgekehrt war, wurde er 1594 Meiſter und Ehemann zugleich.

J. B. ging fleißig zur Kirche und las eifrig in der Bibel. Daß er aber auch noch andere ſowohl religiöſe als alchymiſtiſche oder naturphiloſophiſche Werke, wie namentlich den Paracelſus*), geleſen, ſpäter auch durch den Umgang mit Gelehrten ſich gebildet hat, beweiſen deutlich ſeine Schriften, beſtätigen ſelbſt unmittelbare Ausſagen von ihm. So ſagt er ſchon in ſeiner Aurora (cap. 10. §. 27.): „Ich habe viel hoher Meiſter Schriften geleſen.“ Die ſeine Seele beunruhigenden, religiöſen Streitigkeiten ſeiner Zeit, ein äußerlicher Vorfall, der plötzlich von ſeiner lebhaften Phantaſie zu einer Geiſteserregung geſteigerte Anblick eines glänzenden, zinnernen Gefäßes und eine ſpätere, durch keine äußere Veranlaſſung bedingte Gemüthserregung, vor allem aber ſein eigener Geiſt, ſein Genie beſtimmten ihn, die Feder zum Blitzableiter ſeines überladenen und bewegten Gemüths zu machen. Die erſte Frucht ſeines Geiſtes, oder, in ſeiner Sprache zu reden, ſeiner Erleuchtungen war die Aurora, im Jahre 1612 verfaßt, die übrigens fälſchlich für die beſte Schrift von Manchen gehalten wird, da ſie vielmehr von ſeinen ſpätern Schriften an Klarheit, Sicherheit und Beſtimmtheit, ſoweit dieſe Eigenſchaften überhaupt in J. B. zu finden ſind, bei weitem übertroffen wird*), aber allerdings gerade als das erſte, rohſte, unmittelbarſte, kritikloſeſte Erzeugniß ſeines Geiſtes eine ſeiner intereſſanteſten und wichtigſten Schriften iſt. J. B. hatte die Aurora nur für ſich ſelbſt niedergeſchrieben. Durch einen ,,Wohlbekannten vom Adel'' aber, der J. B. beſuchte, das Manuſcript ſah und ſich ausbat, und dann in aller Eile, weil es ihn intereſſirte, kopiren ließ, wurde es bekannt, unter andern auch dem Oberpfarrer in Görlitz, Gregorius Richter, der es öffentlich von der Kanzel herab verdammte, und ſelbſt die Perſon des Autors läſterte. J. B., der übrigens die größte Sanftmuth und Würde bei dieſem pöbelhaften Angriff geiſtlicher Bornirtheit und Bosheit bewies, wurde das Bücherſchreiben unterſagt, und er ſelbſt aus der Stadt auf einige Zeit verwieſen, übrigens bald hernach wieder feierlich zurückgeführt. Sieben oder ſechs**) Jahre lang erfüllte nun J. B. den Befehl des Magiſtrats, nichts zu ſchreiben, aber endlich reſpektirte er doch, überdieß noch durch ſeine Freunde dazu ermuntert, das Gebot des

---

*) Vergl. hierüber Arnold's Kirchen- und Ketzerhiſtorie Th. II. B. XVII. c. XIX. §. 17 u. 30.

---

*) J. B. ſagt dieß ſelbſt von ſeiner Aurora: ,,Gott hat ſo viel Gnade gegeben, daß wir in andern Büchern, ſo gemachet worden, viel klärer haben geſchrieben als im erſten.'' ,,Es ſtehet an etlichen Orten noch faſt im magiſchen Verſtande.'' Erſte Apologie wider B. Tilken Vorrede. Nro. 11. 59.

**) Vergl. J. B.'s Apologie wider Gr. Richter. Dritte Theil des Pasquills.

Geiſtes mehr, als das Verbot des Magiſtrats, und wurde ein bis an ſein Lebensende hin thätiger Schriftſteller. Er ließ ſogar in ſeinen ſpätern Jahren ſein Handwerk liegen, ,,in ſtäter Uebung mit Schreiben.'' (34. Theoſoph. Sendbrief.)

Im Jahre 1624 fiel er auf einer Reiſe in ein hitziges Fieber, und wurde krank in ſein Haus nach Görlitz zurückgebracht. Er ſtarb noch in demſelben Jahre im November. Einige Stunden vor ſeinem Tode fragte er ſeinen Sohn Tobias: ob er auch die ſchöne Muſik höre? Als er es verneinte, hieß er ihn die Thüre öffnen, um beſſer den Geſang hören zu können. Dann fragte er nach der Uhr. Auf die Antwort: es habe zwei geſchlagen, erwiederte er: das iſt noch nicht meine Zeit, nach drei Stunden iſt meine Zeit. Kaum war es 6 Uhr, ſo verſchied er, nachdem er noch mit den Worten: ,,Nun fahre ich hin ins Paradieß'' von den Seinigen Abſchied genommen.

J. B.'s Leben beſchrieb ein ſchleſiſcher Edelmann, Abraham von Frankenberg. Derſelbe ſchildert J. B.'s Individualität alſo: ,,Seine äußere Leibesgeſtalt war verfallen und von ſchlechtem Anſehen, kleiner Statur, niedriger Stirne, erhobener Schläffe, etwas gekrümter Naſen, grau und faſt himmelbläulich glänzender Augen, ſonſt wie die Fenſter am Tempel Salomonis, kurz dünnen Bartes, klein lautender Stimme, doch holdſeliger Rede, züchtig in Gebehrden, beſcheidentlich in Worten, demüthig im Wandel, geduldig im Leiden, ſanftmüthig von Herzen.'' Von ſeinen Schriften erſchienen mehrere Ausgaben: 1675, 1682, 1715, 1730, die neueſte (Leipzig ſiebenter B. 1847) von Schiebler. Ein ,,Kernhafter Auszug aller .... Schriften J. B.'s'' nebſt einer ,,Clavicula ſeiner ungewohnten Redensarten'' erſchien 1718 in Amſterdam. Ausführliche Angabe der Literatur über J. B. und ſeine Lehre enthält: ,,Hamberger, die Lehre des deutſchen Philoſophen J. B.'s. München 1844.

Darſtellung Jakob Böhms.

§. 44.

Die reine Einheit.

So ich denke, was würde im Ort dieſer Welt bleiben, wenn die vier Elementa mit dem Geſtirne ſammt der Natur wegkämen und aufhörten, daß keine Natur oder Kreatur mehr wäre? Antwort: Es bliebe die(ſelbige) ewige Einheit, daraus Natur und Kreatur ihren Urſprung empfangen. — Was iſt an dem Ort, da kein Geſchöpf iſt? Es iſt die ewige, unwandelbare Einheit, welche iſt das einige Gute, das nichts hinter ihm oder vor ihm hat, das ihm etwas gebe oder nehme, oder davon dieſe Einheit urſtände, es iſt allda kein Grund, Zeit, noch Stelle, und iſt der einige Gott oder das einige Gut, das man nicht ausſprechen kann. (Clavis oder Schlüſſel ꝛc. §. 2.) Gott iſt weder Natur noch Kreatur, was er in ſich ſelber iſt, (an ſich ſelbſt betrachtet) weder dieß, noch das, weder hoch, noch tief. Er iſt der Ungrund und Grund aller Weſen, ein ewig Ein, da kein Grund noch Stätte iſt. Er iſt der Kreatur in ihrem Vermögen ein Nichts und iſt doch durch alles. (Theoſ. Sendbriefe. 47. §. 34.)

Man kann nicht von Gott ſagen, daß er das oder das ſei, böſe oder gut, daß er in ſich ſelber Unterſchiede habe: denn er iſt in ſich ſelber Natur-los, ſowohl Affekt- und Kreaturlos. Er iſt in ſich ſelber der Ungrund ohne einigen Willen, gegen der Natur und Kreatur als ein ewig Nichts; es iſt keine Quaal in ihme, noch etwas, das ſich zu ihme oder von ihme könnte neigen: Er iſt das Einige Weſen, und iſt nichts vor ihme oder nach ihme, darum oder darinnen er ihme könnte einigen Willen ſchöpfen oder faſſen; Er hat auch nichts, das ihn gebäre oder gebe; Er iſt das Nichts und das Alles, und iſt ein Einiger Wille, in dehme die Welt und die ganze Kreatur lieget, in ihme iſt alles gleichewig ohne Anfang, in gleichem Gewichte, ohne Maaß und Ziel; Er iſt weder Licht noch Finſterniß, weder Liebe noch Zorn, ſondern das ewige Eine.“ (Gnaden Wahl I. 3.)

§. 45.

Die ſich in ſich unterſcheidende Einheit.

Derſelbe ungründliche, unfaßliche, unnatürliche und unkreatürliche Wille, welcher in ſich ſelber nur Eines iſt, welcher als ein Nichts und doch Alles iſt, der heißet und iſt der Einige Gott, welcher ſich in ſich ſelber faſſet und findet, und Gott aus Gott gebiert. (Gnaden Wahl cap. I. 4.)

Nämlich: der erſte unanfängliche Einige Wille, welcher weder Böſe noch Gut iſt, gebieret in ſich das einige ewige Gute als einen faßlichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn iſt, und doch in dem unanfänglichen Willen gleich ewig, und derſelbe andere Wille iſt des erſten Willens ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da ſich das Nichts in ſich ſelber zu Etwas findet; denn der gefaßte Wille iſt des Vaters Kraft und geiſtlicher Leib, als das Centrum der Gottheit, darin der erſte Wille ein Etwas iſt (Ebend. 22.), und das Unfindliche, als der ungründliche Wille gehet durch ſein ewig Gefundenes aus, und führet ſich in eine ewige Beſchaulichkeit ſeiner ſelbſt. (Ebend. 5.)

Der ungründliche Wille heißt Ewiger Vater, und der gefaßte geborne Wille des Ungrundes heißet ſein geborner oder eingeborner Sohn; denn er iſt des Ungrundes Ens, darinnen ſich der Ungrund in Grund faſſet. Und der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefaßten Sohn oder Ens heißet Geiſt, denn er führet das gefaßte Ens aus ſich aus in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes, und das Ausgegangene iſt die Luſt, als das Gefundene des ewigen Nichts, da ſich der Vater, Sohn und Geiſt immer ſiehet und findet, und heißet Gottes Weisheit oder Beſchaulichkeit. (Ebend. 6.)

Das ewige Nichts faſſet ſich in ein Auge oder ewig Sehen zu ſeiner Selbſt-beſchaulichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit. (Ebend. 8.) Alle Kräffte, Farben und Wunder und Weſen ſind in dieſer ewigen Selbſtbeſchaulichkeit oder Weisheit, aber in gleichem Gewicht und Maaß, ohne Eigenſchaften, ſie iſt eine in ſich ſelber gefundene Luſt oder Begierde zu Etwas, eine Luſt zur Offenbarung und Findung der Eigenſchaften (9); allhie ſind alle Kräfft nur eine einige Krafft, und die iſt die empfindliche, findliche Gottheit in ſich ſelber, in einem einigen Willen und Weſen, in keiner Unterſchiedlichkeit. (12.) Da kann man nicht ſagen, ein zorniger Gott, auch nicht ein barmherziger Gott, denn hierinnen iſt keine Urſache zum Zorn, auch keine Urſache was zu lieben, denn er iſt die Einige Liebe ſelber, der ſich in eitel Liebe und Dreifaltigkeit einführet und gebieret. (Ebend. 21.)

Alſo ſeynd dreierlei Wirkungen aus der ewigen Einheit — das Wolle. r Vater, die Luſt der Sohn und der h. Geiſt. Die Einheit iſt das Wollen ſeiner ſelbſt und die Luſt iſt ein wirklich Weſen des Wollens und eine ewige Freude der Empfindlichkeit im Wollen und der h. Geiſt iſt der ausgehende Wille durch die Luſt der Krafft (oder Empfindlichkeit des Willens. Wann nicht eine ſolche begierliche Empfindlichkeit und ausgehende Wirkung der Dreiheit in der ewigen Einheit wäre, ſo wäre die Einheit eine ewige Stille als ein Nichts, und wäre auch weder Natur, noch Kreatur. (Clavis §. 3—11.)

§. 46.

Erläuterung der vorhergehenden Paragraphen.

Der Ungrund alſo oder „das ſtille Nichts," das aber nicht an ſich, ſondern nur in Bezug auf die faßliche und greifliche Natur ein Nichts iſt, oder Gott als die von allem beſtimmten Weſen und Begriff, allem Affekt und Natur freie Einheit iſt nach J. B. keine todte Einheit, ſondern Wollen, Leben, das aus ſich die Selbſtbeſchaulichkeit herausgebiert. Gott iſt ſchon außer Natur und Kreatur in der Beſchaulichkeit ſeiner ſelbſt; denn der Ungrund faßt ſich in Grund, das Nichts in Etwas, d. h. eben Gott iſt ſchon in dieſer Einheit ſich ſelbſt erfaſſender und anſchauender Gott. Denn das ſich in Grund, in Etwas faſſen und wieder aus*) dem Grunde Ausgehen muß man nicht als etwas Beſonderes vom Akt der Selbſtbeſchaulichkeit abtrennen; ſondern vielmehr als Einen und denſelben Akt begreifen. Denn das erſte Etwas, das erſte Beſtimmte, die erſte Exiſtenz, das erſte von ihm Geſetzte und Begründete iſt er ſelbſt als von ſich Gefaßter und Angeſchauter; denn in der Selbſtbeſchaulichkeit iſt er als von ſich ſelbſt beſchauter, das von ſich ſelbſt fixirte Objekt. Erſt in dem gefaßten Willen findet ſich der ungefaßte und ungründliche Wille; d. h. vor der Selbſtbeſchaulichkeit gedacht iſt der Ungrund gleich Nichts, nur der Wille, „das Sehnen" zur Offenbarung ſeiner ſelbſt, d. i. ſeiner Selbſtfaſſung; er iſt ſo

---

J. B. ſcheint nach einigen Stellen erſt mit der ewigen Natur eine Unterſcheidung in Gott zu ſetzen. Allein ſie ſind wohl ſo zu verſtehen, daß erſt mit dem Gegenſatze der Natur die Unterſchiede als Unterſchiede offenbar, und dadurch erſt wirkliche, beſtimmte Unterſchiede werden, nicht aber ſo, als wäre noch gar keine Unterſcheidung, und damit Selbſtbeſchaulichkeit in Gott vor der Natur. Uebrigens iſt das Verhältniß des Inhalts des vorhergehenden Paragraphen zur ewigen Natur ſowohl als zum Inhalt des erſten Paragraphen eine der dunkelſten und ſchwierigſten Stellen in J. B. Allerdings, (bemerke ich 1847 hierzu) und zwar deswegen, weil ſich J. B. hier, freilich auch anderwärts, doch insbeſondre hier im Widerſpruch befindet zwiſchen der poſitiven und ſeiner eignen natürlichen Theologie. Dieſer, ſeinem Naturſinn nach iſt die Natur das Erſte, der Grund und Gegenſtand des Bewußtſeins. Nun hat er aber auch zugleich den poſitiven, fertigen, dreieinigen, die Natur durch ſein bloßes Wort ſchaffenden Gott im Kopf. Er ſetzt daher wieder Unterſchied und Bewußtſein in Gott, wo doch kein Grund und Boden dazu vorhanden iſt; er will alſo aus Nichts Etwas machen. Freilich iſt dieſes Nichts Alles, als die Abſtraktion von allen Dingen die Imagination, der imaginäre Inbegriff aller Dinge. Aber eben hiermit eröffnet ſich wieder eine neue, auch von J. B. nicht gelöſte Schwierigkeit, nämlich wie aus den Abſtrakten das Konkrete, aus der Vorſtellung vom Gegenſtand der wirkliche Gegenſtand entſpringt.

nur „ein ungründliches Auge“ ein ewiges, ein bloßes Sehen und Schauen; erſt in der Selbſtbeſchaulichkeit wird *er ſich ſelbſt*, und in dieſer Concentrirung auf ſich, in dieſem Sichſelbſtwerden ein Eins, ein Etwas, ein Ich, Er ſelbſt. Da aber das Anſchauende und das Angeſchaute in dieſer Selbſtbeſchaulichkeit Eines und Daſſelbe, und zwar das unterſchied- und weſenloſe Eine iſt; ſo iſt dieſe Selbſtbeſchaulichkeit ſelbſt nur noch ein reines Anſchauen und Sehen, indem keine beſtimmte Differenz, kein beſtimmter Inhalt in ihr geſetzt iſt, der Grund, das Etwas, in das der Ungrund, das Nichts ſich einfaßt, eben ſo unbeſtimmt, ſo ununterſchieden iſt, als der Ungrund, das Nichts, weil der Grund, obwohl die Faſſung, die Beſtimmung und Beleibung des Ungrunds, doch keinen andern Inhalt, keine andere Beſtimmung hat, als eben den weſenloſen Ungrund. Es bleibt daher in dieſer Selbſtbeſchaulichkeit das Eine noch in ſeiner ungründlichen und unfaßlichen Einheit: es iſt daher dieſe Selbſtbeſchaulichkeit noch keine *Selbſterkenntniß*: denn die Selbſterkenntniß ſetzt Inhaltsunterſchied, Gegenſatz voraus, die Erkenntniß entſteht erſt mit der Erkenntniß des *Guten* und *Böſen*, ſie wurzelt nur in entgegengeſetzten Principien. Wohl kann Beſchaulichkeit, aber nicht Erkenntniß in dem ſein, was nur Eines iſt und ein Einiger Wille. Wohl findet ſich der Vater im Sohne, der ungefaßte Wille im gefaßten, und iſt er als ausgehend aus dem Sohne, d. i. in der Faſſung *Sich* faſſend, auf ſich ein- und zurückgehend in der Findlichkeit und Empfindlichkeit ſeiner ſelbſt, aber dieſe Selbſtfindlichkeit und Faſſung iſt nur ein *bloßes Selbſtgefühl*, und zwar ein ganz unbeſtimmtes, noch nicht differenzirtes, mit ſich einiges Selbſtgefühl. Es iſt das Selbſtgefühl der Einheit, der Liebe und Wonne, aber nicht das des Schmerzes, der Differenz, d. h. zu vergleichen dem Gefühl, das die Seele von ſich ſelbſt hat in ihrer Auflöſung in ein mit ihr einiges (durch Liebe verbundenes) Andre, nicht jenem Selbſtgefühle, daß der Schmerz oder die Unterſcheidung von einem entgegengeſetzten Andern erzeugt, ein Selbſtgefühl, welches daher auch Selbſterkenntniß und Erkenntniß des Guten und Böſen wird. Es iſt, in B.'s Sprache, ein eitel Liebe- und Wohlleben, in dem alle Sinne mit einander in innigſter Konkordanz ſtehen, wo ſich das Gefühl, der Sinn noch nicht getrennt und unterſchieden hat in ein Gefühl von Entgegengeſetztem (Wohl und Wehethuendem), und in viele verſchiedentlich beſtimmte Sinne und Gefühle, ſondern wo alles beſtimmte, unterſcheidende und unterſchiedne Gefühl aufgelöſt iſt in das Wohlſein der Einheit, und das Eine Selbſtgefühl der Liebe und Wonne.

Es handelt ſich daher jetzt um die Geneſis des beſtimmten Unterſchieds aus dem unbeſtimmten, der Selbſterkenntniß aus der Selbſtbeſchaulichkeit, um die Geneſis entgegengeſetzter Principien und die Geneſis deſſen, was Jakob Böhm die ,,*ewige Natur*'' nennt.

§. 47.

Die Nothwendigkeit des Gegenſatzes.

Ohne Gegenſatz wird nichts offenbar, kein Bild erſcheint im klaren Spiegel, ſo nicht eine Seite verfinſtert wird. Alſo iſt die *Widerwertigkeit eine Offenbarung der Gleichheit*, die in der ſtillen Ewigkeit in ſich ſelber unempfindlich ſchwebet ohne Licht, ohne Finſterniß, ohne Freud, ohne Leid. Wo kommt aber die Widerwertigkeit in die gleiche und ſtille Ewigkeit, die nichts kennet, weiß oder hat außer ſich? Wo man was haben will, das nicht da iſt, ſo thut ſolche Begierde Angſt und Wehe. Alſo ein verborgen Leben gibt keine Freude: und ſo dann die einſame Ewigkeit nichts außer ſich hat, ſo ſuchet ſie die Luſt ihrer eigenen Offenbarung in ſich, denn es liegt *Krafft*, *Macht* und *Herrlichkeit*, ja alles in ihrem Buſen. Die dunkele Hölle und die lichtende Hölle hallet aus einem Herzen durchs Wort nach der Schrift: Ich mache das Licht und ſchaffe die Finſternüß, ich gebe Frieden und ſchaffe das Uebel. Ich bin der Herr, der ſolches alles thut, auff daß man erfahre beide von der Sonnen-Aufgang und der Sonnenniedergang, daß außer mir nichts ſey. Eſai. 45. 67.

Und darumb theilet ſich die all-einige Freiheit, und bleibet doch eine ungetheilte ſanffte Einheit. Sie ſuchet Licht und Krafft, und machet ſich ſelbſt in der Begierde zur Angſt und Finſternüß. Alſo gebäret ſie ſich aus der Finſternüß zum Licht, denn die Finſternüß erwecket das Feuer, und das Feuer das Licht, und das Licht offenbaret die Wunder der Weisheit in Bildnüſſen und Figuren, welche ſie aus ihrer ſanften Freiheit (aus dem Spiegel der Weisheit und Wunder) in die finſtere Begierde geführet und in ihr verborgen geweſen. (Drei Principien. Andeutung d. Titul. Figur.)

Kein Ding ohne Widerwertigkeit mag ihm ſelber offenbar werden: dann ſo es nichts hat, das ihm widerſtehet, ſo gehts immerdar für ſich aus, und gehet nicht wieder in ſich ein: So es aber nicht wieder in ſich eingehet, als in das, daraus es iſt urſprünglich gegangen, ſo weiß es nichts von ſeinem Urſtande.

Ein einig Ding weiß nichts mehr als Eines; und ob es gleich in ſich gut iſt, ſo kennets doch weder Böſes, noch Gutes, denn es hat nichts in ſich, daß es empfindlich mache. Alſo auch können wir von dem Willen Gottes philoſophiren und ſagen: Wann ſich der verborgene Gott, welcher nur ein Einig Weſen und Wille iſt, nicht hätte mit ſeinem Willen aus ſich aus der Ewigen Wiſſenſchaft (Weisheit) im Temperamento (in der Einheit) in Schiedlichkeit des Willens ausgeführet, und hätte nicht dieſelbe Schiedlichkeit in ein Infaßlichkeit zu einem natürlichen und kreatürlichen Leben eingeführet, und daß dieſelbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streite ſtünde, wie wollte ihme dann der verborgene Wille Gottes, welcher in ſich nur Einer iſt, offenbar ſein? Wie mag in einem einigen Willen eine Erkenntniß ſeiner ſelbſt ſein?

Gott, ſo viel er Gott heißet, kann nichts wollen, als ſich ſelber: dann er hat nichts vor oder nach ihm, das er wollen kann; ſo er aber etwas will, ſo iſt daſſelbe von ihm ausgefloſſen, und iſt ein Gegenwurff ſeiner ſelbſt, darinnen der Ewige Wille in ſeinem Etwas will: So nun das Etwas nur Eines wäre, ſo hätte der Wille darinnen kein Vorbringen: Und darum hat ſich der ungründliche Wille in Anfang geſchieden, und in Weſen eingeführet, daß er in Etwas möge wirken. (Von göttl. Beſchaul. c. 1. §. 8—10. 17.)

Der Leſer ſoll wiſſen, daß in Ja und Nein alle Dinge beſtehen, es ſei Göttlich, Teuffliſch, Irrdiſch, oder was genannt werden mag. Das eine, als das Ja (das Poſitive, Affirmative, Bejahende) iſt eitel Krafft und Leben und iſt die Wahrheit Gottes oder Gott ſelber. Dieſer wäre in ſich ſelber unkänntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit, noch Empfindlichkeit ohne das Nein (das Negative, Verneinende). Das Nein iſt ein Gegenwurff des Jah, oder der Wahrheit, auf das die Wahrheit offenbar, und etwas ſey, darinnen ein Contrarium ſey, darinnen die ewige Liebe würkende, empfindlich, wollende und das zu lieben ſei. Und können doch nicht ſagen, daß das Jah vom Nein abgeſondert, und zwei Dinge neben einander ſind, ſondern ſie ſind nur Ein Ding, ſcheiden ſich aber ſelber in zwei Anfänge, und machen zwei Centra, da ein jedes in ſich ſelber würket und wil.

Wann der ewige Wille nicht ſelber aus ſich auflöſe, und führte ſich in Annehmlichkeit ein, ſo wäre keine Geſtältnüß, noch Unterſchiedlichkeit ſondern es wären alle Kräffte nur Eine Krafft; ſo möchte auch kein Verſtändnüß ſein: dann die Verſtändniß urſtändet in der Unterſchiedlichkeit der Vielheit; da eine Eigenſchafft die andere ſiehet, probiret und wil.

Ingleichen ſtehet auch die Freude darinnen: Soll aber eine Annehmlichkeit (eine ſich an- und zueignende Eigenweſentlichkeit) urſtänden, ſo muß eine eigene Begierde zu ſeiner Selbſtempfindlichkeit ſein, als ein eigner Wille zur Annehmlichkeit, welcher nicht mit dem einigen Willen gleich iſt und wil: dann der einige Wille wil nur das einige Gut, das er ſelber iſt, er wil ſich nur ſelber in der

Gleichheit; aber der ausgefloſſene Wille wil die Ungleichheit, auf daß er von der Gleichheit unterſchieden, und ſein eigen Etwas ſei, auf daß Etwas ſey, das das Ewige Sehen ſehe und empfinde: und aus dem eigenen Willen entſtehet das Nein, dann er führet ſich in Eigenheit, als in Annehmlichkeit ſeiner ſelbſt, er wil Etwas ſein, und gleichet ſich nicht mit der Einheit, dann die Einheit iſt ein ausfließend Jah, welches ewig alſo im Hauchen ſeiner ſelbſt ſtehet, und iſt eine Unempfindlichkeit, dann ſie hat nichts, darinnen ſie ſich möge empfinden, als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches ein Gegenwurff iſt des Jah, darinnen das Jah offenbar wird, und darinnen es etwas hat, das es wollen kann.

Denn Eins hat nichts in ſich, das es wollen kann, es duplire ſich denn, daß es Zwei ſey; ſo kann ſichs auch ſelber in der Einheit nicht empfinden, aber in der Zweiheit empfindet ſich's. Alſo verſtehet nun den Grund recht; der abgeſchiedene Wille iſt von der Gleichheit des ewigen Wollens ausgegangen, und hat auch nichts, das er wollen kann, als nur ſich ſelber. Weil er aber ein Etwas iſt gegen der Einheit, welche iſt als ein Nichts, und doch Alles iſt, ſo führet er ſich in Begierde ſeiner ſelbſt ein, und begehret ſich ſelber, und auch die Einheit, daraus er gefloſſen.

Die Einheit begehret er zur empfindlichen Liebeluſt, daß die Einheit in ihm empfindlich ſey, und ſich ſelber begehret er zur Bewegnüß, Erkänntnüß und Verſtändnüß, auf das eine Schiedlichkeit in der Einheit ſey, daß Kräffte urſtänden: Und wiewohl die Krafft keinen Grund noch Anfang hat, ſo werden aber in der Annehmlichkeit Unterſchiede, aus welchen Unterſchieden die Natur urſtändet.

Dieſer ausgefloſſene Wille führet ſich in Begierde, und die Begierde iſt magnetiſch, als einziehende, und die Einheit iſt ausfließend. Jetzo iſts im Contrarium als Jah und Nein: denn das Ausfließen hat keinen Grund, aber das Einziehen machet Grund. Das Nichts will aus ſich, daß es offenbar ſey, und das

Etwas will in ſich, daß es im Nichts empfindlich ſey, auf daß die Einheit in ihm empfindlich werde. So iſt doch aus und ein eine Ungleichheit.

Die erſte Eigenſchaft des Einziehens iſt das Nein, denn ſie gleichet ſich nicht mit dem Jah, als mit der Einheit, denn ſie macht in ſich *eine Finſterniß*, d. i. eine *Verlierung im Guten*. (Theoſoph, Fragen 3te Fr. 7—10, u. 14.)

§. 48.

Erläuterung des Entzweiungsproceſſes in Gott und Natur nach J. B.

Wir kehren jetzt wieder zur Selbſtbeſchaulichkeit zurück, um von ihr aus die Geneſis der *ewigen Natur* zu ſehen, die J. Böhm, ſich der Ausdrücke der Bibel bedienend, von der Selbſtbeſchaulichkeit, der Weisheit, die er das *Ewigſprechende* Wort nennt, das der Vater im Sohne ausſpricht, als das *ausgeſprochene geformte, kompaktirte* Wort, aber eben ſo von der *Natur*, d. i. der *anfänglichen, zeitlichen* Natur, darinnen die Kreation dieſer Welt lieget, unterſcheidet. (V. d. Gnad. W. c. 1. 30.)

Der ungründliche Wille in der Selbſtbeſchaulichkeit oder in dem Spiegel der Weisheit, in der alle Farben, Tugenden und Kräfte inne liegen, aber nicht ſubſtanzialiſch, ſelbſtſtändig, ſondern geiſtig, ſich ſelbſt beſchauend, wird dadurch *begehrender* Wille, Begierde. Der ungründliche Wille oder der Wille ſchlechtweg iſt eben, weil er ,,dünne, wie ein Nichts'' (Menſchw. Chr. c. 1. §. 9. c. 2. §. 1.) iſt, an und für ſich die Luſt zur Offenbarung, und damit ,,zu dem Verſtändnüß und Geſtältnüß'' der in ihm liegenden Farben, Kräfte, Tugenden und Weſen; dieſe Offenbarungs-Luſt und Liebe, dieſe Negativität gleichſam des Willens gegen ſich ſelbſt als Wille, da er, als dieſer dünne Wille, wie ein Nichts iſt, wird zur Begierde*), indem er im Spiegel der Weisheit ſchaut, was er iſt, er wird nach ſich ſelbſt, denn er hat kein andres

---

*) ,,Das Nichts iſt eine Sucht nach Etwas.'' (Vom ird. u. himml. Myſterio. 1.)

Objekt als ſich, lüſtern und begierig, d. i. in und mit der Selbſtbeſchaulichkeit erwacht der Trieb zur Ich- und Selbſtheit, die Begierde nach Selbſtoffenbarung, nach Selbſtunterſcheidung, nach beſtimmter Selbſterkenntniß. Der Wille nämlich modelt, indem und wenn er ſich ſelbſt beſchaut, von ſich ſelbſt gleichſam bezaubert und eingenommen, ſich in ſich ein, er imprimirt durch die Imagination in ſich das Spiegelmodell von ſich, und mit dieſer Impreſſion der Phantaſie erwacht die Begierde die Phantaſie in wirkliche, beſtimmte Figur, Geſtalt und Weſen zu bringen, d. i. Etwas zu ſein, Selbſt- und Ichheit anzunehmen*). Wie aber auch im Menſchen die Begierde eine Störung, Unterbrechung und Aufhebung der Stille und des Friedens, der Gleichheit und Einheit der Seele eine Spaltung iſt; ſo iſt jene Begierde eine Abſcheidung von dem gleichen, mit ſich einigen Willen, eine Zertrennung deſſelben ein Widerwille. Denn die Begierde iſt einziehend, in ſich hinein verzehrend, eine Negativität eine Concentration auf ſich ſelbſt ein Zuſammenziehen gleichſam aller im ungründlichen Willen enthaltenen Stoffe auf ſich, und dadurch eine Einfaſſung, eine Formung, Beſtimmung und Sonderung der in dem ungründlichen Willen in gleichem Maaße ohne Differenz und Beſtimmung enthaltenen Farben, Tugenden und Kräfte. „Die Begierde lüſtert aus Einem in viel und führet viel in Eines. Mit der Begierde wird Weſen geſucht, und im Weſen zündet die Begierde das Feuer an.“ (V. 6 Punkte der III. 18.) Dieſe Begierde, dieſe Subjektivität, dieſer Geiſt der Separation und Differenz, oder dieſer ſeparatiſtiſche, partikulariſirende Geiſt, dieſer Geiſt der Ichheit, der Sichſelbſtbeſpiegelung, des Etwasſeinwollens iſt die ewige Natur in Gott, das Princip, der Grund der Natur, als in welcher die in Gott geiſtig, unweſenhaft, und eben darum unterſchied- und geſtaltlos enthaltnen Dinge oder Weſen in Sonderung, Unterſchied, Eigenhaftigkeit, Ichheit und Selbſtſtändigkeit treten. Die Begierde, die ewige Natur iſt eine Finſterniß in Gott, eine Verdunkelung in dem hellen, durch keinen Unterſchied unterbrochnen, gleichem Spiegel oder Weſen der Gottheit: denn indem der Wille begehrender, Begierde iſt und wird, ſo wird er, der als Wille dünne, wie das Nichts iſt verdichtet, beſchattet, da die Begierde als eine Zuſammenziehung, Sammlung auf ſich und eben als dieſe eine Verdichtung, ein Undurchſichtigmachen, gleichſam ein dunkler Kern iſt. „Das Gute oder Licht iſt als ein Nichts. So aber Etwas darein kommt, ſo iſt daſſelbe Etwas ein anders als das Nichts, dann das Etwas wohnet in ſich, in Quaal, dann wo Etwas iſt, da muß ein Quaal ſein, die das Etwas macht und hält. Das Etwas iſt finſter und verfinſtert des Lebens Licht, und das Eine iſt Licht.“ (V. 6. Punkt. Der III. 6. 8.) Das Nichts oder der Ungrund, vorgeſtellt vor der Begierde, abſtrahirt von ihr, iſt zwar noch nicht Licht; denn Licht wird er, oder iſt er erſt im Unterſchiede von der Finſterniß; aber er iſt doch, als das durch keinen Unterſchied getrübte und unterbrochne Gleiche und Eine, das dem Gedanken nach Helle und Durchſichtige oder an ſich Licht, das zu beſtimmtem, wirklichem Licht wird, indem ſich der Wille zur Begierde verdichtet und verdunkelt. An dem Widerwillen, an der Finſterniß wird daher jetzt erſt Gott als Gott offenbar und ſich ſelbſt wahrhaft empfindlich und erkenntlich. „So ſprichſt du, ſo iſt die Finſternüß eine Urſach der Gottheit? Nein, aber Gott wäre nicht offenbar und wäre keine Natur noch Kreatur ohne die Finſternüß.“ (Zweite Apol. wider B. Tilk. 145.) Jetzt wird Gott erſt im Lichte und als Licht offenbar. Denn das ewige einige Gut, die lautere Liebe und Freiheit wird durch den Gegenſatz der Finſterniß der Begierde, der ewigen Natur, in der die Wurzel alles Lebens und Weſens, aber auch alles Leids, Wehes, und Widerſtreites ruht, offenbar als das himmliſch-milde Licht, als das abſolut Gute, es wird erſt jetzt fühlbar als die wohlthuende, beſänftigende, liebevolle Güte; die von aller Selbſt- und Ichheit freie Einheit des Ungrundes iſt erſt, aus dem Grunde der dunkeln Begierde wieder aus und in ſich ein und zurückgehend, als Einheit und Freiheit ſich offenbar; im lautern Selbſtgenuſſe, in der beſtimmten Erkenntniß und dem beſtimmten Bewußtſein ihrer ſelbſt, in dem ſie ſich nur als Gutes erkennt, ſich unterſcheidend von der ewigen Natur in der Gutes und Böſes, Ja und Nein, Wohl und Wehe inne liegt. Gott heißt daher auch nach J. Böhm nur Gott, ſo viel als er Licht iſt, er heißt nur, ſo zu ſagen, nach ſeiner Lichtſeite, in der Majeſtät und Herrlichkeit des Lichtes Gott. Gott weiß und will nur ſich ſelbſt, das Gute; indem aber das Gute ſich nur offenbar iſt als das Gute, das Gute die beſtimmte Selbſterkenntniß ſeiner nur an ſeinem Gegenſatze hat: ſo iſt mit der Selbſterkenntniß des Guten zugleich die Erkenntniß des Guten und Böſen, ein unendlicher Scheidungsproceß verbunden. Aber dieſe Erkenntniß des Guten und Böſen, dieſer Scheidungsproceß iſt in Gott Nicht-Gott, iſt der Unterſchied von Gott in Gott, und dieſem nach heißt er nicht Gott, ſondern die ewige Natur, die die Natura naturans, das Principium der Natur in Gott iſt, und daher von Gott als Gott, wie er nur Gott aus ſich gebiert, das unanfängliche Principium ſeiner ſelbſt iſt, unterſchieden iſt. J. Böhm vergleicht den ewigen Proceß der immanenten Selbſtoffenbarung Gottes, indem Gott die Natur in ſich gebiert, und aus dieſer ſich ſelbſt zum bewußten Geiſte herausgebiert, mit dem Proceß des Feuers. Das Feuer als das Verzehrende ſtellt vor das Principium der Trennung, Entzweiung, des Fürſichſeins, der *Negativität* in Gott, die Begierde, die ewige Natur; das Licht, das aus dem Feuer herausſcheint, ſich lieblich und milde ausbreitet und mittheilt, ſtellt das Princip der Poſitivität vor, die ewige Einheit und Freiheit, die aus dem Feuer der Natur, in das die Begierde es einſchloß, ſich wieder frei und los macht, und in dieſem Freiwerden, in dieſer Scheidung von dem Feuer als Licht offenbar wird. ,,Wie wir in der Feuersanzündung zwey Weſen verſtehen, als eines im Feuer und das ander im Licht und alſo zwei Principia: alſo iſt uns auch von Gott zu verſtehen. Das Feuer deutet uns an in ſeiner Peinlichkeit die Natur in der Scientz*), und das Licht deutet uns an das göttliche Liebefeuer, denn das Licht iſt auch ein Feuer, aber ein gebendes Feuer, denn es giebet ſich ſelber in alle Dinge, und in ſeinem Geben iſt Leben und Weſen. Im Feuer iſt der Tod. Als das ewige Nichts erſtirbet im Feuer, und aus dem Sterben kommt das heilige Leben, nicht daß es ein Sterben ſey, ſondern alſo urſtündet das Liebe-Leben aus der Peinlichkeit. Das Nichts oder die Einheit nimmt alſo ein ewig Leben in ſich, daß es fühlende ſey, und *gehet aber wieder aus dem Feuer aus*, als ein Nichts, wie wir denn ſehen, daß das Licht vom Feuer ausſcheint, und doch als ein Nichts, als nur eine liebliche, gebende, würkende Kraft iſt. Alſo verſtehet (in der Scheidung der Scientz, da ſich Feuer und Licht ſcheidet) mit dem *Feuer* die *ewige Natur*. Darinnen ſpricht Gott, daß er ein zorniger, eyfriger Gott und ein verzehrend Feuer ſey, welches nicht der heilige Gott genannt wird, ſondern ſein Eyfer, als eine Verzehrlichkeit deſſen, was die Begierde in die Schiedlichkeit in der Scientz in ſich faſſet.'' (Gnaden W. c. 2. §. 35. 33.)

---

*) In der That: die Imagination, die Einbildungskraft iſt das Schöpfungsprincip bei J. B., wie ſubjektiv, ſo objektiv; nicht aus dem bloßen Willen oder Denken, aus dem Schacht der Einbildungskraft leitet er alle Dinge ab. „Der Hauptbegriff in dem Syſtem J. B.'s ſagt Oettinger (Schwedenbergs Auserl. Schriften. IV. Th. 1776 p. 32) iſt der, der allen Philoſophen fehlt, nämlich das ens penetrabile, das nicht materiell und auch nicht pur geiſtlich iſt, ſondern indifferent zum Geiſt und zur Materie." Dieſes Ens penetrabile iſt aber nichts andres als eben das vergegenſtändlichte Weſen der Einbildungskraft, die „nicht materiell und auch nicht pur geiſtlich iſt." Eine handgreifliche Veranſchaulichung und Perſonifikation von dem innerſten Weſen J. B.'s haben wir an dem, was er über die Engel ſagt. Der Engel iſt nichts andres als das perſonificirte Urbild oder Weſen des Menſchen, der göttliche Menſch. „Ein Engel hat keine Därmen, darzu auch weder Fleiſch noch Bein, ſondern er iſt von der göttlichen Kraft zuſammengefügt auf Form und Art gleich einem Menſchen, auch mit allen Gliedern wie ein Menſch, aber die Geburtsglieder und auch keinen Ausgang von unten hat er nicht, er bedarf es auch nicht. (Aur. c. 6. 10.) Gleichwohl iſt der Engel mit dem Maul," d. h. zum Schein. Er iſt ein Scheinweſen, körperlich und unkörperlich, ein Weſen der Phantaſie. Und dieſes unſinnlich ſinnliche, immateriell materielle Weſen, welches eben das Weſen der Phantaſie, iſt überhaupt das göttliche Weſen, das Weſen J. B.'s.

---

*) Unter Scientz verſteht J. B. ,,nicht Wiſſenſchaft, ſondern ein *ziehe* Ens, eine *herbe* ziehende Eigenſchaft.'' Sie iſt daher eins mit der Begierde.

Gott führet ſeinen Willen darumb in eine Scientz (Begierde) zur Natur ein, damit ſeine Krafft in Licht und Majeſtät offenbahr, und ein Freudenreich werde; denn wenn in dem ewigem Einen keine Natur entſtünde, ſo wäre alles ſtille, aber die Natur führet ſich in Peinlichkeit, Empfindlichkeit und Findlichkeit ein, auf daß die ewige Stille beweglich werde, und die Kräfften zum Wort lautbahr werden. (Gnaden W. c. 2. §. 16.)

§. 49.

Das Weſen und die Eigenſchaften der ewigen Natur.

Die Natur iſt anders nichts, als Eigenſchafften der Annehmligkeit der eignen, entſtandenen Begierde, welche Begierde in der Schiedlichkeit des hauchenden Worts, als der hauchenden Krafft entſtehet, da ſich die Eigenſchafften ins Weſen einführen: So heißet daſſelbe Weſen ein natürlich Weſen, und iſt nicht Gott ſelber, denn Gott durchwohnt wohl die Natur, aber die Natur begreifet ihn nur ſo weit, als ſich die Einheit Gottes mit in das natürliche Weſen eingiebet, und auch weſentlich machet, als ein Lichtweſen, welches in der Natur in ſich ſelber würket, und die Natur durchdringet und penetriret, ſonſt iſt die Einheit Gottes der Natur als der begierlichen Annehmligkeit unbegreifflich. (Clavis etlicher vornehmen Punkten 25.)

Die Natur entſtehet in dem ausgeſloßnen Worte Göttlicher Empfindlichkeit und Wiſſenſchaften, und iſt eine ſtätswärende Bildung und Formirung der Wiſſenſchaften und Empfindnüß: Was das Wort durch die Weisheit würket, das bildet und formiret die Natur in Eigenſchafften. Sie iſt wie der Zimmermann, welcher das Haus bauet, welches das Gemüthe hat zuvorhin in ſich gemodelt; alſo auch alhier zu verſtehen, was das ewige Gemüth in der Weisheit Gottes, in der Göttlichen Krafft modelt, und in eine Ideam führet, das bildet die Natur in Eine Eigenſchafft. (26. 27.)

Die Natur ſtehet in ihrem erſten Grunde in ſieben Eigenſchafften, und theilen ſich die Sieben in unendlich aus. Die erſte Eigenſchafft der Natur iſt die Begierde, die machet Herbe, Schärfe, Härte, Kälte und Weſen. Alſo verſtehen wir, daß die Begierligkeit ſey der Grund zur Ichheit, daß aus Nichts Etwas würde, wie uns denn zu betrachten iſt, daß ſie der Anfang dieſer Welt geweſen ſey, dadurch Gott alle Dinge habe ins Weſen gebracht. Die andere Eigenſchafft iſt die Bewegnüß oder Einziehen der Begierde, die machet Stechen, Brechen und Schneidung der Härte, die zerſchneidet die angezogene Begierde und bringet ſie in Vielheit, und iſt ein Grund des bittern Wehes und auch die wahre Wurtzel zum Leben; iſt ein Anfang dieſer Welt, der Separator oder Scheider in den Kräfften geweſen, damit der Schöpfer, als der Wille Gottes alle Dinge aus dem Mysterio Magno in eine Form gebracht. Die dritte Eigenſchafft iſt die Empfindlichkeit in der Zerbrechung der herben Härte, und iſt der Grund der Angſt und des natürlichen Willens, darinnen der ewige Wille wil offenbar werden. Dieſe Empfindlichkeit iſt die Urſach des Feuers, auch des Gemüths, und der Sinnen. So nicht Empfindlichkeit wäre, ſo wüſte der Wille nichts von Eigenſchafften, denn er wäre nur einig. In dieſen drei erſten Eigenſchafften ſtehet das Fundament des Zorns und der Höllen, und alles deſſen, was grimmig iſt. (28—31. u. 41—43.)

Die vierte Eigenſchafft oder Geſtalt der ewigen Natur iſt das geiſtliche Feuer, darinnen das Licht als die Einheit offenbar wird, dann der Glantz des Feuers urſtändet von der ausgefloßnen Einheit, welche ſich hat mit in die natürliche Begierde eingegeben, und des Feuers Quaal und Brennen, als die Hitze, urſtändet von der ſcharffen Verzehrlichkeit der drei erſten Eigenſchafften. (48. 49.) Dieſes geſchieht alſo: Die ewige Einheit oder die Freiheit iſt die ſanfte Stille und lieblich gleich einem ſanften Wohlthun, und das man nicht ausſprechen mag, was für eine Sänffte außer der Natur in der Einheit Gottes ſei, und die drei Eigenſchaften zur Natur ſeynd ſcharff, peinlich, ſchrecklich; in dieſen drei peinlichen Eigenſchafften ſtehet der ausgefloſſene Wille, welcher durchs Wort oder göttliche Hauchen entſtanden iſt, und ſtehet auch die Einheit darinnen: So ſehnet ſich der Wille nach der Einheit, und die Einheit ſehnet ſich nach der Empfindlichkeit, als nach dem feuriſchen Grunde, alſo ſehnet eines in das ander, und wann das geſchieht, verſtehet das Sehnen, ſo iſts wie ein Schrack oder Blitz, gleich als riebe man Stahl und Stein an einander oder göſſe Waſſer ins Feuer, im Gleichnüß geredet. (48. 49.)

In dieſem Blick empfindet die Einheit die Empfindlichkeit, und der Wille empfähet die ſanffte Einheit, alſo wird die Einheit ein Glaſt (Glanz) des Feuers, und das Feuer wird ein Liebebrennen, denn es empfähet Eſſentz oder Krafft von der ſanfften Einheit. Das Feuer iſt ein Gegenwurff der großen Liebe der Einheit Gottes: denn alſo wird die ewige Luſt empfindlich, und dieſe Empfindlichkeit der Einheit heißet Liebe, als ein Brennen oder Leben in der Einheit Gottes, und nach ſolchem Liebebrennen heißet ſich Gott einen barmherzigen, lieben Gott, denn die Einheit Gottes liebet oder durchdringt den peinlichen Willen des Feuers. Darumb ſtehet im Feuer und Licht das Leben aller Dinge. (50. 54. 57.)

Die fünfte Eigenſchafft iſt nun das Liebefeuer, oder des Lichtes Krafft und Welt. Mit dieſer fünften Eigenſchafft wird das andere Principium, als die Engliſche Welt verſtanden, denn es iſt die Bewegnüß der Einheit, da alle Eigenſchaften der feurigen Natur in Liebe brennen. Ein Gleichnüß dieſes Grundes und Wirkung des Feuers ſiehet man an einer angezündeten Kertzen: In der Kertzen liegt alles in einander, und iſt doch keine Eigenſchaft vor der andern offenbahr, bis ſie angezündet wird, ſo ſiehet man ein Feuer, Oehl, Licht, Lufft und Waſſer aus der Lufft, es werden alle vier Elemente darinnen offenbar, welche zuvor in einem einigen Grunde verborgen liegen. Alſo wird in Gott in der Eigenſchafft des Feuers die Einheit unterſchiedlich und offenbahr. (58. 61. 62.)

Die ſechſte Eigenſchafft der ewigen Natur iſt der Schall, Hall oder die Verſtändnüß, denn im Feuer-blitz werden die Eigenſchafften alle lautbahr, der Schall iſt der Verſtand, darinnen die Eigenſchafften einander alle verſehen. Nach der Offenbarung der heil. Dreyfaltigkeit mit dem Ausfluß der Einheit iſt dieſer Schall oder Hall das Göttliche würkende Wort, als der Verſtand in der ewigen Natur dadurch ſich die übernatürliche Wiſſenſchafft offenbahret, und nach der Natur und Kreatur iſt er die Erkänntniß Gottes, darinnen der natürliche Verſtand Gott erkennet. Dann der natürliche Verſtand iſt ein Gegenwurff und Ausfluß aus Göttlicher Verſtändnüß. (69. 70.)

Die ſiebende Eigenſchafft iſt das Weſen, als ein Subjektum oder Gehäuſe der andern ſechs, darinnen ſie alle weſentlich ſind, wie die Seele mit dem Leibe; in der ſiebenden ſtehen alle Eigenſchafften im Temperamento, als in einem einigen Weſen*): Gleichwie ſie aus der Einheit alle entſpringen, alſo gehen ſie wieder alle in einem Grunde ein, und ob ſie gleich in unterſchiedlicher Arth und Eigenſchafften würken, ſo iſt es doch allhier nur ein einig Weſen, deſſen Krafft heißet Tinktur, als ein heilig penetrirend Weſen. (73.)

In dieſen ſieben Eigenſchafften muß man allemahl zwey Weſen verſtehen. Als erſtlich nach dem Abgrund. Durch ſolche Eigenſchafften verſtehet man das göttliche Weſen als den Göttlichen Willen, mit der ausfließenden Einheit Gottes, welche mit durch die Natur ausfleußt, und ſich in Annehmligkeit zur Schärffe einführet, dadurch die ewige Liebe empfindlich und würklich ſey, und daß ſie etwas habe, das da leydende iſt, darinnen ſie ſich möge offenbahren und darinnen ſie erkannt werde, davon ſie wieder geliebet und gebehret werde, als die peinlich leydende Natur, welche in der Liebe in eine ewige Freudenreich gewandelt wird: Wenn ſich die Liebe im Feuer, im Lichte offenbahret, ſo überflammet ſie die Natur, und durchdringet ſie wie die Sonne ein Kraut, und das Feuer das Eiſen. (36.)

---

*) Oetinger (in der cit. Schrift Th. V. p. 385) erklärt dieſe beiden letzten Eigenſchaften alſo: „Die 6te iſt die Quelle aller Sinnlichkeit, Perception und Apperception. Die Kabbaliſten heißen ſie Jeſod. Die ſiebente macht, daß alle in einer unzerſtörlichen Leiblichkeit beiſammen beſtehen und dieſe heißt eigentlich Subſtanz, wann ein geiſtlich Weſen ſeinen unzerſtörlichen Leib durch die vollkommene Ordnung und Zuſammenwürkung der 6 vorhergehenden Sephiren bekommt.“

Das ander Weſen iſt der Natur eigen Weſen, welches peinlich und leydende iſt, und iſt der Werkzeug des Würkers, denn wo keine Leydenheit iſt, da iſt auch keine Begierde nach der Erlöſung oder etwas Beſſers, und wo nun keine Begierde nach etwas Beſſers iſt, allda innen ruhet ein Ding in ſich ſelber, und darumb führet ſich die ewige Einheit durch ihren Ausfluß und Siedligkeit in Natur, auff daß ſie einen Gegenwurff habe, darinnen ſie ſich offenbahret, auf daß ſie etwas liebe, und wiederum von dem Etwas geliebet werde, daß alſo ein empfindlich Würken und ein Wollen ſey. (37.)

Es iſt fürnehmlich zu merken, daß allemahl die erſte und ſiebente Eigenſchafft für eins gerechnet werden, und auch die andere und ſechſte für eine, ſowohl die dritte und fünfte für eine, die vierte iſt allein das Scheideziel, denn es ſind nur drey Eigenſchafften der Natur, nach der Offenbahrung der Dreiheit Gottes. Als die erſte, die Begierde, die wird Gott dem Vater zugeeignet, und iſt nur ein Geiſt, und in der ſiebenden iſt die Begierde weſentlich. Die Ander wird dem Sohn als die göttliche Krafft zugeeignet, die iſt in der andern Zahl nur ein Geiſt, aber in der ſechsten iſt ſie die verſtändige Krafft. Die dritte wird Gott dem heil. Geiſt nach ſeiner Offenbahrung zugeeignet, und iſt im Anfang der dritten Eigenſchafft nur ein Feuergeiſt, aber in der fünften Eigenſchafft iſt die große Liebe darinnen offenbahr. Alſo iſt der Ausfluß göttlicher Offenbahrung nach den dreyen Eigenſchafften im erſten Principio vor dem Licht natürlich und im andern Principio im Lichte geiſtlich. (75—79.)

§. 50.

Ueber die ſieben Eigenſchaften.

Die ſieben Eigenſchaften oder Qualitäten, die ſich aber vor — oder abwärts durch ihre mannichfachen Verbindungsweiſen unendlich vervielfältigen, rückwärts aber auf drei oder zwei Principien, nämlich Licht und Finſterniß ſich reduciren, ſind der wichtigſte und lehrreichſte Punkt der J. Böhmichen Myſtik, denn ſie ſind die Principien der Wirklichkeit, in und mit denen Gott, die Natur oder Welt zeugend, zugleich ſich ſelbſt erſt zeugt, ſich ſelbſt verwirklicht, aus Nichts zu Etwas macht; „denn das Nichts wird in die Natur eingeführt, daß aus dem Nichts eine Quaal (d. i. etwas Beſtimmtes, Qualitatives, Empfindliches wird.“ (Erſte Apologie wider B. Tilken. §. 365.) J. B. kommt unzählige Male auf ſie zu ſprechen; aber ſo oft er ſie auch beſpricht, ſo ſehr er ſich bemüht, Licht und Ordnung in dieſes göttliche Chaos zu bringen, er wird immer, ſowie er auf die ſpecielle Beſtimmung derſelben kommt, dunkel und confus und bleibt ſich nicht gleich, in dem er z. B. hier zur primitiven Eigenſchaft macht, was er anderwärts zu einer abgeleiteten macht, hier pſycho- oder zoologiſche, dort rein phyſikaliſche Beſtimmungen und Ausdrücke anwendet. Gleichwohl iſt die Hauptſache klar.

J. B. iſt ein religiöſer Senſualiſt, ein theoſophiſcher Materialiſt; er geht von dem Satz aus: aus Nichts wird Nichts; nun iſt aber Alles aus oder von Gott, alſo muß es auch in Gott ſeyn; alſo ſetzt die zeitliche, d. i. wirkliche Natur eine ewige Natur, die irdiſche Materie eine göttliche Materie voraus. „Gott hat alle Dinge aus Nichts geſchaffen und daſſelbe Nichts iſt er ſelber.“ (Signat. Rer. c. 6. 8.) „Da nun Gott dieſe Welt ſammt allem hat erſchaffen, hat er keine andere Materie gehabt, daraus ers machte, als ſein eigen Weſen, aus ſich ſelbſt. Man kann nicht ſagen, daß in Gott ſey Feuer, Bitter oder Herbe, vielweniger Luft, Waſſer oder

Erde, allein man ſiehet, daß es daraus worden iſt .... Es iſt Alles aus Gott.“ (von den 3 Princip. c. 1. 3. 5.) „Der Abgrund der Natur und Kreatur iſt Gott ſelber.“ (Von göttl. Beſchaul. c. 3. §. 13.) „Wann Du anſieheſt die Tiefe und die Sternen und die Erden, ſo ſieheſt Du Deinen Gott und in demſelben Gott lebeſt und biſt Du auch .... Wo dieſes ganze Weſen nicht Gott iſt, ſo biſt Du nicht Gottes Bild .... So Du eine andere Materia biſt, als Gott ſelber, wie wirſt Du dann ſein Kind ſein?“ (Dreif. Leben 1. 51. Aurora c. 23. 4. 6.) Woraus aber J. B. in ſeiner theoſophiſchen Einbildung die Natur deducirt, das iſt in Wahrheit von der Natur ſelbſt und zwar der ſinnlichen, zeitlichen Natur abgeleitet und abgezogen. Die ſieben kosmo- und zugleich theoganiſchen Eigenſchaften oder Qualitäten der ewigen Natur ſind daher auch nichts andres, als von der Anſchauung der Natur abſtrahirte Qualitäten, die J. B. zu den genetiſchen Univerſalprincipien macht. Die Herbigkeit, Salzigkeit, Bitterkeit, Süßigkeit, Flüſſigkeit, Beweglichkeit, Entzündlichkeit, der Schall oder Ton, das Licht, der Blitz, die Hitze und Kälte, Feuer und Waſſer — alle dieſe Worte, die er zur Bezeichnung der primitiven Grundeigenſchaften der Natur gebraucht, ſind nicht im bildlichen, ſondern eigentlichen Sinn zu verſtehen. „Meine Meinung ſagt er ſelber in der Aurora c. 4, iſt himmliſch und geiſtlich, aber doch wahrhaftig und eigentlich, alſo ich meine kein ander Ding, als wie ichs im Buchſtaben ſetze. So Du nun, ſetzt er eben daſelbſt ſpäter hinzu, die himmliſche, göttliche Pomp und Herrlichkeit willſt betrachten, wie die ſei, was für Gewächſe, Luſt oder Freude da ſey, ſo ſchaue mit Fleiß an dieſe Welt, was für Früchte und Gewächſe aus dem Salniter (Grundſtoff, Grundweſen) der Erde wächſt ... Das iſt alles im Vorbilde der himmliſchen Pomp.“ Wenn alſo z. B. von einem Schall in Gott die Rede, ſo iſt der wirkliche Schall gemeint, denn von dieſem göttlichen Schall entſpringt Alles, was auf Erden ſchallet und hallet. Aber gleichwohl iſt wieder dieſer göttliche, urſprüngliche Schall kein ſinnlicher, materieller, hörbarer Schall, nein! es iſt ein geiſtlicher, ein imaginärer Schall, oder der Schall in Gedanken. Alles Materielle iſt in Gott, aber nicht als Stoff, ſondern nur ſeiner „Kraft,“ Qualität oder Eigenſchaft nach — nicht die Galle ſelbſt, aber die Bitterkeit der Galle, nicht der harte Stein ſelbſt, aber die Härte des Steins — Alles iſt in Gott, aber ſo, wie es Gegenſtand des Geiſtes, der Abſtraktion, des Gemüths, der Phantaſie iſt, das Waſſer in Gott iſt daher ein „Geiſtwaſſer,“ das Feuer in ihm ein „Geiſtfeuer,“ d. h. ein bildliches Feuer, ein bildliches Waſſer. J. B. nennt darum auch ausdrücklich die ſieben Qualitäten „Geiſter.“ Sie ſind bei ihm überhaupt nicht blos phyſikaliſche Qualitäten, ſondern zugleich animaliſche oder pſychologiſche Kräfte: — Wille, Quaal, Begierde, Sucht, Angſt, Grimm, Hunger — ſo zu ſagen: Identitäten von Geiſt und Natur. Sie ſind ihm ſinnliche Weſen — perſonificirte Eigenſchaften oder Abſtraktionen — ſie begehren, fühlen, ſchmecken, küſſen und halſen einander, wie Braut und Bräutigam. Kurz im Himmel der ewigen, göttlichen Natur iſt ein Leben und Treiben, das ſich ſchlechterdings nicht von dem Leben und Treiben in dieſer zeitlichen, ſinnlichen Natur unterſcheidet — „ein herzlich Lieben und freundlich Sehen, Wohlriechen, Wohlſchmecken und Liebfühlen, ein holdſelig Küſſen, von einander Eſſen, Trinken und Liebeſpazieren. „Ach und ewig ohne Ende!“ (Auror. c. 9. 38. 39.) Wer möchte nicht in dieſem Himmel ſein? Doch wir ſtecken noch bis über die Ohren im dritten Principio, d. h. im Princip dieſer verderbten, zeitlichen, ſichtbaren, grob materiellen Welt, wo das Wohlſchmecken und Wohlriechen, das Liebfühlen und Küſſen leider nicht ewig währt.

§. 51.

Die ſichtbare Natur und ihr Urſprung in ihren beſondern Geſtalten.

Das dritte Principium — nämlich außer den beiden Principien von Licht und Finſterniß in Gott — iſt die ſichtbare Welt, als der dritte Grund und Anfang, dieſe iſt aus dem innern Grunde, als aus beyden erſten ausgehaucht und in kreatürliche Form und Arth gebracht. Dieſe ſichtbahre Welt iſt aus der oberzehlten geiſtlichen Welt, als aus der ausgeſloßnen Göttlichen Krafft entſproſſen, und iſt ein Objektum oder Gegenwurff der geiſtlichen Welt: Die geiſtliche iſt der inwendige Grund in der ſichtbahren Welt, die ſichtbahre Welt ſtehet in der geiſtlichen. Dieſe ſichtbahre Welt iſt anders nichts als ein Ausfluß der ſieben Eigenſchafften, „dieſe äußere Welt ſagt er Mysterium Magnum c. 6. §. 10, iſt als ein Rauch oder Brodem vom Geiſtfeuer und Geiſtwaſſer, beides aus der heiligen und dann auch aus der finſtern Welt ausgehaucht worden; darum iſt ſie bös und gut .... und iſt nur als ein Rauch oder Nebel gegen und vor der geiſtlichen Welt,“ denn aus den ſechs würkenden Eigenſchafften iſt ſie entſtanden, und in der ſiebenden als im Paradieſe ſtehet ſie in der Ruhe, die iſt der ewige Sabbath, darinnen das Würken göttlicher Krafft ruhet. (Clavis 127. 81. 82.)

Die geiſtliche Welt vom Feuer, Licht und Finſterniß ſtehet in der ſichtbahren Elementiſchen Welt verborgen, und würket durch die ſichtbahre Welt, und bildet ſich durch den Separatorem mit ihrem Ausfluß in alle Dinge, nach jedes Dinges Art und Eigenſchafft. (Von göttlicher Beſchaulichkeit cap. 3. 19.)

Eine jede Eigenſchafft hat aber ihren eigenen Separatorem Scheider und Macher in ſich, und iſt in ſich ſelber ganz nach Eigenſchafft der ewigen Einheit. Alſo führet der Separator jedes Willens wieder Eigenſchafften aus ſich aus, davon die unendliche Vielheit entſtehet. In jeder Krafft iſt ein Gegenwurff als eine eigene Begierde entſtanden. Dieſelbe eigene Begierde in dem Gegenwurff der Kräffte hat ſich wieder auß ſich außgeführet zu einem Gegenwurff, davon iſt die Begierde ſolches Außfluſſes ſcharff, ſtreng und grob geworden, und hat ſich coaguliret und in Materien gebracht. Und wie nun der Außfluß der innern Kräffte auß

Licht und Finſternüß, auß Schärffe und Linde, auß feurender oder Lichts-Art iſt geweſen: Alſo ſeynd auch die Materien worden: Je weiter ſich der Ausfluß einer Krafft erſtrecket hat, je äußerlicher und gröber iſt die Materie worden, dann es iſt je ein Gegenwurff auß dem andern gegangen, biß letzlich auff die grobe Erde. (Ebend. §. 10. 11. 41. 42.)

Wir müſſen aber den Grund ſolcher Philosophiae recht vollführen und andeuten, wovon hart und weich habe ſeinen Grund genommen, welches wir an den Metallen erkennen: Denn eine jede Materia, welche hart iſt, als da ſeynd Metallen und Steine, ſowohl Holz, Kräuter und dergleichen, das hat in ſich gar eine edle Tinktur (die ein Gleichnüß und Gegenwurff des Göttlichen Mysterii Magni iſt, da alle Kräffte in der Gleichheit inne liegen, und heißet recht Paradies oder Göttliche Luſt [23.]) und hohen Geiſt der Krafft, wie auch an den Beinen der Kreatur zu erkennen iſt, wie die edelſte Tinctur nach des Lichtes Krafft, als die größeſte Süße im Marke der Beinen, und dagegen im Geblüte nur eine feuriſche Tinktur lieget*).

---

*) Die Tinktur ſpielt eine große, aber ſehr myſtiſche Rolle in J. B. „Sie iſt die Urſache des Scheines oder Glanzes, ſie iſt eine Urſache, daß alle Kreaturen ſehen und leben" „ſie gibt allen Dingen Kraft und Schöne, und iſt doch nicht das Ding, und wirket doch im Dinge, und machet das Ding wachſend und blühend." „ſie iſt in einem wohlriechenden Kraute die liebliche Süßigkeit und Sanftigkeit, ſo die Tinktur nicht wäre, ſo kriegete das Kraut keine Blume, noch Ruch." „Sobald das Geblüte wegfleußt, ſo fleucht die Tinktur als im Glaß oder Schatten dahin." (Drei Princ. c. 12 u. 13.) Sie iſt alſo das Mark der Dinge, der Lebensſaft, „weder purer Geiſt, noch pures Waſſer, ſondern zwiſchen Geiſt und Weſen oder Leib ein Mittelding" wie es in der Clavicula des oben erwähnten Auszugs J. B.'s heißt. Der Böhmiſt Oetinger (in Schwedenbergs Auserl. Schriften V. Th. 1777) erklärt ſich über ſie alſo. „Die edelſte Tinktur des Leibes liegt in dem Mark der Gebeine, ſie iſt nicht nur einer fließenden, ſondern leuchtenden Art, dann ſie iſt des Feuers Glanz" Die Chemiſten heißen ſie Spiritum rectorem und kriegen ſie zuweilen zu Geſicht." „Die Materie kann nicht denken, aber die Tinktur gehört zum Denken und das himmliſche Salz — „die edelſte Materie iſt das Salz" — iſt der Grund der Reflexion." (S. 253—58.)

Alles, was im Weſen dieſer Welt weich, ſanfft und dünne iſt, das iſt ausfließend und ſich ſelber gebend, und iſt deſſen Grund und Urſtant nach der Einheit der Ewigkeit (inwiefern ſie außer der Bewegnüß als das ewige Ein die größte Sänffte iſt) da die Einheit immerdar von ſich ausfleußt, wie man dann an dem Weſen der Dünnheit, als am Waſſer und Lufft keine Empfindligkeit oder Peinen verſtehet, was daſſelbe Weſen Einig in ſich ſelber iſt. Was aber hart und impreßend iſt, als da ſeynd Beine, Holz, Kräuter, Metallen, Feuer, Erde, Steinen und dergleichen Materien, darinnen liegt das Bild Göttlicher Krafft und Bewegnüß (in der ſich der Göttliche Will in eine Stätte zur Selbheit als zur Krafft einſchleußt) und verſchleußt ſich mit ſeinem Separatore, als dem Ausfluß Göttlicher Begierde, als ein edles Kleinod oder Funcke göttlicher Krafft, vor der Grobheit, und iſt darum hart und feurend, daß es ſeinen Grund Göttlicher Infaßlichkeit hat, als da ſich das Ewige Ein immerdar in einen Grund der Dreyfaltigkeit zur Bewegnüß der Kräfften einführet und ſich doch für dem Ausfluß, als für der Einführung des eigenen Willens der Natur verſchleußt, und mit der Krafft der Einheit durch die Natur würket.

Alſo auch mit der edlen Tinktur (dem ſinnlichen Gegenwurff der Einheit und Gleichheit) zu verſtehen iſt: Wo ſie am edelſten iſt, da iſt ſie am meiſten mit der Härte verſchloſſen; dann die Einheit liegt in ihr in einer Beweglichkeit, als in einer Empfindligkeit des Würkens, darum verbirget ſie ſich, aber in der Dünnheit liget ſie nicht in ſolcher Empfindlichkeit, ſondern iſt allen Dingen gleich, wie dann das Waſſer und Lufft allen Dingen gleich und in allen Dingen iſt, aber das trockene Waſſer (das Feurige) iſt der rechte Perlengrund, darinnen die ſubtile Krafft des Würkens der Einheit im Centro lieget. Alſo verſtehet dieſes Geheimnüß: Daß das Weiche und Dünne von der Einheit, von deſſen Ausfluß auß dem Mysterio Magno urſtände, und der Einheit am nächſten ſey, und dargegen der edelſte Grund Göttlicher Offenbarung in Krafft und Wirkung in der feurenden Härte liege*), und eine trockene Einheit als ein Temperamentum ſey, da die Schiedligkeit aller Kräfte wieder inne lieget: dann wo die Kräfften nicht in der Einheit eines Willens inne liegen, da iſt der Wille zertrennet, und iſt keine große Krafft in dem Dinge zu verſuchen, welches den Medicis wohl zu merken iſt. (l. c. 36—48.)

Hier haben wir alſo einige Proben, wie J. B. Stein und Bein, Luft und Licht, Erde und Waſſer aus dem göttlichen Weſen ableitet. Als Beiſpiele ſeiner religiöſen Naturphiloſophie fügen wir nur noch folgende bei. „An welchem Orte die herbe Qualität Primus war, da ward der Salitter (d. i. der Grundſtoff der Natur der materielle Inbegriff der 7 Eigenſchaften oder Quellgeiſter, die erſte Materie zuſammengezogen und vertrocknet, daß harte, derbe Steine wurden; an denen Orten aber, wo der herbe Geiſt mit dem bittern zugleich Primus geweſen, da iſt ſtachlichter Sand worden, dann der wütende bitter Geiſt hat den Salitter zerbrochen." (Aur. c. 18. §. 11.) „Das dünne Waſſer ſuchet den Thal und iſt eine Demüthigkeit des Lebens; welches ſich nicht erhebet, wie die herbe, bitter und

---

*) Alles in der Natur, was nach J. B. den Charakter differenzloſer Einheit und Gleichheit (die in der Natur, wo Alles in der Schicklichkeit ſtehet, freilich ihre Grenze haben, d. h. gegen Anderes ſelbſt beſtimmt und different ſind), den Charakter ſich hingebender, mittheilender, alles durchdringender Allgemeinheit hat, wie Licht, Luft, iſt der natürliche Gegenwurf der Einheit, des affekt- und differenzloſen Willens der Gottheit, und hat in dieſer ſeinen Grund- und Urſprung. Materien dagegen, wie Stein, Metall, Bein, ſind der Gegenwurf der in eine Selbſtheit eingefaßten, als Einheit offenbaren, als Licht beſtimmten Einheit, wie ſie nicht mehr die erſte, ſtille, gleichſam unbewußte, ſondern die feurige, ſelbſtbewußte Liebe, ein Liebebrennen iſt. Denn in dieſen iſt die milde Einheit, als von dem Gegenſatz der Härte, der Form der Selbſtheit unterſchieden, eine an dieſem Gegenſatze offenbare, empfindliche, beſtimmte Einheit. Das Mark in den Knochen z. B. hat als das Weiche. Flüſſige, ſich Hingebende und Mittheilende, als das Nutrimentum der Knochen die Natur des Lichtes, der Luft, hiemit der Einheit an ſich, aber hier iſt die Einheit eine gefaßte, eingeſchloſſene, eine in ihrem Gegenſatze wirkende, den Gegenſatz aufhebende, eine negative, eine feurige, individuelle Einheit, und darum auch edler, als jene andere Einheit.

Feuers-Qualität. Darum ſuchet es immer die *niedrigſten Stellen* auf Erden, das bedeut recht den Geiſt der Sanftmuth." (Ebend. c. 19. 70. 71.)

§. 52.

Darſtellung des Urſprungs des Böſen nach J. B.

Die ſichtbare, gegenwärtige, wirkliche, materielle Welt iſt der Schauplatz des Böſen, ja ſie verdankt ſogar nach J. B.'s chriſtlich religiöſer Vorſtellung ihr Daſein dem Abfall von Gott — dem Fall Lucifers und Adams, denn vor dem Fall war der Menſch nicht Mann und Weib, ſondern beides in Einem, hatte er alſo keine Geſchlechtsorgane, auch keine Zähne, keinen Magen, keine Gedärme, folglich auch natürlich keinen Podex. Alle dieſe materialiſtiſchen Organe, die jetzt ſelbſt in der chriſtlichen Welt eine ſo einflußreiche Rolle ſpielen, verdanken wir dem Sündenfall. Es iſt daher hier der Ort J. B.'s Begriff vom Böſen und deſſen Urſprung noch beſonders hervorzuheben und zu erörtern, ob er gleich ſchon in der ganzen bisherigen Darſtellung ſeiner Gedanken enthalten iſt. Die Wichtigkeit und zugleich die Schwierigkeit des Gegenſtandes erfordert es.

Das Böſe iſt nach J. B. überhaupt das *Principium der Negativität*, d. i. der Aufhebung der Einheit, der Scheidung und Unterſcheidung, (der Differenzirung) und der mit dieſer zugleich gegebenen Entgegenſetzung. Der Urſprung der Natur und des Geiſtes, des Etwas, des Daſeins und des Bewußtſeins und der Urſprung des Böſen iſt daher ein Akt, Ein und derſelbe Urſprung. Wenn Gott ſich nicht von ſich unterſchiede, nicht in ſich entzweite; ſo wäre er nicht Geiſt, nicht Wiſſen, nicht ſelbſtbewußt, „denn *in einem einigen Weſen, darinnen keine Schiedligkeit iſt, das nur eines iſt, da iſt keine Wiſſenſchafft;*" (Clavis etc. 13.) nur dem Principium der Negativität, der Scheidung und Unterſcheidung entquillt der ſelbſtbewußte Geiſt. Das Principium der Negativität iſt aber das Principium des Böſen, die Urſache, daß Etwas überhaupt im Unterſchiede für ſich wird, und ſein Fürſichſein in dieſer Unterſcheidung und Abtrennung befeſtigt. „Denn aller böſer Wille iſt ein Teuffel, als nehmlich ein ſelbſtgefaßter Wille zur Eigenheit, ein abtrünniger vom ganzen Weſen, und eine Phantaſey.“ (Gnaden W. c. 2. 12.) Gott iſt alſo nur durch den Teufel, als das Principium der Verneinung, Geiſt; denn er wird nur dadurch, daß er aus ſich herausgeht, ausfleußt, ſich von ſich unterſcheidet und entzweit, dieſes Zweite als ein Andres, einen Gegenſatz ſich ſetzt, und aus dieſem Herausgehen, dieſem Entzweien wieder in ſich hineingeht, für ſich, ſich ſelbſt offenbar, Ichheit. Das Selbſtbewußtſein Gottes aber iſt als die allerheiligſte, allereinigſte, allererſte Unterſcheidung und Entzweiung das Principium aller Differenzen, damit daß Princip der Natur, „die Weisheit iſt Wiſſenſchaft, ein Subjektum oder Gegenwurff der ungründlichen Einheit, ſie iſt das große Myſterium göttlicher Arth, denn in ihr werden die Kräffte, Farben und Tugenden offenbahr: in ihr iſt die Schiedligkeit der Krafft als der Verſtand, ſie iſt ſelber der Göttliche Verſtand, als die Göttliche Beſchauligkeit, darinn die Einheit offenbahr iſt.“ (Clavis 18. 19.)

Das Selbſtbewußtſein, in dem der Verſtand urſtändet, iſt das Principium aller Differenzen, d. h. das Unterſcheidende; der Verſtand iſt die Urſache, daß Etwas iſt; ohne den Verſtand und den Urzwieſpalt des göttlichen Weſens wäre Alles Eines, denn er iſt der Separator, der Scheider und Sonderer, und als dieſer der Macher des Etwas. Der Verſtand als der große Separator iſt das Princip des Etwas, aber eben damit auch das Princip aller Selbſtheit, aller Partikularität, alles Eigenſinnes, Eigenwillens, aller Verſtockung und Verhärtung in ſich, als der Scheider in Dein und Mein, der Vater alles Widerwillens, Kriegs und Streites; das Princip des Daſeins daher, das Princip, daß überhaupt Etwas iſt, und das

Princip des Böſen iſt *Ein Princip*, oder wie es ſich auch ausſprechen läßt: das *Princip der Qualität* und das *Princip des Böſen* iſt *Ein Princip*, denn das Etwas iſt Etwas nur als differentes, als *eigenſchaftliches*, *eigenwilliges*; die Qualität iſt ein abtrünniger, egoiſtiſcher Partikularwille, ein Hungergeiſt in J. B.'s Sprache, eine Eigenmächtigkeit, eine in ſich verſtockte und verknorzte Sonderheit, die ſich gegen Andres als boshafte, es verzehren wollende Begierde, als Habſucht, Freßgierde äußert. Das Reich des Daſeins und Etwas, das Reich der Qualitäten, der Eigenſchaften und damit das Reich aller *beſondern* Weſen und Dinge iſt aber *die Natur*; das *Princip der Natur* und das *Princip des Böſen* iſt alſo *Ein Princip*. Das Princip der Natur, die Natura Naturans iſt aber der Gegenſatz und Gegenſtand Gottes in Gott, iſt eins in ihm mit dem Princip der Negativität, mit dem er ſich in ſich entzweit und unterſcheidet, das Unterſchiedene als ein Andres ſich entgegengeſetzt, und aus dieſem Proceß der Entzweiung das Licht ſeines Selbſtbewußtſeins erzeugt; das Princip des Selbſtbewußtſeins und das Princip der Natur, nämlich der Natur *in Gott*, der ewigen, urſprünglichen Natur iſt alſo Ein und daſſelbe *Princip*. „Das Weſen aller Weſen iſt nur ein einiges Weſen, aber es ſcheidet ſich in ſeiner *Gebärung* (d. i. Selbſtbeſtimmung) in zwei Principia, als in Licht und Finſternüß, in Freud und Leid, in Böſes und Gutes, in Liebe und Zorn, in Feuer und Licht, und aus dieſen zweien ewigen Anfängen in den dritten Anfang, als in die Kreation zu ſeinem eignen Liebeſpiel nach beider ewigen Begierde Eigenſchaft. Das große Myſterium aller Weſen iſt in der Ewigkeit in ſich ſelber Ein Ding, aber in ſeiner *Auswicklung* und *Offenbarung* (womit J. B. die *immanente*, in *Gott* ewig geſchehende, mit der Geneſis ſeines Selbſtbewußtſeins identiſche Offenbarung meint) tritts von Ewigkeit in Ewigkeit in zwei Weſen, als in Böſes und Gutes ein." (Sign. Rer. c. 16. §. 11. 26.) Der Urſprung, das *Princip des Böſen* liegt daher in Gott ſelbſt *), und da es eins iſt mit dem Princip der Negativität, der Differenz, hat es ſein Daſein in allen Dingen und Weſen; denn das Princip des Böſen iſt ja überhaupt Das, vermöge deſſen und in dem ein Etwas ſich ſelbſt, ſeine Beſonderheit bejaht, in dieſer Bejahung ſeiner ſelbſt aber ein andres verneint, und eben in dieſer Negativität ein Selbſtweſen, ein Ich iſt. ,,Das iſt der Tod und Elend der Menſchen und aller Kreaturen, daß die Eigenſchaften ſtreitig und eine jede in ſich ſelber erhebend und in eigenem Willen qualificirend iſt, davon Krankheit und Wehe entſtehet .... eine jede Eigenſchaft die Gleichheit begehret, als ein Weſen nach und aus ſich.'' (Myst. Magnum c. 11. 17.) ,,In allen iſt Gift und Bosheit: Befindet ſich auch, daß es alſo ſein muß, ſonſt wäre kein Leben, noch Bewegligkeit, auch wäre weder Farbe, Tugend, Dickes und Dünnes, oder einigerlei Empfindnüß, ſondern es wäre alles ein Nichts. (Drei Princip. Vorr. §. 13.) Der Teufel iſt daher nach J. B. das Salz der Natur, ohne welches Alles nur Ein geſchmackloſer Brei wäre; denn das Princip aller Verſchiedenheit, Species, Art und das Princip des Böſen iſt Ein Princip. Aber in Gott iſt das Princip des Böſen nicht ein Princip des Böſen, ſondern des Guten. Die Selbſtentzweiung und Unterſcheidung Gottes zündet wohl in Gott mit dem Selbſtbewußtſein das Feuer der Ichheit und Selbſtheit an; aber dieſe Ichheit iſt nur die Form, die Einfaſſung der Einheit, ihr Inhalt iſt die ſelbſtloſe Fülle aller Weſen. Dieſe Ichheit iſt nur das ſelige Bewußtſein der reinen Liebe; das Fürſichſein Gottes, das ihm aus ſeiner Unterſcheidung in ſich, aus dem ſich Entgegenſetzen eines Gegenwurfs reſultirt, iſt nicht das Fürſichſein der Differenz, ſon-

---

*) Wann ich, ſagt J. B. (in ſeiner zweiten Apologie wider B. Tilken Nro. 140) auf eure Weiſe ſoll reden, daß Gott in allem alles mächtig iſt, wie es denn wahr iſt, ſo muß ich ſagen, daß Gott Alles iſt; Er iſt Gott, er iſt Himmel und Hölle und iſt auch die äußere Welt: Denn von ihm und in ihm urſtändet alles.''

dern vielmehr die im Unterſchiede von der Differenz für ſich ſeiende, ſich offenbare Einheit und Freiheit. Gott wird nur an ſeinem Gegenſatze, in der Unterſcheidung von ihm ſich offenbahr; ohne die Widerwärtigkeit eines Gegenſatzes in ſich zu ſetzen, wäre Gott nicht ſich ſelbſt wiſſend; aber dieſes Selbſtbewußtſein iſt das Bewußtſein des Guten von ſich, der Liebe, und als das Selbſtbewußtſein der Liebe, eine Quelle der Freude, der Seligkeit, Gott iſt die Seligkeit, weil oder wiefern er ſich als Gott erkennt. Das Principium der Negativität, der Entgegenſetzung, der Entzweiung, das Princip des Böſen iſt alſo in Gott eine Urſache zum Guten. Das Negative iſt in Gott ein Poſitives. Das Feuer der Negativität, der Ichheit iſt in Gott nur ein wohlthuendes liebliches Liebebrennen, das Feuer der Liebe, des Guten; das Princip der Böſen iſt in Gott nur die Urſache*), daß das Poſitive, das Gute in Form und Geſtalt, in Selbſtheit in Affekt kommt, ein Bewegliches, Wirkendes, Empfindliches, ein Thätiges, Sichſelbſterkennendes werde. „Das Böſe gehöret zur Bildung und Beweglichkeit, und das Gute zur Lüge, und das Strenge oder Widerwillige zur Freude." (Vorr. zu den 3 Princip. §. 14.) Die Einheit, die zuerſt bloße, ſtille, unbewegte Einheit wird erſt durch das Setzen eines Gegenwurfs und die Unterſcheidung von ihm eine ſich unterſcheidende, negative, ſelbſtiſche, brennende, feurige Einheit und dadurch erſt wirkliche lebendige Einheit. Das Feuer der Negativität iſt daher in Gott als identiſch mit dem Lichte, der Einheit, das Böſe iſt in Gott (oder an ſich) nur Gutes. „In Gottes Reich als in der Lichtwelt wird nicht mehr als ein Principium recht erkannt: denn das Licht hat das Regiment, und ſind die andern Quaalen und Eigenſchafften alle heimlich, als ein Myſterium, denn ſie müſſen alle dem Lichte dienen und ihren Willen ins Licht geben; daraus wird die Grimme-eſſentz im Lichte verwandelt in eine Begierde des Lichts und der Liebe, in Sanfftmuth. Obwohl die Eigenſchafften als Herbe, Bitter, Angſt, und das bitter Wehe im Feuer ewig bleiben, auch in der Lichtwelt; ſo iſt derſelben doch keine in ſeiner Eigenſchafft offenbar, ſondern ſie ſind alleſambt nur alſo Urſachen des Lebens der Beweglichkeit und Freuden. Was in der finſtern Welt ein Wehe iſt, das iſt in der Lichtwelt ein Wohlthun; und was im Finſtern eine Furcht, Schrekken und Zittern iſt, das iſt im Licht ein Jauchzen der Freuden, ein Klingen und Singen, und das möchte nicht ſein, wann im Urſtande nicht eine ſolche ernſtliche Quaal wäre. Darumb iſt die finſtere Welt der Lichtwelt Grund und Urſtand, und muß das ängſtliche Böſe eine Urſache des Guten ſeyn, und iſt alles Gottes.“ (V. 6 Punkt. c. 3. 1—5.) „Alles das, weſſen dieſe Welt ein irdiſch Gleichnüß und Spiegel iſt, das iſt im göttlichen Reiche in großer Vollkommenheit im geiſtlichen Weſen. Im Himmel (d. i. in Gott als Gott) iſt alles gut; was in der Hölle bös, ſowohl Angſt und Pein iſt, das iſt im Himmel gut, und eine Freude, denn es ſtehet alles in der Lichtesquaal. (Signat. Rer. c. 16. 22 u. 20.) „In Gott iſt kein Zorn, es iſt eitel lauterliche Liebe; allein im Fundament, dadurch die Liebe beweglich wird, iſt Zorn-feuer, aber in Gott iſts eine Urſache der Freudenreich.“ (Theoſ. Fr. 3. Fr. 27.) „So die Liebe der Einheit nicht in Feuer-brennender Art ſtünde, ſo wäre ſie nicht würklich, und wäre keine Freude oder Bewegnüß in der Einheit.“ (Ebend. 18.)

---

*) Das Gute hat das Böſe oder Widerwärtige in ſich verſchlungen, und hälts im Guten in Zwang gleichſam als gefangen, da das Böſe eine Urſache des Lebens und Lichtes ſein muß." Von 6 Punkten III. 2.

Das Böſe iſt alſo ein abſolutes, ewiges Moment, ein Moment im göttlichen Leben ſelbſt; aber in Gott iſt das Böſe nur die Kraft, die Energie, die Strengigkeit, die Heftigkeit und Leidenſchaftlichkeit, d. i. die Subjektivität oder Selbſtheit, die Form des Guten. Es verhält ſich hier mit dem Böſen eben ſo, wie in der untergeordneteren Sphäre des menſchlichen Lebens mit der Leidenſchaft. Die Leidenſchaft iſt hier das Princip des Böſen, aber Princip des Böſen und ſelbſt böſe wird ſie erſt, wenn und ſofern ſie ſich abtrennend vom Guten ein eignes Leben wird; an ſich iſt die Leidenſchaft der Motor, die Energie, das Feuer, die Form, der Geiſt des Guten. Eine Güte, die, ſo zu ſagen, nicht den Teufel im Leib hat, die nicht das Princip und Moment des Böſen, das Feuer der Ichheit, Lebendigkeit und Leidenſchaftlichkeit in ſich hat, iſt nicht die Güte des Geiſtes, ſondern eine ſimpelhafte Güte.

Erſt in dem großen Scheidungsproceſſe der Offenbarung in der Natur, wo Alles in ſelbſtſtändige Eigenhaftigkeit und in ſchiedliche Exiſtenz tritt, um offenbar zu werden, erſt da wird das Princip des Böſen ein Princip des Böſen: erſt da, wo das Böſe ſich abtrennt vom Guten, in eigne beſondre Exiſtenz tritt, wo die Form ſich ſelbſt zum Inhalte, die Ichheit ſich ſelbſt zum Weſen und Gegenſtand macht, wo das Feuer, als abgetrennt von der Liebe, nicht mehr ein Feuer der Liebe, ſondern ein verzehrendes Zornfeuer, Feuer des Egoismus wird, erſt da, wo das Böſe alſo für ſich ſelber wird, wird das Böſe Böſes, und iſt es als Böſes offenbar und wirklich*). Dieſer Akt der Scheidung iſt aber ein von dem urſprünglichen Akt der Entzweiung und Unterſcheidung, Gottes unzertrennlicher Akt; er iſt ſchon in Gott, aber in Gott nur inſofern, als er das Centrum, das Princip der Natur iſt, in ihm als der ewigen Natur, die ſich wieder producirt und vergegenſtändlicht zu dieſer, der zeitlichen, ſinnlichen Natur, in und an der jene ihre ausgeprägte, ausgebildete Exiſtenz und Erſcheinung hat, und in ſofern daher auch das Böſe ſeine beſtimmte, ausgebildete Exiſtenz erſt in der Kreation hat, findet jener an ſich mit der ewigen Entzweiung des Bewußtſeins identiſche Akt ſeine beſtimmte Wirklichkeit in der Kreatur, oder iſt erſt in ihr ein beſtimmt, wahrhaft wirklicher Proceß und Akt. „Wenn man nun allhie redet vom Willen Gottes Zornes, daß er ſich habe von der Liebe abgebrochen und wollen bildlich ſein, ſo muß mans nicht außer der Kreatur verſtehen. Man muß nicht Gott die Schuld des Falls geben, ſondern nur der gebildeten Kraft in der Kreatur nach dem Nein, dieſe hat's verſcherzt, und iſt zur Lügen worden, nicht Gott, ſondern die Kreatur, nicht die ungebildete Krafft des Zornes, darinnen die Liebe brennet.“ (Theoſ. Fr. 9. Fr. 7, 8.) Zugleich muß aber, weil das Zornfeuer in Gott das Princip der Kreatur iſt, das Princip dieſes Proceſſes wieder in Gott inſofern geſetzt werden, als nur an dem Gegenwurf der ewigen Natur, in der Gutes und Böſes, Licht und Finſternüß inne ſtehet, Gott das Bewußtſein ſeiner als des Lichtes, der Einheit anzündet.

---

*) Gerade aber dieſer Punkt, wo es erſt zum Treffen kommt, iſt auch der Punkt, wo J. B. ſich gänzlich in theologiſche Phantaſtik und Willkühr verliert, ohne daß er doch — freilich eine, übrigens ſehr begreifliche, Unmöglichkeit — die Schwierigkeit löſt. Und dieſe Schwierigkeit bietet ſich ihm unglücklicher Weiſe zweimal dar — erſtlich bei dem Fall Lucifers, dann bei dem Fall Adams. Er hilft ſich mit dem freien Willen. Aber es bleibt eben abſolut unbegreiflich und ſinnlos, wie der freie Wille aus der göttlichen Konkordanz heraustreten konnte. Es gibt eben keinen Uebergang von der phantaſtiſchen Welt der Theologie in die wirkliche Welt.

Das Böſe iſt alſo nach J. B. ein abſolut Nothwendiges, die Beſtimmung der Negativität eine abſolut wirkliche Beſtimmung. Denn das Böſe iſt das Princip alles Geiſtes und Lebens, wie ſich deutlich genug aus dem bisher Entwikkelten ergibt.

„So keine Widerwärtigkeit im Leben wäre, ſo wäre auch keine Empfindligkeit, noch Wollen, noch Würken, auch weder Verſtand noch Wiſſenſchaft darinnen: dann ein Ding, das nur einen Willen hat, das hat keine Schiedligkeit, ſo es nicht einen Widerwillen empfindet, der es zum Treiben der Bewegnüß urſachet, ſo ſtehets ſtille.“ (Göttl. Beſchaul. c. 1. 9.) „Das Leben ſtehet in viel Willen: eine jede Eſſenz mag einen Willen führen und führet ihn auch. Es feindet je eine Geſtalt die andere an, und nicht allein im Menſchen ſondern in allen Kreaturen.“ (Von 6 Punkten. III. c. 4. §. 2. 3.)

Der Urſprung des Lebens iſt der Urſprung des Böſen, dieſes kann nicht von jenem abgetrennt, und abgeſondert von ihm betrachtet werden, ſo daß man das Leben zuerſt ſetzen könnte, und dann hintendrein noch beſonders fragen: wie kam Böſes hinein, oder wie entwickelt ſich Böſes aus ihm? Obgleich aber das Böſe, als ein mit dem Leben und Geiſte Identiſches, ein abſolut Nothwendiges, Urſprüngliches iſt, nach deſſen Urſprung man eben ſo wenig fragen kann, als nach dem des Lebens, weil in ihm an und für ſich der Begriff der Urſprünglichkeit liegt; ſo hat doch das Böſe, wo es als Böſes, in vom Guten abgeſchiedener, eigener Exiſtenz auftritt und offenbar wird, nicht etwa bei J. B. die Bedeutung eines abſolut Nothwendigen, oder eines ſelbſtſtändigen Weſens, wie etwa im Dualismus der alten Welt. Das Böſe iſt vielmehr, ſelbſt wo es als Böſes wirkt, eine Urſache, ein Mittel, ein Antrieb zum Guten; das Mittel zur Offenbarung, Empfindung und Erkenntniß des Guten: das Negative iſt das Negative ſeiner ſelbſt, oder negativ gegen ſich ſelbſt, der Teufel iſt Teufel nur gegen ſich ſelbſt, das Böſe der größte Feind und Gegner ſeiner ſelbſt, d. h. in J. B.'s Sprache eine erſchreckliche Qual, ein hölliſches Feuer, eine ewig aufſteigende peinliche Qual, und darum ſelbſt eine Begierde nach Ruhe und Friede, nach dem Guten, nach dem Rückgang in den Urſtand, wo es eins mit dem Guten nur die Belebung, Begeiſtigung und Befeuerung deſſelben iſt. ,,So keine Pein wäre, ſo wäre ihr die Freude nicht offenbar. Das Böſe muß eine Urſache ſein, daß das Gute ihm ſelber offenbar ſei, und das Gute muß eine Urſache ſein, daß ihme das Böſe in ſeiner Argliſtigkeit und Bosheit offenbar werde, auf daß alle Dinge in ihre Beſchaulichkeit kämen.'' (Myst. Magn. c. 28. 68. 69.) ,,Das Böſeſte muß des Beſten Urſache ſein.'' (Ebend. c. 10. §. 62.) Dieſer Begriff des Böſen erläutert auch zugleich die ſchon angeführte Beſtimmung, in der von J. B. die Einheit und der Geiſt gefaßt ſind. Die wahre und wirkliche Einheit iſt nicht die erſte, anfängliche; der wahre Geiſt iſt nicht der zwieſpaltlos mit ſich einige, ſondern der in die Höllenpein des Böſen, in die ſchmerzliche Quaal der Differenz ausgehende, und durch die Aufhebung der Differenz als ſolcher, durch die Einigung derſelben mit ſich wieder in ſich ein- und zurückgehende Geiſt; denn nur ſo, als in ſich wieder ein- und zurückgehender iſt er ein ſich empfindlicher, offenbarer, wirklicher und lebendiger Geiſt. „Die Luſt der Freiheit (die J. B. an andern Stellen den Geiſt nennt) begehret wieder in das Stille als ins Nichts, und dringet wieder aus der Finſternüß der Strengheit der Begierde in ſich ſelbſt, als in die Freiheit außer dem Grimme der Feindſchaft und hat ſich nur alſo im ſtrengen Impreſſen geſchärfet, daß ſie ein bewegend fühlend Leben iſt, und daß ihre Freiheit geſchärffet (ichheitlich, ſelbſtiſch, begeiſtert) iſt, daß ſie ein Glanz iſt, welches in der Freiheit ein Freudenreich iſt und gibt." (Sign. Rer. c. 3. §. 18.) Derſelbe Proceß findet aber auch im Menſchen ſtatt. Die Unruhe, Pein und Quaal des Böſen urſachet, daß der Menſch ſich wieder aus der Differenz ſeiner Ichheit in ſeinen Urſtand und Urſprung zurückſehnet, und in die Form ſeiner Ichheit den Willen der ewigen Einheit einfaſſet, die jetzt erſt an dem Gegenſatze des ſchmerzlichen Böſen als Einheit, als ſüße Milde, als Wohlthat empfunden und erkannt iſt. „Das Böſe oder Widerwillen urſachet das Gute als den Willen, daß er wieder nach ſeinen Urſtand, als nach Gott dringe, und daß das Gute als der gute Wille begehrend werde: Dann ein Ding, das in ſich nur gut iſt, und keine Quaal hat, das begehret nichts, dann es weiß nichts beſſres in ſich oder für ſich, darnach es könnte lüſtern." (V. göttl. Beſchaul. c. 1. 13.)

§. 53.

J. Böhm's Anthropologie.

Mit dem Urſprung des Böſen, der Sünde — der Sünde allein verdankt ja der nicht phantaſtiſche, nicht theologiſche, der exiſtirende Menſch ſeine Entſtehung — ſind wir zum Menſchen und mit ihm zum eigentlichen Schlüſſel und Hebel der J. Böhm'ſchen Theoſophie gekommen. „Das Buch, ſagt J. B., da alle Heimligkeit innen lieget, iſt der Menſch ſelber: Er iſt ſelber das Buch des Weſens aller Weſen, dieweilen er die Gleichheit der Gottheit iſt, das große Arkanum lieget in ihme.“ (Theoſoph. Sendbr. 20. Br. §. 3.) „Wo wilſtu Gott ſuchen in der Tiefe über den Sternen? Da wirſtu ihn nicht finden; ſuche ihn in deinem Hertzen im Centro deines Lebens Geburt; da wirſtu ihn finden. — Der verborgene Menſch, welcher iſt die Seele (ſo ferne die Liebe im Licht Gottes in deinem Centro aufgehet) iſt Gottes eigen Weſen .... wie welteſtu denn nicht Macht haben zu reden von Gott, der dein Vater iſt, deß Weſens du ſelber biſt?“ (Von d. 3 Princ. c. 4. §. 7. 8.) Und in Beziehung auf ſich ſelbſt ſagt er: „ich habe geſchrieben nicht von Menſchenlehre oder Wiſſenſchaft aus Bücherlernen, ſondern aus meinem eigenen Buche, das in mir eröffnet ward: als (nämlich) die edle Gleichnüß Gottes, das Buch der edlen Bildnuß (zuverſtehen das Ebenbild Gottes) ward mir vergönnt zu leſen und darinn habe ich mein Studiren gefunden .... ich darf kein ander Buch darzu. Mein Buch hat nur drei Blätter, das ſind die 3 Principia von Ewigkeit .... Ich kann der Welt Grund und alle Heimlichkeit darinnen finden.“ (Theoſ. Sendbr. 12. B. §. 14. 15.) „In dir ſind alle drei Principia .... wo willſtu doch Gott ſuchen? Suche ihn nur in deiner Seelen, die iſt aus der ewigen Natur, darinnen die göttliche Geburt ſtehet.“ „Die Finſterniß in Dir, welche ſich ſehnet nach dem Licht, iſt das erſte Principium. Des Lichtes Kraft in dir, dadurch du ohne Augen ſieheſt im Gemüthe, iſt das andere Pincipium (die eigentliche Gottheit). Und die ſehnende Kraft (die Willenskraft), ſo im Gemüthe ausgeht und an ſich zeucht und ſich füllet, davon der materialiſche Leib wächſt, iſt das dritte Principium.“ (Von den 3 Princ. c. 7. §. 16. 26.) Der Menſch iſt alſo dem J. B. das Vorbild des Weſes der Weſen — das Weſen, woraus er Alles erklärt und erzeugt. „So man redet vom Himmel und von der Geburth der Elementen, ſo redt man nicht von fernen Dingen, ſo weit von uns ſind, ſondern wir reden von Dingen, ſo in unſerm Leib und Seele geſchehen, und iſt uns nichts näher, als dieſe Geburth, denn wir leben und ſchweben darinnen, als in unſerer Mutter.“ (Ebend. §. 7.) Aber J. B. macht nicht die Seele, den Willen, den Geiſt des Menſchen als ein abgezogenes, metaphyſiſches Weſen, er macht den ganzen Menſchen, den an den Leib gebundnen Geiſt zum Gott und Welt erzeugenden Princip. „Gleichwie der Leib die Seele gebäret, alſo gebären auch die 7 Geiſter (Qualitäten) Gottes den Sohn, und gleichwie die Seele ein ſonderliches iſt, wann ſie geboren iſt, und iſt doch mit dem Leibe verbunden und kann ohne den Leib nicht beſtehen, alſo iſt auch der Sohn Gottes, wann er geboren, ein ſonderliches und kann doch ohne den Vater nicht beſtehen.“ „Der Leib bedeutet die 7 Quellgeiſter des Vaters (die ewige Natur) und die Seele*) bedeutet den eingebornen Sohn, (den eigentlichen Gott).“ (Aurora c. 15. 4. 5.) „Was begreiflich iſt, iſt freilich überall der Zorn Gottes (das erſte Princip), ſonſt wäre es nicht alſo hart begreiflich.“ (Ebend. c. 14. 99.) „Die herbe Qualität (der „erſte Geiſt,“ die erſte Eigenſchaft der ewigen Natur) iſt ſcharf. Daß ſie aber alſo ſcharf in ſich iſt, das iſt zu dem Ende, daß kann ein Corpus durch ihre Zuſammenziehung gebildet werden, ſonſt beſtünde die Gottheit nicht, viel weniger eine Kreatur.“ (Ebend. c. 13. 69. 70.) Das harte, zuſammengezogene, greifliche, d. i. körperliche Weſen des Menſchen iſt ihm alſo das erſte Princip, das Princip der Finſterniß oder des Feuers, im Gegenſatz gegen welches ſich erſt das Princip des Lichts, der Seele entzündet, denn die Finſterniß begehrt das Licht. Wenn es daher bei Spinoza heißt: Gott iſt ein ausgedehntes Weſen, ſo heißt es dagegen bei J. B.: Gott iſt ein körperliches Weſen. Dies iſt der wahre, einfache Sinn der oben in der Einleitung zu J. B. gegebnen abſtruſen, ſpekulativen Entwicklung, daß die Natur nothwendig zu Gott gehöre, die Natur ein Beſtandtheil Gottes ſei, denn die Natur iſt ja der Inbegriff der ſinnlichen, körperlichen Weſen, oder das körperliche Weſen ſchlechtweg. ,,Daraus folgt, ſagt der Böhmiſt Oetinger (in der citirten Schrift Th. V. 381.), daß Leibhaftig ſein eine Realität oder Vollkommenheit ſey, wann ſie nämlich von denen der irdiſchen Leiblichkeit anhangenden Mängeln gereinigt iſt. Dieſe Mängel ſind die Undurchdringlichkeit, der Widerſtand und die grobe Vermiſchung,'' d. h. Gott iſt ein materielles, körperliches Weſen, aber der göttliche Leib iſt der Leib, der abgezogen iſt von den Beſtimmungen, die den Leib zu einem wirklichen machen, iſt der Leib, wie er nur Gegenſtand der Phantaſie und des ihr zunächſt liegenden Sinnes, des Auges, alſo ein nur optiſches und phantaſtiſches Weſen iſt.

---

*) Die Bedeutung, die hier B. der Seele gibt, vindicirt er in ſeinen ſpätern Schriften gewöhnlich dem Gemüthe, dem Herzen oder „Geiſte der Seele,“ und ſchreibt der Seele das erſte Princip, das Weſen des Vaters, des Grundes des natürlichen Lebens zu.

J. B. macht alſo nicht den Tod des Menſchen, die Abſtraktion, die Scheidung der Seele vom Leibe, er macht die Einheit der Seele mit dem Leibe, das Leben oder lebendige Weſen des Menſchen zum Ur- und Grundweſen. Das lebendige Weſen iſt aber kein ruhiges, abgeſchloßnes, ſondern bewegliches, ſich entwickelndes, kein einfaches, ſondern zweiſpältiges, gegenſätzliches Weſen. ,,Wer weiß von Freuden zu ſagen, der kein Leid empfunden, oder von Frieden, der keinen Streit geſehen oder erfahren?'' (Drei Princ. Andeut. der Titelfigur.) ,,Wir befinden Böſes und Gutes, Leben nnd Tod, Freude und Leid, Liebe und Feindung, Traurigkeit und Lachen .... an allen Kreaturen, fürnemlich am Menſchen, welcher Gottes Gleichnüß.'' (Appendix zu den 3 Princ. §. 3. 4.) Alſo iſt der Gegenſatz die Quelle alles, auch des göttlichen Lebens. Aber woher entſpringt der Streit und Zwieſpalt im Menſchen? Aus der Begierde, aus der Leidenſchaft. Die Begierde iſt der Verluſt der Freiheit und Einheit. Sie iſt die Sucht nach Etwas, was zunächſt nicht iſt, wenigſtens für mich, außer nur als Gegenſtand der Vorſtellung, als ein geiſtliches Weſen, als ein bloßer Schemen oder Gedanke, der aber gleich Nichts iſt. Aber die Begierde will eben, daß es ſey; ſie iſt ungeiſtlich, materialiſtiſch; ſie will haben, beſitzen, genießen. So lange ich nichts begehre, bin ich im Frieden, in der Freiheit und Gleichheit, aber ich habe auch keine Qualitäten; ich bin Nichts. Erſt in der Begierde bekomme ich Eigenſchaften, werde ich ein beſtimmtes Weſen — ein hungriges, durſtiges, weib-ehr-habſüchtiges — ein Selbſt, ein Etwas; denn in der Begierde drücke ich, erſt durch die Imagination, dann durch die That die Eigenſchaften des Begehrten mir ein. Aber eben deßwegen weil die Begierde mich verſeſſen macht auf Etwas, iſt ſie der Tod der Freiheit und der mit ihr identiſchen Seligkeit und Einigkeit — die Quelle aller Qual und Pein, aller Angſt und Unruhe. Die Begierde iſt „heftig, feurig, herbe, bitter, ſtrenge;" ſie hat alſo die primitiven Eigenſchaften, die Eigenſchaften der ewigen Natur; ſie iſt der Grund alles Weſens und Lebens. „Die Begierde macht Weſen und nicht der Wille" (d. i. der Geiſt. Signat. c. 2. §. 7.)

„Die Unruhe (der Begierde) iſt aber der Sucher der Ruhe. Sie macht ſich ſelbſt zu ihrem eignen Feinde. Ihre Begierde iſt nach der Luſt der Freiheit und nach der Stille und Sänfte," (d. i. nach dem „Nichts als ihrer Artznei." Ebend. §. 18.) Der Menſch ſehnt ſich daher aus der Gefangenſchaft der Begierde wieder nach Freiheit, aus dem Streit der Leidenſchaft nach Ruhe und Frieden. „Sobald du das Etwas in deine Begierde einläſſeſt und nimmſt, ſo iſt das Etwas ein Ding mit dir, ſo biſt du ſchuldig, dich deſſen anzunehmen, als deines eignen Weſens. So du aber nichts in deine Begierde einnimmſt, ſo biſt du von allen Dingen frei, und herrſcht zugleich auf einmal über alle Dinge; denn du haſt nichts in deiner Annehmlichkeit, und biſt allen Dingen ein Nichts, und ſind dir auch alle Dinge ein Nichts." (Vom überſinnl. Leben. §. 9.) Ja wohl! wer

Nichts mehr begehrt, der hat Alles, deſſen ſtilles, leidenſchaftloſes, indifferentes, unbeſtimmtes Gemüth iſt das Vorbild des göttlichen Nichts und Alls. So hat der Menſch alle Heimlichkeiten der Gottheit und die Principien aller Dinge in ſich. „Der Begierde Eigenſchaft gibt und macht finſter Weſen und der freyen Luſt Eigenſchaft macht lichte Weſen, als Metalle und alles, was ſich dehme gleichen.“ (Signat. c. 3. §. 16.) Aber auf Licht und Finſterniß laufen ja alle Dinge hinaus.

Der in dieſem Paragraphen abgehandelte Gegenſtand bildet den Glanzpunkt der J. B.ſchen Theo- oder Pſychoſophie. J. B. iſt der tiefſte unbewußte und ungebildete Pſycholog. Was er namentlich über das Weſen der Begierde, über die Pein der Leidenſchaft, über die Luſt der Freiheit und Gemüthsidentität, den Affekt der Affektloſigkeit ſagt, iſt eben ſo tief, als wahr, eben ſo poetiſch, als ergreifend — ergreifend, weil er empfindet, was er denkt und ſagt, weil er den Stoff ſeiner Darſtellungen und Schilderungen aus der Quelle aller Leiden und Freuden, aus der Empfindung ſchöpft. J. B. iſt der lehrreichſte und zugleich intereſſanteſte Beweis, daß die Myſterien der Theologie und Metaphyſik in der Pſychologie ihre Erklärung finden, daß die Metaphyſik nichts andres iſt „als die eſoteriſche Pſychologie,“ denn alle ſeine metaphyſiſchen und theoſophiſchen Beſtimmungen und Ausdrücke haben patho- und pſychologiſchen Sinn und Urſprung. „Liebe, Sanftmuth, Barmherzigkeit und Geduld in Hoffnung“ — dieſe vier menſchlichen Tugenden oder Affekte ſind „Gottes vier Elemente,“ (von 6 Punkten c. 10) die pſychologiſchen Grundbeſtandtheile, ſo zu ſagen, der Gottheit, denn in ihnen iſt kein Streit, keine Qual, keine Begierde, ſie ſind die Affekte der göttlichen Gleichheit, Einheit und Freiheit. „Hoffart, Geiz, Neid und Zorn oder Bosheit“ dagegen ſind „die vier Elemente des Teufels, die urſtänden von der finſtern Natur, als von Herbe, Bitter, Angſt und Feuer,“ (Ebend.) alſo die pſychologiſchen Grundweſen, auf die ſich das Daſein und Weſen dieſer groben, böſen, materiellen Welt zurückführt; denn die Welt, wie ſie *iſt*, jetzt wenigſtens iſt, verdankt ja, wie wir ſahen, dem Böſen, dem Teufel ihren Urſprung. „Das Waſſer z. B. war ſonſt dünne gleich der Luft" nicht „ſo kalt und dick" wie jetziges Waſſer, „welches alſo tödtlich iſt und alſo wälzet und läuft." (Aur. c. 16.) Nur durch des Teufels liebloſe Kälte, nur durch dieſe *pſychologiſche* „*Negativität*" iſt es ſo ein kaltes, plumpes Weſen, wie es jetzt iſt, geworden.

Die Anthropologie J. B.'s iſt zugleich auch *der* einzige Punkt, von dem aus wir einen Uebergang zu Carteſius finden*). Wie nämlich C. von *ſich* ausgeht, in ſich das Princip der Philoſophie findet, ſo geht auch J. B. von ſich aus, macht ſich „mein eigen Buch, das ich ſelber bin" (Sendbriefe. 34. B. §. 9), d. h. den Menſchen zum Grund ſeines Dichtens und Denkens. Aber unabſonderlich vom Selbſtbewußtſein iſt das Bewußtſein der Natur. Wie daher C. von ſich den Blick auf die Welt wirft, in ſich und in dem großen Buche der Natur die Wiſſenſchaft ſucht, ſo auch J. B. „Ich habe, ſagt er von ſich, einen Lehrmeiſter, welcher iſt die ganze *Natur*," (Aur. c. 22. §. 11.) — ein Ausſpruch, der, wie ſo vieles Andre in B., an Paracelſus erinnert, welcher gleichfalls ſagte: „die Natur allein ſei unſre Lehrmeiſterin."

---

*) Uebrigens iſt die Stellung, die J. B. hier hat, nicht die richtige. Am richtigſten ſtünde er am Schluſſe dieſes Bandes, denn er iſt der Einzige Deutſche, und ſeine Schule bildet die Oppoſition gegen Hobbes, Carteſius, Spinoza und Leibnitz. Sie machte gegen das abgezogne, metaphyſiſche und idealiſtiſche Weſen dieſer Philoſophen das *Weſen der Sinnlichkeit*, freilich nur auf myſtiſche, phantaſtiſche Weiſe geltend. So bekämpfte ſie hauptſächlich „*die Einfachheit*" der Seele, folglich auch Gottes, denn dieſer iſt ja nur ein von der Seele abgeleiteter und abgezogener Begriff. *Psychologia empirica*, ſagt Wolf (Psych. Emp. §. 7.) *Theologiae* naturali *principia* tradit.

V.

René Des-Cartes.

§. 54.

Des-Cartes' Leben und Schriften.

René Des-Cartes, geboren den 31. März 1596 zu la Haye in Touraine, ſtammte aus einem alten und berühmten adeligen Geſchlechte. Sein Vater, der ihn ſchon in ſeinen Knabenjahren wegen ſeiner unerſättlichen Wißbegierde ſeinen Philoſophen nannte, ſchickte ihn zur Ausbildung ſeiner Talente in das Jeſuitenkollegium zu la Flèche. Er zeichnete ſich daſelbſt vor allen ſeinen Mitſchülern, beſonders in der Mathematik, aus. Mit dem größten Lerneifer hörte er, wie er ſelbſt von ſich erzählt, ſeinen Lehrern zu, ſtudirte die klaſſiſchen Autoren und las noch überdieß, ohne ſich an den gewöhnlichen Lehrgegenſtänden des Kollegiums genügen zu laſſen, ſolcher Bücher, die von den ſeltſamſten und merkwürdigſten Dingen handelten, ſo viele, als er nur immer bekommen konnte*). Ungeachtet ſeiner Lernbegierde und ſeines auf die Wiſſenſchaften verwandten Fleißes, ſah er ſich jedoch am Schluſſe ſeiner Studien in den Hoffnungen, die ihn dabei belebt hatten, getäuſcht. Statt einer gewiſſen und deutlichen Erkenntniß der für's Leben nützlichen Gegenſtände, die er ſich von ſeinen Studien verſprochen hatte, ſah er ſich vielmehr in ſo viel Zweifel und Irrthümer verwickelt, daß er der

---

*) S. Cartesii Dissertatio de Methodo p. 4. Amstelodami 1650. Nach dieſer Elzevir'ſchen Ausgabe (R. D. C. Opp. philos. Edit. III.) Appendix 1649 (enthaltend die fünften und ſiebenden Einwürfen nebſt D.'s Antworten und Briefen an Dinet und Voetius) werden auch die übrigen Schriften des C., deren Seitenzahl bemerkt iſt, hier citirt.

Meinung war, alle ſeine Beſtrebungen hätten ihn zu weiter nichts geführt, als zur Erkenntniß ſeiner Unwiſſenheit. Sobald es ihm daher frei ſtand, aus dem Kollegium zu treten, gab er mit dem Entſchluſſe, keine Wiſſenſchaft in Zukunft mehr zu ſuchen, er fände ſie denn entweder in ſich ſelbſt, oder in dem großen Buche der Welt, gänzlich das Studium der Wiſſenſchaften auf, verwarf alle Büchergelehrſamkeit als eitel und unnütz, und brachte dafür zunächſt ſeine Zeit mit der Erlernung und Ausübung der ritterlichen Künſte hin, von denen er die Fechtkunſt ſelbſt zum Gegenſtande einer kleinen Abhandlung machte*). Nachdem er in Paris eine Zeitlang in den Zerſtreuungen und Vergnügungen der vornehmen Welt gelebt, dann aber ſich gänzlich in die Einſamkeit zurückgezogen hatte, in der er faſt zwei volle Jahre zubrachte, verſenkt in das Studium der Mathematik und Philoſophie, trat er, im 21. Lebensjahre, keineswegs jedoch in der Abſicht, ſelbſt als Schauſpieler auf dem Theater der Welt aufzutreten, ſondern nur Zuſchauer zu bleiben von den verſchiedenen Akten und Situationen des menſchlichen Lebens, als Volontär in Kriegsdienſte**), zuerſt bei den Holländern, dann bei den Baiern, zuletzt bei den Kaiſerlichen, und machte mehrere große Reiſen, um die Natur in verſchiedenen Gegenden, und die Völker in ihren beſondern Gebräuchen und Sitten durch unmittelbare, eigne Anſchauung kennen zu lernen.

Nach der Rückkehr von ſeinen Reiſen und einem mehrjährigen Aufenthalte in Paris, wo er bald in der geſellſchaftlichen Welt und in Umgang mit zahlreichen Freunden, bald in der größten Zurückgezogenheit nur in der Beſchäftigung mit den Wiſſenſchaften gelebt hatte, verließ er endlich 1629 gänzlich ſein Vaterland, um den vielen Beſuchen und ſonſtigen Zerſtreuungen, denen er daſelbſt ausgeſetzt war, zu entgehen*), und begab ſich nach Holland, um hier ſeinen bleibenden Aufenthalt zu nehmen, und ungeſtört und unbekannt, getreu ſeinen Wahlſprüchen: Bene qui latuit, bene vixit, und:

---

*) Baillet: La Vie de Mr. Des-Cartes. Livr. I. ch. 8.

**) En se déterminant à porter les armes, il prit la résolution de ne se rencontrer nulle part comme acteur, mais de se trouver par tout comme spectateur des rôles, qui se jouent dans toutes sortes d'Etats sur le grand théâtre de ce monde. (l. c. chap. 9.)

> Illi mors gravis incubat,
> Qui notus nimis omnibus
> Ignotus moritur sibi.

der Philoſophie zu leben und ſeine wiſſenſchaftlichen Ideen zu verwirklichen, ein Zweck, den er denn auch hier ohne Hinderniß erreichte. So erſchienen: 1637 unter dem Titel Specimina Philosophiae, ohne ſeinen Namen, in franzöſiſcher Sprache, ſeine Dissertatio de Methodo, welche ſeine Entwicklungsgeſchichte, die Regeln ſeiner Methode und allgemeinſten Grundſätze ſeiner Philoſophie enthält, ſeine Dioptrik, ſeine Meteorologie und Geometrie, die dann ſpäter in lateiniſcher Sprache, in die ſie ein Freund des Carteſius überſetzte, herausgegeben wurden; 1641 ſein früher ſchon angefangnes, durch ſeine Reiſen aber, ſeine mathematiſchen und phyſikaliſchen Studien unterbrochnes, metaphyſiſches Werk, nämlich ſeine Meditationes de prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur (Amſterdam), nebſt den Erwiederungen auf die Einwürfe von einem Löwen'ſchen Doktor Caters, von mehreren Pariſer Theologen und Philoſophen, ferner von Hobbes, Arnaud und Gaſſendi, denen C. ſeine Meditationen zur Prüfung im Manuſkript mitgetheilt hatte; 1644 ſeine Principia Philosophiae (Amſterdam), ein Werk, welches ſeine ganze Philoſophie enthält, 1649 ſeine Schrift: Passiones animae.

Carteſius zog ſich durch ſeine Philoſophie viele Widerſacher und

---

*) Vergl. l. c. Liv. III. chap. 1. und Cart. Epist. ad Voetium. P. VII.

Feinde zu, unter andern auch den gehäſſigen, ſtreitſüchtigen Theologen Gisbert Boetius, der ſeine Philoſophie des Atheismus beſchuldigte, durch ſeine Intriguen es ſo weit brachte, daß ſie auf der Univerſität Utrecht verboten wurde, ihn aber auch dann noch ſchmähſüchtig verfolgte und in allerlei verdrüßliche Händel verſtrikte. Aber er erwarb ſich auch durch ſie viele Anhänger und Verehrer, und ſelber die Freundſchaft und Gunſt der geiſtreichen und gelehrten Prinzeſſin Eliſabeth, der älteſten Tochter Friedrich's V. Kurfürſten von der Pfalz, und der Königin von Schweden, Chriſtine, die ihn, um ſich von ihm in ſeine Philoſophie vollkommen einweihen zu laſſen, zu ſich an den Hof einlud. C. nahm auch dieſe Einladung endlich an, wiewohl mit großem Widerwillen*), und reiſte 1649 von Holland, ſeiner geliebten „philoſophiſchen Einſiedelei,“ nach Stockholm ab, wo er aber ſchon im nächſten Jahre, 1650, den 11. Februar ſtarb. Nach ſeinem Tode erſchienen ſeine Briefe, in denen mathematiſche, phyſikaliſche, metaphyſiſche und moraliſche Gegenſtände beſprochen werden, und ſeine Abhandlungen über den Menſchen, die Bildung des Fötus, das Licht, nebſt noch einigen andern Arbeiten und Excerpten aus ſeinem handſchriftlichen Nachlaß. Seine ſämmtlichen Werke erſchienen zu Amſterdam (1672, 1692.) zu Frankfurt (1692), zu Paris (1701 und 1824 von Couſin.) Sein Leben beſchrieb: Baillet (Paris 1691 und 1693 im Auszug.)

Die meiſten Anhänger und Freunde fand C. in Holland und Frankreich; die namhafteſten derſelben ſind unter andern Claude de Clerſelier, Louis de la Forge, Antonius le Grand,

---

*) Der Grund dieſer Abneigung war unter Anderm hauptſächlich das Vorgefühl oder die Ahnung eines ihm bevorſtehenden Unglücks, das eben in der That kein andres, als ſein Tod war. Er ſchreibt ſelbſt in einem Briefe an Peter von Chanut (S. Cartesii Epistolae P. I. E. 44) noch vom Jahr 1648: tam infelices fuerunt omnium, quae viginti abhinc annis institui, itinerum exitus, ut metuam, ne me nihil aliud in hoc maneat, quam aut ut incidam in praedones, qui me spolient, aut naufragium, quo peream.

Jakobus Rohault[**]), **Balthaſar Bekker**, ein Deutſcher, der bekanntlich viele Verdienſte um die Aufklärung ſich erwarb, **Arnold Guelinx**.

Die Philoſophie des Carteſius.

§. 33.

Der Zweifel als Anfang der Carteſiſchen Philoſophie.

Carteſius beginnt die Philoſophie mit dem **Zweifel**, aber nicht etwa mit dem Zweifel an der Wahrheit dieſes oder jenes Gegenſtandes, mit dem Zweifel, der gewiſſe Gegenſtände angreift, die allgemeine Sphäre aber des Bezweifelten unerſchüttert läßt, ſondern mit einem totalen, allgemeinen, die Sphäre des Bezweifelten ganz umfaſſenden Zweifel, mit dem Zweifel an Allem, was nur immer nicht durch ſich ſelbſt gewiß iſt und daher bezweifelt werden kann. Er beginnt aber nicht mit dem Zweifel, um zu zweifeln, wie es die Weiſe der Skeptiker iſt, ſondern um zur Gewißheit zu kommen, mit dem Zweifel, als der nothwendigen Bedingung und Weiſe, die Erkenntniß feſter und gewiſſer Principien zu erlangen. „Bereits vor einigen Jahren, ſo beginnt C. die erſte ſeiner Meditationen über die erſte Philoſophie, habe ich die Bemerkung gemacht, wie viele Täuſchungen und Irrthümer ich ſchon von Jugend auf als Wahrheiten annahm, und wie ungewiß alles ſei, was ich ſpäter darauf baute, und daher die Nothwendigkeit erkannt, daß ich wenigſtens einmal im Leben Alles von Grund aus verwerfen und von den erſten Grundlagen an von Neuem anfangen müſſe, wenn ich

---

) Ausführlicheres hierüber ſ. z. B. bei **Morhof Polyhiſtor. Philoſ. T. II. Lib. I. c. 15 de Novatoribus in philos. ibid. Lib. II. c. 17. und **M. J. Tepelius** Historia Philos. Cartesii. Norimberg. 1674. c. 4. u. 5.

ich je etwas Feſtes und Bleibendes in den Wiſſenſchaften begründen wollte. Um mich daher von den vielen Vorurtheilen, die ich ſchon von Kindheit an, wo ich noch nicht den gehörigen Gebrauch von der Vernunft machen konnte, eingeſogen habe, zu befreien, muß ich Alles in Zweifel ziehen, was nicht vollkommen gewiß iſt. Das haupſächlichſte Vorurtheil iſt aber das von der Exiſtenz ſinnlicher Dinge. Allein die Sinne täuſchen bisweilen, und die Klugheit erfordert es, denen nicht viel Zutrauen zu ſchenken, die uns auch nur einmal getäuſcht haben. Ferner fühle und nehme ich täglich aufs lebhafteſte Unzähliges im Traume wahr, was doch nicht exiſtirt, ſo daß ich daher keine zuverläſſigen Kriterien habe, um das Träumen vom Wachen unterſcheiden zu können. Ich muß daher die Exiſtenz der ſinnlichen Dinge bezweifeln, aber nicht blos dieſe, ſondern auch die einfachen und allgemeinſten Gegenſtände, wie die körperliche Natur, die Ausdehnung u. ſ. w., ja ſelbſt auch die mathematiſchen Wahrheiten, weil ſich ſchon Viele in Betreff ihrer täuſchten und für gewiß hielten, was ſich nachher als irrig erwies, vor Allem aber, weil in unſerm Geiſte ſchon von Alters her die Meinung eingewurzelt iſt, daß ein Gott exiſtirt, der Alles vermag, und uns erſchuf. Denn wir wiſſen nicht, ob er uns nicht ſo erſchaffen hat, daß wir uns immer ſelbſt in Dem, was wir für das Allerklarſte und Gewiſſeſte halten, täuſchen.“ (Medit. I. und Princ. Ph. P. I. §. 1—5.)

Die Art und Weiſe, wie C. ſeine Zweifel ausdrückt und vorſtellt, iſt ſehr unphiloſophiſch, und ſeine Zweifelsgründe ſind allerdings höchſt ſchwach. Der letzte Zweifelgrund gar laborirt an keiner geringen Schwäche und Inkonſequenz. Wie kann C. jene alte Meinung von einem allmächtigen Gott zum Grund des Zweifelns machen? jene Meinung, von der er ja gar nicht weiß, ob ſie wahr iſt? er hätte ja auch dieſe Meinung als nur eine Meinung aus ſich ausrotten ſollen. Uebrigens iſt wohl zu erwägen, daß ſich hier C. nur noch vor, nicht ſchon in ſeiner Philoſophie, nur am Anfange derſelben befindet, daß dieſe Gründe mehr nur die ſubjektive Weiſe ausdrücken, wie er zum Princip ſeiner Philoſophie kam, und inſofern gleichgültig ſind, und wären ſie noch viel ſchlechter, nicht die Nothwendigkeit des Zweifels aufheben. Denn der wahre, der weſentliche Grund des Zweifelns ſind (wie ſich zeigen wird) nicht die angeführten Gründe, ſondern iſt das Fundament der carteſiſchen Philoſophie ſelbſt, das „Ich denke, alſo bin ich,“ iſt die Nothwendigkeit, daß der Geiſt, den C. (freilich nur in ſeiner erſten, einfachſten, abſtrakteſten Form) zu erkennen von dem Geiſte der Weltgeſchichte beſtimmt war, ſich ſelbſt nur durch den Zweifel erfaßt, und nur durch ihn erkannt werden kann. Daher auch C. nicht nur ſo gethan hat, als zweifle er, wie ihm einige Gegner vorwarfen, ſondern wirklich gezweifelt hat, und nur von dem begriffen werden kann, der mit ihm zweifelt, aber freilich in einem andern Sinn, als gewöhnlich der Zweifel des C. verſtanden wird. Die ganze Argumentation der Gegner des C. gegen ſeine Zweifel, zu der allerdings C. ſelbſt wegen der Nachläſſigkeit, Schiefheit, Ungeſchicklichkeit und ſelbſt Kindlichkeit ſeiner Ausdrücke, wegen der unphiloſophiſchen, inkonſeauenten Form, in der er die meiſten ſeiner Gedanken vorſtellt, Veranlaſſung gab, fällt daher durch die Bemerkung zuſammen, daß ſie ſich bei ihm nur an die Zweifel, aber nicht an das Zweifeln, was die Hauptſache iſt, hielten, daß ſie, was gleichfalls von der größten Wichtigkeit iſt, nicht die beſtimmte Art, nicht den Zuſammenhang ſeines Zweifelns mit dem beſtimmten Ausgangspunkt und Reſultat deſſelben berückſichtigten. In jedem Zweifel, der nicht ins Blaue hineingeht und ins Unbeſtimmte hineinfaſelt, nicht zu ſeinem Ausgangspunkt die Willkür hat, iſt ſchon negativ das Reſultat enthalten, das durch ihn herauskommt. Der wahre Zweifel iſt eine Nothwendigkeit, nicht blos inſofern, als er mich von den die Erkenntniß einer Sache verhindernden Meinungen oder Vorurtheilen befreit und ſo ein ſubjektives Mittel iſt, zu ihrer Erkenntniß zu gelangen, ſondern inſofern, als er der Sache, die ich durch ihn erkenne, gemäß iſt, in ihr ſelbſt liegt, und daher das einzige, durch die Sache ſelbſt gegebne und beſtimmte Mittel iſt, ſie zu erkennen. Das wahre, philoſophiſche Zweifeln iſt daher allerdings nicht vorausſetzungslos, ſondern es iſt ihm das Reſultat vorausgeſetzt, das aber für den Philoſophen nicht vor ihm da iſt, ſondern erſt aus und mit dem Zweifel für ihn entſteht; es iſt ihm vorausgeſetzt ferner der Geiſt und der allgemeine Standpunkt der mit dieſem Zweifeln anhebenden Philoſophie, auf den ſich der Philoſoph nicht willkürlich ſetzt, wie auf einen Stuhl, den er ad libitum verlaſſen und dann wieder beſetzen kann, ſondern auf den er von dem Geiſte der Weltgeſchichte und ſeiner Philoſophie ſich geſetzt findet, und der darum ein nothwendiger Standpunkt iſt. So iſt auch das Zweifeln des C. nichts Willkürliches, ſo daß er eben ſo gut mit ihm, als nicht mit ihm hätte anfangen können, es iſt die mit Nothwendigkeit aus dem Princip ſeiner Philoſophie ſelbſt hervorgehende Methode, das einzige Mittel, es zu erkennen. Das Zweifeln des C. war aber nicht nur inſofern eine nothwendige Handlung, als er nur vermittelſt deſſelben das Princip ſeiner Philoſophie finden konnte, ſondern auch inſofern, als er eben nur dadurch, daß er den Anfang der Philoſophie vom Zweifel, von der Verneinung macht, den Anfang und Grund zu einer neuen und freien, aus ſich ſelbſt anfangenden Philoſophie legte und legen konnte*).

Dem ſinnlichen Menſchen, der das, was ihn afficirt, was er fühlt, für Wirklichkeit hält, weil es ihn afficirt, der ſich zum Maße deſſen macht, was iſt oder nicht iſt, der die fühlbaren Beſchaffenheiten der

---

*) Wie und wiefern der Cart. Philoſophie, überhaupt einem philoſophiſchen Gedanken das Prädikat der Neuheit zukommt, darüber habe ich mich näher im Bayle und Leibnitz erklärt. Die Art, wie Huetius in ſeiner Censura Philos. Cart. c. 8. §. 8. verfährt, um ihr dieſes Prädikat abzuſprechen, iſt höchſt kritik- und geiſtlos. In ſeinem Schreiben an den P. Dinet erklärt C. ſeine Philoſophie für die allerälteſte, weil ſie von Principien ausgehe, welche allen bisherigen Philoſophen gemein, dem menſchlichen Geiſte angeboren ſeien. Eben ſo Princ. Phil. P. IV. §. 200.

Dinge für ihre Exiſtenz hält, und der daher glaubt, daß C., wenn er ihre Exiſtenz bezweifelt, leugnet, daß man die Dinge ſieht, hart, weich fühlt und dergl., muß freilich der Zweifel des C. ſehr lächerlich vorkommen. Aber, wie ſchon Malebranche treffend von C. bemerkte: Des-Cartes, qui vouloit établir sa Philosophie sur des fondemens inebranlables, n'a pas crû pouvoir supposer, qu'il y eût des corps, ni devoir le prouver par des preuves sensibles, quoiqu'elles paroissent très convaincantes au commun des hommes. Apparemment il savoit aussi bien que nous, qu'il n'y avoit qu'à ouvrir les yeux, pour voir des corps, que l'on pouvoit s'en approcher et les toucher, pour s'assurer, si nos yeux ne nous trompoient point dans leur rapport. Mais ... il aimoit mieux se rendre ridicule aux petits esprits par des doutes, qui leur paroissent extravagans, que d'assurer des choses, qu'il ne jugeoit pas certaines et incontestables. (Eclairc. sur le I. Livre de la R. de la Ver. S. 211.) Die ſinnliche Exiſtenz der Dinge, die innerhalb des Standpunktes der Sinnlichkeit dem Sinnlichen für unbezweifelbare Realität gilt, bezweifelt überhaupt kein Idealiſt, aber ob dieſe ſinnliche, dieſe erſcheinende Exiſtenz eine wahre Wirklichkeit, eine Exiſtenz iſt, die dem Gedanken Stich und Stand hält, das iſt eben die Frage. Da übrigens der Zweifel bei C. nur der Anfang ſeiner Philoſophie iſt, und bei ihm nur die Bedeutung der Unterſcheidung und der Abſtraktion hat, wie ſich zeigen wird, ſo iſt hier nicht der Ort, den Sinn des Idealismus, namentlich des ſubjektiven, näher zu unterſuchen und zu kritiſiren.

§. 36.

Nähere Beſtimmung und Erörterung des Zweifels.

„Es iſt aber nicht hinreichend, fährt Carteſius fort, daß ich nur zweifle, ich muß vielmehr, um deſto ſicherer zur Gewißheit zu kommen, Alles, woran ich zweifle, für falſch und nichtig halten. Indem ich aber ſo alles irgend wie Bezweifelbare bezweifle, wegwerfe und als unreell ſetze; ſo kann ich zwar leicht mich überzeugen, daß kein Gott exiſtirt, kein Himmel, kein Körper, daß ich ſelbſt keinen Leib habe, aber nicht, daß ich deswegen, der ich ſolches denke, nicht bin; denn es iſt ein Widerſpruch, zu glauben, daß das, was denkt, in demſelben Momente, wo es denkt, nicht exiſtirt. Und es iſt daher dieſe Erkenntniß: *Cogito ergo sum, Ich denke, Ich bin*, die *allererſte* und *gewiſſeſte*.“ (Princ. Phil. §. 27.)

Die *Exiſtenz des Geiſtes* iſt alſo*) das *Princip der Philoſophie*. Er iſt das *allergewiſſeſte* und *allerreellſte***); denn wenn ich auch an Allem zweifle, ja ſetze und annehme, daß Nichts iſt, den *Geiſt*, ſeine *Exiſtenz* kann ich nicht bezweifeln; im Gegentheil, indem Ich (*als Geiſt* natürlich, oder in wiefern ich Geiſt bin) Alles, was nur immer bezweifelbar iſt, bezweifle, d. i. iſt Alles, was nur immer von *mir als Geiſt entfernbar* und *unterſcheidbar*, als nicht Ich ſelbſt, als nicht Geiſt beſtimmbar iſt, von mir unter- und ausſcheide, alſo Alles, was gegen oder für mich ein Andres, Gegenſtändliches iſt, ſelbſt alle geiſtigen, *hauptſächlich* aber die *ſinnlichen Objekte* aus meinem Geiſte vertilge, ihre Realität oder Exiſtenz aufhebe, bin ich gerade in dieſem Zweifel meiner Exiſtenz, meiner ſelbſt gewiß, iſt dieſer Zweifel eben die Gewißheit meiner ſelbſt, dieſe Verneinung alles Gegenſtändlichen, als eines von mir Unterſchiedenen, gerade die Bejahung meiner ſelbſt. Indem ich alſo zweifle, d. i. denke — denn Zweifeln iſt Denken — bin ich; *ich denke: ich bin* — iſt *ununterſcheidbar*, iſt *Eins*. Denn indem ich zweifle an der Exiſtenz alles deſſen, was ich nur immer von mir unterſcheide, und in dieſem Unterſcheiden als ein entgegengeſetztes von mir erkenne, indem ich annehme, daß nichts außer mir exiſtirt, und daher die Realität des mir Entgegengeſetzten aufhebe; ſo beziehe ich gerade dadurch mich auf mich ſelbſt, ſo ſetze ich eben damit die Realität meiner ſelbſt: das *Verneinen* der *Realität* des von mir Abſonderbaren, des mir *Entgegengeſetzten iſt meine Bejahung*. Dieſes Abſondern, dieſes Verneinen des Gegenſtändlichen, des mir Entgegengeſetzten iſt aber Zweifeln, und als Zweifeln Denken; *Ich denke, Ich bin*, iſt alſo *Eins*, iſt die *erſte Gewißheit*, das *Princip der Philoſophie*.

---

*) Primum principium est, quod anima nostra existit, quia nihil est, cujus existentia sit nobis notior. Epist. P. I. Ep. 118.

**) Gewißheit und Realität ſind im Geiſte C. identiſche Begriffe. S. z. B. Princ. Ph. P. I. XI. u. Medit. II., wo er die körperlichen Dinge als dubias, ignotas, a me alienas bezeichnet.

Das Zweifeln bei C. iſt alſo kein Zweifeln im gewöhnlichen Sinne, ſondern ein Habere pro falsis, ein Fingere, Supponere non esse, ein Evertere, Rejicere, Negare, d. i. in philoſophiſchen Beſtimmungen ausgedrückt, eine *Abſtraktion*, eine *Negation* oder Verneinung, und zwar aller Dinge, die *von uns verſchieden* ſind, alſo ſelbſt auch der mathematiſchen Wahrheiten und aller ſonſtigen geiſtigen Objekte, weil ſie, obwohl geiſtig, doch *Objekte* und in ſofern vom Geiſte ſelbſt *unterſchieden* und als unterſchieden von ihm ungewiß ſind, *beſonders* aber, denn dieſe ſind am weiteſten vom Geiſte entfernt und unterſchieden, folglich am meiſten ungewiß, der *ſinnlichen Dinge* (Resp. ad II. Object. de rebus omnibus *praesertim corporeis* dubitare), was vorzüglich zu beachten iſt, weil C. den Geiſt nur im Unterſchied vom Sinnlichen, nur in der Verneinung deſſelben erfaßt und beſtimmt. Daß aber bei C. der Zweifel die Bedeutung der Negation und Abſtraktion, *des ſich Unterſcheidens* des Geiſtes von allem, vorzüglich aber ſinnlich Gegenſtändlichen hat, liegt nicht blos deutlich in dem ganzen *Entwicklungsgang* ſeiner Meditationen, in dem *Reſultat* und *Begriffe des Geiſtes*, der und wie er ihm aus dem Zweifeln entſteht, ſondern ſelbſt für ſolche, die da glauben, daß nur das in einem philoſophiſchen Autor ſtehe, was ſie mit den Henkeln ausdrücklicher Worte packen können, und nach Wort und

Buchſtabe, nicht nach Geiſt und Sinn ſeinen Inhalt beſtimmen, klar genug ausgeſprochen, z. B. Princ. Ph. P. I. §. 8. Haecque (nämlich die dubitatio, das Zweifeln) optima via est ad mentis naturam ejusque a corpore distinctionem agnoscendam: Examinantes enim, quinam simus nos, qui omnia, quae a nobis diversa sunt, supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem etc. ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam*). Denn iſt das Supponere falsa, quae a nobis diversa sunt, das Setzen, es ſei nicht, und das Unterſcheiden nicht Ein Akt, das Unterſcheiden nicht die Annahme, es ſei nicht und umgekehrt? iſt nicht das Unterſchiedenſein der Dinge, quae supponuntur falsa esse, vom Geiſte der Grund, daß ſie ſo angenommen werden? und folglich das Unterſcheiden und Unterſchiedenſein das Hauptmoment, die Sache auf die Alles ankommt? Denn das Unterſchiedenſein des Sinnlichen vom Geiſte iſt kein ſolches, wie wenn irgend zwei an Werth und Realität gleiche Dinge von einander unterſchieden werden, die in dieſem Unterſchiede ruhig neben einander beſtehen; denn was der im Zweifeln an Allem ſeine Exiſtenz nicht bezweifeln könnende Geiſt, in dieſem Zweifeln und Unterſcheiden ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt von ſich unterſcheidet, das ſetzt er als ein Nichtiges, Unreelles; denn was vom Gewiſſeſten unterſchieden iſt, das iſt doch wohl ungewiß, was vom Reellſten, unreell? Auf den etwaigen Einwurf, daß C. nichts Gewiſſes wiſſen könne, weil er Alles bezweifelt habe, antwortet er ſelbſt: „Wenn ich den Satz: „ich denke, alſo bin ich," für den allererſten und gewiſſeſten ausgeſprochen habe, ſo habe ich deßwegen nicht behauptet, daß man vorher nicht wiſſen müſſe, was Denken ſei, was Exiſtenz, was Gewißheit, desgleichen, daß es unmöglich ſei, daß das, was denkt, nicht ſei, aber weil dieſe Begriffe höchſt einfach ſind und für ſich allein nichts Wirkliches bezeichnen, keine Bejahung ausdrücken, ſo habe ich ſie für Nichts gerechnet.“ (Princ. Phil. I. §. 10.) An einer andern Stelle (R. de C. ad C. L. R. Ep.) ſagt er: „Ich habe nur die Vorurtheile aufgegeben, aber nicht die Begriffe, welche ohne alle Bejahung oder Verneinung erkannt werden.“

---

*) Den Inhalt dieſer Stelle und die Wahrheit des Gedankens, daß unter dem Zweifeln bei C. nichts anderes als das Abſtrahiren und Unterſcheiden zu verſtehen iſt, erläutern und beweiſen auch die Stellen, wo C. ſagt, nur deswegen ſei es ſo ſchwer den Menſchen, das Weſen des Geiſtes zu erkennen, und ſich von der Wahrheit ſeiner Gedanken zu überzeugen, weil ſie nie den Geiſt vom Körper unterſchieden, quia mentem a corpore nunquam satis accurate distinxerunt (Princ. Ph. I. XII.), quod nunquam animum a sensibus abducant et supra res corporeas attollant. (Dissert. de Methodo S. 32.)

§. 37.

Entwicklung des Carteſiſchen Satzes: Cogito ergo sum.

Ich denke, alſo bin ich, dieß iſt gewiß, dieß iſt unerſchütterlich wahr. Aber was iſt denn mein Denken, was dieſes mein Sein in dieſem: Ich denke, alſo bin ich*)? Mein Denken iſt auf keine ſinnlichen oder geiſtigen Objekte gerichtet und durch die Richtung auf ſie beſtimmt, es hat keinen von mir unterſchiedenen Gegenſtand, er ſei, welcher er wolle, zu ſeinem Objekte: mein Denken iſt nicht ein Denken, vermittelſt deſſen ich Gegenſtände erkenne, das Denken der Erkenntniß. Denn von allen Objekten habe ich meinen Geiſt abgezogen, ſie alle aufgegeben. Was iſt alſo mein Denken auf dieſem Standpunkt wenigſtens, wo ich jetzt ſtehe? nichts als das Zweifeln, als das Annehmen, es exiſtire nichts, als eben dieſes mich Unterſcheiden und Abziehen vom Körper und allem Körperlichen, als das Verneinen ſeiner Realität**). Was iſt aber mein Sein, indem ich ſage, ich

---

*) Die Form des Monologs, in der C. ſeine Meditationen gibt, iſt hier beibehalten, um deſto beſſer im Gange derſelben zu bleiben.

) Es möge hier auch noch die Stelle aus ſeiner Dissertatio de Methodo p. 28—29 Platz finden, in der er das Princip ſeiner Philoſophie, obgleich auf keine von den übrigen Stellen weſentlich verſchiedene Art, alſo ausſpricht: Animadverti, me, quia caetera omnia ut falsa sic rejiciebam, dubitare plane non posse, quin ego ipse interim denke, alſo bin ich? Heißt dieß wohl: alſo bewege ich mich, eſſe, trinke, kurz ich verrichte Funktionen, aus denen man ſonſt im Leben beurtheilt und ſchließt, ob Einer iſt, oder nicht iſt? oder ich bin überhaupt da in dieſer ſinnlichen Welt? ich finde mich im Zuſammenhang der wahrnehmbaren Dinge, wornach man ſonſt bemißt, ob Etwas iſt oder nicht? Es iſt kein Ort da, wo, keine Zeit in der ich wäre, es ſind keine Gegenſtände, kurz es iſt keine ſinnliche Welt da, in Zuſammenhang mit welcher ich ſtünde, kein Leib, den ich bewege, oder mit dem ich eſſe oder trinke; denn von allen ſinnlichen Dingen habe ich abſtrahirt, ſie von mir entfernt, ſie als falſch und ungewiß verworfen. Wie kann alſo das Sein in dem Cogito ergo sum die Bedeutung deſſen haben, was ich als unreell ſetze, was ungewiß iſt, das Sein, das mir das unbezweifelbar Gewiſſe iſt? Kann mein Sein vom Denken unterſchieden oder abgeſondert ſein? Wenn das Sein vom Denken unterſchieden wäre, welches das von mir Unabſonderliche*) und Unentreißbare, das einzig und ausſchließlich, das abſolut mit mir Identiſche iſt; ſo gehörte auch mein Sein in die Klaſſe des von mir Abzutrennenden, des zu Bezweifelnden, es wäre mir ungewiß, es, das doch das Gewiſſeſte, das Unbezweifelſte iſt); es wäre von mir abſonderlich; aber wie könnte das Sein von mir abſonderlich ſein? Es wäre ja dann ein ſinnliches Sein, ein ſinnlich

---

essem. Attente examinans, quis essem, et videns, fingere quidem me posse corpus meum nihil esse, itemque plane nullum esse mundum, nec etiam locum, in quo essem, sed non ideo ulla ratione fingere posse, me non esse, quinimo ex hoc ipso, quod reliqua falsa esse fingerem, sive quidlibet aliud cogitarem, manifeste sequi me esse.

*) Cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego existo certum est. Quamdiu autem? nempe quamdiu cogito, nam forte etiam fieri posset, si cessarem ab omni cogitatione, ut illico totus esse desinerem. Medit. II.

**) Animas absque corpore spectatas esse res revera existentes. (Dissert: de Meth. 33.) Verbinde mit dieſer Stelle auch die im vorhergehenden Paragraph aus den Epiſteln citirte.

Gegenſtändliches, aber alles Sinnliche habe ich ſchon als ein Ungewiſſes von mir entfernt. Daß ich denke, das Denken kann ich nicht bezweifeln; denn das Zweifeln ſelbſt iſt Denken, aber eben ſo wenig kann ich zweifeln, daß ich bin; denn indem ich denke, bin ich. Ein Unterſchied zwiſchen meinem Denken und Sein iſt undenkbar, mein Denken iſt mein Sein, es iſt ganz Eins mit ihm. Ich mag nun vom Sein anfangen und zum Denken übergehen, oder vom Denken anfangen und zum Sein übergehen, ich erkenne immer ihre Einheit. Iſt denn das *Sein* etwas von mir *Unterſchiedenes*, wie ein Körper, ein Objekt, kann ich es von mir wegnehmen, ſo daß ich noch übrig bleibe, wenn mein Sein weg iſt, gleichwie ich alles Andere von mir wegnehmen kann, und doch ich noch übrig bleibe? Iſt denn nicht eben gerade das Sein das von mir nicht Wegdenkbare, Das, wovon ich nicht abſtrahiren kann? Iſt es nicht das mit mir unmittelbar Identiſche, das Unabſonderliche von mir? Es iſt *alſo eins* mit dem *Denken*, *denn* nur das *Denken* iſt mit mir Eins, ich bin (als Geiſt natürlich) nicht, wenn ich nicht denke. Eben ſo, wenn ich vom Denken anfange, erhalte ich dieſelbe Gewißheit von ſeiner Einheit mit dem Sein. Denn iſt mein Denken nicht ein Bezweifeln der Realität der Dinge, der Objekte überhaupt, namentlich aber der körperlichen, d. i. ein *Unterſcheiden* und *Abſtrahiren* von ihnen, ein *Ausſcheiden* deſſen, was *nicht mein* iſt, *nicht mir* gehört, ein Anderes, Unterſchiedenes iſt? Beziehe ich mich aber nicht gerade, indem ich mich ſo unterſcheide und abziehe, auf mich ſelbſt, verſichere mich meiner ſelbſt? Iſt dieſes Denken nicht gerade eben die Poſition, die Bejahung meiner ſelbſt? alſo mein Sein? Erkenne ich mich nicht unmittelbar in dieſem Denken als Denkendes? erkenne ich nicht dadurch, was ich bin? Bin ich nicht in dieſem mich Unterſcheiden von allem von mir Abſonderbaren und Unterſchiedenen meiner bewußt? Iſt aber nicht dieſes Bewußtſein, dieſes im Unterſchiede von Anderm mich ſelbſt bejahende Denken die gewiſſeſte Gewißheit meiner ſelbſt, das ununterſcheidbar und unabſonderlich mit mir Eine, und als dieſes unabſonderlich mit mir Eine mein ſchlechthin Unbezweifelbares, mein abſolut Unmittelbares, mein Weſen, mein Sein *)?

Zur Erläuterung dieſes Paragraphs iſt noch folgendes zu bemerken: 1) C. ſagt ausdrücklich, daß er unter dem Denken nichts als das Bewußtſein verſtehe (d. i. eben das im Zweifeln im Unterſcheiden ſich ſelbſt oder den Geiſt bejahende, nicht auf ein Objekt, ſondern auf ſich gerichtete und bezogene Denken), Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Es iſt daher nach ihm der Verſtand, der Wille, die Einbildung, ja ſelbſt das Gefühl eins mit dem Denken. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare. (Princ. Phil. I. IX.) Denn auch Verſtand, Wille, Vorſtellung, ja Gefühl iſt Bewußtſein, auch in ihnen bin ich meiner ſelbſt gewiß, auch in ihnen bejaht; auch ſelbſt im Fühlen bezweifle ich, ſo zu ſagen, die Exiſtenz der ſinnlichen Objekte, d. i. unterſcheide und abſtrahire ich mich von den ſinnlichen Dingen und nehme in dieſem Unterſcheiden mich als ein Reelles, mich ſelbſt wahr, bin meiner ſelbſt und meiner Realität im Unterſchied von Anderem gewiß. Auch im Vorſtellen, im Fühlen bin ich in derſelben Unabſonderlichkeit von mir, in derſelben

---

*) Daß übrigens dieſem Sein, das hier vom ſinnlichen Sein unterſchieden und mit dem Denken identificirt wird, kein andres Sein zu Grunde liegt, als das ſinnliche, daß der Menſch, wie ich ſpäter gezeigt, unbewußt die Wahrheit des ſinnlichen Seins eingeſteht, indem er ſie bewußt verneint, daß alles ſogenannte „geiſtige" oder „unſinnliche" Sein nur das myſtificirte, verſteckte ſinnliche Sein iſt, das geſteht auch indirekt C. in der Medit. III. ein, wenn er ſagt, daß er, obwohl er ſich nur als denkendes Weſen betrachte, doch keiner Kraft ſich bewußt ſei, durch die er bewirken könne, daß er im nächſten Augenblicke ſei, ut ego ille qui jam sum, paulo post etiam sim futurus. Denn was iſt dieſes Sein, welches dem denkenden Weſen hier auf dem Standpunkt der Abſtraktion von der Sinnlichkeit zugeſchrieben wird, anderes, als ſinnliches, zeitliches Sein?

Einheit mit mir, d. i. in derſelben Selbſtgewißheit, wie im Denken. 2) Das Cogito ergo sum iſt kein Schluß, wie Einige bisher meinten; vielmehr kann gar nichts vorgeſtellt werden, was mehr dem Sinn deſſelben und den Gedanken, wie den ausdrücklichen Worten ſogar des C. zuwider wäre, als die Meinung, daß es ein Schluß ſei. C. ſagt nämlich ausdrücklich: Cum autem advertimus, nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur, neque etiam, cum quis dicit: ego cogito, ergo sum sive existo, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem: illud omne, quod cogitat, est sive existit, atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur, fieri non posse ut cogitet, nisi existat. (Resp. ad II. Obj. p. 74. Vergl. auch Ren. de Cart. ad C. L. R. Epist. p. 143 und Epistolarum P. III. Ep. 114.) Auch Spinoza in ſeiner Darſtellung der carteſ. Philoſophie bemerkt ausdrücklich, daß es kein Schluß ſei. (Princip. Phil. Cart. P. I. S. 4.) Gemäß ſeiner ſchon gerügten Inkonſequenz, die man aber wohl ihm als einen Anfänger der Philoſophie nicht verargen wird, ſeiner Unbeholfenheit in den Darſtellungen und Ausdrücken ſeiner Gedanken braucht allerdings auch hier C. ungeſchickte, leicht irre führende Ausdrücke, z. B. wenn er ſagt (Medit. III.) ex eo, quod dubitem, sequatur me esse et similia. Ein eben ſo ungeſchickter Ausdruck, indem C. ſeinem eignen wahren Gedanken widerſpricht oder ihn doch entſtellt, iſt es, wenn er zu der Behauptung, daß wenn wir auch Alles bezweifeln und annehmen, daß nichts exiſtire, doch deßwegen nicht zweifeln können, daß wir, die wir ſolches denken, exiſtiren, die Bemerkung hinzuſetzt: repugnat enim, ut putemus, id quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. (Princ. Phil. P. I. §. 7.) Die Inkonſequenz dieſer Stelle, die auch darin noch liegt, daß er die Zeitvorſtellung mit hinein miſcht, die ganz unweſentlich iſt, braucht wohl nicht erſt einem denkenden Leſer gezeigt zu werden.

3) Ganz verkehrt, dem Gedanken zuwider, nur aus dem Standpunkt der gemeinſten Sinnlichkeit geſchöpft iſt der Einwurf Gaſſendis, daß C., um zu beweiſen, daß er ſei, keinen ſolchen Spektakel und Aufwand zu machen gebraucht habe, er hätte dieß aus jeder andern Handlung eben ſogut beweiſen können, da Alles, was handelt, nothwendig auch ſei. Wenn C. freilich, wie ſich Gaſſendi vorſtellt, weiter nichts zu beweiſen gehabt hätte, als ſeine Exiſtenz, die Exiſtenz dieſes einzelnen, empiriſchen Subjektes, nicht aber die Exiſtenz des Geiſtes, keine andere Exiſtenz, als eine ſinnliche, empiriſche, die Exiſtenz der Erſcheinung, aber nicht eine reelle, unbezweifelbar gewiſſe, die nur eine ſolche ſein kann, welche mit dem ſelbſt unbezweifelbar Gewiſſen, dem vom Geiſte Unabſonderlichen, dem ihm Eigenſten, dem Denken eins iſt; ſo hätte G. recht. G. und alle, welche denſelben oder ähnliche Einwürfe C. machten oder noch machen, hätten jedoch bedenken ſollen, daß ſchon innerhalb des Standpunkts der Sinnlichkeit ein großer Unterſchied zwiſchen Sein und Sein iſt, daß man nicht gleichgültig und beliebig aus jeder Handlung, aus der einen eben ſo gut, als aus der andern das Sein beweiſen kann; daß ein Sein mit wohlbehaglich angefülltem Magen ein viel reelleres Sein iſt, als ein Sein mit leerem Magen, daß in dem Genuß der Speiſen der Menſch wohl mehr ſich fühlt, ein reelleres Daſein hat, als in der Excretion derſelben, und daß, wenn ein Unterſchied iſt zwiſchen dem Schluß aus der Handlung des Hungerns, des Erbrechens und dergleichen, und dem Schluſſe des Genuſſes der Speiſen, des Wohlbehagens ꝛc. auf das Sein, wohl auch ein Unterſchied ſein müſſe zwiſchen dem Schluß aus dem Denken und dem Schluß aus der Handlung der Excretion oder ſonſt einer andern Handlung auf das Sein, und daß alſo noch weiter hinauf von dem Standpunkt des Geiſtes überhaupt aus, namentlich aber des Geiſtes, wie ihn C. beſtimmt, alles Sinnliche, alle ſinnlichen Handlungen als ungewiß,

unreell erſcheinen. C. antwortet G. auf ſeinen Einwurf alſo: „Wenn du behaupteſt, daß ich mein Sein aus jeder andern Handlung hätte beweiſen können, ſo irrſt du dich gewaltig, denn keiner Handlung von mir, das Denken allein ausgenommen, bin ich vollkommen gewiß, nämlich mit jener metaphyſiſchen Gewißheit, von der hier allein die Rede iſt. Und ich kann nicht ſchließen z. B.: ich gehe, alſo bin ich, außer inſofern, als das Bewußſein des Gehens Denken iſt, von welchem allein dieſer Schluß gültig gewiß iſt, aber nicht von der körperlichen Bewegung, welche bisweilen im Schlaf nicht ſtattfindet, während ich mir doch einbilde zu gehen, ſo daß ich wohl daraus, daß ich zu gehen glaube, auf die Exiſtenz des Geiſtes, der dieſes glaubt, aber nicht auf die des Körpers, der geht, ſchließen kann.“ (Responsio V. 1. 11. u. Medit. II.) Für den vom Sinnlichen abſtrahirenden und ſich von ihm unterſcheidenden, nur in dieſem Unterſchiede ſich erkennenden und bejahenden, dieſen Unterſchied als ſeine poſitive Beſtimmung erfaſſenden Geiſt, für den Geiſt, wie C. ihn beſtimmt, iſt nur das gewiß, was eins iſt mit dem Bewußtſein des Geiſtes ſelbſt, mit der Gewißheit, die er von ſich ſelbſt hat, oder was er ohne Vermittelung in der Einheit mit ſich ſelbſt ſchaut und erkennt, was ihm das Nächſte iſt, in dem er nicht die Vorſtellung eines Andern hat, in dem er ſich nicht entäußern und von ſich entfernen muß; alles ihm Entfernte, von ihm Unterſchiedene, vor allem alſo das Sinnliche, ſinnliche Handlung, ſinnliche Exiſtenz iſt für ihn ein Ungewiſſes und Unreelles. Denn das Sein des Geiſtes, ſeine Bejahung, ſeine poſitive Beſtimmung, ſeine Selbſtgewißheit iſt eben dieſer Unterſchied vom Sinnlichen; und eben deßhalb das Sinnliche und alle ſinnliche Exiſtenz, als unterſchieden von dem Selbſtgewiſſen, von dem unmittelbar und abſolut Unbezweifelbaren, d. i. dem ſchlechthin Affirmativen, dem Geiſte, ein Bezweifelbares, Ungewiſſes, Unreelles. Die Richtigkeit des Einwurfs G.'s zeigt ſich auch darin, daß das Denken nach C. nicht irgend eine beſondere Handlung unter und neben andern Handlungen iſt, daß es nach ihm nicht die

Bedeutung einer partikulären Kraft hat, nicht Etwas vom Geiſte iſt, ſondern der ganze Geiſt ſelbſt, das Weſen des Geiſtes, und daß man nur, wie C. ganz richtig thut, mit einer Handlung, die das ſchlechthin Poſitive, das Weſen iſt, das Sein identiſch erkennen kann, aber nicht gleichgültig und beliebig mit irgend einer partikulären Handlung. Wenn es anders noch eines Beweiſes bedürfte, ſo würde auch hieraus ſich beweiſen laſſen, daß das Cogito ergo sum kein Schluß iſt; denn zu einem Schluß gehört ein Terminus Medius, ein Drittes, Mittleres, in dem die zu Verknüpfenden verbunden ſind — ſo zu dem Schluß von einer beſondern Handlung auf das Sein das Weſen; es muß erſt erwieſen ſein, ob dieſe Handlung eine nur ſpecielle oder eine allgemeine, weſentliche iſt; zwiſchen dem Weſen aber und dem Sein liegt kein Drittes, ſie ſind durch ſich ſelbſt, d. i. unmittelbar eins.

§. 58.

Allgemeine und nähere Beſtimmung des Geiſtes.

,,Daraus, daß ich bin, obgleich ich an Allem zweifle, und von Allem abſtrahirt habe, ſagt C. weiter, erkenne ich nun zugleich, daß ich nichts weiter als ein denkendes Weſen bin. Denn nur das Denken allein iſt unabſonderlich von mir, und wenn ich gleich von Allem annehme, daß es nicht iſt, von Allem abſtrahire, ſo bin ich doch, indem und inwiefern ich denke, das Denken iſt alſo meine Subſtanz, ich bin ein denkendes Weſen. Aber was iſt dieſes? ein zweifelndes, einſehendes, bejahendes, verneinendes, nicht wollendes, auch vorſtellendes und empfindendes Weſen. Denn bin Ich es nicht ſelbſt, der ich an Allem zweifle, Etwas aber doch einſehe, der ich dieſes Eine als wahr behaupte, das übrige verneine, wünſche, mehreres zu wiſſen, nicht getäuſcht werden will, vieles auch wider meinen Willen vorſtelle, und viele Sinnenvorſtellungen empfange? Was davon könnte von meinem Denken unterſchieden, was von mir ſelbſt abgeſondert genannt werden? Denn was könnte klarer und gewiſſer ſein, als daß ich es ſelbſt bin, der zweifelt, der einſieht, der will? aber eben ich bin auch derſelbe, der vorſtellt, denn wenn auch kein vorgeſtellter Gegenſtand exiſtirte, ſo hat doch dieſe meine Kraft des Vorſtellens poſitive Exiſtenz und gehört zu meinem Denken, und eben ſo bin auch ich es, der fühlt.“ (Medit. II.)

„Deſſen bin ich alſo gewiß, daß ich ein denkendes Weſen bin. Was wird aber dazu erfordert, daß ich einer Sache gewiß bin? Was gibt mir dieſe Gewißheit? nichts andres als die Erkenntniß, daß dieſer erſte Satz nichts weiter enthält, als einen klaren und deutlichen Begriff von dem, was ich behaupte. Aber dieſer Begriff würde nicht hinreichen, mir die Gewißheit von der Wahrheit dieſes Satzes zu geben, wenn es möglich wäre, daß je etwas, was ich ſo klar und deutlich einſehe, falſch wäre, und ich kann daher wohl zum Behuf meiner Erkenntniß als allgemeine Regel aufſtellen, daß Alles wahr iſt, was ich klar und deutlich einſehe.“ (Medit. III.)

„Da ich in und durch die Abſtraktion von allem Sinnlichen und Körperlichen, durch die Verneinung ihrer Exiſtenz mein Weſen gefunden, erkannt habe, daß ich allein nur vom Denken nicht abſtrahiren kann, es folglich mein Weſen iſt; ſo erkenne ich daraus, daß die Erkenntniß meiner ſelbſt als Geiſtes oder denkenden Weſens, d. i. eben die Erkenntniß des Geiſtes durchaus nicht abhängen kann von der Erkenntniß der ſinnlichen Dinge, von denen ich ja noch gar nicht weiß, daß ſie ſind, und daß nichts von allem Dem, was ich vermittelſt der Imagination, d. i. der ſinnlichen Vorſtellungen faſſen kann, nichts von allen ſinnlich vorſtellbaren Dingen zum Begriffe des Geiſtes oder meiner ſelbſt gehöre. (Medit. II.) Der Geiſt kann daher für ſich allein vollſtändig und deutlich erkannt werden, ohne irgend eine von den Formen oder Attributen, die zum Körper gehören; ſein Begriff enthält nichts von dem, was zum Begriff des Körpers gehört. (Respons. IV. p. 123. Resp. V. p. 59.)

Der Geiſt iſt daher realiter unterſchieden vom Körper; denn ich kann ihn klar und deutlich ohne dieſen begreifen; und daraus, daß ich weiß, daß ich bin, und erkenne, daß nichts weiter zu meiner Natur oder meinem Weſen gehört, als daß ich ein denkendes Weſen bin, ſchließe ich mit Recht, daß mein Weſen darin allein beſteht, daß ich ein denkendes Weſen bin. Denn wenn ich gleich, wie ſich ſpäter zeigen wird, einen mir eng verbundenen Körper habe; ſo bin ich doch gewiß, daß ich wahrhaft vom Körper unterſchieden bin, und ohne ihn exiſtiren kann, weil ich von der einen Seite einen klaren und deutlichen Begriff von mir ſelbſt als einem denkenden, nicht ausgedehnten Weſen habe, und auf der andern Seite einen deutlichen Begriff vom Körper, inwiefern er ein ausgedehntes, kein denkendes Weſen iſt. (Med. VI.) Unſer Geiſt hat daher weder Farbe, noch Geruch, noch Geſchmack, noch ſonſt Etwas, was zum Körper gehört; es iſt darum unmöglich, ihn durch eine ſinnliche Vorſtellung zu faſſen, oder ſich ein Bild von ihm zu machen, denn die Seele oder der Geiſt erfaßt ſich nur durch die reine Intelligenz. (Epist. P. III. 113. P. I. 30.) Gleichwohl iſt aber der Geiſt nicht unbegreiflich, im Gegentheil, wie wir Alles durch ihn begreifen, ſo iſt er auch begreiflicher als alle Dinge. Ja der Geiſt wird eher und gewiſſer erkannt, als irgend ein körperliches Ding; denn ihn haben wir bereits erfaßt; die Exiſtenz von etwas Anderem aber bezweifeln wir noch. Er iſt das Gewiſſeſte, das Klarſte von der Welt, das Allerbekannteſte. Dieß zeigt ſich aber darin. Je mehr Attribute wir von einer Subſtanz erkennen, deſto vollkommner ſehen wir ihre Natur ein, und wie wir z. B. am Wachſe verſchiedene Attribute unterſcheiden können, die Härte, die Weiſe u. ſ. w.; ſo können wir eben ſo viele im Geiſt unterſcheiden, erſtlich die Eigenſchaft oder Kraft, die Weiße zu erkennen, dann die, die Härte zu erkennen u. ſ. w. Hieraus folgt aber, daß von keinem Dinge ſo viele Attribute erkannt werden können, als von unſerm

Geiſte; denn ſo viele wir auch nur immer an irgend einer andern Sache erkennen, ſo viele können auch im Geiſte gezählt werden, weil er ſie erkennt, und ſeine Natur iſt daher die allerbekannteſte. Denn auch das Gefühl, auch das Sehen ſind Beſtimmungen, Attribute des Geiſtes. Denn hier iſt nicht die Rede von den Empfindungen, die vermittelſt der Organe in uns vorgehen (d. i. von den Empfindungen, wiefern ſie auf ſinnliche Objekte gerichtet, Beſtimmungen an dieſen ausdrücken, Sinnliches im Unterſchiede von mir affirmiren), ſondern von dem Bewußtſein der Empfindung (d. i. von dem Gefühl, inwiefern es Eins mit dem Denken iſt, Eins mit meiner Selbſtgewißheit; Eins mit meiner Beziehung auf mich ſelbſt. Respons. V. p. 62. u. Princ. Ph. I. §. 8.) Aus der Abſtraktion des Geiſtes vom Sinnlichen ergibt ſich ferner auch noch, daß es von rein geiſtigen Objekten keine eigentliche Erinnerung gibt, denn ſie werden das erſte Mal, wo ſie vorkommen, eben ſo gut gedacht, als das zweite Mal, und daß das denkende Weſen zur Ausübung ſeiner (der denkenden) Thätigkeit keines andern Objektes bedarf wenn es gleich dieſelbe auch auf materielle Dinge, wenn es ſie prüft, ausdehnen kann.“ (Epist. II. 16. Ad. C. L. R. Ep. p. 144.)

§. 39.

Der wahre Sinn und Gehalt der Carteſiſchen Geiſtesphiloſophie.

Was iſt denn nun aber dieſer Geiſt des C., der, um ſeiner Exiſtenz und Realität gewiß zu ſein, nur zu denken braucht, der iſt, indem und inwiefern er denkt, deſſen Weſen einzig und allein das Denken iſt? Exiſtirt denn wirklich ein ſolcher, vom Körper und allem Sinnlichen ſich abſondern könnender und abgeſonderter, ein ſolcher abſtrakter Geiſt? Iſt dieſer Geiſt nicht etwa blos eine ſubjektive Abſtraktion, die C. nur macht, ſondern auch eine objektiv-reale Abſtraktion? Der Geiſt, den C. und wie er ihn erfaßte, hat ſeinen entſprechenden, ihn am beſtimmteſten bezeichnenden Ausdruck, wie ſeine Wirklichkeit in dem, was Ich oder Selbſt heißt. Der Geiſt, der und inwiefern er von allem Körperlichen ſich abſondert, es als Fremdes (rem alienam), nicht zu ihm Gehöriges und mit ihm Identiſches von ſich ausſchließt, in dieſer Abſonderung und Unterſcheidung ſeine poſitive Beſtimmung hat, der nur iſt, inwiefern und indem er denket, d. i. deſſen Weſen nur das Denken iſt und zwar in der Bedeutung, die es bei C. hat, in der Bedeutung, nichts weiter zu ſein, als das Bewußtſein, die Selbſtgewißheit, als die vom Körper ſich unterſcheidende Beziehung auf ſich ſelbſt, iſt nichts andres, als das Ich oder Selbſt, oder der Geiſt, in wiefern er Ich oder Selbſt iſt, und jeder Menſch erfaßt ſich unbewußt, zumal aber der Gebildete in dieſer Abſonderung und Unterſcheidung vom Körperlichen und Sinnlichen, und iſt darin Geiſt, näher Selbſt, Ich, er mag nun religiös, praktiſch oder philoſophiſch dieſen Unterſchied machen. So gewiß daher das Selbſt exiſtirt, ſo gewiß hat der Geiſt des C. Exiſtenz. In der Wirklichkeit iſt freilich das Selbſt immer ein beſtimmtes, verſchiedenes, in mannigfachen Zuhängen, aber die Aufgabe des Philoſophen iſt eben, eine Sache für ſich ſelbſt herauszuheben; denn nur ſo kommt ihre wahre Wirklichkeit, ihr wahres Weſen zum Vorſchein. — C. ſagt ſelbſt: Nec aliam ob causam aliter (andres nämlich, als C., wenn er behauptet, der Geiſt ſei gewiſſer und bekannter, als der Körper) visum est iis, qui non ordine philosophati sunt, quam quia mentem a corpore nunquam satis accurate distinxerunt. Et quamvis sibi certius esse putarint, se ipsos existere, quam quidquam aliud, non tamen adverterunt, per se ipsos mentes solas hoc in loco fuisse intelligendas, (Princ. Phil. P. I. XII.)

Das Cogito, Dubito ergo sum iſt im wahren Geiſte des C. nichts andres, als das Weſen des Geiſtes, der ganze Geiſt ſelbſt, oder der Begriff und die Definition des Geiſtes. Zufolge des Uebelſtandes aber, daß er von richtigen philoſophiſchen Gedanken zu populären Vorſtellungen herabfällt und ſeine Gedanken nicht ſtreng zuſammenhält, trennt C. den Zweifel, als nur ein vorübergehendes Mittel, zur Erkenntniß zu kommen, in der Darſtellung von der poſitiven Beſtimmung des Geiſtes ab, oder zeigt wenigſtens nicht, wie das Denken, in welches er ſpäter, nachdem er den Standpunkt des Zweifelns aufgegeben hat, und ſich mit den poſitiven Erkenntnißbeſtimmungen des Geiſtes und anderer Objekte beſchäftigt, das Weſen des Geiſtes ſetzt, ſich zu dem Denken verhält; mit dem er anfängt, und daß nicht von dem Zweifeln unterſchieden iſt. Der Zweifel erſcheint daher inſofern nur als ein zum Behufe der Erkenntniß vom Subjekte, angenommener Standpunkt als etwas dem aus ihm gefolgerten Princip Aeußerliches, das auf die weitere Beſtimmung und Erkenntniß des Geiſtes keinen Einfluß hat. Allein, um das früher ſchon hierüber Erwähnte nicht noch einmal weitläufig erwähnen zu müſſen, wenn man den zerſtreuten C. ſtreng und ordentlich zuſammenfaßt, Alles genau erwägend; ſo findet man, daß der Zweifel die objektive, ihm immanente Geneſis des Geiſtes iſt, daß man, um auf den wahren Begriff des Geiſtes im Sinne C.'s zu kommen, ſich an den Anfang halten, den Weg des Zweifelns zu Hülfe nehmen, und von der poſitiven Beſtimmung des Geiſtes nicht abtrennen muß, und daß in dem Cogito ergo sum das Weſen und der Begriff des Geiſtes ſelbſt enthalten iſt. C. unterſcheidet den Geiſt vom Körper und ſagt, er iſt ein toto genere von ihm Unterſchiedenes. Aber was iſt dieſer Unterſchied? Das Denken, als in welchem allein das Weſen des Geiſtes beſteht. Was iſt aber das Denken, namentlich gerade da, wo C. den Unterſchied des Geiſtes findet und beſtimmt, das Cogito ergo sum, das Princip ſeiner Philoſophie, welches er an einer andern ſchon angeführten Stelle ſo ausdrückt: Primum principium est, quod anima nostra existit, ausſpricht, anders, als Zweifeln? was aber das Zweifeln anders, als ein Abſondern, ein Unterſcheiden, ein Abſtrahiren vom Körper und Sinnlichem? Unter Denken verſtehe ich nichts anders, als das Bewußtſein, ſagt C. Iſt das Bewußtſein aber wohl im Sinne des C. etwas andres, als Selbſtgewißheit? Die Selbſtgewißheit aber etwas andres, als die Selbſtunterſcheidung vom Körper, vom Sinnlichen überhaupt? Die Unterſcheidung aber des in dieſer Unterſcheidung ſeiner ſelbſt, als des abſolut und unmittelbar Reellen gewiſſen Geiſtes nicht ein Zweifel an der Exiſtenz, der Realität des Sinnlichen, oder eine Verneinung deſſelben*)? Iſt daher das Zweifeln eins mit dem Bewußtſein? Der Geiſt iſt alſo unterſchieden vom Körper, und dieſer Unterſchied beſteht im Denken; das Denken iſt aber eins mit dem Zweifeln, das Zweifeln mit dem Unterſcheiden; er iſt alſo durch das *Sichſelbſtunterſcheiden* vom Körper *unterſchieden*; er iſt dadurch Geiſt, daß er denkt, alſo dadurch unterſchieden von dem Körper, daß er ſich von ihm unterſcheidet. Der *Zweifel* (natürlich in *der* Bedeutung, die er hier hat) iſt *das Weſen des Geiſtes*, der Geiſt weſentlich ein Zweifler an der Realität der ſinnlichen Dinge, oder poſitiv ausgedrückt: *das Weſen des Geiſtes iſt das Bewußtſein*, der Geiſt nichts als Bewußtſein, als das Cogito ergo sum, d. i. *die unmittelbare Einheit meines Denkens und meines Seins*, mein Weſen, daher *das* Denken, das zugleich Unmittelbarkeit, meine Selbſtgewißheit iſt. Der Geiſt aber, auf den die

---

*) Daß dieſe Auffaſſung des C. die richtige, hiſtoriſch begründete iſt, daß in ſeinem Geiſte, wie es früher hieß, Gewißheit und Realität, d. i. Wahrheit, Weſenhaftigkeit identiſch ſind, daß das Urtheil: „Ich bin Geiſt," Lob, Bejahung, das Urtheil: „du biſt Körper," Tadel, Verneinung, Herabſetzung, ausdrückt, dieß geht deutlich daraus hervor, daß C. nicht von den Körpern, d. h. den ſinnlichen Dingen, ſondern *von ſich aus* auf Gott ſchließt, Gott ableitet, daß das erſte und höchſte, wahrſte und weſenhafteſte Weſen ihm kein der körperlichen Weſen verwandtes — *Nihil est in Deo simile iis quae sunt in rebus externis i. e. corporeis* Respons. III. *Ipsa natura* corporis *imperfectiones multas* involvit Resp. II — ſondern ein geiſtiges, denkendes Weſen, daß das höchſte Weſen: Gott nichts andres iſt, als das durch die Phantaſie aufs Höchſte geſteigerte, ins Schrankenloſe erweiterte und ausgedehnte Denkweſen des Menſchen. *Indefinite extendendo* format ideam intellectionibus divinae et sic de caeteris ejus attributis. (Ebend. Der Beweis von der Exiſtenz Gottes iſt daher ſeinem wahren Sinn nach gar nichts andres als der Beweis, daß das ſich gewiſſe und bewußte, das denkende Weſen das wahre, göttliche Weſen iſt. Bin ich der Wahrheit meines Weſens gewiß, ſo bin ich natürlich auch der Wahrheit meiner Vorſtellungen und Gedanken gewiß.

angegebenen Beſtimmungen paſſen, iſt, ſtreng genommen und bezeichnet, nichts andres, als das Ich oder Selbſt. Die poſitive Erkenntniß daher, die C. gegeben, der poſitive Fortſchritt, der mit ihm im Begriffe oder in der Lehre vom Geiſte die Philoſophie und mit ihr der menſchliche Geiſt that, beſteht darin, daß er (und alle Erkenntniß einer Sache beginnt mit dem Unterſchiede,) aufs Schärfſte und Beſtimmteſte den Geiſt vom Sinnlichen und Körperlichen unterſchied, daß er nicht blos bei dem unbeſtimmten Ausdruck und Gedanken: der Geiſt iſt unterſchieden von dem Körper, nicht bei den negativen, nichts beſtimmenden, keine Ekenntniß gewährenden Beſtimmungen der Immaterialität, Unkörperlichkeit und Untheilbarkeit ſtehen blieb, ſondern dieſen Unterſchied, dieſe Immaterialität und Einfachheit poſitiv beſtimmte als das lebendige ſich Unterſcheiden des Geiſtes, d. i. ſie in die Thätigkeit des Denkens, des Bewußtſeins ſezte*), und den wirklichen, lebendigen, den ſelbſtgewiſſen und bewußten Geiſt, oder den Geiſt als Selbſt zum Princip der Philoſophie machte.

Es erhellt hieraus, wie Gaſſendi und Arnauld den Carteſius gänzlich mißverſtanden, wenn ſie ihm vorwarfen, er habe nicht bewieſen, daß das Denken nichts Körperliches ſei, und er hätte doch vor Allem eben dieſes, denn dies ſei eben die Hauptfrage, beweiſen ſollen. Denn die Hauptſache bei C., auf die Alles ankommt, wenn man ihn begreifen will, iſt eben die, daß er von dem hohlen Geſpenſt, dem leeren, nichtsſagenden Prädikat der Immaterialität oder Unkörperlichkeit den Begriff des Geiſtes befreite, und ihn in lebendigen, geiſtvollen Beſtimmungen erfaßte, wenn auch dieſe Beſtimmungen von ihm nicht konſequent durchgeführt wurden. Denn der Sinn des „Ich denke, alſo bin ich" iſt eben kein andrer als der: ich unterſcheide mich vom Körper, von dem Materiellen, und *deßwegen* und *darin* bin ich unterſchieden, mein mich Unterſcheiden iſt mein Unterſchied. Der Unterſchied des Geiſtes von der Materie, ſeine Immaterialität, damit Er ſelbſt, ſein Sein beſteht darin, daß er ſich unterſcheidet vom Körper, ihn als ein Andres von ſich ausſcheidet, d. i. daß er denkt; denn dieſes Verneinen des Körpers, dieſes Ausſcheiden iſt natürlich kein ſinnliches, ſondern ein *geiſtiges*, iſt Denken. *Wäre ich nicht unterſchieden, ſo könnte ich mich nicht unterſcheiden. Der Beweis, daß ich unterſchieden bin, iſt, daß ich mich unterſcheide.* Dieſes mein Unterſcheiden iſt mein Bewußtſein, die Gewißheit meiner ſelbſt, mein Ich, und als dieſe unmittelbare Bejahung meiner ſelbſt die unbedingte Verneinung alles Körperlichen und Materiellen, die unumſchränkte Gewißheit, daß *ich Ich ſelbſt bin, kein Andres*, kein Körper. Der Geiſt iſt nicht immateriell *und* denkt, als wäre die Immaterialität für ſich ein Prädikat, oder das allgemeine Prädikat; oder auch er denkt nicht, *weil* er immateriell iſt, ſondern er iſt *immateriell, weil* und *inſofern er denkt**), ſeine Immaterialität, ſein nicht Körper Sein iſt einzig und allein ſein Denken, ſein Bewußtſein, und darum die Frage, ob er auch noch körperlich iſt oder nicht, unſtatthaft, die Forderung eines Beweiſes ein ungeziemender Mißverſtand. —

---

*) Richtig ſagt daher der geiſtvolle und gelehrte Carteſianer Joh. Clauberg in ſeiner Defensio Cart. (Amstel. 1652. P. I. c. 34. coroll. 56): der poſitive Begriff positivus conceptus der immateriellen oder unkörperlichen Weſen iſt der, daß ſie denkende, verſtändige, wollende Weſen ſind.

Der Mangel der Philoſophie des C. ihrem Inhalt nach beſteht aber darin, daß er das Selbſt zum ganzen Geiſte machte, daß er den Geiſt nur in der Beziehung auf ſich ſelbſt (in der Subjektivität), und dieſe Beziehung als ſein ganzes Weſen, daß er den Unterſchied vom Körper lediglich als ſeine poſitive Beſtimmung erfaßte, — denn beſtimmt er gleich dieſen Unterſchied poſitiv als Denken, als Bewußtſein; ſo iſt doch ſelbſt wieder dieſes Denken nur Beziehung auf ſich, Unterſcheidung und Abſtraktion vom Körper (Negativität), — und daß er daher bei dem Gegenſatze zwiſchen Geiſt und Körper ſtehen bleibt. Aus dieſem Mangel gehen die weitern Mängel ſeiner Philoſophie, namentlich ſeiner Naturphiloſophie und ſeiner Anſicht von der Verbindung des Geiſtes mit dem Leibe hervor. Der Form nach beſteht aber, abgeſehen von der allgemeinen Ungenauigkeit und Inkonſequenz, die ſich C. zu Schulden kommen läßt, der Mangel ſeiner Philoſophie des Geiſtes, die, obwohl dem Umfang nach der geringſte, ſeinem Inhalt nach aber der wichtigſte und bedeutungsvollſte Theil ſeiner Philoſophie iſt, darin, daß er die bei ihm zu Grunde liegende Idee vom Geiſte, die gerade die weſentliche iſt, nicht zu klarem Bewußtſein gebracht und methodiſch entwickelt hat, daß er den lebendigen Geiſt wieder in ein abgezogenes, leeres Weſen verwandelt, den Begriff des unmittelbar im Denken, des, dadurch und darin, daß er ſeiner bewußt iſt, ſeiner Immaterialität, ſeiner Freiheit vom Körperlichen, ſeiner Realität, ſeiner ſelbſt als Geiſt gewiſſen Geiſtes in die geiſtloſe Form der Einfachheit und Untheilbarkeit überſetzt, und nachdem er den Geiſt in ein metaphyſiſches Weſen verwandelt hat, das Denken, das Bewußtſein eben ſo als ein Attribut ihm zuſchreibt, wie die Ausdehnung dem ausgedehnten Weſen, und daher in einen Dualismus verfällt, worin das ausgedehnte Weſen eben ſo viel Selbſtſtändigkeit und Realität hat, als der Geiſt, der doch Anfangs als das unmittelbar, urſprünglich Gewiſſe und Reelle geſetzt iſt.

---

*) So ſagt auch der Carteſianer L. de la Forge in ſeinem Tractatus de Mente humana (Bremae 1673.) c. 13. §. 4. trefflich: „Iſt es nicht auch C. Meinung, daß der Geiſt nicht ausgedehnt iſt? Ja wohl! aber er ſagt nicht mit der Schule (der ſcholaſtiſchen Philoſophie), daß dieß den Geiſt ausmacht, daß er nur deßwegen Geiſt iſt, weil er *nicht* ausgedehnt iſt; er ſagt im Gegentheil, daß er *deßwegen, weil er Geiſt, d. i. denkendes Weſen iſt, nicht ausgedehnt iſt*,“ dicit, propterea quod sit mens, i. e. res cogitans, eam non esse extensam.

§. 60.

Uebergang zu dem objektiven Erkenntnißprincip.

Der Geiſt hat nun wohl ein gewiſſes Wiſſen von ſich und ſeiner Realität, und in dieſer Gewißheit ein Erkenntnißprincip, ein Maß, an dem er erkennt, was gewiß iſt, nämlich, daß Alles wahr iſt, was er eben ſo klar und deutlich einſieht, als ſich ſelbſt, ſeine Exiſtenz, d. i. was er in demſelben klaren Lichte ſchaut, indem er ſich ſelbſt ſieht, in der Einheit mit ſich ſelbſt erkennt, was nicht ſeine Selbſtgewißheit ſtört, den Geiſt nicht von ſich ſelbſt entfremdet, nicht ein Andres, ein Fremdes iſt.

Aber dieſes Maß oder dieſe Regel iſt nur ein Princip der *Gewißheit*, nicht der *Erkenntniß* und *Wahrheit*, und daher für ſich nicht hinreichend, um dem Geiſte die Gewißheit zu geben, daß das, was er klar und deutlich einſieht, auch wirklich wahr iſt, die Gewißheit nämlich von der Wahrheit anderer Erkenntniſſe, als die unmittelbar eins ſind mit der Selbſt-gewißheit des Geiſtes, und von der Realität ihrer Objekte. Geiſt und Körper oder Sinnliches ſind dem Weſen nach unterſchieden, ſtehen mit einander im Gegenſatze, aber, wie bereits gezeigt, nicht ſo, wie irgend zwei andere Gegenſtände oder Dinge, wovon ein jedes gleich berechtigt iſt, gleiche Realität hat, ſondern ſo, daß der Geiſt, weil er dem Körper entgegengeſetzt, von ihm unterſchieden iſt, das Gewiſſe, Poſitive, Reelle, der Körper aber, weil er dem Geiſte entgegengeſetzt, das Bezweifelbare, Ungewiſſe (zunächſt von dem Standpunkt des Geiſtes für ſich aus), Unreelle iſt. Der Geiſt kann daher als ein Entgegengeſetztes, und zwar als ein ſolches, das im Zweifel an der Realität des Andern den Triumph ſeiner eignen Selbſtſtändigkeit und Realität feiert, aus ſich (d. i. aus der Gewißheit von ſich ſelbſt) nicht von der Realität deſſelben gewiß werden; er kann es nur in der *Gewißheit* von der *Realität* des abſolut reellen und poſitiven, des *unendlichen Weſens*, das *nicht innerhalb des Unterſchieds und Gegenſatzes* ſteht, vor dem beide, als Entgegengeſetzte, in die gemeinſchaftliche Gattung endlicher Subſtanzen zuſammenfallen, und vor deſſen Dazwiſchenkunft beide, wie zwei kleinere Staaten bei der Invention eines größeren und mächtigeren, wo nicht ihren Unterſchied und Gegenſatz, doch ihren Kampf auf Tod und Leben beilegen.

C. drückt wieder nicht nur höchſt unphiloſophiſch in populären, theologiſchen Vorſtellungen dieſe Idee von der Vermittelung der Selbſtgewißheit mit der objektiven Gewißheit durch die Ueberzeugung von der Realität der Idee Gottes aus, ſondern er geht auch auf eine bequeme und unphiloſophiſche Weiſe von dem Selbſtbewußtſein zum Bewußtſein von Gott, und deſſen Exiſtenz über. Denn, ſtatt zu entwickeln und zu zeigen, wie denn das Denken, das nur Selbſtgewißheit iſt, nur die Beziehung des Geiſtes auf ſich ausdrückt, zum gegenſtändlichen Denken wird, zu Unterſchieden in ſich, zur Idee Gottes und überhaupt zu Ideen, zu dieſen verſchiedenen Weiſen des Denkens (modos cogitationis Med. III.) kommt, inwiefern ſie nämlich nicht nur in der Identität mit dem Denken, ſondern zugleich Unterſchiede in ihm ſind, ſtellt er ſich auf den Standpunkt des Vorfindens und Wahrnehmens, und findet denn auch die Idee Gottes unter der Klaſſe der eingebornen Ideen vor; denn er theilt (Medit. III.) die Ideen ein in gemachte (factas), in aus den Sinnen entſprungene oder gekommene (adventitias), und in eingeborne, urſprüngliche (innatas). Inſofern iſt allerdings C. hierin zu entſchuldigen, ja gerechtfertigt, als er nichts weiter überhaupt wollte und ſuchte, als ein zuverläſſiges Princip der Gewißheit, und es daher ihm außer dem Wege lag, eine ſolche Schwierigkeit, wie die Geneſis der Ideen aus dem ſelbſtgewiſſen Denken, zu löſen. Unverzeihlich iſt aber dieſe Inkonſequenz und Nachläſſigkeit von ihm, daß er in dieſem Theile ſeiner Philoſophie auf den Geiſt, deſſen Sein unmittelbar eins iſt mit ſeinem Denken, die Vorſtellung der Erſchaffung anwendet, von bei der Erſchaffung ihm eingedrückten und eingepflanzten, von angebornen Ideen ſpricht, und dem Zweifel, der Anfangs eins mit der Selbſtgewißheit des Geiſtes, der Ausdruck ſelbſt ſeiner Weſenhaftigkeit und Selbſtſtändigkeit iſt, die triviale Bedeutung eines Beweiſes, daß er ein abhängiges und unvollſtändiges Weſen ſei (Medit. IV.), unterlegt, kurz den Geiſt, oder das Selbſt als Geiſt mit dem empiriſchen, einzelnen, ſinnlichen Individuum oder Subjekte identificirt. Die Art und

Weiſe nun, wie C. von der Idee Gottes zur Gewißheit von der Exiſtenz deſſelben übergeht, iſt folgende.

§. 61.

Die Idee der unendlichen Subſtanz.

„Die Ideen, die ich in mir finde, ſind der Form nach, d. i. inſofern, als ſie nur gewiſſe Arten, Beſtimmungen meines Denkens ſind, nicht viel von einander unterſchieden; aber, wenn ich auf ihren Inhalt ſehe, auf das Objekt, das ſie vorſtellen, ſo zeigt ſich ein gewaltiger Unterſchied unter ihnen. Denn offenbar ſind ſolche Ideen, die mir Subſtanzen vorſtellen, viel erhabener und ihrem Inhalt oder Gegenſtand nach viel reeller und vollkommener, d. i. ſie enthalten mehr objektive Realität, als die Ideen, die mir nur Accidenzen vorſtellen, und wieder die Idee einer unendlichen Subſtanz enthält mehr objektive Realität, als die Ideen endlicher Subſtanzen. Nun iſt aber doch klar, daß die wirkende und vollſtändige Urſache zum Wenigſten eben ſo viel Realität enthalten muß, als ihre Wirkung? Denn wenn die Wirkung nicht ihre Realität von der Urſache empfinge, woher könnte ſie dieſelbe bekommen? und wie könnte die Urſache der Wirkung eine Realität geben, die ſie nicht ſelbſt in ſich enthält? Es kann daher weder Etwas aus Nichts werden, noch das Vollkommnere von dem Unvollkommnen, das, was mehr Realität enthält, von dem herkommen, was weniger Realität in ſich hat. Und dieß gilt nicht nur von den Wirkungen, die eine eigentliche Realität haben, ſondern auch von den Ideen, bei denen nur die objektive (vorgeſtellte) Realität berückſichtigt wird. (Medit. III.) Je mehr objektive Realität die Ideen enthalten, deſto vollkommner muß ihre Urſache ſein. Und es kann ſich in uns nicht die Idee oder das Bild einer Sache vorfinden, von der nicht das Original, welches alle Vollkommenheit der Idee wirklich in ſich hat, in oder außer uns exiſtirt. Die Urſache der Idee muß die Realität, die in der Idee nur eine objektive iſt, wirklich in ſich enthalten. (Princ. Ph. I. 17. 18.) Unter allen Ideen aber, die ich habe, iſt nur Eine, die ſo erhaben iſt, eine ſolche Unermeßlichkeit von Vollkommenheiten in ſich enthält, daß ich gewiß bin, daß ich nicht ihre Urſache ſein kann, da ich durchaus nicht die objektive Realität jener Idee wirklich oder in einem höhern Grade (eminenter) in mir enthalte. Dieſe Eine Idee iſt die Idee der unendlichen Subſtanz, Gottes. Gott iſt daher die Urſache dieſer Idee, nur von ihm kam ſie in mich, Gott alſo exiſtirt nothwendig. Denn obgleich deßwegen die Idee der Subſtanz in mir iſt, weil ich ſelbſt Subſtanz bin; ſo kann doch die Idee der unendlichen Subſtanz nicht aus mir kommen, da ich endlich bin, ſie kann nur von der wirklich unendlichen Subſtanz in mir hervorgebracht werden*). Denn ich faſſe das Unendliche nicht etwa blos durch die Negation des Endlichen, wie ich die Ruhe z. B. durch die Negation der Bewegung faſſe, ſondern durch eine poſitive, wahre Idee. Denn ich ſehe klar ein, daß in der unendlichen Subſtanz mehr Realität enthalten iſt, als in der endlichen, und daß daher gewiſſermaßen der Begriff des Unendlichen früher in mir iſt, als der Begriff des Endlichen, d. h. die Idee Gottes eher in mir iſt, als die meiner ſelbſt. Denn wie könnte ich einſehen, daß ich zweifle, daß ich wünſche, d. h. daß mir Etwas fehlt, daß ich nicht ganz vollkommen bin, wenn nicht die Idee eines vollkommneren Weſens in mir wäre, aus deſſen Vergleichung mit mir ich meine Mängel erkännte? Die Idee Gottes, des unendlichen Weſens, da ſie mehr objektive Realität, als irgend eine andre enthält und höchſt klar und deutlich iſt, iſt daher auch die allerwahrſte Idee. Wenn man ſich auch einbilden könnte, daß ein ſolches Weſen nicht exiſtirt, als dieſe Idee vorſtellt; ſo könnte man doch wenigſtens ſich nicht einbilden, daß die Idee davon nichts Reales darſtellt. Höchſt klar und deutlich iſt aber auch dieſe Idee; denn Alles, wovon ich klar und deutlich einſehe, daß es real und wahr iſt, daß es Vollkommenheit in ſich hat, iſt ganz in ihr enthalten. (Medit. III.) Dieſe Idee von Gott kann nun aber, wie geſagt, nur von Gott ſelbſt in mich kommen, und Gott iſt alſo. Denn ich habe ſie weder aus den Sinnen geſchöpft, weil keine Beſtimmung Gottes den Beſtimmungen der äußern oder körperlichen Objekte ähnlich iſt, und dieſe daher zu den Attributen Gottes nicht das Muſter hergeben können, noch habe ich ſie durch die Erweiterung anderer Ideen gewonnen; denn woher könnte in mich die Fähigkeit kommen, alle endlichen Perfektionen zu erweitern, d. h. größere und erhabnere Vollkommenheit zu denken, wenn nicht die Idee eines vollkommneren Weſens, nämlich Gottes in mir wäre? noch habe ich ſie erdichtet; denn ich kann durchaus Nichts von ihr hinwegnehmen, noch Etwas hinzuſetzen. Sie iſt mir daher eingeboren, wie mir die Idee Meiner ſelbſt eingeboren iſt. Sie iſt das Siegel Gottes, daß er mir bei der Erſchaffung eingedrückt hat.“ (Respons. III. p. 10. V. p. 65. Medit. III.)

---

*) So ſehr C. ſich zu beweiſen bemüht, daß die Idee Gottes nicht vom Menſchen abſtammen könne, ſo verräth er ſelbſt doch ſehr deutlich den menſchlichen Urſprung und Sinn derſelben. So ſagt er z. B. de Method. IV.: „ich ſah ein, daß weder Zweifeln, noch Unbeſtändigkeit, noch Traurigkeit und dergleichen Gott zukommt, denn ich ſelbſt wäre gern davon frei geweſen, egomet ipse illis libenter caruissem. Aber gilt das nicht eben ſo von den übrigen Prädikaten? Bin ich nicht eben ſo gern frei von Abhängigkeit, Sterblichkeit, Endlichkeit? Was iſt alſo das unendliche Weſen anders, als das Egomet ipse ohne alle die Beſchaffenheiten oder Schranken, deren ich ſelbſt gern entledigt bin? Sehr ſchwach iſt es, wenn C. dem Gaſſendi zugibt, daß in dem Menſchen ein Vermögen ſei, alle menſchlichen Vollkommenheiten ſo hoch zu ſteigern, daß ſie als übermenſchliche erſcheinen ut plus quam humanae esse cognoscantur, und dann doch dieſes Vermögen als einen Beweis für die Exiſtenz eines ſolchen übermenſchlichen Weſens angeſehen wiſſen will. Freilich iſt dieſer Beweis für den C. auf ſeinem Standpunkt eine Nothwendigkeit, denn wenn die Idee Gottes, d. h. des von allen Schranken der Wirklichkeit und Sinnlichkeit abgezogenen Weſens nur ein Gedanke, ſo iſt auch der Geiſt ohne Körper nur ein Gedanke, ſo iſt überhaupt das ganze C. Gebäude ohne Fundament und Realität. Wenn Gott nicht iſt, ſo iſt nothwendig, auf dem Standpunkt nämlich der Gottesidee oder des Gottesglaubens, Alles Nichts, denn Gott iſt ja alle Realität, alles Weſen zuſammengefaßt in ein Weſen — das Weſen der Einbildungskraft.

„Daß die Idee von Gott nicht von uns gemacht oder erdichtet iſt, und kein chimäriſches, ſondern ein ewiges und wirkliches Weſen vorſtellt, und daher Gott nothwendig exiſtirt, geht daraus beſonders deutlich hervor, daß unter allen Ideen es allein die Idee von Gott iſt, die nicht blos mögliche und zufällige, ſondern ſchlechthin nothwendige und ewige Exiſtenz enthält. Daß die ewige Exiſtenz zu dem Weſen der unendlichen Subſtanz gehört, ſehe ich ſo klar und deutlich ein, als daß das, was ich von irgend einer Zahl oder Figur beweiſe, zum Weſen dieſer Zahl oder Figur gehört. Was die Klarheit und Gewißheit dieſes Begriffs von der Einheit des Weſens und der Exiſtenz in Gott trübt, liegt allein darin, daß wir bei allen Dingen gewohnt ſind, die Exiſtenz vom Weſen zu unterſcheiden, und daher auch glauben, daß ſie auch vom Weſen Gottes abgetrennt, und Gott darum als nicht exiſtirend gedacht werden könne. Bei genauerer Erwägung wird es jedoch offenbar, daß ſich die Exiſtenz eben ſo wenig vom Weſen Gottes abſondern läßt, als von dem Weſen des Dreiecks die Größe ſeiner drei zweien Rechten gleichen Winkel, oder von der Idee des Berges die des Thales, ſo daß Gott, das höchſt vollkommne Weſen ohne Exiſtenz, d. i. ohne eine Vollkommenheit zu denken, kein geringerer Widerſpruch iſt, als ſich einen Berg ohne Thal zu denken. Daraus, daß ich Gott nur als exiſtirend denken kann, folgt daher, daß die Exiſtenz von Gott unabſonderlich iſt, und er alſo wirklich exiſtirt, aber nicht etwa deßwegen, weil mein Denken dieß bewirkt und macht, daß etwas ſo und nicht anders iſt, ſondern im Gegentheil, weil die Nothwendigkeit der Exiſtenz Gottes ſelbſt mich zwingt und beſtimmt, ſo und nicht anders zu denken; denn es ſteht nicht in meinem Belieben, Gott ohne Exiſtenz, das abſolut vollkommene Weſen ohne eine Vollkommenheit zu denken, wie es in meinem Belieben ſteht, ob ich mir irgend ein eingebildetes Ding, z. B. ein Pferd ohne oder mit Flügeln vorſtellen will. (Med. V. Princ. Phil. I. 14.)

§. 62.

Ueber die Carteſiſchen Beweiſe vom Daſein Gottes.

Der Beweis von der Exiſtenz Gottes aus ſeinem Weſen oder aus der Idee von ihm, der bekanntlich den Namen des ontologiſchen führt, ſich im Weſentlichen ſchon bei einigen Scholaſtikern, namentlich Anſelmus, zum Theil ſelbſt ſchon bei Auguſtin*) angedeutet findet, und nach C. mit einiger Modifikation in die Leibnitziſch-Wolfiſche Schule überging, hat ſchon zur Zeit des C. heftige Anfechtungen erleiden müſſen, und iſt in neuerer Zeit, wie bekannt, hauptſächlich von Kant kritiſirt worden, deſſen Kritik dann Hegel wieder in ſeiner Logik (B. 3.) einer ſtrengen Prüfung unterwarf. Die weſentlichen Punkte, auf die es beim richtigen Verſtändniß ſowohl dieſes, als des vorhergehenden Beweiſes ankommt, ſind: 1) Die Idee Gottes iſt nicht nur eine nothwendige (nicht gemachte, willführliche) und allgemeine, mit dem Weſen des Geiſtes identiſche (eingeborne) Idee, ſondern auch ihrem Gegenſtand oder Inhalt nach die vollkommenſte, die reellſte aller Ideen, und daher von allen andern Vorſtellungen oder Ideen unterſchieden. Sie iſt die Idee aller Ideen, die allerwahrſte, die abſolut poſitive, und daher kann der Uebergang von ihr zum Sein nur dann kurios erſcheinen, wenn man den weſentlichen Unterſchied und Vorzug dieſer Idee vor allen andern überſieht und ſie mit jeder beliebigen ſubjektiven Vorſtellung gleichſetzt. Non enim vis mei argumenti desumitur ab idea in genere desumiter ab idea in genere sumpta, sed a peculiari ejus proprietate, quae in idea, quam habemus de Deo, evidentissima est, atque in nullis aliarum conceptibus potest reperiri, nempe ab existensiae necessitate, quae requiritur ad cumulum perfectionum, sine quo Deum intelligere non possumus. (R. d. Cart. Notae in Program. quoddam etc. p. 187.) 2) Die Idee Gottes enthält nothwendige Exiſtenz; Gott kann gar nicht anders, als ſeiend gedacht werden, von ſeinem Weſen iſt ſein Sein unabſonderlich, ununterſcheidbar. C. ſelbſt erklärt ſich nicht näher und beſtimmter über die Exiſtenz und das Weſen Gottes und die Einheit beider in ihm. Zur Erläuterung und Entwicklung dieſer Ideen mag daher kürzlich Folgendes dienen. Bei endlichen Weſen iſt die Exiſtenz vom Weſen unterſchieden oder abſonderlich, d. h. ihr Weſen iſt geiſtig, ihre Exiſtenz ſinnlich, und darin eben iſt dieſe von jenem unterſchieden und abſonderlich. Das Weſen z. B. des Menſchen iſt die Geiſtigkeit, die Vernunft, oder wie man es ſonſt nennen und beſtimmen will, aber die Exiſtenz deſſelben ſind die vielen einzelnen Menſchen, die in die Sinne fallen. Gottes Weſen iſt klar und deutlich, ſeine Exiſtenz daher, da ſie eins mit dem Weſen iſt, eben ſo klar, ſo deutlich, ſo lichtvoll und hell, wie ſein Weſen; bei dem Menſchen dagegen iſt die Exiſtenz gleichſam die Sonnenfinſterniß der Idee, ſo viele Menſchen, ſo viele Flecken in der Sonne ihres Weſens; ſie verdunkeln das an ſich klare und deutliche Weſen; d. i. in der Idee erkenne ich nicht, weil die Exiſtenz des Menſchen die vielen exiſtirenden Menſchen ſind; die Exiſtenz deſſelben, ich ſchaue ſie nicht durch das Licht der Vernunft, es iſt ein Abbruch zwiſchen der Idee oder dem Weſen und der Exiſtenz, die daher, als nicht unmittelbar mit dem Weſen verbunden, zufällig, bedingt, abhängig, eine nur mögliche, aber nicht nothwendige iſt; ſie fällt in die Sinne; die Exiſtenz des Menſchen, d. i. die Exiſtirenden lerne ich erſt durch den Sinn, die ſinnliche Anſchauung kennen; das Weſen fällt nur in die Vernunft. Aber bei Gott iſt nicht dieſe Trennung, er ſelbſt iſt ſein Sein, Ipse suum Esse est; (Resp. V. 71) wie ſein Weſen, ſo fällt daher auch ſeine Exiſtenz in die Vernunft, wird zugleich mit dem Weſen von ihr geſchaut und ergriffen. Die Exiſtenz Gottes ſpiegelt ungetrübt ſein klares Weſen wieder; in Einem Lichte wird daher ſein Sein und ſein Weſen geſchaut, mit Einem und demſelben Organe werden beide ergriffen, nämlich mit dem Auge der Vernunft. Der Begriff des Weſens Gottes iſt zugleich der Begriff ſeiner Exiſtenz auch, Weſen und Exiſtenz iſt in ihm eins, das Denken und Erkennen ſeines Weſens und Seins daher auch Ein Akt. Von Gottes Weſen iſt ſeine Exiſtenz nicht zu unterſcheiden, d. h. doch wohl ſeine Exiſtenz iſt eine weſentliche, keine ſinnliche, ſo daß ich, um von ſeinem Daſein mich zu überzeugen, eines andern Organs, als der Vernunft bedürfte; ich kann und brauche daher nicht, um mich von ſeiner Exiſtenz zu überzeugen, etwa über die Vernunft oder die Idee hinauszugehen in die Region der ſinnlichen Erfahrung oder einer andern unbekannten Sphäre. Deduxi probationem Existentiae Dei ex Idea, quam in me sentio, Entis summe perfecti, quae notio communis est, quae de eo habetur. Et verum est solam considerationem talis Entis facillime deducere ad cognitionem ejus Existentiae, ita ut fere idem sit concipere Deum et concipere quod existat. (Ep. P. III. Ep. CXIV.) Es ergibt ſich auch hieraus 3) daß der Beweis vom Daſein Gottes, obwohl ihn C. als einen Beweis darſtellt, und ihn auch in die Form eines Schluſſes bringt, nur der Form nach, aber nicht dem Weſen, der Sache, der ſubſtanziellen Idee nach ein Schluß oder Beweis iſt. Die Hauptſache, worauf es hier ankommt, iſt die Idee Gottes als des Weſens, in dem das Weſen nicht von der Exiſtenz unterſchieden iſt. Dieſe Idee iſt für ſich ſelbſt der Beweis, daß er iſt. Die Idee ſelbſt iſt die Gewißheit, das Zeugniß, daß Gott iſt; er kann gar nicht anders gedacht werden, als ſeiend; indem ich ihn denke, die Idee von ihm habe, ſo bin ich ſchon gewiß, daß er iſt; ſonſt habe ich nicht die Idee von ihm. Die Exiſtenz wird nicht erſt durch ein Andres oder Drittes mit dem Weſen verbunden; nicht durch ein Andres oder die Verknüpfung mit ihm werde ich erſt gewiß, daß er iſt; die Gewißheit von ſeinem Daſein kommt nirgendwo anders her, als aus ſeiner Idee. Der Begriff Gottes iſt der Beweis von ſeinem Daſein. Die Form des Beweiſes iſt daher nur äußerlich, thut nichts zur Sache, iſt nur eine der damaligen und auch noch ſpätern Gewohnheit, alles in mathematiſche oder logiſche Beweisformen zu bringen, gemäße Verſtändigung für das Subjekt. Gott denken und gewiß ſein, daß er iſt, iſt nicht ein in ſich verſchiedener, getrennter und vermittelter Akt; die Schluß- und Beweisform, die weſentlich nur iſt eine Verbindung von Getrenntem oder wenigſtens Verſchiedenem, iſt alſo hier nur ein Unweſentliches. C. ſagt ſelbſt: Quod autem ad Deum attinet, certe nisi præjudiciis obruerer, et rerum sensibilium imagines cogitationem meam omni ex parte obsiderent, nihil illo prius aut facilius agnoscerem, nam quid ex se apertius, quam summum ens esse sive Deum, ad cujus solius essentiam existentia pertinet, existere? (Med. V.) Ferner: Considerent in aliarum quidem omnium naturarum ideis existentiam possibilem, in Dei autem Idea non possibilem tantum, sed omnino necessariam contineri. Ex hoc enim solo et absque ullo discursu cognoscent, Deum existere, eritque ipsis non minus per se notum, quam numerum binarium esse parem, vel ternarium imparem et similia. Nonnulla enim quibusdam per se nota sunt, quae ab aliis non nisi per discursum intelliguntur. (Ration. mor. geom. disp. S. 87.) 4) Gaſſendi macht dem C. den Einwurf, daß er die Exiſtenz unter die Perfektionen oder Eigenſchaften Gottes rechne.

---

*) Eine Zuſammenſtellung der Gedanken Auguſtin's überhaupt, die mit den Gedanken des C. über das Weſen des Geiſtes Aehnlichkeit haben, gab Lud. de la Forge in der Praefati[illegible] zu ſeinem Tract. de Mente humana.

Allein, weder in Gott, noch ſonſt wo iſt die Exiſtenz eine Vollkommenheit oder Eigenſchaft, ſondern die Vorausſetzung der Vollkommenheiten. Denn was nicht exiſtirt, hat weder Vollkommenheit, noch Unvollkommenheit: und was exiſtirt und mehrere Vollkommenheiten hat, das hat nicht die Exiſtenz als eine unter andern Vollkommenheiten, ſondern als das, wodurch ſowohl es ſelbſt, als die Vollkommenheiten wirklich ſind.“ (Object. V.) C. erwidert hierauf: „Ich ſehe nicht ein, warum nicht die Exiſtenz eben ſo gut eine Eigenſchaft (proprietas) genannt werden kann, als die Allmächtigkeit, wenn man nämlich unter dem Wort Eigenſchaft jedes Attribut oder Alles, was von einer Sache ausgeſagt werden kann, verſteht, wie es hier verſtanden werden muß. Im Gegentheil: die nothwendige Exiſtenz iſt in Gott im ſtrengſten Sinne eine Eigenſchaft, denn nur ihm kommt ſie zu und in ihm allein iſt ſie ein Beſtandtheil des Weſens.“ (Resp. V. 74.) Allerdings hat G. recht, wenn er behauptet, daß die Exiſtenz keine Perfektion oder Eigenſchaft oder Attribut iſt. Allein dieſe unrichtige Vorſtellung hebt nicht die Wahrheit der Idee auf; und es kommt ja Alles darauf an, daß die Exiſtenz in der Beziehung nur zum Weſen ſteht, in welcher Beziehung die Exiſtenz die Bedeutung einer bloßen Perfektion verliert, und die der Perfektion der Perfektionen, der Realität der Realitäten bekommt.

Dem C. wurde außerdem noch von ſeinen Gegnern, ſo auch von dem Jeſuiten Gabriel Daniel in ſeinem ſatyriſchen Voyage du monde de Des-Cartes der Vorwurf gemacht, daß Gott nach ihm das Princip der Gewißheit ſei, er erſt durch die Gewißheit von Gottes Daſein gewiß werde, daß das, was er klar und deutlich einſehe, wahr ſei, und doch daher, daß er klar und deutlich einſehe, daß die Exiſtenz nothwendig in der Idee Gottes enthalten ſei, die Gewißheit herhole, daß Gott exiſtire, alſo das Erſte durch das Zweite und das Zweite durch das Erſte beweiſe*). Allein es iſt zu bemerken, daß der Geiſt nicht erſt vermittelſt der Gewißheit von Gottes Daſein, ſondern unmittelbar — denn das macht ja ihn gerade zum Geiſt, zum Bewußtſein — ſeiner ſelbſt, ſeiner Exiſtenz gewiß iſt, und eben ſo aus ſich ſelbſt gewiß iſt und ſein kann, daß Das, was er klar und deutlich einſieht, wahr iſt, daß ferner Gott nicht ſowohl erſt das Princip der Gewißheit iſt, als vielmehr das Princip der Vervollſtändigung der Gewißheit, der Beſtätigung, der objektiven Autoriſation, daß Das, was dem Geiſte durch ſeinen klaren und deutlichen Begriff, aus ihm ſelbſt gewiß iſt, auch wirklich wahr ſei. Allerdings bleibt ein Widerſpruch übrig, der aber in der Sache ſelbſt enthalten iſt, in dem Geiſte nämlich, wiefern er Selbſt iſt, und der ſich daher auch ſpäter auf eine noch viel ſtärkere Weiſe, als in C., in verſchiedenen moraliſchen und religiöſen, ſelbſt philoſophiſchen Anſichten der neuern Zeit vorfindet, die den Geiſt als Selbſt zu ihrem Princip haben, und als ein Niederſchlag, gleichſam als der Satz der Cart. Philoſophie angeſehen werden müſſen.

---

*) Iter per Mundum C. Amstel. 1694. p. 83—84. So ſehr übrigens C. in dieſer unterhaltenden und für die Geſchichte der C. Philoſophie wichtigen Schrift mitgenommen und lächerlich gemacht wird, ſo werden doch zugleich ſeine Verdienſte anerkannt.

§. 63.

Das Princip der objektiven Gewißheit und Erkenntniß.

,,Da ich gewiß bin, fährt C. fort, daß Gott iſt das unendliche Weſen, das alle Perfektionen in ſich enthält, ſo bin ich auch gewiß, daß Gott mich nie täuſcht und betrügt; denn die Täuſchung, der Betrug iſt eine Unrealität, und kann daher, als ſolche, Gott, dem abſolut Reellen nicht zukommen. (Medit. IV.) Er iſt vielmehr die höchſte Wahrhaftigkeit, die Quelle alles Lichtes. Es iſt daher ein Widerſpruch, daß er die eigentliche oder poſitive Urſache unſerer Irrthümer iſt. Es iſt alſo nothwendig, daß das Licht der Natur oder das uns von Gott gegebene Erkenntnißvermögen nie ein Objekt erfaſſen kann, das nicht wahr iſt, inſofern es erfaßt wird, d. i. inſofern es klar und deutlich erkannt wird. Denn Gott würde mit Recht ein Betrüger genannt, wenn er ein Erkenntnißvermögen uns gegeben hätte; das verkehrt wäre, und Falſches für Wahres ergriffe. Es ſchwindet daher jetzt der frühere Zweifel, der in mir deßwegen entſtand, weil ich nicht wußte, ob ich nicht vielleicht eine ſolche Natur hätte, die mich ſelbſt im Evidenteſten täuſchte. (Princ. Ph. I. 29. 30.) Durch die *Gewißheit* von der *Realität* und *Wahrhaftigkeit* Gottes werde ich darum jetzt auch *gewiß*, daß *materielle Dinge exiſtiren*; denn die Vorſtellungen von den materiellen Dingen producire ich nicht aus mir ſelbſt, ſie entſtehen im Gegentheil oft wider meinen Willen, und ohne daß ich dabei mitthätig bin, ich ſehe vielmehr klar ein, daß ſie von den Dingen ſelbſt herkommen; Gott würde mich daher täuſchen, wenn ſie anders woher als von den Dingen in mich kämen, und es exiſtiren folglich materielle Dinge. Eben ſo werde ich nun auch gewiß, daß ich mit einem Körper eng verbunden bin. *Die Gewißheit aller Erkenntniß hängt daher allein von der Erkenntniß Gottes ab*, ſo daß man, ehe man Gott kennt, nichts vollkommen wiſſen kann.“ (Medit. VI. u. IV.)

Der Geiſt hat ſich alſo wohl in dem Bewußtſein Gottes aus dem Standpunkt der bloßen Selbſtgewißheit zum Bewußtſein der Wahrheit und Unendlichkeit erhoben, aber er kommt doch nicht über ſich hinaus; denn das Bewußtſein von Gott iſt ſelbſt wieder nur die Gewißheit ſeiner ſelbſt, Gott ihm nur die Beſtätigung und Bewährung deſſen, was ihm aus ihm ſelbſt gewiß iſt, nur die Garantie, daß das, was er klar und deutlich einſieht, wahr iſt. Non dubium est, quin Deus sit capax, ea omnia efficiendi, quae ego sic percipiendi sum capax, nihilque unquam ab illo fieri non posse judicavi, nisi propter hoc, quod illud a me distincte percipi repugnaret. (Med. VI. p. 35.) Bei C. hat alſo ſchon Gott, in dieſer Beziehung wenigſtens, dieſelbe Bedeutung, die er faſt überall in der neuern Zeit erhielt, nur mit dem großen Unterſchied, daß bei C. Gott die Affirmation des denkenden Geiſtes iſt, während er nachher die Bedeutung bekam, nur die Beſtätigung, die Affirmation der ſubjektiven Herzenswünſche zu ſein.

§. 64.

Uebergang zur Naturphiloſophie Des-Cartes.

Für den Geiſt, der den Körper als ein nicht zu ſich Gehöriges von ſich ausſcheidet, und in dieſer Abſonderung und Unterſcheidung ſich als Geiſt erfaßt, iſt gerade die *Natur* das intereſſanteſte Objekt ſeiner Erkenntniß; denn eben in dieſer Unterſcheidung fixirt er ſie als ein *weſentliches* Objekt, zieht ſie alle ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich, erweckt ſie in ihm die brennende Begierde, ſie kennen zu lernen. Gerade dadurch ja, daß er die Natur im Gegenſatze nur gegen ſich erfaßt und ſich wieder nur im Gegenſatze gegen ſie, iſt die Betrachtung und Erforſchung der Natur ein Intereſſe ſeines *Weſens* ſelber*). C. kann daher auch nicht geſchwind genug an die Naturphiloſophie kommen, nur in ihr iſt es erſt ihm wohl, ſie ſein angelegentlichſtes Intereſſe. Die Natur iſt aber für den Geiſt auf dieſem Standpunkte, wo ſie nur als das Andere, als der Gegenſatz des Geiſtes beſtimmt iſt, nur als *Materie* Objekt. Subſtanzialität, Wirklichkeit oder Realität hat für dieſen Geiſt nur das *Gewiſſe*, das Gewiſſe iſt ihm das Wahre, d. i. wahr, was er klar und deutlich einſieht oder vorſtellt. Nicht die riech- ſchmeck- taſt- und ſichtbare, kurz nicht die ſinnlich beſtimmte, die fühlbare Natur iſt ihm die ſubſtanzielle Natur; denn das Gefühl iſt dunkel, undeutlich, ungewiß, ſondern allein die klar und deutlich vorgeſtellte, die gewiſſe, die *evidente* Natur iſt für ihn die *wirkliche* Natur. Dieſe abſtrakte,

---

*) Wie Bacon und Hobbes hat aber auch C. zugleich ein *praktiſches* Intereſſe, nämlich das *Heil* der Menſchheit durch die Erkenntniß der Natur zu fördern, die Leiden der Menſchheit nicht durch ſupranaturaliſtiſche Gnadenmittel, ſondern durch *natürliche Heilmittel* zu heben. Er ſagt: — „Höret es ihr Seelſorger!“ — Animus enim adeo a temperamento et organorum corporis dispostione pendet, ut si ratio aliqua possit inveniri, quae homines *sapientiores* et ingeniosiores reddat quam hactenus fuerunt, credam illam in Medicina quaeri debere, und ſetzt dann noch hinzu, daß die Befreiung von unzähligen ſowohl leiblichen als geiſtigen Uebeln nur von der Erkenntniß der Natur abhängt. de Method. VI. p. 53.

von den ſinnlichen Qualitäten abgeſonderte, nur dem Geiſte gegenſtändliche, evidente Natur iſt aber eben die Materie, oder die Natur als Materie, und zwar als eine Materie, deren weſentliche Beſtimmung die Ausdehnung iſt. Die Materie iſt zwar das direkt dem Geiſte Entgegengeſetzte, denn ſie macht das Nichtgeiſtige zum Nichtgeiſtigen, den Körper zu dem, was er iſt, ſeine weſentliche Beſtimmung iſt allein die Ausdehnung; aber doch iſt gerade dieſe Betrachtungsweiſe der Natur als einer bloßen Materie, und der Materie als bloßer Ausdehnung die Anſchauung, welche mit dem ſelbſtgewiſſen Geiſte identiſch, oder doch am wenigſten ihm entfremdet iſt, am nächſten ihm liegt, ihn nicht von ſich entfernt, die Anſchauung, in der der Geiſt bei und in ſich ſelbſt bleibt, in dem Bewußtſein und der Gewißheit ſeiner ſelbſt, in der Abſonderung und Abgezogenheit vom Sinnlichen*). Denn die Materie als bloße Ausdehnung, iſt ſelbſt abgeſondert von den ſinnlichen Beſtimmungen, ſie iſt nur Gegenſtand des Geiſtes, ſie iſt ein klarer und deutlicher Begriff, und, als dieſer, eine Bejahung des Geiſtes, Ausdruck ſeiner Selbſtgewißheit. Die Anſchauung der Materie iſt zwar eine Entäußerung des Geiſtes, aber ſie iſt keine Entfremdung, ſie ſondert den Geiſt nicht von ſich ſelbſt ab, ſie ſtürzt ihn nicht aus dem klaren Himmel ſeiner Selbſtgewißheit in die Nacht der Sinnenvorſtellungen. Dieſe gewiſſe und evidente, den Geiſt nicht ſich entfremdende, nicht aus dem Heiligthume ſeiner Selbſtgewißheit reißende, nicht von ſeiner Abſonderung vom Sinnlichen abziehende Anſchauung der Natur iſt aber eben die lediglich mathematiſche oder quantitative Anſchauung derſelben**); denn in dieſer iſt die Natur nur als Materie, als Ausdehnung Objekt, und nur als dieſe reell.

---

*) Vergl. hiermit die oben angeführte Stelle von Baco von Verulam über die Quantität.

**) Quorum (nämlich der Zahlen, Figuren, kurz der mathematiſchen Gegenſtände) veritas adeo aperta est et naturae meae consentanea. (Medit. V.)

C. ſagt ſelbſt, daß er bei ſeiner Naturphiloſophie keine andere Materie zu Grunde lege, als die, welche Gegenſtand der Geometrie iſt, keine anderen als mathematiſche Principien bei der Phyſik anwende. Plane profiteor, me nullam aliam rerum corporearum materiam agnoscere, quam illam omnimode divisibilem, figurabilem et mobilem, quam Geometrae quantitatem vocant, et pro objecto suarum demonstrationum assumunt, ac nihil plane in ipsa considerare praeter istas divisiones, figuras et motus. (Princ. Phil. II. 64.) Darüber, daß dieſe Materie, obwohl ſie Abſtraktion iſt, Realität hat, keine Einbildung des Geiſtes iſt, erklärt ſich C. (R. d. C. ad C. L. R. Ep. p. 147.) Die Körper werden daher eigentlich nicht durch die Sinne oder die Imagination, ſondern allein durch die Intelligenz, den Verſtand wahrgenommen; d. i. das wahrhaft Exiſtirende, das wahrhaft Objektive in ihnen iſt nur das, was vom Verſtande ergriffen wird, was und wiefern es Objekt deſſelben iſt. Mihi nunc notum, ipsamet corpora non proprie a sensibus vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, nec ex eo percipi, quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo, quod intelligantur. (Medit. II.)

§. 65.

Die Principien der C.ſchen Naturphiloſophie.

„Das Weſen der Materie oder des Körpers überhaupt beſteht nicht darin, daß er hart, farbig oder gewichtig iſt, oder auf andere Weiſe die Sinne afficirt, ſondern allein darin, daß er in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt iſt. Gewicht oder Schwere, Farbe und alle andere an der körperlichen Materie wahrnehmbaren Qualitäten können ohne Verletzung ihres Weſens aufgehoben werden, von keiner dieſer Qualitäten hängt daher ihre Natur ab. (Princ. Ph. II. 4.) Würde man den Körper als eine ſinnliche oder fühlbare Subſtanz beſtimmen wollen, ſo würde man ihn nur im Verhältniß zu unſern Sinnen beſtimmen, und daher nicht ſein ganzes Weſen, ſondern nur eine Eigenſchaft von ihm angeben; denn da die Exiſtenz ſeines Weſens nicht von der Exiſtenz des Menſchen abhängt, ſo hängt es nicht von den Sinnen ab. (Epist. I. 27.) Alle ſinnlichen Eigenſchaften ſind nur gewiſſe in unſerm Bewußtſein vorhandene Gefühle, die eben ſo verſchieden ſind von den Körpern ſelbſt, als der Schmerz von der Geſtalt und Bewegung des Körpers, der ihn verurſacht, ſie beſtehen allein in der Bewegung oder Beraubung der Bewegung und der verſchiedenen Lage und Zuſammenſtellung der körperlichen Theile, ſie drücken nichts Reelles aus, ſind nur dunkle, unklare Beſtimmungen oder Vorſtellungen unſers Bewußtſeins oder Denkens. (Respons. VI. Medit. III.) Das Weſen der Körper iſt allein die Ausdehnung. Dagegen ließe ſich aber einwenden, daß die meiſten Körper ſo verdünnt und verdickt werden können, daß die verdünnten mehr Ausdehnung haben, als die verdichteten, und daß man die Subſtanz des Körpers von ſeiner Größe oder Quantität, und die Quantität ſelbſt wieder von der Ausdehnung unterſcheiden könne, ferner, daß man da, wo man nichts weiter wahrnimmt als Ausdehnung, nicht ſagt, daß ein Körper da ſei, ſondern nur der Raum, und zwar der leere Raum, der faſt Allen für ein bloßes Nichts gilt. (Princ. Ph. II. 5.)

Die Verdünnung und Verdichtung iſt aber, wenn man nur das annimmt, was man klar und deutlich vorſtellt, nichts andres, als eine Veränderung der Geſtalt. Verdünnte Körper ſind diejenigen, zwiſchen deren Theilen viele mit andern Körpern angefüllte Zwiſchenräume ſind, dichter werden ſie nur dadurch, daß ihre Theile durch eine gegenſeitige Annäherung dieſe Zwiſchenräume vermindern oder gänzlich aufheben, in welchem Falle ſich ein Körper in dem Zuſtand der abſoluten Dichtheit befände. Deßwegen iſt er aber nicht weniger ausgedehnt, als wenn er in dem Zuſtande, wo ſeine Theile weiter von einander abſtehen, einen größern Raum einnimmt; denn alle Ausdehnung in den Zwiſchenräumen kommt nicht ihm ſelbſt zu, ſondern den Körpern, die dieſe Zwiſchenräume einnehmen, gleichwie ein Schwamm, wenn er von einer Flüſſigkeit aufgetrieben iſt, ſeinen einzelnen Theilen nach nicht ausgedehnter iſt, als wenn er trocken und zuſammengedrückt iſt, ſondern jetzt nur größere Poren hat, und daher durch einen größern Raum ſich ausdehnt. (Ebend. 6.)

Was die Quantität betrifft,' ſo iſt dieſe nur der Vorſtellung nach, nicht an ſich oder wirklich von der ausgedehnten Subſtanz verſchieden. Eben ſo iſt der Raum oder der innere Ort nicht realiter, ſondern nur unſerer Vorſtellungsweiſe nach von der in ihm enthaltenen körperlichen Subſtanz verſchieden. Denn die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe, die das Weſen des Raums, macht auch das des Körpers aus. Nur darin liegt der Unterſchied, daß wir ſie am Körper im Einzelnen und Beſondern betrachten, und glauben, ſie ändere ſich ſo oft, als der Körper ſich ändert, beim Raum aber nur im Allgemeinen ſie betrachten, ſo daß wir mit der Veränderung des den Raum erfüllenden Körpers nicht auch eine Veränderung in der Ausdehnung des Raumes ſelbſt annehmen, ſo lange ſie in derſelben Größe, Geſtalt und Lage zwiſchen den äußern Körpern, durch die wir den Raum beſtimmen, bleibt. Dieſe Einheit des Raumes und des Körpers iſt leicht einzuſehen, wenn man von der Vorſtellung eines Körpers, z. B. des Steines alles abſondert, was nicht zum Weſen des Körpers gehört, alſo die Härte, denn wenn der Stein flüſſig wird, oder in ganz kleine Stäubchen zertheilt wird, ſo verliert er ſie, ohne doch deßwegen aufzuhören, Körper zu ſein, dann die Farbe, denn manche Steine ſind ſo durchſichtig, daß ſie ganz farblos ſind, ferner die Schwere, denn das Feuer wird ungeachtet ſeiner Leichtigkeit doch für einen Körper gehalten, endlich Kälte und Wärme und alle andere Beſchaffenheiten, weil ſie entweder beim Steine nicht in Betracht kommen, oder er die Natur des Körpers nicht verliert, wenn ſie verändert werden. Nach der Abſonderung und Wegwerfung dieſer Beſchaffenheiten bleibt nun nichts in der Vorſtellung des Steins übrig, als die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe. Aber dieſe Ausdehnung enthält auch die Vorſtellung des Raumes und zwar nicht nur des vollen, ſondern auch des leeren Raumes. Nur in unſrer Vorſtellungsweiſe liegt der Unterſchied. Wenn nämlich der Stein aus dem Orte oder Raume, in dem er iſt, weggenommen iſt, ſo glauben wir, daß damit auch ſeine Ausdehnung aufgehoben ſei, weil wir ſie als einzeln und von ihm abſonderlich anſehen, von der Ausdehnung des Raumes jedoch, in dem der Stein war, glauben wir, daß ſie übrig und dieſelbe bleibe, wenn gleich jetzt jener Raum ſchon von irgend einem andern Körper erfüllt iſt, oder auch für leer angeſehen wird. Hier betrachten wir nämlich die Ausdehnung im Allgemeinen, die eben ſo gut die Ausdehnung des Steins, wie aller andern Körper iſt, wenn ſie nur dieſelbe Größe, Geſtalt und Lage zwiſchen den äußern, jenen Raum beſtimmenden Körpern behält. Da die Ausdehnung des Raums, oder — denn es iſt eins — des innern Orts nicht von der Ausdehnung des Körpers unterſchieden iſt, ſo kann es offenbar auch keinen leeren Raum geben, in dem keine Subſtanz wäre. Denn ſchon daraus allein, daß der Körper ein in die Länge, Breite und Tiefe Ausgedehntes iſt, ſchließen wir mit Recht, daß er eine Subſtanz iſt, weil der Gedanke, daß das Nichts eine Ausdehnung habe, ſich widerſpräche. Derſelbe Schluß gilt nun aber auch von dem als leer vorausgeſetzten Raume, denn weil in ihm Ausdehnung iſt, ſo iſt nothwendig auch Subſtanz in ihm. (Ebend. 8. 10—12. u. 16.)

Aus der Einheit der körperlichen Subſtanz mit der Ausdehnung und dem Raume folgt, daß in einem Gefäße, wenn es mit Blei oder Gold oder ſonſt einem andern noch ſo ſchweren und harten Körper angefüllt iſt, nicht mehr Materie oder körperliche Subſtanz iſt, als wenn es nur Luft enthält, oder für leer angeſehen wird. Denn die Quantität der Theile der Materie hängt nicht von ihrer Schwere oder Härte ab, ſondern allein von der Ausdehnung, die in demſelben Gefäße immer gleich iſt. Es folgt ferner daraus, daß es unmöglich iſt, daß es ihrer Natur nach untheilbare Theile der Materie giebt. Denn da ſie, wenn es deren welche giebt, nothwendig ausgedehnt ſein müſſen, ſie mögen nun auch noch ſo klein vorgeſtellt werden; ſo können wir immer noch einen jeden Theil in zwei oder mehrere kleine Theile im Gedanken zertheilen, und daraus ihre Theilbarkeit erkennen. Denn wir können nichts im Gedanken theilen, ohne eben dadurch ſeine Theilbarkeit zu erkennen, und es würde daher das Urtheil, es ſei untheilbar, unſrer Erkenntniß widerſprechen. (Ebend. 20.)

Die Welt oder der Inbegriff der körperlichen Subſtanz hat keine Gränzen der Ausdehnung. Die Materie des Himmels und der Erde iſt eine und dieſelbe. Wenn es auch unzählige Welten gäbe, ſo müßten ſie doch alle aus derſelben Materie beſtehen, und es kann daher nicht mehrere, ſondern nur Eine Welt geben; denn wir ſehen deutlich ein, daß jene Materie, deren Weſen allein in der Ausdehnung beſteht, alle möglichen oder vorſtellbaren Räume, in deren jene Welten ſein müßten, einnehmen würde, und finden von keiner andern Materie eine Vorſtellung in uns. Im ganzen Univerſum exiſtirt alſo nur eine und dieſelbe Materie; denn alle Materie iſt nur durch dieß Eine beſtimmt, daß ſie ausgedehnt iſt. Und alle Eigenſchaften, die wir mit Klarheit an ihr wahrnehmen, reduciren ſich darauf allein, daß ſie theilbar und ihren Theilen nach beweglich iſt, und daher alle dieſe Beſtimmungen annehmen kann, die wir aus der Bewegung ihrer Theile ableiten können. Denn die Theilung, die blos durch den Gedanken geſchieht, ändert nichts, ſondern alle Mannigfaltigkeit der Materie oder die Verſchiedenheit aller ihrer Formen hängt von der Bewegung ab. Die Bewegung aber, nämlich die örtliche (denn keine andere kann gedacht werden) iſt die Verſetzung eines Theils der Materie oder eines Körpers aus der Nähe der Körper, die ihn unmittelbar berühren, und als ruhend angeſehen werden, in die Nähe anderer. (Ebend. 21—25.)

Die Urſache der Bewegung iſt theils eine allgemeine und urſprüngliche, welche die allgemeine Urſache aller Bewegungen in der Welt iſt, theils eine beſondere, von der es kommt, daß die einzelnen Theile der Materie Bewegungen bekommen, die ſie vorher nicht hatten. Die allgemeine Urſache iſt Gott, der die Materie zugleich mit der Bewegung und Ruhe im Anfang erſchuf, und ſchon allein vermöge ſeiner natürlichen Mitwirkung ſo viel Bewegung und Ruhe in ihr erhält, als er Anfangs in ſie legte. Denn obgleich die Bewegung nichts anders an der bewegten Materie iſt, als eine Beſtimmung oder Affektion derſelben, ſo hat ſie doch eine beſtimmte Größe oder Quantität, die, obgleich in den einzelnen Theilen der Materie verſchieden, im Ganzen doch immer dieſelbe bleibt, ſo daß, wenn ein Theil der Materie ſich um das Doppelte ſchneller bewegt als ein andrer, und dieſer andere um das Doppelte größer iſt, als der erſtre, eben ſo viel Bewegung im kleinern, als im größern iſt, und daß, je langſamer die Bewegung eines Theils geſchieht, deſto ſchneller die Bewegung irgend eines andern ihm gleichen iſt. Wir ſehen auch ein, daß in Gott nicht nur die Unveränderlichkeit ſeines Weſens, ſondern auch die ſeiner Wirkungsweiſe eine Vollkommenheit iſt. Weil nun Gott die Theile der Materie bei ihrer Erſchaffung verſchiedentlich bewegte, und dieſe ganze Materie auf dieſelbe Weiſe, und in demſelben Verhältniß, als er ſie erſchuf, erhält, ſo iſt es vernünftig, anzunehmen, daß er auch immer dieſelbe Größe der Bewegung in ihr erhalte. (Ebend. 36.)

Aus dieſer Unveränderlichkeit Gottes laſſen ſich folgende Geſetze der Natur erkennen, die die ſekundären und beſondern Urſachen der verſchiedenen Bewegungen in den einzelnen Körpern ſind. Das erſte dieſer Geſetze iſt: Jedes Ding, inwiefern es einfach und ungetheilt iſt, bleibt für ſich ſelber immer in demſelben Zuſtande, und wird nur von äußern Urſachen verändert, wenn es alſo z. B. ruht, wird es nie von ſich ſelbſt, ſondern nur von einer äußern Urſache in Bewegung geſetzt; wenn es ſich bewegt, wird es ſtets nur durch die Hinderniſſe anderer Körper, z. B. den Widerſtand der Luft zur Ruhe gezwungen, außerdem aber würde es ſich immer fortbewegen. Das zweite Geſetz der Natur iſt: Jeder Theil der Materie für ſich beſonders betrachtet, ſtrebt nur darnach, in gerader, aber nicht in krummer Linie die Bewegung fortzuſetzen. Jeder Körper daher, der ſich im Kreiſe bewegt, iſt beſtändig beſtrebt, von dem Mittelpunkt des Kreiſes, den er beſchreibt, wegzukommen. Das dritte Geſetz der Natur iſt dieſes: Wenn ein bewegter Körper einem andern begegnet, und eine geringere Kraft zur Fortſetzung ſeiner Bewegung in gerader Linie hat, als der andere zum Widerſtandleiſten, ſo bekommt er eine andere Richtung, und verliert ſo nicht ſeine Bewegung, ſondern nur die Richtung derſelben; hat er aber eine größre Kraft, ſo bewegt er den andern mit ſich fort und verliert ſo viel von ſeiner Bewegung, als er dem andern mittheilt. Die Kraft aber eines Körpers, in einen andern einzuwirken, oder der Thätigkeit eines andern zu widerſtehen, beſteht darin allein, daß ein jedes Ding für ſich ſelbſt in demſelben Zuſtand, in dem es iſt, zu verbleiben ſich beſtrebt. Das Verbundene hat daher einige Kraft, die Trennung zu verhindern, das Getrennte, getrennt zu bleiben, das Ruhende, in ſeiner Ruhe zu beharren, und folglich dem zu widerſtreben, was ſie ändern kann, das ſich Bewegende, in ſeiner Bewegung, d. i. in der Bewegung von derſelben Geſchwindigkeit und Richtung zu verbleiben'' *). (Ebend. 37—43.)

§. 66.

Kritik des Princips der carteſiſchen Naturphiloſophie.

Der Haupt- und Grundmangel in der carteſiſchen Naturanſchauung liegt nicht nur darin, daß er das Weſen der Materie lediglich in die ganz einfache, abſtrakte Beſtimmung der Ausdehnung ſetzte, ſondern auch darin, daß er überhaupt die Materie, als ſolche, in der Abſtraktion von der Bewegung als das einzig Subſtanzielle von der Natur zu Grunde legte, ſie nur in der Beſtimmung der Poſitivität, nicht auch

---

*) Eine Beurtheilung der carteſiſchen Geſetze der Bewegung ſowohl im Allgemeinen als im Beſondern vom Standpunkt der Phyſik aus findet man in Fiſchers Geſchichte der Phyſik S. 322—327 und 355—360. I. B.

der Negativität erſaßte, nicht das Mangelhafte der Materie für ſich ſelbſt, das die Materie als eine bloße Materie Aufhebende in ihr ſelbſt erkannte. Der Hauptmangel alſo iſt der, daß er die Bewegung, die eben die Indifferenz des bloßen Ausgedehnt- und Außereinanderſeins der materiellen Theile aufhebt, die Theile aus ihrer todten Indifferenz aufſchreckt, wacker durch einander rüttelt, und dadurch, daß ſie die Materie der Beſtimmung der Indifferenz, die ſie zur bloßen Materie macht, beraubt, Unterſchied, Beſchaffenheit, Phyſikaliſches in ihr erzeugt, und ſo gewiſſermaßen ſie immateriell macht, vergeiſtigt, daher die erſte abſtrakte Form des Lebens oder das erſte abſtrakte Princip aller Qualität und alles Lebens iſt, nicht aus der Materie ſelbſt entſpringen ließ, nicht aus und in ihr ſelbſt enthalten erkannte, ſondern zu Gottes Macht ſeine Zuflucht nahm, und ſo äußerlich ſie in die Natur hineinſchleppte*). C. wie Hobbes erkannten, daß die Materie für ſich allein zur Konſtruktion der Natur unzulänglich ſei, und trugen daher, theils durch die Erkenntniß dieſes Mangels, theils durch die Erfahrung dazu bewogen, die Bewegung mit zur Materie hinzu, verbanden ſie äußerlich mit ihr; aber ſie erkannten nicht, daß dieſes Bedürfniß der Bewegung nicht nur ein ſubjektives, ſondern ein objektives, ein Bedürfniß der Materie ſelbſt iſt, daß die Bewegung ihr ſelbſt durchaus weſentlich, eine aus ihr ſelbſt hervorgehende Nothwendigkeit, daß ſie, um in perſonificirenden Bildern die Sache zu erläutern, nichts andres iſt, als der aus ihrem eignen Magen in der Materie aufſteigende Ekel an ſich, als die aus ihren eignen Eingeweiden ſich erhebende

---

*) Henricus Morus behauptet gegen Carteſius in einem Briefe an ihn, daß die Materie ein dunkles Leben ſei. „Hinc enim illud consurgeret, quod a meo intellectui minime alienum est materiam utique vitam esse quandam obscuram, (utpote quam ultimam Dei umbram existimo) nec in sola extensione partium consistere, sed in aliquali semper actione, h. e. vel in quiete vel in motu, quorum utrumque revera actionem esse ipse concedis. Ren. Desc. Epist. P. I. Ep. LXX. p. 215.

Indignation über die Leerheit und Stupidität ihrer Indifferenz, die ſie aus dem Schlaf ihrer abſoluten Geiſtloſigkeit zu dem unterſcheidenden Tageslicht eines beſtimmten Lebens aufweckt.

So mangelhaft und abſtrakt aber auch die Grundprincipien der Naturphiloſophie des C. ſind, und ſo viele übereilte, unbegründete Hypotheſen, wie z. B. die Hypotheſe von ſeinen Wirbeln, er auch aufſtellte; ſo bleibt ihm doch nicht nur das hohe Verdienſt, auch in der Naturphiloſophie von Vornen angefangen, ſich zu einer neuen, aus ſelbſtſtändigem Geiſte erzeugten, die Natur im Großen umfaſſenden Anſchauung derſelben erhoben, und mit Macht auch im Gebiete der ſpeciellen Gegenſtände der Naturwiſſenſchaften den menſchlichen Geiſt in Thätigkeit verſetzt, die Gelegenheit zu fernern Entdeckungen und Berichtigungen gegeben, und ſelbſt manche richtige Geſetze gefunden zu haben, ſondern es bleibt ihm auch das noch viel höhere Verdienſt, das geiſtige und allgemeine, das metaphyſiſche oder ſpekulative Princip, welches dem Standpunkte der Erfahrung und namentlich des auf Erfahrung gegründeten Naturſtudiums zu Grunde liegt, und ihm objektive, allgemeine Bedeutung giebt, zuerſt beſtimmt ausgeſprochen zu haben. Denn die Erfahrung ſetzt, wie ſchon früher gezeigt wurde, als die geiſtige und verborgene Bedingung ihres Anfangs das geiſtige Princip voraus, welches den Geiſt ſeiner Philoſophie ausmacht, wenn er es gleich in ſeiner abſtrakteſten und beſchränkteſten Form ausſprach. Die Naturwiſſenſchaften, beſonders aber die Phyſik ſtand daher auch bis auf die neueſten Zeiten im Weſentlichen und Allgemeinen, d. i. dem metaphyſiſchen oder naturphiloſophiſchen Theil nach auf dem Standpunkt der Philoſophie des C., obwohl die meiſten Phyſiker keine Carteſianer waren, ſondern im Gegentheil mehr dem Atomismus huldigten, der aber im Weſentlichen ſelbſt nicht von der Naturphiloſophie des C. verſchieden iſt, da er eben ſo, wie dieſe, auf bloßem Mechanismus und Materialismus beruht. Denn die allgemeinen Principien der Naturphiloſophie des C., ſeine Anſchauung von der Natur als einer bloßen

Materie, von der Bewegung, als einem äußerlich oder unbegreiflich mit der Materie Verbundenen, von den Poren, von der Indifferenz der Materie blieb auch die Grundlage der ſpätern Phyſik.

§. 67.

Die Aufhebung der Gegenſätze von Geiſt und Natur, und deren Kritik.

Die Naturphiloſophie des C. hat, wie jede Anſchauungsweiſe der Natur, die auf denſelben allgemeinen Principien, von denen C. ausgeht, oder auf dieſen verwandten beruht, die Natur zu ihrem Objekte als ein Todtes, Mechaniſches, Aeußerliches; denn ſie hat ſie nur in ihrem Unterſchiede vom Geiſte, blos in dem Gegenſatz gegen ihn, der doch das Princip alles Lebens iſt, und darum nur als Materie zu ihrem Gegenſtande. Wohl erhebt ſich der Geiſt auch auf dem Standpunkt der carteſiſchen Philoſophie vermittelſt des Bewußtſeins von der Exiſtenz der unendlichen Subſtanz, die in keinem Gegenſatze ſteht, zur Aufhebung des Gegenſatzes zwiſchen Geiſt oder Seele und Materie, und kommt alſo auch auf dieſem Standpunkte in einem Punkte die Anſchauung vom Leben, d. i. eben von der Einheit des Geiſtes und der Materie zum Vorſchein. Allein es kommt zu keiner wirklichen Einheit. Die Begriffe des Geiſtes und der Materie ſind zwei ganz verſchiedene; alle körperlichen Beſtimmungen reduciren ſich auf die Ausdehnung als ihr gemeinſchaftliches Weſen; alle geiſtigen Akte aber oder Beſtimmungen, wie Wollen, Fühlen, Einbilden haben zu ihrem gemeinſchaftlichen Weſen das Denken, die Vorſtellung oder das Bewußtſein; aber die Akte des Körpers haben durchaus keine Gemeinſchaft mit den Akten des Geiſtes, das Denken, das gemeinſchaftliche Weſen der geiſtigen Beſtimmungen, und die Ausdehnung, das gemeinſchaftliche Weſen aller körperlichen Beſtimmungen, ſind der Gattung nach unterſchieden. Der Körper iſt ſeiner Natur nach immer theilbar, der Geiſt aber durchaus untheilbar; denn das denkende Weſen kann keine Theile in ſich unterſcheiden, es iſt ein durchaus identiſches Weſen. Alles, was daher vom Körper gilt, muß vom Geiſte verneint werden, beide ſchließen ſich aus*), ſie ſind ihrem Begriffe nach ſelbſtſtändig, unabhängig von einander, beide ſind für ſich ſelbſt complete oder vollſtändige Subſtanzen**). Es iſt alſo unmöglich, daß eine lebendige, organiſche aus ihrem Begriffe hervorgehende Einheit beider zu Stande komme, es iſt nur der Denker das Subjekt, das ſie verbindet, ſie bleiben an ſich ſelber auseinander; und da die Einheit nur eine willkührliche ſubjektive iſt, keine in den objektiven Begriffsbeſtimmungen der Materie und des Geiſtes enthaltene, ſo kann ſie nichts weiter als eine Zuſammenſetzung ſein. Die Kategorie oder Gedankenbeſtimmung der Zuſammenſetzung iſt, wenn einmal Geiſt und Materie in einer einſeitigen Geſchiedenheit von einander angenommen und fixirt ſind, und dieſe Geſchiedenheit als der richtige, wahre Begriff von ihnen vorausgeſetzt iſt, und doch beide dann verbunden werden ſollen, die einzige, in der dieſe ihre Verbindung aufgefaßt werden kann; denn die Zuſammenſetzung iſt eben eine Verbindung, in der die Verbundenen unverbunden, außereinander bleiben. Statt daß daher durch die Zuſammenſetzung eine Einheit zu Stande kommen ſoll, kommt nur durch ſie ein Widerſpruch zu Stande; denn Materie und Geiſt ſind ſich direkt entgegengeſetzt, geſchieden, in dieſer Geſchiedenheit ſelbſtſtändig, unvereinbar, und doch vereint. Intelligitur, quod notiones rei cogitantis et rei extensae sive mobilis sint plane diversae, atque a se mutuo independentes, repugnetque, ut illae res, quae a nobis tanquam diversae et independentes clare intelliguntur, separatim saltem a Deo poni non possint: adeo ,ut, quotiescunque illas in uno et eodem subjecto reperimus, ut cogitationem et motum corporeum in eodem homine, non debeamus idcirco existimare, ipsas ibi esse unum et idem unitate naturae, sed tantum unitate compositionis. (Resp. VI. 157. u. p. 156.) C. ſagt allerdings, daß der Geiſt nicht etwa, wie ein Schiffer in ſeinem Fahrzeug, in ſeinem Körper ſei, ſondern aufs innigſte mit ihm verbunden, und gleichſam vermiſcht (arctissime conjunctum et quasi permixtum) ſei, ſo daß er gewiſſermaßen Ein Weſen mit ihm ausmache (Medit. VI.); allein das ſind nur Behauptungen, die ihm die Erfahrung, welche, wie C. ſelbſt eingeſteht (Epist. P. I. ep. 30. u. Med. VI.), uns durch das bloße Gefühl ſchon lehrt, daß die Seele mit dem Leib Eins ſei, aufgedrungen hat; ſie gehen nicht aus ſeinen Principien hervor, aus den Beſtimmungen, die er als die objektiven Beſtimmungen des Geiſtes und der Materie anerkennt, ſie ändern daher nichts an der Sache, heben nicht die Unvereinbarkeit des Leibes und der Seele auf, die von vorn herein als zwei ſelbſtſtändige Subſtanzen beſtimmt ſind. C. widerſpricht ſich daher auch nirgends mehr, als in dieſem Punkte. So ſagt er z. B. von ent proprie de essentia mentis, quod humano corpori sit unita (Resp. IV.), die Einheit von Seele und Materie ſei nur eine Unitas compositionis, nicht Naturae, und doch wieder, mentem substantialiter corpori esse unitam, ſie ſei eine unio substantialis. (Ebend.) Uebrigens ſah C. ſelbſt nur zu gut die große Schwierigkeit ein, die bei ſeinem Begriffe vom Geiſte die Vereinigung deſſelben mit der Materie hat; denn beide müßten zugleich als unterſchieden, zugleich als identiſch gefaßt werden, weil die Verbindung zweier Dinge faſſen nichts anders heiße, als ſie in ihrer Identität begreifen: concipi debent ut unum quid et simul ut duo diversa; duarum enim rerum conjunctionem concipere aliud non est, quam illas ut unum quid concipere. (Ep. P. I. 30.) Die Schwierigkeit, den Unterſchied und die Einheit zugleich des Geiſtes und der Materie zu faſſen, ſucht C. dadurch zu heben, daß er drei Erkenntnißweiſen, drei Gattungen urſprünglicher, allgemeiner Begriffe, erſtlich den Begriff des Geiſtes, zweitens den des Körpers, drittens den der Verbindung beider unterſcheidet. Der Begriff der Seele iſt ein rein intellektueller Begriff, oder die Seele erfaßt ſich allein durch den reinen Verſtand; der Körper kann auch durch den bloßen Verſtand gefaßt werden, aber weit beſſer durch den Verſtand in Verbindung mit der Einbildungskraft, die Verbindung aber von Leib und Seele, und was darauf ſich bezieht, kann nur dunkel durch den Verſtand allein oder in Verbindung mit der Imagination, am klarſten aber durch das Gefühl (per sensus) erfaßt werden*). (Ebend.)

---

*) Omnes illi actus (sel corporei) conveniunt sub una communi ratione extensionis: sunt deinde alii actus, quos vocamus cogitativos, ut intelligere, velle etc., qui omnes sub ratione communi cogitationis sive perceptionis sive conscientiae conveniunt. Actus cogitativi nullam cum actibus corporeis habent affinitatem, et cogitatio, quae est ipsorum ratio communis, toto genere differt ab extensione, quae est ratio communis aliorum (corporeorum). (Respons. III.) Adverto, magnam esse differentiam inter mentem et corpus in eo, quod corpus ex natura sua sit semper divisibile, mens autem plane indivisibilis: nam sane cum hanc considero sive me ipsum, quatenus sum tantum res cogitans, nullas in me partes possum destinguere, sed rem plane unam et integram me esse intelligo, neque etiam facultates volendi etc. ejus partes dici possunt, quia una et eadem mens est, quae vult, quae sentit, quae intelligit. (Medit. VI.) De mente non modo intelligimus, illam esse sine corpore, sed etiam omnia illa, quae ad corpus pertinent, de ipsa posse negari. (Resp. IV.)

**) In Beziehung auf den Menſchen, den Geiſt und Materie conſtituiren, nennt C. beide unvollſtändige Subſtanzen. Mens et corpus sunt substantiae incompletae, cum referuntur ad hominem, quem componunt, sed solae spectatae sunt completae. (Resp. IV. p. 122 u. B. Desc. Notae p. 180.) Abgeſehen davon, daß C. der wahren Idee ſeiner Philoſophie widerſpricht, indem er den Geiſt inſofern gleichſetzt der Materie, da doch nur dem Geiſte eine unvermittelt gewiſſe und unbedingt reale Exiſtenz zukommt, aber nicht der Materie; ſo hätte vielmehr C., wiewohl nicht zu läugnen iſt, daß auch der Geiſt, der zu ſeinem Gegenſatz die Materie hat, ein unvollſtändiger Geiſt iſt, nicht in der Materie, wie ſie mit dem Geiſte zu einem Weſen verbunden iſt, ſondern in ihr ſelbſt, wie ſie für ſich iſt und für ſich betrachtet wird, ihre Unvollſtändigkeit erkennen, gerade in ihrer Trennung ihren Mangel und ihr Elend finden ſollen.

---

*) Einige Stellen finden ſich allerdings auch in Carteſius, die auf die Einheit von Geiſt und Materie hindeuten, aber ſie ſtehen ganz iſolirt da. So ſagt er vom organiſchem Leibe: id (corpus) unum est et quodammodo indivisibile ratione dispositionis suorum organorum, quae omnia ita ad se mutuo referuntur, ut quodam ex illis ablato reddatur totum corpus mancum ac defectivum. (De Passionibus P. I. Art. 30.) Er erkennt alſo hier in dem Leibe die Beſtimmung der Einfachheit und Untheilbarkeit an, die er ſonſt nur dem Geiſte beilegt. So ſagt er auch:

Die Schwierigkeit der Vereinbarkeit oder vielmehr die Unvereinbarkeit des Geiſtes mit der Materie in der cart. Philoſophie geht, wie ſchon erwähnt, daraus hervor, daß C. den Geiſt nur in der Beſtimmung des bewußten Selbſts und dieſes als die Seele, als den Geiſt ſelbſt erfaßte; denn von dieſem, vom Körper ſich abſondernden, dieſe Abſonderung als ſeine poſitive, totale, als ſeine Weſenbeſtimmung ſetzenden Geiſte aus iſt eine Verbindung mit dem Körper unmöglich; denn das Selbſt iſt gerade das, was die umittelbare Verbindung zwiſchen Leib und Seele aufhebt, was im Menſchen nur entſteht durch die Abſtraktion von ſeinem Leibe, in der er den Leib als ein nicht zu ſeinem Selbſte Gehöriges, als eine bloße Materie von ſich abtrennt. C. vermehrt dieſe Schwierigkeit noch dadurch, daß er, der überhaupt, als Anfänger der neuern Philoſophie, noch nicht ganz frei vom Geiſte der ältern Metaphyſik und daher nicht im Stande war, die ſeiner Philoſophie, namentlich vom Geiſte zu Grunde liegenden Ideen in ſtrenger Conſequenz und Beſtimmtheit ans Licht zu bringen und durchzuführen, die negative, unbeſtimmte, geſpenſtige Form oder Beſtimmung der Untheilbarkeit und Einfachheit auf den Geiſt anwendet, da doch der reelle, beſtimmte Unterſchied des Geiſtes von der Materie, die Immaterialität deſſelben von ihm allein *in die Einheit des Denkens oder Selbſtbewußtſeins* geſetzt iſt, von welcher die Beſtimmung der Einfachheit oder Untheilbarkeit erſt der abgezogne Ausdruck iſt, und zu welcher ſich dieſe verhält, wie zum wirklichen Geiſt das Geſpenſt, zum lebendigen Weſen ſein Schatten. So wie aber die Einfachheit nur das abgezehrte und abgezogene Geſpenſt von der lebendigen, konkreten Beſtimmung der Einheit des Selbſtbewußtſeins, und daher keine poſitive Beſtimmung iſt, durch die ich den

---

quamvis possit quispiam *animam ut materialem* concipere (quod proprie est ejus cum corpore conjunctionem concipere), nihilominus postea cognoscitur, illam esse ab eo separabilem. *Extensionem animae* tribuere hoc enim aliud non est, quam illam corpori unitam concipere. (Epist. P. I. 30.) Eine Stelle, die übrigens eben ſo iſolirt, als dunkel daſteht.

Geiſt oder die Seele beſtimme und erkenne; ſo iſt es auch ganz unmöglich von dieſer abgezehrten Beſtimmung aus die Einheit des Geiſtes und der Materie, die Verbindung des einfachen Weſens mit dem zuſammengeſetzten zu erfaſſen.

Da C. lediglich in das Selbſtbewußtſein das Weſen des Geiſtes ſetzt, das bewußte oder denkende Selbſt nach ihm die ganze Seele oder der ganze Geiſt iſt, denn er unterſcheidet nicht Seele und Geiſt, wo alſo kein Bewußtſein und Wille, auch keine Seele, ſondern nur Materie iſt, ſo iſt es auch eine nothwendige Folge ſeiner Philoſophie, daß die Thiere bloße Automate, Maſchinen, alle ihre Bewegungen nur mechaniſch ſind*), nicht aus einem geiſtigen Princip erfolgen — eine nothwendige Folge überhaupt, daß C. in der Erklärung der Lebens- und Seelenerſcheinungen ein bloßer Materialiſt iſt, denn alle Thätigkeiten und Bewegungen, die ohne unſer Selbſt, ohne unſern Willen geſchehen, geſchehen nach ihm ohne Seele, alſo auf nur materielle oder vielmehr mechaniſche Weiſe. Ita ut omnes motus, qui nobis eveniunt, voluntate nostra nihil ad eos conferente, (ut saepe evenit, nos respirare, ambulare et denique omnes actiones facere, quae nobis cum bestiis communes sunt) non aliunde pendeant, quam a conformatione nostrorum membrorum, et cursu, quem spiritus excitati per calorem cordis naturaliter sequuntur in cerebro, in nervis et in musculis: eodem modo, quo motus automati producitur sola virtute manuclae et figura suarum rotularum. (De Passionibus P. I. Art. XVI.) „Wenn Jemand, ſagt er eben daſelbſt Art. XIII. geſchwind die Hand nach unſern Augen ausſtreckt, als wenn er uns ſchlagen wollte, ſo können wir, wenn wir gleich wiſſen, daß er unſer Freund iſt und es nur aus Scherz thut, alſo uns kein Leid zufügen wird, uns doch nicht enthalten, die Augen zu ſchließen — ein Beweis, daß ſie nicht durch unſere *Seele* geſchloſſen werden, denn es geſchieht wider unſern *Willen*, welcher ihre einzige oder wenigſtens vorzüglichſte Thätigkeit iſt, ſondern daß die Maſchine unſeres Körpers ſo gemacht iſt, daß die Bewegung jener Hand gegen unſere Augen eine andere Bewegung in unſerm Hirn erregt, welche die Lebensgeiſter in die die Augenlider zuſammendrückenden Muskel hinabführt.“

---

*) Es thut nichts zur Sache, wenn C. ſchon lange vor ſeinen metaphyſiſchen Meditationen dieſe ſeine Anſicht von den Thieren in einer Jugendarbeit niedergelegt hat. Vergl. Baillet la Vie de Mr. Des-Cartes L. I. Ch. 11. — Daß die Thiere nicht denken, beweiſt C. daraus, daß ſie keine eigentliche Sprache haben, und dieſen Mangel leitet er nicht ab von dem Mangel der Organe, ſondern dem Mangel des Denkens. Epist. I. 67. 54.

§. 68.

Schlußbemerkungen über die C. Philoſophie.

(1847.)

Die Carteſiſche Philoſophie iſt in vielerlei Beziehungen ſehr lehrreich, beſonders aber deßwegen, weil ſie die Entſtehung der menſchlichen Vorſtellung vom Geiſte — als einem ſelbſtſtändigen, von allem Körperlichen, Sinnlichen, Materiellen unterſchiednen Weſen — ſo offen und klar darlegt. C. macht die Ausdehnung zum abſoluten, zum allumfaſſenden, erſchöpfenden Weſen des Körpers, des Materiellen überhaupt; nun hat aber der Gedanke keine Ausdehnung, keine Länge, Breite und Tiefe, alſo iſt das Denken keine Körperkraft, ſondern etwas ſchlechthin Unkörperliches, Unſinnliches. Wenn ich Etwas zu Allem mache, ſo iſt nothwendig das Gegentheil dieſes Etwas das Nichts von Allem, und ich habe zur Beſtimmung deſſelben nur negative, d. i. nicht beſtimmende, Nichts ſagende Prädikate oder Worte wie Immateriell, Unkörperlich, Unſinnlich, Unausgedehnt u. dergl. Die einzige poſitive, d. i. Etwas ſagende Beſtimmung, die einzige, mit der ich auf die Frage: *was* iſt denn dieſes Nichts von allem Körperlichen? antworten kann, iſt: *das Denken*, ſo daß es alſo heißt: der Geiſt iſt ein denkendes Weſen. Allein was iſt damit geſagt und erklärt? Ich erkläre das Denken durch ein denkendes Weſen, d. h. ich mache eine Wirkung zur Urſache, eine Erſcheinung zum Weſen, eine Funktion zur Perſon; ich mache das Denken zum Grund, zur Vorausſetzung des Denkens, kurz das Denken zur Urſache ſeiner ſelbſt. Das Weſen, welches als Causa sui, als Urſache ſeiner ſelbſt, als von ſich ſelbſt ſeiend gefaßt wird, iſt nur der ontologiſche, gegenſtändliche Ausdruck dieſes Denkens, welches das Denken aus ſich ſelbſt erklärt, das Denken zum Prädikat und Subjekt, d. i. zum Weſen und Grund des Denkens macht. Ich ſchließe, ſagt C., meine Augen, verſtopfe meine Ohren und denke, ich ſei ohne Welt, ohne Sinne, ohne Körper; ich kann mich alſo denken ohne Körperliches, alſo bin ich ein ohnkörperliches Weſen, d. h. ich mache es, wie der Vogel Strauß, welcher ſich für unſichtbar hält, wenn er nicht ſieht, mit dem Bewußtſein der Gefahr auch das Daſein der Gefahr aufgehoben glaubt. Im Denken als ſolchem habe ich kein Bewußtſein von meinem Kopfe, meinem Hirn, ſo wenig als ich im Sehen ein Bewußtſein von meinen Augen, im Hören — verſteht ſich im geſunden und im Hören für ſich — ein Bewußtſein von meinen Ohren habe. Im Denken weiß ich ſchlechterdings nichts von ſeinem Zuſammenhange mit dem Hirn, ich weiß nur, ſo zu ſagen, was es aus- und vorwärts, aber nicht was es ein- und rückwärts, was es für mich, aber nicht, was es an ſich, kurz ich weiß nur, was es ſeinen Produkten, den Gedanken nach iſt, aber nicht, was es ſeinem letzten Weſen, ſeiner Urſache nach iſt*). Dieſe

---

*) So gut der Kopf oder der vermittelſt der Einbildungskraft als ein Weſen perſonificirte Denkakt ſagt: ich bin ein vom Körper, vom Hirn unabhängiges Weſen, ſo gut könnte das Auge oder der Sehakt ſagen: ich fühl' und weiß im Sehen nichts von der Pupille, von der Traubenhaut, von der wäſſerigen Feuchtigkeit, vom Glaskörper, von der Kryſtallinſe, von der Retina, nichts von den Anſtrengungen, Bewegungen und Verrichtungen dieſer vielen, verſchiednen Körper, welche das himmliſche Gefühl des Sehakts hervorbringen, alſo bin ich ein immaterielles, unkörperliches, durch mich ſelbſt ſeiendes Weſen. Allerdings iſt das Reſultat das „dem Begriffe nach Erſte.“ denn der Sinn des Organs iſt die Funktion, aber es iſt ſpekulative Taſchenſpielerei, daſſelbe zugleich wieder zu dem der That nach Erſten zu machen, das

Unwiſſenheit des Menſchen von dem phyſiologiſchen Grund und Weſen des Denkens iſt die Baſis, das Princip der Pſycho- und Pneumatologie und ihrer Tochter, der Theologie, das Princip des Platonismus, Chriſtianismus, der nichts andres iſt als ein populärer, ſinnlicher, concentrirter Platonismus oder Spiritualismus überhaupt, des Carteſianismus, Fichteanismus und Hegelianismus. C. ſagt ſelbſt in ſeiner Antwort auf Gaſſendi's Einwürfe: „da ich wahrnehme, daß ich eine denkende Subſtanz bin, und von dieſer denkenden Subſtanz einen klaren und deutlichen Begriff bilde, welcher nichts von dem enthält, was zur körperlichen Subſtanz gehört, ſo habe ich hinreichenden Grund zu behaupten, daß ich, inwiefern ich mich ſelbſt kenne (me quatenus me ipsum novi) nichts andres, als ein denkendes Weſen bin." Aber wie wenig kennt ſich der Menſch? wenigſtens ſo lange als er über dem göttlichen Weſen ſein eignes, über dem Geiſt den Leib, über ſeinen Gedanken und Einbildungen die Wirklichkeit vergißt. Wie kann ich alſo gewiß ſein, daß das Ich, das ich nicht kenne, mit dem mir bekannten daſſelbe iſt? Bin ich unbewußt nicht vielleicht etwas ganz Andres, als ich bewußt bin? Aber wie komme ich denn hinter mein Bewußtſein? Gibt es kein Mittel, dieſes Unbekannte, hinter dem Bewußtſein Liegende zum Bewußtſein zu bringen? Ja; aber es iſt nicht das Denken, wenigſtens das abſtrakte, denn dieſes ſagt mir nur: ich bin nichts weiter als ein denkendes Weſen; es iſt das Gefühl, der Sinn, welcher mir unwiderſprechlich beweiſt, daß ich ein mit meinem Leibe innigſt verbundenes, ein körperliches, ſinnliches Weſen bin. Dieſe Einheit oder Verbindung des denkenden und körperlichen Weſens erſtreckt ſich jedoch nach der C. Philoſophie nur auf die Imagination, die Einbildungskraft und das Gefühl; das Denken als ſolches, der Begriff, der Intellekt

---

Reſultat abgetrennt von ſeinen Bedingungen als ein ſelbſtſtändiges Weſen zu perſonificiren und dann die Natur aus dem Geiſte, d. h. die Grundlagen, die Bedingungen und Vorausſetzungen des Reſultats aus dem Reſultate zu deduciren.

oder Verſtand bleibt und wirkt getrennt und unabhängig vom Hirn. Und dieſe Unabhängigkeit deſſelben beweiſt oder erſchließt ſie hauptſächlich oder zuletzt nur aus dem Begriff des Verſtandes, Denkens ſelbſt; denn bei allen andern Begriffen, wie z. B. den mathematiſchen iſt die Concurrenz der Einbildungskraft unverkennbar oder wenigſtens unabläugbar, aber „von der denkenden Subſtanz, vom Geiſte läßt ſich kein Bild, keine Vorſtellung machen;“ der Geiſt wird nur durch ſich ſelbſt, das Denken nur durch das Denken begriffen und erklärt.

Die Carteſiſche Philoſophie hat hierin wirklich einen Fortſchritt gemacht, daß ſie, während ſonſt der Geiſt als ein unſichtbares, immaterielles, und doch zugleich wieder dem ſichtbaren Menſchen oder Körper ähnliches, durch den Leib ausgedehntes, geſpenſtiſches Weſen vorgeſtellt wurde, das Weſen des Geiſtes in den Akt des Bewußtſeins, des Denkens ſetzte. Ich denke, voilà tout; und der Denkakt iſt kein Akt, wie der Zeugungsakt, wie der Akt des Eſſens und Trinkens, Schmeckens und Riechens, Hörens und Sehens; es iſt ein von allen dieſen Akten, auf welche wir das Weſen der Sinnlichkeit einſchränken, unterſchiedner, unvergleichlicher, origineller, nur durch ſich ſelbſt zu faſſender Akt. Aber wenn nun C. dieſen Akt ſogleich wieder als ein Weſen verſelbſtſtändigt, zu einer von der Gattung der ſinnlichen Weſen unterſchiednen Gattung macht, beweiſt er damit, daß er ſelbſt noch auf dem Boden des phantaſtiſchen Spiritualismus ſteht; denn dem Begriff des Dings oder Weſens, der Subſtanz unterſtellt ſich nothwendig — nothwendig, denn er iſt ja nur von der Anſchauung abgezogen — das Bild einer ſinnlichen Subſtanz, was ſchon daraus deutlich erhellt, daß C. den Begriff des Weſens eben ſo gut auf die Ausdehnung anwendet, als auf das Denken. Mit Recht bemerkt daher der Verfaſſer der Reiſe durch die C. Welt, als ihm die von ihren Leibern abgeſchiednen Geiſter zweier Carteſianer erſcheinen: „Ich habe vor einigen Tagen in C. geleſen: daß das Weſen der Seele darin beſteht, daß ſie eine denkende Subſtanz ſei, alſo ohne Ausdehnung, ohne Geſtalt, ohne Farbe. Wie reimt ſich aber Dieß mit dem zuſammen, was ich jetzt ſehe. Ihr behauptet, bloße Geiſter zu ſein, und doch ſehe ich an euch verſchiedne Farben, ſehe euch in menſchlicher Geſtalt, ſehe, daß ihr eben ſo gut, wie ich, ausgedehnte Weſen ſeid. Löſt mir ums Himmels Willen dieſen Widerſpruch!'' Und mit eben ſo viel Recht bemerkt der Theoſoph Oetinger in ſeinen ſchon früher angeführten Auserleſ. Schriften Schwedenborgs (V. Th. 242.) gegen die idealiſtiſche Erklärung des Denkens durch ein einfaches, denkendes Weſen: ,,die Idealiſten ſagen alle, derjenige ſei ein Materialiſt, welcher ſtatuire, daß die Materie denken könne. Zum Denken aber gehört ein Weſen, das weder die Physici noch die Metaphysici bisher erkannt. M. le Cat nennt es ein Amphibium, eine mittlere Subſtanz zwiſchen Leib und Seele (freilich eine phantaſtiſche Beſtimmung!). Denken kann keine Subſtanz aus eingepflanzter innerer Kraft der Simplicité, ſondern denken, reflektiren, ſich ſelbſt offenbar werden hat ſeine Coordination zu den Meningibus und Membranis des Gehirns, zu dem Aequilibrio solidorum et fluidorum in dem Leib, ja zu dem ganzen Umlauf des Geblüts. Magna vis sanguinis ad intelligentiam, ſagt Hippokrates.'' Eben ſo richtig und anführungswerth iſt, was die ungenannte Verfaſſerin eines im Geiſte der cabbaliſtiſchen Philoſophie gegen Carteſius, Hobbes und Spinoza geſchriebnen Buchs: Principia Philosophiae antiquissimae et recentissimae etc. Amstel. 1690 *) gegen die Carteſiſche Scheidung des Geiſtes vom Leibe ſagt. (p. 110—116.) ,,Wenn der Geiſt weſentlich vom Körper unterſchieden iſt, warum bedarf er denn einen ſolchen organiſirten Körper? Warum z. B. zum Sehen ein ſo wunderbar gebildetes und organiſirtes körperliches Auge? Warum ein körperliches

---

*) Als der Herausgeber oder vielmehr eigentliche Autor dieſer höchſt ſeltnen Schrift, deren erſter Titel iſt: Opuscula philos. quibus continentur Princ. P. ant. et rec. ac Philosophia vulgaris refutata, wird in Vogtii Catalogus Librorum Rariorum p. 306. T. M. v. Helmont bezeichnet, von Leibnitz aber die Gräfin Connaway.

Licht, um die körperlichen Gegenſtände zu ſehen? Wenn er durch und durch nur Geiſt, durchaus nicht körperlich iſt, warum iſt er denn ſo mannigfacher körperlicher Organe, die doch gar nichts mit ſeinem Weſen gemein haben, benöthigt? Ferner, warum iſt denn der Geiſt oder die Seele ſo leidend in körperlichen Schmerzen? Wenn ſie keine Körperlichkeit oder Nichts Körperliches an ſich hat, warum wird denn die Seele, ſie, die doch von ganz andrer Natur iſt, durch eine Wunde des Körpers ſo ſchmerzlich verwundet? Wahrlich lauter unauflösliche Fragen, wenn man nicht annimmt, daß die Seele *eines und deſſelben Weſens* mit dem Leibe iſt, obgleich die Seele rückſichtlich der Lebendigkeit und Geiſtigkeit um viele Grade höher ſteht, als der Leib.''

Die C. Philoſophie bezeichnet aber noch einen andern höchſt wichtigen, ohne Einſchränkung anzuerkennenden Fortſchritt in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes. Wenn das Chriſtenthum mit dem Satz beginnt: ,,*Gott* iſt ein Geiſt,'' ſo beginnt dagegen die neuere Zeit, deren Weſen die Verneinung des Chriſtenthums in der Bejahung deſſelben iſt, in C. mit dem Satz: Ich *bin* ein Geiſt; wenn das Chriſtenthum mit der Abſtraktion von der Welt beginnt, ein Weſen an die Spitze ſtellt, welches war, als Nichts war, welches die Welt aus Nichts ſchafft und ins Nichts verſtößt, ſo beginnt C. mit derſelben Fiktion, aber dieſes das Nichtſein der Welt fingirende, ihr Daſein aufhebende Weſen bin Ich, der Geiſt, der Denker. ,,Wir müſſen (ſagt der Carteſianer *Wittich* in dem ſeinem Antispinoza angehängten Comment. de Deo. Amstel. 1690. p. 355.) *abſtrahiren von aller* Zeit und in *Gedanken* die *Exiſtenz aller Körper aufheben*, wie Carteſius in ſeinen erſten Meditationen gethan hat, nur darauf reflektiren, daß wir, die wir denken, ſind, und daß Gott exiſtirt, und an keine Bewegung und deren Eigenſchaft, die Nacheinanderfolge denken — ſo werden wir die Exiſtenz Gottes als eine ewige Exiſtenz, als eine ſolche, von der die Unvollkommenheit eines Anfangs, Endes und Nacheinanderſeins ausgeſchloſſen iſt, begreifen.'' Iſt hier nicht mit den Fingern ſelbſt zu greiſen, daß das objektive Weſen nur das ſubjektive Weſen, das abſtrakte Weſen ohne Welt, Zeit, Körper nur das eigne Weſen des von Welt, Zeit, Körper Abſtrahirenden iſt? Der Gott alſo, der ein Geiſt iſt, der Alles durch ſeinen Willen und Verſtand hervorbringt, deſſen Gedanken oder Ideen alle Dinge ihr Weſen, deſſen Willensentſchlüſſen alle Dinge ihr Daſein verdanken, in Vergleich zu deſſen Weſen alle ſinnlichen Dinge Nichts ſind, iſt nichts andres als das Weſen des Idealismus, nichts andres als des Menſchen eigner Geiſt, der aber im Chriſtenthum als ein vom Menſchen unterſchiednes, gegenſtändliches Weſen vorgeſtellt wird. Die erſten Anſätze zu dieſer Erkenntniß, der Erkenntniß der Theologie als der Anthropologie liegen bereits in C. Der gegenſtändliche, göttliche Idealismus wird bereits in ihm ſubjektiver, menſchlicher Idealismus. In C. iſt im ,,Gottesbewußtſein'' das Selbſtbewußtſein, im Gottvertrauen das Selbſtvertrauen des Menſchen erwacht. ,,Gott kann Alles, was ich klar und deutlich als möglich einſehe.'' (Respons. IV.) Gott iſt die Gewißheit von der Wahrheit und Unbeſchränktheit meines Weſens, von der Gültigkeit und Richtigkeit meiner Gedanken, die Beſtätigung, daß ich Recht habe, daß ich mich nicht irre, nicht täuſche in dem, was ich klar und deutlich einſehe*).

---

*) Ueber dieſen ſo wichtigen Punkt der C. Philoſophie nachträglich noch eine Bemerkung. C. geht in ſeiner V. Medit. folgenden Gang. Was ich mit dem Geiſt oder Verſtand klar und deutlich einſehe, das iſt wahr, das iſt Etwas. Wovon ich daher klar und deutlich einſehe, daß es zuſammen gehört, das iſt untrennbar. Nun iſt aber von dem vollkommnen Weſen die Vollkommenheit der Exiſtenz unabtrennbar, alſo exiſtirt es. Was drückt denn nun aber dieſes vollkommne Weſen anders aus, als das Weſen des vollkommnen Denkens, das Weſen des klaren und deutlichen Begriffs? Klar und deutlich iſt nur der von der Sinnlichkeit und Einbildungskraft abgeſonderte Begriff oder Verſtand: und nur das Klare und Deutliche das Wahre, Seiende, Wirkliche. Aber Gott iſt das Allerklarſte und Deutlichſte. Qui ad singulas ejus perfectiones attendere .... conantur, illi profecto multo ampliorem facilioremque materiam clarae et distinctae cognitionis in eo inveniunt, quam in ullis rebus creatis. Resp. I. Warum? weil er nur begriffen oder gedacht, aber nicht ſinnlich vorgeſtellt werden kann. Was iſt alſo Gott anders als der ſich als das wahre Weſen gegenſtändliche

Damit iſt zwar nichts Neues geſagt. Wenn Auguſtin z. B. ſagt: ,,wenn ein unverweslicher Körper etwas Gutes, (Wünſchenswerthes, bonum) iſt, warum wollen wir zweifeln, daß Gott uns einen ſolchen Körper *machen* werde?'' ſo iſt damit das Nämliche geſagt — daß Gott die Bejahung der menſchlichen Wünſche und Gedanken iſt. Aber bei C. ſpringt dieſe Wahrheit in die Augen, weil in ihm das Selbſtbewußtſein im Unterſchied vom Gottesbewußtſein oder richtiger Gottesglauben hervortritt, während das religiöſe Selbſtbewußtſein oder richtiger Gemüth ſein Bewußtſein in den Gegenſtand verſenkt und verlegt, mit ſeinem Gegenſtand ſich identificirt. Der C. Philoſophie gebührt daher das Verdienſt, daß ſie zu einer Zeit, wo der chriſtliche Glaube noch eine despotiſche Gewalt ausübte, dem Menſchen wieder das Vertrauen zu ſich ſelbſt, das Vertrauen zu ſeiner Vernunft einflößte. Die C. Schule war, wie ihr unter andern Gottloſigkeiten Huetius in ſeiner Cenſur vorwirft, ſo kühn, oder, theologiſch geſprochen, ſo frech, zu behaupten, daß die Evidenz eben ſo viel Gehorſam vom Menſchen zu fordern berechtigt ſei, als der Glaube. Aber ein anderer Vorwurf, den Huetius der C. Schule macht, iſt wirklich ein Vorwurf — der nämlich, daß ſie außer der Philoſophie, der Mathematik und höchſtens noch Anatomie des Menſchen alle andern nicht blos hiſtoriſchen, ſondern auch naturwiſſenſchaftlichen Studien verachte. Wenn daher früher behauptet wurde, daß die Natur das intereſſanteſte Objekt für den Menſchen auf dem Standpunkt der C. Philoſophie ſei,

---

oder bejahende deutliche Begriff oder Verſtand? Die Exiſtenz Gottes behaupten heißt (hier) die Wahrheit oder Exiſtenz des deutlichen Begriffs, des von der Körperlichkeit und Sinnlichkeit abgeſonderten Geiſtes behaupten. Daher verbindet immer C. ,,die Erkenntniß Gottes und unſres Geiſtes,'' ,,die Exiſtenz Gottes und unſres ohne Körper gedachten Geiſtes.'' (de Method.) Das *poſitive* Prädikat Gottes iſt ja allein, daß er Geiſt, Intelligenz, Denken iſt, die negativen und unbeſtimmten Prädikate aber, wie Vollkommenheit, Unendlichkeit, Unermeßlichkeit reduciren ſich allein darauf, daß er nicht, wie der Menſch, durch die Verbindung mit einer Materie, einem Leibe befleckt und beſchränkt iſt.

ſo gilt das eben nur von der Natur, wie ſie C. Gegenſtand iſt. Vom Standpunkt des Idealismus, ſowohl des objektiven, als ſubjektiven, d. h. göttlichen als menſchlichen hat der Menſch keinen wahren Naturſinn, denn die ſinnlichen Dinge ſind ihm nichts, aber die Natur iſt durch und durch ſinnlich. Der Idealiſt kommt nicht aus ſich heraus. ,,Wer, ſagt z. B. Clauberg in der oben erwähnten Schrift, die über die körperlichen Dinge erhabne, Gott ähnliche Natur ſeines Geiſtes betrachtet, der hält es unter der Würde des Menſchen, ſeine Gedanken auf körperliche und irdiſche Dinge zu richten.'' Leibnitz erzählt von dieſem Clauberg, der übrigens ſelbſt eine Phyſik geſchrieben hat: ,,Cl. behauptete, er wiſſe, wie die Natur des Geiſtes auszuſprechen ſei, aber er wolle es nicht ſagen. Oft gerieth er im Denken in eine tiefe Ekſtaſe und ſtarb auch in einem ſolchen Zuſtande*).'' Wahrlich eine ächt carteſianiſche Todesart! Die Scheidung der Seele vom Leibe, der Tod iſt ja das Princip der Carteſiſchen, der idealiſtiſchen Philoſophie überhaupt.

---

*) L. Opp. Dutens T. VI. p. 296. Offenbar hat auch der Verfaſſer der Reiſe durch die C. Welt dieſe Anekdote im Sinne, wenn er (im erſten Theil derſelben) das Arkanum der C. Philoſophie, die Seele vom Leibe zu ſcheiden, verſifflirt. Freilich konnte er im C. ſelbſt genug Stoff zu dieſer Perſifflage finden.

VI.

Arnold Geulinx.

§. 69.

Ausbildung der Carteſiſchen Philoſophie durch Arnold Geulinx.

Eine intereſſante und conſequente Ausbildung erhielt die Carteſiſche Philoſophie durch Arnold Geulinx (geb. 1625 zu Antwerpen, geſt. 1669), den Urheber des ſogenannten Occaſionalismus, welcher darum eine beſondere, wenn gleich kurze Erwähnung und Darſtellung verdient *).

Das Princip ſeiner Philoſophie iſt, wie bei C., der Geiſt, deſſen Weſen das Denken iſt und zwar, wie bei dieſem, das Denken, das lediglich nur die Abſtraktion und Unterſcheidungsthätigkeit vom Sinnlichen, nur das auf ſich ſelbſt ſich beziehende Bewußtſein iſt. Der Geiſt, ſagt A. G., oder Ich (nämlich als Geiſt), denn es iſt eins, bin etwas von allem Sinnlichen abſolut Unterſchiedenes, meine Begriffs- und Weſensbeſtimmung iſt einzig das Denken. Ego sola cognitione volitioneque definior.

Unter den vielen äußern Objekten aber, die ich von mir unterſcheide, d. i. als materielle wahrnehme, finde Ich auch ein materielles Objekt, einen Körper, der mit mir enge verbunden iſt, den ich darum meinen Leib nenne, und der die Gelegenheitsurſache iſt, daß Ich die andern Körper dieſer Welt vorſtellen kann. Dieſen Körper nun kann Ich zwar mannigfach nach Willkür beſtimmen oder bewegen, aber Ich bin nicht die Urſache dieſer Bewegung; denn ich weiß nicht, wie

---

*) Dieſe Darſtellung iſt aus G.'s Hauptwerk, ſeiner Ethica (Tract. I u. II.) Amstel. 1696 geſchöpft.

ſie geſchieht, und es iſt unmöglich, daß ich das mache, von dem ich nicht einſehe, wie es gemacht wird. Nun weiß ich aber nicht, auf welche Weiſe die Bewegung von meinem Gehirn in meine Glieder ſich fortpflanzt, und wenn ich gleich durch phyſikaliſche oder anatomiſche Verſuche einige Kenntniſſe mir hierüber verſchafft habe, ſo fühle ich doch ganz deutlich, daß von dieſen Erkenntniſſen nicht im Geringſten die Bewegung meiner Glieder abhängt, und daß ich ſie eben ſo gut bewegte, als ich gar nichts davon wußte. Wenn ich nun aber die Bewegung in meinem Körper nicht hervorbringe, ſo bringe ich noch viel weniger außer meinem Körper eine hervor.

Ich kann daher nichts außer mir hervorbringen; alles, was ich thue, bleibt in mir haften, kann nicht in meinen oder einen andern Körper übergehen. Ich bin alſo blos Zuſchauer dieſer Welt, die einzige Handlung, die mein iſt, die mir übrig bleibt, die Ich thue, iſt die Beſchauung. Aber ſelbſt dieſes Beſchauen geſchieht auf eine wunderbare Weiſe. Denn die Welt kann ſich nicht ſelbſt anſchaulich machen, ſie iſt an und für ſich ſelbſt unſichtbar. So wenig wir auf das einwirken, was außer uns iſt, eben ſo wenig wirkt das, was außer uns iſt, auf uns ein; unſre Wirkungen können nicht über uns, die der Welt nicht über die Welt hinaus, ſie dringen nicht bis zu unſerm Geiſte, unſer Körper, als ein Theil der Welt, iſt die Grenze, über die ſie nicht hinauskönnen. Denn, wenn auch z. B. im Akte des Sehens die äußern Objekte ein Bild in meinem Auge hervorbringen oder einen Eindruck in meinem Gehirn, wie in einem Wachſe, machen, ſo iſt doch dieſer Eindruck oder dieſes Bild nur etwas Körperliches oder Materielles, das daher in mich, der ich etwas ganz Andres bin, nicht kommen kann, außerhalb meines Geiſtes ſtehen bleibt.

Gott iſt es daher allein nach A. G., der das Aeußere mit dem Innern und das Innere mit dem Aeußern verbindet, der die äußern Erſcheinungen zu innern Vorſtellungen, zu Vorſtellungen des Geiſtes, die Welt daher ihm anſchaulich macht, und die Beſtimmungen des Innern, den Willen zu äußerer, über die Grenze der Ichheit hinausgehender That werden läßt. Jede Wirkung, jede Handlung, die Aeußeres und Inneres, die Geiſt und Welt (Gegenſätze) verbindet, iſt daher weder eine Wirkung des Geiſtes, noch der Welt, ſondern nur eine unmittelbare Wirkung Gottes.

Die Bewegung in meinen Gliedern, ſagt A. G., erfolgt nicht auf meinen Willen, es iſt nur Gottes Wille, daß dieſe Bewegungen erfolgen, wenn ich will. Mein Wille bewegt jedoch nicht den Beweger dazu, daß er meine Glieder bewegt, ſondern der, welcher der Materie die Bewegung mittheilte und ihr Geſetze gab, eben der ſchuf auch meinen Willen, und er hat daher die unterſchiedlichſten Dinge, die Bewegung der Materie und die Willkür meines Willens ſo unter einander verbunden, daß, wenn mein Wille will, eine ſolche Bewegung erfolgt, als er will, und wenn die Bewegung erfolgt, der Wille ſie will, ohne daß ſie jedoch in einander einwirken, oder einen phyſiſchen Einfluß gegenſeitig auf ſich ausüben. Im Gegentheil, wie die Uebereinſtimmung zweier Uhren, die ganz gleich gehen, ſo daß, wenn die eine, auch die andere die Stunden ſchlägt, nicht von einer gegenſeitigen Einwirkung, ſondern nur daher kommt, daß beide gleich gerichtet oder geſtellt wurden; ſo hängt die Uebereinſtimmung der Bewegungen des Körpers und des Willens nur von jenem erhabnen Künſtler ab, der ſie auf dieſe unausſprechliche Weiſe mit einander verbunden hat.

Meine Handlung geht daher nicht eigentlich über mich hinaus, ſie bleibt immer in mir haften; nur deßwegen, weil mit meiner Handlung, d. i. meinem Willen Gott Bewegungen in meinem Körper verknüpft hat, ſcheint die Handlung meines Willens, wenn Bewegungen auf ſie folgen oder ſie begleiten, gleichſam außer mich hinaus und in meinen Körper überzugehen: jedoch die Handlung ſelbſt, ſie, wie ſie meine Handlung iſt, geht nicht über mich hinaus; denn die in den Körper übergegangene Handlung iſt nicht mehr meine, ſondern die Handlung des Bewegers.

Gott alſo verknüpft oder vereinigt durch ſeinen Willen nach beſtimmten Geſetzen Geiſt und Körper, aber die Art und Weiſe, wie er ſie verknüpft, iſt unerkennbar, iſt unausſprechlich; denn unausſprechlich iſt das, von dem man wohl erkennt, daß es iſt, aber nicht, wie es iſt. Die Vereinigung von Geiſt und Körper iſt daher ein Wunder, und Ich ſelbſt, als der Zuſchauer der Welt, bin unter den anſtaunungswürdigen Wundern der Welt das größte und unaufhörliche Wunder; denn es iſt unbegreiflich, wie Ich, der ich ſo ganz und gar von der Welt unterſchieden bin, ſie anſchauen kann.

Nicht ohne Intereſſe für die Geſchichte der Erkenntniß iſt das Syſtem des Arnold Geulinx, beſonders auch deßwegen, weil es in der offnen Behauptung, die Vereinigung von Leib und Seele und überhaupt die Welt ſei ein Wunder, ein Unbegreifliches, Unausſprechliches, den wahren Grund oder Urſprung aller Unbegreiflichkeiten, der in vielen Denkarten oder ſogenannten Syſtemen der neuern Zeit verſteckt iſt, wenigſtens nicht leicht gefunden wird, ſo klar und unverholen an den Tag legt. Man geht nämlich von einſeitigen und beſchränkten Begriffen oder Vorſtellungen aus, die aber, ungeachtet ihrer Einſeitigkeit und Beſchränktheit, für abſolute gelten, ohne bezweifelt, d. i. ohne in ihrer Beſchränktheit erkannt zu werden, für die richtigen, die einzig annehmbaren genommen werden; im Verlaufe aber des Denkens nun kommt man auf Fakta, die jenen Vorſtellungen widerſprechen, aus ihnen nicht erkennbar, ja vielleicht geradezu die Verneinung derſelben ſind. Da man nun nicht auf die Begriffe, von denen man anfängt, und die die Fundamentalbegriffe ſind, zurückgeht, um ſie in ihre Schranke zurückzuweiſen, weil ſie als die unbeſchränkt, abſolut wahren vorausgeſetzt ſind; ſo iſt es eine nothwendige Folge, daß man die aus jenen einſeitigen Vorſtellungen oder Begriffen nicht erkennbaren Fakta als unbegreiflich, als Grenzen der Vernunft ſelbſt, als Dinge, die über die Vernunft hinausgehen, beſtimmt, aus dem ſehr begreiflichen Grunde, weil jene einſeitigen Begriffe für die einzig vernünftigen, für die Vernunft ſelbſt gelten, und daher, ſtatt daß die Urſache dieſer Unbegreiflichkeit in der Beſchränktheit jener Begriffe erkannt, ſie vielmehr auf die Vernunft ſelbſt geſchoben wird.

So iſt es auch hier bei A. G. der Fall. Er geht aus von dem Begriffe des Geiſtes, als des ſich nur im Unterſchiede vom Materiellen wiſſenden Selbſtes, das von ihm nicht in ſeiner Schranke, als ein Moment des Geiſtes erkannt iſt, ſondern ihm für den ganzen Geiſt, für das Weſen ſelbſt des Geiſtes gilt, und von dem Begriffe der Ausdehnung, als der einzig weſenhaften Beſtimmung des Körpers. Beide Begriffe ſind unvereinbar. Nun iſt aber die Vereinigung von Leib und Geiſt ein Gewiſſes, ein Faktum, und jene Begriffe gelten für die einzig richtigen, für die abſoluten, die vernünftigen oder mit der Vernunft identiſchen: die Vereinigung von Seele und Körper iſt daher als ein über jene Begriffe Hinausgehendes, als ein ihre Einſeitigkeit, die gerade ihre weſentliche Beſtimmung iſt, in der ſie gerade als die richtigen feſtgehalten werden, Verneinendes, begreiflicher Weiſe ein Unbegreifliches, die (negative) Grenze der Vernunft, (weil jene einſeitigen Begriffe für die poſitive Grenze der Vernunft gelten), nach A. G. alſo ein nur von dem Willen Gottes Hervorgebrachtes, ein Wunder.

Es läßt ſich daher hieraus folgende Lehre und Regel für alle philoſophiſchen Forſchungen abſtrahiren: Wo Du nur immer im Verlaufe Deines Denkens auf Unbegreiflichkeiten ſtößeſt, da ſei gewiß, daß ſie nur Folgen oder Erſcheinungen von den Mängeln und Einſeitigkeiten der Begriffe ſind, von denen Du als den einzig richtigen ausgehſt, daß Du auf eine höchſt ſonderbare, ja komiſche und ſelbſt unredliche Weiſe und an einem ſehr ungeſchickten Orte, nämlich nicht am Anfang, wo Du es hätteſt thun ſollen, ſondern erſt hintendrein, wo es zu ſpät iſt, im Verlaufe oder am Ende Deines Denkens die Unzulänglichkeit und Mangelhaftigkeit Deiner principalen Begriffe eingeſtehſt. Wo Du alſo auf Unbegreiflichkeiten ſtößeſt, da nimm Dir die Mühe, auf den Anfang zurückzugehen, d. h. von Vornen anzufangen, Deine Fundamentalbegriffe zu prüfen, in ihrer Einſeitigkeit zu erkennen, oder ſie, und hiermit Deinen ganzen Standpunkt ſelbſt aufzugeben; kannſt Du das nicht, ſo ſei wenigſtens ſo beſcheiden, Deine Beſchränktheit als die Deinige zu erkennen, Deine Schranken nicht zu den Schranken Anderer, oder gar der Vernunft ſelbſt zu machen.

VII.

Nikolaus Malebranche.

§. 70.

Einleitung und Uebergang von Carteſius zu Malebranche.

Ihre vollkommene Entwicklung, Ausbildung und Vollendung fand die Carteſiſche Philoſophie in **Malebranche** und **Spinoza**.

Geiſt und Materie an und für ſich ſelbſt betrachtet ſind bei C. unvermittelte Gegenſätze. Der nur ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt findet daher in ſich ſelbſt kein Medium, kein Vereinigungsmittel zwiſchen ſich und ſeinem Gegentheil. Nur in dem Bewußtſein der abſoluten Wahrheit des unendlichen Weſens hebt er die Gegenſätze auf*), wird er der

---

*) Was iſt denn nun aber bei Lichte beſehen dieſe abſolute Wahrheit, dieſes abſolute Weſen, worin die C. Philoſophie die Gegenſätze von Geiſt und Materie verbindet? Es iſt das Weſen der menſchlichen Phantaſie und Willkür, welche an keine Grenzen, keine beſtimmten Vernunftgründe ſich binden, welche auf das Widerſprechendſte, das Unvereinbarſte ohne Schwierigkeit vereinigen. „Wenn wir gleich zugeben, ſagt de la Forge in der ſchon citirten Schrift cap. 15. §. 14, daß der menſchliche Körper nichts in ſich enthält, was einer Vereinigung mit der Seele Widerſtand leiſtet, ſo finden wir doch auch **nichts in ihm**, was die **Urſache** einer ſolchen ſein könnte. Man muß alſo die Urſache bei den geiſtigen Subſtanzen ſuchen. Aber der menſchliche Geiſt hat nur ſeinen Willen, durch den er aus ſich hinausgehen und ſich mit etwas Anderm verbinden kann, und dieſer Wille kann wohl die Urſache ſein von dem, was in dieſem Bündniß von dem Leibe unmittelbar von ihm abhängt, aber keineswegs von unzähligen andern nicht von unſerm Willen abhängigen Erſcheinungen. Alſo kann die

Exiſtenz der materiellen Dinge, der Realität ſeiner Ideen oder Vorſtellungen von ihnen gewiß. Die Ideen von den Dingen hat aber der Geiſt bei C. theils von ſich, aus ſeinem eigenen Weſen, theils von den Dingen empfangen; oder vielmehr: nicht nur alle allgemeine Begriffe, ſondern auch alle Vorſtellungen als geiſtige ſind aus und in dem Geiſte (natürlich nur der Fähigkeit oder Möglichkeit nach); die Sinne und die Bewegungen im Körper ſind nur die Veranlaſſung dazu, daß ſie der Geiſt ſich vergegenwärtigt, und aus ſich hervorbringt; ſie erregen, aber verurſachen ſie nicht; denn die Vorſtellungen als geiſtige Beſtimmungen, können nicht aus den ſinnlichen oder körperlichen Bewegungen entſpringen, da dieſe gar keine Aehnlichkeit oder Verwandtſchaft mit den Vorſtellungen haben. (S. R. d. Cart. Notae in Progr. quodd p. 185.)

Da nun aber bei C. die Selbſtſtändigkeit der Gegenſätze nur in der Idee der unendlichen Subſtanz aufgehoben iſt, nicht an und in den Gegenſätzen ſelbſt, nicht in ihrer Idee; ſo bleiben Geiſt und Materie an ſich ſelber ſtreng von einander geſchieden, unabhängig ihrem Begriffe nach. Der Geiſt kann darum, wenn man konſequent verfährt, wie M. thut, die Ideen der körperlichen Dinge weder aus ſich, noch von den Dingen ſelbſt haben. Denn die Idee iſt das ideale, immaterielle Objekt, ,,das dem Geiſte nächſte, das mit ihm unmittelbar identiſche Objekt, das, wie der Geiſt ſelbſt, keinen Ort einnimmt,'' wie M. ſagt. Der Geiſt, welcher der Materie, und dem umgekehrt die Materie als eine Selbſtſtändigkeit entgegengeſetzt iſt, kann daher nicht die Idealität,

---

Urſache der Verbindung des Leibs und der Seele nur der göttliche Wille ſein.'' Was iſt denn nun aber dieſer Wille oder dieſe Macht, welche Dinge verbindet, ohne daß in ihnen ſelbſt irgend ein Grund zu dieſer Verbindung enthalten iſt, anders als die Macht der Alles vermögenden menſchlichen Einbildungskraft und Willkür? was anders überhaupt das unendliche Weſen, als das durch das unbeſchränkte Weſen der Phantaſie ausgefüllte unendliche Gebiet der menſchlichen Unwiſſenheit und Beſchränktheit?

die Vergeiſtigung der materiellen Dinge ſein oder nicht die Kraft und Fähigkeit haben, die materiellen Dinge zu idealiſiren, vergeiſtigen, d. h. er kann ſie nicht in und aus ſich ſelbſt anſchauen oder vorſtellen; denn jede Vorſtellung iſt ja nothwendig Vergeiſtigung. Der Geiſt iſt zwar nicht materiell, nicht ausgedehnt, ſein Weſen beſteht vielmehr allein im Denken; aber er iſt nur Gegenſatz der Materie, ſie ſteht als ein ihrem Begriffe nach Selbſtſtändiges ihm gegenüber; wie könnte daher er, der im Gegenſatze ſteht, der ſelbſt Gegenſatz iſt, den Gegenſatz aufheben? Der Geiſt iſt zwar nach M., wie nach C., ein höheres, edleres Weſen als die Materie; er nennt die Körper les dernieres des êtres u. dergl.; aber durch dieſe unbeſtimmte Vorſtellung wird nicht der weſentliche und beſtimmte, auch bei M. zu Grunde liegende Begriff der Materie und des Geiſtes, als zweier von einander geſchiedner und ſich entgegengeſetzter Weſen, die daher, als ihrem Begriffe nach von einander unabhängig, gegen einander ein ſchlechthin Andres und Reelles ſind, aufgehoben.

So wenig aber der Geiſt auf dieſem Standpunkte aus oder durch ſich ſelbſt die materiellen Dinge erkennen kann, ſo wenig iſt die Materie durch ſich ſelbſt ſichtbar, ſie iſt ja als das Entgegengeſetzte des Geiſtes ein ſchlechthin nicht Intelligibles, nicht Idealiſirbares, ein abſolut Finſteres und Dunkles*). Es iſt daher nur möglich und nothwendig, daß wir in Gott alle Dinge ſchauen. Denn Gott, die abſolute Subſtanz iſt die abſolute Idealität, die unendliche

---

*) M. ſagt wohl auch, daß die Seele und eben ſo reine Geiſter außer Gott ſich ſelbſt dunkel, nicht erkennbar ſind. Allein der Grund dieſer Finſterniß iſt hier natürlich nicht der Gegenſatz oder Unterſchied; denn die Seele iſt ja aufs Innigſte mit ſich eins, eine unmittelbare Einheit mit ſich ſelbſt: Quoique nous soyons très-unis avec nous-mêmes, nous sommes et nous serons intelligibles à nous-mêmes, jusqu' à ce que nous nous voyons en Dieu. De la R. d. l. V. Liv. III. ch 1. Der Grund dieſer Finſterniß liegt wo anders, wie ſich zeigen wird. Uebrigens iſt in Betreff der Seele oder des Geiſtes überhaupt M. ſehr dunkel, und wohl mit ſich ſelbſt nicht ganz im Klaren.

Vergeiſtigungskraft aller Dinge; für ſie ſind die materiellen Dinge kein reeller Gegenſatz, keine undurchdringliche Finſterniß, ſondern ein Ideelles, d. i. in ihr ſind alle, ſelbſt die materiellen Dinge auf geiſtige, *ideale Weiſe enthalten*; ſie iſt ſelbſt die *ganze Welt als intellektuelle oder ideale Welt*. Unſere Anſchauungen von der Welt, unſre Ideen der Dinge ſind daher nicht unterſchieden von den Ideen der Gottheit.

Aus der Philoſophie des C. geht ſomit mit Nothwendigkeit die Philoſophie des M. hervor, deren weſentlichſter und für die Geſchichte der Philoſophie intereſſanteſter Gedanke iſt, daß wir alle Dinge in Gott erkennen und ſehen. Zu dieſer ſpekulativen und allgemeinen Nothwendigkeit kommt jedoch noch dieſe beſondere hinzu. Schon C. ſank von der dem erhabnen Satze: Cogito ergo sum zu Grunde liegenden ſpekulativen Idee, der Idee von dem geiſtigen Urſprung des Bewußtſeins, von der Einheit des Denkens und Seins ſogleich herab in die populäre theologiſche Vorſtellung des Geiſtes als des ſubjektiven, empiriſchen, einzelnen Selbſtes, als eines unvollkommnen, erſchaffnen Weſens. Bei M. dagegen, der ganz voll iſt von theologiſchen Vorſtellungen, bei dem ſich die Lichtſtrahlen ſeiner Gedanken faſt immer in dem Medium der Theologie brechen, iſt ſchon unmittelbar von vorne herein mit dem Geiſte oder der Seele die Vorſtellung des *empiriſchen, individuellen, ſubjektiven Selbſtes* verbunden. Die Natur der Geiſter, oder der Geiſt iſt daher bei ihm ein endliches, beſchränktes, ein erſchaffnes oder — die unbeſtimmte Vorſtellung des Erſchaffens zu einem beſtimmten Gedankenausdruck erhoben — ein *beſonderes Weſen*; denn alles Erſchaffne iſt nach M. Beſtimmung ein Beſonderes. L'ame est un *genre d'être particulier*. Elle n'est qu'un tel être, un être très-limité et très imparfait (Eclairciss. sur le III. liv.). Nun iſt aber unbeſtreitbar, daß die Seele *allgemeine Wahrheiten oder allgemeine Ideen* hat, und daß ein beſonderes Weſen nicht über ſeine Beſonderheit hinaus kann. Ein *beſonderes*

Weſen kann alſo keine *allgemeinen Ideen* in ſich, oder nach M.'s Beſtimmung, der die Ideen Modifikationen, Beſtimmungen nennt, keine allgemeine Modifikationen haben. Comment pourroit-on voir dans une espèce d'être toutes les espèces d'êtres et dans un être *particulier* et *fini* un triangle ou un cercle *en général* et des triangles *infinis*? Nulle modification d'un être particulier ne peut être générale. (l. c.) Eine allgemeine Idee, wie z. B. die Idee der *Ausdehnung* (der Körperlichkeit und Räumlichkeit), in der wir alle körperliche Dinge ſehen und ſehen müſſen, kann aber auch nicht etwa von den körperlichen Dingen kommen; denn ſie ſind eben ſo gut Beſonderes, und überdem ein Materielles, aus dem daher die Idee, die ein Ideales, ein Geiſtiges iſt, nun und nimmer mehr kommen kann, weil es mit ihr in keinem Verhältniß ſteht. Nur in dem *allgemeinen* Weſen alſo, in *dem* Weſen, das nicht dieſes oder jenes iſt, nur in dieſem ſind und können ſein *allgemeine Ideen*, nur in Gott erkennen wir daher die Dinge; denn wir erkennen nach M. alles nur aus und in dem Allgemeinen, das Beſondere ſetzt das Allgemeine voraus.

Gott iſt alſo nach M. nicht nur das Princip der objektiven Gewißheit, denn auch nach M. wird der Geiſt erſt durch die unendliche Subſtanz, in der Idee der abſoluten Wahrheit der Realität der körperlichen Dinge gewiß (Eclairciss. sur le I. liv.), ſondern Gott iſt auch das *Princip aller Erkenntniß*, ja die *allgemeine Erkenntniß ſelbſt*, die *allgemeine Weltanſchauung aller Geiſter*. Mit derſelben Nothwendigkeit aber, mit der die göttliche Subſtanz die allgemeine Weltanſchauung aller Geiſter, und daher das *alle Geiſter Umfaſſende* und *Einende*, der *allgemeine Ort der Geiſter* iſt, wie M. ſagt, mit derſelben iſt er auch die *einzig wahre Urſache und Thätigkeit*, das *Princip aller Thätigkeit* und *Bewegung*, wie in den Geiſtern, ſo in den körperlichen Dingen, der Materie oder Natur. Denn das Weſen der Natur iſt bei M., wie bei C., die Materie und ihre einzige reale Beſtimmung die Ausdehnung; das Princip der Bewegung iſt alſo nicht in ihr ſelbſt, oder ihrem Begriffe und Weſen enthalten; es liegt außer ihr, und zwar nur in der göttlichen Subſtanz, als der Idealität aller Dinge. Gott iſt daher nicht nur die allgemeine Urſache der Bewegung, wie bei C., ſondern er iſt auch und muß ſein, wenn man konſequent die Principen des C. fortentwickelt, da einmal außer dem Weſen der Materie die Bewegung liegt, folglich auch außer den beſtimmten, beſondern Körpern, deren Weſen eben die Materie oder Ausdehnung iſt, die wahre Urſache der beſondern Wirkungen oder Bewegungen. Die Natururſachen ſind daher jetzt nur Gelegenheitsurſachen, die die göttliche Subſtanz veranlaſſen, ſo oder ſo zu handeln, nicht wirkliche, wahrhafte Urſachen.

Eben ſo wenig als die Natur, kann aber die Seele oder der Geiſt das Princip der Bewegung in ſich haben. Denn die Materie ſteht dem Geiſte ſelbſtſtändig gegenüber, iſt darum für ihn ein weder im Denken als Idee, noch in der Zeit als Bewegung Ueberwindliches und Beſtimmbares, eben ſo wie für ihn ein nicht intelligibles, ein nicht Bewegbares. Was dem Verſtande ein Andres, ein Finſtres iſt, das iſt doch nothwendig auch dem Willen ein ſolches. Worüber der Geiſt als denkendes Weſen nichts vermag, darüber vermag er doch auch nichts als wollendes. Die Seele kann daher ſelbſt ihren Körper als Körper nicht aus ſich ſelbſt wahrhaft beſtimmen oder bewegen, ſie iſt nicht die wahre, die poſitive, ſondern nur die gelegenheitliche, veranlaſſende Urſache der Bewegungen, die auf ihren Willen erfolgen.

Es iſt eine Inkonſequenz des C., daß er dem Geiſte oder der Seele, wie er ſie erfaßt, die Kraft zuſchreibt, den Körper zu bewegen, indem er annimmt, daß ſie die Glandula pinealis, in der ſie ſich, obwohl mit dem ganzen Leibe vereint, nach ihm unmittelbar bethätigt, und vermittelſt dieſer den Körper bewegt (De Passionibus I. Art. 30—34); denn zwiſchen Geiſt und Materie findet keine Beziehung ſtatt; nun drückt aber doch wohl jede Bewegung eine Beziehung des Bewegenden auf das Bewegte aus; wie kann alſo der Geiſt oder die Seele den Leib bewegen oder beſtimmen, d. i. wie kann ſie, die keine Beziehung auf ihn hat, ja alle Beziehung auf ihn ausſchließt, eine Beziehung auf ihn haben?

M. findet nur in der Allmacht oder dem allmächtigen Willen des unendlichen Weſens eine nothwendige Beziehung auf die Bewegung des Körpers, und es iſt daher nur der Wille Gottes die wahre Urſache, der eigentliche Grund*), daß, wenn ich, der endliche Geiſt, es will, mein Körper ſich bewegt. Die Allmacht oder der Wille Gottes iſt nun zwar mit Recht der Zufluchtsort der Unwiſſenheit genannt worden; aber M. iſt doch konſequenter hierin, als C., und hat damit indirekt den richtigen Gedanken ausgeſprochen, daß für das, was das Princip oder Vermögen der Bewegung und Beſtimmung in ſich hat, das Beſtimmtwerdende kein Andres, kein reeller Gegenſatz ſein darf und kann. Da nun aber für das unendliche Weſen endliche Gegenſätze keine Realität haben, Geiſt und Materie aber ſolche Gegenſätze ſind: ſo kann nur er, d. i. Gott das reale Vermögen haben, den Körper zu beſtimmen: nur ihm kann die Materie pariren. Denn vor dem Geiſte, der nur ihr Gegenſatz iſt, deſſen Weſensbeſtimmung es ſelber iſt, daß er von ihr unterſchieden und ihr entgegengeſetzt iſt, der eben deßwegen, weil ſeine weſentlichen Beſtimmungen nur Verneinungen der Beſtimmungen ſind, welche die Materie zur Materie machen, ſo ſelbſtſtändig er ſich auch ſtellt und dünkt, doch nie von ihr loskommt, in einer gewiſſen (freilich indirekt oder negativ), nothwendigen Beziehung zu ihr ſteht, und ihr ſo indirekt Hab und Gut verdankt, hat ſie nothwendig keinen Reſpekt, macht ſie keine: gehorſame Dienerin, beugt ſie nicht ihr trotziges Haupt und ihren ſteifen Rücken.

---

*) Allerdings iſt dieſe Idee auch in C. ſchon gewiſſermaßen enthalten. Aber hier iſt ſie noch nicht beſtimmt, entſchieden ausgebildet, ſie kann daher, wie ſo manche andere ſeiner Ideen bei einer beſtimmten Charakteriſtik ſeiner Gedanken nicht in Anſchlag gebracht werden.

Eben ſo wenig aber der Geiſt auf dieſem Standpunkte, wenn er konſequent behauptet wird, das Princip der Bewegungen ſeines Körpers ſein kann, eben ſo wenig kann er auch das uranfängliche Princip ſeiner Willensbeſtimmungen und Handlungen ſein oder in ſich haben; denn er iſt ja nur ein gegenſätzliches, darum beſondres, endliches, d. h. ein nur geſetztes (erſchaffnes) Weſen, er kann alſo nirgendwo Urheber, Anfänger, Grund, Erſtes ſein. Das Princip, der Uranfang ſeines Willens muß daher, ganz richtig, wie es bei M. der Fall iſt, der Wille Gottes ſein. Der Geiſt muß wollen, nur was er will, iſt frei; nur der Gegenſtand des Willens (der beſtimmte, beſondere Gegenſtand), nicht das Wollen ſelbſt hängt von ihm ab*), nur der Gegenſtand des Willens iſt ſein, aber nicht der Wille, welcher eben darum, nämlich als ein nur in Rückſicht des Objekts, oder vielmehr der beſondern, einzelnen Objekte freier und unbeſtimmter, in Rückſicht aber des Princips beſtimmter Wille, nicht ſowohl Wille, als vielmehr Trieb, Neigung, Hang, Liebe iſt, wie M. ganz richtig von ſeinem Standpunkt aus den Willen bezeichnet und definirt. Die natürliche Liebe nämlich des Geiſtes oder Menſchen zu Gott iſt nach M. das Princip aller Neigungen, Triebe und Bewegungen: obwohl der Geiſt frei iſt in dem, was er liebt, einen beſondern, andern Gegenſtand als Gott lieben kann, ſo iſt doch das Objekt hinter oder in dieſem Objekte, das eigentliche wahre Objekt, das der Geiſt will, ſucht und begehrt, Gott ſelbſt; denn das einzige Objekt aller ſeiner Triebe iſt Glückſeligkeit, dieſe aber in ihrer ganzen Fülle, in ihrer Wahrheit nur in Gott. Nun iſt aber das Princip dieſer Liebe des Geiſtes zu Gott der Wille Gottes, oder die Liebe Gottes zu dem Geiſte, die in ihm das Verlangen nach Glückſeligkeit, d. i. nach Gott, als dem allgemeinen Gut erzeugt; der Grund, die Urſache oder das Princip, wie aller Bewegung und Thätigkeit der Natur, ſo auch aller Bewegung und Thätigkeit und Willensbeſtimmung des Geiſtes iſt daher nach M. allein Gott ſelbſt.

---

*) Voluntas, ut docent Philosophi, tantummodo fertur in bonum commune, dum non potest non velle bonum, sed particulare bonum quodcunque sit, voluntas non necessario vult. Ern. Sonerus Comment. in Aristot. Metaphysic. (Jenae 1657) p. 35.

§. 71.

Leben und Charakter Malebranche's.

Nikolaus Malebranche kam zu Paris 1638 mit einem ſehr ſchwächlichen und ſelbſt entſtellten Körper auf die Welt. Ob ihm die Natur einen ſolchen Körper gab, um ſich an ihm wegen ſeiner Verachtung alles Sinnlichen und Körperlichen, die er ſpäter in ſeiner Philoſophie ausſprach, im Voraus zu rächen, oder ob ſie ihm deßwegen die Güter des Leibes vorenthielt, um ihn deſto mehr den Werth der Geiſtesgüter fühlen zu laſſen, und ihm die Abſtraktion von allem Materiellen, die der Charakter ſeines Lebens, wie ſeiner Philoſophie war, zu erleichtern, mögen die modernen Hiſtoriker entſcheiden. So viel iſt übrigens gewiß, daß er wegen ſeiner Mißgeſtaltung in der Jugend den Umgang der Menſchen ſcheute, aber um ſo fleißiger und lerneifriger war.

1660 trat er in das Oratorium (Congregationem patrum) zu Paris. Das Studium der Theologie, namentlich der Kirchengeſchichte und Kritik der Bibel, mit dem er ſich daſelbſt beſchäftigte, ließ ſeinen Geiſt unbefriedigt. Glücklicher Weiſe bekam er daher zufällig, im 26ſten Jahre ſeines Lebens, Carteſius Abhandlung vom Menſchen in die Hand; denn mit dieſer Schrift ging mit einem Male ein neues Licht in ſeinem Geiſte auf. Was er längſt vermißt hatte, fand er in ihr: ein Wiſſen, das allein geeignet war, die Sehnſucht ſeiner Seele zu ſtillen, ein Wiſſen, von dem er bisher noch keine beſtimmte Idee gehabt hatte. Die Bekanntſchaft mit C. bildet daher auch den Wendepunkt ſeines Lebens. Denn ſeitdem gab er, die Mathematik ausgenommen, alle andere Wiſſenſchaften für das ihn allein beſeeligende Studium der Philoſophie hin, ſchloß alle nur gelehrte Bücher von ſeiner Lektüre aus, ſtudirte nur noch, um ſeinen Geiſt zu erleuchten, aber nicht, um ſein Gedächtniß vollzuladen*). Als ihm die Hiſtoriker und Kritiker deßwegen Vorwürfe machten, fragte er ſie: ob Adam im Beſitze des vollkommnen Wiſſens geweſen wäre? Als ſie ſeine Frage bejahten, ſagte er zu ihnen, daß das vollkommne Wiſſen alſo nicht Kritik und Geſchichte wäre, und daß er auch nichts weiter wiſſen wollte, als was Adam wußte. Bei dieſem ſeinen entſchiednen Enthuſiasmus für die Philoſophie iſt es nicht zu verwundern, wenn er ſo ſchnelle und bedeutende Fortſchritte in ihr machte, daß er ſchon 1674 ſein Hauptwerk: **De la Recherche de la Vérité**, où l'on traite de Nature de l'Esprit, de l'homme, et de l'usage, qu'il en doit faire, pour eviter l'erreur dans les Sciences verfertigt hatte, wovon auch im nämlichen Jahre noch der erſte Band im Drucke erſchien.

Die ſchönſte, die nothwendigſte, und des Menſchen würdigſte Erkenntniß war M. die Selbſterkenntniß, die Erkenntniß des Menſchen. Der Gegenſtand dieſes ſeines vorzüglichſten Werkes iſt daher auch der Geiſt des Menſchen, ſowohl an ſich, als in ſeinem Verhältniß zum Körper und zu Gott, mit dem er nach ihm auf eine innigere und nothwendigere Weiſe verbunden iſt, als mit dem Körper. Er zeigt darin, daß unſre Sinne, unſre Einbildungskraft und unſre Leidenſchaften zu unſrer innern Glückſeligkeit und zur Erkenntniß der Wahrheit uns gar nichts nützen, daß ſie im Gegentheil uns verblenden und bei jeder Gelegenheit verführen, daß überhaupt alle Erkenntniſſe, die der Geiſt durch den Körper oder auf Veranlaſſung gewiſſer Bewegungen im Körper erhält, in Beziehung auf die von ihnen vorgeſtellten Objekte ganz falſch und verworren, obgleich zur Erhaltung des Leibs und der leiblichen Güter nützlich ſind. Er zeigt ferner darin die Abhängigkeit des Geiſtes von den ſinnlichen Dingen, damit er aus ſeinem Schlafe erwache und von ihnen ſich zu befreien beſtrebe. Er unterſucht die verſchiednen Fähigkeiten des Geiſtes und die allgemeinen Quellen der Irrthümer, wobei er ſich als einen trefflichen Pſychologen bewährt, und gibt zuletzt dann die Methode an, wie man die Wahrheit erforſchen ſoll*).

---

*) S. Fontenelle Eloge du P. Malebranche in ſeinen Eloges des Academiciens im B. 5. ſeiner Oeuvres. Amſterdam 1764. p. 267. 248.

Das Werk de la Recherche de la Vérité erregte, wie ſich bei der Menge frappanter und neuer Ideen, die es enthält, nicht anders als erwarten ließ, ſehr großes Aufſehen und erwarb M. die Freundſchaft vieler denkenden Menſchen. Aber es wurden auch von verſchiedenen Seiten her ſehr harte Urtheile darüber gefällt. Der Erſte, der es kritiſirte, war der Abt Foucher. Es ging M., wie allen tiefern Philoſophen: er wurde mißverſtanden. Er ließ ſich aber dadurch nicht in ſeiner Ueberzeugung, noch in dem Frieden ſeines Geiſtes ſtören. Denn er erwartete kein andres Loos, er wußte nur zu gut, daß die evidenteſten und erhabenſten metaphyſiſchen Wahrheiten dem größten Theil der Menſchen unbegreiflich, ja lächerlich ſind, und daß vor allem Bücher, die allgemeine Vorurtheile beſtreiten, ohne Weiteres verdammt werden und die Wahrheit, die Anfangs nur als ein lächerliches und chimäres Phantom erſcheint, nur mit der Zeit ſich bewahrt und offenbart**).

1677 ſchrieb M. ſeine Conversations-Chretiennes, um das Verhältniß ſeiner Philoſophie zur Religion näher auseinander zu ſetzen. Seine Lehre von der Idee und der Gnade, und ſeine Behauptung, daß das Vergnügen glücklich mache, verwickelten ihn in Streitigkeiten mit Arnaud und Regis, mit dem er ſchon früher in Betreff eines phyſikaliſchen Gegenſtandes eine Fehde beſtanden hatte. Mehrere Abhandlungen erſchienen von beiden Seiten. 1680 erſchien M.'s Abhandlung de la Nature, et de la Graçe, 1683 ſeine Meditations Chrétiennes et Metaphysiques, 1684 le Traité de Morale, 1688 Entretiens sur la Metaphysique et sur la Religion, worin er ſeine ganze, ſchon in ſeiner Rech. de la V. enthaltene Philoſophie nochmals zuſammenſtellt und erörtert. Seine letzten Schriften waren Entretien d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois 1708, und Réfléxions sur la Prémotion physique 1715, als Antwort auf eine Schrift, die den Titel hatte: de l'action de Dieu sur les créatures. In dieſem letztern Jahre, dem Todesjahre M.'s trat auch noch zu guter Letzt der Jeſuit du Tertre gegen ihn auf.

---

*) Vergl. M.'s Preface zum Tome premier ſeiner Recherche de l. V.

**) Vergl. z. B. die intereſſante Vorrede zum zweiten Bande ſeiner Rech. d. l. V. u. l. Eclairc. sur le I. Liv. de l. R. u. Ecl. sur le III. Liv. X. Ecl. et Fontenelle l. c. p. 236.

Darſtellung der Philoſophie Malebranche's *).

§. 72.

Das Weſen des Geiſtes und der Idee.

Das Weſen des Geiſtes beſteht allein im Denken, wie das Weſen der Materie nur in der Ausdehnung beſteht. Der Wille, die Einbildungskraft, das Gefühl ſind nur verſchiedene Modifikationen, Beſtimmungen (Arten), des Denkens, gleichwie die vielen beſondern materiellen Formen, wie Waſſer, Feuer, Holz nur verſchiedene Modifikationen der Ausdehnung ſind. Man kann ſich wohl einen Geiſt denken, der keine Gefühle, keine Phantaſie, ſelbſt keinen Willen hat, aber einen Geiſt ſich vorzuſtellen, der nicht denkt, iſt eben ſo unmöglich, als eine Materie, die nicht ausgedehnt iſt, wiewohl es ſehr leicht iſt, ſich eine Materie ohne beſtimmte Geſtalt und Form und ſelbſt ohne Bewe-

---

*) Dieſe Darſtellung iſt lediglich aus M.'s Hauptwerk: de la Recherche de la Verité geſchöpft, und die Ausgabe, nach der hier citirt wird, iſt die VII. Edit. revûe et augmentée de plusieurs Eclaircissemens à Paris. 1721. II T. 4.

gung vorzuſtellen. So wie aber die Materie oder Ausdehnung ohne Bewegung ganz umſonſt wäre, und nicht die mannigfaltigen Formen in ſich faſſen könnte, die doch ihr Zweck ſind, und daher ſo nicht von einem vernünftigen Weſen hervorgebracht werden konnte; eben ſo wäre das Denken oder der Geiſt ohne Willen ganz und gar unnütz, weil er dann keine Neigung zu den Gegenſtänden ſeiner Vorſtellungen und keine Liebe zum Guten hätte, das der Zweck ſeines Daſeins iſt, und er konnte daher nicht in dieſer Weiſe von einem vernünftigen Weſen hervorgebracht werden. Aber deßwegen gehört doch nicht der Wille zum Weſen des Geiſtes, weil er das Denken vorausſetzt, ſo wenig als die Bewegung zum Weſen der Materie, weil ſie die Ausdehnung vorausſetzt. Obgleich aber der Wille nicht weſentlich iſt, ſo iſt er doch immer mit dem Geiſte verbunden. (Liv. III. ch. 1. P. I.)

Die Objekte außer uns nehmen wir nicht durch ſie ſelbſt wahr. Wir ſehen die Sonne, die Sterne und unzählige andere Objekte außer uns, und es iſt nicht wahrſcheinlich, daß die Seele außer den Körper hinaus geht und gleichſam im Himmel herumſpaziert, um dort alle Objekte zu betrachten. Sie ſieht ſie alſo nicht durch ſie ſelbſt, und das unmittelbare Objekt unſers Geiſtes, wenn er z. B. die Sonne ſieht, iſt nicht die Sonne, ſondern eine mit unſrer Seele innigſt vereinte Sache, die ich Idee nenne. Die Idee iſt alſo nichts andres, als das unmittelbare oder nächſte Objekt des Geiſtes, wenn er irgend ein Objekt vorſtellt, und die Seele kann nur die Sonne ſehen, mit der ſie aufs innigſte vereint iſt, die Sonne, die, wie ſie, keinen Ort einnimmt. Zur Vorſtellung eines Objekts iſt die wirkliche Gegenwart der Idee dieſes Objekts abſolut nothwendig, aber es iſt nicht nothwendig, daß irgend etwas Aeußeres exiſtirt, was dieſer Idee ähnlich iſt. Die Ideen jedoch haben eine ſehr reelle Exiſtenz. Die Menſchen freilich, die ſo ſehr zu dem Glauben geneigt ſind, daß nur körperliche Objekte exiſtiren, urtheilen über nichts ſchiefer, als über die Realität und Exiſtenz der Dinge. Denn ſo wie ſie Etwas empfinden, ſo halten ſie nicht nur die Exiſtenz deſſelben für gewiß, obgleich oft nichts außer ihnen exiſtirt, ſondern ſie meinen auch, daß dies Objekt ganz ſo ſei, wie ſie es empfinden, was doch niemals der Fall iſt. Die Idee dagegen, die nothwendig exiſtirt, und nothwendig ſo iſt, wie ſie uns Objekt iſt, halten ſie für Nichts, als wenn die Ideen nicht ſehr viele ſie von einander unterſcheidende Eigenſchaften hätten, und dem Nichts Eigenſchaften zukämen. (Eclairc. III. u. L. III. P. II. ch. 1.)

Alles, was die Seele vorſtellt, iſt entweder in oder außer der Seele. In der Seele ſind ihre verſchiedene Modifikationen, d. h. alles, was nicht in ihr ſein kann, ohne daß ſie es durch ihr eignes innres Selbſtbewußtſein wahrnimmt, alſo ihre eignen Vorſtellungen, Gefühle, Begriffe, Neigungen. Zur Wahrnehmung dieſer Gegenſtände bedarf die Seele keiner Ideen; denn jene Modifikationen ſind nichts als die Seele ſelbſt in dieſer oder jener Form. Aber die Dinge außer der Seele kann ſie nur vermittelſt der Ideen wahrnehmen. (Ebend.)

§. 73.

Die verſchiedenen Anſichten über den Urſprung der Ideen.

Ueber den Urſprung der Ideen, und die Art und Weiſe, wie wir die materiellen Dinge wahrnehmen, giebt es verſchiedene Anſichten. Die verbreitetſte iſt die der Peripatetiker, nämlich daß die äußeren Objekte Bilder von ſich ausſtrömen, die ihnen gleichen und durch die äußern Sinne bis zum Gemeinſinn gebracht werden. Allein dieſe Bilder können von keiner andern Beſchaffenheit ſein, als die Körper ſelbſt ſind; ſie ſind alſo kleine Körperchen; als dieſe können ſie ſich aber nicht durchdringen, ſie müſſen ſich daher zerbrechen und zerreiben, und können ſo die Objekte nicht ſichtbar machen. Man kann von einem einzigen Punkte aus eine Menge Gegenſtände überſehen; es müßten ſich alſo, wenn jene Anſicht wahr wäre, die Bilder von allen dieſen Objekten auf einen Punkt vereinen, aber das erlaubt nicht ihre Undurchdringlichkeit. Auch läßt ſich nicht einſehen, wie die Körper ohne merkliche

Verminderung ihrer Maſſe nach allen Seiten hin Bilder von ſich ausſtrömen könnten. (Liv. III. P. II. Ch. 2.)

Die zweite Anſicht iſt, daß unſre Seelen die Macht haben, die Ideen von den Dingen, an die ſie denken wollen, hervorzubringen, daß ſie durch die Eindrücke, welche die Objekte auf den Körper machen, obgleich jene keine den ſie verurſachenden Objekten ähnliche Bilder ſeien; zur Hervorbringung derſelben angeregt werden. Allein die *Ideen ſind reelle Weſen*, weil ſie *reelle Eigenſchaften* haben, durch die ſie von einander *unterſchieden* ſind, und ganz unterſchiedene Dinge vorſtellen. Sie ſind überdieß geiſtige und von den Körpern, die ſie vorſtellen, ſehr unterſchiedene Weſen und daher unſtreitig edlerer Natur, als die Körper ſelbſt; denn die intelligible Welt iſt vollkommner, als die materielle. Wenn alſo die Seele die Krafft hätte, die Ideen hervorzubringen, ſo hätten die Menſchen die Macht, viel edlere und vollkommnere Weſen hervorzubringen, als die von Gott erſchaffene Welt iſt. Wenn auch die Ideen wirklich ſo gar miſerable und elende Dinge wären, als man es ſich gewöhnlich vorſtellt, ſo ſind ſie doch immer Weſen und zwar geiſtige Weſen. Und die Menſchen können ſie daher nicht hervorbringen, weil ihnen die Schöpfungskraft mangelt. Denn die Hervorbringung der Ideen in dem Sinne, wie man ſie gewöhnlich verſteht, iſt eine wirkliche Erſchaffung. Das Anſtößige und Verwegene dieſer Vorſtellung wird nicht dadurch gemildert, daß man ſagt, die Produktion der Ideen ſetzt Etwas voraus, die Erſchaffung aber nichts; denn es iſt eben ſo ſchwer, Etwas aus Nichts hervorzubringen, als aus einem Dinge, das nichts zur Hervorbringung deſſelben beitragen kann. Ja die Hervorbringung aus einem vorhandenen Stoff, der zu einer ganz andern Gattung von Weſen gehört, als das Hervorzubringende, iſt viel ſchwieriger, als die Erſchaffung aus Nichts; denn bei dieſer darf man nicht erſt, wie bei jener, einen untauglichen Stoff vernichten. Da nun aber die Ideen geiſtig ſind, ſo können ſie nicht aus den materiellen Eindrücken oder Bildern, die im Gehirn ſind und in keiner Beziehung zu den Ideen ſtehen, hervorgebracht werden. Selbſt wenn die Idee keine Subſtanz wäre, ſo wäre es daher doch unmöglich, aus einem Materiellen eine geiſtige Idee zu produciren. Geſetzt aber, der Menſch hätte auch die Fähigkeit, die Ideen hervorzubringen, ſo würde er doch von dieſem Vermögen keine Anwendung machen können; denn er kann ſich nur eine Vorſtellung von einer Sache machen, wenn er ſie ſchon vorher kennt, d. h. wenn er ſchon die Idee von ihr hat, die nicht von ſeinem Willen abhängt. Die Menſchen gerathen übrigens auf dieſe irrige Meinung vom Urſprung der Ideen durch einen übereilten Schluß. Weil ſie nämlich die Ideen von den Objekten ihrem Geiſte gegenwärtig haben, ſobald ſie es wollen; ſo ſchließen ſie ohne Weiteres daraus, daß der Wille die wahre Urſache davon iſt, während ſie doch daraus ſchließen ſollten, daß zwar nach der Ordnung der Natur in der Regel ihr Wille dazu gehört, um die Ideen gegenwärtig zu haben, aber nicht, daß der Wille die urſprüngliche und wahre Urſache iſt, die ſie dem Geiſte vergegenwärtigt, oder gar aus Nichts hervorbringt. (Ebend. Ch. 3.) Die dritte Anſicht iſt die, daß alle Ideen mit uns erſchaffen oder uns angeboren ſind. Da aber der Geiſt eine unzählige Menge von Ideen hat, und Gott auf eine viel leichtere und einfachere Weiſe denſelben Zweck erreichen konnte; ſo iſt es nicht wahrſcheinlich, daß Gott eine ſolche Menge von Ideen zugleich mit dem Geiſte des Menſchen erſchuf. (Ebend. Ch. 4.) Die vierte Anſicht iſt die, daß der Geiſt zur Wahrnehmung der Objekte nichts weiter bedarf, als ſich ſelbſt, daß er in der Beſchauung ſeiner ſelbſt und ſeiner Vollkommenheiten alle Dinge, die außer ihm ſind, erkennen kann. Die dieſe Anſicht haben, glauben, daß die höhern Weſen die niedern auf eine viel erhabnere und edlere Weiſe, als ſie in ſich ſelbſt ſind, enthalten, und daß daher die Seele gleichſam eine intelligible Welt ſei, die in ſich den geſammten Inhalt der materiellen oder ſinnlichen Welt enthält, ja noch unendlich mehr. Allein dieſer Gedanke iſt zu vermeſſen. Es iſt nur die Eitelkeit unſrer Natur, unſre Begierde nach Unabhängigkeit und das

Streben, dem alle Weſen in ſich enthaltenden Weſen zu gleichen, welches unſern Geiſt verwirrt und die verwegne Einbildung in uns erzeugt, daß wir beſitzen, was wir nicht haben. Denn erſchaffene Geiſter können in ſich weder das Weſen, noch die Exiſtenz der Dinge ſchauen. Das Weſen derſelben können ſie nicht in ſich ſelbſt ſchauen, weil ſie zu beſchränkt ſind und daher nicht alle Weſen enthalten, gleich Gott, der das allgemeine Weſen iſt oder ſchlechtweg Der, der iſt. Weil aber der menſchliche Geiſt alle Dinge und zwar unendliche Dinge erkennen kann und ſie nicht enthält; ſo ſieht er ſicher ihr Weſen nicht in ſich. Denn der Geiſt ſieht nicht nur nach einander jetzt dieſe, dann eine andere Sache, er nimmt auch wirklich das Unendliche wahr, wenn er es gleich nicht begreift. Da aber der Geiſt ſelbſt nicht unendlich iſt und nicht unendliche Modifikationen in derſelben Zeit in ſich haben kann; ſo kann er das nicht in ſich ſchauen, was er ſelbſt nicht iſt. Eben ſo wenig als das Weſen kann der unendliche Geiſt aber die Exiſtenz der Dinge in ſich ſelbſt ſchauen; denn ſie hängt nicht von ſeinem Willen ab, und es können dem Geiſte die Ideen der Dinge gegenwärtig ſein, ohne daß ſie doch ſelbſt exiſtiren. (Ebend. Ch. 5.)

§. 74.

Gott, das Princip aller Erkenntniß.

Es bleibt alſo nur noch die Anſicht übrig, daß wir alle Dinge in Gott ſchauen. Gott enthält die Ideen aller erſchaffnen Weſen in ſich, denn ohne Erkenntniß und Idee konnte er die Welt nicht erſchaffen; er enthält daher alle Weſen, ſelbſt die materiellſten und irdiſchſten auf eine höchſt geiſtige und uns unbegreifliche Weiſe in ſich. Gott ſieht daher auch in ſich ſelbſt alle Weſen, indem er ſeine eigene Vollkommenheiten, die ſie ihm vorſtellen, beſchaut. Er ſieht aber in ſich nicht nur ihr Weſen, ſondern auch ihre Exiſtenz, denn nur durch ſeinen Willen exiſtiren ſie. Gott iſt ferner auf die allerinnigſte Weiſe durch ſeine Gegenwart mit unſrer Seele vereint, ſo daß man ihn den Ort der

Geiſter nennen kann, wie den Raum den Ort der Körper. Der menſchliche Geiſt kann darum das in Gott ſchauen, was in ihm die erſchaffnen Weſen vorſtellt, weil es höchſt geiſtig, höchſt erkennbar, (ideal) und dem Geiſte ſelbſt unmittelbar nah und gegenwärtig iſt. Für dieſe Anſicht ſpricht die ganze Oekonomie der Natur. Gott bewirkt nie durch ſchwierige und verwickelte Mittel, was er durch ganz leichte und einfache bewerkſtelligen kann; denn Gott thut nichts umſonſt und ohne Grund. So bringt Gott blos vermittelſt der Ausdehnung allein alle bewundernswürdigen Wirkungen in der Natur, ſelbſt das Leben und die Bewegungen der Thiere hervor. Da nun aber Gott blos dadurch den Geiſtern alle Dinge ſehen laſſen kann, daß er ſie Das ſehen läßt, was in ihm Beziehung auf dieſe Dinge hat und ſie darſtellt; ſo iſt es nicht wahrſcheinlich, daß Gott anders handelt und etwa ſo viele unzählige Ideen hervorbringt, als es erſchaffene Geiſter giebt. Uebrigens ſehen die Geiſter nicht deßwegen etwa auch das Weſen Gottes, weil ſie alle Dinge in Gott ſchauen. Denn Gott iſt vollkommen, aber was ſie in Gott ſehen, nämlich theilbare, geformte Materie und dergleichen Dinge ſind höchſt unvollkommen; denn in Gott ſelbſt iſt nichts Getheiltes oder Geformtes; er iſt ganz Weſen, weil er unendlich iſt und alles enthält, er iſt kein beſonderes Weſen. Für dieſe Anſicht ſpricht ferner, daß ſie uns in die größte Abhängigkeit von Gott verſetzt, denn wir erkennen dadurch, daß es Gott ſelbſt iſt, der die Philoſophen in ihren Erkenntniſſen erleuchtet, die die undankbaren Menſchen natürliche nennen, ob ſie gleich vom Himmel kommen, daß er der allgemeine Lehrer der Menſchen, das wahre Licht des Geiſtes iſt. (Ebend. Ch. 5 u. 6.)

Am meiſten aber begründet dieſe Anſicht die Art und Weiſe, wie der menſchliche Geiſt alle Dinge wahrnimmt. Es iſt ausgemacht, daß, wenn wir an irgend eine beſondere Sache denken wollen, wir zuerſt den Blick auf alle Dinge werfen, und dann erſt das Objekt uns vergegenſtändlichen, über welches wir denken wollen. Wir könnten nun aber nicht ein beſonderes Weſen zu ſehen oder zu betrachten verlangen, wenn es uns nicht ſchon Gegenſtand wäre, wenngleich nur im Allgemeinen und dunkel. Dieſes Verlangen daher, alle Dinge nach einander zu betrachten, iſt ein ſicherer Beweis, daß alle Weſen unſerm Geiſte gegenwärtig ſind. Wie könnten nun aber dem Geiſte alle Dinge gegenwärtig ſein, wenn ihm nicht Gott gegenwärtig wäre, d. h. das Weſen, das alle Weſen in ſeinem einfachen Weſen enthält? Selbſt allgemeine Ideen, wie z. B. die Gattung, die Art könnte ſich der Geiſt nicht vorſtellen, wenn er nicht alle Weſen in Einem Weſen ſchaute. Denn da jedes erſchaffne Weſen nur ein beſondres Weſen iſt, ſo kann man nicht ſagen, daß man etwas Erſchaffnes zu ſeinem Objekte hat, wenn man z. B. ein Dreieck im Allgemeinen, wie es nämlich nicht ein einzelnes oder beſonderes iſt, ſondern in ſeinem Begriffe alle Dreiecke enthält, betrachtet. (Ebend. Ch. 6.) Endlich der erhabenſte, der ſchönſte, der ſtärkſte, der erſte oder unabhängigſte Beweis von der Exiſtenz Gottes iſt die Idee des Unendlichen. Denn ob wir gleich keinen Begriff vom Unendlichen haben, ſo haben wir doch unbeſtreitbar eine und zwar ſehr deutliche Idee von Gott, eine Idee die wir nur durch unſre Verbindung mit ihm haben; denn die Idee des unendlich vollkommnen Weſens iſt unmöglich etwas Erſchaffnes. Der Geiſt hat aber nicht nur die Idee des Unendlichen, er hat ſie ſogar vor der des Endlichen. Denn die Idee des unendlichen Weſens erhalten wir allein dadurch, daß wir blos das Weſen denken, abgeſehen davon, ob es endlich oder unendlich iſt. Um aber die Idee des Endlichen zu bekommen, müſſen wir nothwendig Etwas von dieſem allgemeinen Begriffe des Weſens hinwegnehmen, er iſt folglich früher, als der Begriff des endlichen Weſens. Der Geiſt nimmt daher jedes Ding nur in der Idee des Unendlichen wahr, und weit gefehlt, daß er dieſe Idee aus der dunklen Zuſammenfaſſung aller ſeiner Ideen von den beſondern Weſen bildete, ſo ſind vielmehr alle dieſe beſonderen Ideen nur eingeſchränkte Vorſtellungen vom Unendlichen, die an der allgemeinen Idee des Unendlichen Theil haben, gleichwie Gott ſelbſt ſein Weſen nicht von den Kreaturen hat, ſondern alle beſondere Weſen an dem göttlichen Sein nur auf beſchränkte Weiſe Theil haben. (Ebend. Ch. 6.)

Die Ideen haben Wirkſamkeit. Sie wirken auf den Geiſt, ſie erleuchten ihn, ſie machen ihn glücklich oder unglücklich durch die angenehmen oder unangenehmen Vorſtellungen, mit welchen ſie ihn afficiren. Nun kann aber nichts unmittelbar im Geiſte wirken, wenn es nicht über ihm ſteht; Gott allein alſo kann auf ihn wirken, und alle unſre Ideen befinden ſich daher nothwendig in der wirkſamen Subſtanz der Gottheit, die allein auf Intelligenzen wirken und ſie beſtimmen kann. (Ebend. Ch. 6.) Es iſt nicht möglich, daß etwas andres, als Gott ſelbſt der Hauptzweck ſeiner Handlungen iſt. Nicht nur unſere natürliche Liebe, d. i. der Glückſeligkeitstrieb den er unſerm Geiſte eingepflanzt, ſondern auch unſre Erkenntniß hat daher Gott zu ihrem Ziele: denn Alles, was von Gott kommt, kann nur für ihn ſein. Wenn Gott einen Geiſt erſchüfe und ihm zur Idee oder zum unmittelbaren Objekte ſeiner Erkenntniſſe die Sonne gäbe; ſo würde ihn Gott für die Sonne, nicht für ſich machen. Nur inſofern kann daher Gott die Erkenntniß ſeiner Werke zum Ziele eines Geiſtes machen, als dieſe Erkenntniß zugleich eine Erkenntniß Gottes in irgend einer Weiſe iſt. Wir könnten darum gar nichts ſchauen, wenn wir nicht Gott in irgend einer Weiſe ſchauten, wie wir gar kein beſonderes Gut lieben könnten, wenn wir nicht das allgemeine Gut liebten. Wir ſehen alle Dinge nur durch unſre natürliche Erkenntniß von Gott. Alle unſere beſondern Ideen, die Ideen der erſchaffnen Weſen ſind nur Einſchränkungen von der Idee des Schöpfers, gleichwie alle unſere Willensneigungen zu den Kreaturen nur Beſtimmungen und Einſchränkungen von unſerer Neigung zu Gott ſind. (Ebend.)

§. 75.

Die verſchiedenen Erkenntnißarten des Geiſtes.

Es giebt vier verſchiedene Erkenntnißweiſen. Die Seele erkennen wir nicht, wie die Körper außer uns, durch ihre Idee; wir ſehen ſie daher nicht in Gott, wir erkennen ſie allein durch unſer Selbſtgefühl oder Bewußtſein. Darum iſt unſere Erkenntniß von ihr unvollkommen. Wir wiſſen von unſrer Seele nichts weiter, als was wir von ihr durch unſer Gefühl erfahren. Hätten wir nie das Gefühl des Schmerzes, der Wärme des Lichtes gehabt, ſo könnten wir nicht wiſſen, ob unſere Seele eine Empfänglichkeit für dieſe Gefühle hätte. Könnten wir dagegen in Gott die Idee ſehen, die unſrer Seele entſpricht; ſo könnten wir zugleich alle ihre möglichen Eigenſchaften erkennen, wie wir in der Idee der Ausdehnung alle ihre möglichen Eigenſchaften erkennen können. (Ebend. Ch. 7.)

Was wir von unſrer Seele erkennen, iſt vielleicht ſoviel als wie Nichts in Vergleich zu dem, was ſie an ſich iſt. Denn unſer Bewußtſein von uns ſelbſt ſtellt uns vielleicht nur das Wenigſte von unſerm Weſen vor. Wir haben daher von der Natur der Seele keine ſo vollkommne Erkenntniß, wie von der Natur der Körper, ob wir gleich viel deutlicher die Exiſtenz unſerer Seele, als die Exiſtenz unſres Körpers und der uns umgebenden Körper einſehen. Wir können darum auch keine Definitionen von den Modifikationen oder Beſtimmungen der Seele geben. Denn da wir weder die Seele, noch ihre Modifikationen durch Ideen, ſondern allein durch Empfindungen erkennen, und ſolche Empfindungen, wie Schmerz, Vergnügen, Wärme nicht an Worte gebunden ſind; ſo iſt klar, daß, wenn einer nie die Gefühle des Vergnügens und des Schmerzes gehabt hätte, er unmöglich durch Definitionen die Erkenntniß derſelben bekommen könnte. Wir ſelbſt für uns ſind uns daher ganz dunkel und undurchſichtig; um uns zu ſehen, müſſen wir uns außer uns betrachten, und wir werden daher unſer

Weſen nicht erkennen, bis daß wir uns in dem betrachten, der unſer Licht iſt, und in dem erſt alle Dinge Licht werden. Denn außer Gott ſind ſelbſt die geiſtigſten Subſtanzen ganz unſichtbar.

Die Seelen der andern Menſchen aber und die reinen Geiſter erkennen wir nur durch Vermuthung. Wir erkennen ſie weder in ihnen ſelbſt, noch durch ihre Ideen, und da ſie von uns verſchieden ſind, ſo können wir ſie auch nicht durch das Bewußtſein erkennen. Wir vermuthen allein, daß die Seelen andrer Menſchen eben ſo ſind, wie die unſrigen. Wir behaupten von ihnen, daß ſie dieſelben Gefühle, wie wir, haben, und ſelbſt dann, wenn dieſe Gefühle keine Beziehung auf den Körper haben, ſind wir gewiß, daß wir uns nicht täuſchen, weil wir in Gott gewiſſe unveränderliche Ideen und Geſetze erblicken, aus denen wir mit Gewißheit erkennen, daß Gott auf die andern Geiſter eben ſo einwirkt, wie auf uns. (Liv. III. Ch. 7. u. Eclairc. sur le III. liv.) Durch ſich ſelbſt aber und ohne Ideen erkennt man die Gegenſtände, wenn ſie durch ſich ſelbſt intelligibel oder erkennbar ſind, d. h. wenn ſie auf den Geiſt einwirken und daher ſich ihm offenbaren können; denn der Verſtand iſt ein rein paſſives Vermögen der Seele. Es iſt nun aber nur Gott allein, den man durch ſich ſelbſt erkennt, denn ob es gleich außer ihm noch andere geiſtige Weſen giebt, die auch durch ihre Natur erkennbar zu ſein ſcheinen; ſo iſt es doch nur Gott allein, der in dem Geiſte wirken und ſich ihm enthüllen kann. Nur von Gott allein haben wir daher eine unmittelbare und direkte Anſchauung; denn nur er kann den Geiſt durch ſeine eigne Subſtanz erleuchten; und es iſt daher auch in dieſem Leben nur unſre Einheit mit Gott die Urſache, daß wir das zu erkennen fähig ſind, was wir erkennen. Es iſt unmöglich, zu denken, daß etwas Erſchaffnes das Unendliche vorſtellen könne, daß das Weſen ohne Einſchränkung, das unendliche, das allgemeine Weſen durch eine Idee, d. h. ein beſonderes, ein von dem allgemeinen und unendlichen Weſen verſchiedenes Weſen könnte vorgeſtellt werden. Was aber die beſondern Weſen betrifft, ſo iſt es nicht ſchwer zu begreifen, daß ſie durch das unendliche Weſen, welches ſie in ſeiner höchſt wirkſamen und folglich höchſt intelligiblen Subſtanz enthält, können vorgeſtellt werden. Wir müſſen daher behaupten, daß wir Gott durch ſich ſelbſt erkennen, obgleich unſre Erkenntniß von ihm in dieſem Leben ſehr unvollkommen iſt. (Liv. III. Ch. 7.)

§. 76.

Die Anſchauungsweiſe der Dinge in Gott.

Die Körper dagegen mit ihren Eigenſchaften erkennen wir, wie oben gezeigt wurde, nur vermittelſt Ideen, weil ſie nicht durch ſich ſelbſt intelligibel ſind, und daher nur in dem Weſen geſchaut werden können, welches ſie auf ideale Weiſe in ſich enthält. Deßwegen iſt unſre Erkenntniß von ihnen auch ſehr vollkommen, d. h. unſre Idee von der Ausdehnung iſt inhaltsreich genug, um durch ſie alle ihre nur immer möglichen Eigenſchaften zu erkennen; was unſrer Erkenntniß von der Ausdehnung, den Figuren und Bewegungen mangelt, iſt nicht ein Mangel der Ideen, die ſie vorſtellen, ſondern unſres Geiſtes, der ſie betrachtet. (Ebend. Ch. 7 Nr. 3.)

Die Körper ſehen (das Sehen hier blos im Sinne des Wahrnehmens vermittelſt des Geſichtsſinnes genommen), heißt aber nichts andres, als in ſeinem Geiſte die Idee der Ausdehnung, die ihn mit verſchiedenen Farben berührt oder beſtimmt, wirklich gegenwärtig haben. Die Körper ſieht man daher nur in der idealen und allgemeinen Ausdehnung, die durch die Farben erſt ſinnlich und beſondert wird, und die Farben ſind nichts, als die ſinnlichen Vorſtellungen, die die Seele von der Ausdehnung hat, wenn dieſe in ihr wirkt und ſie modificirt. Unter der Ausdehnung iſt aber natürlich nur immer die intelligible, die Idee oder der Archetyp der Materie zu verſtehen; denn die materielle Ausdehnung kann ja offenbar nicht unmittelbar auf den Geiſt einwirken. Sie iſt abſolut unſichtbar durch ſich ſelbſt; es ſind nur die intelligibeln Ideen, die Intelligenzen afficiren können. (Rép. à M. Regis.)

Wie alle beſondern Körper aus einer allgemeinen Ausdehnung oder Materie beſtehen und einer beſondern Form; ſo ſind alle beſondern Ideen der Körper nichts weiter, als die allgemeine Idee der Ausdehnung in verſchiedenen Formen, oder wird in allen beſtimmten ausgedehnten Dingen nur die Ausdehnung auf eine beſtimmte Weiſe angeſchaut. Alles Ausgedehnte ſehen wir darum nur in der Ausdehnung, oder allgemeinen Idee der Ausdehnung. Dieſe Idee iſt daher auch der hauptſächliche Beweis, daß wir alle Dinge in Gott ſehen; denn die Idee der Ausdehnung kann ſich nur *in Gott* finden, ſie kann keine *Modifikation* unſerer Seele ſein. Alle Modifikationen eines endlichen Weſens ſind nothwendig endlich: denn, da die Modifikation einer Subſtanz eine beſtimmte Weiſe ihres Seins iſt, ſo kann ſie offenbar keinen größern Umfang haben, als die Subſtanz ſelbſt. Nun iſt aber unſer Geiſt *beſchränkt* und die Idee der Ausdehnung *unbeſchränkt*; denn wir können ſie nicht erſchöpfen, noch Grenzen in ihr entdecken. Man ſieht daher die Körper nur in Gott, da ſich die Idee der Ausdehnung, in der wir alle Dinge ſehen, wegen ihrer Unbeſchränktheit nur in ihm finden kann. (Ebd.)

Daß wir aber *ſinnliche* Körper und *reelle* Figuren ſehen, dazu iſt nicht nöthig, daß es auch in Gott ſelbſt oder in der idealen Ausdehnung ſinnliche Körper und wirkliche Figuren giebt. Der Geiſt kann einen Theil von der unendlichen idealen Ausdehnung, die Gott enthält, wahrnehmen und daher in Gott alle Figuren erkennen; denn jede begrenzte ideale Ausdehnung iſt nothwendig eine ideale Figur, da die Figur ja weiter nichts, als eine Begrenzung der Ausdehnung iſt. Einen beſtimmten Körper aber ſehen oder fühlen wir, wenn ſeine Idee, d. i. eine *beſtimmte* Figur der idealen und allgemeinen Ausdehnung *ſinnlich* und *beſondert* wird durch die Farbe oder irgend eine andere ſinnliche Vorſtellung, mit der ſeine Idee die Seele afficirt, und welche die Seele mit ihr verbindet; denn die Seele breitet faſt immer ihre

Gefühle über die Ideen aus, die auf ſie einen lebhaften Eindruck machen. Man muß die ideale Welt daher nicht in ein ſolches Verhältniß zu der ſinnlichen oder materiellen ſetzen, als wenn es z. B. in ihr eine ideale Sonne, einen idealen Baum gäbe, um uns die Sonne oder den Baum vorzuſtellen. Denn da jede ideale Ausdehnung als ein Kreis oder in der idealen Form einer Sonne, eines Baums oder Pferdes vorſtellbar iſt, ſo kann ſie uns zur Vorſtellung der Sonne, eines Baums, eines Pferdes dienen, folglich eine ideale Sonne, ein idealer Baum u. ſ. w. werden, wenn die Seele auf Veranlaſſung der Körper eine Empfindunng mit dieſen idealen Gegenſtänden oder Ideen verbinden kann, d. h. wenn dieſe Ideen die Seele mit ſinnlichen Vorſtellungen afficiren. (Eclairc. sur le III. Liv. X. Ecl.) Die ſinnlichen Dinge nehmen wir daher auch nicht mit einem vom Verſtande verſchiednen Vermögen wahr, es iſt der Verſtand ſelbſt, der die Dinge, wenn ſie abweſend ſind, ſich vorſtellt, und der ſie fühlt, wenn ſie gegenwärtig ſind. Die Einbildungskraft und die Sinne ſind nichts, als der Verſtand ſelbſt, inwiefern er die Gegenſtände durch die Organe des Körpers wahrnimmt; denn der Verſtand iſt nichts weiter, als die Fähigkeit der Seele, alle Dinge, oder, was eins iſt, die Ideen aller Dinge in ſich aufzunehmen. (Liv. I. p. 4.)

§. 77.

Die allgemeine Vernunft.

Gott iſt alſo die intelligible Welt, das Licht des menſchlichen Geiſtes. Wäre dieſe Wahrheit nicht abſtrakter und metaphyſiſcher Natur, ſo bedürfte es keiner weitern Beweiſe. Aber das Abſtrakte iſt den meiſten Menſchen unbegreiflich, nur das Sinnliche bewegt und feſſelt ihren Geiſt. Was über die Sinne und die Einbildungskraft hinausgeht, können ſie nicht zum Objekt ihres Geiſtes machen und folglich nicht begreifen.

Hier alſo noch einige Gründe. Jedermann geſteht ein, daß alle

Menſchen fähig ſind, die Wahrheit zu erkennen, und ſelbſt die am wenigſten erleuchteten Philoſophen räumen ein, daß der Menſch an einer gewiſſen Vernunft, die ſie nicht näher beſtimmen, Antheil hat; deßwegen definiren ſie ihn als ein der Vernunft theilhaftiges Weſen. Denn jeder weiß, wenigſtens dunkel, daß die weſentliche Differenz des Menſchen in ſeiner Einheit mit der allgemeinen Vernunft enthalten iſt, obgleich in der Regel keiner weiß, was denn dieſe Vernunft in ſich enthält, und ſich darum bekümmert, es zu entdecken. Ich weiß z. B., daß zwei mal zwei vier macht, und daß man ſeinen Freund ſeinem Hunde vorziehen muß, und ich bin gewiß, daß es keinen Menſchen in der Welt giebt, der es nicht eben ſo gut, wie ich, wiſſen kann. Nun erkenne ich aber nicht dieſe Wahrheiten in dem Geiſte der Andern, wie auch die Andern ſie nicht in dem meinigen erkennen. Nothwendig giebt es alſo eine allgemeine Vernunft, die mich und alle Intelligenzen erleuchtet. Denn, wenn die Vernunft, die ich befrage, nicht dieſelbe wäre, die den Chineſen auf ihre Fragen an ſie antwortet; ſo könnte ich es doch offenbar nicht ſo beſtimmt wiſſen, als ich es weiß, daß die Chineſen dieſelben Wahrheiten einſehen, die ich einſehe. Die Vernunft, die wir befragen, wenn wir in uns gehen, iſt daher eine allgemeine Vernunft. Ich ſage, wenn wir in uns gehen; denn ich meine nicht die Vernunft, der ein leidenſchaftlicher Menſch folgt. Wenn einer das Leben ſeines Pferdes dem ſeines Kutſchers vorzieht, ſo hat er dazu wohl auch ſeine Gründe, aber es ſind nur beſondere Gründe, vor denen jeder vernünftige Menſch zurückſchaudert, und die in Wahrheit unvernünftig ſind, weil ſie der höchſten Vernunft oder der allgemeinen Vernunft, die alle Menſchen befragen, widerſprechen.

Ich bin gewiß, daß die Ideen der Dinge unveränderlich und die ewigen Wahrheiten und Geſetze nothwendig ſind; es iſt unmöglich, daß ſie anders ſind, als ſie ſind. Nun finde ich aber in mir nichts Unveränderliches und Nothwendiges; ich kann nicht ſein, oder nicht ſo ſein, als ich bin; es kann Geiſter geben, die mir nicht gleichen, und doch bin ich gewiß, daß es keine Geiſter giebt, die andre Geſetze und Wahrheiten erkennen, als ich; denn jeder Geiſt ſieht nothwendig ein, daß zwei mal zwei vier macht, und daß einer ſeinen Freund ſeinem Hunde vorziehen muß. Es iſt daher ein nothwendiger Schluß, daß die Vernunft, die alle Geiſter befragen, eine ewige und nothwendige Vernunft iſt.

Es iſt ferner evident, daß eben dieſe Vernunft unendlich iſt. Der Geiſt des Menſchen erkennt klar, daß es eine unendliche Anzahl von intelligibeln Dreiecken, Vier- und Fünfecken und andern ähnlichen Figuren giebt und geben kann. Er erkennt nicht nur, daß es ihm niemals an Ideen von Figuren mangeln wird, und daß er immer noch neue entdecken kann, ſelbſt wenn er ſich auch eine ganze Ewigkeit hindurch nur mit dieſen Arten von Ideen beſchäftigte; ſondern er nimmt ſelbſt auch das Unendliche in der Ausdehnung wahr denn er kann nicht zweifeln, daß ſeine Idee vom Raume unergründlich iſt*). Der Geiſt iſt nun wohl endlich; aber unendlich muß die Vernunft ſein, die er befragt; denn er ſchaut klar das Unendliche in dieſer höchſten Vernunft an, obgleich er es nicht begreift, und kann die Vernunft nicht erſchöpfen; ſie hat auf jede ſeiner Fragen, es ſei auch worüber es nur immer wolle, eine Antwort bereit.

Wenn es aber wahr iſt, daß die Vernunft, an der alle Menſchen Antheil haben, allgemein iſt, wahr, daß ſie ewig und nothwendig iſt; ſo iſt es gewiß, daß ſie nicht von der Vernunft Gottes ſelbſt unterſchieden iſt; denn nur das allgemeine und unendliche Weſen enthält in ſich ſelbſt eine allgemeine und unendliche Vernunft. Alle erſchaffne Weſen ſind beſondere Weſen: die allgemeine Vernunft iſt alſo keine Kreatur. Nichts Erſchaffnes iſt unendlich, die unendliche Vernunft iſt alſo nicht erſchaffen. Die Vernunft aber, die wir befragen, iſt nicht blos allgemein und unendlich; ſie iſt auch nothwendig und unabhängig, ja wir faſſen ſie gewiſſermaßen unabhängiger, als Gott ſelbſt; denn Gott kann nur in Gemäßheit dieſer Vernunft handeln: er hängt von ihr in einem gewiſſen Sinne ab, er muß ſie befragen und befolgen. Gott jedoch befragt nur ſich ſelbſt: er hängt von nichts ab. Die allgemeine Vernunft iſt alſo von Gott ſelbſt nicht unterſchieden; ſie iſt mit ihm von gleicher Ewigkeit und Weſenhaftigkeit. (X. Eclairc. sur le III. Liv.)

---

*) Das Unendliche nimmt übrigens M. häufig und ſo auch hier, was ſich namentlich in dem Beiſpiel von einer Irrationalgröße zeigt, das er bei dieſer Gelegenheit giebt, in einem ſehr unphiloſophiſchen Sinne, im Sinne der bloßen Grenzenloſigkeit. Jedoch in Beziehung auf das, was er damit beweiſen will, iſt es ganz gleichgültig, wie das Unendliche aufgefaßt und beſtimmt wird.

§. 78.

Gott das Princip und das wahre Objekt des Willens.

Wie Gott das Princip aller Erkenntniß im Geiſte iſt, ſo iſt er auch in ihm das Princip aller Bewegung und Thätigkeit, das Princip des Willens und der Neigungen.

Wie die Geiſter nichts erkennen können, wenn ſie nicht Gott erleuchtet, nichts fühlen, wenn ſie nicht Gott beſtimmt; ſo können ſie auch nichts wollen, wenn nicht Gott in ihnen den Trieb zum Guten überhaupt, d. h. zu Gott erweckt. Sie können zwar dieſer Bewegung oder dieſem Triebe eine andere Richtung geben, nämlich die Richtung auf andere Objekte, als Gott, aber dieſes Können kann man wohl nicht ein poſitives Vermögen nennen. Denn wenn Sündigen-können ein Vermögen iſt, ſo iſt das ein Vermögen, das der Allvermögende nicht hat. Hätten die Menſchen von ſich ſelbſt die Macht oder das Vermögen, das Gute zu lieben, ſo könnte man ihnen wohl einige Macht zuſchreiben; aber die Menſchen können nur deßwegen lieben, weil Gott will, daß ſie lieben, und ſein Wille ſeine Wirkung nicht verfehlt. Sie können nur lieben, weil Gott unaufhörlich den Trieb zu dem allgemeinen Gut, d. h. zu ſich in ihnen erzeugt; denn, da ſie Gott ſeinetwegen erſchafft, ſo erhält er ſie auch nicht, ohne ſie an ſich zu ziehen oder ihnen den

Impuls zu ſeiner Liebe zu geben. (T. II. L. VI. P. II. ch. 3. und L. III. P. II. ch. 6.)

Der Wille iſt nichts andres, als der natürliche Trieb zu dem unbeſtimmten und allgemeinen Gut und die Freiheit oder Kraft unſres Geiſtes, jenen Trieb auf Objekte hinzurichten, die uns gefallen, und ſo die vorher unbeſtimmten Neigungen unſrer Natur jetzt durch die Richtung auf irgend ein beſondres Objekt zu beſtimmen. Daß wir wollen, d. i. das Gute überhaupt verlangen und zu ihm uns hinneigen, iſt daher zwar eine Nothwendigkeit; daß wir aber dieſes oder jenes wollen, zu dieſem beſondern Gut uns beſtimmen, iſt unſre Freiheit; denn Gott treibt uns unaufhörlich und durch einen unwiderſtehlichen Eindruck zur Liebe des Guten überhaupt an. Gott ſtellt uns zwar auch die Idee eines beſondern Gutes vor, oder giebt uns das Gefühl von ihm; denn nur er erleuchtet uns, und die uns umgebenden Körper können nicht auf uns einwirken, noch ſind wir ſelbſt unſre Glückſeligkeit oder oder unſer Licht. Gott bewegt uns daher auch zu dem beſondern Gute hin, inſofern er in uns die Vorſtellung davon erzeugt; denn Gott erregt in uns den Trieb zu allem, was gut iſt. Aber Gott treibt uns nicht nothwendig, noch unwiderſtehlich zur Liebe dieſes Gutes an. Es ſteht in unſrer Freiheit, ob wir uns bei dieſem beſondern Gute aufhalten oder weiter gehen wollen. Denn wir haben das Vermögen, an alle Dinge zu denken, weil unſre natürliche Liebe zu dem Guten überhaupt alle Güter umfaßt, an die wir denken können, und wir können zu jeder Zeit an alle Dinge denken, weil wir mit dem vereint ſind, der alle Dinge in ſich enthält. Wir haben daher ein Selbſtbeſtimmungsprincip in uns, und dieſes Princip iſt immer frei in Betracht der beſondern Güter. Denn, da wir ſie prüfen und mit unſrer Idee vom höchſten Gute oder mit andern beſondern Gütern vergleichen können, ſo ſind wir nicht zu ihrer Liebe gezwungen. (Eclairc. I. Ecl.)

Gott iſt alſo, wie das Princip des Willens, ſo auch das wahre, das eigentliche Objekt deſſelben. Denn es iſt unbezweifelbar, daß

Gott der Urheber aller Dinge iſt, daß er ſie um ſeinetwillen geſchaffen hat, und daß er das menſchliche Herz durch einen unwiderſtehlichen Impuls ſtets zu ſich hinreißt. Gott kann ja nicht wollen, daß irgend ein Wille ihn nicht liebt, oder ihn weniger, als irgend ein andres Gut liebt, wenn es anders außer ihm ein Gut noch geben kann. Denn er kann nicht wollen, daß ein Wille das nicht liebe, was der höchſte Grad des Liebenswürdigen iſt, und das am meiſten liebe, was der geringſte Grad des Liebenswürdigen iſt. Unſre eingeborne oder natürliche Liebe hat daher Gott zu ihrem Objekte; denn ſie kommt von Gott, und es wäre nichts im Stande, dieſe Neigung zu Gott von ihm abzuwenden, als Gott ſelbſt, der ſie uns eindrückt. Jeder Wille folgt daher nothwendig den Bewegungen dieſer Liebe. Die Gerechten, wie die Gottloſen, die Seligen, wie die Verdammten lieben Gott mit dieſer Liebe. Denn da dieſe unſre natürliche Liebe zu Gott eins iſt mit unſrer natürlichen Neigung zu dem allgemeinen Gut, zu dem unendlichen Gut, zu dem höchſten Gut; ſo iſt offenbar, daß alle Geiſter Gott mit dieſer Liebe lieben, da nur er allein das allgemeine Gut, das unendliche, das höchſte Gut iſt. Denn alle Geiſter und ſelbſt die Teufel brennen vor Begierde, glücklich zu ſein, und das höchſte Gut zu beſitzen, und verlangen es ohne Wahl, ohne Ueberlegung, ohne Freiheit, blos aus einem nothwendigen Triebe ihrer Natur. Da wir für Gott erſchaffen ſind, für ein unendliches Gut, für ein Gut, das alle Güter in ſich faßt; ſo kann daher auch erſt der Beſitz dieſes Gutes das Verlangen, den Trieb unſrer Natur ſtillen. (Liv. III. ch. 4. u. L. I. ch. 17.)

§. 79.

Gott das Princip aller Thätigkeit und Bewegung der Natur.

Gott iſt eben ſo, wie das Princip aller geiſtigen Bewegungen, das Princip aller Wirkungen und Bewegungen in der Natur. Denn die Materie iſt durchaus ohne Thätigkeit. (Ebend. L. I.

ch. 1.) Die heidniſchen Philoſophen nahmen zwar zur Erklärung der Wirkungen in der Natur ſubſtanzielle Formen, reelle Qualitäten und andre ähnliche Weſenheiten an; allein, wenn man die Idee der Urſache oder der Macht, zu wirken, ſorgfältig unterſucht, ſo ſtellt dieſe Idee unbezweifelbar etwas Göttliches vor. Denn die Idee einer höchſten Macht iſt die Idee der höchſten Gottheit, und die Idee einer geordneten Macht die Idee einer niedern, aber dennoch wahren Gottheit, wenigſtens im Sinne der Heiden, vorausgeſetzt nur, daß ſie die Idee einer Macht oder wahren Urſache iſt. Man nimmt daher etwas Göttliches in den Körpern an, wenn man Formen, Fähigkeiten, Qualitäten, Kräfte, oder reelle Weſen, die durch die Kraft ihrer Natur gewiſſe Wirkungen hervorzubringen im Stande ſind, annimmt und geräth ſo unmerklich durch die Verehrung der Philoſophie der Heiden in ihre Geſinnungen hinein. Denn es iſt nicht einzuſehen, wie man nicht wahre Mächte oder Urſachen fürchten und lieben ſollte, Weſen, die auf uns wirken, die uns ſtrafen können mit Schmerzen, lohnen mit Vergnügungen, und noch ſchwerer aber iſt es einzuſehen, wie man ſie nicht verehren ſollte, da Furcht und Liebe die weſentlichen Beſtandtheile der Verehrung ausmachen. Allein wie es nur Einen wahren Gott giebt, ſo giebt es auch nur Eine wahre Urſache, die Natur oder Kraft jedes Weſens iſt nur der Wille Gottes. Alle Natururſachen ſind nicht wahre Urſachen, ſie ſind nur die gelegenheitlichen Urſachen. (T. II. L. VI. P. II. ch. 3.)

Alle Körper, ſie mögen nun klein oder groß ſein, haben nicht die Kraft oder das Vermögen, ſich zu bewegen. Aber eben ſo, wie den Körpern das Vermögen mangelt, ſich zu bewegen, mangelt den Geiſtern die Kraft, ſie zu bewegen. Ihr Wille iſt nicht im Stande, auch nur den allerkleinſten Körper von der Welt zu bewegen; denn es findet offenbar keine nothwendige Verbindung zwiſchen unſerm Willen, z. B. den Arm zu bewegen, und der Bewegung ſelbſt dieſes Armes

Statt. Es iſt allerdings wahr, daß ſich der Arm bewegt, wenn wir es wollen, und wir alſo die natürliche Urſache der Bewegung unſers Armes ſind. Aber die natürlichen Urſachen ſind nicht die wahren Urſachen, ſondern nur die gelegenheitlichen oder veranlaſſenden, die ſelbſt nur durch die Kraft und Wirkſamkeit Gottes wirken. Eine wahre Urſache iſt nur eine ſolche, mit welcher die Wirkung in einer nothwendigen Verbindung ſteht. Nun kann aber nur zwiſchen dem Willen Gottes, d. i. des unendlich vollkommnen und allmächtigen Weſens, und zwiſchen der Bewegung der Körper der Geiſt eine nothwendige Verbindung, und zwar eine ſolche erkennen, daß es ein Widerſpruch wäre, wenn auf ſeinen Willen oder Befehl, daß ein Körper bewegt ſei, doch keine Bewegung erfolgte. Gott allein iſt alſo die wahre Urſache und hat wahrhaft das Vermögen in ſich, die Körper zu bewegen. Alle Kräfte der Natur ſind in der That und Wahrheit nur der Wille Gottes. (Ebend.)

§. 80.

Der wahre Sinn der Malebranch'ſchen Philoſophie.

Um den wahren Sinn, die eigentliche Idee der Malebranch'ſchen Philoſophie, deren intereſſanteſter und weſentlichſter Gedanke iſt, daß wir alle Dinge nur in und durch Gott erkennen, oder alle Dinge nur in ihm Objekte unſrer Anſchauung und Erkenntniß werden können und ſind, muß man nicht blos den Gegenſatz zwiſchen Geiſt nnd Körper im Auge haben, welchen die Philoſophie des Carteſius fixirte, und wovon M. ausging, ſondern, wie ſchon in der Einleitung angeführt wurde, hauptſächlich bedenken, daß dieſer die Seele oder den Geiſt als ein beſonderes Weſen faßte, eine Auffaſſung, die übrigens nichts weiter als eine nähere Beſtimmung jenes Gegenſatzes iſt, denn entgegengeſetzte Weſen ſind eben beſondere, daß alſo bei ihm, da die Beſonderheit weſentlich Vielheit und Einzelheit in ſich ſchließt, die Anſchauung des

Geiſtes als lauter Geiſter, als einer Vielheit von Geiſtern, d. i. eben als eines einzelnen Weſens — denn mit einem Einzelnen ſind zugleich viele Einzelne geſetzt — zu Grunde liegt. M. ging von der Theologie in die Philoſophie über, aber er wird von ihr nicht frei; es bleiben die Vorſtellungen der Theologie, wenn er ſie gleich größtentheils nur anwendet, um ſie aufzuheben, dennoch wenigſtens die äußere Grundlage ſeiner Gedanken. In der Theologie iſt nämlich der Geiſt nur als lauter einzelne Geiſter, d. i. als Perſonen Gegenſtand, und der Geiſt, die Einheit des Geiſtes oder der vielen Geiſter kommt nur zum Vorſchein als ein Geiſt, der ſelbſt wieder ein beſonderer Geiſt iſt, zugleich aber nicht, wie die andern, einer unter den vielen, ſondern einzig iſt, keinen ſeines Gleichen hat, als der vollkommene Geiſt über den andern als ihre Einheit inſofern ſteht, inwiefern ſie vor ihm alle gleich ſind. Wenn daher M., der von der Theologie ausgeht, vom Geiſte von der Seele ſpricht; ſo verſteht er darunter nichts, als die ſogenannten erſchaffenen Geiſter, die vielen einzelnen Seelen, die Perſonen, die Menſchen. M. ſagt daher auch gleichbedeutend: bald esprit, bald esprits créés, bald wieder les esprits, bald les hommes.

M. verſteht unter dem Geiſte, der Seele nichts Andres eben, als das Ich, das unmittelbar nur mit ſich identiſche, unmittheilbare, einfache, einzelne Selbſt des Menſchen, das, als einzelnes Selbſt, nur im Gefühle ſich Objekt iſt und erkennt, nur ſo viel von ſich weiß, als es erlebt, erfährt. Die Seele, ſagt M., erkennt ſich nicht durch die Ideen, ſondern nur durch das Selbſtgefühl, durch die Erfahrung des innern Gefühls. Je sens mes perceptions (d. i. nicht die Ideen, die allgemein oder objektiv ſind, ſondern die Affektionen derſelben in mir, ſie, wie ſie als allgemeine, zugleich meine, in mir ſind, oder die Vorſtellung, die Gefühle in mir von den Ideen) sans les connoître, parce que n'ayant une idée claire de mon ame je ne puis découvrir que par le sentiment intérieur les modifications, dont je suis capable. (Réponse à Mr. Regis.) Lorsque nous voyons les choses *en nous*. ..... nous ne voyons que *nos sentimens* et non pas les choses. (Rech. de la V. Liv. IV. ch. 11. 1.) Unter den Dingen, die in der Seele ſind, oder unter den Modifikationen oder Beſtimmungen der Seele verſteht daher M. auch hauptſächlich*) nur die ſelbſtiſchen Beſtimmungen der Seele, die *Empfindungen*, die Gefühle z. B. des Schmerzes, Vergnügens, ſelbſt die *ſinnlichen Empfindungen*, wie Wärme, Farbe, die von der carteſiſchen Schule blos für Beſtimmungen der Seele gehalten wurden, ob er gleich auch unter die Modifikationen, unter denen er die sensations, die passions und inclinations aufführt, auch die pures intellections rechnet**). Aber unter dieſen pures intellections können nichts verſtanden werden, als die Vorſtellungen überhaupt oder die reinen Begriffe nur *inſofern*, als ſie nicht in der Beziehung auf ein Objekt, ſondern nur auf das *Selbſt* gedacht werden, etwas Subjektives ausdrücken, das Selbſtgefühl des Individuums afficiren.

Aus dieſer Auffaſſung des Geiſtes, welcher nichts Andres zu Grunde liegt, als die Vorſtellung vom Menſchen, inwiefern er ſich von der Außenwelt und von andern unterſcheidet, ſein innres eignes Selbſt erfaßt, und dieſes Selbſt ſeine Seele, ſeinen Geiſt nennt, ergiebt ſich nun mit Nothwendigkeit der Gedanke, daß wir alle Dinge in Gott ſehen, und erhellt zugleich, was denn eigentlich der *Sinn* deſſelben iſt. Denn was das Weſen des einzelnen Geiſtes, als einzelnen ausmacht, was den Menſchen zum Menſchen als Individuum macht, iſt eben ſein unmittelbares, innres Selbſtbewußtſein oder Selbſtgefühl, ſein Ich oder Selbſt, das Princip ſeiner Gefühle, Leidenſchaften, Neigungen und übrigen Modifikationen***). Nun hat aber — eine unbezweifelbare Thatſache —

---

*) Man vergleiche z. B. Eclaircissement sur la R. de la Vérité XI. Eclairc. sur le III. liv.

**) Man vergl. z. B. l. c. XI. Ecl.

***) Unendlich iſt die Confuſion in dieſem Paragraphen, an dem ich daher auch ſo viel als möglich geſtrichen habe. Sie liegt aber keineswegs nur in den Worten: Ich, der Menſch *allgemeine* und *nothwendige Ideen*, die für alle gelten, in denen alle übereinſtimmen; er hat zum Gegenſtand ideale Objekte, die alle auf die nämliche Weiſe anſehen und anſehen müſſen. Das Gefühl gehört ihm an, das iſt in ihm, das iſt *ſein*; aber das *ideale Objekt*, das iſt mehr, als *er*, das iſt nicht Bein von ſeinem Bein, Fleiſch von ſeinem Fleiſch, das iſt nicht ſein, das iſt *Allgemein*, nicht in ihm, inwiefern er nur ein Einzelnes, ein Beſonderes iſt, — denn in ihm, als Einzelnen, können nur einzelne Ideen, die aber darum keine Ideen mehr ſind, ſondern Gefühle, Affektionen, kann nur Subjektives ſein, — das iſt alſo nur in dem, was allgemein iſt, gehört nur dem an, was ſelbſt nicht dieſes oder jenes, ſondern allgemeines Weſen iſt. Dieſes iſt aber Gott; die *Ideen* ſind alſo *allgemeinen Weſens*, nicht menſchlichen, beſondern Weſens, ſie ſind in Gott, aber eben, weil Gott das allgemeine Weſen iſt, ſind ſie zugleich auch die Ideen des Menſchen, das Gott- und Menſchgemeine. Nous ne les (créatures) voyons *qu'en lui* (Dieu), que *par lui*, que *comme lui*, je veux dire, que dans *les mêmes idées que lui*. De sorte que nous penserons comme lui. Nous aurons par les mêmes idées quelque société avec lui. (Réponse à Mr. Regis.) Sind aber

---

Selbſt, einzelner Geiſt, Menſch, Individuum: ſie liegt in der Sache, im Weſen der Abſtraktion, der Philoſophie, welche die Thätigkeit des Denkens vom Menſchen abſondert und zu einem ſelbſtſtändigen Weſen macht, dem ſich aber doch ſtets unwillkürlich wieder das ſinnliche Bild des Menſchen unterſchiebt. Ich denke, ich bin. Wer iſt denn aber das Ich in dieſem Cogito? Iſt es ganz und gar in dieſem Denken enthalten? Nein! nur das Ich, „inwiefern“ es ein denkendes Weſen iſt. Alſo haben wir noch ein andres Ich, ein Ich, das kein denkendes, ſondern ausgedehntes ſinnliches Ich oder Weſen iſt. Warum ſpalteſt Du mich aber in zwei Weſen? Warum ſoll denn nicht Ich, dieſes ſinnliche, ausgedehnte Weſen auch das denkende ſein? Weil „Ich Jeder,“ Ich univerſal, aber die res extensa eine res singularis iſt? Iſt denn aber nicht Jeder auch Dieſer, Ausgedehnter? Stimmſt Du denn nicht deßwegen im Denken mit andern Menſchen überein, weil Du im Leibe mit ihnen übereinſtimmſt? Könnteſt Du mit einem Philoſophen fraterniſiren, wenn er Dir zum Zeichen ſeiner Freundſchaft ſtatt der menſchlichen Hand eine Katzenpfote oder Bärentatze reichte?

die Ideen in Gott, ſo ſchauen wir an und erkennen die Dinge nur in Gott; denn wir erkennen ſie nur durch die Ideen.

Die *Haupt- und Grundidee* aber, in der wir alle Dinge anſchauen, iſt die Ausdehnung; denn alle Dinge außer uns, d. i. alle Körper ſind ausgedehnt, und dieſe Idee iſt nicht etwa abgezogen von der Wahrnehmung der beſondern, ausgedehnten Dinge oder aus einer konfuſen Zuſammenfaſſung derſelben in eine Idee gebildet. Im Gegentheil, daß ich Etwas, was ein Körper iſt, ſehe, daß ich es *als* Körper, *als Ausgedehntes* wahrnehme, dazu iſt die *Idee der Ausdehnung vorausgeſetzt.* Sehen heißt eben nichts andres, als ein Ausgedehntes *als* Ausgedehntes wahrnehmen, und ſelbſt dem ſinnlichen Wahrnehmen des Sehens iſt daher die Idee der Ausdehnung vorausgeſetzt: ich kann die Dinge nur im Raume, d. i. in der Ausdehnung ſehen, ſie ſind mir nur *in* ihr und *durch* ſie Objekt; der Raum, die *Ausdehnung* oder ihre Idee iſt daher *eher in mir,* als die Idee der *beſtimmten* ausgedehnten Dinge. Alle beſondere Dinge kann ich deßwegen nur anſchauen, erkennen und denken in der allgemeinen und unendlichen Idee der Ausdehnung. Tous les corps sont présens à l'ame, confusément et en général, parce qu'ils sont renfermés dans l'idée de l'étendue. (R. à Mr. Regis.) Dieſe *Idee* nun oder *Anſchauung* der *Ausdehnung* und aller Dinge in ihr iſt aber eine nothwendige, allen Geiſtern gemeine, in allen ſich ſelbſt gleiche, ewige Anſchauung, alſo eine Anſchauung *nothwendiger* und *allgemeiner Natur,* folglich die *Anſchauung Gottes* ſelbſt. Cette *idée* est éternelle, immuable, nécessaire, *comme à tous les esprits* et à *Dieu même:* ainsi elle est bien *différente* des modalités *changeantes et particulières de notre esprit.* (l. c.) Um dieſe Idee nicht mißzuverſtehen, muß man ſich nur nicht vorſtellen, als hätten wir auch die *ſinnlichen* Vorſtellungen oder *Empfindungen* von den Dingen in Gott, als ſähe ich z. B. dieſen Baum von dieſer beſondern Höhe, dieſer beſondern Farbe in Gott. Nicht dieſes *ſinnlich* beſtimmte Sehen, das einfache Sehen nur in dieſem beſtimmten Sehen, das allgemeine und nothwendige Sehen, nämlich, daß ich den Baum als Ausgedehntes anſehen muß, ihn als dieſen Baum mit ſeiner beſondern Geſtalt und Farbe nur ſehen kann, wiefern, wenn und indem ich ihn als Ausgedehntes ſchaue, iſt das Sehen in Gott. Die ſinnlichen Qualitäten oder die Empfindungen ſind nur in mir; in mir dem beſondern, dem beſtimmten Weſen, dem Empfindenden wird die allgemeine, aller möglichen Formen und Beſtimmungen fähige Ausdehnung auf Veranlaſſung der äußern Körper, wenn ich ſie ſehe, eine beſondere, wird ſie beſtimmt, empfindbar. Il faut bien prendre garde que je ne dis pas, que nous en ayons en Dieu les sentimens, mais seulement que c'est Dieu qui agit en nous; car Dieu connoit bien les choses sensibles, mais il ne les sent pas. Lorsque nous appercevons quelque chose de sensible, il se trouve dans notre perception sentiment et idée pure. Le sentiment est une modification de notre ame. Pour l'idée qui se trouve jointe avec le sentiment, elle est en Dieu. (Rech. de la V. III. P. II. ch. 6.)

Der Sinn des Malebranch'ſchen Grund- und Hauptſatzes, daß wir alle Dinge nur in Gott ſehen, läßt ſich einfach ſo veranſchaulichen: die Seele iſt ein beſonderes, beſtimmtes Weſen, eben ſo wie die Materie und alle materiellen Dinge ſolche beſtimmte beſondere Weſen ſind, d. i. die Seele oder der Menſch iſt ein dunkles, unklares, finſtres Weſen, eben ſo wie die materiellen Dinge; denn die Beſonderheit, die beſtimmte Beſchaffenheit verdunkelt, macht trüb und finſter; das reine Waſſer z. B. iſt wohl hell, durchſichtig, aber ein Waſſer mit beſondern Ingredienzen und Beſchaffenheiten iſt trüb. Die Seele kann daher unmöglich in ſich oder durch ſich die Dinge erkennen und ſehen; denn zum Erkennen und Sehen iſt Licht erforderlich, ſie kann als ein beſonderes Weſen eben ſo wenig in ſich und durch ſich die Dinge erkennen, als wir durch ein beſonderes, beſtimmtes Licht, die Farbe die Dinge wahrnehmen können, da die Anſchauung der Farben die Anſchauung des Lichts vorausſetzt, nur in ihr möglich iſt. Gott iſt daher nur das Licht der Menſchen; denn er iſt kein beſonderes, ſondern ein allgemeines, beſchaffenheitsloſes Weſen; er iſt allein das reine, das klare, durch keine Beſtimmtheit getrübte Weſen; wir können daher nur in ihm die Anſchauung der Dinge haben, wie wir nur im Lichte die Farben oder farbigen Dinge ſehen. Les idées que nous voyons en lui sont lumineuses. (R. à Mr. Regis.)

Der wahre Sinn des Malebranche'ſchen Hauptſatzes iſt alſo kein andrer als der: Gott iſt die Vernunft oder der Geiſt in uns, oder: der Geiſt, die Vernunft in uns iſt Gott*). Elle (scl. la substance de Dieu) est la lumière ou la raison universelle des esprits. (l. c.) Da M. den Geiſt nur im Sinn des einzelnen Geiſtes erfaßt, ihn für eins mit dem Menſchen nimmt, der ſeine eigentliche individuelle Exiſtenz nur in ſeinem moraliſchen und empfindenden Selbſt, im Gefühl, Herz u. dgl. hat, kurz ſo, wie er Objekt der Theologie und der empiriſchen Pſychologie überhaupt iſt; ſo war es ganz richtig und konſequent von ihm, ſo war er darin und nur darin allein Philoſoph, daß er die allgemeinen Begriffe, die allgemeinen und nothwendigen Ideen, die, als dieſe, dem einzelnen Geiſte nicht angehören, nicht in ihm, nicht aus ihm ſein können, in Gott ſetzte, ihn nur durch Gott die Dinge ſehen und erkennen ließ**). Der große Mangel an

---

*) Eine Wahrheit, die ſchon die Griechen erkannt und ausgeſprochen hatten. Ὁ Ἐμπεδόκλης τῷ ἐν ἑαυτῷ θεῷ (worunter nichts andres, als der Geiſt oder die Vernunft verſtanden werden kann) τὸν ἐκτὸς κατείληφεν. (Sextus Empir. adv. Gramm. I. c. 13. 303.) Und bei Euripides findet ſich irgendwo ausdrücklich der Satz: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῖν ἐστιν ἐν ἑκάστῳ θεός.

**) Leibnitz accommodirt in ſeinem Examen des principes du R. P. Malebranche, den er ganz aus ſeinem eignen Standpunkt prüft und beurtheilt, das Princip Malebranche's ſeinen Gedanken auf folgende Weiſe: Je suis persuadé que Dieu est le seul objet immédiat externe des Ames, puisqu'il n'y a que lui hors de l'ame qui

M. aber iſt eben der, daß er von jener Vorſtellung des Geiſtes und allen mit ihr zuſammenhängenden Folgen ausgeht, und ſo überhaupt nicht frei wird von der Theologie. Aus dieſer Verſchmelzung der theologiſchen, beſonders Auguſtiniſchen Vorſtellungen mit ſeiner Philoſophie ergeben ſich alle Schwächen, Unbegreiflichkeiten, Willkürlichkeiten, Unklarheiten und Widerſprüche in derſelben. Daher kommen die vielen unpaſſenden Ausdrücke und Vorſtellungen, die ſich in ihm finden, daher, daß er von der Gnade, vom Willen, von der Macht Gottes ableitet, was er aus innrer Nothwendigkeit, von beſtimmten, Erkenntniß gewährenden Begriffen ableiten ſollte. So bemerkt ſchon Locke (Examen du sentiment du P. Malebranche etc. Oeuvres diverses Tom. II. p. 184, 169), der ihn übrigens, ſo recht er in vielen einzelnen Punkten hat, doch in den weſentlichen Punkten (man vergleiche z. B. p. 161, 176, 180, 190) unrichtig verſteht, ohne auf die eigentliche Idee einzugehen, den Widerſpruch, daß er die Anſchauung und Erkenntniß der Dinge erſt von der Einheit des Geiſtes mit Gott, und dann doch gleich wieder von der Gnade, dem Willen Gottes abhängig macht, Gott dem Geiſte nur das offenbaren läßt, was ihm gefällt. (R. d. l. Vér. III. P. II. ch. 6.) Der Hauptmangel aber, der aus jener Verſchmelzung theologiſcher Vorſtellungen und philoſophiſchen Denkens hervorgeht, iſt folgender. Gott iſt zwar als das allgemeine Weſen beſtimmt, es ſind alle Weſen, auch die materiellen in ihm enthalten und aufgehoben; die Materie iſt daher inſofern keine unüberwundene Realität für Gott,

---

agisse immédiatement sur l'ame. Et nos pensées avec tout ce qui est en nous, entant qu'il renferme quelque perfection, sont produites sans intermission par son opération continuée. Ainsi entant que nous recevons nos perfections finies des siennes qui sont infinies, nous en sommes affectés immédiatement. Et c'est ainsi, que notre esprit est affecté immédiatement par les idées éternelles qui sont en Dieu, lorsque notre esprit a des pensées qui s'y rapportent et qui en participent. Et c'est dans ce sens, que nous pouvons dire que notre esprit voit tout en Dieu. (L. Opp. Omn. Dutens. T. II.)

kein Gegenſatz gegen ihn, und der Geiſt kann daher auch in ihm, weil in ihm der Gegenſatz aufgehoben, die Materie ideell geſetzt iſt, die Dinge ſchauen und erkennen. Aber die Trennung oder Kluft vielmehr zwiſchen der geiſtigen, intelligiblen und der materiellen, ſinnlichen Welt bleibt doch zugleich in Wahrheit befeſtigt. Die Materie wird nicht auf eine wahrhafte und poſitive Weiſe aufgehoben, d. i. nicht in ihrer Nothwendigkeit begriffen. Denn Gott, das allgemeine, das unendliche, das abſolut reelle Weſen iſt als das höchſt geiſtige, höchſt immaterielle, d. i. als das von aller Materie abgeſonderte Weſen beſtimmt, und in dieſe Immaterialität gerade ſeine weſentliche Beſtimmung geſetzt; die Materie, und mit ihr die Natur iſt daher zwar als ein Ungöttliches, als ein Nichtiges, Unreelles geſetzt, weil es als ein von Gott Ausgeſchiedenes beſtimmt iſt; aber ein ſolches Negatives, das nur ein Ausgeſchiedenes, ein Verſtoßenes, nur als ein Nichtiges gefaßt iſt, bleibt eben gerade dadurch als ein eignes, iſolirtes, zwar kopfhängeriſches, aber nichts deſto weniger heimtückiſches und argliſtiges Weſen im Dunkeln für ſich beſtehen.

Gott erhält zwar auch nach M. die Natur oder Materie, die körperlichen Dinge in ſich, aber er enthält ſie nur als immaterielle Dinge, als Ideen, in der Abſtreifung von allem Materiellen; die materiellen Dinge bleiben ein von Gott Ausgeſchiedenes, die Ideen ein von ihnen Abgetrenntes. Es iſt daher inſofern auch nicht einzuſehen, wie der Geiſt in Gott die materiellen Dinge ſchauen könne, und es bleibt unentſchieden, ob der Geiſt die Dinge wirklich, die materiellen Dinge als materielle oder nur die Ideen derſelben wahrnimmt. M. ſagt daher auch bald, daß der Geiſt die Dinge ſelbſt ſieht, bald, daß er nur die idealen Objekte, die Ideen der Dinge ſieht*). Zugegeben ſelbſt, daß, wie M. ſagt, man erſt die Dinge in ihrer Wahrheit, ſo, wie ſie wirklich ſind, in

---

*) Z. B. Eclairc. sur le l. III. X. Ecl.

Gott ſieht*), daß man alſo, wenn man gleich nur die idealen Objekte ſieht, deßwegen doch nicht etwa ,,Scheindinge'' ſieht; ſo bleibt doch die Wahrnehmung des Materiellen als Materiellen, die Wahrnehmung überhaupt einer Materie ein Unbegreifliches. Die materiellen Dinge als materiell, die Materie oder die Natur bleibt deßwegen auch ein fremdes, im Organismus des Ganzen nicht nothwendig enthaltenes, unheimliches, unbegreifliches Weſen, ihr Daſein ein unauflösliches Räthſel: ſie hat keinen andern Grund als die Macht und den Willen Gottes, d. h. ſie hat keinen Grund, ſie iſt kein Nothwendiges, ſondern ein abſolut Zufälliges und Willkürliches. La création de la matière (est) arbitraire, et dépendante de la Volonté du Créateur. Si nos idées sont représentatives, ce n'est que parce qu'il a plû à Dieu de créer des êtres qui leur répondissent. Quoique Dieu n'eût point créé de corps, les esprits seroient capables d'en avoir les idées. (Rép. à Mr. Regis.)

---

*) On ne voit la Vérité que lorsque l'on voit les choses, comme elles sont, et on ne les voit jamais, comme elles sont, si on ne les voit dans celui qui les renferme d'une maniere intelligible. R. de la Vér. Liv. IV. des inclin. ch. 11.

VIII.

Benedikt v. Spinoza.

§. 81.

Uebergang von Malebranche zu Spinoza.

Malebranche's Philoſophie enthält ſchon viel beſtimmter und entwickelter, als die des Carteſius, die Elemente der Philoſophie des Spinoza; nur ſind ſie auch hier noch zerſtreut und in der Form der Vorſtellungen des chriſtlichen Idealiſmus ausgedrückt; es darf nur das Ganze ſtreng konſequent zuſammengedacht und gefaßt werden, ſo haben wir den Spinoza. Bei C. iſt auch ſchon das unendliche Weſen oder Gott der *Mittelpunkt* des Syſtems, aber nur der *Vorſtellung* nach, nicht der Sache und *Wirklichkeit* nach, er ſchwebt nur oben über den Gegenſätzen im Reich der Vorſtellung; er *ſoll* der Mittelpunkt ſein, aber er *iſt* es nicht, oder er iſt es nur ſubjektiv, noch nicht objektiv; die objektive Exiſtenz, die *beſtimmte Wirklichkeit* im Syſtem haben *Geiſt* und *Materie*; was von Gott vorkommt, kommt nur vor, um ſeiner Exiſtenz und durch dieſe der Exiſtenz der materiellen Dinge gewiß zu werden. Es muß daher die Idee Gottes *verwirklicht* werden; es muß Gott in die Sphären, die Geiſt und Materie für ſich einnehmen, hinabſteigen; der weite freie Spielraum, den ſie noch bei C. haben, muß beſchränkt werden; ſie müſſen Gott Platz machen, damit der Mittelpunkt in die Wirklichkeit thätig eingreife und von ihr Beſitz nehme. Bei M. iſt nun ſchon Gott in das Centrum der Geiſterwelt gerückt; die Geiſter exiſtiren zwar noch als ſelbſtſtändige Weſen, als Einzelne; aber Gott iſt bei ihm der Geiſt der Geiſter, die allgemeine Vernunft, die allgemeine Einheit derſelben; in ihm ſind alle Geiſter Ein Geiſt, er iſt der gemeinſchaftliche, gleiche Inhalt in allen einzelnen, ſie haben nur noch eine ſubjektive, formelle, äußerliche Exiſtenz und Selbſtſtändigkeit für ſich, ihrem Inhalt, ihrem Weſen nach ſind ſie Eins, und dieſes Eine Weſen iſt eben Gott. Die Materie, die Natur iſt zwar bei ihm noch ein Ausgeſchloſſenes, aber es ſind doch auch ſchon in ihm die Elemente da, um ſie mit dem Geiſte zu vereinen. Das nothwendige Band zwiſchen dem Geiſte und dem Körper iſt die Macht, der Wille Gottes. Ob nun gleich zwiſchen dem Körper und dem Willen, er mag nun als allmächtiger oder als Wille des endlichen Geiſtes vorgeſtellt werden, in der That kein innrer, nothwendiger Zuſammenhang ſtatt findet; ſo iſt doch der Wille Gottes die Kraft, die Natur jedes Weſens, das Poſitive in ihm; und obwohl der Wille eine unbeſtimmte, erkenntnißloſe Beſtimmung iſt, ſo liegt ihr doch der Gedanke ſchon zu Grunde, daß eben der Gott, eben das allgemeine Weſen, in dem alle Geiſter erkennen und anſchauen, der ihr gemeinſchaftliches Licht, ihre wahre Subſtanz iſt, auch das Wirkliche, das Subſtanzielle der Natur iſt; es bleibt daher nur noch die Materie, als bloße Materie, übrig. Dieſe iſt aber ſelbſt ſchon in Wahrheit nur noch eine Form, Weſen iſt nur Gott. Es darf alſo nur die Materie, als das, was ſie in Wahrheit iſt, als eine bloße Form, die kein Beſtehen, keine Exiſtenz für ſich haben kann, als eine Modifikation*) des Weſens Gottes erkannt, alſo nur Das, was noch bei M. formell auseinander gehalten iſt, zuſammengefaßt werden, ſo haben wir den Spinoza. Bei

---

*) In ſeinen Entretiens sur la Métaphysique, die ich mir jedoch nicht verſchaffen konnte, nur aus den Stellen, die Andre daraus anführen, kenne, nähert ſich auch ſchon M. hinſichtlich der Ausdehnung, als der Extensio τοῦ Infiniti, mehr dem Sp. L'étendue est une realité et dans l'infini toutes les réalités s'y trouvent. Dieu est donc étendu aussi bien que les corps, puisque Dieu possède .... toutes les perfections. Mais Dieu n'est pas étendu comme les corps .... il n'a pas les limitations et les imperfections de ses créatures. (Erdmann, Geſchichte der neuern Philoſ. I. B. II. Abth. Beil. XX.)

C. iſt der Mittelpunkt nur noch ein mathematiſcher Punkt, ohne alle Ausdehnung und Umfang; bei M. wird er ſchon wirklicher, ausgedehnter Punkt, gewinnt Umfang, beſchränkt dadurch die bei C. unbeſchränkte Sphäre der beiden Gegenſätze, attrahirt die Kraft, das Poſitive des Geiſtes und der Natur, als das Seinige, bekommt Inhalt und bildet ſich eben auf dieſe Weiſe zum Kerne der ſpinoziſtiſchen Subſtanz aus.

§. 82.

Einleitung und Uebergang von Carteſius zu Spinoza*).

„Das Weſen, ſagt C., welches eine ſolche Exiſtenz hat, daß es keines andern Weſens bedarf, um zu exiſtiren, nenne ich Subſtanz. Nur Gott aber iſt ein ſolches Weſen, das durchaus keines andern bedarf. Alle andern Subſtanzen können nicht ohne den Beiſtand Gottes exiſtiren. Das Wort Subſtanz hat daher eine andere Bedeutung wenn von Gott, eine andere, wenn von den übrigen Weſen die Rede iſt. Die körperliche Subſtanz und der Geiſt oder die denkende Subſtanz können beide unter der gemeinſchaftlichen Beſtimmung begriffen werden, daß ſie Gottes Mitwirkung oder Beiſtand zur Exiſtenz bedürfen. Allein aus der bloßen Exiſtenz kann die Subſtanz nicht erkannt werden; denn die Exiſtenz beſtimmt nicht; leicht wird ſie dagegen aus jedem ihrer Attribute erkannt. Jede Subſtanz hat jedoch nur Eine Haupteigenſchaft, die ihr Weſen ausmacht, und auf die alle andern Eigenſchaften oder Attribute zurückgeführt werden. So konſtituirt die Ausdehnung das Weſen der körperlichen Subſtanz, das Denken das Weſen der denkenden, alle übrigen Eigenſchaften ſind nur Modi, beſtimmte Arten und Weiſen, des Denkens. Wir haben alſo zwei klare und deutliche Ideen oder Begriffe, den Begriff der erſchaffnen denkenden Subſtanz und den Begriff der körperlichen Subſtanz, vorausgeſetzt nämlich, daß wir alle Attribute des Denkens genau von den Attributen der Ausdehnung unterſchieden. Eben ſo haben wir auch eine klare und deutliche Idee von der unerſchaffnen und unabhängigen denkenden Subſtanz, nämlich von Gott.“ (Princ. Philos. P. I. 51—54. u. 63—65.)

---

*) Zur Ergänzung dieſer meiner Darſtellung des Sp. verweiſe ich auf meine ſpäteren Schriften, zur Ergänzung aber dieſes Paragraphen insbeſondere auf die gründliche Schrift: „Der Spinozismus hiſt. u. philoſ. erläutert v. Sigwart" 1839.

Wir haben alſo hier drei Weſen oder Subſtanzen, zwei endliche Subſtanzen, d. i. die körperliche und die erſchaffene denkende Subſtanz, und eine unendliche, d. i. die unerſchaffne und unabhängige denkende Subſtanz. Die Materie und der Geiſt ſind nun zwar erſchaffen, abhängig von der unerſchaffnen Subſtanz, ſie bedürfen Gottes zu ihrer Exiſtenz, ſie können ohne ihn nicht ſein, noch beſtehen; aber gleichwohl ſind beide ſelbſtſtändig und unabhängig, und zwar nicht nur von einander, ſondern auch von Gott. Zum Begriff der Materie nämlich gehört nichts, als die Ausdehnung, dieſe macht ihr Weſen aus, die Materie iſt Materie nur durch ihre Ausdehnung, nicht durch Gott, in ihrem Begriffe liegt nichts als ſie ſelbſt; ſie drückt nichts aus, ſie repräſentirt nichts als ſich ſelbſt; ihr Begriff oder Weſen enthält keine Beziehung auf Gott, die eine Beſtimmung der Materie wäre, denn die Beſtimmung, die ihre weſentliche iſt, durch die ſie das iſt, was ſie iſt, deutet nicht außer ſie hinaus auf Gott hin, ſondern ſie drückt vielmehr nur die Beziehung der Materie auf ſich ſelbſt aus, bejaht nur ſie ſelbſt; ihr Begriff iſt unabhängig vom Begriffe Gottes; ihr Weſen hängt alſo nicht von Gott, ſondern nur von der Ausdehnung ab, in der und durch die ſie iſt, was ſie iſt. Die Figur z. B. iſt nicht unabhängig; warum? weil ſie nicht ohne die Ausdehnung gedacht werden kann, weil in ihrem Begriffe dieſe enthalten iſt, als ihr Grund, als ihre poſitive Beſtimmung, weil ſie ſich weſentlich, ihrem Begriffe nach bezieht auf die Ausdehnung. Daſſelbe, was von der Materie gilt, gilt vom Geiſte. In ſeinem Begriffe liegt nichts als das Denken; ſtatt daß dieſe Beſtimmung eine Beziehung auf Gott ausdrückte, iſt ſie vielmehr die Beziehung des Geiſtes *auf ſich ſelbſt*, das, wodurch er das iſt, was er iſt; ja, wenn wir hierher noch die erſten geiſtvollen Beſtimmungen des Geiſtes ziehen dürfen, mit denen C. anfängt, die er aber nicht ausführt, nicht konſequent feſt behält, ſondern verläßt, ſie in geiſtloſe Beſtimmungen umſetzend; ſo iſt das Denken ſo wenig eine Beziehung auf etwas Andres über den Geiſt hinaus, daß es vielmehr die von jeder Beziehung auf Alles was als ein vom Geiſte Unterſchiedenes beſtimmt werden kann, *unabhängige Beziehung des Geiſtes auf ſich*, ſeine Selbſtgewißheit, ſein Weſen und ſein Sein in Einem iſt, mit der unbedingten Selbſtgewißheit des Geiſtes zugleich ſeine unbedingte Selbſtſtändigkeit ausdrückt.

Aber auch das Denken nicht in dieſer geiſtvollen, den Geiſt treffenden Beſtimmung, ſondern in der geiſtloſen Beſtimmung eines Weſens oder eines Attributs genommen, das eben ſo gut von dem Geiſte, als ſeiner Subſtanz ausgeſagt wird, wie die Ausdehnung von der Materie: ſo liegt in dem Begriffe des Geiſtes, zu dem nur das Denken gehört, keine Beziehung auf Gott, die ihn *von dem Begriffe Gottes abhängig machte*. Der unerſchaffnen Subſtanz wird zwar auch das Prädikat des Denkens beigelegt; aber dadurch wird in den Geiſt keine nothwendige Beziehung auf ſie und folglich keine Abhängigkeit von ihr geſetzt. Ueberdem iſt bei C. dieſes Prädikat, als Prädikat der unerſchaffnen Subſtanz, ein ganz leeres, unbeſtimmtes, nichts ausſagendes, aus der theologiſchen Vorſtellung aufgenommenes: denn wenn man nach der *poſitiven* Beſtimmung dieſes Prädikats fragt, muß man auf den Anfang der cart. Philoſophie zurückgehen, wo das Denken lediglich die Bedeutung des Bewußtſeins, und dieſes die Bedeutung der Abſtraktion, der Unterſcheidung vom Sinnlichen hat, die aber nicht auf die gegenſatzloſe unendliche Subſtanz angewandt werden kann.

Die beiden Subſtanzen alſo, der Geiſt und die Materie ſind ihrem Begriffe und ihrem *Weſen* nach *unabhängig*, *ſelbſtſtändig*; nur ihrer *Exiſtenz* nach ſind ſie *abhängig*, *unſelbſtſtändig*;

ſie können nicht ſein, noch beſtehen ohne Gott. Oder: ſie werden unabhängig begriffen*), aber abhängig vorgeſtellt. C., der Theolog, und C., der Philoſoph, ſind mit einander im Kampfe; dem beſtimmten, ſachgemäßen, den beiden Subſtanzen immanenten Begriffe nach ſind beide unabhängig, der äußerlichen, unbeſtimmten, theologiſchen Vorſtellung aber nach ſind ſie abhängig. Es iſt daher ein Widerſpruch vorhanden zwiſchen Exiſtenz und Weſen, oder (ſubjektiv ausgedrückt) zwiſchen Vorſtellung und Begriff. Der Widerſpruch muß daher aufgehoben werden, was nur dadurch geſchehen kann, daß die äußerliche Abhängigkeit eine innere, die Unſelbſtſtändigkeit der Exiſtenz eine Unſelbſtſtändigkeit des Weſens und Begriffes wird, daß alſo weder die Materie, noch der Geiſt oder das Denken einen ſelbſtſtändigen Begriff, ſondern beide nur den Begriff Gottes darſtellen, daß Geiſt und Materie nicht ſich ſelbſt, ſondern Gott allein vorſtellen, beide das Weſen Gottes, jedes auf ſeine Art, jedes in ſeiner beſondern Selbſtſtändigkeit, ausdrücken.

Die Abhängigkeit jener beiden Weſen oder Subſtanzen bei C. iſt eine halbe, unwahre, heimtückiſche, verſteckte und darum ſophiſtiſche Abhängigkeit. Eine halbe und unwahre iſt ſie eben darin, daß beide Subſtanzen ihrem Begriff nach ſelbſtſtändig, ihrer Exiſtenz nach abhängig ſind, oder wie es auch ausgedrückt werden kann, daß ſie ihrer

---

*) Possumus enim facere (ſagt der Carteſianer Wittich in ſeinem Anti-Spinoza p. 107) cujusvis creaturae conceptum, et si de Deo nihil quicquam cogitemus. Uebrigens giebt dieß Sp. ſelbſt im Beſondern zu. Es iſt ja nur das Allgemeine, die Gattungsbegriffe des Denkens und der Ausdehnung, welche das Weſen Gottes begründen und welche alle Dinge als ihre Fundamentalbegriffe vorausſetzen; aber das Beſondere wird aus und für ſich ſelbſt begriffen. Man vergleiche hierüber beſonders Tract. Theol. pol. c. IV. p. 206. Ed. Paulus. Daher die langweiligen Tautologieen bei Sp.; denn es iſt ganz eins, ob ich z. B. ſage: „Gott, inwiefern er durch das menſchliche Weſen ausgedrückt und dargeſtellt wird“ oder ſchlechtweg ſage: das menſchliche Weſen, denn Gott, inwiefern er durch den Menſchen ausgedrückt wird, ſchließt alles Andre aus, iſt nichts als der Menſch.

Urſache oder ihrem Grunde nach, inwiefern ſie nämlich erſchaffen, ihre Exiſtenz eine bewirkte iſt, zwar abhängig, ihrem wirklichen Weſen nach aber unabhängig ſind. Eine heimtückiſche, verborgne und ſophiſtiſche iſt ſie aber darin, daß eine Abhängigkeit allein der Exiſtenz nach eine nur ganz äußerliche iſt, gegen die ein Ding ganz gleichgültig bleibt, die einem Weſen im Rücken liegt, ſeine Eſſenz nicht afficirt und berührt, vor dem Selbſt des Dings, vor ſeiner affirmativen Weſensbeſtimmung ins Nichts verſchwindet, weil ſie eben zu dem Begriff des Dings nichts hinzu, nichts hinweg thut, ihn nicht beſtimmt. Daß ein Ding erſchaffen iſt, ſelbſt wenn auch die Erſchaffung, wie bei C., der Gott die Urſache nicht blos secundum fieri, ſondern auch secundum esse nennt, als ein ununterbrochner Akt vorgeſtellt wird, das greift daſſelbe, ſo zu ſagen, nicht an, das geht ihm nicht zu Herzen; dabei bleibt ſein Selbſt aus dem Spiele, das verſetzt es in keine gründliche, ſondern nur oberflächliche, ſeine poſitive Beſtimmung, ſeinen Begriff, ſein Weſen unberührt laſſende Abhängigkeit, weil ſie eben keine innere, keine in dem Begriffe oder in der affirmativen Beſtimmung des Dings liegende Beziehung auf das ausdrückt, wovon es abhängig ſein ſoll.

Ein Gleichniß möge dieß anſchaulich machen. Andere Menſchen haben dieſen Menſchen erzeugt oder erſchaffen; ſie ſind der Grund oder die Urſache *) ſeiner Exiſtenz; er bedarf ferner noch ihrer zu ſeiner Exiſtenz, iſt abhängig von ihnen. Aber wenn oder inwiefern er zum bewußten Selbſte herangereift iſt, zum beſtimmten Begriffe ſeiner ſelbſt kommt, in der er Ich iſt und ſein Ich von andern unterſcheidet; ſo ſinkt jetzt in einen, ſein lebendiges Selbſtgefühl nicht berührenden, entlegenen Hintergrund die Beſtimmung hinab, daß er erzeugt iſt; ſeine Urſache und die Abhängigkeit von ihr verſchwindet vor ſeinem beſtimmten

---

*) Die Ausdrücke: Grund und Urſache werden hier natürlich nur zum Behufe der Vergleichung angewandt.

Begriffe, vor ſeinem Selbſtbewußtſein, in dem er nur ſich ſelbſt gegenwärtig iſt, ſich weiß und fühlt, in Nichts; in das klare Licht ſeines Selbſtbewußtſeins wirft der für ſein Selbſtgefühl in die Nacht des Nichts verſchwundne Grund keinen ſtörenden Schatten, und damit iſt alles Gefühl der Abhängigkeit, alle Beziehung auf Erzeugung ausgeſchloſſen; ſie liegt außer dem Bereiche ſeines unmittelbaren und beſtimmten Selbſtbewußtſeins, das nur die Gegenwart ſeines Selbſtes, die Affirmation deſſelben ausdrückt und offenbart. Die Beſtimmung der Erzeugung wäre nur etwas mein Selbſtbewußtſein beſtimmendes, mein Weſen an- und ergreifendes, wenn ich ſelbſt, der ich jetzt bin, und als dieſes perſönliche Weſen mich weiß, in dem Augenblick der Hervorbringung geweſen wäre, und zwar ganz als derſelbe, als dieſer beſtimmte Selbſtbewußte, der ich bin, d. i. wenn ich eher geweſen wäre, als ich geweſen bin, oder in demſelben Moment, wo ich nicht geweſen bin, geweſen wäre, was aber ein ungereimter Widerſpruch iſt.

Es iſt daher nothwendig, daß jene unwahre, verſteckte und ſophiſtiſche Abhängigkeit, die in der That keine Abhängigkeit iſt, und darum, als eine ſich ſelbſt widerſprechende, den Keim ihres Untergangs und die Nothwendigkeit, eine andere zu werden, in ſich ſelbſt trägt, eine wahre und totale, eine wirkliche und offenbare wird, daß daher der Gott, der in der cart. Philoſophie nur die *Mittel* für ihre *Exiſtenz* den beiden Subſtanzen hergibt, jetzt auch für die *Bildung* ihres *Innern* ſorgt, in ihr *inneres Weſen thätig eingreift*, daß der Gott, der in ihr nur hinter den Couliſſen ſteht, oder vielmehr nur die Rolle eines Souffleurs hat, der den beiden Subſtanzen aushilft, wenn ſie entweder für ſich oder mit einander nicht mehr weiter können und ſtecken bleiben, jetzt ſelbſt, und zwar als der Hauptheld des Stücks auf der Schaubühne der Welt auftritt, daß der Grund oder die Urſache aus dem *dunkeln Hintergrunde*, wo ſie nur eine ſchaffende und erhaltende oder mitwirkende Macht iſt, an das *Licht hervorkommt*, und *einwärts* in das Herz der Dinge ſich kehret, daß alſo jetzt Gott nicht blos die

Causa existentiae, ſondern auch essentiae*), und nicht blos die äußerliche (transeuns), ſondern auch innere, innewohnende Urſache (causa immanens) wird, daß die Weſen nicht nur nicht ohne Gott *ſein*, ſondern auch *nicht* ohne ihn *gefaßt und begriffen* werden können, Gott ſelbſt jezt der wahre Begriff, das Weſen, die Subſtanz des Geiſtes und der Materie wird, und ſo beide nur *Attribute der Subſtanz* oder Gottes ausmachen, der dadurch jezt, als die *einzige* Subſtanz, nothwendig beſtimmt wird.

Ein Gleichniß dieſes Uebergangs. Die erſte Abhängigkeit des Kindes von ſeinen Eltern iſt nur die ganz äußerliche, der Exiſtenz nach; es hängt ſeine Exiſtenz von ihnen als ſeiner Urſache ab, es bedarf ihres Concurſus ad existendum, wie die Subſtanzen bei C. des Concursus Dei ad existendum: aber in dieſer Abhängigkeit bezieht ſich das Kind nur *auf ſich ſelbſt*, auf ſeine *Bedürfniſſe* und deren Befriedigung, auf ſeine Erhaltung; und ſein Weſen iſt daher von ihr unberührt, die Eltern, die Urſache ſeiner Exiſtenz iſt ihm was ganz Fremdes, Nichtgegenſtändliches, ſie liegt ganz außer dem Kreis ſeines Verlangens, ſeiner Begierden. Indem aber das Kind heranwächſt, wird die bloße Abhängigkeit der Exiſtenz jezt eine *Abhängigkeit des Weſens*, die phyſiſche Abhängigkeit wird jezt eine geiſtige, *innere* Abhängigkeit, eine ſubſtanzielle Einheit, *Liebe*, das Kind exiſtirt jezt nur in ſeinen Eltern, ſie werden aus der tranſeunten Urſache der bloßen Exiſtenz jezt eine *immanente* Urſache des Weſens, ſie erfüllen ſein Weſen mit ihrem Weſen (ihren Geſinnungen u. dergl.), und das Kind drückt jezt nicht mehr ſich ſelbſt aus, ſeine phyſiſchen, nur auf es ſelbſt bezogenen Bedürfniſſe und Begierden, ſondern in ſeinem Weſen das Weſen der Eltern, in ſeinem Willen ihren Willen. —

---

*) Allerdings hat auch ſchon beim C. Gott dieſe Bedeutung; aber er wird nur ſo vorgeſtellt, die Idee kommt nicht zur beſtimmten Wirklichkeit; es bleibt nur beim Sein-*ſollen*.

Es iſt weſentlich, ſogleich hier zu bemerken, daß auch bei Spinoza die Materie für ſich und durch ſich ſelbſt begriffen wird, keines andern Begriffes bedarf, daß ſie alſo ein Selbſtſtändiges und Unabhängiges iſt, und eben ſo auch der Geiſt oder das Denken für ſich ſelbſt begriffen wird und daher ein Selbſtſtändiges iſt. Aber *gerade darin*, daß Geiſt und Materie, jedes für und in ſich ſelbſt begriffen werden, beide in ihrem Begriffe unabhängig ſind, drücken ſie nicht *ſich ſelbſt*, ſondern die *Subſtanz*, Gott aus. Der Geiſt iſt Subſtanz, die Materie iſt Subſtanz; denn das Weſen der Materie beſteht in der Ausdehnung, das Weſen des Geiſtes im Denken; die Ausdehnung wird aber, wie das Denken, lediglich nur *in und durch ſich ſelbſt* gefaßt, und *das* Weſen eben iſt Subſtanz, deſſen Begriff von keinem andern Begriffe abhängig iſt. Indem daher beide, Geiſt und Materie Subſtanz ſind, drücken ſie nur eben dieſes aus, daß ſie *Subſtanz* ſind. Das Affirmative, das Subſtanzielle in ihnen iſt daher nur die *Affirmation*, das *Weſenhafte als ſolches*, oder *die Subſtanz*, nicht als Geiſt oder Materie, ſondern die Subſtanz rein *als ſolche*, die gleichgültig dagegen iſt, ob ſie Geiſt oder Materie iſt, und für die daher beide, *inwiefern* ſie ein *Beſtimmtes*, von ſich Unterſchiednes ſind — denn die Beſtimmtheit des Geiſtes iſt das Denken, die der Materie die Ausdehnung — und *inwiefern* nur auf *dieſe Beſtimmtheit als* Beſtimmtheit, nicht darauf, daß ſie Subſtanz iſt und ausdrückt, geſehen wird, nur Attribute, Eigenſchaften, den Begriff oder die Idee Gottes konſtituirende Momente ſind.

Von dieſem Geſichtspunkte aus macht ſich daher der Uebergang von C. zu Sp. folgendermaßen. Denken und Ausdehnung oder Geiſt und Materie ſind ſich entgegengeſetzt; was von dem einen gilt, eben Das gilt nicht von dem andern, ſie verneinen ſich, ſchließen ſich gegenſeitig aus. Aber gleichwohl ſind beide Weſen *Subſtanzen*, jedes *Wirklichkeit*; beide haben, ungeachtet ſie ſich entgegengeſetzt ſind, den Begriff der Subſtanz gemein, kommen darin miteinander überein, daß ſie Subſtanzen ſind. Die Begriffe des Geiſtes und der Materie ſind daher ſich verneinende, entgegengeſetzte, negative Begriffe, der poſitive Begriff in ihnen iſt der Begriff der Subſtanz. Wenn beide Subſtanzen ſind, ſo iſt nicht dieſes, daß der Geiſt Geiſt, ſondern daß er Subſtanz iſt, nicht ſeine von der Materie ihn unterſcheidende Beſtimmung, noch die die Materie von ihm unterſcheidende Beſtimmung, ſondern Das, worin ſie Eins ſind, nämlich der Begriff der Subſtanz das Reale, das Poſitive in ihnen. Wenn beide Subſtanzen ſind, ſo iſt ja der Begriff der Subſtanz ein in beiden Gegenſätzen ungetheilt gegenwärtiger, durch den Gegenſatz nicht aufgehobener Begriff*), ſo iſt der Begriff der Subſtanz ein von den Begriffen des Geiſtes und der Materie unabhängiger Begriff, ſo iſt es folglich nicht nothwendig, daß die Subſtanz entweder Geiſt oder Materie iſt, ſie kann beides ſein und iſt beides. Denn da die zwei Entgegengeſetzten, Geiſt und Materie in dem Begriff der Subſtanz übereinkommen; ſo läßt ſich bei der denkenden Subſtanz das Denken von der Subſtanz, und bei der ausgedehnten die Ausdehnung von der Subſtanz unterſcheiden und abtrennen, und es bleibt ſo der Begriff der reinen Wirklichkeit als ſolcher, der reinen Subſtanzialität übrig, es erweiſen ſich Geiſt und Materie nur als unterſchiedene Beſtimmungen (Modi) der Subſtanz.

Bei C. ſind aber noch Geiſt und Materie als beſonders exiſtirende Subſtanzen vorausgeſetzt; das, worin beide eins ſind, iſt daher nur ein abſtrakt Gemeinſames, ein abſtrakter Begriff. Weil beide als beſonders exiſtirend vorausgeſetzt ſind, hat darum dieſer Begriff ſeine reale Exiſtenz nicht als die ſubſtanzielle Einheit beider, ſondern wird wieder beſonders für ſich fixirt und vorgeſtellt in der von beiden ſelbſt wieder unterſchiedenen und beſonders exiſtirenden, unendlichen Subſtanz, d. i. in Gott, vor dem beide als endliche, als erſchaffne Subſtanzen geſetzt ſind*). Da aber in Wahrheit der in den beiden Begriffen des Geiſtes und der Materie reale Begriff der gegen ſie indifferente Begriff der Subſtanz iſt, das Reale in Geiſt und Materie und gegen ſie alſo das Weſen, die Subſtanz iſt; ſo muß die Subſtanz auch wirklich als Das erkannt und ausgeſprochen werden, was ſie ſchon iſt, der Begriff derſelben zur Wirklichkeit kommen. Geiſt und Materie haben den Begriff der Subſtanz gemein: nicht der Geiſt und die Materie, die Subſtanz iſt alſo das Reale, ſie ſind endlich, aber ſie unendlich; die Subſtanz iſt daher in Wahrheit jenes unendliche Weſen, das bei C. oben im leeren Luftraum der unbeſtimmten Vorſtellung gleich einer dunkeln, die ſelbſtſtändige Exiſtenz der beiden Subſtanzen bedrohenden Gewitterwolke über ihnen dahinſchwebt.

---

*) Possunt, ſagt Wittichius l. c. p. 41, his duabus substantiis multa attributa notionalia esse communia, quale vel hoc ipsum est, quod utraque dicatur substantia.

Der Begriff der Subſtanz hat ſeine poſitive Exiſtenz, ſeine Wirklichkeit in und an Gott; der Begriff der Subſtanz daher iſt nicht unterſchieden vom Begriffe Gottes: denn Gott iſt das unendliche Weſen, Geiſt und Materie ſind von ihm erſchaffne, abhängige Weſen: aber eben dieſes unendliche Weſen iſt die Subſtanz, als vor welcher Geiſt und Materie nur endliche Weſen, d. i. an der ſie nur endliche Unterſchiede oder Gegenſätze ſind, die blos in ihr ſind und beſtehen. Weder die Subſtanz oder Gott hat aber jetzt, wo die Begriffe Gottes und der Subſtanz als identiſch erkannt ſind, eine *beſondere* Exiſtenz für ſich, noch haben Geiſt und Materie für ſich eine *beſondere* Exiſtenz, ſondern die Subſtanz iſt die *alleinige Wirklichkeit*.

---

*) C. unterſcheidet wohl auch die Subſtanz von dem Denken und der Ausdehnung. Facilius intelligimus substantiam extensam vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, ommisso eo, quod cogitet vel sit extensa. Nonnulla enim difficultas est in abstrahenda notione substantiae a notionibus cogitationis vel extensionis, quae scilicet ab ipsa, ratione tantum, diversae sunt. Princ. Ph. P. I. 63. Aber die Subſtanz bleibt und iſt bei ihm ein leeres, unbeſtimmtes Abſtraktum; denn Geiſt und Körper ſind, in ihrer Beſtimmtheit und Unterſchiedenheit von einander, als das Reale und Poſitive vorausgeſetzt. Der Begriff der Subſtanz, des Unendlichen, des wahrhaft Reellen kann daher nur zur Exiſtenz kommen wieder als ein Weſen, welches von den beiden endlichen Subſtanzen unterſchieden iſt, aber als das unendliche gegen ſie, als die Macht über ihnen beſtimmt iſt.

Dadurch, daß nach Sp. Denken und Materie eben ſo als *Subſtanz*, wie als *Attribute* angeſehen werden können, modificirt ſich jetzt die Weiſe, wie Anfangs der Uebergang von C. zu ihm gemacht wurde. Es wurde nämlich vom Widerſpruch der Exiſtenz und des Weſens der beiden Subſtanzen ausgegangen und derſelbe ſo gelöſt, daß die Abhängigkeit der Exiſtenz, die in Wahrheit *für ſich allein* keine Abhängigkeit iſt, auch zur Abhängigkeit des Weſens wurde*). Jetzt läßt ſich die Löſung jenes Widerſpruchs dahin modificiren, daß die Selbſtſtändigkeit des Weſens auch zur Selbſtſtändigkeit der Exiſtenz werde. Die Materie wird nach C. nicht in Gott begriffen: denn zu ihrem Begriffe gehört nichts weiter, als die Ausdehnung, und dieſe wird unabhängig für ſich ſelbſt begriffen: ihrem Weſen nach iſt ſie darum, wie früher entwickelt wurde, ſelbſtſtändig. Die Ausdehnung iſt ihre Beſtimmung, aber nicht von ihr ſelbſt unterſchieden, ſie iſt ihre poſitive, ihre Weſensbeſtimmung, in der ſie iſt, was ſie iſt, ihre unmittelbare Affirmation und Wirklichkeit. Da ſie aber ihrem Begriffe oder Weſen nach unabhängig iſt, ſo iſt ſie nothwendig auch unabhängig ihrer Exiſtenz nach; ihr *ſelbſtſtändiger Begriff* ſchließt *nothwendig*

---

*) Die Formen oder Ausdrücke von Abhängigkeit und Unabhängigkeit werden nur als Uebergangsformen zu Sp. gebraucht, nur dazu, um ſie unter und in andere zureichende Beſtimmungen aufgehen zu laſſen. Eben ſo wurden manche andere Beſtimmungen gebraucht, die nur als einleitende, das Verſtändniß des Sp. vermittelnde Formen angeſehen werden dürfen. So kann man z. B. auch nicht, ſtreng genommen, nach Sp. ſagen: *Das Denken* macht das Weſen des Geiſtes (des menſchl.) aus, ſondern das beſtimmte, auf eine gewiſſe Weiſe begrenzte Denken, d. i. die Idee.

ſelbſtſtändige Exiſtenz, oder ihr unabhängiges Weſen unabhängige Exiſtenz ein. Daſſelbe gilt vom Denken. Aber eben dieſe Einheit von Begriff oder Weſen und Exiſtenz, dieſe Selbſtſtändigkeit, dieſe Subſtanzialität, die in beiden Subſtanzen ſo gedacht und begriffen wird, dieß iſt Gott, der in ihnen begriffen und gedacht wird. Das, was beide in dieſer Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit erfaſſen läßt, ſind nicht ſie ſelbſt für ſich, ſondern das iſt eben die Subſtanz ſelbſt, die eben ſo gut als Geiſt, wie als Materie betrachtet werden kann. Gerade deßwegen, weil ſie nur Attribute ſind, die das Weſen der Subſtanz ausdrücken, die gleichgültig dagegen iſt, ob ſie als Geiſt oder Materie, ob ſie in der Eigenſchaft (oder Form) des Geiſtes oder der Materie betrachtet wird, ſind ſie für ſich und in ſich ſelber faßbar und unabhängig.

Die tumultuariſchen Gegenſätze und Widerſprüche der carteſ. Philoſophie, die darin liegen, daß die geiſtigen und körperlichen Dinge oder die beiden entgegengeſetzten Subſtanzen, Geiſt und Materie zwar ohne Gott nicht ſein, aber ohne ihn begriffen und gedacht werden können, daß das Reale und Unendliche in den Begriffen beider der Begriff der Subſtanz iſt, aber dieſer doch nur ein Abſtraktum, ein unbeſtimmter Gattungsbegriff bleibt, ohne Wirklichkeit und Realität, und daher der Begriff der Unendlichkeit und Subſtanzialität, der auf philoſophiſche Weiſe hätte realiſirt werden ſollen, wieder beſonders fixirt wird als ein von beiden Subſtanzen unterſchiedenes Weſen, nur in der Vorſtellung eines populären, theologiſchen Gottes zum Vorſchein kommt; daß alſo das abſolut vollkommne Weſen, dem alle Realität zukommen ſoll, das unendliche Weſen ſelbſt wieder eine beſondere, von der Exiſtenz der beiden endlichen Subſtanzen unterſchiedene, d. i. endliche Exiſtenz hat, und obgleich ihm alle Wirklichkeit zukommt, nur oben im ſchönen Dunkelblau, im Asylo ignorantiae, im Dunſtkreis der unbeſtimmten Vorſtellung herumſchwebt, die als endlich beſtimmten

Subſtanzen dagegen das Reich oder die ganze Sphäre der wirklichen Welt einnehmen, dieſe und andere Widerſprüche, die ſich bei einer genauern Analyſe ergeben, löſen ſich jetzt mit der Realiſirung des Begriffs der Subſtanz in Harmonie auf, in eine Welt des Friedens und der Einheit, ,,in den Himmel des Verſtandes.'' Es iſt nur Eine Subſtanz, damit iſt aller Widerſpruch niedergeſchlagen; denn Geiſt und Materie, Denken und Ausdehnung ſind jetzt nur Eigenſchaften dieſer Einen Subſtanz oder konſtituiren das Weſen Gottes ſelber.

Als weſentliche Realitäten und damit als Beſtimmungen oder Attribute Gottes oder der unendlichen Subſtanz erweiſen ſie ſich aber auf folgende Weiſe, die zugleich die allgemeinen Elemente der ſpinoziſchen Subſtanzlehre kürzlich darſtellt. Die Ausdehnung iſt der wahre Begriff ſowohl, als das Reale, das Weſenhafte aller ausgedehnten oder körperlichen Dinge. Die Beſtimmung iſt Negation, Beſtimmtſein gleich Nichtſein; das wodurch die Körper ſich von einander unterſcheiden, wodurch ſie beſtimmte ſind, iſt daher nicht das Wahre, das Subſtanzielle an und in ihnen; das wahre Sein eines Körpers iſt nur ſeine Einheit mit allen andern Körpern, iſt nur die körperliche Subſtanz als ſolche, die keine Negation, keine endliche Beſtimmtheit in ſich hat. Das Poſitive an dieſem Körper iſt nicht, daß er dieſer, ſondern vielmehr nur, daß er Körper iſt. Wie nun aber die körperliche Subſtanz, als ſolche, das Affirmative, das Reale, d. i. das allein Wirkliche der Körper iſt; ſo habe ich auch nicht den wirklichen Begriff des Körpers, wenn ich ihn nur in ſeinen ſinnlichen Beſtimmungen, ſeinen Beſchaffenheiten, ſeinen Unterſchieden begreife, ſondern erſt dann, wenn ich ihn in der körperlichen Subſtanz, in der Ausdehnung oder als Ausdehnung begreife. Erſt wenn ich den Körper als Ausdehnung oder in der Ausdehnung, d. i. als bloßen Körper begreife, begreife ich ihn unter der Form der Ewigkeit, nicht in ſeinen wandelbaren, vergänglichen, endlichen Beſtimmungen, begreife ich ihn daher in ſeinem wirklichen, ſeinem poſitiven Weſen.

Was nun von der körperlichen Subſtanz, oder der Ausdehnung in Beziehung auf die körperlichen Dinge gilt, daſſelbe gilt auch von der denkenden Subſtanz oder dem Denken in Beziehung auf die denkenden Weſen. Gott iſt aber die abſolute Wirklichkeit, der alle Realität zukommt; die Ausdehnung als das ſchlechthin Poſitive und Wirkliche in allen körperlichen Dingen, und das Denken, als das ſchlechthin Wirkliche in allen denkenden Weſen kommen daher Gott zu, ſind Eins mit der Subſtanz oder der abſoluten Wirklichkeit, aber ſo Eins, daß ſie zugleich nur Beſtimmungen derſelben ſind. Alle Dinge ſind daher nicht nur in Gott, ſondern ſie können auch nur in ihm gefaßt und begriffen werden. Nur die Subſtanz iſt in ſich und kann durch ſich ſelbſt gefaßt werden. Denn ein beſtimmtes ausgedehntes Ding kann wohl nur in der Ausdehnung oder durch ſie gefaßt werden; aber die Ausdehnung ſelbſt kann nicht durch ein Anderes, welches ſie als ihr Weſen vorausſetzte, gefaßt werden, ihr Begriff hängt von keinem andern Begriffe ab, er wird nicht etwa gar durch Abſtraktion von etwas anderm abgezogen und gebildet: denn was wäre, was könnte dieſes Andre ſein? Ihr Begriff iſt ein ſchlechthin unmittelbarer, an und für ſich ſeiender, urſprünglicher, ſchlechthin poſitiver Begriff. Intellectus proprietates, ſagt Sp., quas praecipue notavi, et clare intelligo, hae sunt: ... Quod quaedam percipiat, sive quasdam formet ideas absolute, quasdam ex aliis. Nam quantitatis ideam format absolute, nec ad alias attendit cogitationes, motus vero ideas non, nisi attendendo ad ideam quantitatis. Quas absolute format, infinitatem exprimunt, at determinatas ex aliis format. (De Intell. Emend. Tract. p. 455.) Eben ſo können aber die einzelnen denkenden Weſen nur durch das Denken gefaßt werden; denn ſie ſetzen es, als ihre immanente Subſtanz, als ihren weſentlichen Begriff, voraus, in dem ſie alle zuſammen Eins ausmachen; aber das Denken ſelbſt, wodurch anders, als nur durch ſich ſelbſt könnte es gefaßt werden? Es iſt eben ſo ein ſchlechthin poſitiver, durch keinen andern

Begriff vermittelter, auf keinen andern Begriff reducirbarer oder in ihm auflöslicher, durch keinen andern Begriff beſtimmter, ein ſchlechthin unbedingter und unendlicher Begriff. Die Subſtanz allein kann alſo durch ſich ſelbſt gefaßt und begriffen werden, und nur ſie allein hat ihre Exiſtenz und Realität in ſich ſelber; denn eben das nur iſt in einem Andern, welches durch ein Andres gefaßt wird, weil dieſes allein ſeine Subſtanz iſt, in der es iſt und beſteht, oder umgekehrt: es wird nur durch ein Andres gefaßt, weil es in dieſem Andern, als ſeinem Weſen gegründet iſt und beſteht, und dieſes daher ſein weſentlicher Begriff iſt.

Die Einheit der ſpinoziſchen Subſtanz beruht, wenn man von ihr, von Gott, ausgeht und anfängt, eigentlich nur auf einer konſequenten, wahrhaften, die Folgen nicht ſcheuenden und ihnen ad libitum ausbeugenden, philoſophiſchen Aus- und Durchführung des Satzes: Gott iſt das abſolut reelle, das abſolut unendliche Weſen, das alle Realitäten in ſich faßt, das Weſen, deſſen Exiſtenz nicht von ſeinem Weſen unterſchieden iſt. Wenn nämlich Gott das abſolut reale Weſen iſt oder das Weſen, das alle Realitäten in ſich faßt, und bei dem nicht die Exiſtenz vom Weſen unterſchieden iſt: ſo folgt nothwendig, daß Gott eben keine von ſeinem Weſen unterſchiedene, d. h. keine beſtimmte und beſondere (keine endliche), und damit keine eigene, für ſich abgetrennte, keine perſönliche Exiſtenz hat; das abſolut reale Weſen hat nothwendig auch abſolut reale Exiſtenz, das unendliche Weſen unendliche Exiſtenz. Iſt Gott wirklich das abſolut reale Weſen, das alle Realitäten, alle Weſenhaftigkeiten in ſich faßt; ſo nimmt er, um dieſe an ſich ungeſchickten Ausdrücke der größern Deutlichkeit wegen anzuwenden, nicht einen Theil von der Sphäre des Begriffs des Weſens ein, er iſt nicht eine Einſchränkung deſſelben, es geht dieſer Begriff ohne Reſt in ihm auf, er iſt nicht ein Weſen, ſondern das Weſen ſelbſt, er iſt, ſo zu ſagen, jener Begriff in Wirklichkeit, als Individuum, das ihn ganz in ſich verſchlingt und realiſirt enthält. Iſt aber Gott nicht ein Weſen, ſondern das Weſen, ſo nimmt er ganz unbedingt nothwendig auch von der Sphäre des Seins oder der Exiſtenz nicht einen beſtimmten Theil oder Platz ein, ſo daß noch für Andres darin Platz bliebe; er füllt allein dieſe Sphäre aus; es kann in Beziehung auf die Exiſtenz keine Gütergemeinſchaft zwiſchen den endlichen Dingen und Gott Statt finden, ſein Sein iſt alles Sein und alles Sein ſein Sein, est omne esse et praeter quod nullum datur esse. (De Intell. Emend. p. 443.) Hat aber Gott keine von ſeinem unendlichen Weſen unterſchiedene, d. i. keine beſtimmte und beſondere, keine perſönliche Exiſtenz: ſo iſt er eben damit die einzige, die allgemeine Wirklichkeit, die einzige, die allgemeine Subſtanz; ſo ſind damit alle beſtimmten, endlichen Weſen die wir, wenn wir außerhalb des Standpunkts der Subſtanz ſtehen, als ſelbſtſtändige, eigne Exiſtenzen fixiren, oder denen wir ſelbſtſtändige, von der Exiſtenz Gottes unterſchiedene Exiſtenz zuſchreiben, nichts andres als das Sein Gottes ſelbſt in einer endlich beſtimmten Weiſe, nichts als Beſtimmungen der allgemeinen, unendlichen, mit Gott ſelbſt gleich ewigen und weſenhaften Beſtimmungen, der Ausdehnung und des Denkens, Modifikationen ſeiner Attribute, welche für ſich keine Realität haben.

Wenn man von den endlichen Weſen aber ausgeht, und von ihnen aus die Idee der Subſtanz entſtehen läßt; ſo beruht die Einheit der Subſtanz auf dem Satz des Sp.; Determinatio est negatio, determinatum nihil positivi, sed tantum privationem existentiae ejusdem naturae, quae determinata concipitur, denotat. (Epist. 41.) Alle Beſtimmung iſt nur Einſchränkung der reinen, der uneingeſchränkten Wirklichkeit, Verminderung der Realität, Nichtſein. Was die Dinge aber unterſcheidet, ſie für uns zu beſtimmten, eignen, zu ſelbſtſtändigen Weſen macht, iſt eben ihre Beſtimmtheit; dieſe iſt aber nur Einſchränkung, nur Unwirklichkeit, alſo haben ſie keine ſelbſtſtändige Exiſtenz, kein ſelbſtſtändiges Weſen. Alle Dinge zuſammen und zugleich, nämlich alle Weſen nicht nach einander und folglich nicht außer einander, ſondern in ihre Weſenheit zuſammengefaßt, als Eines, als ein Untheilbares, d. i.

alle Weſen zuſammen, inwiefern ſie, als nicht von einander unterſchieden, nur Ein Weſen, Eine Sache, Ein Ganzes ausmachen, konſtituiren daher Gott ſelbſt. Deßwegen iſt aber Gott nicht etwa zuſammengeſetzt aus den Weſen oder Dingen als ſeinen Theilen, ſondern er iſt das abſolute Prius; die Subſtanz iſt früher, als ihre Affektionen, iſt das abſolut Eine, das einzig Selbſtſtändige, von dem die Weſen keine Theile, ſondern von deſſen Eigenſchaften ſie nur Beſtimmungen ſind.

Sp. wendet allerdings auch das Verhältniß des Ganzen und der Theile auf das Verhältniß der Subſtanz und Accidenzen an; ſo nennt er z. B. den Geiſt einen Theil des unendlichen Verſtandes. Aber er wendet nur dieſes Verhältniß an, um es aufzuheben, er nimmt die Beſtimmungen von ihm weg, die es zu dem Verhältniß der Theile und des Ganzen machen. Denn die eigenthümliche Beſtimmung dieſes Verhältniſſes iſt, daß es kein Verhältniß innrer ſubſtanzieller Einheit iſt, ſondern nur eine äußerliche, oberflächliche Einheit, eine Zuſammenſetzung ausdrückt. Der Theil kann, ob er gleich Theil eines Ganzen iſt, zugleich für ſich, ohne das Ganze gefaßt werden und ſein; denn das Ganze iſt aus den Theilen zuſammengeſetzt: aber im Subſtanzverhältniß ſind die endlichen Dinge nur ſo Theile der Subſtanz, daß dieſe das abſolute Eine, die in allen identiſche Natur derſelben iſt, ohne die ſie nicht ſein, noch gedacht, wovon ſie nicht abgetrennt und abgeſondert werden können, wie die Theile vom Ganzen, ſo daß die Subſtanz nicht aus den endlichen Dingen beſteht, wie das Ganze aus den Theilen, ſondern ſie vielmehr das Beſtehen, das Reale der Theile, das in ihnen allein Selbſtſtändige iſt. Das Verhältniß der Theile zum Ganzen iſt alſo hier in der Subſtanz aufgehoben. Cum de naturae substantiae sit, esse infinitam, sequitur, ad naturam substantiae corporeae unamquamque partem pertinere, nec sine ea esse aut concipi posse. (Epist. 15.)

§. 83.

Spinoza's Leben und intellektueller Charakter.

Benedikt v. Spinoza wurde den 24. November 1632 zu Amſterdam geboren. Als ein Jude ſeiner Abkunft nach hatte er in ſeiner Jugend das Hebräiſche erlernt, und mit vielem Fleiße die Bibel und den Talmud ſtudirt. Aber es dauerte nicht lange, ſo vertauſchte er das Studium der Theologie, zu dieſem Schritte durch die Kenntniß der lateiſchen Sprache, die er mit beſonderer Liebe erlernt hatte, hinlänglich befähigt, mit dem der Phyſik und der Werke des Carteſius und trennte, ſich zugleich, wie er ſich in ſeinem freien Geiſte von der iſraelitiſchen Religion losſagte, auch äußerlich, weil ihm alle Heuchelei zuwider war, von ſeiner Gemeinde ab, vermied den Beſuch der Synagogen und den Umgang mit den jüdiſchen Lehrern. Deßwegen wurden die Juden aufs Heftigſte über ihn erbittert; denn ſie hatten in ihm eine kräftige Stütze ihrer Synagoge einſt zu finden gehofft und befürchteten, er möchte die chriſtliche Religion annehmen, wiewohl ohne Grund; denn ob er gleich alle Gemeinſchaft mit ihnen abbrach, ſo trat er doch nie zum Chriſtenthum über.

Um ſich den Verfolgungen der Juden, die ihm ſogar nach dem Leben ſtrebten, und ihn endlich, als ſie ſahen, daß alle ihre Verſprechungen und Verſuche, ihn an ſich zu feſſeln, fruchtlos waren, erkommunicirten, zu entziehen und ſeinen philoſophiſchen Studien ungeſtört obliegen zu können, verließ er Amſterdam und begab ſich zunächſt auf das Land in der Nähe dieſer Stadt, dann nach Rhynsburg unweit Leiden, hierauf nach Voorburg in der Nähe vom Haag, endlich auf Zureden einiger Freunde nach dem Haag ſelbſt. Aber auch hier, wie an ſeinen frühern Aufenthaltsorten lebte Sp., einzig mit wiſſenſchaftlichen Arbeiten und der Verfertigung optiſcher Gläſer, wodurch er ſich ſeinen Lebensunterhalt verſchaffte, beſchäftigt, in größter Eingezogenheit, in philoſophiſcher Ruhe und Unabhängigkeit.

So zurückgezogen aber und einfach Sp. als Privatmann lebte, ſo berühmt war er als Schriftſteller ſchon bei Lebzeiten durch die Herausgabe einiger ſeiner Werke geworden. Der Segen, oder, wenn man lieber will, „der Fluch der Celebrität“ blieb daher auch bei ihm nicht aus. Viele Wiß- und Neugierige, darunter auch viele, ſowohl durch Rang und Geburt, als durch Gelehrſamkeit ausgezeichnete Perſonen ſuchten ihn auf oder knüpften einen Briefwechſel mit ihm an, um ihn kennen zu lernen, oder ſich in Betreff ſowohl politiſcher als philoſophiſcher Gegenſtände von ihm belehren zu laſſen. Der Kurfürſt von der Pfalz, Carl Ludwig ließ ihm ſelbſt von freien Stücken durch Ludwig Fabricius eine Profeſſur der Philoſophie in Heidelberg antragen. Aber Sp. nahm ſie aus weiſen Gründen nicht an. Nam cogito primo, ſagt Sp., me a promovenda Philosophia cessare, si instituendae juventuti vacare velim. Cogito deinde, me nescire, quibus limitibus libertas ista philosophandi (die ihm nämlich verſprochen wurde) intercludi debeat, ne videar publice stabilitam Religionem perturbare velle: quippe schismata non tam ex ardenti Religionis studio oriuntur, quam ex vario hominum affectu vel contradicendi studio, quo omnia etsi recte dicta sint, depravare et damnare solent. Atque haec, cum jam expertus sim, dum vitam privatam et solitariam ago, multo magis timenda erunt, postquam ad hunc dignitatis gradum adscendero. (Epist. 54.) Ungeachtet der ſtrengen und mäßigen Lebensart, die Sp. eben ſowohl aus Rückſicht für ſeine Geſundheit, denn er hatte einen ſchwachen, ungeſunden, ſchon ſeit mehr als 20 Jahren von der Schwindſucht angegriffenen Körper, als aus eignem Antriebe führte, denn er war von Natur nüchtern, mit Wenigem zufrieden, Herr ſeiner Leidenſchaften, nie unmäßig traurig oder fröhlich, ſtarb er doch ſchon 1677, den 21. Febr., oder, nach dem Ausſpruch eines chriſtlichen Orthodoxen, „impuram animam et extremum spiritum placide efflavit. Qualis obitus an Atheo competere possit, in disceptationem ab eruditis non ita pridem vocatum est''*).

Sp.'s Schriften erſchienen in folgender Ordnung: 1663 Renati des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II more geometrico demonstratae per B. de Sp. Accesserunt ejusdem Cogitata Metaphysica etc.**), in denen aber auch noch nicht ſeine eigenthümlichen philoſophiſchen Principien niedergelegt ſind; 1670 ſein Tractatus theologico-politicus, deßwegen beſonders merkwürdig, weil er die erſte gründlichere rationelle Kritik der Bibel enthält; in ſeinem Todesjahre 1677 ſein wichtigſtes philoſophiſches Werk, die Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque Partes distincta, in quibus agitur 1) de Deo, 2) de Natura et Origine Mentis, 3) de Origine et Natura Affectuum, 4) de Servitute humana seu de Affectuum viribus, 5) de Potentia Intellectus seu de Libertate humana. Spinoza wollte ſeine Ethik wahrſcheinlich noch bei Lebzeiten ſelbſt herausgeben, aber das gehäſſige Gerücht, daß er ein Atheiſt ſei, hat ihn wohl davon abgehalten. Sein Freund Ludwig Mayer gab ſie, jedoch ſeinem Willen gemäß, ohne ſeinen Namen in den Opera Posthuma von Sp. heraus, die außerdem noch den vortrefflichen Tractatum de Emendatione Intellectus, leider! ein Fragment, ſeinen gleichfalls unvollendeten Tractatum Politicum, worin Sp., wie Hobbes, dem Status Civilis einen Statum Naturalem voranſetzt, in welchem die Menſchen in einem feindlichen Verhältniſſe zu einander ſtehen, jedes Individuum nur ſo viel Recht hat, als es Macht und Kraft, zu exiſtiren und wirken hat, die Grenze des poſitiven Naturvermögens auch die Grenze des Rechts iſt — eine Beſtimmung, die es auch im Statu Civili behält — aber keineswegs, wie H., die unumſchränkte Monarchie für die beſte und zweckmäßigſte Staatsform hält (c. VI. de Monarch. §. 4—8 und c. VII. §. 30.)*); ferner eine Sammlung höchſt intereſſanter Briefe (Epistolae et Auctoris Responsiones) und einen gleichfalls unvollſtändigen Abriß einer hebräiſchen Grammatik enthalten. Eine ganz vollſtändige Ausgabe von Sp.'s Werken, denen noch überdieß die Lebensbeſchreibung von Colerus und andere ſein Leben, ſeine Schriften und ſeinen Charakter betreffende Nachrichten und Bemerkungen beigefügt ſind, iſt bekanntlich die von Paulus. Neuere minder vollſtändige Ausgaben ſind die von Gfrörer, Bruder, Riedel, die jedoch nur die Ethik, den Traktat von der Verbeſſerung des Verſtandes und den politiſchen Traktat enthält.

---

*) Sebaſtian Kortholt in ſeiner Praefatio zu: Christiani Kortholdi etc. de Tribus Impostoribus Magnis Liber denuo editus cura S. K. Hamb. 1701.

**) Ueber die Veranlaſſung dieſes Werkes vergl. die Vorrede dazu von Ludwig Mayer und Epist. 9.

Sp. fand aus ſehr begreiflichen und natürlichen Gründen zu ſeiner Zeit wenige Freunde, die in ſeine Gedanken eingingen, und ſie zu den ihrigen machten, unter ihnen beſonders den ſchon genannten Ludwig Mayer, den Grafen von Boulainvilliers, A. J. Cuſaeler, den Arzt Lucas, aber deſto mehr Feinde und Beſtreiter, ſogenannte

---

*) Als die natürlichſte und der Freiheit, welche die Natur einem Jeden einräumt, ſich am meiſten annähernde, folglich dem Zweck des Staates, welcher die Freiheit iſt (c. XX.), entſprechende Regierungsform beſtimmt vielmehr Sp. in ſeinem Tract. Theol. Pol. (cap. XVI.) die Demokratie. In der Demokratie, ſagt er ebendaſelbſt, ſind weniger, als in irgend einer Staatsform, Abſurditäten zu befürchten, in democratico imperio minus timenda sunt absurda. Das Geheimniß der Monarchie, ſagt er in der Vorrede beſteht darin, die Menſchen zu betrügen und unter dem Deckmantel der Religion in Furcht zu erhalten, damit ſie für die Knechtſchaft, als gälte es ihr Heil, kämpfen und es nicht für Schande, ſondern vielmehr für die höchſte Ehre halten, ihr Blut für die Prahlerei Eines Menſchen zu verſchwenden. Der Friede, der in den Monarchien herrſcht, ſagt er in den oben citirten Stellen, und den man uns ſo ſehr anpreiſt, iſt nur der Friede der Knechtſchaft. Zwiſchen Eltern und Kindern finden heftigere Streitigkeiten ſtatt, als zwiſchen Herren und Sklaven. Friede beſteht nicht in der Abweſenheit des Kriegs, ſondern in der Eintracht der Gemüther. Der Monarch fürchtet aber mehr die Bürger, als die Feinde. Je suis bon Républicain, ſagte einſt Sp. nach Coler's Erzählung.

Widerleger, wie z. B. Chriſt. **Wittich**, Peter **Poiret**, Chriſt. **Kortholt** ꝛc., derer zu geſchweigen, die ihn gelegentlich oder in beſondern Artikeln bekämpften. Eine von den frühern rohen Mißverſtändniſſen gereinigte, in mehrfacher Hinſicht treffliche Darſtellung von Sp. gab bekanntlich Fr. H. **Jacobi**. Auch **Herder** verbreitete für ſeine Zeit ein beſſeres Licht über ihn. Vortreffliche Gedanken über ihn finden ſich bei **Leſſing** und **Hegel***). Ausführlichere Notizen über die Spinoza betreffende Literatur ſuche man in Erdmann's Geſchichte der neuern Philoſophie (I. Bd. II. Abth.) und Riedel's R. de Cartes und B. de Sp. praecipua opera philosophica. Lipsiae 1843. Vol. II. 277—280.

Der Charakter, die intellektuelle Perſönlichkeit eines Philoſophen iſt in ſeiner ganzen Philoſophie enthalten. Dieſe iſt nicht ein oberflächlicher Abdruck von ihr, ſie iſt ihr poſitives, ihr lebendiges, adäquates Daſein. Wenn von irgend einem Philoſophen, ſo gilt dieß von Sp., dieſem ſo erhabnen, ſo gedankenvollen, ſo ganz mit dem Geiſt und Objekt ſeiner Philoſophie identiſchen Charakter. Wer aber noch ein beſonderes Facſimile von der Schöpferhand ſeines Geiſtes haben will, um deſto beſſer ſeine geiſtige Perſönlichkeit zu erkennen, der mag ſie in der erhabnen Art und Weiſe finden, wie er über den Menſchen urtheilt, wie er ihn mit ſeinen Fehlern und Leidenſchaften zum Gegenſtande ſeiner Betrachtung und Unterſuchung macht. Um die Gegenſtände der Politik, ſagt er, mit derſelben **Geiſtesfreiheit** zu erforſchen, mit welcher

---

*) Folgende merkwürdige Stelle **Lichtenbergs** möge hier einen Platz finden, weil in ihr Spinoza's auf eine auffallende Weiſe gedacht iſt. „Wenn nur der Scheidepunkt erſt überſchritten wäre! Mein Gott, wie verlangt mich nach dem Augenblick, wo die Zeit für mich aufhören wird, Zeit zu ſein, wo mich der Schooß des mütterlichen Alles und Nichts wieder aufnehmen wird, in dem ich damals ſchlief, als der Heinberg (ein Berg bei Göttingen) angeſpült wurde, als Epikur, Cäſar, Lukrez lebten und ſchrieben, und Spinoza den größten Gedanken dachte, der noch in eines Menſchen Kopf gekommen iſt.“ Vermiſchte Schriften B., II. Göttingen 1801.

wir die Gegenſtände der Mathematik zu unterſuchen pflegen, habe ich mich ſorgfältig beſtrebt, die menſchlichen Handlungen nicht zu belachen, nicht zu beklagen, noch zu verabſcheuen, ſondern zu erkennen, und ich habe daher die menſchlichen Affekte, wie Liebe, Haß, Neid, Ehrſucht, Mitleid und die übrigen Gemüthsbewegungen, nicht als Fehler, ſondern als Eigenſchaften der menſchlichen Natur betrachtet, welche eben ſo zu ihr gehören, wie zur Natur der Luſt Hitze, Kälte, Wetter, Donner und andre dergleichen Erſcheinungen, welche, obgleich unbequem, doch nothwendig ſind, und beſtimmte Urſachen haben, durch die wir ihr Weſen zu erkennen ſuchen und an deren Betrachtung der Geiſt ſich eben ſo, als an der Erkenntniß der den Sinnen angenehmen Dinge ergötzt. (Tract. Polit. c. I. §. 4.) Die menſchlichen Handlungen und Begierden betrachte ich gerade ſo, als wenn es ſich um Linien, Flächen und Körper handelte. (Ethices P. III. Praef.)

Darſtellung der Philoſophie Spinoza's.

§. 84.

Die allgemeinen Principien derſelben.

I. Def. Unter Urſache ſeiner ſelbſt verſtehe ich das, deſſen Weſen die Exiſtenz in ſich einſchließt, oder deſſen Weſen gar nicht anders, als exiſtirend, gedacht werden kann. II. Das Ding heißt in ſeiner Art endlich, welches durch ein andres von derſelben Art oder Natur begrenzt werden kann. So heißt z. B. ein Körper endlich, weil wir uns immer noch einen größern vorſtellen können. So wird ein Gedanke durch einen andern begrenzt. Aber der Körper wird nicht durch einen Gedanken, noch der Gedanke durch einen Körper begrenzt oder beſchränkt. III. Unter Subſtanz verſtehe ich das, was in ſich iſt, und durch ſich gedacht oder begriffen wird, d. h. das, deſſen Begriff nicht des Begriffs eines andern Dings bedarf, um aus ihm erſt gebildet zu werden: IV. Unter Attribut das, was der Verſtand von der Subſtanz, als ihr Weſen ausmachend, oder als das Weſen der Subſtanz begreift: unter Modus (Art und Weiſe, Beſtimmtheit oder Beſchaffenheit) die Affektionen der Subſtanz, oder das, was in einem Andern iſt, durch welches es auch gedacht, oder begriffen wird: VI. Unter Gott das abſolut unendliche Weſen oder die Subſtanz, die aus unendlichen Attributen beſteht, von denen ein jedes ewige und unendliche Weſenheit ausdrückt. Ich ſage das abſolut, nicht in ſeiner Art unendliche Weſen, denn dem, was nur in ſeiner Art unendlich iſt, können unendliche Attribute abgeſprochen werden, zum Weſen des abſolut Unendlichen aber gehört Alles, was Weſenheit ausdrückt, und keine Verneinung in ſich enthält. VII. Das Weſen heißt frei, welches allein durch die Nothwendigkeit ſeiner Natur exiſtirt, und von ſich allein zum Wirken beſtimmt wird, nothwendig aber, oder vielmehr gezwungen das, was auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe zur Exiſtenz und zum Wirken von einem Andern beſtimmt wird. VIII. Unter Ewigkeit verſtehe ich die Exiſtenz ſelbſt, inwiefern ſie allein aus der Definition der ewigen Sache, als eine nothwendige Folge, erkannt wird.

Axiome I. Alles, was iſt, iſt entweder in ſich, oder in einem Andern. II. Das, was durch ein Andres nicht begriffen werden kann, muß durch ſich begriffen werden. III. Aus einer beſtimmten gegebnen Urſache folgt nothwendig eine Wirkung, und umgekehrt, iſt keine beſtimmmte Urſache gegeben, ſo iſt es unmöglich, daß eine Wirkung erfolge. IV. Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Urſache ab, und ſchließt ſie ein. V. Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch nicht durch einander begriffen werden, oder der Begriff des einen ſchließt nicht den Begriff des andern ein. VI. Die wahre Idee muß mit ihrem Gegenſtande übereinſtimmen. VII. Was als nicht exiſtirend gedacht werden kann, deſſen Weſen ſchließt nicht die Exiſtenz ein.

Lehrſätze. I. Die Subſtanz iſt der Natur nach früher als ihre Affektionen. (Dieß erhellt aus Def. 3 u. 5.)

II. Zwei Subſtanzen, die verſchiedene Attribute haben, haben nichts mit einander gemein. Dieß erhellt auch aus Def. 3. Denn eine jede muß in ſich ſein, und durch ſich gefaßt werden; oder der Begriff der einen ſchließt nicht den Begriff der andern ein.

III. Von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, kann keine die Urſache der andern ſein. Beweis: Wenn ſie nichts mit einander gemein haben, ſo können ſie nicht (Ax. 5) durch einander begriffen werden, alſo kann keine (Ax. 4) die Urſache der andern ſein.

IV. Zwei oder mehrere verſchiedene Dinge werden entweder durch die Verſchiedenheit der Attribute der Subſtanzen, oder die Verſchiedenheit ihrer Affektionen von einander unterſchieden. Bew. Alles, was iſt, iſt entweder in ſich oder in einem Andern (Ax. 1), d. h. (Def. 3 u. 5) außer dem Verſtande exiſtiren nur Subſtanzen oder ihre Attribute und Affektionen, außer ihnen giebt es alſo nichts, wodurch mehrere Dinge von einander unterſchieden werden können.

V. In der Wirklichkeit kann es nicht zwei oder mehrere Subſtanzen von demſelben Attribut oder Weſen geben. Bew. Gäbe es mehrere unterſchiedene, ſo müßten ſie (Lehrſ. 4) entweder durch die Verſchiedenheit der Attribute oder Affektionen unterſchieden werden. Iſt das erſte der Fall, ſo wird man alſo zugeben, daß es nur eine Subſtanz von demſelben Attribut giebt. Im zweiten Falle aber kann die Subſtanz, wenn man von ihren Affektionen, als welche der Natur nach ſpäter ſind, als die Subſtanz, abſtrahirt, und ſie in ſich ſelbſt,

d. i. wahrhaft (Def. 3 u. 6) betrachtet, nicht als verſchieden von einer andern gedacht werden, d. h. (L. 4.) es kann nur eine, aber nicht mehrere Subſtanzen geben.

VI. Keine Subſtanz kann von einer andern hervorgebracht werden. Bew. In der Wirklichkeit kann es nicht zwei Subſtanzen von demſelben Attribute geben, d. h. (L. 2) die etwas mit einander gemein haben. Alſo kann keine (L. 3) die Urſache der andern ſein, folglich die Subſtanz von nichts Anderm hervorgebracht werden. Widrigenfalls hinge ihre Erkenntniß von der Erkenntniß ihrer Urſache ab; ſie wäre alſo nicht Subſtanz. (Ax. 4. Def. 3.)

VII. Die Exiſtenz gehört zum Weſen der Subſtanz. B. Die Subſtanz kann nicht von andern hervorgebracht werden, ſie wird alſo Urſache ihrer ſelbſt ſein, d. h. (Def. 1) ihr Weſen enthält nothwendig Exiſtenz, oder Exiſtenz gehört zu ihrem Weſen.

VIII. Jede Subſtanz iſt nothwendig, unendlich. B. Es exiſtirt nur eine Subſtanz von einem und demſelben Attribut (L. 5), und die Exiſtenz gehört zu ihrem Weſen. (L. 7.) Es gehört alſo zu ihrer Natur, entweder endlich oder unendlich zu exiſtiren. Das erſte kann aber nicht ſein; denn (Def. 2) ſie müßte dann von einer andern Subſtanz derſelben Art, die auch nothwendig exiſtiren müßte, beſchränkt werden, und es gäbe daher (L. 7) zwei Subſtanzen von demſelben Attribute, was ſich widerſpricht. (L. 5.) Sie exiſtirt alſo unendlich. Scholion I. Da Endlichſein in der That zum Theil eine Verneinung, aber Unendlichſein die abſolute Bejahung der Exiſtenz eines Weſens iſt, ſo folgt alſo ſchon aus dem ſiebenten Satze, daß jede Subſtanz unendlich ſein muß.

IX. Jede Subſtanz iſt untheilbar. Dieß erhellt ſchon daraus, daß die Natur oder das Weſen der Subſtanz nur unendlich gedacht und unter einem Theil der Subſtanz nichts anders verſtanden werden kann, als eine endliche Subſtanz, was ſich aber (L. 8) offenbar widerſpricht. (Ethices Pars I.)

§. 85.

Erläuterung des Begriffs von der Einheit des Weſens und der Exiſtenz in der Idee der Subſtanz.

Im zweiten Scholion zum achten Lehrſatze erklärt ſich Sp. über die Schwierigkeit, die es für die Menſchen hat, die Wahrheit des ſiebenten Lehrſatzes einzuſehen, und ſagt, ſie liege darin, daß ſie zwiſchen Subſtanzen und Modifikationen, die in einem andern ſind, und deren Begriff von dem Begriff *des* Weſens, worin ſie ſind, abgeleitet iſt, keinen Unterſchied machen. ,,Von *Modifikationen* nämlich, ſagt er, können wir *wahre Ideen* haben, wenn ſie gleich *nicht exiſtiren*, weil, wenn ſie auch nicht wirklich exiſtiren, doch ſo *in einem Andern* ihr Weſen enthalten iſt, daß ſie *durch daſſelbe begriffen* werden können. Aber die *Subſtanzen* exiſtiren, außer der Intelligenz, nur *in ſich ſelbſt*, weil ſie *durch ſich ſelbſt* gedacht werden. Wenn daher einer ſagte, er habe eine klare und deutliche, d. i. *wahre Idee von der Subſtanz*, er zweifle aber dennoch, ob ſo eine Subſtanz exiſtire; ſo iſt das gerade ſo viel, als wenn er ſagte, er habe eine wahre Idee, zweifle aber nichts deſto weniger, ob ſie wahr ſei. *Denn wer die wahre Idee hat, der kann nicht daran zweifeln, daß er ſie hat.''* *Tennemann* ſagt dagegen (in ſeiner Geſchichte der Philoſophie): ,,Dieſer Begriff, daß die Subſtanz nur in ſich, nicht in einem Andern iſt, iſt jedoch ebenfalls wieder ein Denken, aus welchem kein reales Sein folgt.'' Da unter ,,dem realen Sein'' vom kantiſchen Standpunkt aus nicht das mit dem Denken identiſche, d. i. durch die Vernunft nur wahrnehmbare Sein verſtanden werden kann, ſondern das mit dem Sinn identiſche, das Sein ,,im Context der Erfahrung,'' im Umfang der wahrnehmbaren Gegenſtände; ſo iſt es ganz richtig, daß aus dieſem Begriffe von der Subſtanz nicht ihr reales Sein, d. i. aus dem Begriffe von der *Realität* der Subſtanz nicht ihre *Unrealität*, aus dem Begriffe der Subſtanz nicht folgt, daß ſie nicht Subſtanz iſt. Denn die Subſtanz wäre nicht Subſtanz, wenn ſie ein Objekt der Erfahrung, d. i. ein wahrnehmbares wäre; denn dann wäre ſie beſtimmtes, beſonderes Ding, d. i. ein Sinnliches, welches nur eine endliche Affektion der Subſtanz, aber nicht Subſtanz iſt.

Kant ſagt: ,,Für Objekte des reinen Denkens iſt ganz und gar kein Mittel, ihr Daſein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unſer Bewußtſein aller Exiſtenz aber (es ſei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüſſe, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung und eine Exiſtenz außer dieſem Felde kann zwar nicht ſchlechterdings für unmöglich erklärt werden, ſie iſt aber eine Vorausſetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.'' (Kritik der reinen Vernunft. S. 629.) Wäre in der Kant'ſchen Philoſophie, wenigſtens in Beziehung auf die theoretiſche Vernunft, nicht das ſinnliche Sein als das reale Sein vorausgeſetzt: ſo würde ſie am ontologiſchen Beweiſe, vor allem aber an der Subſtanz erkannt und eingeſtanden haben, daß es allerdings Objekte des reinen Denkens giebt, deren Daſein durch kein anderes Mittel, als eben das Denken ſelbſt, erkannt wird, daß der Begriff der Subſtanz eben der iſt, mit der unmittelbar ſein Objekt gegeben iſt, daß die Subſtanz Das iſt, bei dem das Sein nicht vom Denken ſich unterſcheiden läßt, und daß eben dieſes vom ſinnlichen Sein unterſchiedne, mit dem Denken aber identiſche Sein, das reale, ſubſtanzielle Sein, das Sein der Subſtanz dagegen das vom Denken unterſchiedne Sein, d. i. das ſinnliche Sein nur das Sein der endlichen Modifikationen iſt. Respondeo, ſagt Sp., nos nunquam egere experientia, nisi ad illa, quae ex rei definitione non possunt concludi, ut ex gr. existentia Modorum: haec enim a rei definitione non potest concludi. Non vero ad illa, quorum existentia ab eorundem essentia non distinguitur ac proinde ab eorum definitione concluditur. Imo nulla experientia id unquam nos docere poterit, nam experientia nullas rerum essentias docet, sed summum, quod efficere potest, est, mentem nostram determinare, ut circa certas tantum rerum essentias cogitet. Quare cum existentia attributorum ab eorum essentia non diferat, eam nulla experimentia poterimus assequi*). (Epist. 28.)

Geſetzt aber auch, es wäre die Subſtanz nur ein Gedankending, dem kein Objekt entſpräche, ſo hätte eben dieſes Gedankending ſelbſt als Gedankending mehr Objektivität, mehr Wirklichkeit als alle äußerliche Objektivität und Wirklichkeit mit allen ihren einzelnen Exiſtenzen und Objekten ſammt und ſonders. Si enim tale ens (scl. quod est omne esse) non existeret, nunquam posset produci, adeoque mens plus posset intelligere, quam natura praestare (de Intel. Emen. 431)**). Und wenn auch gleich der Begriff der Subſtanz, des Weſens, deſſen Begriff die Exiſtenz enthält, das nur als ſeiend gedacht werden kann, und das man gar nicht gedacht hat, wenn man es nicht als ſeiend gedacht hat, auch nur ein Begriff wäre, ſo könnte doch das Denken nie auf dieſen Begriff kommen, wenn jene Kantiſche

---

*) Es gehört hierher auch noch folgende, auch in andrer Rückſicht merkwürdige, ſich auf den Begriff der Einzigkeit und Einheit Gottes beziehende Stelle: Quoniam vero Dei existentia ipsius sit essentia, deque ejus essentia universalem non possimus formare ideam, certum est, eum, qui Deum unum vel unicum nuncupat, nullam de Deo veram habere ideam, vel improprie de eo loqui Epist. 50.

**) Epistola 65 drückt Sp. dieſen Gedanken ſo aus: Quod cogitandi potentia ad cogitandum non major est, quam naturae potentia ad existendum et operandum. Clarum hoc verumque est axioma, unde Dei existentia clarissime et efficacissime ex sua idea sequitur. Wir bemerken dagegen: wenn gleich das Denkvermögen ein Naturvermögen iſt, ſo folgt doch keineswegs eine ſolche Identität hieraus, daß, was die Natur als Res cogitans denken kann, ſie auch als Res extensa oder existens und operans „präſtiren" kann, denn das eben iſt das eigenthümliche Weſen der Potentia cogitandi, daß ſie den Poſitiv der Natur auf den Superlativ ſteigert. Alle Vollkommenheiten des Entis perfectissimi exiſtiren zwar als Poſitive in der Natur aber als Superlative nicht außer dem Denken.

Trennung wirklich in der That begründet wäre, wenn der Unterſchied von Begriff oder Denken und Sein, der wohl bei den Modifikationen der Subſtanzen, aber nicht bei der Subſtanz ſelbſt Statt finden kann, eine Wahrheit wäre. Allein der Begriff der Subſtanz — und eben deßwegen iſt es der Begriff der Subſtanz, nicht irgend einer andern beliebigen und eingebildeten Sache, eben deßwegen der einzige Begriff, der keines Gleichen hat, der unvergleichliche, den daher jener ſonſt allgemeine Unterſchied von Begriff überhaupt und Sein gar nicht trifft und berührt, der abſolute, der unendliche Begriff — hat ſeine Wirklichkeit unmittelbar in ſich ſelber, er iſt ein unmittelbar ſich ſelbſt bejahender und als reell bewährender, über die Subjektivität übergreifender, unmittelbar als Objektivität, als Wahrheit ſich erweiſender Begriff. Es iſt unmöglich, daß man den Begriff der Subſtanz habe, und doch noch zweiſle oder frage, ob ihr wohl Wirklichkeit zukomme; denn die Subſtanz iſt eben dieſes, wo ſich jene Unterſcheidung, die nur bei den Modifikationen gilt, aufhebt, das, was den Begriff der Subſtanz zum Begriff der Subſtanz und keines andern Dings macht, eben dieſes, daß in ihm der Unterſchied zwiſchen Sein und Denken ſich auflöſt, und man hat daher entweder gar nicht den Begriff der Subſtanz, wie ſie Sp. dachte, und wie ſie gedacht werden muß, ſondern nur eine Einbildung davon, oder man vernichtet den Begriff der Subſtanz, identificirt ihn mit dem Begriff überhaupt, einem Abſtraktum oder andern Begriffen, hebt den Unterſchied zwiſchen dem Begriff der Subſtanz und dem Begriffe andrer beliebiger Dinge auf, den Unterſchied, der gerade den Begriff der Subſtanz zum Begriff der Subſtanz macht, wenn man noch fragt, ob er denn eine ihm entſprechende Wirklichkeit habe, oder die Subſtanz für ein bloßes Gedankending hält. Wie das Licht ſich ſelbſt als Licht offenbart, ſo offenbart ſich die Subſtanz als Subſtanz, und eben damit als Exiſtenz, als Wirklichkeit. Bei dem Begriffe der Subſtanz daher noch fragen, ob er denn auch Wirklichkeit habe, iſt gerade ſo viel, als wenn einer mitten im Glanze des Lichtes noch fragte: iſt denn das Licht, das ich ſehe, auch wirkliches Licht und nicht etwa gar Finſterniß? Denn, wie die Finſterniß die reine Abweſenheit des Lichtes iſt, ſo iſt die Privation oder Negation der Exiſtenz der Subſtanz nicht eine *beſtimmte* oder *beſchränkte* Verneinung des Begriffes der Subſtanz, ſo daß, ungeachtet dieſes Mangels oder dieſer Verneinung, mir doch noch ein klarer Begriff der Subſtanz übrig bliebe, wie mir die Idee einer Modifikation übrig bleibt, wenn gleich ihre Exiſtenz aufgehoben iſt, ſondern die *reine*, die *totale Verneinung* der *Subſtanz* und *ihres Begriffes*, die nicht Etwas von ihm hinwegnimmt, ſondern ihn ſelbſt aufhebt. Wie das Sehen die unmittelbare Offenbarung von der Wirklichkeit des Lichtes, oder die unmittelbare Offenbarung des Lichtes *als* Lichtes, die Affirmation iſt, daß es Licht und nicht Finſterniß iſt: ſo iſt das Denken der Subſtanz die unmittelbare Offenbarung ihrer Wirklichkeit, die Affirmation derſelben als Subſtanz und eben damit als Wirklichkeit.

Sp. demonſtrirt allerdings die Exiſtenz der Subſtanz, aber wenn man auf den Geiſt und Inhalt, auf die Idee der Subſtanz, die die Grundlage iſt, nicht auf die bloße äußere Form ſieht: ſo findet man, daß, ſelbſt abgeſehen von dem hiſtoriſchen Umſtande, daß es der Gebrauch der frühern Philoſophen war, ihre Ideen in der Form von Demonſtrationen oder Schlüſſen zu geben, der Beweis bei ihm nur die Bedeutung eines *Formellen*, nur einer Vermittlung der an ſich *unmittelbar ſich als wahr affirmirenden Idee* für das *Subjekt* haben kann, daß der Beweis nicht die Bedeutung eines *Objektiven* oder eines *Erzeugenden* und *Hervorbringenden*, ſondern nur einer Bewahrheitung und Erörterung zum Behufe des Subjektes hat. Bei Hobbes hat die Demonſtration objektive, reale Bedeutung, denn ſein Objekt iſt ein ganz äußerliches, zuſammenſetzbares, auflösbares, der Körper; aber bei Sp., deſſen Objekt die Subſtanz, geradezu das Gegentheil des *Hobbes*'ſchen Objektes iſt, iſt der Beweis nur äußerliches Mittel zur Sache, nicht ſelbſt Sache. *Mentis* enim *oculi*, ſagt er, quibus res *videt* observatque, sunt ipsae *demonstrationes* *). (Ethic. P. V. Prop. 23. Schol.) Sp. ſtatuirt ja ſchlechthin unmittelbare Begriffe, die nicht aus andern Begriffen erzeugt oder von ihnen abſtrahirt werden, Begriffe, die, weil ſie ſchlechthin Poſitives oder Wirkliches ausdrücken, weil ſie die unmittelbare Affirmation der Exiſtenz ihrer Gegenſtände ſind, ſelbſt ſchlechthin poſitive, ſich *ſelbſt aus* und *durch ſich*, d. i. *unmittelbar als wahr bejahende Begriffe* ſind. Dieſe unendlichen, durch nichts Andres vermittelten, unabhängigen Begriffe ſind aber die Begriffe der Ausdehnung und des Denkens, oder vielmehr der Begriff der Subſtanz. Terminus extensionis *necessariam includit existentiam* (aut, quod idem est, *existentiam affirmat*), aeque *extensionem sine existentia*, ac *extensionem sine extensione impossibile* erit *concipere*. (Epist. 41.) Da der Begriff der Subſtanz ein ſchlechthin unbedingter und unabhängiger Begriff und die *unmittelbare Affirmation ihrer Wirklichkeit* oder Exiſtenz iſt; ſo kann eben der Beweis von ihrer Exiſtenz nur die Bedeutung eines Formellen, einer nur ſubjektiven Vermittlung haben. Der ſiebente Lehrſatz: Ad naturam substantiae pertinet existere ſtützt ſich daher in Wahrheit nicht etwa, wie Tennemann meint, auf den Beweis, der aus den früheren Sätzen hervorgeht, ſondern auf den *Begriff* der Subſtanz ſelbſt, die der *Nothwendigkeit ſeiner ſelbſt* iſt, der ſich ſelbſt

---

*) Die Stelle in ſeinem Tractat. Theolog.-politico. c. XIII. p. 337: Res invisibiles et quae solius mentis sunt objecta, nullis aliis oculis videri possunt, quam per demonstrationes, ſteht hiermit, zumal in ihrem dortigen Zuſammenhange, nicht im Widerſpruch. Um ſich übrigens hiervon vollkommen zu überzeugen, verbinde man auch hiermit Sp.'s Gedanken von der *Gewißheit* und der *wahren Idee*, die weiter unten vorkommen. Hieraus erhellt zugleich die Grundloſigkeit des Raiſonnements Jakobi's, wenn er den Weg der Demonſtration und die Sucht, Alles erklären und beweiſen zu wollen, für den Grund des ſpinoziſtiſchen Syſtems oder Unheils anſieht.

als Wahrheit, wie das Licht ſich als Licht manifeſtirt, oder für ſich ſelber die Affirmation der Exiſtenz ſeines Objektes und Wahrheit ſeiner ſelbſt iſt *).

§. 86.

Die nothwendige Exiſtenz der einzigen Subſtanz und ihre Attribute.

Gott oder die aus unendlichen Attributen, von denen ein jedes ewige und unendliche Weſenheit ausdrückt, beſtehende Subſtanz exiſtirt nothwendig **). Denn nicht exiſtiren Können iſt ein Unvermögen, wie von ſich ſelbſt erhellt, dagegen exiſtiren Können ein Vermögen. Wenn daher Das, was bereits nothwendig exiſtirt, nur endliche Weſen ſind, ſo haben die endlichen Weſen mehr Vermögen, mehr Macht, als das abſolut unendliche Weſen, was aber, wie durch ſich ſelbſt klar iſt, ein Widerſpruch iſt. Alſo exiſtirt entweder nichts, oder das abſolut unendliche Weſen exiſtirt auch nothwendig. Nun exiſtiren aber wir, ſei es nun in uns, oder in einem Andern, was nothwendig exiſtirt. (Ax. 1 u. P. 7.) Alſo exiſtirt das abſolut unendliche Weſen, d. i. Gott (Def. 6) nothwendig. (Eth. P. I. Prop. 11 und Demonst.)

Gottes Exiſtenz und Weſen ſind identiſch. Das, was das Weſen Gottes ausmacht, macht zugleich auch ſeine Exiſtenz aus, ſeine Exiſtenz und ſein Weſen ſind daher eins. Denn keine ihrer Realitäten oder Vollkommenheiten verdankt die Subſtanz einer äußern Urſache, es muß daher auch ihre Exiſtenz aus ihrem Weſen folgen, und ihre Exiſtenz iſt folglich nichts andres als ihr Weſen. (Ebend. Schol.)

Außer Gott kann keine Subſtanz ſein, noch gedacht werden. Denn da Gott das abſolut unendliche Weſen iſt, von dem kein Attribut, welches ſubſtanzielle Weſenheit ausdrückt, verneint werden kann (Def. 6), und nothwendiges Daſein hat; ſo müßte, wenn es noch eine Subſtanz außer Gott gäbe, dieſe durch irgend ein Attribut Gottes gedacht werden, und es gäbe ſo zwei Subſtanzen, die ein und daſſelbe Attribut hätten, was (L. 5) abgeſchmackt iſt. Es kann daher außer Gott keine Subſtanz ſein und folglich auch nicht gedacht werden. Denn könnte ſie gedacht werden, ſo müßte ſie als exiſtirend gedacht werden, aber dieſes iſt zufolge des erſten Theils des Beweiſes ungereimt.

---

*) Die Stelle im Tract. Theol.-polit. c. VI. p. 237 (Edit. Paulus) cum Dei existentia non sit per se nota etc. widerſpricht dem Geſagten nicht, wenn ſie gehörig gefaßt und in ihrem Zuſammenhange erwogen wird.

**) Sp. giebt mehrere Beweiſe hiervon. Hier möge dieſer Eine hinreichend ſein.

Es folgt hieraus, daß die körperliche und die denkende Subſtanz zu Gott gehören. Das Denken iſt alſo ein Attribut Gottes oder Gott iſt ein denkendes Weſen. Eben ſo iſt aber die Ausdehnung ein Attribut Gottes, oder Gott iſt ein ausgedehntes Weſen. (Ebd. Prop. 15 u. P. II. Prop. 1 u. 2.)

Alle, die nur einigermaßen über das Weſen Gottes nachgedacht haben, behaupten, daß Gott nichts Körperliches oder kein Körper ſei. Dieß iſt auch ganz richtig; denn unter einem Körper verſteht man eine beſtimmte Ausdehnung von einer beſtimmten und begränzten Geſtalt, und dieſe kann natürlich nicht dem abſolut unendlichen Weſen zukommen. Aber ſie gehen noch weiter; ſie ſprechen ſelbſt die körperliche Subſtanz durchaus Gott ab und nehmen an, daß ſie erſchaffen ſei. Aus welchem Vermögen Gottes ſie übrigens erſchaffen werden konnte, wiſſen ſie durchaus nicht, und zeigen damit an, daß ſie ſelbſt nicht verſtehen, was ſie ſagen. Sie verneinen aber die körperliche Subſtanz von Gott aus dieſen Gründen, nämlich weil ſie aus Theilen zuſammengeſetzt, alſo endlich, weil ſie theilbar, alſo paſſiv, und folglich eine Gottes, als des unendlichen und abſolut reellen Weſens, unwürdige Beſtimmung ſei. Allein die Annahme, daß die körperliche Subſtanz, die doch nur untheilbar, einzig und unendlich gedacht werden kann, aus endlichen Theilen zuſammengeſetzt, vielfach und theilbar ſei, iſt eben ganz falſch und nicht weniger ungereimt, als die Annahme, daß der Körper aus Oberflächen, die Oberfläche aus Linien, die Linien aus Punkten zuſammengeſetzt ſind, und kommt nur daher, daß wir auf doppelte Art die Ausdehnung auffaſſen. Die eine iſt die oberflächliche und abſtrakte, nämlich die der ſinnlichen Vorſtellung, die andere die der Vernunft, die ſie nicht abſtrakt und oberflächlich, ſondern allein als Subſtanz denkt. Wenn wir daher die Quantität betrachten, wie ſie in der ſinnlichen Vorſtellung iſt, und dieſe Betrachtungsweiſe iſt uns die geläufigſte: ſo finden wir ſie endlich, theilbar, zuſammengeſetzt: betrachten wir ſie aber, wie ſie in der Vernunft iſt, und faſſen ſie als Subſtanz, was übrigens ſehr ſchwer iſt: ſo finden wir, daß ſie unendlich, einzig und untheilbar iſt.

Dieß wird auch Allen, die einen Unterſchied zu machen wiſſen zwiſchen Vorſtellung oder Einbildung und Vernunft, hinlänglich klar ſein, zumal wenn ſie erwägen, daß die Materie überall dieſelbe iſt, und Theile in ihr nur unterſchieden werden, wiefern wir ſie auf verſchiedene Weiſe beſtimmt denken, ihre Theile daher nicht ihrem wirklichen Weſen, ſondern nur der Art und Weiſe nach, wie dieſes Eine Weſen beſtimmt iſt (nicht der Materie, nur der Form nach), unterſchieden ſind. Das Waſſer z. B. als Waſſer kann wohl getheilt, und ſeine Theile können von einander abgeſondert werden, aber inwiefern es körperliche Subſtanz iſt, kann es nicht getheilt und geſondert werden. So entſteht und vergeht auch das Waſſer als Waſſer, aber als Subſtanz iſt es unentſtanden und unvergänglich. Die Ausdehnung oder Materie iſt daher als Subſtanz nothwendig ein Attribut oder eine Beſtimmung Gottes. (Eth. P. I. Prop. 15 Sch.)

§. 87.

Erörterung des Begriffs der Ausdehnung als eines göttlichen Attributs.

Obgleich der Begriff der Ausdehnung ſchon in der Einleitung zu Sp. erörtert wurde, ſo iſt es doch nöthig, noch Einiges über dieſen Punkt zu ſagen; denn daß das Denken etwas Reelles ausdrückt und daher zu Gott gehört, dieß erhellt von ſich ſelbſt. Daß aber auch die Ausdehnung oder Materie (die man die Teufelsbrücke auf dem Sct. Gotthard der Subſtanz nennen könnte) ein Attribut Gottes iſt, ſieht man nicht ſo leicht, ſo unmittelbar ein. Um dieß einzuſehen, braucht man übrigens nur mit Sp. zu zeigen und zu erkennen, daß ihr die Beſtimmungen der *Unendlichkeit*, *Einzigkeit* und *Untheilbarkeit* zukommen. Daß ihr aber dieſe zukommen, zeigt ſich folgendermaßen.

Alle beſtimmte oder einzelne Körper ſind nur Einſchränkungen oder Beſtimmungen des Körpers als Körper oder der *körperlichen Natur*, d. i. der *Ausdehnung*, die ihre gemeinſchaftliche Subſtanz iſt, ohne die ſie nicht ſein, noch gedacht werden können. Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur. Omnia corpora in quibusdam conveniunt. In his enim omnia corpora conveniunt, quod unius ejusdemque attributi conceptum involvunt. (Eth. P. II. Lemma 1. 2.) Sie können nicht ſein ohne ſie (denn eben als beſtimmte, d. i. eingeſchränkte, negative Weſen haben ſie kein Beſtehen in ſich oder für ſich), noch ohne ſie gedacht werden; denn ſie ſetzen ſie als das Eine und Allgemeine, als ihren weſenhaften Begriff, deſſen Einſchränkungen nur die Begriffe der einzelnen beſtimmmten Dinge ſind, voraus. Die Ausdehnung oder die körperliche *Subſtanz* ſchließt aber *keine Negation in ſich*, ſie iſt unbeſtimmte, unbeſchränkte Wirklichkeit, ihr Weſen, reines Sein, reine Poſition. Eine beſtimmte Figur oder ein beſtimmter Körper dagegen iſt eine Beſchränkung der unbeſchränkten und unbeſtimmten Ausdehnung, darum an ſich ſelbſt nur Einſchränkung, Privation des reinen Seins, ein Endliches oder Negatives, ein Nichtſein. Quantum ad hoc, quod figura negatio, non vero aliquid positivum est, manifestum est, integram materiam, indefinite consideratam, nullam posse habere figuram, figuramque in finitis ac determinatis corporibus locum tantum obtinere. Qui enim se figuram percipere ait, nihil aliud eo indicat, quam se rem determinatam, et quo pacto ea sit determinata, concipere. Haec ergo determinatio ad rem juxta suum Esse non pertinet, sed econtra est ejus non-esse. (Ep. 50.) Die Ausdehnung iſt daher auch Urſache ihrer ſelbſt, eben weil ſie ein Unendliches, Uneingeſchränktes, ein ſchlechthin Wirkliches iſt: ihr Weſen ſchließt Exiſtenz ein, ihr Begriff bejaht und drückt nur Exiſtenz aus, während dagegen das Weſen eines beſtimmten Körpers oder Ausgedehnten, deſſen Weſen, als eines beſtimmten, ſeine Beſtimmtheit, ſeine Schranke iſt, weil nur Einſchränkung, nur Unwirklichkeit ausdrückt.

Wie die beſtimmte, d. i. ſinnliche Ausdehnung als beſtimmte endlich iſt, eben ſo iſt die Ausdehnung, wie ſie in der ſinnlichen Vorſtellung iſt, die ſinnliche oder ſinnlich beſtimmte Ausdehnung wohl ein Theilbares, aber nicht die Ausdehnung, wie ſie Objekt der Vernunft oder wie ſie in ihrem Weſen iſt. Der Körper, in ſeinem Weſen betrachtet, iſt eine ganz einfache Natur. Theilen heißt nichts anders, als etwas Zuſammengeſetztes in Das, woraus es zuſammengeſetzt iſt, auflöſen oder überhaupt etwas von einem Dinge wegnehmen. Von der beſtimmten Quantität oder Ausdehnung, inwiefern ſie beſtimmt iſt, d. i. von beſtimmten Körpern läßt ſich wohl vieles wegnehmen, ja Alles, was eben ihre Beſtimmtheit ausmacht, die weſentlich eine Verbindung von Verſchiedenem und darum theilbar iſt, aber von dem Körper als Körper, von der körperlichen Subſtanz, d. i. der Ausdehnung läßt ſich nichts hinwegnehmen, nichts zu ihr hinzuthun. Worein könnte ich ſie denn theilen, was könnte ich von ihr hinwegnehmen? woraus wäre die Ausdehnung zuſammengeſetzt? Sie wäre nur theilbar, wenn ſie aus ſich und etwa noch aus andern, der Himmel weiß, was für welchen Ingredienzen oder Beſtimmungen zuſammengeſetzt wäre*). Aber im Begriff der Ausdehnung liegt nichts Fremdes oder Andres, als ſie ſelbſt, ſie beſteht nur in ſich und aus ſich ſelbſt, ſie iſt alſo ein Unauflösliches, Untheilbares. Die Ausdehnung wird nur durch ſich ſelbſt gedacht, ihr Begriff hängt nicht vom Begriff eines andern Dinges ab, aber Das, deſſen Begriff nicht den Begriff eines andern Dings einſchließt, iſt untheilbar, Das dagegen, was durch ein Andres gedacht wird, deſſen Begriff von dem Begriff eines Andern abhängt, theilbar. So iſt z. B. der Stein als Stein theilbar, denn er reducirt ſich auf die Ausdehnung als ſeinen weſentlichen Begriff und ſeine Subſtanz, ſeine Beſtimmungen ſind alſo ein Trennbares, ein Auflösliches, ein von ihm und von einander Wegnehmbares. Der Begriff der Ausdehnung als Subſtanz iſt daher ein unauflöslicher, unzerlegbarer, ſchlechthin einfacher Begriff, und der Körper ſelbſt daher, im Begriffe oder in ſeinem Weſen (der Ausdehnung) betrachtet, ein Untheilbares.

Eben ſo, wie die Beſtimmung der Unendlichkeit und Untheilbarkeit, liegt aber auch die der Einheit oder Einzigkeit in der Ausdehnung. Denn ihr Weſen iſt, da ſie nicht ein Beſtimmtes, ſondern Subſtanz iſt, reine Wirklichkeit, Uneingeſchränktſein; aber was iſt denn Sein,

---

*) Wie Spinoza, beſtimmten auch die Neuplatoniker die Materie, d. h. die erſte von aller Geſtalt und Qualität abgeſondert gedachte Materie als einfach, unveränderlich, unverderblich. Materiam corrumpi est impossibile; in quid enim et quomodo resolvatur, cogitare non possumus. Plotin. Ennead. III. l. VI. c. 8. Aber ſie nannten deßwegen auch die Materie ein unkörperliches Weſen, eine Res incorporea. Die ſpinoziſche Beſtimmung: körperliche Subſtanz iſt ein Widerſpruch, denn das Corpus hebt die Subſtanz auf und umgekehrt; körperliche Subſtanz iſt ſo viel als körperliche Unkörperlichkeit. Findeſt Du die Leiden des Körpers im Widerſpruch mit dem Weſen der Subſtanz, wohlan! ſo beſtimme ſie auch geradezu als ein unkörperliches, immaterielles Weſen.

Exiſtenz als ſolche anders, als uneingeſchränkte (durch keine Beſchaffenheiten beſtimmte) Poſition? Ihr *Weſen* iſt daher ihre *Exiſtenz*, ihre Exiſtenz nichts anders, als ihr Weſen ſelber, da dieſes nichts ausdrückt als *Bejahung*, als *ſchlechthin Poſitives*. Aber Das, *deſſen Exiſtenz nichts anders iſt als ſein Weſen*, iſt *nothwendig Eines und einzig*, ſchließt alle Vielheit und Mehrheit aus; denn ein Mehreres, ein Vieles iſt nur Das, deſſen Exiſtenz von ſeinem Weſen unterſchieden iſt, ja die *Vielheit* oder Mehrheit iſt ſelbſt nichts anders, als eben dieſer *Unterſchied* der *Exiſtenz* vom *Weſen*; denn das Weſen iſt Eines, der Unterſchied von dem, was Eines iſt, von der Einheit alſo Viel- oder Mehrheit*).

Die körperliche Subſtanz drückt alſo reine uneingeſchränkte Wirklichkeit (Realität, Vollkommenheit), aus; denn ob ſie gleich nicht denkt, oder das Denken von ſich ausſchließt, ſo drückt dieß doch keine Unvollkommenheit, keinen Mangel aus; denn nicht das Denken gehört zu ihrem Weſen, ſondern nur die Ausdehnung: Mangel, Unvollkommenheit iſt aber nur dort, wo Etwas einer Sache abgeht, was gleichwohl zu ihrem Weſen gehört. Da nun aber Alles zu Gott gehört, was *das Sein vollkommen ausdrückt*, weil er nicht eine beſtimmte Art des Weſens, ſondern das *abſolut uneingeſchränkte Weſen* iſt, dem daher Alles eigen iſt, was *keine Schranke*, *keine Verneinung einſchließt*, indem ſonſt ſein Weſen ein beſtimmtes wäre; ſo gehört auch die *Ausdehnung*, da ſie *das Sein vollkom-*

---

*) Es ſind dieß lauter Begriffe im Geiſte des Sp., ob ſie gleich nicht verbotenus und in dieſer Verbindung ſich in ihm finden. — Es gehört übrigens hierher auch, was Sp. über die Modifikationen, im Unterſchied von der Subſtanz, und über die Definitionen ſagt. „Die *Definition* drückt blos das *Weſen* einer Sache aus, keine Viel- oder Mehrheit. Blos aus der *Definition* Gottes, die nothwendige Exiſtenz ausdrückt, folgt daher ſeine *Exiſtenz*, und zwar die Exiſtenz nur *Eines* Gottes; die Exiſtenz der Modifikationen aber, die *viele* ſind, kann nicht aus ihrer Definition, ſondern nur aus der *Erfahrung* erkannt werden.“ Vergl. Eth. P. I. Prop. XVII. Schol. Epist. 39, 40 und den oben citirten 28ſten.

men ausdrückt, zu Gottes Weſen, iſt ſie eben ſo gut, wie das Denken, ein Attribut Gottes.

Praesupposui, perfectionem in τῷ esse et imperfectionem in privatione τοῦ esse consistere. Dico privationem, quamvis enim ex. gr. extensio de se cogitationem neget, nulla tamen hoc ipsum in ea est imperfectio. Notari vellem, vocabulum imperfectionis significare, rei alicui quicquam deesse, quod tamen ad suam naturam pertinet. Ex. gr. Extensio solummodo respectu durationis, situs, quantitatis imperfecta dici potest, nimirum quia non durat longius, quia suum non retinet situm, vel quia major non evadit. Nunquam vero, quia non cogitat, imperfecta dicatur, quandoquidem ejus natura nihil tale exigit, quae in sola extensione consistit, h. e. in certo entis genere. Et quandoquidem Dei natura in certo entis genere non consistit, sed in Ente, quod absolute indeterminatum est, ejus etiam natura exigit id omne, quod τό esse perfecte exprimit eo quod ejus natura alias determinata et deficiens esset. Si ponamus, quod extensio existentiam involvit, aeterna et indeterminata ut sit, absoluteque nullam imperfectionem, sed perfectionem exprimat, opus est: Ideoque Extensio ad Deum pertinebit, aut aliquid erit, quod aliquo modo Dei naturam exprimit, quia Deus est Ens, quod non certo duntaxat respectu, sed absolute in essentia indeterminatum et omnipotens est. (Epist. 41.)

Da aber Ausdehnung und Denken, jedes nur in ſeiner Art, unendliches Weſen ausdrückt, jedes nur in ſeiner Art oder in einer beſtimmten Gattung des Weſens uneingeſchränkt und unbeſtimmt (nicht-negativ, affirmativ) iſt, Gott aber das in ſeinem Weſen abſolut uneingeſchränkte Weſen iſt; ſo drücken ſie das Weſen Gottes ſelbſt nur auf eine beſtimmte Weiſe aus, die Ausdehnung iſt nur eines von und unter den unendlichen Attributen Gottes und eben ſo das Denken.

§. 88.

Kritik der ſpinoziſchen Lehre von den Attributen.

Sp. beſtimmt die Subſtanz als das aus unendlichen, d. i. nicht nur dem Weſen, ſondern auch der *Zahl* nach unendlichen oder unendlich vielen Attributen beſtehende Weſen. Je mehr Realität oder Sein ein Weſen hat, deſto mehrere Attribute kommen ihm zu. Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt. (Eth. I. Prop. 9 et Epist. 27.) Sp. nennt aber nur *zwei* Attribute, nämlich *Denken* und *Ausdehnung*, die der endliche Verſtand, als die das Weſen Gottes konſtituirenden Momente begreift, andere oder mehrere nennt er nicht. „Denn der menſchliche Geiſt erkennt, wie Sp. ſagt, nichts weiter als das, was die *Idee eines wirklich exiſtirenden Körpers* einſchließt, oder was aus ihr folgt, aber *dieſe Idee des Körpers drückt keine andern Attribute Gottes aus, als Denken und Ausdehnung*. Der menſchliche Geiſt oder die Idee des menſchlichen Körpers, denn dieſe iſt der Geiſt ſelbſt, enthält daher keine andern, als dieſe zwei *Attribute*. Und aus dieſen Attributen oder ihren Affektionen kann kein andres Attribut Gottes erſchloſſen oder erkannt werden" (Epist. 66 u. 60), denn jedes Attribut Gottes muß *durch ſich ſelbſt* begriffen und gedacht werden. (Eth. I. Prop. 10.) Sp. ſtatuirt hier alſo eine Unbegreiflichkeit. Wie alle derartige Unbegreiflichkeit aber nichts iſt, als die Folge eines Mangels in dem Princip, von dem man ausgeht, der aber nicht erkannt wird und daher einen ſehr begreiflichen Urſprung hat; ſo iſt es auch hier der Fall. Die Subſtanz iſt uneingeſchränkte Wirklichkeit. Die Ausdehnung iſt nur inſofern Attribut Gottes, konſtituirt nur inſofern das Weſen der Subſtanz, als ſie *uneingeſchränkt*, un*beſtimmt* in ihrer Art iſt, als ſie Sein, nicht *eine beſtimmte Art* des Seins und Weſens ausdrückt. Nun iſt aber die Ausdehnung nur eine *Art* des Weſens, als dieſe ein *Beſtimmtes*, und als ein

Beſtimmtes Schranke, Nichtſein; das Reale in ihr iſt alſo die ſchlechthin uneingeſchränkte, nicht als Ausdehnung beſtimmte Subſtanz. Daſſelbe gilt vom Denken. Was bleibt alſo von den beiden Attributen noch übrig, als die ganz abſtrakte, die quantitative Beſtimmtheit, die Zahl, die Beſtimmtheit, daß ſie zwei ſind? Zwei iſt aber ſelbſt eine Beſchränktheit, es muß alſo unendlich, unbeſtimmt viele Attribute der Subſtanz geben.

Denken und Ausdehnung ſind wohl von einander unterſchieden, aber ſie drücken doch ein und daſſelbe Weſen, eine und dieſelbe Sache, nämlich die Subſtanz aus, die gleichgültig dagegen iſt, ob ſie als Ausdehnung oder Denken gefaßt wird, und ſind inſofern eins mit der Subſtanz. Inwiefern ſie aber beide nur auf eine gewiſſe Weiſe die Subſtanz ausdrücken oder darſtellen, ſind ſie für ſie ein Nichtſein, iſt ihr Unterſchied in Beziehung auf ſie daher ein Unreelles. Es bleibt alſo für ſie nichts übrig als die Zahlverſchiedenheit, die indifferente Beſtimmtheit, daß ſie zwei ſind. Dieſe indifferente Grenze geht aber von ſelbſt über und hebt ſich auf in indifferente Vielheit, in den Progreß in infinitum. Die beiden Attribute verlieren ſich, und verſchwinden haltungslos (denn ihr Halt wäre nur die Realität ihrer Beſtimmtheit: nur die Realität ihrer Differenz machte eine unbeſtimmte Mehrheit von Attributen unnöthig), als zwei in der unendlichen Vielheit der andern unbekannten Attribute, die zwar, jedes auf eine gewiſſe Weiſe, die Subſtanz ausdrücken, aber, da dieſe gewiſſe Weiſe als eine beſtimmte eine Unrealität iſt, ſich auch nicht weiter von einander unterſcheiden, als daß ſie viele ſind. Hierin liegt offenbar ein Mangel der ſpinoziſchen Philoſophie, der daraus hervorgeht, daß die Determinatio in ihr nur als Negatio beſtimmt iſt.

So gegründet aber auch dieſer Vorwurf ſein mag, ſo ungegründet iſt, was Tennemann in ſeiner Geſchichte der Philoſophie dem Sp. in Betreff der Attribute vorwirft. Sein Vorwurf iſt nämlich folgender. „Die Ausdehnung und das Denken ſind weſentlich verſchieden, denn das Denken ſetzt nicht die Ausdehnung, und dieſe nicht das Denken voraus. Jedes iſt ein abſolutes Attribut, gleich der Subſtanz. Er würde nun nach dem fünften Satze haben annehmen müſſen, daß es nur eine ausgedehnte und nur eine denkende Subſtanz geben müſſe, wenn er nicht weiter hin durch einen Scheinbeweis (?) bewieſen hätte, daß es nur eine Subſtanz überhaupt geben müſſe. Darum betrachtet er die Ausdehnung und das Denken als Attribute dieſer einen Subſtanz. Aber eben dieſe Behauptung beweiſet, daß etwas nach gewiſſen Rückſichten ohne Einſicht angenommen worden, was mit den Grundſätzen nicht in Einklang ſteht. Denn zwei real verſchiedene Attribute, von denen keines die Folge des andern iſt, welche von Ewigkeit immer in der Subſtanz beiſammen geweſen, bringen eine ewige und weſentliche Trennung der Subſtanz hervor, welche mit der Einheit der Subſtanz ſtreitet. Denn drückt das Attribut das Sein der Subſtanz aus, ſo hat die Subſtanz ein doppeltes real verſchiedenes Sein, wenn es zwei real verſchiedene Attribute der Subſtanz giebt, welches nothwendig auf zwei Subſtanzen hinführet.“ Denken und Ausdehnung ſind allerdings realiter unterſchieden, d. i. ſie werden ein jedes durch ſich ſelbſt gedacht und begriffen. Das Denken ſetzt nicht die Ausdehnung, dieſe nicht jenes voraus. Beide werden ſelbſtſtändig gefaßt. Aber dadurch und darin, daß ein jedes ſelbſtſtändig gefaßt wird, iſt es gerade die Subſtanz, und zwar die Eine und dieſelbe Subſtanz, die in beiden mit ſich ſelbſt identiſch bleibt; ſie drücken gerade in dieſer ihrer Selbſtſtändigkeit nur Ein Weſen, und folglich, da das Sein der Subſtanz nichts andres, als ihr Weſen iſt, nur Ein Sein aus. Eben deßwegen, weil nur Eine und dieſelbe Sache in ihnen iſt, jedes in ſeiner Art die abſolut vollkommne Subſtanz ausdrückt, kann und muß ich jedes für ſich faſſen. Der Subſtanz nach iſt kein Unterſchied zwiſchen ihnen. Die Subſtanz iſt nur Subſtanz als uneingeſchränkte Wirklichkeit, als nicht determinirtes Weſen; der Unterſchied, die Beſtimmtheit der beiden Attribute afficirt alſo nicht die Subſtanz; ihr Weſen und folglich ihr

Sein bleibt unangefochten von den beiden Unterſchieden. Sie drücken das Weſen der Subſtanz zwar auf eine gewiſſe, unterſchiedne und beſtimmte Weiſe aus, aber eben die Beſtimmtheit iſt Negation; ſie ſetzen daher keinen Unterſchied in die Subſtanz, ſie unterbrechen nicht ihre Einheit.

Die Nothwendigkeit, daß es nur Eine Subſtanz giebt und geben kann, enthält übrigens ſchon der Begriff der Subſtanz, als des Weſens, deſſen Weſen Exiſtenz enthält. Die Beweiſe, die Spinoza davon giebt, ſtützen ſich auf dieſen Begriff, der durch ſich ſelbſt nothwendig iſt, aber nicht ſtützt ſich dieſer Begriff auf die Beweiſe.

Sp. erklärt ſich ſelbſt im Scholion zum zehnten Lehrſatz über die Attribute folgendermaßen: Apparet, quod quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, h. e. unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere, id enim est de natura substantiae, ut unumquodque ejus attributorum per se concipiatur, quandoquidem omnia, quae habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit, sed unumquodque realitatem sive esse substantiae exprimit. Uebrigens iſt auch nicht zu leugnen, daß der Begriff der beiden Attribute und ihre Beziehung zur Subſtanz einer der allerſchwierigſten Punkte in der ſpinoziſchen Philoſophie iſt, deſſen Schwierigkeit Sp. noch dadurch erhöhte, daß er im Anfang ſeiner Ethik zuerſt im Allgemeinen den Begriff der Subſtanz erörtert und daher von Subſtanzen ſpricht, ehe er auf die wahrhafte, einzige Subſtanz kommt, in der allein der Begriff der Subſtanz ſeine Wirklichkeit hat.

§. 89.

Die Affektionen der Attribute und die Wirkungsweiſe Gottes.

Gottes Weſen ausdrückende Beſtimmungen oder Attribute ſind alſo Denken und Ausdehnung, in denen alle Dinge begriffen ſind. Alle beſondere Dinge ſind daher nichts als Affektionen der Attribute

Gottes, oder Arten und Weiſen, welche die Attribute Gottes auf eine beſtimmte Weiſe ausdrücken. (Eth. P. I. Prop. 25. Coroll.)

Alles, was iſt, iſt in Gott, und nichts kann ohne Gott ſein, noch gedacht werden. Alles drückt auf eine beſtimmte Weiſe Gottes-Weſen aus. Das Vermögen oder die innere Naturkraft jedes Weſens iſt die Kraft Gottes ſelbſt. (Ebend. Pr. 15. 36. Dem. u. Tract. Theol. pol. c. 6.)

Gott iſt daher in- (ſich) bleibende (immanens) nicht die über- (ſich auf Andres) gehende (transeuns*)) Urſache der Dinge, und er iſt nicht nur die Urſache von der Exiſtenz der Dinge, ſondern auch von ihrem Weſen. — Gott aber wirkt (oder iſt thätig) allein nach den Geſetzen ſeiner Natur und von Niemandem gezwungen, Gott allein iſt daher freie Urſache, denn es kann nichts außer ihm ſein, wovon er zum Handeln beſtimmt oder gezwungen werden könnte. Aus Gott oder dem unendlichen Weſen iſt Unendliches auf unendliche Weiſen, d. i. Alles nothwendig gefolgt, und folgt immer mit derſelben Nothwendigkeit aus ihm, eben ſo wie aus der Natur des Dreieckes von Ewigkeit in Ewigkeit folgt, daß ſeine drei Winkel zweien Rechten gleich ſind. Von Ewigkeit her war die Allmacht Gottes thätig und wird bis in Ewigkeit in derſelben Thätigkeit beharren. (Eth. P. I. Pr. 16—18. u. Pr. 25.)

Der (wirkliche) Verſtand, er mag nun endlich oder unendlich ſein, ſo wie Wille, Begierde, Liebe u. ſ. w. müſſen nur auf die bewirkte Natur (oder Weſenheit) Naturam naturatam, nicht auf die urſachliche oder urſprüngliche Natur, Naturam naturantem bezogen werden. Unter der Natura naturans nämlich muß man das verſtehen, was in ſich iſt oder durch ſich gedacht wird, oder ſolche Attribute der

---

*) So, nicht „vorübergehend," wie es früher gedankenloſer Weiſe hieß, muß transeuns überſetzt werden, wie Sigwart in der citirten Schrift S. 61 und 242 bemerkt.

Subſtanz, welche ewige und unendliche Weſenheit ausdrücken, d. h. Gott, inwiefern er als freie Urſache betrachtet wird; unter der bewirkten Natur aber Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder eines ſeiner Attribute folgt, d. h. alle Arten und Weiſen (oder Beſchaffenheiten) der Attribute Gottes, inwiefern ſie als Dinge betrachtet werden, welche in Gott ſind und ohne Gott nicht ſein, noch gedacht werden können. Zur Natura naturans kann nun aber der Verſtand nicht gerechnet werden, denn unter Verſtand verſtehen wir, wie von ſelbſt erhellt, nicht das abſolute Denken, ſondern nur eine beſtimmte Art und Weiſe des Denkens, welche als eine Art und Weiſe von andern Arten und Weiſen, wie Liebe, Begierde u. ſ. w. unterſchieden iſt, und daher (Def. 5) durch das abſolute Denken muß begriffen werden, nämlich (Lehrſ. 15 und Def. 6) durch ein Attribut Gottes, welches die ewige und unendliche Weſenheit des Denkens ausdrückt, ſo begriffen oder gedacht werden muß, daß ſie ohne daſſelbe weder ſein, noch gedacht werden kann, und muß daher nur auf die entſtandene oder bewirkte Natur bezogen werden. (Pr. 29. Sch. Pr. 31.)

Der Wille kann nicht eine freie Urſache, ſondern nur eine nothwendige oder gezwungene genannt werden. Denn der Wille iſt, wie der Verſtand, nur eine beſtimmte Art des Denkens; und es kann daher, da alles Einzelne nur durch Einzelnes, alles Beſtimmte nur durch Beſtimmtes beſtimmt wird (Pr. 28), kein Willensakt exiſtiren oder zum Wirken beſtimmt werden, wenn er nicht von einer andern Urſache beſtimmt wird, dieſe wieder von einer andern und ſo fort, bis ins Unendliche. Der Wille kann alſo nur eine nothwendige, d. i. beſtimmte oder gezwungne Urſache genannt werden, nicht aber eine freie. Gott handelt darum nicht aus Willensfreiheit, und der Wille gehört nicht zu ihm. Wille und Verſtand verhalten ſich nur ſo zum Weſen Gottes, wie Bewegung und Ruhe und überhaupt Alles, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Weſenheit folgt. Wenn Verſtand und Wille zum ewigen Weſen Gottes gehörten; ſo müßte man wenigſtens etwas ganz andres unter dieſen beiden Attributen verſtehen, als man gewöhnlich darunter verſteht. Denn zwiſchen dem Verſtand und Willen Gottes und unſerm Verſtand und Willen müßte ein himmelweiter Abſtand Statt finden, ſie könnten nichts gemein haben, als den bloßen Namen, gleich wie das Himmelsgeſtirn des Hundes und der Hund, das bellende Thier, nichts als den Namen mit einander gemein haben. (Pr. 32 u. 17. Schol.)

Gott wirkt daher nicht aus Abſicht oder irgend eines Zweckes wegen; denn das ewige und unendliche Weſen, nämlich Gott oder die Natur wirkt aus derſelben Nothwendigkeit, aus der es iſt. So nothwendig nämlich als ſeine Exiſtenz aus ſeinem Weſen folgt, eben ſo nothwendig folgt auch ſein Wirken aus ihm. Die Urſache daher oder der Grund, warum Gott wirkt, und die Urſache oder der Grund, warum Gott exiſtirt, iſt einer und derſelbe. Wie er alſo keines Zweckes wegen exiſtirt, ſo wirkt er auch keines Zweckes wegen, ſondern wie ſeine Exiſtenz, ſo hat auch ſein Wirken keinen Zweck und Grund. (Eth. P. IV. Praef.)

Die Zweckurſachen ſind überhaupt nur menſchliche Erfindungen oder Erdichtungen, denn alles quillt aus der ewigen Nothwendigkeit und höchſten Vollkommenheit der Natur hervor. Die Annahme von Zwecken in der Natur kehrt daher die ganze Natur um. Denn das, was wahrhaft Urſache iſt, macht ſie zur Wirkung, und umgekehrt, ferner das, was der Natur nach früher iſt, zum Spätern und endlich das, was das Höchſte und Vollkommenſte iſt, zum Unvollkommenſten. Denn die vortrefflichſte Wirkung iſt die, welche von Gott unmittelbar hervorgebracht wird; je mehr Mittelurſachen zur Hervorbringung einer Sache erfordert werden, deſto unvollkommener iſt ſie. Wenn nun aber die unmittelbar von Gott hervorgebrachten Dinge deßwegen gemacht wären, damit Gott durch ſie ſeinen Zweck erreichte; ſo müßten nothwendig die letzten, weil ihretwegen die früheren hervorgebracht ſind, die allervortrefflichſten ſein. Endlich hebt jene Annahme die Vollkommenheit Gottes auf; denn wenn Gott eines Zweckes wegen wirkt, ſo begehrt er etwas, was er nicht hat. (Eth. P. I. Pr. 36. Append.)

Die Dinge konnten auf keine andere Weiſe und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als ſie hervorgebracht ſind. Denn alle Dinge ſind nothwendig aus der Natur Gottes gefolgt. (Eth. P. I. Pr. 33.)

In der Wirklichkeit giebt es nichts Zufälliges, ſondern Alles iſt von der Nothwendigkeit des göttlichen Weſens beſtimmt, auf eine gewiſſe Weiſe zu exiſtiren und zu wirken. (Ebend. Pr. 29.)

Wenn aber Alles aus der Nothwendigkeit des vollkommenſten Weſens Gottes gefolgt iſt, woher, kann man fragen, kommen ſo viele Unvollkommenheiten in der Natur, wie Verderbniß der Dinge bis zum Geſtank, Ekel erregende Häßlichkeit, Wirrwarr aller Art, Uebel, Sünde? Allein die Vollkommenheit der Dinge iſt allein nach ihrer Natur und ihrem Weſen zu ſchätzen, und deßwegen ſind die Dinge nicht vollkommner oder unvollkommner, weil ſie die Sinne der Menſchen ergötzen oder beleidigen, der menſchlichen Natur nützlich oder zuwider ſind. Die Menſchen nennen nur aus einem Vorurtheile die Dinge der Natur vollkommen oder unvollkommen. Nachdem nämlich die Menſchen allgemeine Ideen zu bilden, Muſterbilder von Gebäuden, Thürmen und dergl. ſich zu machen und die einen den andern vorzuziehen angefangen hatten; kam es natürlich dahin, daß ſie das vollkommen nannten, was mit ihrer allgemeinen Idee übereinſtimmte, und das dagegen unvollkommen, was mit dem Modell, das ſie in ihrem Kopfe entworfen hatten, nicht übereinſtimmte, wenn es gleich im Sinne des Baumeiſters ganz vollendet ſein mochte. Aus demſelben Grunde nannten ſie nun auch die Dinge der Natur vollkommen oder unvollkommen; denn auch von ihnen, wie von den Werken der Kunſt machen ſich die Menſchen allgemeine Ideen, die ſie gleichſam für die Modelle oder Urbilder der Dinge halten, und die nach ihrer Meinung ſelbſt die Natur ſich zum Muſter nimmt. Finden ſie daher etwas in der Natur, was nicht mit dem Bilde übereinſtimmt, das ſie ſich davon gemacht haben, ſo glauben ſie, die Natur habe einen Fehler gemacht, und es in einem unvollendeten Zuſtande gelaſſen. Die Fehler und Unvollkommenheiten der Natur ſind daher menſchliche Erdichtungen. Vollkommenheit und Unvollkommenheit ſind in der That nichts weiter, als gewiſſe Denkweiſen, nämlich Begriffe, die wir aus der Vergleichung der Individuen derſelben Art oder Gattung unter einander bilden; daher auch daſſelbe zu verſtehen iſt unter Realität und Vollkommenheit. Denn wir ſind gewohnt, alle Individuen der Natur auf Eine Gattung, welche die allgemeinſte heißt, zurückzuführen, d. i. auf den Begriff des Weſens, der ſich ſchlechthin auf alle Individuen der Natur erſtreckt. Inwiefern wir daher die Individuen der Natur auf dieſen Gattungsbegriff zurückführen und unter einander vergleichen und bemerken, daß die einen mehr Realität oder Weſenheit haben, als die andern, nennen wir die einen vollkommner, als die andern, und inwiefern wir ihnen Prädikate beilegen, die Negation enthalten, wie Grenze, Unvermögen, nennen wir ſie unvollkommen, weil ſie unſern Geiſt nicht auf dieſelbe Weiſe afficiren, als die Dinge, die wir vollkommen nennen, aber nicht deßwegen, weil ihnen etwas, was zu ihnen gehört, fehlt, oder die Natur einen Fehler gemacht hat. Denn nichts gehört zur Natur eines Weſens, außer was aus der Nothwendigkeit der Natur ſeiner Urſache folgt, und alles geſchieht nothwendig, was aus der nothwendigen Natur der wirkenden Urſache folgt. Wie aber die Unvollkommenheit nichts Reelles in der Natur iſt; ſo iſt auch das Böſe, der Irrthum, die Sünde als Sünde nichts Poſitives, was Weſen ausdrückt, Gott daher nicht ihre Urſache; denn er iſt nur die Urſache von dem, was Weſen ausdrückt. Alle Beraubung, alle Privation iſt aber nichts Poſitives, ſie iſt nur etwas in Beziehung auf uns, aber nicht auf Gott, ſie iſt nur eine endliche Vorſtellungsart, ein Begriff, den wir uns aus der Vergleichung der Dinge unter einander machen. (Epist. 36, 34, 32, 23. Eth. P. I. Pr. 36. App. u. P. IV. Praef.)

§. 90.

Die nähere Beſtimmung der Wirkungsweiſe der Subſtanz.

Ob aber gleich Alles eine nothwendige Wirkung Gottes iſt, necessarius effectus Dei (Ep. 58), und aus Gottes Weſen folgt; ſo folgt doch nicht Alles aus ihm auf gleiche oder dieſelbe Weiſe, ſondern die mit den allgemeinen, ewigen und unendlichen Beſtimmungen oder Attributen gleich ewigen und unendlichen Beſchaffenheiten oder Affektionen dieſer Beſtimmungen folgen auf unmittelbare Weiſe aus Gott, die weitern ſpeciellern Beſtimmtheiten aber dieſer Beſchaffenheiten oder dieſe Affektionen, wie ſie ſelbſt wieder auf irgend eine Weiſe beſtimmt ſind, und die endlichen Dinge nur auf eine mittelbare Weiſe.

Alles, was aus der unendlichen oder abſoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, mußte immer und unendlich exiſtiren, oder es iſt durch daſſelbe Attribut ewig und unendlich. (Eth. P. I. Pr. 21.)

Alles, was aus einem Attribute Gottes folgt, inwiefern es auf eine ſolche Art und Weiſe beſtimmt iſt, oder mit einer ſolchen (Beſchaffenheit oder) Modifikation modificirt iſt, welche nothwendig und unendlich durch daſſelbe exiſtirt, muß auch nothwendig und unendlich exiſtiren. (Pr. 22.)

Jeder Modus daher oder jede Art und Weiſe, die nothwendig und unendlich exiſtirt, mußte nothwendig folgen, entweder aus der abſoluten Natur eines Attributes Gottes, oder aus einer ſolchen Modifikation eines Attributes, welche nothwendig und unendlich exiſtirt. (Pr. 23.)

Alles Einzelne oder jedes Ding, welches endlich iſt und beſtimmte Exiſtenz hat, kann nicht exiſtiren, noch zum Wirken beſtimmt werden, wenn es nicht von einer andern Urſache, die auch endlich iſt und beſtimmte Exiſtenz hat, zum Exiſtiren und Wirken beſtimmt wird, und wiederum dieſe Urſache kann auch nicht exiſtiren, noch zum Wirken beſtimmt werden, wenn ſie nicht von einer andern dazu beſtimmt wird, welche gleichfalls endlich iſt und zum Daſein und Wirken beſtimmt wird, und ſo fort bis ins Unendliche. Denn Das, was endlich iſt und eine beſtimmte Exiſtenz hat, konnte nicht von der abſoluten Natur eines Attributes Gottes hervorgebracht werden; denn alles, was aus der abſoluten Natur eines Attributes Gottes folgt, iſt ewig und unendlich, es konnte aber eben ſo wenig aus einer unendlichen Art und Weiſe (Modifikation oder Affektion) eines Attributes folgen; es kann daher nur zum Daſein und Wirken von Gott oder irgend einem Attribut von ihm beſtimmt werden, inwiefern es beſtimmt iſt mit einer Beſtimmtheit, modificirt mit einer Modifikation, welche endlich iſt und beſtimmte Exiſtenz hat. (Pr. 28 u. Dem.)

Unmittelbar von Gott hervorgebracht iſt daher, was aus ſeiner abſoluten Natur nothwendig folgt, oder aus der abſoluten Natur eines ſeiner Attribute, wie z. B. aus dem Denken der abſolut unendliche Verſtand, aus der Ausdehnung die Bewegung und Ruhe; mittelbar aber, was entweder vermittelſt einer unendlichen Modifikation, wie z. B. vermittelſt der Bewegung und Ruhe, inwiefern ſie als unendliche Modifikationen betrachtet werden, die Form der ganzen Welt, die immer dieſelbe bleibt, wenn ſie ſich gleich auf unendliche Weiſe verändert, oder vermittelſt einer endlichen Modifikation, d. i. einer Modifikation, wie ſie auf beſtimmte (ſpecielle) Weiſe beſtimmt iſt, hervorgebracht wird (z. B. vermittelſt der beſtimmten Bewegung, oder der Bewegung wie ſie auf endliche Weiſe beſtimmt iſt, die einzelnen körperlichen Dinge). (Pr. 28. Sch. u. Epist. 65. 66.)

§. 91.

Entwickelung des ſpinoziſchen Begriffs von der Cauſalität der Subſtanz und dem Urſprung des Endlichen.

Da nach Sp. aus unendlichen Modifikationen der Attribute Gottes immer wieder nur unendliche Modifikationen folgen; ſo könnte man die Frage aufwerfen, wie entſtehen denn nun aber oder woher kommen wohl die endlichen Modifikationen, d. i. die endlichen Dinge oder das Endliche überhaupt? Allein dieſe Frage iſt eine nicht aus der Philoſophie des Sp. hervorgehende und in ihr enthaltne, ſondern ihr ganz äußerliche und fremde Frage. Sp.'s Philoſophie iſt ſo wenig ein Verſuch, den Urſprung der endlichen Dinge aus dem Unendlichen oder das Daſein derſelben zu „erklären,“ oder die Frage zu löſen, wie die Welt aus Gott komme, daß ſie vielmehr die Frage ſelbſt und den Standpunkt, von dem aus dieſe Frage allein möglich iſt und gethan wird, aufhebt und verwirft. Denn dieſe Frage iſt eine theologiſche, oder theologiſch metaphyſiſche; aber die Philoſophie des Sp. iſt eben eine Reinigung und Befreiung von aller Theologie und theologiſchen Metaphyſik, ſie iſt reine, abſolut ſelbſtſtändige Philoſophie.

Wahrhaft wirkliche Exiſtenz iſt nach Sp. allein *unendliche, uneingeſchränkte* Exiſtenz, ja der Begriff der *Unendlichkeit* und der Begriff der *Exiſtenz* iſt im Geiſte Sp.'s *Ein Begriff*, nur *Unendlichſein Sein*; denn was iſt das *Sein* anders als eben Das, was *keine Negation* einſchließt? und iſt nicht daſſelbe das Unendliche? Daß das *Endliche wahrhaft wirkliche* Exiſtenz habe, ja überhaupt, daß das Endliche *als Endliches* Exiſtenz habe, iſt nach Sp. unmöglich; denn Exiſtenz iſt ein *ſchlechthin* Poſitives, Unbe*ſchränktheit*, aber das Endliche kann doch wohl nicht Unendlichkeit haben, das Endliche nicht unendlich ſein. Das Endliche hat alſo nur *endliche* Exiſtenz, alſo nicht wahre, nur negative Exiſtenz, es kommt ihm *als* Endlichem nur Nichtſein zu. Von der ſpinoziſchen Philoſophie aus iſt alſo die Frage, wie iſt das Endliche aus dem Unendlichen erklärbar, oder wie ſie ſonſt noch ausgedrückt werden mag, ganz unmöglich; denn dem Endlichen kommt als Endlichem kein (reelles) Daſein zu. Wahre Exiſtenz oder überhaupt Exiſtenz — denn die wahre Exiſtenz iſt erſt Exiſtenz — haben die einzelnen Dinge nur, inwiefern ſie nicht einzelne, beſtimmte, außer und nach einander ſeiende ſind, und eines von dem andern zum Daſein und Wirken beſtimmt wird, ſondern inwiefern ſie als nicht von einander unterſchiedne Eins ausmachen, in der Einheit ihrer göttlichen Attribute begriffen ſind. Wahre Exiſtenz haben ſie nur in Gott, aber ſo ſind ſie nicht außer einander, nicht einzelne, nicht beſtimmte, alſo nicht endliche Weſen: denn in Gott iſt alles Dieſes Ein weſentliches Zugleich und Zuſammen, ibi enim omnia haec sunt simul natura. (De intell. Emend.) *).

Allerdings kommt auch nach Sp. den endlichen Dingen Sein und Wirklichkeit zu, aber nicht als nur endlichen. Denn es iſt, wie ſo

---

*) Trotzdem iſt mit dem hier (1833) Geſagten der Gordoniſche Knoten der Spinoziſtiſchen Philoſophie nur zerhauen, aber nicht aufgelöſt. Wie Denken und Ausdehnung trotz der Einheit der Subſtanz im Widerſpruch des Carteſiſchen Dualismus ſtehen bleiben, ſo auch das Unendliche und Endliche. Aus dem Unendlichen kommt immer nur Unendliches, aus dem Endlichen immer nur Endliches heraus. „So haben wir, wie ſich Sigwart hierüber l. c. S. 93 ausdrückt, zwei Regionen, innerhalb jeder eine Vermittlung, aber unvermittelt mit einander. Dieſer Hiatus in dem Spinoziſchen Syſteme iſt daher auch ſonſt nicht unbemerkt geblieben.“ Nein! ſchon Wittich in der citirten Schrift bemerkt ihn. Uebrigens hat Spinoza im Gegenſatz zur theiſtiſchen Erklärung, welche unmittelbar, oder, was eins iſt, durch das Mittel der ſchrankenloſen Willkühr oder Allmacht das Endliche aus dem Unendlichen ableitet, vollkommen Recht, wenn er behauptet, daß das Endliche oder Beſtimmte nicht aus dem Unbeſtimmten, ſondern nur aus einem ſelbſt wieder Beſtimmten entſpringen könne, aber gleichwohl läßt er als erſte und ausgemachte Wahrheit das alte theiſtiſche unendliche Weſen beſtehen; ſo kommt er auf keine organiſche Weiſe zum Endlichen, Beſtimmten, d. i. Wirklichen. Dieſer, wie alle andern Widerſprüche und Unbegreiflichkeiten Spinozas finden ihre Erklärung und Löſung in der Definition: „Sp. iſt die Negation der Theologie auf dem Standpunkt der Theologie“ oder die ſelbſt theologiſche Verneinung der Theologie.

eben entwickelt wurde, unmöglich, daß dem Endlichen als Endlichem Sein im Sinne des Sp., d. i. *uneingeſchränkte Poſition* zukomme. Das Sein iſt (um dieſen Gedanken von einer andern, in der Philoſophie Sp.'s liegenden Seite her zu entwickeln) untheilbar, iſt einfach, iſt an ſich ſelber Eines nur, denn es iſt das ſchlechthin Undeterminirte, Uneingeſchränkte, und nur Beſtimmtes, Verſchiedenes, Beſchränktes läßt ſich theilen, iſt vielfach; das *Sein* kann daher auch nur *Einem* zukommen, nämlich der Subſtanz. Allerdings folgen daher auch die einzelnen Dinge aus der Subſtanz oder dem Unendlichen, aber nicht als einzelne, nicht als endliche, oder vielmehr ſie ſind, *inwiefern ſie als Ausdrücke der göttlichen Weſenheit* gedacht werden, urſprünglich, a priori eins mit der Subſtanz, gleichewig mit Gott; denn was ſind die unendlichen Attribute Gottes anders, als die einzelnen endlichen Weſen als Ein Weſen? So nothwendig die Attribute oder die unendlichen Modi der Subſtanz zugleich mit ihr geſetzt ſind, ſo nothwendig ſind die einzelnen Dinge zugleich mit ihr geſetzt.

Gott oder die Subſtanz iſt daher, wie ſich für jeden Denkenden von ſelbſt verſteht, nicht der Zeit nach etwa eher, als die Dinge, oder ihre Affektionen, ſondern nur der Natur nach*), nur, wie die Urſache eher iſt, als die Wirkung, das Weſen eher als ſeine Eigenſchaften. Das Unendliche oder die Subſtanz hat ja kein apartes, ſpecielles, von dem Sein des Endlichen oder der endlichen Affektionen für ſich ſelbſt abgeſondertes Sein, noch viel weniger aber hat das Endliche ein ſelbſtſtändiges, vom Sein des Unendlichen abgeſondertes, für ſich wahres Sein; es hat ſein Sein nur in Gott. Die Subſtanz iſt der Kern der Dinge, die

---

*) Dieſen Punkt, ſo wie den bereits in der Einleitung zu Sp. abgehandelten, daß nämlich die Subſtanz nicht „aus Theilen zuſammengeſetzt, ſondern ſchlechterdings untheilbar und im ſtrengſten Verſtande Eins" und daher nicht „ein ungereimtes Aggregat aus endlichen Dingen, folglich auch kein bloßes Abſtraktum ſei" hat ſchon Fr. H. *Jakobi* vortrefflich beleuchtet.

immanente Urſache derſelben, die nicht die Wirkung außer ſich in ein von ihr unterſchiednes, ſelbſtſtändiges Daſein hinausläßt, und wie es gewirkt hat, von der Wirkung in ſich wieder zurücktritt, eine Urſache alſo, in der die Wirkung bleibt, deren Weſen oder Subſtanz alſo die Urſache ſelbſt iſt. Der Subſtanz iſt eben deßwegen, weil ſie die immanente Urſache der Dinge iſt, die Beſtimmung, Urſache zu ſein oder zu wirken, nicht gleichgültig oder äußerlich; die Macht Gottes, d. i. die Beſtimmung, Urſache zu ſein, iſt ſelbſt ſein Weſen. Dei potentia est ipsa ipsius essentia. Potentia Dei, qua ipse et omnia sunt et agunt, est ipsa ipsius essentia. (I. Eth. Prop. 34.) Eo sensu, quo Deus dicitur causa sui, etiam omnium rerum causa dicendus est. (Prop. 25. Schol.) Tam nobis impossibile est concipere, Deum non agere quam Deum non esse. (Eth. II. Prop. 3 Schol.)*) Es iſt nicht ſeine Willkühr, es hängt nicht von ſeinem Willen ab, es iſt nicht ein Zweck, eine Abſicht dabei, daß er wirkt; er wirkt aus Nothwendigkeit, eine Nothwendigkeit, welche aber nichts von ihm Unterſchiednes, ſondern ſein Weſen, Er ſelbſt, darum Freiheit iſt, d. h. alſo im Begriff Gottes als Subſtanz liegt der Begriff der Urſache, ja der Begriff der Subſtanz und der Begriff der Urſache iſt Ein Begriff; ich kann die Beſtimmung, Urſache zu ſein, von der Subſtanz nicht weglaſſen, ſie iſt Subſtanz nur als Urſache; ſo nothwendig ſie Subſtanz iſt, ſo nothwendig iſt ſie Urſache. So nothwendig aber, ſo weſentlich, ſo Eins mit der

---

*) „Dieu est cause de tout dans le même sens qu'il est cause de lui-même.“ Mais s'il est cause de lui-même, ce n'est pas qu'il agisse pour se donner l'existence, ou qu'il se produise. Il n'agit donc pas pour donner l'existence aux autres choses, il ne les produit pas, et il n'y a proprement dans toute la nature ni action, ni production, ni cause, ni effet. Condillac. Traité des Systèmes Ch. X. Ganz richtig. Das Weſen des Verſtandes iſt dem Sp. das Weſen der Dinge. Die Wirkung hat daher keine andere Bedeutung als die einer logiſchen Folge. Eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus.

Subſtanz die Beſtimmung iſt, daß ſie Urſache iſt: ſo nothwendig, ſo weſentlich, ſo Eins mit der Subſtanz iſt die Wirkung.

Da die Beſtimmung, Urſache zu ſein, eins iſt mit dem Weſen der Subſtanz: ſo iſt die Subſtanz ſelbſt nothwendig das abſolute Weſen der Wirkung, der abſolute Gehalt derſelben, und die Beſtimmung, die Subſtanz der Wirkung zu ſein, eine Weſenbeſtimmung von der Subſtanz. Aus dem Unendlichen daher, welches nicht für ſich ſelbſt als ein vom Endlichen beſonders Unterſchiednes und nicht die zufällige oder willkürliche Urſache deſſelben, ſondern als ſeine Urſache ſeine Subſtanz und als ſeine Subſtanz ſeine Urſache iſt, deſſen weſentliche, ſubſtanzielle Beſtimmung es iſt, die Subſtanz und die Urſache des Endlichen zu ſein, oder welches nur Das iſt, was es iſt, das Unendliche nämlich als die Urſache und Subſtanz des Endlichen, iſt dieſes nicht entſtanden oder hervorgetreten, — denn entſtehen heißt aus einem Andern in ein eignes beſondres Daſein für ſich heraustreten — es iſt und bleibt in ſeiner Urſache als in ſeinem Weſen. Das Verhältniß der Urſache zur Wirkung und umgekehrt iſt ein innres, weſentliches, ewiges: ſo wenig in der Subſtanz die Beſtimmung, Urſache zu ſein, entſtanden iſt, — dieß könnte ſie nur ſein, wenn ſie ein von dem Weſen derſelben Abgeſondertes wäre, — ſo wenig iſt die Wirkung ein Entſtandnes oder von der Urſache für ſich Abgeſondertes, und damit kein Grund zu der Frage nach der Entſtehung und Entſtehungsart der Wirkung vorhanden, die Frage hiermit ſelbſt eine nichtige und unpaſſende*). Das Verhältniß der Wirkung zur

---

*) Es muß hier noch, um viele andere Berichtigungen und Bemerkungen, die ſich über die Kritik Jacobis und Tennemann's über Sp., die wir allein berückſichtigen, machen ließen, zu übergehen, in Beziehung auf den letztern nachträglich bemerkt werden, daß er (Geſchichte der Philoſophie, 10. Bd. S. 473) das Scholion zum 17. Lehrſatz unrichtig auslegt. Was dort Sp. vom Intellectus Dei ſagt, iſt nur eine Annahme, und es iſt ganz richtig, daß der Intellectus Dei, inwiefern er als das Weſen Gottes konſtituirend betrachtet wird, zu welchem noch mehr und anderes, als der Verſtand, gehört, mit unſerm Intellectus nichts gemein haben kann, als den

Urſache oder der Urſache zur Wirkung iſt kein von dem Verhältniß der Accidenzen zu ihrer Subſtanz und umgekehrt abgeſondertes, der Begriff des Accidenz eben ſo wenig vom Begriffe der Wirkung abgeſondert oder beſonders für ſich unterſchieden, als der Begriff der Subſtanz von dem der Urſache.

Das Werden iſt daher überhaupt nichts Seiendes, d. i. nichts Abſolutes, da Seiendes und Abſolutes nach Sp. identiſch ſind, die Zeit iſt nur ein Modus cogitandi oder imaginandi *). Die einzelnen endlichen Dinge, die nur eine beſtimmte Exiſtenz haben, werden nur von andern einzelnen Dingen zum Daſein beſtimmt; aber das Daſein, zu dem ein einzelnes Ding von andern einzelnen beſtimmt wird, iſt nur ſein Sein in der Zeit. Nur in ihr giebt es daher überhaupt eine Entſtehung. Aber die Zeit iſt eben nicht die wahre, die göttliche oder ſubſtanzielle Anſchauung der Dinge; — denn dieſe iſt die Anſchauung von ihnen in ihrem Einsſein, in ihrem Sein in der Subſtanz, — ſondern nur eine Art und Weiſe, wie die einzelnen denkenden Weſen die Dinge vorſtellen; nur in der Anſchauungsweiſe endlicher Weſen

---

Namen; aber der Intellectus iſt nach Sp., er mag nun infinitus oder finitus gedacht werden, nur ein Modus des Attributs des abſoluten Denkens; die Subſtanz des Intellectus infiniti ſowohl als finiti iſt daher das Denken; dieſes haben ſie mit einander gemein, nicht einen bloßen Namen. Uebrigens muß ich (1847) geſtehen, daß ich die Gründe, die Sp. hier anführt, warum der Verſtand nicht zu Gott gerechnet werden könne, nicht mit der Causa immanens und andern ſpinoziſtiſchen Beſtimmungen zuſammenreimen kann. Daſſelbe muß ich in Beziehung auf manche andre Sätze Sp.'s bekennen, die mir entweder für ſich ſelbſt dunkel ſind oder die ich wenigſtens nicht mit den Grundſätzen Sp.'s zuſammenreimen kann.

*) Vergl. z. B. B. d. Sp. Cogitata Metaphysica p. 90 u. Epist. 29. Clare videre est, Mensuram, Tempus et Numerum nihil esse praeter cogitandi seu potius imaginandi modos. Ausführlich und belehrend handelt Hegel von dem Begriffe und der Bedeutung der Zeit im Syſteme des Sp., in dem von ihm und Schelling herausgegebenen Kritiſchen Journal der Philoſophie. II. B. 1. St. S. 73—89, wo er die Mißgriffe, die ſich Jacobi in der Auffaſſung und Beurtheilung dieſes Punktes der ſpinoz. Philoſophie zu Schulden kommen ließ, aufzeigt.

haben alſo die einzelnen Dinge einzelnes, endliches Daſein, wird eins von dem andern zum Daſein beſtimmt, entſtehen und vergehen ſie*).

§. 92.

Uebergang zur Einheit des Geiſtes und Körpers.

Da Gott nach Sp. die einzige Subſtanz iſt, die iſt und gedacht werden kann, und alle Dinge in Gott, Denken und Ausdehnung aber die Attribute Gottes ſind, die, jedes in ſeiner Art, unendliches und ewiges Weſen von ihm ausdrücken; ſo drücken folglich alle einzelnen Dinge, die endlichen Modi der Attribute Denken und Ausdehnung zugleich aus, oder alle einzelne Dinge müſſen eben ſowohl in dem Attribut der Ausdehnung, als dem Attribut des Denkens begriffen werden. Alle Dinge drücken auf eine beſtimmte und gewiſſe Weiſe die Subſtanz, alſo Denken und Ausdehnung zugleich aus, d. h. alle Dinge ſind, wenn gleich in verſchiedenen Graden beſeelt, Leib und Seele zugleich; denn die Seele iſt nichts weiter als ein Modus, eine beſtimmte Art des Denkens. Omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt. (Eth. P. II. P. 13. Schol.) Da aber das Denken und die Ausdehnung, obwohl von einander unterſchieden, doch keinen Unterſchied in die Subſtanz ſelbſt bringen, ſie vielmehr die abſolute Indifferenz dieſer Unterſchiede iſt, da es immer nur Eine und dieſelbe Subſtanz iſt, ſie mag nun unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens gedacht werden, beide nur Formen ſind, die Eine und dieſelbe Sache, Einen und denſelben Inhalt enthalten; ſo drücken auch die endlichen Modi als Leib und Seele nur Eine und dieſelbe Sache aus, ſo iſt es auch nur Eine und dieſelbe Sache, die jetzt von der Seite oder unter der Form der Ausdehnung betrachtet wird und dann Leib heißt, jetzt von der Seite oder unter der Form des Denkens betrachtet wird und dann Seele heißt. Die Seele iſt nicht eine beſondere Subſtanz für ſich, eben ſo wenig der Leib; im Gegentheil die Subſtanz beider iſt Eine und dieſelbe; ob ich ſie als Ausdehnung, d. i. als Leib betrachte oder als Seele, iſt ganz eins; ich habe immer Daſſelbe.

---

*) Ueber den Gegenſtand dieſes Paragraphen verbreiten auch folgende Stellen des Sp. Licht: Consideres, homines non creari, sed tantum generari, et quod eorum corpora jam antea existebant, quamvis alio modo formata .... Si una pars materiae annihilaretur, simul etiam tota Extensio evanesceret. Epist. 4.

Die Seele iſt nichts anders, als der direkte, der unmittelbare, d. i. mit der Exiſtenz des Leibes identiſche, ſein Sein unmittelbar bejahende und in ſich ſchließende Begriff (Idee oder Bewußtſein) ihres Leibes: was der Leib formaliter, eigentlich, wirklich iſt, das iſt die Seele objektiv, d. i. in der Weiſe des Denkens, oder was der Leib in der Form der Ausdehnung iſt, das iſt die Seele in der Form des Denkens; die Sache, die der Leib als Ausgedehntes iſt, dieſelbe Sache iſt die Seele, als Denkendes, oder wie Leſſing es etwas kühn ausdrückt: „die Seele iſt nichts, als der ſich denkende Körper, und der Körper nichts, als die ſich ausdehnende Seele*).“ Aber eben deßwegen, weil Denken und Ausdehnung unterſchieden ſind, gleichwohl aber jedes in ſeiner Art Einen und denſelben Inhalt, die Eine Sache, die Subſtanz ausdrücken; ſo kann und darf das Denken nur durch die Ausdehnung, die Ausdehnung nur durch das Denken beſtimmt werden; und es haben daher auch die Modi eines jeden Attributs Gott zur Urſache, nur inwieſern er unter dieſem Attribute, deſſen Modi ſie ſind, aber nicht wieſern er unter einem andern Attribut gedacht wird. Die Beſtimmungen der Ausdehnung haben alſo Gott nur als ein ausgedehntes Weſen, die Beſtimmungen des Denkens nur als ein denkendes Weſen zu ihrer

---

*) In ſeinem Tractat de Intell. Emend. (p. 447. Ed. Paulus) ſagt Sp., daß die Seele nach gewiſſen Geſetzen handle und gleichſam ein geiſtiges Automat ſei.

Urſache; die Seele und ihre Beſtimmungen können nicht aus der Materie oder Ausdehnung, und dieſe wiederum nicht aus jener abgleitet werden. Und ſie können eben deßwegen nicht gegenſeitig von einander beſtimmt oder abgeleitet werden, weil jedes in ſeiner Art abſulut, vollkommen iſt, dieſelbe Sache, die Subſtanz, jedes in ſeiner Weiſe ausdrückt.

§. 93.

Die Einheit des Geiſtes und Körpers, wie überhaupt der idealen und materiellen Objekte.

Die Idee iſt der Begriff des Geiſtes, welchen der Geiſt deßwegen, weil er ein denkendes Weſen iſt, bildet. (Eth. P. II. Def. 3.)

Die Idee iſt der Natur nach eher, als die übrigen Arten des Denkens; denn die übrigen Denkarten, wie Liebe, Verlangen ſetzen die Idee der geliebten, der verlangten Sache voraus, aber das Daſein der Idee ſetzt nicht das Daſein einer andern Denkweiſe voraus. (Axiom. 3.)

In Gott giebt es nothwendig eine Idee, ſowohl von ſeinem Weſen, als von Allem, was nothwendig aus ſeinem Weſen folgt; denn Gott kann Unendliches auf unendliche Arten und Weiſen denken, oder, was daſſelbe iſt, eine Idee von ſeinem Weſen und Allem, was aus ihm folgt, bilden. Aber Alles, was Gott kann, iſt nothwendig: es exiſtirt alſo eine ſolche Idee, und zwar nur in Gott. Dieſe Idee Gottes, aus der Unendliches auf unendliche Weiſen folgt, iſt aber nur eine einzige, gleichwie es nur eine einzige Subſtanz giebt. (Pr. 3 u. 4.)

Die Ideen der einzelnen Dinge müſſen aber ſo in der unendlichen Idee Gottes enthalten ſein und begriffen werden, als das formale wirkliche Weſen der einzelnen Dinge oder die einzelnen Dinge ſelbſt in den Attributen Gottes enthalten ſind. (Pr. 8.)

Das formale Sein, d. i. das eigentliche Weſen der Ideen (als Ideen) hat Gott zu ſeiner Urſache, inwiefern er nur als ein denkendes Weſen, nicht unter einem andern Attribut gedacht wird, d. h. die Ideen ſowohl von den Attributen Gottes, als von den einzelnen Dingen haben nicht dieſe ihre Gegenſtände oder die begriffnen Dinge zur bewirkenden Urſache, ſondern Gott ſelbſt als ein denkendes Weſen. (Pr. 5.)

Die Arten und Weiſen eines jeden Attributes haben daher Gott zu ihrer Urſache, wiefern er nur unter dem Attribut, deſſen Beſchaffenheiten oder Weiſen ſie ſind, aber nicht unter einem andern betrachtet wird. Denn ein jedes Attribut wird unmittelbar durch ſich ſelbſt gedacht. Die Arten und Weiſen eines Attributs enthalten daher den Begriff ihres, aber nicht eines andern Attributes und haben darum Gott zur Urſache, inwiefern er nur unter dem Attribut betrachtet wird, deſſen Modi ſie ſind. Hieraus folgt, daß das formale Sein (das eigentliche Weſen), der Dinge, welche keine Beſtimmungen oder Arten und Weiſen des Denkens ſind, nicht deßwegen aus der göttlichen Natur kommt, weil er ſie vorher erkannte und dachte, ſondern daß auf die nämliche Weiſe und mit derſelben Nothwendigkeit die Objekte der Ideen aus ihren Attributen folgen, als die Ideen aus dem Attribut des Denkens. (Pr. 6 u. Coroll.)

Die Ordnung und der Zuſammenhang der Ideen iſt identiſch mit der Ordnung und dem Zuſammenhang der Dinge. Hieraus folgt, daß das Denkvermögen Gottes ſeinem Vermögen zu wirken gleich iſt, d. i. daß alles, was formaliter (als eigentliches, wirkliches Objekt) aus der unendlichen Natur Gottes folgt, auch objektive (als geiſtiges Objekt, als Idee) in Gott aus der Idee Gottes in derſelben Ordnung und demſelben Zuſammenhang fort. Die denkende und die ausgedehnte Subſtanz iſt nämlich eine und dieſelbe Subſtanz, die jetzt unter dieſem, jetzt unter jenem Attribut betrachtet wird. So iſt auch eine beſtimmte Art und Weiſe der Ausdehnung und die Idee dieſer Art und Weiſe eine und dieſelbe Sache, aber in zwei verſchiedenen Formen ausgedrückt. Der wirklich exiſtirende Kreis z. B. und die Idee dieſes Kreiſes, die auch in Gott iſt, iſt ein und daſſelbe Weſen, welches aus verſchiedenen Attributen begriffen wird, und wir mögen deßwegen die Natur unter dem Attribnt der Ausdehnung oder unter dem Attribut des Denkens oder unter irgend einem andern Attribute betrachten, wir finden immer nur eine und dieſelbe Ordnung oder Verbindung der Urſachen, d. i. wir finden immer die nämlichen Dinge in der nämlichen Folge. Gott iſt allein deßwegen nur als denkendes Weſen die Urſache der Idee z. B. des Kreiſes und nur als ausgedehntes die Urſache des wirklichen Kreiſes, weil das formale Sein oder Weſen der Idee des Kreiſes nur durch eine andere Idee oder Art des Denkens als ſeine nächſte Urſache und dieſe wieder durch eine andere und ſo fort bis ins Unendliche gedacht werden kann, ſo daß wir, wiefern die Dinge als Arten des Denkens betrachtet werden, die Ordnung der ganzen Natur oder die Verbindung der Urſachen blos durch das Attribut des Denkens, wiefern ſie aber als Arten oder Beſtimmungen der Ausdehnung betrachtet werden, die Ordnung der ganzen Natur blos durch das Attribut der Ausdehnung begreifen dürfen und müſſen. (Pr. 7. u. Sch.)

Das Erſte, was das wirkliche Sein und Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmacht, iſt nichts weiter, als die Idee eines wirklich exiſtirenden Dinges. Das Objekt nämlich dieſes das Weſen des menſchlichen Geiſtes ausmachenden Begriffs iſt der Körper oder eine beſtimmte, wirklich exiſtirende Art und Weiſe der Ausdehnung und nichts weiter. Alle Dinge in der Natur ſind daher, aber in verſchiedenen Graden beſeelt. Denn von jedem Dinge giebt es nothwendig in Gott eine Idee, deren Urſache Gott iſt. Der Begriff des Körpers aber, der der Geiſt oder die Seele ſelbſt iſt oder ſein Sein ausmacht, iſt ein direkter, unmittelbarer Begriff, und daraus ergiebt ſich der Unterſchied, der zwiſchen der Idee z. B. des Petrus, die das Weſen ſelbſt ſeines Geiſtes ausmacht, und zwiſchen der Idee deſſelben Petrus, die ein anderer Menſch z. B. Paulus von ihm hat, Statt findet. Denn jene Idee drückt unmittelbar das Weſen von dem Körper des Petrus aus, und enthält nur ſo lange Exiſtenz, als Petrus ſelbſt exiſtirt; dieſe aber drückt mehr die körperliche Beſchaffenheit des Paulus aus als das Weſen des Petrus, und es kann daher der Geiſt des Paulus, ſo lange jene körperliche Beſchaffenheit dauert, den Petrus ſich als gegenwärtig vorſtellen, wenn gleich Petrus ſelbſt nicht mehr exiſtirt. Die Einheit des Geiſtes mit dem Leibe beſteht daher darin, daß der Leib das unmittelbare Objekt der Seele iſt. (Pr. 11. 13. 17. Sch.)

Alles, was daher in dem Körper, dem Objekt des Begriffes iſt, welcher der Geiſt ſelbſt iſt, das iſt auch im Geiſte. und alles, was im Körper vorgeht, geht auch im Geiſte vor oder wird von ihm wahrgenommen. Da das Weſen des Geiſtes nur darin beſteht, daß er der Begriff eines wirklich exiſtirenden Körpers iſt, das Vermögen eines Dinges aber nichts andrees, als ſein Weſen iſt; ſo erſtreckt ſich das Erkenntnißvermögen des Geiſtes auch nur auf das, was die Idee des Körpers enthält und aus ihr folgt. (Pr. 12. u. Epist. 66.)

Die Idee jeder Affektion des menſchlichen Leibes oder jeder Art und Weiſe, wie er von äußern Körpern afficirt wird, drückt zugleich die Natur des äußern und des menſchlichen Körpers aus. Mit dem Weſen ſeines Körpers nimmt der Geiſt daher zugleich das Weſen ſehr vieler Körper wahr. Die Ideen aber, die wir von den äußern Körpern haben, drücken mehr die Beſchaffenheiten unſers Körpers, als der äußern Körper aus. (Eth. P. II. Pr. 16. Cor. 1. 2.) Der menſchliche Geiſt nimmt übrigens nicht nur die Affektionen (Eindrücke, Beſtimmtheiten) des Körpers wahr, ſondern auch die Ideen dieſer Affektionen. Der Geiſt erkennt aber nur ſich ſelbſt, inwiefern er die Ideen von den Affektionen ſeines Körpers wahrnimmt. Auch nimmt er keinen äußern Körper als einen wirklich exiſtirenden wahr, außer durch die Ideen von den Affektionen ſeines Körpers. (Pr. 22. 23. 26.) Da der Geiſt nur der direkte Begriff des Körpers iſt; ſo folgt auch nothwendig, daß je vortrefflicher und tüchtiger das Objekt des Geiſtes, d. i. der Leib iſt, um ſo vortrefflicher und tüchtiger auch der Geiſt iſt. (Pr. 13. Sch. Pr. 14.)

Von dem menſchlichen Geiſte exiſtirt in Gott auch ein Begriff oder eine Idee, welche aus Gott auf dieſelbe Weiſe folgt, und auf ihn ſich bezieht, wie die Idee oder der Begriff des menſchlichen Körpers. Dieſe Idee des Geiſtes (das Bewußtſein) iſt auf die nämliche Weiſe mit dem Geiſte vereint, wie der Geiſt mit dem Leibe. (Pr. 20. 21.)

Geiſt und Körper ſind alſo Ein und daſſelbe Individuum, welches jetzt unter dem Attribut des Denkens, jetzt unter dem der Ausdehnung betrachtet wird, und eben ſo iſt die Idee des Geiſtes und der Geiſt ſelbſt Eine und dieſelbe Sache, Ein und daſſelbe Weſen, welches unter Einem und demſelben Attribute, nämlich dem des Denkens gedacht wird. (Pr. 7. Sch. Pr. 21. Sch.)

Gleichwohl kann aber weder der Körper den Geiſt zum Denken, noch der Geiſt den Körper zur Ruhe oder Bewegung oder ſonſt etwas beſtimmen. (Eth. P. III. Pr. 2.)

§. 94.

Vom Willen.

Da die Ordnung und der Zuſammenhang der Dinge immer dieſelben ſind, die Natur mag unter dem Attribut des Denkens oder der Ausdehnung betrachtet werden; ſo folgt, daß die Ordnung der leiblichen Thätigkeiten und Leidenſchaften und die Ordnung der Thätigkeiten und Leidenſchaften des Geiſtes der Natur nach zugleich iſt. Die Willensbeſtimmung oder der Entſchluß des Geiſtes und die Beſtimmung des Körpers iſt der Natur nach zugleich oder vielmehr eine und dieſelbe Sache, die, unter der Eigenſchaft des Denkens betrachtet, Entſchluß heißt, unter der der Ausdehnung aber betrachtet und aus den Geſetzen der Ruhe und Bewegung abgeleitet, Beſtimmung heißt. (Eth. P. III. Pr. 2. Sch.)

Die Menſchen glauben freilich ſteif und feſt, daß Ruhe und Bewegung und andere Handlungen des Körpers blos vom Willen des Geiſtes und dem Denkvermögen abhängen; aber ſie wiſſen nicht und Niemand hat noch gezeigt, was der Körper allein nach den Geſetzen ſeiner Natur, inwiefern ſie nur als körperliche betrachtet wird, alles zu thun und zu wirken vermag. Sie wollen ſich dabei auch auf die Erfahrung ſtützen und es als eine Thatſache behaupten, daß der Körper träg wäre, wenn nicht der menſchliche Geiſt zum Denken aufgelegt wäre, und daß es ganz in der Gewalt des Geiſtes ſtehe, z. B. eben ſowohl zu ſprechen, als zu ſchweigen. Aber was das Erſte betrifft, lehrt uns denn nicht im Gegentheil die Erfahrung, daß, wenn der Körper träg iſt, zugleich auch der Geiſt nicht zum Denken aufgelegt iſt? Denn wenn der Körper im Schlafe ruht, ſo bleibt auch zugleich mit ihm der Geiſt in Unthätigkeit und hat nicht die Fähigkeit, ſo, wie im Wachen, zu denken. Auch haben wohl alle ſchon die Erfahrung gemacht, daß die Fähigkeit zu denken zu verſchiedenen Zeiten auch verſchieden iſt und von der Diſpoſition und Fähigkeit des Körpers die Fähigkeit des Geiſtes abhängt. Was aber das Zweite betrifft, ſo würde es wahrlich beſſer mit dem menſchlichen Leben ſtehen, wenn das Schweigen eben ſo in der Gewalt der Menſchen ſtünde, als das Reden. Leider! wiſſen wir aber nur zu gut aus der Erfahrung, daß die Menſchen nichts weniger, als ihre Begierden bezähmen können. Das Kind glaubt freilich, es begehre die Milch aus Freiheit, der zornige Knabe, er wolle die Rache, der Feige, er wolle die Flucht, der Betrunkene, er ſpreche aus freiem Geiſtesentſchluſſe Das, was ihn nachher im nüchternen Zuſtande reut, geſagt zu haben. Das Kind, der Narr, der Schwätzer und die meiſten Menſchen dieſes Gelichters ſind derſelben Meinung, nämlich, daß ſie aus freiem Geiſtesentſchluſſe reden, während ſie doch ihrem Drang zum Reden keinen Einhalt thun können. Eben ſo deutlich als die Vernunft lehrt daher die Erfahrung, daß die Menſchen nur deßwegen glauben, ſie ſeien frei, weil ſie ihrer Handlungen zwar ſich bewußt ſind, aber nicht die Urſachen wiſſen, von denen ſie beſtimmt werden.

In Betreff des Vermögens, nach Belieben zu ſchweigen und zu reden, nur noch dieſes. Wir können uns zu nichts entſchließen, wenn wir uns nicht daran erinnern. Wir können z. B. kein Wort ſprechen, wenn wir uns deſſelben nicht erinnern. Aber Erinnern oder Vergeſſen hängt nicht vom Willen des Geiſtes ab. Der Entſchluß des Geiſtes daher, welcher für frei gehalten wird, iſt nicht unterſchieden von der Vorſtellung ſelbſt oder der Erinnerung, und nichts anderes als jene Affirmation oder Bejahung, welche die Idee als Idee enthält. Die Entſchlüſſe des Geiſtes entſtehen darum mit derſelben Nothwendigkeit in ihm, mit welcher die Ideen der wirklich exiſtirenden Dinge in ihm entſtehen. (Ebend.)

Daher, daß die Menſchen wohl ihrer Triebe und Handlungen ſich bewußt ſind, aber nicht die Urſachen kennen, von denen ſie zum Verlangen oder zur Begierde nach einer Sache beſtimmt werden, kommt auch ihre Vorſtellung von den Zweckurſachen. Die Zweckurſache iſt aber in der That nichts als der Trieb oder das Verlangen des Menſchen, inwiefern es als das Princip oder die erſte Urſache von etwas angeſehen wird. Wenn wir z. B. ſagen, die Bewohnung war die Zweckurſache oder der Zweck dieſes oder jenes Hauſes; ſo heißt dieß nicht andres, als daß der Menſch, weil er die Vortheile des häuslichen Lebens oder des Wohnens ſich vorſtellte, das Verlangen hatte ein Haus zu bauen. Die Bewohnung daher, inwiefern ſie als Zweckurſache angeſehen wird, iſt nichts, als dieſes einzelne Verlangen, welches in der That die äußerliche Urſache iſt, welche nur darum als die erſte angeſehen wird, weil die Menſchen gewöhnlich nicht die Urſachen ihre Triebe kennen. (Eth. P. IV. Praef.)

Der Geiſt hat keinen abſoluten oder freien Willen, ſondern der Geiſt wird zu dieſem oder jenem Willen von einer Urſache beſtimmt, welche auch von einer andern beſtimmt iſt, die wieder von einer andern und ſo fort beſtimmt iſt. Denn der Geiſt iſt eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe des Denkens; und er kann nicht (Eth. p. 2. P. 17. Coroll. 2.) freie Urſache ſein, oder er kann nicht eine abſolute Fähigkeit haben, zu wollen und nicht zu wollen. Eben ſo kann es aber auch im Geiſte kein abſolutes Vermögen der Einſicht, des Begehrens, der Liebe u. ſ. w. geben. Dieſe und ähnliche Fähigkeiten ſind nichts, als allgemeine, vom Einzelnen und Beſondern abgezogene Abſtrakta. (Eth. P. II. Pr. 48.)

Der Wille iſt nichts als die Fähigkeit, zu bejahen und zu verneinen. Der Geiſt hat aber keinen Willen, d. i. keine Affirmation und keine Negation in ſich außer der, welche die Idee als Idee enthält. Denn im Geiſte giebt es kein abſolutes Vermögen, zu wollen und nicht zu wollen, ſondern nur einzelne Willensakte, nämlich dieſe und jene Bejahung, dieſe und jene Verneinung. Der Geiſt z. B. bejaht, daß die drei Winkel des Dreieckes zweien Rechten gleich ſind. Dieſe Bejahung ſchließt in ſich den Begriff oder die Idee des Dreiecks ein, d. i. kann ohne die Idee des Dreieckes nicht gedacht werden; aber eben ſo wenig ohne ſie ſein (nach Ax. 3 des I. Theils der Ethik); denn die Bejahung ſetzt, wie alle andern Denkweiſen, die Idee, als das der Natur nach Frühere, voraus. Die Idee des Dreiecks muß aber ſelbſt auch eben dieſe Bejahung, nämlich daß ſeine drei Winkel zweien Rechten gleich ſind, in ſich enthalten. Es kann daher umgekehrt auch die Idee des Dreiecks nicht ohne dieſe Bejahung ſein, noch gedacht werden, und es gehört daher dieſe Bejahung zum Weſen der Idee des Dreiecks, und iſt nichts außer ihr. Was aber nun von dieſem einzelnen Willensakt gilt, gilt von jedem, nämlich, daß er nichts außer der Idee iſt. Wille und Verſtand ſind daher Eines und daſſelbe. Denn Wille und Verſtand ſind nichts außer den einzelnen Willensakten und Ideen. Aber der einzelne Wille und die Idee ſind identiſch, alſo ſind es auch der Wille und der Verſtand. Um aber einzuſehen, daß die Idee ſelbſt Bejahung und Verneinung enthält, muß man ſie von einem ſinnlichen Bilde genau unterſcheiden. Denn die Idee iſt nicht wie ein todtes Bild an der Tafel, ſie iſt der Begriff des Geiſtes, eine Art und Weiſe des Denkens, der Verſtand, das Erkennen oder die Thätigkeit des Erkennens ſelbſt. (Pr. 48. 49. 43. Sch.)

§. 95.

Von der Freiheit und Tugend des Geiſtes oder der Erkenntniß.

Das Weſen (die Freiheit des Geiſtes), beſteht allein in der Erkenntniß. (Eth. P. V. Pr. 36. Schol.) Wir ſind nur inſofern (frei oder) thätig, als wir erkennen; denn nur die Erkenntniß folgt mit Nothwendigkeit aus dem Weſen unſers Geiſtes allein, ſie kann nur aus den Geſetzen der Natur des Geiſtes allein abgeleitet und erkannt werden. P. IV. Pr. 23 u. 24.) Wir ſind aber nur dann thätig, wenn wir die adäquate oder vollſtändige Urſache von einer Wirkung ſind, d. i. wenn Etwas ſo aus unſrer Natur folgt, daß es durch ſie allein klar und deutlich erkannt werden kann. Wir leiden dagegen, wenn Etwas aus unſerm Weſen folgt, wovon wir nur die theilweiſe Urſache ſind*). (P. III. Def. 2.)

Der Geiſt leidet, inwiefern er unadäquate Ideen (d. i. ſolche, von denen er nicht allein die vollſtändige Urſache iſt), unvollſtändige oder verſtümmelte und verworrene Idee (mutilatae et confusae), (d. i. ſinnliche Vorſtellungen, zu denen er von Außen her beſtimmt wird), in ſich hat, inwiefern er aber adäquate (klare und deutliche Ideen hat, d. i. vollſtändige, ſolche, von denen er allein die Urſache iſt, iſt er thätig. (P. III. Pr. 1.)

---

*) Was Sp. über die Leidenſchaft, die Begierde, den Trieb, namentlich aber über die Vernunft und Erkenntniß ſagt, gehört unſtreitig zu dem Tiefſten und Erhabenſten, dem Geiſt- und Gedankenreichſten, was nur je hierüber noch geſagt wurde. — Ueberhaupt findet man bei ihm, beſonders in ſeiner Ethik, ſowohl über Gegenſtände der philoſophiſchen als empiriſchen Pſychologie die fruchtbarſten, trefflichſten Gedanken. Was kann man z. B. Trefflicheres über die Freude ſagen? Quo majori Laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus, hoc est, eo nos

Die Leidenſchaften beziehen ſich daher inſofern nur auf den Geiſt, als er etwas in ſich hat, was Negation einſchließt, oder als er als ein Theil der Natur betrachtet wird, welcher für ſich ohne andere nicht klar und deutlich gedacht werden kann. (Ebend. Pr. 3. Sch. u. P. IV. Pr. 2.)

Die Form oder das Weſen des wahren Gedankens oder der adäquaten Idee beſteht allein im Denken ſelbſt; ſie hängt allein von der Macht oder dem Vermögen des Denkens ſelbſt ab, d. h. ſie iſt nur aus der Natur der Intelligenz abzuleiten. Die erdichteten, die falſchen (d. i. die konfuſen, unadäquaten) Ideen kommen von der Imagination, d. h. von gewiſſen zufälligen und zerſtreuten Vorſtellungen oder Empfindungen, die nicht von dem Weſen des Geiſtes abhängen, ſondern von äußern Dingen, inwiefern ſie in dem Leibe, ſei es im Schlaf oder im Wachen, verſchiedene Bewegungen erzeugen. Der Grund des Leidens der Seele iſt daher die Imagination. Unſere unadäquaten Ideen kommen darum daher, daß wir Theile eines denkenden Weſens ſind, von dem gewiſſe Gedanken ganz und vollſtändig, gewiſſe nur zum Theil das Weſen unſers Geiſtes ausmachen. (De Int. Emend. p. 440, 41, 46. Ed. Paulus.)

Tugend iſt nichts anders als Vermögen oder Kraft, d. h. die Tugend, inwiefern ſie auf den Menſchen bezogen wird, iſt das

---

magis de natura divina participare necesse est. Rebus itaque uti et iis, quantum fieri potest, delectari (non quidem ad nauseam usque nam hoc delectari non est) viri est sapientis .... Nihil profecto nisi torva et tristis superstitio delectari prohibet. Eth. P. IV. Pr. 45. Schol.

wirkliche Weſen des Menſchen ſelbſt, inſofern es die Kraft oder das Vermögen hat, Etwas zu thun, welches blos aus den Geſetzen ſeines Weſens folgt. Nichts ſteht aber im Vermögen des Geiſtes, als die Erkenntniß, ſeine Thätigkeitskraft hat er allein in ſeiner Intelligenz. Der Menſch, der durch unadäquate Ideen zum Handeln beſtimmt wird, handelt daher auch nicht aus Tugend oder der Tugend gemäß, ſondern nur der, der durch Erkenntniß zum Handeln beſtimmt wird. (Eth. P. IV. Def. 8. P. V. Praef. P. IV. Pr. 23.)

Der ewige Theil des Geiſtes iſt daher auch die Erkenntniß oder die Vernunft, durch die wir allein thätig ſind, der vergängliche Theil die ſinnliche Vorſtellung oder die Erinnerung, durch die wir leiden. (Eth. P. V. P. 34. Schol.) Inwiefern unſer Geiſt erkennt, iſt er eine ewige Denkweiſe, die von einer andern ewigen Denkweiſe beſtimmt wird, dieſe wieder von einer andern und ſo fort bis ins Unendliche, ſo daß alle zuſammen und zugleich die ewige Vernunft Gottes ausmachen. (Pr. 40 Cor. u. Sch.)

Nur von dem, was unſrer Intelligenz nützt oder ſchadet, wiſſen wir mit Gewißheit, daß es ein Gut oder Uebel iſt. (P. IV. Pr. 27.)

§. 96.

Die verſchiedenen Gattungen der Erkenntniß.

Es giebt aber drei Gattungen der Erkenntniß. Zur erſten Gattung gehören alle Vorſtellungen und alle allgemeine Begriffe, die von den Sinnen konfus und ohne Ordnung abgezogen worden ſind, kurz alle Vorſtellungen, die aus einer unbeſtimmten, d. i. durch Verſtand nicht geleiteten Erfahrung entſpringen. Zur zweiten Gattung gehören alle allgemeinen Begriffe, die wir aus allgemeinen Begriffen und den adäquaten Ideen von den Eigenſchaften der Dinge bilden. Dieſe Erkenntnißweiſe iſt die Vernunft. Außer dieſen beiden giebt es aber noch eine dritte Gattung, das intuitive Wiſſen. Dieſe Erkenntnißweiſe ſchreitet von der adäquaten Idee des Weſens gewiſſer Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniß der Dinge fort. (Eth. P.II. Pr. 40. Schol.)

Es gehört zum Weſen der Vernunft, die Dinge nicht als zufällig, ſondern als nothwendig anzuſchauen. Es kommt nur von der ſinnlichen Vorſtellung her, daß wir die Dinge auf die Zeit beziehen und ſo als zufällig betrachten. Zum Weſen der Vernunft dagegen gehört es, die Dinge unter einer gewiſſen Art oder Form der Ewigkeit anzuſchauen, da es in ihrem Weſen liegt, die Dinge nicht als zufällig, ſondern als nothwendig anzuſchauen. Die Nothwendigkeit der Dinge iſt aber die Nothwendigkeit ſelbſt der ewigen Natur Gottes, es gehört alſo zum Weſen der Vernunft, die Dinge unter der Form der Ewigkeit zu betrachten. Ohnedem ſind ja die Grundlagen der Vernunft Begriffe, die das allen Individuen Gemeinſame ausdrücken, was daher ohne Beziehung auf die Zeit betrachtet werden muß. (Pr. 44. Sch. u. Cor.)

Jede Idee jedes wirklich exiſtirenden, einzelnen Dings oder Körpers enthält nothwendig das ewige und unendliche Weſen Gottes in ſich. Denn alle einzelne Dinge können ohne Gott nicht gedacht werden, ſie enthalten alſo den Begriff des Attributes in ſich, deſſen Modi ſie ſind, folglich das ewige und unendliche Weſen Gottes. (Pr. 45.)

Die Erkenntniß des ewigen und unendlichen Weſens Gottes, welches eine jede Idee einſchließt, iſt adäquat und vollkommen. (Pr. 46.)

Alle Ideen, inwiefern ſie auf Gott bezogen werden, ſind wahr. (Pr. 32.)

Je mehr wir die einzelnen Dinge erkennen, deſto mehr erkennen wir Gott. Daher iſt die Erkenntniß der einzelnen Dinge, welche eben die intuitive oder die Erkenntniß der dritten Gattung iſt, vortrefflicher, als die allgemeine Erkenntniß (cognitione universali), die Erkenntniß der zweiten Gattung. (P. V. Pr. 24 u. Pr. 36.*).

Alles aber, was der Geiſt unter der Form der Ewigkeit (oder als ewig) erkennt, erkennt er nur deßwegen ſo, weil er ſeinen Körper nicht in ſeiner gegenwärtigen wirklichen Exiſtenz, ſondern in ſeinem Weſen auffaßt. (Pr. 29.)

Die Exiſtenz der Dinge nämlich wird auf eine doppelte Art von uns gedacht. Entweder denken wir ihre Exiſtenz in Beziehung auf Zeit und Ort, oder wir denken ſie als in Gott enthalten und als nothwendige Folgen der göttlichen Natur. Wird die Realität oder Exiſtenz der Dinge auf dieſe letztere Weiſe gedacht; ſo denken wir ſie als ewig, und ihre Ideen enthalten das ewige und unendliche Weſen Gottes. (Pr. 29. Schol.)

Inſofern der Geiſt ſich und den Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt, inſofern hat er nothwendig die Erkenntniß Gottes und weiß, daß er in Gott iſt und durch Gott gedacht wird. Die Ewigkeit iſt das Weſen Gottes ſelbſt, wie es nothwendige Exiſtenz enthält. Die Dinge als ewig denken, heißt daher die Dinge denken, wie ſie durch oder in Gottes Weſen als wirkliche reale Weſen gedacht werden, oder wie ſie durch oder in Gottes Weſen Exiſtenz enthalten, und unſer Geiſt hat daher inſofern nothwendig eine Erkenntniß Gottes, als er ſich und ſeinen Körper unter der Form der Ewigkeit erfaßt. (Pr. 30 u. Dem.)

---

*) Als ein Beiſpiel von ſo einem einzelnen Ding oder Weſen führt Sp. hier den menſchlichen Geiſt an, deſſen Weſen allein in der Erkenntniß beſteht, deren Urquell und Grund aber Gott iſt.

§. 97.

Die wahre Methode der Erkenntniß.

Die wahre Methode der Erkenntniß beruht daher allein auf der Idee Gottes. Die wahre Methode ſucht nicht nach der Erhaltung der Ideen ein Kennzeichen der Wahrheit; denn die Methode iſt nichts als die reflexive Erkenntniß oder die Idee der Idee, und ſie ſetzt daher als die Idee der Idee ſchon das Daſein der Idee voraus. Die wahre Methode iſt daher die Anweiſung, wie der Geiſt nach der Norm der gegebenen wahren Idee geleitet werden muß.

Da zwiſchen zwei Ideen daſſelbe Verhältniß Statt findet, wie zwiſchen den formalen (wirklichen) Weſen oder Objekten dieſer Ideen; ſo iſt nothwendig auch die reflexive Erkenntniß der Idee des vollkommenſten Weſens vortrefflicher, als die reflexive Erkenntniß der übrigen Ideen, und die vollkommenſte Methode die, welche zeigt, wie nach der Norm der Idee des vollkommenſten Weſens der Geiſt ſich zu verhalten hat. Da die Idee durchaus mit ihrem formalen Weſen (ihrem Objekte) übereinſtimmt; ſo ſtellt der Geiſt, wenn er dieſe Methode befolgt, das Abbild der ganzen Natur in ſich dar, indem er dann alle ſeine Ideen aus der Idee des Weſens, welches der Urſprung und die Quelle der ganzen Natur in ſich enthält, ableitet, ſo daß dieſe Idee die Quelle und der Urſprung aller übrigen Ideen iſt. Der Geiſt hat ſo objektive, als Idee in ſich, was ſein Gegenſtand formaliter oder wirklich in ſich hat. Die Norm der Wahrheit und Erkenntniß iſt alſo die Idee Gottes als des Weſens, das einzig, das unendlich, das alles Sein iſt, außer dem es kein Sein giebt. (de Int. Emend. 426, 28, 52, 43 Ed. Paul.)

Aber woher die Gewißheit, daß die wahre Idee, die die Norm für alle übrigen Ideen ſein ſoll, die wahre iſt? Die Gewißheit iſt nichts als das objektive Weſen (d. i. die Idee) ſelbſt, d. i. die Art und Weiſe, wie das formale (das eigentliche wirkliche) Weſen Objekt unſers

Geiſtes iſt. Zur Gewißheit der Wahrheit wird daher kein andres Kennzeichen erfordert, als die wahre Idee ſelbſt. (Ebend. S. 425.) Wer die wahre Idee hat, der weiß zugleich, daß er die wahre Idee hat, und kann an ihrer Wahrheit nicht zweifeln, oder iſt ihrer als der Wahrheit gewiß; *denn die Gewißheit* iſt nicht blos ein nicht Zweifeln, ſondern *etwas Poſitives*. (Eth. P. II. Pr. 43, 49. Sch.) Jeder, der eine wahre Idee hat, weiß ja, daß die wahre Idee die höchſte Gewißheit enthält; denn eine wahre Idee haben, heißt eben nichts andres, als von einer Sache die vollkommenſte und beſte Erkenntniß haben. Was gäbe es denn auch noch Klareres und Gewiſſeres, als die wahre Idee, ſo daß es die Norm der Wahrheit ſein könnte? Wahrlich, wie das Licht ſich ſelbſt und die Finſterniß offenbart; ſo giebt die Wahrheit ſich ſelbſt und ihr Gegentheil zu erkennen. Ueberdem bedenke man, daß der menſchliche Geiſt, inſofern er die Dinge *wahrhaft betrachtet*, ein Theil der unendlichen Vernunft Gottes iſt. (Pr. 43. Schol.)

§. 98.

Das Ziel des Geiſtes.

Die Erkenntniß der dritten Gattung oder die *Erkenntniß Gottes* iſt aber nicht ohne *Affekt*; denn es giebt auch *Affekte*, die aus der *Vernunft* oder dem *Denken* ſelbſt entſpringen (Eth. P. III. Pr. 58. P. IV. Pr. 61. P. V. Pr. 7), und wir können durch die Vernunft zu allen Handlungen beſtimmt werden, zu denen wir durch Affekte, die Leidenſchaften ſind, beſtimmt werden (P. IV. Pr. 59); aus dieſer Erkenntniß entſpringt vielmehr die höchſte Wonne und Freude des Geiſtes, ſie iſt die Quelle der Liebe Gottes, die aber eine geiſtige Liebe, die Liebe der Erkenntniß iſt. (P. V. Pr. 32. Cor.)

Gott liebt ſich ſelbſt mit einer unendlichen intellektuellen Liebe. Die intellektuelle Liebe des Geiſtes zu Gott iſt die Liebe Gottes ſelbſt, mit der er ſich liebt, nicht wiefern er unendlich iſt, ſondern wiefern er durch (oder als) das unter der Form der Ewigkeit betrachtete Weſen des menſchlichen Geiſtes definirt werden kann, d. h. die intellektuelle Liebe des Geiſtes zu Gott iſt ein Theil der unendlichen Liebe, mit der Gott ſich ſelbſt liebt. Inſofern als Gott ſich ſelbſt liebt, liebt er die Menſchen, und die Liebe Gottes zu den Menſchen und die intellektuelle Liebe des Geiſtes zu Gott iſt folglich Eines und daſſelbe. (Pr. 35. 36. Cor.)

Das Ziel des Geiſtes iſt die Erkenntniß der Einheit, die er mit der ganzen Natur hat (de Int. Emend.), ſein höchſtes Gut und ſeine höchſte Tugend die Erkenntniß Gottes. Denn das Höchſte, was der Geiſt erkennen kann, iſt Gott, d. h. das abſolut unendliche Weſen, ohne welches nichts ſein noch gedacht werden kann, das höchſte Gut des Geiſtes alſo die Erkenntniß Gottes. Nur inſofern iſt der Geiſt thätig, als er denkt oder erkennt, und nur inſofern kann man unbedingt von ihm ſagen, daß er aus Tugend handelt. Die abſolute Tugend oder Kraft des Geiſtes iſt daher die Erkenntniß. Aber das Höchſte, was der Geiſt einſehen kann, iſt Gott, alſo die höchſte Tugend des Geiſtes, Gott zu erkennen; die Erkenntniß und Liebe Gottes iſt daher, als unſer höchſtes Gut, das letzte Ziel des Geiſtes. (Eth. P. IV. Pr. 28 u. Tract. Th. Pol. c. 4. p. 208—9 Ed. Paul.)

Die Seligkeit iſt daher nicht der Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt; und wir erfreuen uns nicht an ihr, weil wir die Leidenſchaften beherrſchen, ſondern im Gegentheil, weil wir an ihr uns erfreuen, deßwegen können wir die Leidenſchaften beherrſchen. (Eth. P. V. Pr. 42.)

Das höchſte Gut der Tugendhaften oder, was eins iſt, der Vernünftigen iſt allen Menſchen gemein, und alle können ſich auf die nämliche Weiſe an demſelben erfreuen. Und es iſt nicht zufällig, ſondern es hat in dem Weſen der Vernunft ſelbſt ſeinen Grund, daß das höchſte Gut des Menſchen ein allgemeines iſt, weil es nämlich aus dem Weſen des Menſchen ſelbſt, inſofern es allein in der Vernunft beſteht, abgeleitet wird, und der Menſch gar nicht ſein, noch gedacht werden könnte, wenn er nicht das Vermögen hätte, dieſes höchſte Gut zu beſitzen und zu genießen. Denn es gehört zum Weſen ſelbſt des menſchlichen Geiſtes, eine adäquate Erkenntniß von dem ewigen und unendlichen Weſen Gottes zu haben. (P. IV. Pr. 36 u. Schol.)

§. 99.

Kritiſche Schlußbemerkungen von

1833.

Der Philoſophie des Spinoza hat man bis zum Ekel oft vorgeworfen, daß ſie Atheismus ſei oder Pantheismus im gewöhnlichen abgeſchmackten Sinne, das Unendliche mit dem Endlichen identificire, verwechsle, das Endliche zum Unendlichen mache. Allein dieſe Vorwürfe ſind zu grundlos, um ſie einer beſondern Kritik zu unterwerfen; denn Keiner hat mehr Exiſtenz, mehr Realität, mehr Macht Gott eingeräumt, als er, und Keiner noch Gott ſo erhaben, ſo frei, ſo objektiv, ſo gereinigt von allen Endlichkeiten, Relativitäten und Menſchlichkeiten gedacht, als er*).

Außer dieſen und andern, nicht der Erwähnung werthen Vorwürfen, die der Philoſophie des Sp. gemacht wurden, iſt der noch einer der gewöhnlichſten, nämlich, daß ſie die Principien der Moralität vernichte. Es iſt allerdings richtig, daß die Unterſchiede von Gut und Bös in ihr nur endliche Unterſchiede ſind, die Idee des Guten und der moraliſchen Vollkommenheit, da ſie keine Beſtimmung der Subſtanz iſt, keine an und für ſich ſeiende, d. i. keine ſubſtanzielle, alſo keine wahre

---

*) Zum Ueberfluß hier nur noch eine Stelle als Beleg: Res singulares non possunt sine Deo esse nec concipi, et tamen Deus ad earum essentiam non pertinet. Eth. P. II. P. 10. Schol.

Realität in ihr hat. Das Gute und Böſe ſind nichts Wirkliches in den Dingen an und für ſich ſelbſt, ſondern drücken nur relative Begriffe aus, die wir aus der Vergleichung der Dinge unter einander bilden *). Seine Philoſophie hebt ferner die Freiheit des Willens auf, denn der einzelne Willensakt wird nur von einer beſtimmten Urſache zum Handeln beſtimmt, dieſe wieder von einer andern und ſo fort. Die ſo viel geprieſene Freiheit der Menſchen beſteht nur darin, daß die Menſchen wohl ihrer Handlungen bewußt, aber in Unwiſſenheit über die Urſachen ſind, die ſie zum Handeln beſtimmen. Allein, was uns die Philoſophie des Sp. am Willen nimmt, das giebt ſie uns an Erkenntniß reichlich wieder; indem ſie uns die Freiheit des Willens nimmt, giebt ſie uns ein höheres Gut, die Freiheit der Intelligenz, und indem ſie lehrt, daß nur aus adäquaten Ideen ſolche Handlungen folgen, die wir wahrhaft die unſrigen nennen können, daß unſer wahres und ewiges Leben, unſre Thätigkeit und Freiheit, unſer Beſtes und Vortrefflichſtes, unſer höchſtes Gut allein in der Erkenntniß beſteht, daß das nur ein Uebel und böſe iſt, was unſrer Erkenntniß ſchadet, und Das nur ein wahrhaftes Gut, was ſie fördert, hat ſie den Charakter der erhabenſten Geiſtigkeit, die nur immer gedacht werden kann. Ueberdem iſt das Denken oder die Anſchauung der Subſtanz unmittelbar als Denken, als Anſchauung ein religiöſer und ſittlicher Akt, ein Akt der höchſten Reſignation und Freiheit, der Reinigung der Geſinnung und Empfindung von allem Eitlen, Negativen, Subjektiven, ein Akt der reinſten Hingebung ſeiner ſelbſt mit dem ganzen Anhang aller ſeiner beſondern Angelegenheiten und Partikularitäten, die den Menſchen vom Menſchen trennen, den einen dem andern entgegenſetzen, und in dieſer Trennung und Entgegenſetzung die Quellen alles Böſen und Unſittlichen ſind, die aber eben in dem Gedanken der Subſtanz als nichtige, eitle verſchwinden. Das Denken der Subſtanz iſt kein leeres, ſondern erfülltes, ſeiner ſelbſt als der Wahrheit gewiſſes, ſeinen Gegenſtand unmittelbar als wirklich wiſſendes Denken, ein Denken, mit dem unmittelbar ſein Gegenſtand und die Wirklichkeit deſſelben gegeben iſt, das Denken des Seins, das alles Sein iſt, des einzig, des abſolut Wirklichen. Die Erkenntniß der Subſtanz erweiſt ſich daher zugleich als das höchſte Gut des Geiſtes, als das einzige Poſitive und Wirkliche des Geiſtes, ſie iſt Affekt, Liebe, ein Denken, das alſo als ein ächt philoſophiſches zugleich ein Akt der erhabenſten Religioſität und reinſten Sittlichkeit iſt.

---

*) Die Folgerung: alſo iſt kein Unterſchied zwiſchen guten und ſchlechten Menſchen, alſo iſt es Eins, ob ich gut oder bös bin, und dergl., iſt eben ſo abſurd, als die Folgerung, die man aus Sp.'s Princip der Einheit gezogen hat, nämlich, daß nach ihm kein Unterſchied zwiſchen Menſch und Beſtie und Pflanze ſei, weil ja alle Dinge pêle-mêle nur Ein Ding ſeien. Wer jedoch hierüber noch einer beſondern Belehrung benöthigt iſt, der leſe z. B. Epist. 34, 21, und vor allem das intereſſante Scholion zur 57. Prop. Eth. P. III. und das Scholion I. zur P. 37. P. IV. und das Scholion zu P. 13. P. II.

Verderbliche Grundſätze kann die Philoſophie des Sp. alſo nur entweder für den ganz gemeinen Haufen enthalten, der blos aus Furcht vor Strafe und Ausſicht auf Lohn, aus Gewinnſucht Gutes thut, oder für Die, die ſolche Sätze, wie das Gute und Böſe iſt nichts in den Dingen an ſich Wirkliches, d. i. nach Sp. nichts Abſolutes, von der Idee und Anſchauung der Subſtanz als Folgen für ſich abſondern und ſo, indem ſie außer dem Standpunkt der ſpinoziſtiſchen Philoſophie ſtehen, aus dem beſchränkten Kämmerchen ihres Verſtandes, in dem engen dunklen Thalgrund ihres um ſein Daſein, ſeine Sündencapacität und Imputationsfähigkeit bekümmerten Selbſtes weit aus der Ferne her das Ungeheuer der Subſtanz, wie eine allzermalmende Lawine, die Unterſchiede von Gut und Bös vernichten ſehen, und weiter auch gar nichts ſehen, als daß ſie dieſe nur als endliche Unterſchiede ſetzt, alſo für alle Die, für welche überhaupt keine Philoſophie, geſchweige die des Sp. Daſein und Realität hat*).

---

*) Sp. ſpricht ſich ſelbſt in Betreff dieſes und ähnlicher Punkte alſo aus: An, quaeso, ille omnem religionem exuit, qui Deum summum bonum agnoscendum

Was die Aufhebung der Willensfreiheit betrifft, ſo iſt auch dieſes noch weſentlich zu bemerken, daß die Anſchauung der Dinge, wie ſie einzeln von einander zum Daſein und Handeln beſtimmt werden, nicht die wahre Betrachtungsweiſe der Dinge iſt, ſondern nur die endliche, die zeitliche. Der Determinismus oder Fatalismus, den ſelbſt Jakobi noch dem Sp.*) vorwirft, hat daher keine objektive, keine wahre oder ſubſtanzielle Exiſtenz in ſeiner Philoſophie, er hat nur ſo viel oder vielmehr ſo wenig Exiſtenz, als die Zeit, als die einzelnen Dinge, als einzelne. Aber da dieſe ihre Exiſtenz nicht die wahre, nicht die Exiſtenz der Subſtanz iſt, ſo iſt eben damit auch die Exiſtenz des Determinismus, als welcher ſich nur auf die Dinge in ihrer Einzelheit bezieht, aufgehoben. Sp. iſt ein ſcheinbarer Determiniſt, Hobbes dagegen z. B. ein wahrer; denn von ihm wird das Verhältniß des Determinismus nicht aufgehoben, ſondern als das wirkliche, objektive permanent geſetzt.

Der hauptſächlichſte Vorwurf, der dem Sp. zu machen iſt, beſteht nicht etwa darin, daß er Gott als das Eins und Alles faßte, oder die Subſtanz zum einzigen Inhalt der Philoſophie machte, ſondern darin, daß er die Subſtanz weiter nicht, als nur als das ſchlechthin Wirkliche, als das uneingeſchränkte Sein faßte, ſie nicht wahrhaft beſtimmte.

Denn obgleich Denken und Ausdehnung als die Attribute der

---

statuit, eundemque libero animo, ut talem, amandum? et quod in hoc solo nostra summa felicitas, summaque libertas consistit? porro quod praemium virtutis sit ipsa virtus, stultitiae autem et impotentiae supplicium sit ipsa stultitia? et denique quod unusquisque proximum suum amare etc. debet et mandatis summae potestatis obedire. Epist. 49. Von den Gegenſtänden, die man gewöhnlich nach dem Tode hofft oder fürchtet, iſt freilich bei Sp. nicht die Rede. Hier giebt er vielmehr die Lehre: Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est. Eth. P. IV. Prop. 67. Die Folgen und Beziehungen ſeiner Lehre von dem Willen auf das Leben erörtert ſelbſt Sp. am Ende des zweiten Theils ſeiner Ethik.

*) Der allerelendeſte Vorwurf, der dem Sp. gemacht wurde, iſt, daß er ſogar Gott dem Schickſal unterwerfe. Sp.'s eigene Worte hierüber ſiehe z. B. Epist. 23.

Subſtanz beſtimmt ſind, ſo ſind ſie doch, da ſie keinen beſondern Inhalt haben, keinen poſitiven Unterſchied ausdrücken, d. i. keinen Unterſchied der Sache nach, in der That nur endliche, formelle Unterſchiede, ganz gleichgültige, indifferente Beſtimmungen, die daher nothwendig durch ſich ſelbſt die Forderung, das *Poſtulat* noch anderer unendlicher Beſtimmungen enthalten, die aber eben nur ein Poſtulat bleiben. Denn es iſt nicht nur nicht *kein Grund* da, beim Denken und der Ausdehnung, als den einzigen Beſtimmungen der Subſtanz ſtehen zu bleiben, ſondern vielmehr die Nothwendigkeit vorhanden, über ſie hinauszugehen und noch andere zu poſtuliren. Wäre ihre Differenz, als Differenz, zugleich als ein Reales geſetzt, d. i. als eine wirkliche Beſtimmung der Subſtanz, — wodurch die Einheit der Subſtanz nicht zerſtört, ſie nicht zwei oder mehrere würde, da eben die Subſtanz dadurch Subſtanz iſt, daß ſie die abſolute Kraft und Macht iſt, durch den Unterſchied nicht getrennt, aus einander geriſſen zu werden, — ſo gäbe es nicht noch mehrere Attribute; ſie wären genug: es wäre dann durch die Realität der Beſtimmtheit *erreicht*, was jetzt durch die unendliche Vielheit erreicht werden *ſoll*, aber nicht erreicht wird. Die unendlichen Attribute ſind nur eine Folge oder Erſcheinung von der innern Werth-Bedeutungs- und Intereſſeloſigkeit jener beiden Attribute. Würde bei ihnen Halt gemacht, ſo könnte der Grund hievon nur in ihrer Differenz und Beſtimmtheit liegen, ſo hätte dieſe für ſich Werth, Bedeutung, Realität: aber die Beſtimmtheit iſt nur als Negatio geſetzt, die Subſtanz iſt die abſolute Indifferenz der Beſtimmtheit, ihre Attribute, ihre Beſtimmungen ſind daher *ihr* und *an ſich indifferente*, d. i. *unendlich viele*. Die Beſtimmtheit iſt Nichtſein, heißt eben nichts andres, als ſie iſt ein dem *Weſen* nach Bedeutungsloſes, ganz *Indifferentes*, d. i. eben ohne Realität.

Die Subſtanz iſt daher dadurch in der That *nicht näher beſtimmt*, daß ſie als denkende und ausgedehnte Subſtanz, oder als die Einheit des Denkens und der Ausdehnung beſtimmt iſt. Obgleich

Sp. ein weſentliches Bedürfniß des Denkens dadurch befriedigte, daß er in der Subſtanz den Gegenſatz von Leib und Seele, Geiſt und Materie aufhob, und zwar ſo, daß er dieſe Einheit als die Subſtanz, als Gott ſelbſt erkannte, nicht wie Malebranche und Carteſius auf eine unphiloſophiſche Weiſe beide durch Gott, durch ſeinen Willen nur verbinden ließ; ſo iſt doch dieſe Einheit dadurch mangelhaft, daß ſie keine beſtimmte Einheit iſt, daß nur geſagt und erkannt iſt, daß beide in der Subſtanz eins ſind, die Einheit alſo nur in der Subſtanz, nicht in und an ihnen ſelbſt, wie ſie beſtimmte, unterſchiedene ſind, nicht in ihrer Beſtimmtheit erkannt iſt. Der Unterſchied bleibt deßwegen ein Unbegreifliches, ein Unnothwendiges, wie bei Carteſius und Malebranche umgekehrt die Einheit von Geiſt und Materie nur ein Willkührliches, d. i. ein Unbegreifliches iſt; der Unterſchied iſt bei Sp. nur als ein vorhandner aus der carteſiſchen Philoſophie aufgenommen, nicht aus der Subſtanz ſelbſt heraus entwikkelt oder nicht in und aus ihr als ein nothwendiger aufgezeigt. Vielmehr liegt in der Subſtanz gar kein Princip dieſes Unterſchieds.

§. 100.

Kritiſche Schlußbemerkungen von

1847.

Was iſt denn, bei Lichte beſehen, Das, was Spinoza logiſch oder metaphyſiſch: Subſtanz, theologiſch: Gott nennt? Nichts Andres, als die Natur. Dieß beweiſen nicht nur indirekt die Beſtimmungen, welche Sp. von der Subſtanz giebt, wie z. B. daß ſie nicht um eines Zweckes willen handle, nicht mit Vorbedacht und Abſicht, ſondern mit Nothwendigkeit wirke — Beſtimmungen, die nur in der Anwendung auf die Natur Sinn haben — ſondern auch ausdrücklich und direkt ſeine Worte. Gott und Natur ſind ihm gleichbedeutend*). „Die Macht, ſagt er z. B. (Eth. P. IV. Prop. 4. Demonst.), wodurch die einzelnen Dinge und folglich der Menſch ſein Sein erhält, iſt ſelbſt die Macht Gottes oder der Natur. Die Macht des Menſchen iſt daher ein Theil der unendlichen Macht Gottes oder der Natur.“ Seine Gegner warfen ihm daher ſchon bei Lebzeiten vor, daß er Gott mit der Natur confundire. Sie hatten Recht; aber eben ſo Recht hatte Spinoza, wenn er ſeinen Gegnern, den chriſtlichen Philoſophen und Theologen vorwarf, daß ſie Gott mit dem Menſchen confundirten.

Die hiſtoriſche Bedeutung und Würde Spinoza's liegt eben gerade hierin, daß er im Gegenſatz zur chriſtlichen Religion und Philoſophie die Natur vergötterte, die Natur zum Gott und Urſprung des Menſchen machte, während jene das menſchliche Weſen zum Gott und Urſprung der Natur machen. Der Tractatus Theolog.-Politicus iſt deßwegen eine der wichtigſten Schriften Sp.'s, weil er dieſen Gegenſatz aufs Schärfſte hervorhebt. Der praktiſche Zweck dieſer Schrift iſt, die Nothwendigkeit und Heilſamkeit vollkommner religiöſer und philoſophiſcher Gedankenfreiheit zu beweiſen, den Despotismus des Geiſtes zu bekämpfen, denn dort ſagt er, wird am gewaltthätigſten regiert, wo nicht Jeder die Freiheit hat, zu ſagen und lehren, was er denkt (cap. 20), wo ſelbſt die Meinungen, zu denen Jeder ein unveräußerliches Recht hat, für Verbrechen gelten (cap. 18). Seine Gründe für dieſe Freiheit ſind aber kürzlich folgende. Die Verſchiedenheit der Menſchen zeigt ſich nirgends mehr, als in ihren Meinungen, namentlich religiöſen, ſo daß, was den Einen zur Ehrfurcht, den Andern zum Lachen ſtimmt; es iſt daher dem Urtheil eines Jeden zu überlaſſen, was er glauben will, wofern ihn nur ſein Glauben zu guten Werken bewegt, denn der Staat hat ſich nicht um die Meinungen, die ſich ja ſo ſeiner Macht entziehen, ſondern nur um die Handlungen der Menſchen zu bekümmern. Der Glaube, die Religion, die Theologie hat überhaupt keine theoretiſche Bedeutung, Wahrheit und Gültigkeit, ihr Werth und Beruf iſt einzig ein praktiſcher, iſt allein, die Menſchen, die nicht durch Vernunft beſtimmt werden, zum Gehorſam, zur Tugend und Glückſeligkeit zu bringen; Thorheit darum, tiefe Geheimniſſe und Erkenntniſſe geiſtiger und natürlicher Dinge in der Religion zu ſuchen (cap. 11). Wahrheit iſt nicht die Sache der Theologie, ſondern der Philoſophie. Philoſophie und Theologie haben daher gar nichts mit einander gemein. Philosophiae enim scopus nihil est praeter veritatem, fidei autem nihil praeter obedientiam et pietatem. (cap. 14.)

---

*) Mosheim (Notae ad Cudworth Systema Intell. Jenae 1733. p. 209) führt aus J. Clericus Biblioth. anc. et mod. an, daß dieſem ein glaubwürdiger Mann erzählt habe, Spinoza hätte in ſeiner Ethik urſprünglich nur das Wort Natur, nicht Gott gebraucht, aber auf die Vorſtellung ſeines Freundes Meyer endlich an die Stelle des Wortes Natur den Namen Gott geſetzt. Wahrſcheinlich beruht aber dieſe Erzählung blos auf theologiſcher Klatſcherei.

Was iſt denn nun aber der Grund dieſer Differenz zwiſchen Religion oder Theologie und Philoſophie? Dieſer. Der Gegenſtand oder Gott, wie er Gegenſtand der Religion, iſt ein menſchliches, der Gegenſtand aber oder Gott wie er Gegenſtand der Philoſophie, ein nicht menſchliches Weſen. Oder: die Religion hat zu ihrem Gegenſtande nur die moraliſchen, die Philoſophie aber die phyſiſchen Eigenſchaften Gottes, jene denkt Gott nur in Beziehung auf den Menſchen, dieſe aber in Beziehung auf ſich ſelbſt oder an und für ſich ſelbſt. „Die heilige Schrift, ſagt Sp., giebt keine eigentliche Definition von Gott, ſie offenbart nicht die abſoluten Prädikate ſeines Weſens, ſondern nur die Attribute der göttlichen Gerechtigkeit und Liebe — ein deutlicher Beweis, daß die intellektuelle oder philoſophiſche Erkenntniß Gottes, welche ſeine Natur betrachtet, wie ſie in ſich iſt und welche die Menſchen nicht in einer beſtimmten Lebensweiſe nachahmen, nicht zum Muſter ihres Lebenswandels nehmen können, ſchlechterdings keine Sache des Glaubens und der geoffenbarten Religion iſt.“

(cap. 13.) „Ich wenigſtens, ſagt er von ſich (Epist. 34), habe aus der heiligen Schrift keine ewigen Attribute Gottes gelernt, noch lernen können.“ Die Religion ſtellt Gott dar, ſagt er dem Sinne nach, im Einklang mit dem ſinnlichen Vorſtellungsvermögen, der Einbildungskraft des Menſchen, ſie „ſtellt ihn vor als Lenker, als Geſetzgeber, als König, als gerecht, als barmherzig u. ſ. w., aber alle dieſe Attribute ſind Attribute der menſchlichen Natur, die man von der göttlichen Natur fern halten muß.“ (Tract. Theol. Pol. cap. 4.) „Die Theologie ſtellt Gott als den vollkommnen Menſchen vor, ſie ſchreibt daher Gott Verlangen, Abſcheu an den Werken der Gottloſen, Freude und Wohlgefallen an den Werken der Frommen zu; aber in der Philoſophie, wo nur klare Begriffe gelten, können ſolche Attribute, welche Gott zu einem vollkommnen Menſchen machen, ſo wenig ihm zugeſchrieben werden, als die Eigenſchaften, welche einen vollkommnen Elephanten oder Eſel machen, dem Menſchen beigelegt werden können.“ (Epist. 26.) Aber was iſt denn nun dieſer philoſophiſche Gott, dieſer Gott ohne menſchliche Attribute, ohne Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, ohne Auge und Ohr, dieſer Gott, der ohne Rückſicht auf den Menſchen wirkt, wirkt nur nach Geſetzen, welche ſich nicht nach dem Wohle des Menſchen, das die Religion allein im Auge hat (Religioni humanum tantum utile intendenti *), ſondern nach dem Ganzen der Natur richten (Tract. Theol. pol. cap. 16), wirkt nur nach der Nothwendigkeit ſeines Weſens? Er iſt, wie geſagt, nichts andres als die Natur. Spinoza ſpricht dieß ſelbſt deutlich genug aus, wenn er ſagt: „Gewöhnlich ſtellt man ſich die Macht Gottes und die Macht der natürlichen Dinge als zwei der Zahl

---

*) So wichtig und richtig dieſer Ausſpruch Sp.'s iſt, ſo richtig und wichtig iſt der von ihm in der Praefatio ausgeſprochene Gedanke, daß alle Menſchen von Natur dem Aberglauben unterworfen ſind.... Sequitur, omnes homines natura superstitioni esse obnoxios.

nach von einander unterſchiedene Mächte vor; allein die Kraft und Macht der Natur iſt die Kraft und Macht Gottes ſelbſt, aber das Wirkungsvermögen, die Macht eines Dings iſt ſein Weſen ſelbſt, alſo das Weſen der Natur das Weſen Gottes ſelbſt. Wenn daher Gott, wie die Theologie beim Wunder annimmt, wider die Geſetze der Natur handele, ſo würde er wider ſein eignes Weſen handeln.“ (Ebend. cap. 6.) „Wir kennen daher die Macht Gottes nur ſo weit, als wir die natürlichen Urſachen kennen, nichts iſt darum thörichter, als zur Macht Gottes ſeine Zuflucht zu nehmen, wenn man die natürliche Urſache von Etwas, d. h. eben die Macht Gottes nicht kennt.“ (cap. 1.) „Je mehr wir die natürlichen Dinge erkennen, deſto vollkommner erkennen wir Gottes Weſen, welches die Urſache aller Dinge iſt.“ (cap. 4.)

Die Natur iſt alſo das Princip, der Gott, das Weſen, die Vernunft Spinozas. Was wider die Natur, ſagt er ſelbſt, iſt wider die Vernunft. Quicquid enim contra naturam est, id contra rationem est. (Ebend. cap. 6.) Aber die Natur iſt dem Sp. nicht Gegenſtand als ſinnliches, ſondern als unſinnliches, abſtraktes, metaphyſiſches Weſen, ſo daß das Weſen der Natur bei ihm gar nichts Andres ausdrückt, als das Weſen des Verſtandes und zwar des Verſtandes, der allein im Widerſpruch oder Gegenſatz gegen das Gefühl, den Sinn, die Anſchauung erfaßt iſt. Halten wir uns nur z. B. an die körperliche Subſtanz. Sie iſt eine göttliche Weſenheit. Aber wie iſt die Ausdehnung, das Weſen des Körpers, ein göttliches Attribut? Abgeſondert von allen den Beſtimmungen, die ſie in der ſinnlichen Vorſtellung und Anſchauung hat, ſelbſt von der Beſtimmung der Theilbarkeit und Vielfachheit*). Aber iſt denn dieſe abſtrakte Ausdehnung noch ein Ausdruck, ein Bild, eine Bejahung der körperlichen und nicht vielmehr nur der denkenden Natur, des Verſtandes? Das Waſſer als Waſſer, ſagt Sp., iſt theilbar und trennbar, erzeugbar und zerſtörbar, aber nicht das Waſſer als körperliche Natur. Aber was iſt denn das auf die dürre, trockene Beſtimmung der bloßen Ausdehnung oder Körperlichkeit reducirte Waſſer? Ein bloßes Vernunftding, in dem der Verſtand nur ſich geltend macht, ſein Weſen als das Weſen der Dinge ausſpricht. Im Begriffe der körperlichen Subſtanz oder Ausdehnung hat freilich das Waſſer ewige Exiſtenz, aber nur weil es keine Exiſtenz mehr hat. Dem Waſſer wird die höchſte Ehre angethan, indem es in den Schooß der göttlichen Subſtanz aufgenommen wird, aber dieſe höchſte Ehre iſt auch die letzte Ehre — die Ehre, die dem Todten erwieſen wird. De mortuis nil nisi bene. Aber was habe ich davon, wenn Du mich bei Lebzeiten einen „ſtinkenden Madenſack" ſchmähſt, um dann post festum als einen Gott mich zu preiſen? Glaube mir herrlicher Spinoza! nur das Waſſer, das eine verderbliche Exiſtenz hat, hat auch eine wirkliche und nothwendige Exiſtenz? Oder glaubſt Du nicht, daß das Waſſer, welches meine Augen und Ohren ergötzt, meine Glieder ſtärkt, meinen brennenden Durſt mir löſcht, das ſinnliche Waſſer ein an Attributen unendlich reicheres und folglich Deiner eignen Philoſophie zufolge göttlicheres Weſen iſt, als das un- und überſinnliche Waſſer, das ein aller ſeiner individuellen Eigenſchaften beraubtes Denkweſen iſt? Oder glaubſt Du, daß ich meinen Verſtand in den Fluthen der Sinnlichkeit erſäufe, weil ich mich jusqu'à la tête in ſie hineinſtürze? Bewahre! mir iſt der Verſtand ſo heilig, wie Dir, aber ich will, daß mein Verſtand mit Bewußtſein ſei, was er in Wahrheit

---

*) Uebrigens giebt Sp. die Theilbarkeit der Materie preis, wenn man nur ihre Ewigkeit und Unendlichkeit anerkenne, aber unhaltbar iſt der Grund, den er anführt, warum ſie ihrer Theilbarkeit ungeachtet nicht der göttlichen Natur unwürdig, nämlich

---

weil außer Gott keine Subſtanz ſei, alſo Gott von keinem andern Weſen etwas leiden könne, wenn er gleich als ausgedehnt und die Ausdehnung als theilbar angenommen würde. Wenn das Außereinanderſein Nichtſein, Unrealität iſt, ſo iſt es auch das Körper- oder Ausgedehntſein; wenn Du daher jenes verneinſt, ſo mußt Du auch dieſes verneinen; widrigenfalls machſt Du die Negation des Körpers zum Weſen deſſelben.

iſt: die Bejahung, aber nicht die Verneinung der Sinnlichkeit; ich will denken*), wie Du, ich will mein Hirn nicht am Feuer der Sinnlichkeit verbrennen; aber ich will nicht in meinem Kopfe verneinen, als ein Non-Ens, ein Nichtſein ſetzen, was ich mit allen meinen Sinnen und Gliedern als ein Weſen, und zwar wahres, wirkliches, göttliches Weſen bejahe. Ich will als wahr erkennen, was ich als wirklich fühle, aber ich will auch als ein wirkliches und folglich ſinnliches Weſen fühlen, was ich als wahres Weſen erkenne. Ich will nicht Bürger zweier Welten, einer Intellektual- und einer Sinnenwelt ſein, ich will nur Einer und derſelben Welt angehören; ich will mit meiner Seele da ſein und bleiben, wo ich mit meinem Leibe bin; ich will auf demſelben Standpunkt denken und wollen, auf dem ich mit meinen Beinen ſtehe, aus denſelben Weſen und Stoffen, aus denen ich meine leibliche Nahrung hole, auch mein Nutrimentum spiritus ſchöpfen. Ich will das erquickliche Waſſer der Natur und Sinnlichkeit allerdings nicht auch in meinem Kopfe trinken, genießen — Suum cuique! — ich überlaſſe dieſes Geſchäft andern Gliedern meines Leibes, aber ich will das Waſſer, das meine Sinne erquickt, doch auch im Kopf noch als Waſſer erkennen, und halte nur dieſes, wenn gleich deſtillirte, doch immer noch als Waſſer erkennbare und gegen ſeine Auflöſung in das Nichts der göttlichen Subſtanz, oder, was eins iſt, des göttlichen Verſtandes reagirende Waſſer für das Weſen des Waſſers.

Ich habe eben die Natur oder Subſtanz, wie ſie Spinoza denkt und welcher er den Namen: Gott giebt, und den Verſtand identificirt. Dieſe Identifikation wäre hinlänglich gerechtfertigt, wenn wir auch keinen andern Ausſpruch Sp.'s hätten, als den: „Gott iſt nur ein Gegenſtand des Denkens oder Verſtandes,“ aber nicht der Imagination,

---

*) Auch handeln; aber die Handlung gehört nicht hierher, d. h. aufs Papier. Dem Papier gehört nur die zu vollbringende oder ſchon vollbrachte That, d. h. die That, die noch nicht oder nicht mehr That iſt.

d. i. der ſinnlichen Vorſtellung (Epist. 60); denn es iſt durch ſich ſelbſt klar, daß, was nur ein denkbares Weſen iſt, nur durch das Denken gegeben wird, auch nur ein Denk- oder Verſtandesweſen iſt, gleichwie, was nur ein ſichtbares, durch das Auge gegebnes Weſen iſt, nur eine optiſche Exiſtenz und Weſenheit hat. Carteſius ſagt zwar, daß eigentlich ſelbſt die Körper nicht durch den Sinn, ſondern den Verſtand, den Intellekt wahrgenommen werden; allerdings gehört auch zum Sehen, zum Wahrnehmen der Körper, der Sinnenweſen überhaupt Verſtand, aber hier iſt der Verſtand nichts andres als der Sinn und Verſtand der Sinne. Das Auge zeigt mir, um ein Carteſiſches Beiſpiel beizubehalten, den Stock im Waſſer gebrochen, die Hand gerade. Auge und Hand widerſprechen ſich; dieſer Widerſpruch reizt mich zum Denken; was iſt der Grund, was der Sinn dieſer Erſcheinung? Der Stock iſt nur gebrochen für mein Auge, alſo iſt dieſer Bruch kein wirklicher, ſondern nur ein optiſcher. Dieſe Verneinung des Bruchs als eines wirklichen und die Bejahung deſſelben als eines optiſchen ſind Urtheile, Denkakte, aber drücken nichts Andres aus, als was mir die Sinne, getrennt und für ſich freilich verſtandlos, ſagen. Etwas Andres iſt es dagegen bei dem Weſen, deſſen Weſen nicht nur, ſondern deſſen Daſein ſelbſt nur eine Sache, ein Objekt des Verſtandes, des Denkens iſt, deſſen Weſen uns nicht durch ſein Daſein, wie es bei allen andern Weſen der Fall iſt, ſondern deſſen Daſein uns erſt durch ſein Weſen, ſeinen Begriff gegeben wird, deſſen Exiſtenz alſo ſelbſt (ganz im Widerſpruche mit dem Weſen und Begriffe der Exiſtenz) eine vermittelte, gedachte, abſtrakte iſt. Dieſes Weſen hat keine Wirklichkeit außer dem Verſtande — welche wäre dieſe? Du könnteſt ſie dann ja noch mit einem außer dem Verſtande exiſtirenden oder von ihm unterſchiednen Organ wahrnehmen — dieſes Weſen drückt nichts Andres aus, als das Weſen des Denkens, iſt nichts Andres, als der ſich ſelbſt vergötternde, als das Weſen der Weſen bejahende Verſtand. Dieß erhellt am deutlichſten aus dem Begriffe, welcher das metaphyſiſche Princip und Fundament der Spinoziſchen

Theologie und Philoſophie iſt — der Beſtimmung der Subſtanz oder Gottes als des Weſens, deſſen Begriff oder Weſen die Exiſtenz enthält, oder bei dem die Exiſtenz nicht vom Weſen unterſchieden iſt, während bei den partikulären, endlichen Dingen oder Weſen das Gegentheil ſtatt findet, die Exiſtenz vom Weſen unterſchieden iſt. Was iſt denn nun aber der Grund und Sinn dieſes Unterſchieds? Der Unterſchied zwiſchen dem Allgemeinen und Einzelnen, der Gattung und dem Individuum. Die endlichen Weſen ſind einzelne, viele, verſchiedene, aber die Vernunft hebt Das, worin ſie ſich gleichen, nicht von einander unterſcheiden, für ſich hervor, und beſtimmt dieſes Gemeinſame im Unterſchiede von den Einzelnen als ihr Weſen. Aber dieſer Unterſchied zwiſchen der Gattung und den Individuen oder Einzelnen, zwiſchen dem Weſen und der Exiſtenz iſt nichts Andres, als der Unterſchied zwiſchen der Vernunft und Sinnlichkeit, und ſagt nichts weiter aus als: die Exiſtenz iſt eine Sache des Sinns, das Weſen eine Sache der Vernunft. Ewigkeit des Weſens — aber Ewigkeit iſt eben keine Sache der Imagination, nichts ſinnlich Vorſtellbares, ſondern nur eine Sache der Vernunft, ja es gehört zum Weſen der Vernunft, die Dinge, d. h. ihr von der Sinnlichkeit abgeſondertes Weſen als ewig zu denken — kommt daher auch den endlichen Dingen zu, aber nur nicht ewige Exiſtenz. Dieſe kommt allein Gott zu. Aber warum? weil er kein ſinnliches Weſen, alſo bei ihm der Unterſchied zwiſchen Gattung und Individuum, Begriff und Anſchauung aufgehoben iſt. Von Gott, ſagt Sp., läßt ſich kein allgemeiner Begriff abſtrahiren*). Allein indem die Vernunft das Weſen, worin ſich dieſer Unterſchied zwiſchen Begriff und Exiſtenz aufhebt, als das göttliche. wahre Weſen ausſpricht, ſpricht ſie nur ſich als das wahre Weſen aus. Sie verurtheilt ja nur deßwegen die Dinge zur Vergänglichkeit, Endlichkeit, Nichtigkeit, weil ihre

---

*) Ich verweiſe in Betreff dieſes Gegenſtandes auf Epist. 28, 29, 39, 40, 50. Eth. P. I. Prop. 8. Schol. Prop. 17. Schol. u. Tract. de Emend. Int. p. 142—43. ed. Paul.

Exiſtenz nicht mit ihrem Begriffe, d. h. nicht durch die Vernunft, ſondern ein von der Vernunft unterſchiednes Organ, den Sinn gegeben wird; ſie hält es für eine Beleidigung ihrer Majeſtät, daß ſie ſich zu den Sinnen herablaſſen, erniedrigen muß, um ſich von ihrer Exiſtenz zu überzeugen; ſie erklärt ſich ſelbſt für das Kriterium der Wahrheit und Gottheit, indem ſie nur das mit ihrem Weſen übereinſtimmende, das mit dem Gedachtwerden identiſche Sein für das göttliche, wahre Sein erklärt. Die Identität des Weſens und der Exiſtenz drückt nichts weiter aus, als die Identität der Vernunft mit ſich ſelbſt. Wo die Exiſtenz vom Weſen unterſchieden iſt, da iſt Gütergemeinſchaft zwiſchen ihr und den Sinnen, da gehört blos ein Theil ihr, der andere aber den Sinnen, da iſt ſie im Widerſpruch mit ſich, denn ſie hat nur Etwas und will doch Alles haben, nichts den Sinnen laſſen; wo aber dieſer Unterſchied ſich aufhebt, wo das Weſen ſelbſt die Exiſtenz iſt, wo Sein und Gedachtſein zuſammenfällt, da iſt ſie unumſchränkt, vollkommen bei ſich, frei von der läſtigen Oppoſition der Sinne. Wo die Sinne ein Wort mit darein zu reden haben, da kann ſich die Vernunft nur bedingt bejahen und geltend machen; das Weſen aber, das nicht theilweiſe Vernunft (oder Objekt der Vernunft, der adäquaten Idee), theilweiſe Unvernunft (oder Objekt der Sinne, der confuſen Idee), ſondern ganz Vernunft iſt, iſt und drückt nichts Andres aus, als die unbedingte Selbſtbejahung der Vernunft, als den Satz: die Vernunft iſt das abſolute Weſen. Die ſinnlichen Weſen ſind beſchränkt, weil der Sinn die Gränze der Vernunft iſt, die Sinne der Vernunft ein: Bis hierher und nicht weiter! zurufen; Gott aber iſt das unendliche Weſen, weil er der Vernunft keine Schranken auflegt, weil ſie in ihm an kein Andres, keine Negation anſtößt, alſo in ihm ſich als ein unendliches Weſen fühlt*). Der Beweis von der Exiſtenz Gottes iſt folglich gar nichts Andres, als der Beweis von der Gottheit der Vernunft. Dieß erhellt auch ſchon daraus, daß, was Sp. dem objektiven Weſen, er auch dem ſubjektiven Weſen, dem Begriff, der Idee zuſchreibt, denn je vollkommner, je vortrefflicher der Gegenſtand der Idee, deſto vollkommner, deſto vortrefflicher iſt auch die Idee ſelbſt. (de Intell. Emend. p. 456.) Wie es daher abſolute Weſenheiten giebt, dergleichen die Attribute der Subſtanz ſind, ſo giebt es auch abſolute Begriffe oder Ideen. Was wir in der Subſtanz, das haben wir im Verſtande, im Intellekt, und umgekehrt; der Verſtand iſt die (ſo zu ſagen) idealiſtiſche oder ſubjektive Subſtanz, die Subſtanz der realiſtiſche oder objektive Verſtand, der Verſtand als Res, als Weſen, Ding*). Mens nostra ... Dei naturam objective (in unſerer Sprache: ſubjektiv) in se continet et de eadem participat. (Tract. Theol. pol. cap. 1.) Der klare und deutliche Begriff, ſagt Sp. z. B. Epist. 42, hängt ab von der „abſoluten Macht unſers Geiſtes,“ folglich, da Macht und Weſen identiſch iſt, von ſeinem abſoluten, unabhängigen, durch ſich ſelbſt allein begreifbaren Weſen, aber das Weſen Gottes oder der Subſtanz iſt ein adäquater, klarer und deutlicher Begriff, alſo iſt das göttliche Weſen nicht das abſolute Weſen ſchlechtweg und ohne Beiſatz, ſondern das abſolute Weſen des Geiſtes, der Vernunft, des Denkvermögens.

---

*) Sp. ſagt in der ſchon §. [illegible] aus Epist. 28 citirten Stelle: „Die Erfahrung bedürfen wir nur zu dem, was aus der Definition eines Gegenſtandes

---

nicht gefolgert werden kann, wie z. B. die Exiſtenz der Moden, d. i. der einzelnen, ſinnlichen Dinge, denn dieſe Exiſtenz kann nicht aus der Definition gefolgert werden.“ Aber dieſes Nicht-können, dieſe Schranke der Vernunft wird auf dieſem Standpunkt als eine Schranke der Dinge, nicht der Vernunft erfaßt und ausgeſprochen, ein deutlicher Beweis, daß das Weſen, wo die Vernunft die Exiſtenz aus der Definition ableiten kann, nur deßwegen als das unendliche, göttliche Weſen beſtimmt wird, weil es dem Egoismus der Vernunft nicht widerſpricht, ihr keinen Abbruch thut, ihrer Macht zu denken keine Grenze ſetzt. Uebrigens bemerke ich, daß in meinem Sinne die Sinnlichkeit keine Schranke der Vernunft iſt, weil mir Sinnlichkeit mit Wahrheit und Weſentlichkeit identiſch iſt.

*) Schon Condillac a. a. O. macht daher bei Gelegenheit der Demonſtration der 16. Propoſition (Eth. P. I.) dem Spinoza den Vorwurf, daß er vorausſetze, que la définition et l'essence ne sont qu'une même chose.

Doch wieder zurück zur Hauptſache. Das Geheimniß, der wahre Sinn der ſpinoziſtiſchen Philoſophie iſt — die Natur. Aber die Natur iſt ihm nicht als Natur, das ſinnliche, antitheologiſche Weſen der Natur iſt ihm nur als abgezognes, metaphyſiſches, theologiſches Weſen — als Gott Gegenſtand. Sp. hebt in der Natur Gott auf, aber er hebt auch wieder umgekehrt die Natur in Gott auf. Er verwirft den Dualismus von Gott und Natur: die Wirkungen der Natur, nicht die Wunder, ſind Wirkungen Gottes; aber gleichwohl bleibt doch Gott als ein von der Natur unterſchiednes Weſen zu Grunde liegen, ſo daß Gott die Bedeutung des Subjekts, die Natur nur die des Prädikats hat. Die chriſtlichen Philoſophen und Theologen warfen dem Sp. Atheismus vor. Mit Recht; die Aufhebung der Gemüthlichkeit, der Gütigkeit und Gerechtigkeit, der Uebernatürlichkeit, der Ungebundenheit, der Wunderthätigkeit, kurz der Menſchlichkeit Gottes iſt die Aufhebung Gottes ſelbſt. Ein Gott, der keine Wunder thut, keine von den Naturwirkungen unterſchiedne Wirkungen hervorbringt, ſich alſo nicht als ein von der Natur unterſchiednes Weſen erweiſt, iſt in der That kein Gott. Aber Sp. wollte kein Atheiſt ſein und konnte es auch auf ſeinem Standpunkt und in ſeiner Zeit nicht ſein. Er macht alſo die Verneinung Gottes zur Bejahung Gottes, das Weſen der Natur zum Weſen Gottes. Iſt aber Gott kein beſonderes, perſönliches, von der Natur und dem Menſchen unterſchiednes Weſen, ſo iſt er ein ganz überflüſſiges Weſen — denn nur in dem Unterſchied liegt der Grund und die Nothwendigkeit eines Weſens — der Gebrauch des Wortes: Gott, mit dem ſich immer die Vorſtellung eines beſondern, unterſchiednen Weſens verbindet, ein ſtörender, verwirrender Mißbrauch. „Gott iſt ein ausgedehntes Weſen.“ Warum? weil die Ausdehnung Weſenheit, Wirklichkeit, Vollkommenheit ausdrückt. Wozu machſt Du alſo die Ausdehnung und das mit ihr verbundne Denken zu Attributen oder Prädikaten eines Weſens, das Dir eben durch dieſe Prädikate nur als etwas Weſenhaftes, Seiendes, Wirkliches gegeben iſt? Haſt Du nicht eben ſo viel

Wahrheit, Weſenheit, Vollkommenheit ohne Gott, als mit Gott? Iſt es etwas Andres als ein Name? und zwar ein Name, mit dem Du nur Deine eigne Unbeſtimmtheit, Unklarheit und Unfreiheit ausdrückſt? Warum willſt Du als Naturaliſt noch Theiſt und als Theiſt zugleich Naturaliſt ſein? Weg mit dieſem Widerſpruch! Nicht Deus sive Natura, ſondern aut Deus, aut Natura iſt die Parole der Wahrheit. Wo Gott mit der Natur oder umgekehrt die Natur mit Gott identificirt oder confundirt wird, da iſt weder Gott, noch Natur, ſondern ein myſtiſches, amphiboliſches Zwitterding. Dieß iſt der Grundmangel Spinoza's.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

8

Ludwig Feuerbach's

ſämmtliche Werke.

Fünfter Band.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1848.

Darſtellung, Entwicklung und Kritik

der

Leibnitz'ſchen Philoſophie.

Von

Ludwig Feuerbach.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1848.

F 1 [illegible]

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorwort.

1836*).

Die gehaltvollſte Erſcheinung auf dem Gebiete der neuern Philoſophie nach Carteſius und Spinoza iſt — ungeachtet der allerdings höchſt empfindlichen Lücken und Mängel ſeiner Philoſophie — Leibniz. Ihm allein hat daher der Verfaſſer den zweiten Theil ſeiner Geſchichte beſtimmt.

Eine beſondere Darſtellung von Locke, Cudworth, Gliſſon u. ſ. w. lag außer dem weſentlichen Zwecke ſeiner Geſchichte.

Dieſer ſein weſentlicher Zweck — und hierin allein liegt die differentia specifica ſeiner Geſchichte — folglich ſein weſentliches Objekt iſt nämlich nicht das, was nur die formelle Thätigkeit der Darſtellung erfordert und zuläßt, ſondern das, was eine poſitiv philoſophiſche Thätigkeit, die Thätigkeit einer immanenten Entwicklung nicht nur möglich, ſondern auch nothwendig macht.

---

*) Dieſe Schrift von mir erſchien zwar erſt Oſtern 1837, aber ſie kam ſchon im Herbſt 1836 unter die Preſſe.

Die Entwicklungsfähigkeit iſt das Zeichen deſſen, was Philoſophie iſt. Locke z. B. iſt keiner Entwicklung fähig, keiner bedürftig. Was Locke wollte und dachte, iſt Jedem bekannt, der irgend eine Geſchichte der neuern Philoſophie geleſen hat, nicht, was Leibnitz. Locke kann im Weſentlichen nicht mißverſtanden, nicht oberflächlich behandelt werden, aber Leibnitz. Locke hat den Sinnenſchein — etwas andres iſt Erfahrung — für ſich, Leibnitz gegen ſich. Die Anſicht, daß die Sonne ſich bewegt, bedarf keiner Entwicklung aus Gründen, wohl aber die, daß die Erde ſich bewegt. Zwiſchen Locke in dieſer und Locke in jener Geſchichte kann daher auch nur ein formeller Unterſchied ſtatt finden; nicht ſo bei Leibnitz.

Die Entwicklung iſt die Entzifferung des wahren Sinns einer Philoſophie, die Enthüllung deſſen, was das Poſitive in ihr iſt, die Darſtellung ihrer Idee innerhalb der zeitlich bedingten, endlichen Beſtimmungsweiſe dieſer Idee. Die Möglichkeit der Entwicklung iſt die Idee.

Schwer iſt darum die Entwicklung, leicht die Kritik. Das Fehler- und Mangelhafte verlangt nur Aufmerkſamkeit, das Gute Verſenkung in ſich. Jenes entdeckt auch die flüchtigſte Converſation, dieſes nur vertrauter Umgang. Der Fehler gibt ſich durch ſich ſelbſt bloß, ſpringt in die Augen; das Gute weilt in ſich, im Innern, ſich ſelbſt genießend, gibt ſich nur dem Verwandten kund. Die wahre Kritik liegt in der Entwicklung ſelbſt, denn dieſe iſt nur möglich durch die Sonderung des Weſentlichen von dem Zufälligen, des Unbedingten von dem Bedingten, des Objektiven von dem Subjektiven.

Das Mittel der Entwicklung iſt ebenſowohl eine analytiſche als ſynthetiſche Thätigkeit — eine analytiſche, indem ſie nicht nur von den beſtimmten, einzelnen Gedanken den allgemeinen, beſtimmenden Begriff abſtrahirt, ſondern auch aus dem Geſagten das herauswickelt, was im Geſagten nicht geſagt iſt, aber doch unentwickelt in ihm liegt, daher nur ein Objekt der Meditation, nicht der empiriſchen Wahrnehmung iſt — eine ſynthetiſche, indem ſie nur durch die Zuſammenfaſſung des Mannigfaltigen zu einem Ganzen, durch die Verknüpfung der verſchiedenen, iſolirten, ſcheinbar nicht in einer Beziehung zu einander ſtehenden oder wenigſtens nicht in einer ſolchen ausgeſprochenen, dem Weſen nach aber doch zuſammengehörenden Gedanken die Idee ermittelt. Die Entwicklung iſt daher eine genetiſche Thätigkeit, indem ſie das, was nur als unvermittelte Theſe erſcheint, und ſo lange es ſo erſcheint oder ſo wiedergegeben wird, unbegriffen iſt, erzeugt, aus ſeinem Grunde ableitet. Aber ſie iſt nothwendig eine hiſtoriſch gebundene und beſtimmte Thätigkeit. Sie muß ſich ſtets ſtützen auf beſtimmte Data, aus denen, ſei es nun direkt oder indirekt, hervorgeht, daß wirklich dieſe Entwicklung, dieſe Geneſis dem wahren, unverkennbaren Sinn und Geiſt des Philoſophen gemäß iſt. So leitet z. B. Leibnitz nirgends direkt aus dem Begriffe der Monade die Vielheit der Monaden ab. Obgleich er aber keine förmliche Deduktion der Vielheit gibt, ſo iſt ſie doch nicht von ihm vorausgeſetzt oder von Außen aufgenommen, und eine Geneſis derſelben aus dem Begriffe der Monade hiſtoriſch gerechtfertigt und begründet durch die Beſtimmung z. B., daß ein wirkliches Weſen nothwendig ein Einzelweſen iſt.

Das Ideal der entwickelnden Darſtellung iſt die organiſche Thätigkeit. Die Entwicklung ſoll Reproduktion, Metamorphoſe ſein. Der Entwickler ſoll das Fremde nicht als ein Fremdes, ſondern ſo als wäre es das Seinige, er ſoll es als ein durch die eigne Thätigkeit Vermitteltes, Aſſimilirtes wiedergeben. Sein Vorbild iſt nicht die Biene, die den Blumenſtaub ſammelt und nach Hauſe trägt, ſondern die Biene, die den bereits geſammelten Blumenſtaub als Wachs wieder ausſchwitzt.

Auf dem Gebiete der Geſchichte der Philoſophie entſpricht eine Darſtellung ihrer Aufgabe nur als Reproduktion. Das Objekt ſind hier nicht äußerliche, ſondern innerliche, immanente Handlungen des Geiſtes — Gedanken —, wo die Urſache in der Wirkung, die Wirkung in der Urſache bleibt. Die Intelligenz verſetzt ſich in ihrer Entäußerung nicht in ein fremdes Element; der Gedanke äußert ſich, um wieder gedacht, nicht um etwa geſehen oder geglaubt zu werden; er bleibt ſtets in ſeiner Heimat, ſeinem Urſprunge. Die Kraft, die ihn

erzeugt hat, dieſelbe iſt es, dieſelbe muß es ſein, die ihn wieder erzeugt.

Man kann ſich allerdings auch zu den Handlungen des denkenden Geiſtes in ein mechaniſches Verhältniß verſetzen und ſie wie äußerliche Handlungen in der Weiſe einer Erzählung darſtellen. Aber dieſes Verhältniß iſt kein adäquates, vielmehr ein der Natur des Gegenſtandes widerſprechendes. Bei einer ſolchen Darſtellung bleibt es — den beſten Fall angenommen — völlig *unentſchieden*, *ob* und *wie* der Darſteller ſeinen Gegenſtand erfaßt und begriffen hat. Er legt wenigſtens kein objektives Zeugniß darüber ab. Er überläßt daher auch den Leſer ſich ſelbſt, ohne Mittel zum Verſtändniß, übergibt ihm den Philoſophen auf Gnade und Ungnade, und erwähnt die ſchwierigſten, aber auch wichtigſten Materien einer Philoſophie entweder nur im Vorbeigehen, oder, was noch ſchöner iſt, *bemerkt* ſie nicht einmal. Ehe man mit einem *einzigen* Philoſophen in der Entwicklungsmethode fertig wird, kann man daher recht leicht in einer bequemern Manier ein ganzes Dutzend Philoſophen abfertigen — wenn anders die Philoſophen dutzendweiſe zu haben ſind.

Mit der Entwicklung iſt aber zugleich weſentlich zu verbinden die *rein hiſtoriſche* Darſtellung, welche den Philoſophen — ſo viel *als möglich* — *ſelbſt* ſprechen, ſich *aus* und *durch* ſich ſelbſt erklären läßt. Die ſubjektive Thätigkeit beſteht hier nur in der Art und Weiſe der Verbindung ſeiner Worte. Je nach der Natur des Gegenſtandes und der Beſchaffenheit der in den Werken des Philoſophen darüber vorliegenden Materialien kann aber auch die rein hiſtoriſche Darſtellung Entwicklung ſein oder ihre Stelle vertreten. Die Entwicklung kann ſich überhaupt nur auf das Weſentlichſte erſtrecken: ſie iſt nur da an ihrem Platze, wo ſie nothwendig iſt.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

§ 1.

Einleitung.

Die neuere Philoſophie, im Unterſchiede von der ſcholaſtiſch ariſtoteliſchen, die Philoſophie „juxta propria principia“ iſt von Geburt eine Italienerin. Dem feurigen Italiener mußte es zuerſt in dem düſtern Kloſtergebäude der Scholaſtik zu enge und unbehaglich werden; ſchon ihrer Form nach widerſprach ſie ſeinem Temperamente, ſeiner äußern Naturanſchauung, ſeinem äſthetiſchen Sinn. Nicht ohne Bedeutung für die Zukunft war es, daß ſie in Italien begann. Auch in ihren ſpäteren, reiferen Jahren, auch in kälteren Regionen beurkundete ſie ihren Urſprung, bewahrte ſie die Glut des ſüdlichen Himmels in ſich. Aber nur ihre Geburts-, nicht ihre Wohnſtätte fand die Philoſophie in Italien. Das Schickſal der italieniſchen Philoſophen war das Schickſal der Philoſophie ſelbſt. Bruno entfloh nach Frankreich, England und Deutſchland, Campanella fand nach einer langjährigen Gefangenſchaft in ſeinem Vaterlande in Frankreich ein Aſyl. Erzeugen konnte wohl der Italiener die Philoſophie, aber ſie erziehen, entwickeln, ausbilden war die Sache anderer Völker.

Das der Zeit nach nächſte Volk, das die neuere antiſcholaſtiſche Philoſophie in ſich aufnahm, war das engliſche. Aber in dem ſchweren

Luftkreis des engliſchen Utilismus' und Merkantilismus', wo der Geiſt nur auf den Schwingen der Phantaſie und des Humors ſich über die Sphäre des Beſchränkten und Endlichen erhebt, fiel der geflügelte, ätheriſche Götterbote des Gedankens als der Mercurius praecipitatus des Empirismus nieder. Die metaphyſiſche Philoſophie erhielt ſich in England nur als hiſtoriſche Philoſophie, als Platonismus oder Ariſtotelismus, oder als Myſtik, wie in Henri More; der eigne, productive Geiſt war Empirismus und Materialismus. Die Philoſophie verließ daher wieder England und begab ſich zu dem regeren und empfänglicheren Volk der Franzoſen. Der Franzoſe iſt empfindſamer als der Engländer, er hat einen allgemeineren, humaneren Sinn, es rollt ein ſpirituelles, idealiſtiſches Princip in ſeinen Adern. Der Franzoſe erhebt ſich daher mit leicht erregbarer Begeiſterung über die Sphäre des Sinnlichen und Beſondern zum Ueberſinnlichen, zum Allgemeinen empor, aber er kann nicht den Gedanken in ſich ſelbſt feſthalten und beſtimmen; er findet im Denken keinen Uebergang zum Sein; der Begriff bleibt bei ihm blos ein leerer und allgemeiner Begriff: er fällt ſogleich wieder herunter in die ſinnliche Anſchauung, wo er allein Inhalt findet. Die Philoſophie machte in Frankreich zwar den Fortſchritt, daß ſie ſich hier mehr concentrirte, ihr Thema beſtimmter faßte, und ſo erſt eine Schule gründete, während die italieniſchen Philoſophen mehr oder weniger bloße Naturaliſten waren, die auf gut Glück philoſophirten, ſo, wie es ihnen eben ihre Anlage, ihre Individualität, ihr Naturdrang eingab. Aber der Franzoſe löſte die Aufgabe der Philoſophie nur zur Hälfte, brach gerade in der Mitte ab, aus Scheu vor den Schwierigkeiten des metaphyſiſchen Denkens, und legte ſich aus Aerger hierüber um ſo eifriger auf das Studium der Mathematik und Phyſik. Es dauerte daher nicht lange, ſo wurde die Philoſophie als eine bloße Träumerin von dem aus England hauptſächlich eingedrungenen Senſualismus und Materialismus aus Frankreich faſt gänzlich vertrieben.

Ehe aber dieſes förmlich geſchah, wanderte ſchon die Philoſophie von Frankreich nach Holland. Aber hier kehrte ſie nicht bei einem eigentlichen Holländer ein, ſondern bei einem Individuum, in dem ſich eine bedeutungsvollere Differenz, als der National-Unterſchied, die Differenz zwiſchen Judenthum und Chriſtenthum hervorhebt, bei einem Individuum, das als Jude geboren und erzogen war, aber vom Judenthum ſich abgetrennt hatte, ohne zum Chriſtenthum überzugehen, das die perſonificirte Selbſtſtändigkeit und „Libertas cogitandi“ war. Hier ruhte die Philoſophie von den tumultuariſchen Extremen des Idealismus' und Materialismus' aus, zwiſchen denen ſie in Frankreich hin und her geſchwankt hatte; hier reinigte ſie ſich von allen fremdartigen Beſtandtheilen, allen Verzierungen der Phantaſie, allen Umhüllungen des Anthropomorphismus und Anthropopathismus; — hier ſchliff ſie ſich Augengläſer, um recht klar und deutlich zu ſehen; hier gab ſie ein reines, ein getreues Ebenbild ihrer ſelbſt. Aber der Stoff, worin ſie ſich abbildete, war hart, war unpaſſend. Es war nur Steindruck, kein farbenlebendiges Bild. Für ſein Zeitalter war das ſteinerne Bild darum auch ein wahres Meduſenhaupt. Es brachte keine andere Wirkung als Gegenſatz gegen ſich hervor. Die Philoſophie, den beſſeren Verſtand erſt von ſpäteren Zeiten erwartend, begab ſich daher jetzt, nachdem ſie bereits die bedeutungsvollſten Völker der neuern Zeit abſolvirt hatte, nach Deutſchland. Hier reflectirte und beſann ſie ſich über ſich ſelbſt, ſammelte die verſchiedenen Philoſophien, und faßte ſie als Arten unter dem allgemeinen Gattungsbegriff, unter der Idee der Philoſophie zuſammen; hier las ſie die ſämmtlichen Werke, die ſie auf ihren Reiſen im Ausland geſchrieben, noch einmal durch, kritiſirte und corrigirte ſie, oder verwarf ſie theilweiſe gänzlich; hier fing ſie ſelbſt die Materie, die ſie bereits in Frankreich begonnen, aber von deren Fortſetzung und Vollendung ſie gerade bei den wichtigſten und ſchwierigſten Punkten durch den unbeſtändigen Charakter der Franzoſen abgehalten worden war, von vornen wieder an, und ſetzte ſie mit Hülfe deutſcher

Gründlichkeit und Beharrlichkeit bis in die tiefſte Tiefe ununterbrochen fort. Hier in Deutſchland erſt machte ſich die Philoſophie anſäſſig, verſchmolz ſie mit dem Weſen der Nation. Zunächſt wohl blieb ſie der Nation noch ferne; aus Frankreich herübergekommen und immer noch im lebhafteſten Verkehr mit dieſem Lande begriffen, bediente ſie ſich zum Ausdruck ihrer Gedanken noch der franzöſiſchen und lateiniſchen Sprache. [1] Sie hatte überhaupt noch etwas Fremdartiges in ihrem Weſen, einen Anſtrich vom franzöſiſchen Esprit; ſie benahm ſich daher auch wie eine Fremde, die ſehr ſachte, galant, vorſichtig und rückſichtsvoll auftritt, um keinen Anſtoß zu geben.

Zwar war von Seiten ihrer Ahnen die Philoſophie den Deutſchen längſt bekannt und empfohlen, aber eben nicht gerade zum Beſten. Luther, „der Mann Gottes“ in den Augen eines großen Theils der Deutſchen, hatte ja den bedeutungsvollſten und berühmteſten ihrer Ahnen, den Ariſtoteles, als einen „verdammten, gottloſen und ſchalkhaften Heiden,“ und mit ihm die Philoſophie, denn unter keiner andern Repräſentation war ſie damals vorhanden, geraden Wegs zum Teufel geworfen, ſein Freund, der nachmalige praeceptor communis Germaniae, dachte auch, in ſeiner Jugend wenigſtens, nicht beſſer von der Philoſophie, und die Executoren dieſer antiphiloſophiſchen Geſinnung, die ſogenannten Enthuſiaſten gingen in ihrer Conſequenz ſoweit, daß ſie alles Studium ſelbſt für Sünde erklärten. Luther und Melanchthon kamen zwar bald zu Verſtande und erkannten die Nothwendigkeit der Philoſophie. Melanchthon führte ſelbſt den Ariſtoteles, aber in einer vom Wuſte der Scholaſtik gereinigten, menſchenfreundlichen Geſtalt, auf den proteſtantiſchen Univerſitäten ein, ja ſelbſt in deutſcher Sprache erſchien ſchon im Jahre 1577 von einem Schüler Melanchthons eine Logik, die freilich nichts war als ein unſchuldiges philoſophiſches ABC-Buch. Aber dieſe Anerkennung der Philoſophie kam nicht aus dem innerſten Grund der Seele, entſprang nicht aus einem ſelbſt philoſophiſchen Geiſte und Triebe, aus einem innern Bedürfniß. Die Philoſophie hatte eine untergeordnete, ihrem Weſen widerſprechende, eine nur formelle *), darum unfruchtbare Bedeutung und Stellung. Die deutſche Nation hatte ſich eben in der Religion von einer fremden Gewalt, der Herrſchaft Roms emancipirt; die religiöſe Freiheit war die weſenhafte Angelegenheit. Alle poſitive Thätigkeit des Geiſtes zog die Religion in ſich. Die Theologie war der eigne, der lebendige, der gegenwärtige Geiſt; die Philoſophie ein fremder, überlieferter, ein vergangener Geiſt. Dem Menſchen gelingt nur, was er mit der Bedeutung der höchſten Angelegenheit, mit der Bedeutung der Religion betreibt. Aber eben die Philoſophie hatte nur die Bedeutung einer weltlichen, den weſentlichen Angelegenheiten der Seele äußerlichen Wiſſenſchaft. Der Geiſt hatte ſein Weſen noch nicht mit der Philoſophie identificirt, ſich nicht in unmittelbare, lebendige Einheit mit ihr geſetzt; ſie war nicht ſeine nächſte Angelegenheit, der Inhalt ein überlieferter, die eigne Thätigkeit nur eine formelle, geiſtloſe.

In Deutſchland war daher, dem religiöſen Charakter der Nation gemäß, die Emancipation der Religion jener der Philoſophie vorangegangen. Während in Frankreich, England, Italien die ſelbſtſtändige Philoſophie außerhalb der beſtehenden Religion beginnt, mit einer Abtrennung von ihr, jedoch einer ſolchen, die ſie unangefochten beſtehen ließ, mit der Entzweiung in eine Welt des Glaubens, wo nichts die Vernunft zu ſchaffen hat, und eine Welt der Vernunft, von der der Glaube ausgeſchieden iſt, ſo beginnt in Deutſchland dagegen die Philoſophie einerſeits mit einer bewußten und reflektirenden Vermittlung der Philoſophie und Religion, andrerſeits — und zwar ſchon vor dieſer Vermittlung — mit einer unmittelbaren Einheit mit der Religion, als Religionsphiloſophie, — als Philoſophie inmitten des religiöſen Gemüthes und Glaubens, entſprungen aus religiöſem Bedürfniß. Aber eine Religionsphiloſophie, die

---

*) Vgl. z. B. Melanchthonis Orat. de philos. pronuntiata 1536 in Declamationum D. Phil. Mel. etc. Argentorati. T. I. p. 31—37.

unmittelbar in und mit ſich ſelbſt anfängt, nicht das Reſultat der Philoſophie iſt, die ſich darum nicht in ein Syſtem unterſchiedner Organe zergliedert, das Beſondere, Beſtimmte, Wirkliche als ein nur Weltliches entweder draußen liegen läßt oder negirt, oder, wenn ſie es in ſich aufnimmt, nur mit religiöſen Bildern, nicht in ſeiner ſpecifiſchen Beſtimmtheit, nicht durch ſich ſelbſt begreift, eine Philoſophie, die ſich nicht zum Bewußtſein ihrer ſelbſt erhebt, nicht das Denken denkt und als Weſen erfaßt, nicht den Gegenſtand in den einfachen Formen des Gedankens, ſondern in verhüllenden, ſinnlichen Eigenſchaften oder gemüthlichen und phantaſtiſchen Beſtimmungen erfaßt, ſich darum nicht zur metaphyſiſchen Idee und mit ihr auf den höchſten Punkt des Bewußtſeins, der Einheit, Klarheit und Selbſtthätigkeit erhebt, eine ſolche Philoſophie iſt nicht Philoſophie, ſondern Myſtik. Kant ſchrieb eine Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft, Jacob Böhm — der bedeutendſte unter den deutſchen Myſtikern — eine Philoſophie innerhalb der Gränzen der Religion und ihrer Vorſtellungen. Aber eben darum bringt es die Myſtik nicht zu wiſſenſchaftlicher, philoſophiſcher Erkenntniß. Die Religion, im gewöhnlichen, beſchränkten Sinne erfaßt, d. h. in dem Sinne, der das Beſtimmte, Beſondere, kurz das Wirkliche und die ſich darauf beziehende Thätigkeit als ein nur Weltliches, d. h. Eitles beſtimmt und von ſich ausſchließt — und dieſer Sinn lag ſelbſt der Myſtik eines Jacob Böhm zu Grunde, obwohl er eine naturphiloſophiſche Tendenz hatte — zieht den Menſchen ab von der Unterſuchung und Erforſchung der Natur der Dinge. Die Wiſſenſchaft ſetzt ein unabhängiges Intereſſe an ihrem Gegenſtande voraus, ein Intereſſe rein um des Gegenſtandes ſelber willen, eine freie, concentrirte, unbedingte Hingebung an ihn; aber eben der Freiheit ſolchen Intereſſes, ſolcher Hingebung beraubt die Religion in dieſem Sinne den Menſchen; denn ihr erſcheint ſolches Intereſſe, ſolcher Enthuſiasmus, ohne den doch der Menſch nichts leiſtet, als eine Vergötterung des Endlichen. Das Studium der Naturwiſſenſchaft brachte nur Früchte, als die Theologie, die Bacon in der Phyſik eine unfruchtbare, gottgeweihte Jungfrau nannte, verbannt wurde, als ein freies, reines Intereſſe an der Natur erwachte. Großes, Unſterbliches leiſteten die Künſte und Wiſſenſchaften überhaupt nur da und dann, wo und wann ſie rein um ihrer ſelbſt willen verehrt und betrieben wurden. Aber wegen dieſer ſeiner unbedingten, freien Tendenz iſt der künſtleriſche, der wiſſenſchaftliche Geiſt nichts weniger als ein irreligiöſer Geiſt. Im Gegentheil: nur der, welcher die Wiſſenſchaft um ihrer ſelbſt willen betreibt und liebt, betreibt die Wiſſenſchaft mit Religion. Wird die Religion nicht in dieſem umfaſſenden Sinne, ſondern als eine exkluſive, apparte, von aller ſonſtigen menſchlichen, wenn auch noch ſo reinen und edlen Thätigkeit abgeſonderte Thätigkeit erfaßt, wird ſie in dem Sinne erfaßt, in welchem ſie früher die Gemüther beherrſchte und noch jetzt zum Theil beherrſcht, ſo können Wiſſenſchaft und Kunſt unmöglich emporkommen. Eben deswegen bedurfte auch der Deutſche, um ſich zur Philoſophie als ſolcher zu erheben, des Vorangangs und der Erregung der Ausländer, denen, wie namentlich den Italienern (abgeſehen von andern Gründen) die eigenthümliche Natur des Katholicismus, der ſich mehr in die Aeußerlichkeit hinausſchlägt, während der Proteſtantismus ſich aufs Gemüth legt, die Freiheit des Geiſtes erleichterte, und die ſich daher eher als die Deutſchen zur Philoſophie erhoben. [8]

§ 2.

Charakteriſtik Leibnitz's.

Der bedeutungsvolle Mann, der ſich zuerſt in Deutſchland zu einer ſelbſtſtändigen, produktiven Philoſophie erhob, iſt Gottfried Wilhelm **Leibnitz** (geboren gegen das Ende des dreißigjährigen Religionskrieges, am 21. Juni 1646 zu Leipzig, der Sohn eines dortigen Univerſitäts-Profeſſors, geſtorben am 14. November 1716 zu Hannover), ein Univerſalgenie ohne Gleichen, der perſonificirte Wiſſenstrieb, der literariſche Mittelpunkt ſeines Zeitalters, ſchon als Jüngling, ja als Knabe faſt ein Gelehrter und Philoſoph. Er ſelbſt rechnet ſich zu den ſo ſeltenen puellis eruditis, und erzählt von ſich, daß er als Knabe an einem Tage ein lateiniſches Pfingſtgedicht von 300 Verſen ohne Eliſion verfertigt, und ſchon vor ſeinem ſiebzehnten Jahre ſchriftliche Proben von philoſophiſchen Spekulationen gegeben habe. [3] Livius, obwohl von ſeinen Lehrern ihm verboten, und Virgilius, den er noch im hohen Alter faſt vollſtändig auswendig wußte, waren die Lieblings-Schriftſteller des Knaben. Schon im fünfzehnten Jahre ging er auf die Univerſität, zuerſt in ſeiner Vaterſtadt, dann in Jena. So elend der geiſtige, wie politiſche Zuſtand Deutſchlands unmittelbar nach dem dreißigjährigen Kriege war, ſo fand er doch hier Männer, die ihn befriedigten und nicht ohne Einfluß auf die Bildung und Entwicklung ſeines Geiſtes blieben. Dieſe Männer waren beſonders Jakob Thomaſius, der Vater des nachher ſo berühmt gewordenen Chriſtian Thomaſius, und der Mathematiker Erhard Weigel. Jener war — damals eine Seltenheit — ein gründlicher Kenner der Geſchichte der Philoſophie, namentlich der griechiſchen Philoſophie. Er trug ihre Geſchichte ſchon als eine Geſchichte der Philoſophie, nicht bloß der Philoſophen vor. Valde adplaudebam olim juvenis Jacobo Thomasio, insigni viro, qui historiam non tantum philosophorum, sed et philosophiae mihi tractare videbatur *). Ihm verdankte Leibnitz offenbar ſein frühzeitiges Studium der griechiſchen Philoſophie, namentlich des Ariſtoteles. Er geſteht Thomaſius, in ſeinen Briefen an ihn, ſelbſt ein, daß er ihm viel ſchuldig ſei: ingratus sum, si multa tibi debere negem. Erhard Weigel verband mit der Mathematik die Pythagoräiſche Philoſophie, und ſuchte den Ariſtoteles mit den neuern Philoſophen zu vermitteln. Ehrenvoll erwähnt ſeiner Leibnitz an mehreren Stellen ſeinen Schriften **). Er wirkte beſonders anregend auf ihn, und veranlaßte ihn zu eignen Gedanken, namentlich in der Mathematik, wie zur Erfindung ſeiner binären Arithmetik. Brucker in ſeiner Vita Leibnitii glaubt es auch dieſem Manne zuſchreiben zu dürfen, daß Leibnitz ſchon frühzeitig auf den Gedanken kam, die alte Philoſophie mit der neuern zu vermitteln. Aber dieſe Idee, wenn ſie auch ſchon in Weigel lebte, muß doch zugleich als ein Grundeigenthum Leibnitz's angeſehen werden, wie denn überhaupt L. in allen Stücken ein ſo reiner Spiegel ſeiner metaphyſiſchen Principien, ein ſo monadiſches Weſen iſt, daß Alles, was ſcheinbar von Außen in ihn kam, ſeinem eignen Grund und Boden entſproſſen war. Er führte dieſen Gedanken beſonders in ſeinen Briefen an Thomaſius aus, brachte jedoch die Verſöhnung zwiſchen den Alten und Neuen nur in der Art zu Stande, daß er den Ariſtoteles im Sinne der mechaniſchen (Carteſiſchen) Philoſophie auslegte. Indeß bleibt es immer eine bemerkenswerthe Erſcheinung, daß, während in Frankreich, England, Italien die neuere Philoſophie mit einer gänzlichen Verwerfung der alten oder doch wenigſtens, wie in Italien, der Ariſtoteliſchen Philoſophie beginnt, ſie in Deutſchland auf das Studium, und zwar ein lebendiges, aſſimilirendes Studium der griechiſchen, beſonders der Ariſtoteliſchen Philoſophie ſich gründet. [4] Oberflächlich iſt es deswegen, die Deutſchen auf die Ausländer als diejenigen hinzuweiſen, welche der Philoſophie die Erfahrung zugefügt hätten. Die der Philoſophie zunächſt liegende und zur Grundlage dienende Empirie iſt ihre eigene Geſchichte. Bei jeder Gelegenheit tadelt daher Leibnitz die Reformatoren der Philoſophie darüber, daß ſie die alte Philoſophie verwürfen, ſtatt zu verbeſſern und auf ihr fortzubauen. Illustres illi philosophiae instauratores hodierni eo potius occupantur, ut sua sibi cogitata et inventa praeclare constituant atque exornent, quam ut vetera et in scolis recepta Aristotelis scholasticorumque tradita poliant atque purgent. Quum tamen non sit e re philosophiae, vetera prorsus abjicere, sed emendare potius, et quod egregium est, qualia certe sunt innumera, et praesertim, quae ipso Aristotelis textu continentur, tolerare *). Er bezeichnet darum, zum Unterſchiede von dem knechtiſchen Zeitalter der Philoſophie, welches das barbariſche Zeitalter der Scholaſtiker war, ſeine Zeit als das Jahrhundert einer ausgelaſſenen Freiheit (nimium licentiosum seculum), wo die Menſchheit in das entgegengeſetzte Extrem gefallen ſei **). Einige warfen Leibnitz vor, daß er nur aus Neid gegen die Neueren, und, um ſeine Philoſophie um ſo mehr hervorzuheben, die Alten ſo anpreiſe, aber dieſer Vorwurf iſt zu unbegründet, als daß er einer Widerlegung werth wäre.

---

*) Op. Omn. (Dutens.) T. V. Ep. ad J. Ch. Wolfium.

**) Z. B. Theodicée § 324. § 212. und Op. Omn. T. VI. p. 311.

Philoſophie und Mathematik, die Wiſſenſchaften, denen hauptſächlich Leibnitz ſeinen unſterblichen Ruhm verdankt, waren jedoch nicht die einzigen Gegenſtände, die ihn in ſeiner Jugend, wie in ſeiner ſpäteren Lebenszeit, an ſich zogen und beſchäftigten. Er hatte einen ſchlechthin unbeſchränkten Sinn und Trieb, eine Neigung zu allen Wiſſenſchaften. Eine von ſeinem Vater ererbte und aus Büchern von allen Fächern beſtehende Bibliothek gab ihm zu ihrer Befriedigung ſchon auf der Schule die beſte Gelegenheit. Die Frucht dieſes ſeines viel- oder vielmehr allſeitigen Studiums, das er, semper ad discendum paratus ***), ſein ganzes Leben ununterbrochen hindurch, als ein wahres perpetuum mobile, mit raſtloſer Thätigkeit fortſetzte, war ſeine immenſe, überall gegenwärtige, bewundernswürdige Polyhiſtorie, — bewundernswürdig nicht ſowohl der Größe ihres Umfangs nach, als vielmehr ihrer Qualität wegen, denn es war nicht die Vielwiſſerei des todten Gedächtnißkrämers, ſondern eine geniale, produktive Polyhiſtorie. Sein Kopf war kein Herbarium; ſeine Kenntniſſe waren Gedanken, waren fruchtbare Zeugungsſtoffe, animalcula spermatica. Alles in ihm war Geiſt und Leben; ſeine Konſumtionskraft Produktionskraft. Er umfaßte nicht nur die verſchiedenſten, ja entgegengeſetzteſten Zweige des Wiſſens, ſondern auch die verſchiedenen Eigenſchaften und Anlagen, auf denen ſie allein ſproſſen und Früchte tragen. Alle Geiſtesgaben, die gewöhnlich nur getheilt ſich finden, vereinigten ſich in ihm: die Eigenſchaften des abſtrakten und praktiſchen Mathematikers, des Poeten und des Philoſophen, des ſpekulativen und empiriſchen Philoſophen, des Hiſtorikers und Erfinders — ein Gedächtniß, das ihn der Mühe erhob, das was er einmal aufgeſchrieben, je wieder nachzuleſen, das mikroſkopiſche Auge des Botanikers und Anatomen, und der freie Ueberblick des generaliſirenden Syſtematikers, die Paſſivität und Receptivität des Gelehrten, und die Sprödigkeit und Kühnheit des autodidakten und ſelbſtſtändigen, auf den Grund dringenden Forſchers. Duo mihi, ſagt er ſelbſt von ſich, profuere mirifice, quae tamen alioqui ambigua et pluribus noxia esse solent. Primum, quod fere essem αὐτοδίδακτος, alterum, quod quaererem nova in unaquaque scientia, ut primum eam attingebam, cum saepe ne vulgaria quidem satis percepissem. Sed ita duo lucratus sum, primum, ne animum inanibus et dediscendis implerem, quae autoritate potius docentium quam argumentis recepta sunt, alterum, ut ne ante quiescerem quam ubi cujusque doctrinae fibras ac radices essem rimatus et ad principia ipsa pervenissem, unde mihi proprio Marte omnia quae tractabam invenire liceret*). Zu dieſen ſeltenen Eigenſchaften geſellte ſich noch die merkwürdige, daß ihm, wie er gleichfalls von ſich ſelbſt bemerkt, alles Leichte ſchwer, aber dafür auch alles Schwere leicht geweſen ſei**).

---

*) De stilo philosoph. p. 22. Op. Omn. T. IV.

**) T. VI. p. 311. Das bloße T. bedeutet immer Opp. Omn. Dutens.

***) Ep. ad Seb. Kortholt. E. 173 in: Epist. ad Diversos. Chr. Kortholt. Lipsiae 1734.

Entſprechend dem Reichthum ſeines Wiſſens war die Vielheit und Mannigfaltigkeit ſeiner Lebensverhältniſſe. Je mehr einer weiß, deſto mehr Verknüpfungspunkte hat er. L.'s Polyhiſtorie aber ſetzte ihn mit aller Welt in Berührung, mit Gelehrten von allen Fächern, mit Menſchen von allen Ständen, mit Soldaten, wie mit Künſtlern, mit Fürſten, wie mit Handwerkern. Sie war es auch, die ihn auf Reiſen nach Frankreich, den Niederlanden, nach England und Italien führte, die ihn an den churfürſtlichen Hof zu Mainz als Rath, zum Herzog von Braunſchweig und Lüneburg als Bibliothekar und Hofrath brachte, ſpäter daſelbſt zum Hiſtoriographen und geheimen Juſtizrath erhob, die ihn in Wien adelte, und ihm die reichlichſten Einkünfte, die ſelbſt aus Rußland durch Peter den Großen ihm zufloſſen, verſchaffte. Aber die Quelle des Ruhms und Glücks des Menſchen war leider! die Quelle des Unglücks für den Gelehrten und Philoſophen. Viele ſeiner wiſſenſchaftlichen Arbeiten blieben unvollendet oder bloße Projekte, wie z. B. ſeine Nova Dynamices scientia, ſeine allgemeine charakteriſtiſche Sprache. Namentlich mußte die Philoſophie unter dieſer Maſſe von Beſchäftigungen leiden, nicht als ob ihre der philoſophiſchen Thätigkeit oft geradezu entgegengeſetzte Beſchaffenheit ſeinen metaphyſiſchen Sinn verdorben und beſchränkt hätte, im Gegentheil: er erhielt ſtets rein und lebendig ſeinen idealiſtiſchen Sinn, er verlor die Metaphyſik, als die höchſte Wiſſenſchaft, nie aus den Augen, und bei der unendlichen Elaſticität ſeiner Geiſteskraft die Geſchicklichkeit zu ihr nie aus den Händen. Aber ſeine Thätigkeit war zu vielfach, zu mannigfaltig, als daß er ſeine philoſophiſchen Ideen in eine vollendete und zuſammenhängende, ſyſtematiſche Darſtellung und Entwicklung hätte koncentriren können. Quam mirifice sim distractus, dici non potest. Varia ex archivis eruo, antiquas chartas inspicio, manuscripta inedita conquiro. Ex his lucem dare conor Brunsvicensi historiae. Magno numero literas et accipio et dimitto. Habeo vero tam multa nova in mathematicis, tot cogitationes in philosophicis, tot alias literarias observationes, quas vellem non perire, ut saepe inter agenda anceps haeream et prope illud Ovidianum sentiam: inopem me copia facit *). Er ſagt ſelbſt an einer

---

*) Hist. et commend. Linguae charact. univers.

**) Otium hanoveran. p. 160.

---

*) T. VI. p. 59. 102. und T. V. p. 114.

Stelle, daß er mit ſeiner Theodicée und ſeinen übrigen Aufſätzen und Abhandlungen nur Vorläufer, avantcoureurs, ſeiner Philoſophie gegeben habe *). Er arbeitete nicht an ſeiner Philoſophie wie an einem fortlaufenden Werke, ſondern er warf gleichſam ſeine beſten Gedanken, nur ſo wie ſie ſich gelegenheitlich ihm darboten, auf zerſtreute Zettelchen hin, die man mühſelig zuſammenſetzen muß, um auch nur ein fragmentariſches Ganzes herauszubringen. Seine Philoſophie iſt eine Milchſtraße voller herrlicher und glänzender Gedanken, aber kein Sonnen- und Planetenſyſtem.

Zudem mußten die mannigfaltigen Beziehungen, in die ihn ſeine πολυπραγμοσύνη verſetzte, die Freiheit des Philoſophen beſchränken. Beziehungen, Verhältniſſe bringen unvermeidliche Rückſichten mit ſich. So ſchreibt Leibnitz aus Berlin an Fabrizius vom Jahre 1706, daß er an den damaligen Feſtlichkeiten und Luſtbarkeiten des Hofes, ungeachtet ſeines Widerwillens gegen dergleichen Vergnügen, Theil nehmen müſſe, um für keinen Stoiker oder Sonderling zu gelten, und beklagt ſich über den Verluſt der Zeit, des koſtbarſten aller Güter. Aber ſolche äußerliche Rückſichten ſind noch die unſchädlichſten. Weit gefährlicher ſind die, welche aus Schonung, Achtung oder Verbindlichkeit gegen die Perſonen, mit denen man verkehrt, ſich dem Denken ſelbſt unwillkührlich mittheilen. Carteſius verließ ſein Vaterland, hauptſächlich deswegen, um den zahlreichen Konnexionen, denen er dort ausgeſetzt war, zu entweichen, und wechſelte ſelbſt in Holland einen Ort um den andern, um verborgen zu bleiben. Spinoza nahm die in Heidelberg ihm angebotene Profeſſur nicht an, um die libertas cogitandi nicht aufzugeben. Leibnitz aber verwickelte ſich ſo ſehr in das Garn der Beziehungen, daß wir von ihm faſt nur wiſſen und haben, was und wie er für Andere war und dachte, nicht was und wie er an und für ſich ſelber dachte. Er ſtellte ſeine Gedanken nicht nur in Briefen dar, in gelegentlichen Aufſätzen, in

---

*) T. VI. p. 285.

Streitſchriften, wo er ſtets auf die Perſonen, an oder gegen die er ſchrieb, Rückſicht nahm — ſelbſt ſeine größern Werke, ſeine Theodicée und ſeine Nouveaux Essais sur l'entendement beziehen ſich, jene auf Bayle, dieſe auf Locke — ſondern er concipirte ſchon größtentheils ſeine Gedanken, wenigſtens in Bezug auf ihre Darſtellung, in dem Converſationslexikon ſeines Kopfes mit Rückſicht, wenn auch wohl nicht immer gerade auf beſtimmte Perſonen, doch ſtets auf ſeine Zeit.

Aber deſſen ungeachtet iſt es nicht nöthig, etwa bei Leibnitz zu einer Kantiſchen Trennung zwiſchen Leibnitz an ſich und Leibnitz für uns unſere Zuflucht zu nehmen. Eben dieſer unendliche Reichthum an Beziehungen iſt das Weſen ſeines Geiſtes ſelbſt; er iſt das treue Ebenbild ſeiner Monade, deren Weſen es iſt, alle andern Weſen idealiter zu enthalten, in ſich abzuſpiegeln, mit allen Dingen in einem idealen Verkehr und Verhältniß zu ſtehen. Die Rückſichten, die er nahm, ſind keine angenommenen, ſeiner Natur fremde; er war in allen ſeinen Schranken und Verhältniſſen frei, bei ſich ſelbſt, weil ſie in ſeinem Weſen lagen; er wußte ſich in Alles zu ſchicken, weil ſeinem univerſalen Sinne nichts fremd, nichts ein wirklicher Gegenſatz war. Können wir ihn auch in Betreff der Orthodoxie ſeiner Zeit nicht frei ſprechen von einer zu großen Schonung gegen manche Vorſtellungen der Dogmatik und einer gewiſſen ängſtlichen Rückſichtsnahme, die wir übrigens hinlänglich entſchuldigt finden werden, wenn wir die damalige Zeit bedenken, eine Zeit, wo ein Auguſtin noch eine ſolche Autorität war, daß Leibnitz es für nöthig hielt, ſich wegen ſeiner von ihm abweichenden Anſichten zu entſchuldigen, ſo hat er doch auch hierin keineswegs ſich ſelbſt und die Wahrheit verläugnet. [*] Was L. nicht um ſeiner ſelbſt willen werth war, das hatte für ihn um ſeiner Beziehung auf einen höhern Zweck willen Werth. So nahm er die Orthodoxie in Schutz, weil er für ſeine Zeit das Intereſſe der Religion an ſie geknüpft fand. Die Religion ſelbſt aber erfaßte er in einem Sinne, in welchem allein der Geiſt ſich mit ihr verſöhnen kann, und der Segen der Wahrheit auf ihr ruht, in ihrer Identität mit der Vernunft. Bien loin que notre religion soit contraire (à la raison), c'est plûtot en raison, qu'elle est fondée. Sans cela pourquoi préférerions nous la Bible à l'Alcoran ou aux anciens livres des Bramines*)? Religionis *primaria* et *perpetua* capita .... ratione niti debent**). Ueberdem hielt ſich Leibnitz nirgends an den unmittelbar nächſten, buchſtäblichen, ſondern an den möglichen innern Sinn. Für ſeinen reinen, idealiſtiſchen Geiſt gab es nichts Ausgemachtes, Todtes, Dogmatiſches, Faktiſches. Alles iſt ihm nur Symbol; die wahre Bedeutung, der Sinn der Dinge liegt für ihn nur im Geiſte ſelbſt. Er iſt ein Alchymiſt, der in den gemeinſten Stoffen, ſelbſt im Miſt der Scholaſtiker — ſeine eignen Worte — noch Gold findet. Es giebt für ihn keinen undurchdringlichen Stoff, keine Gränze des Geiſtes, der Vernunftthätigkeit. Kein Ding iſt ihm zu ſchlecht und gering, keines leer und gedankenlos. Er weiß von keinem Vakuum. Alles, was werth iſt, zu ſein, iſt auch werth gewußt zu werden, ſagt Bacon, und Giordano Bruno: Kein Ding iſt ſo klein und geringe, daß nicht noch Geiſt in ihm wohnte. Dieſe Sätze ſprechen Leibnitz's Weſen aus. Alles iſt ihm Mittel zu einem höhern Zwecke, die Wiſſenſchaft zu fördern in allen ihren Zweigen ſein einziges Ziel in allen ſeinen Beziehungen und Verhältniſſen. Selbſt die Spiele findet er würdig der Aufmerkſamkeit des Philoſophen, weil ſie das Denken befördern.

Thätigkeit iſt das Princip ſeiner Philoſophie. Thätigkeit iſt ihm der Grund der Individualität, der Grund, daß nicht eine Subſtanz, ſondern Subſtanzen ſind; alle Weſen ſind ihm nur unterſchiedene Arten der Thätigkeit, deren höchſte Art das Denken iſt, das daher der Zweck des Lebens, — nous sommes faits pour penser — der Zweck der Kunſt, die Kunſt der Künſte iſt***). Thätigkeit iſt das Weſen ſeines

---

*) Otium Hanov. p. 112. u. Nouveaux Essais p. 463.

**) Opp. Omn. T. II. P. II. p. 157.

***) T. V. p. 564.

Geiſtes und Charakters. Er iſt der actus purus der Scholaſtiker als eine menſchliche Perſönlichkeit. Gleichgültig iſt ihm der Stoff, das Ding und ſeine Qualität an ſich, gleichgültig, ob es eine Sackuhr oder Rechenmaſchine oder eine Fliege oder ein philoſophiſches Syſtem iſt, weil es für ſeinen thätigen Geiſt noch immer eine unendliche Materie des Denkens iſt, weil jedes Ding nur durch die Kraft des Geiſtes gerüttelt und geſchüttelt zu werden braucht, um ſpirituöſe Eigenſchaften zu entwickeln, weil kein Ding für ihn beſchränkt und iſolirt daſteht. Wo Andere aufhören zu denken und zu unterſcheiden, wo ihnen ein abſolutes Dunkel entgegentritt, da beginnt er erſt recht zu denken und zu ſehen; die Materie iſt ihm nicht nur theilbar, ſondern wirklich getheilt bis ins Unendliche; was Andern nur als verworrene, todte Maſſe erſcheint, da erblickt er noch gegliedertes Leben, in jedem Waſſertropfen noch einen Fiſchteich voller lebendiger Weſen: ſelbſt aus ſeiner Kaffeetaſſe ſchäumt ihm der Kelch unendlichen Lebens entgegen. [7] Nichts iſt für ihn todt, unorganiſch in der phyſiſchen Welt, nichts abſolut ſchlecht, verwerflich, falſch in der geiſtigen und moraliſchen Welt: — die Welt iſt ihm die beſte Welt: Alles erblickt er nur im Zuſammenhang, überall darum Harmonie, das für ſich Ueble als gut in der Verbindung; Alles hat für ihn ſeinen zureichenden Grund. Keine Materie im Sinne eines μὴ ὄν des Geiſtes, kein Chaos außer nur dem Scheine nach, nichts Sinn-, Zweck- und Bedeutungsloſes exiſtirt für ihn; daher die ungetrübte Heiterkeit, die idealiſtiſche Klarheit ſeines Geiſtes, die Erhabenheit ſeiner Seele, die kein anderes Intereſſe als das Intereſſe der Wahrheit, Wiſſenſchaft und Humanität erfüllte, ſeine glückliche Gemüthsart, die nichts wußte von den Affekten des Abſcheus, der Verachtung, des Haſſes, ſeine Toleranz, ſein milder Sinn, der Alles nur zum Guten deutete. Er ſchildert ſich ſelbſt: Je ne méprise presque rien. — Nemo est ingenio minus quam ego censorio. Mirum dictu: probo pleraque, quae lego. Mihi enim gnaro, quam varie res accipiantur, plerumque inter legendum occurrunt, quae scriptores excusant aut defendunt. Ita rara sunt, quae mihi legenti displiceant, etsi alia plus aliis placeant. — Natura atque instituto, ita comparatus sum, ut in aliorum scriptis potius quaeram profectus meos quam defectus alienos. — Non admodum refutationes quaerere aut legere soleo*). Wie in der Literatur, ſo war er auch im Leben. Seine Freunde rühmten von ihm, daß er nie von Jemand übel geredet, ſondern Alles in einem guten Sinne ausgelegt habe. [8] Sein Geiſt iſt die reinſte Humanität im edelſten Sinne des Worts, der Geiſt der Liebe, der Anerkennung, der Verſöhnung, aber nicht jener trübſeligen Verſöhnung, die aus Unmacht des Geiſtes und Charakters die Gegenſätze verwiſcht, ſondern einer licht- und geiſtvollen, erkenntnißreichen, begriffsgemäßen Verſöhnung. Medium tenuere beati. Leibnitz gehört zu dieſen Glücklichen. Ueberall ſei es in der politiſchen oder wiſſenſchaftlichen oder religiöſen Sphäre ſehen wir ihn den Mittler zwiſchen den Extremen machen; er ſteht immer über den Gegenſätzen, nie innerhalb derſelben, er iſt Richter, nicht Partei. So ſchlichtete er, um nur einzelne Beiſpiele anzuführen, die Frage über die intereſſirte und unintereſſirte Liebe, die in Frankreich und ſpäter auch in England die Theologen in zwei Parteien getheilt hatte, durch die richtige und ſchöne Definition, die er von der Liebe giebt, als in welcher ein Weſen gleichſam nolens volens, ohne Abſicht und Rückſicht auf ſich, durch ſein intereſſeloſes Wohlgefallen am Gegenſtande ſich ſelbſt beglücke. Amare, ſagt er, sive diligere est felicitate alterius delectari, vel, quod eodem redit, felicitatem alienam asciscere in suam. Unde difficilis nodus solvitur, magni etiam in Theologia momenti quo modo amor non mercenarius detur, qui sit a spe metuque et omni utilitatis respectu separatus. Scilicet quorum felicitas delectat, eorum felicitas nostram ingreditur. Nam quae delectant, per se expetuntur. Et uti pulchrorum contemplatio ipsa jucunda est, pictaque tabula Raphaëlis intelligentem afficit, etsi nullos census ferat, adeo ut in oculis deliciisque feratur, quodam simulacro amoris, ita quum res pulchra simul etiam felicitatis est capax, transit affectus in verum amorem. Superat autem divinus amor alios amores, quod Deus cum maximo successu amari potest, quando Deo simul et felicius nihil est, et nihil pulchrius felicitateque dignius intelligi potest. [9] So ſehen wir auch Leibnitz in Betreff der Politik bei Gelegenheit der Streitigkeiten der Torys und Whigs den freien, keiner Parthei ausſchließlich ergebenen Mittler machen. Er ſchreibt an einen Engländer: Il n'y a que les extrémités qui soient blâmables dans les Tories et dans les Whigs. Les modérés de part et d'autre s'accorderont aisément. Dites-moi un peu, Monsieur, si les Tories modérés ne reconnoissent point qu'il y a des cas extraordinaires, où l'obéissance passive cesse et où il est permis de résister au Souverain, et si les Whigs modérés ne demeurent pas d'accord qu'il ne faut point venir légèrement ni autrement que par des grandes raisons à cette résistance. Il en est de même du droit héréditaire de la succession, dont il ne faut point se départir, à moins que le salut de la patrie n'y force les peuples, car de croire qu'il y ait dans ces choses un droit divin indispensable, c'est aller jusqu'à la superstition. — Vous savez mon sentiment sur ce qui est dû aux Souverains. Il ne faut point confondre l'Eglise et la Nation. L'Eglise en elle même doit une obéissance passive; le Règne de Jésus-Christ n'est pas de ce monde; mais les nations ne sont pas obligées de se laisser ruiner par la caprice et la méchanceté d'un seul. Cependant il ne fa[illegible]oint venir à la résistance que lorsque les choses sont venues à des grandes extrémités *).

---

*) T. VI. p. 211. p. 53. 61. 72. u. T. V. p. 247.

Faſſen wir ſein ganzes Weſen in kurze Worte zuſammen! Die erhabne Definition, die er von der göttlichen, der abſoluten Gerechtigkeit giebt, daß ſie nichts andres iſt, als eine der Weisheit conforme Liebe,

---

*) T. VI. Lettre à Th. Burnet. 273 et p. 284.

ſpiegelt ſein eignes Weſen ab, das nichts andres war, als eine der Vernunft conforme Liebe der geſammten Menſchheit zu ſich ſelbſt — die allumfaſſende, die pantheiſtiſche Liebe des denkenden, des wiſſenſchaftlichen Geiſtes. Erkennen wir hierin die erhabne, die heilige Beſtimmung und Bedeutung der Wiſſenſchaft, deren reines Abbild Leibnitz war!

Der Glaube zerreißt die Menſchheit, particulariſirt, bornirt ſie. Er hat mit teufliſchem Frohlocken die göttlichſten, edelſten Geiſter des Alterthums als verdammte Heiden in die Hölle geſtoßen; er hat die gehäſſige Scheidewand zwiſchen Chriſtenthum und Heidenthum gezogen und, um ſich behaupten zu können, zu allen Zeiten zu den Waffen der Bosheit, zur Verläumdung und Schmähung der ihm unerreichbaren Größe des Alterthums ſeine Zuflucht genommen. Und dieſe Erſcheinungen waren nicht äußere Zuthaten menſchlicher Leidenſchaften; der Glaube iſt in ſeinem Princip particulär, beſchränkt, er bornirt nothwendig den Menſchen. Nur die Vernunft, die Wiſſenſchaft macht den Menſchen frei; nur die Wiſſenſchaft hat die Menſchheit erlöſt, mit ſich verſöhnt, die urſprüngliche Identität derſelben wieder hergeſtellt; die Verbindungen, die der Glaube zu Stande bringt, ſind immer nur particuläre, excluſive. Nur der wiſſenſchaftliche Geiſt war es, der ſelbſt im Mittelalter noch in abgeſchloſſener, klöſterlicher Verborgenheit den Zuſammenhang der heidniſchen und chriſtlichen Welt, die Einheit der Menſchheit mit ſich ſelbſt bewahrte, und im merkwürdigen Contraſt mit dem frommen Dünkel der Chriſten allen Bildungsſtoff aus den ſpärlichen Ueberbleibſeln des Alterthums ſog. Nur der wiſſenſchaftliche Geiſt war es auch, der, als von Neuem der Glaube die Menſchheit in ſich zerriſſen hatte, die Differenzen des Glaubens mäßigte und neutraliſirte, und ſo die Menſchheit wieder ſich näherte und befreundete. Hierin liegt daher auch hauptſächlich die Größe und geſchichtliche Bedeutung Leibnitz's, daß er ungeachtet der orthodoxen Beſchränktheit ſeines Zeitalters nicht den Horizont ſeines Geiſtes durch die chineſiſche Mauer, die der Glaube zwiſchen der heidniſchen und chriſtlichen Welt gezogen, ſich begränzen ließ — ſo nimmt er ſich der Heiden an, deren Tugenden der edelſten Selbſtverläugnung die Verläumdungsſucht der chriſtlichen Orthodoxie mit diaboliſcher Verſchmitztheit für vitia splendida ausgegeben hat, indem er in ihnen eine Liebe des Guten und Wahren rein um ſeiner ſelbſt willen anerkennt, ſo der Indier, ſo der Chineſen, indem er über ihre Religion ein beſſeres Licht zu verbreiten ſucht — hierin, daß er einen neuen, bisher verſchloſſenen Sinn, wenn auch nur zunächſt in ſich ſelbſt, erweckte, den Sinn nicht mehr nur für das Abgeſonderte, Partikuläre, Beſchränkte, ſondern für das Ganze, das Allgemeine, das Unendliche, daß er namentlich nicht als hiſtoriſcher Gelehrter, ſondern mit einem lebendigen Sinne, dem Sinne, dem das Vergangne nicht vergangen iſt, die griechiſche Philoſophie erfaßte, und in der Totalität ihrer weſentlichſten Arten in Verbindung mit der neuern in ſich zu reproduciren ſich beſtrebte, die Philoſophie daher in einem ſchlechthin univerſalen Sinne, im Sinne der Philoſophie aller Zeiten und Völker erfaßte. „Ich habe gefunden, ſagt er, daß die meiſten Schulen in einem guten Theil deſſen, was ſie behaupten, Recht haben, aber nicht eben ſo in dem, was ſie verneinen. Die Formaliſten, wie die Platoniker und Ariſtoteliker haben Recht, die Quelle der Dinge in den formellen und Zweck-Urſachen zu ſuchen. Aber ſie haben Unrecht, die wirkenden und materiellen zu vernachläſſigen. Von der andern Seite haben jedoch die Materialiſten Unrecht, die metaphyſiſche Betrachtungsweiſe gänzlich zu verwerfen, und Alles nur durch das erklären zu wollen, was von der Imaginationskraft (d. i. von der Geometrie) abhängt*).“ „Ich denke, ſchreibt er an Bierling, nicht ſo verächtlich von Plato, ſeine Gedanken ſcheinen mir hie und da tief und gut ſein. Auch dem Seneca und den Stoikern ſtimme ich in Vielem bei. Carteſius hat in ſeiner Moralphiloſophie daſſelbe gethan, und überhaupt bin ich der Meinung, daß es beſſer und zweckmäßiger wäre, ſich nach dem umzuſehen, was wir von den Alten beibehalten und zu unſerm Nutzen verwenden ſollten, als nach dem, was in ihnen zu tadeln iſt. Kein berühmter Mann war je, der nicht vieles Lobenswürdige geſagt hätte. Auch viele Lehren der Akademiker und Skeptiker können mit Nutzen angewandt werden. So iſt ſehr wahr, was ſie ſagen von der Unbeſtändigkeit der ſinnlichen Dinge, die mehr zu den Phänomenen (obwohl geſetzmäßigen) als zu den Subſtanzen gerechnet werden müſſen *). Die Sinne ſind nicht der Grund aller Erkenntniſſe." „Auch Meliſſus und Parmenides ſind gründlichere Denker, als man gewöhnlich glaubt." „Vortrefflich, ſchreibt er an Hanſch, ſind viele Gedanken Platos: wie daß von Allem nur Eine Urſache iſt, daß in dem göttlichen Verſtande eine Ideenwelt liegt, die auch ich die Region der Ideen zu nennen pflege, daß das Objekt der Philoſophie τὰ ὄντως ὄντα ſind, nämlich die einfachen Subſtanzen, die ich Monaden nenne, und die, wenn ſie einmal exiſtiren, immer beharren, πρῶτα δεκτικὰ τῆς ζωῆς, als da ſind Gott, die Seelen, und darunter beſonders die Geiſter; die mathematiſchen Wiſſenſchaften aber, als welche von den ewigen, im göttlichen Geiſte gegründeten Wahrheiten handeln, bereiten uns auf die Erkenntniß der Subſtanzen vor. Das Sinnliche aber, überhaupt das Zuſammengeſetzte iſt vergänglich; es wird vielmehr nur, als es iſt und beſteht. Jeder Geiſt ferner enthält, wie Plato richtig ſagte, in ſich eine intelligible Welt; ja nach meiner Meinung ſtellt er ſich dieſe ſinnliche Welt vor, aber mit dem unendlichen Unterſchied von dem göttlichen Geiſte, daß Gott Alles zugleich adäquat erkennt, wir aber nur ſehr wenig deutlich erkennen, alles Uebrige in das Chaos unſrer dunkeln und verworrenen Vorſtellungen eingehüllt iſt. Der Samen aber von Allem, was wir lernen, liegt in uns. Ich glaube deßhalb, daß Plato mit Ariſtoteles und Demokrit verbunden werden muß, um zur wahren Philoſophie zu kommen." „Die Wahr-

---

*) Lettre I. à M. Remond. de Montmort von 1714.

---

*) System Nouv. de la Nature et de la Communication des Substances. T. II P. I. pag. 52.

heit iſt daher mehr verbreitet, als man gewöhnlich denkt, aber ſie iſt ſehr oft geſchminkt, und ſehr oft auch verhüllt, und ſelbſt geſchwächt und verdorben durch Zuſätze. Würde man dieſe Spuren der Wahrheit bei den Alten und überhaupt bei den Vorgängern bemerklich machen, ſo würde man Gold aus dem Kothe, den Diamant aus ſeiner Grube und das Licht aus der Finſterniß hervorziehen, und das Reſultat wäre eine gewiſſe ewige Philoſophie*).“ Bei dieſem ſeinem univerſalen Sinne für jede weſenhafte Gattung der Philoſophie durfte darum Leibnitz mit vollem Rechte — denn es iſt gleichgültig, ob dieſe Einheit eine unvollkommene iſt, gleichgültig, ob ſeine einzelnen Lehren buchſtäblich mit den Lehren des Plato oder Ariſtoteles übereinſtimmen, oder nicht — von ſeiner Philoſophie rühmen, daß ſie wie in einem perſpectiviſchen Centrum alle Philoſophieen in ſich vereine: „den Skepticismus rückſichtlich der Unſubſtanzialität der ſinnlichen Dinge, den Pythagoräismus und Platonismus mit ſeiner Reduktion von allen Dingen auf Harmonieen oder Zahlen, Vorſtellungen und Ideen, den Parmenides und Plotin mit ihrem einem und demſelben Ganzen, ohne allen Spinozismus, die ſtoiſche Verkettung der Dinge im Einklang mit der Spontaneität, die Vitalphiloſophie der Cabbaliſten und Hermetiker, die überall Empfindung annehmen, die Formen und Entelechien des Ariſtoteles und der Scholaſtiker und doch die mechaniſche Erklärungsweiſe der beſondern Erſcheinungen nach Demokrit und der neuern Philoſophie*).“ [10].

---

*) Lettre III. à M. Remond de Montmort.

**) T. II. P. I. p. 79.

Darſtellung und Entwicklung der Philoſophie Leibnitz's.

---

§ 3.

Das Princip der Leibnitziſchen Philoſophie im Unterſchiede von Spinoza.

Der Mittelpunkt der Leibnitziſchen Philoſophie iſt, wie bei Spinoza, *der Begriff der Subſtanz*. „Der Begriff der Subſtanz, ſagt Leibnitz, iſt der Schlüſſel der tieferen Philoſophie.“ „So wichtig die Erkenntniß der metaphyſiſchen Begriffe überhaupt iſt, wie der Relation, der Urſache, der Action, welche die Menſchen leider! nur zu ſehr vernachläſſigen, ob ſie gleich häufig genöthigt werden, ſie anzuwenden, und ſie für die allerbekannteſten halten, ob ſie gleich höchſt dunkel und zweideutig beſtimmt ſind: der wichtigſte iſt der der Subſtanz, denn von der richtigen Erfaſſung deſſelben hängt die Erkenntniß Gottes, der Seelen und des Weſens des Körpers ab.“ Aber Leibnitz *beſtimmt weſentlich anders* den Begriff der Subſtanz, als Spinoza, Malebranche und überhaupt die Carteſiſche Philoſophie. Die Definition derſelben von der Subſtanz war, daß das, was unabhängig für ſich allein, ohne an etwas anders zu denken, begriffen werden könne, Subſtanz ſei. Er bemerkt jedoch dagegen, daß man etwas ſelbſtſtändig faſſen könne, ohne daß es deßwegen Subſtanz ſei. „Z. B. die Kraft zu handeln, das Leben, die Undurchdringlichkeit ſind etwas Weſentliches und Primitives zugleich, und man kann ſie vermittelſt der Abſtraction unabhängig von andern Dingen und ſelbſt von ihren Subjecten denken. Ja die Subjecte werden nur vermittelſt ſolcher Attribute gedacht. Und doch ſind dieſe Attribute von den Subſtanzen, deren Attribut ſie ſind, verſchieden. Es giebt daher Dinge, die, ohne Subſtanzen zu ſein, doch nicht weniger unabhängig, als die Subſtanz ſelbſt, gedacht werden können.“ Der Begriff der Subſtanz empfängt nach ihm ſein Licht nur vom Begriffe der Kraft und zwar der thätigen Kraft. Denn dieſe iſt wohl zu unterſcheiden von einem bloßen Vermögen, wie z. B. das Vermögen der Scholaſtiker war. „Die Fähigkeit nämlich oder das active Vermögen der Scholaſtiker iſt nichts anders als eine nahe Möglichkeit zu handeln, die jedoch noch eines Antriebs und gleichſam Stachels von Außen bedarf, um zur Thätigkeit überzugehen. Aber die thätige Kraft enthält in ſich eine gewiſſe Entelechie [11] und Thätigkeit, ſteht zwiſchen der Fähigkeit zu handeln und der wirklichen Handlung ſelbſt in der Mitte, und hat einen Trieb in ſich, daher ſie durch ſich ſelbſt in Handlung übergeht, ohne dazu etwas Andres noch zu bedürfen, als die bloße Hinwegräumung eines äußeren Widerſtandes,“ „ſo daß die Handlung erfolgen muß, wenn nichts ſie verhindert.“ „Die wahre Kraft iſt niemals eine einfache Möglichkeit. Trieb und Handlung iſt ſtets mit ihr geſetzt.“ Denn „die Handlung iſt nichts weiter als die Ausübung der Kraft.“ Er polemiſirt daher gegen den Carteſianismus, — ſo unter Anderm in einer intereſſanten Abhandlung gegen den zu ſeiner Zeit berühmten Phyſiker Chr. Sturm — welcher die ſelbſtſtändige Kraft der Dinge aufhob, alle Cauſalität und Thätigkeit Gott nur beilegte, und behauptete, daß „die Subſtanz ſelbſt der Dinge in ihrer Kraft zu handeln und zu leiden liege. Die Dinge wären nur flüchtige Modificationen und Phantasmen der einen göttlichen Subſtanz, wenn ihnen dieſe Kraft abginge, oder Gott ſelbſt wäre die einzige Subſtanz — eine Lehre pessimae notae." — „Was nicht handelt, was keine thätige Kraft in ſich hat, iſt ſchlechterdings keine Subſtanz." Bei jeder Gelegenheit macht er dieſen Begriff — das Princip ſeiner Philoſophie — geltend, und ſpricht es auf die mannigfaltigſte und beſtimmteſte Weiſe aus. So ſchreibt er an Peliſon: „die Subſtanz kann nicht ohne Thätigkeit ſein," an Bourguet: „man kann nicht ſagen, was die Exiſtenz einer Subſtanz ſein ſoll, wenn man ihr die Thätigkeit nimmt," in ſeinem Specimen dynamicum: „Handeln iſt der Charakter von Subſtanzen," in ſeiner Theodicée: „wenn man die Thätigkeit den Subſtanzen nimmt, und ſie daher mit den Accidenzen verwechſelt, ſo verfällt man in den Spinozismus, der ein übertriebener Carteſianismus iſt," an Hanſch: „die Thätigkeit allein begründet eine eigne Subſtanz," an Fr. Hofmann: „nur durch die Kraft zu handeln kann man die Dinge von der göttlichen Subſtanz unterſcheiden," in ſeinen Essais nouveaux: „die Thätigkeit gehört zum Weſen der Subſtanz." „Erklärt man die Thätigkeit als das, was freiwillig in einer Subſtanz und aus ihren eignen Kräften geſchieht, ſo muß jede eigentliche Subſtanz immer thätig ſein," in ſeinen Principes de la nature et de la grâce definirt er die Subſtanz als „ein der Handlung fähiges Weſen."

Der Begriff der Subſtanz iſt dem Leibnitz, wie wir ſehen, unzertrennlich von, ja, ſtreng genommen, identiſch mit dem Begriffe der Energie, der Kraft, der Thätigkeit, beſtimmter der Thätigkeit durch ſich ſelbſt, der Selbſtthätigkeit. Dieſe kann aber nicht von dem Begriffe des Unterſchiedes abgetrennt werden. Ein ſelbſtthätiges Weſen iſt nicht nur ein in ſich ſelber — denn in einem Weſen, das nur einfach, ohne innere Verſchiedenheit wäre, könnte begreiflicher Weiſe keine Thätigkeit Statt finden — ſondern auch von Anderem unterſchiednes Weſen. Wodurch entſteht denn überhaupt dem Menſchen der Begriff der Kraft? durch Bewegung. Leibnitz nennt ſelbſt die Monade Bewegungskraft, vis motrix. Und worauf reducirt ſich die Bewegung? auf den Unterſchied. — Der Unterſchied in der Form der Räumlichkeit heißt Trennung, bewegen ſich von einem Ort trennen, entfernen. Der Menſch erhebt ſich nur durch die Anſchauung der Bewegung, indem er nämlich wahrnimmt, daß ſich Etwas von andern Dingen abtrennt, ſeinen Zuſammenhang mit ihnen unterbricht, aus der Maſſe, mit der es gleichſam wie ein Waſſertropfen mit dem andern verfloſſen war, als ein punctum saliens hervortritt, zum Gedanken eines für ſich ſeienden, eines ſelbſtſtändigen und ſelbſtthätigen Weſens. Ein Inſect, das mit dem Blatte oder Stamme, worauf es lebt, gleiche Farbe hat, entgeht unſern Blicken. Erſt durch die Bewegung ſticht es uns mit der epigrammatiſchen Spitze ſeines Fürſichſeins in die Augen. Daher iſt der *unterſte Begriff der Freiheit* der Begriff der Bewegung: daher bethätigt ſich das erſte Selbſt- und Freiheitsgefühl als die Luſt an der Bewegung, wie dieß die rohen oder ſinnlichen Völker, die Kinder und ſelbſt viele Thiere beweiſen, welche den Genuß der Bewegung — den geiſtigſten materiellen Genuß — jedem andern Genuſſe weit vorziehen. Wo alſo das Princip der Unterſcheidung mangelt, da mangelt auch das Princip der Selbſtthätigkeit. Ja Selbſt bin ich eben nur im Unterſchiede von Andern; nimm mir meinen Unterſchied, ſo nimmſt du mich mir ſelber; und meine Thätigkeit iſt nur Selbſtthätigkeit, indem ich ſie als *meine* weiß und von der eines Andern, welche auf mich ſich erſtreckend mir als Leiden erſcheint, unterſcheide oder unterſcheiden kann. Unabſonderlich von der Selbſtthätigkeit iſt daher die *Individualität*, die *Einzelheit*. Mit der Einzelheit iſt aber zugleich Vielheit geſetzt. *Ein* Einzelnes für ſich allein iſt undenkbar. Wie der Begriff des Atoms an ſich der Begriff von Atomen iſt, ſo der Begriff des Individuums der von Individuen. [12]

Die Subſtanz des Spinoza iſt nicht einzelne Subſtanz, oder der Begriff der Einzelheit und Individualität mit ihr verträglich. Er ſagt ſelbſt (Epistola L.), daß der keine wahre Idee von Gott habe, oder wenigſtens uneigentlich rede, der ſagt, Gott ſei Einer oder einzig, weil ſeine Exiſtenz ſein Weſen ſelber ſei, und von ſeinem Weſen ſich keine allgemeine Idee bilden laſſe; denn nur rückſichtlich ſeiner Exiſtenz, aber nicht ſeines Weſens könne ein Ding eines oder einzig genannt werden, indem die Dinge nur erſt dann, wenn ſie auf einen gemeinſchaftlichen Begriff gebracht wären, unter Zahlen befaßt würden. Indem Leibnitz daher das Weſen der Subſtanz nur in die Kraft der Selbſtthätigkeit ſetzt, und dieſe von Einzelheit, von Individualität unzertrennlich iſt, ſo haben wir mit dem Begriffe der Subſtanz, wie Leibnitz ihn erfaßt, nicht mehr Eine (allgemeine) Subſtanz, ſondern vielmehr eine jede beſtimmte Anzahl überſchreitende Fülle von Subſtanzen. „Alles, was handelt, ſagt er, iſt nothwendig eine *einzelne* Subſtanz.“ „Was keine thätige Kraft, keine *Unterſcheidbarkeit* oder kein Princip des Unterſchieds in ſich hat, kann ſchlechterdings nicht Subſtanz ſein.“ „Die gemeinen Philoſophen haben ſich geirrt, wenn ſie glaubten, daß es Dinge gebe, die nur der Zahl nach, oder dadurch, daß ſie *zwei* ſind, verſchieden wären — ein Irrthum, aus dem ihre Verlegenheiten hinſichtlich des Princips der Individuation entſprangen.“ „Außer dem Unterſchiede der Zeit und des Ortes gibt es ein *innerliches Princip des Unterſchiedes*. Wenn daher gleich die Zeit und der Ort, d. h. das Verhältniß nach Außen uns zur Unterſcheidung der Dinge verhilft, die wir nicht durch ſie ſelbſt unterſcheiden, ſo hören doch deßwegen die Dinge nicht auf, *in ſich ſelbſt* unterſchieden zu ſein. Ja ſtatt daß wir durch Raum und Zeit die Dinge, unterſcheiden wir vielmehr durch die Dinge Raum und Zeit, da ſie an und für ſich ſelber vollkommen gleichförmig ſind.“ „Das *Princip der Individuation*, welches eins iſt mit dem Princip der abſoluten *Specification*, durch welches ein Ding ſo beſtimmt wird, daß es von allen andern unterſchieden werden kann, läßt ſich in den individuellen Dingen auf das obenerwähnte *Princip der Unterſcheidung* zurückführen. Wenn zwei Individuen vollkommen gleich und ähnlich, mit einem Worte durch ſich ſelbſt *ununterſcheidbar* wären, ſo gäbe es kein Princip der Individuation, ja es gebe ſogar keine individuelle Unterſcheidung und keine verſchiedenen Individuen.“ Als ein allgemeines Geſetz läßt ſich daher der Satz ausſprechen, daß es „in der Welt nicht zwei Weſen giebt, die abſolut ununterſcheidbar wären.“ Es umfaßt ebenſo die Geiſter- als Körperwelt. „Die Seelen ſind urſprünglich, in ſich ſelbſt, abgeſehen von ihren Körpern, unterſchieden von einander.“ Und die Materie muß man ſich nicht „als gleichförmig und identiſch vorſtellen. Es iſt vielmehr gewiß, daß es nirgends wo eine vollkommene Gleichheit gibt. Ariſtoteles iſt darum tiefer, als man glaubt, wenn er annimmt, daß außer der örtlichen auch noch eine qualitative Veränderung nöthig, und die Materie nicht überall ſich gleich ſei, um nicht unveränderlich zu bleiben. Auch die Atomiſtik hat inſofern etwas Wahres in ſich, als ſie wenigſtens einiger Maßen Unterſchiede in die Materie ſetzt, indem ſie behauptet, daß ſie hier theilbar, dort untheilbar, hier voll, dort leer ſei,“ obwohl gerade das Princip des Unterſchieds es iſt, welches die Atomiſtik aus der Natur verbannet. Denn „wenn es Atome d. h. vollkommen harte und vollkommen innerlich unveränderliche Körper gäbe, und ihr Unterſchied von einander nur in der Größe und Geſtalt läge: ſo wäre es möglich, daß es Atome von derſelben Geſtalt und Größe, folglich ſolche gebe, die an ſich ſelbſt ununterſcheidbar wären, und nur durch äußerliche Benennungen oder Zeichen, die keinen innern Grund hätten, unterſchieden werden könnten, was aber den wichtigſten Vernunftprincipien widerſtreitet.“

Spinozas Weſen iſt die Einheit, Leibnitzens der Unterſchied, die Diſtinction. Der Unterſchied iſt ihm die Wurzel, das Princip, das Weſen der Weſen und Dinge. Er verbindet unmittelbar mit der Einheit den Begriff des Unterſchieds; er ſetzt die Einheit nur als ſich von ſich ſelbſt, alſo von andern Einheiten unterſcheidende, als nur im Unterſchiede ſich als Einheit bethätigende Einheit, er ſetzt die Einheit als eine einzelne, individuelle Einheit zum Principe. Er individualiſirt die Subſtanz oder verſubſtanzialiſirt das

Individuum, — das Individuum iſt ihm das Weſen — er behält daher auch nicht das nomen appellativum der Subſtanz bei, ſondern gibt ihr den Eigennamen: Monade, monas. Mit Recht ſchreibt darum Leibnitz an Bourguet, der in ſeinen Principien Spinoziſmus wittern wollte: „ich begreife nicht, wie Sie zu dieſer Beſchuldigung kommen, denn gerade durch die Monade wird der Spinoziſmus umgeſtoßen. Denn es gibt eben ſo viele wahrhafte Subſtanzen, als es Monaden gibt, ſtatt daß es nach Spinoza nur eine einzige Subſtanz gibt. Er hätte Recht, wenn es keine Monaden gäbe, denn ohne ſie wäre Alles vergänglich und verflüchtete ſich in bloße Modificationen und Accidenzen, weil den Dingen dann ein eigner Grund des Weſens und Beſtehens, eine ſubſtantielle Baſis abginge, die allein auf der Exiſtenz der Monaden beruht.“ Und an eine fürſtliche Dame: „wenn nur eine einzige Einheit wäre, d. h. Gott, ſo gäbe es keine Vielheit in der Natur; Er wäre allein. Aber da Sie begreifen, daß die univerſale Seele oder vielmehr der allgemeine Geiſt, welcher die Quelle der Weſen iſt, eine Einheit iſt, warum ſollte Ihnen der Begriff beſonderer Einheiten Schwierigkeiten machen können? Denn im Begriffe der Einheit macht es keinen Unterſchied, ob das Weſen ein beſonderes oder allgemeines iſt, oder vielmehr der Begriff der Einheit iſt leichter mit einem beſondern Weſen, als einem allgemeinen zu verbinden.“ Spinozas Philoſophie iſt die Philoſophie der Erhabenheit. Spinoza faßt Alles in Einem untheilbaren, mit ſich harmoniſchen, großen Gedanken zuſammen; er iſt ein Aſtronom, der in die Sonne der Einheit oder Gottheit mit unverwandten Blicken ſchaut, und verſenkt in dieſen majeſtätiſchen Anblick, die Erde mit ihren Gegenſtänden und Intereſſen als ein Nichts aus dem Geſichte verliert. Er iſt der Kopernikus der neuern Philoſophie. Die Gottheit iſt ihm nicht die Sonne des Ptolomäus, ſondern der in ſich ruhende Mittelpunkt, um den die Erde ſelbſtlos taumelt, gleich einem Nachtſchmetterling, der, faſcinirt und betrunken vom Lichtreiz, die brennende Kerze umflattert, und endlich in ihre Flamme ſich ſtürzt, als wäre er nur ein Accidenz dieſer leuchtenden Subſtanz. Der Unterſchied von Tag und Nacht iſt ihm zu relativ, zu kleinlich, als daß er hieraus auf ein eignes Centrum derſelben reflectiren, und ihre Bewegung um ſich ſelbſt als ein weſentliches und wichtiges Moment hervorheben ſollte. Spinoza iſt als Philoſoph Mathematiker. Seine Subſtanz iſt — ihrem ſubjectiv-pſychologiſchen Urſprung nach — nichts anders, als das hypoſtaſirte Weſen der mathematiſchen Ruhe, Erkenntniß und Evidenz, ſo ſehr er auch allem Pythagoräismus fern ſteht, indem er die Zahlen für bloße Vorſtellungsweiſen und die Figuren für abſtracte Denkweſen — entia rationis — erklärt. Er kennt keine andere Bewegung, kein andres Leben, als das mathematiſche Leben der Geſtirne, als die ewige, ſich gleichbleibende Bewegung der himmliſchen Mechanik. Wahrheit und Realität hat ſeine Philoſophie ſo gut, als die mechaniſche Bewegung der Himmelskörper eine Natur- und Vernunftwahrheit iſt, aber auch nur ſo viel, als dieſe, denn es gibt noch andere Bewegungen, als dieſe. Die Philoſophie Spinoza's iſt ein Teleſkop, das die wegen ihrer Entfernung dem Menſchen unſichtbaren Gegenſtände vor das Auge bringt, die Leibnitziſche ein Mikroſkop, das die wegen ihrer Kleinheit und Feinheit unbemerkbaren Gegenſtände ſichtbar macht. [13] Auch die Leibnitziſche Philoſophie iſt in vielen Stücken wahrhaft erhaben, aber in ganz anderer Weiſe: ſo wie die Bewunderung, die uns ein Blick durch das Teleſkop in den fernen Himmel einflößt, eine andere iſt, als die Bewunderung, wenn wir vermittelſt eines Mikroſkops in einem Waſſertropfen noch eine Menge der phantaſtiſchſten Thiergeſtalten erblicken. Die Welt des Spinoza iſt ein achromatiſches Glas der Gottheit, ein Medium, durch das wir nichts erblicken, als das ungefärbte Himmelslicht der Einen Subſtanz; die Welt des Leibniz ein vieleckiger Kryſtall, ein Brillant, der durch ſein eigenthümliches Weſen das einfache Licht der Subſtanz in einen unendlich mannigfaltigen Farbenreichthum vervielfältiget und verdunkelt. Aber ſo erhaben es auch iſt, den für das gemeine ſinnliche Auge unterſchiedloſen, einförmigen, todten Waſſertropfen unter dem Mikroſkop in einen Fiſchteich voll lebendiger Weſen ſich verwandeln zu ſehen, und in den kleinſten Samenſtaubkörnchen einer Blume noch den goldnen Regen zu erblicken, mit dem Jupiter den Schooß der Danaë befruchtete: ſo leicht führt doch auch die mikroſkopiſche Betrachtungsweiſe der Dinge ins Kleinliche hinein, zum Pedantismus, zum Scholaſticismus der ſchlechteſten Art, der Sinnlichkeit. Bisweilen ſtreift auch wirklich Leibnitz mit ſeinem Princip der Individuation und Diſtinction an das Gebiet der Mikrologie. Namentlich iſt aber ſeine Theologie in ihrer Beziehung auf Spinoza nicht ſelten das alte Weib des Thales, das ihn darüber ausſchalt, daß er über dem Blicke nach den Geſtirnen die Dinge überſähe, die vor ſeinen Füßen lägen.

§ 4.

Das Princip der Leibnitziſchen Philoſophie im Unterſchiede von der Carteſiſchen.

Sowie die Leibnitziſche Philoſophie ſich durch die Monade von der Subſtanzlehre Spinoza's, ſo unterſcheidet ſie ſich durch eben dieſes Princip von der Carteſiſchen Philoſophie, und ihre Beziehung zu dieſer iſt daher nicht weniger wichtig. Die Carteſiſche Philoſophie unterſchied aufs ſtrengſte Geiſt und Körper, und ſetzte das Weſen des Geiſtes nur in das Denken, und zwar in der (im erſten Bande entwickelten) Bedeutung des bloßen Selbſtbewußtſeins. Geiſt und Leben ſind ihr — und zwar mit vollem Rechte — identiſch; wo kein Geiſt, kein Leben. Indem ſie aber nur im Selbſtbewußtſein Geiſt erblickte, mußte ihr Alles, was des klaren und deutlichen Selbſtbewußtſeins ermangelt, als leb- und ſeelenloſe Materie, als Maſchine erſcheinen. Die Materie der Mathematik, die Ausdehnung iſt ihr allein das Weſen der körperlichen Natur. Alles leitet ſie ab von der Größe, der Geſtalt und der verſchiedenen Anordnung der materiellen Theile vermittelſt der Bewegung. Es war daher auch ganz conſequent und richtig von ſeinem Standpunkte aus, wenn Carteſius ſelbſt die Thiere für Maſchinen erklärte, von ſeinem Standpunkte aus nicht mehr paradox und widerſinnig, als wenn wir von unſerm Standpunkte aus ihnen Vernunft abſprechen, und ſie daher als Thier von der Societät der Menſchheit ausſchließen. So ſehr dieſe rein mechaniſche Betrachtungsweiſe der Natur nicht nur im Geiſte des Carteſius, ſondern überhaupt im Geiſte ſeines und noch des ſpätern Zeitalters begründet, und ſchon dadurch — abgeſehen von andern tiefern Gründen — hiſtoriſch bedingt war, daß die erſten großen revolutionären Entdeckungen der Naturwiſſenſchaft hauptſächlich nur das Gebiet der Aſtronomie und mathematiſchen Phyſik betrafen, die Quantität daher als die abſolute Realität, als das einzige principium cognoscendi der Natur im Geiſte der Denker ſich feſtſetzte: ſo fehlte es doch, da jede Zeit eine Totalität iſt, und daher die ihrem herrſchenden charakteriſtiſchen Geiſte entgegengeſetzten, erſt in der Zukunft ſich entfaltenden Momente in ſich trägt, auch hier nicht an abweichenden, ja entgegengeſetzten Anſchauungen und heftigen Widerſprüchen, und konnte es auch um ſo weniger daran fehlen, als es erhellt, daß die Ausdehnung, obwohl ſie die erſte und eine weſentliche Beſtimmung der körperlichen Natur iſt, doch ein unzureichendes Princip, daß es im höchſten Grade einſeitig iſt, ſie allein als das Weſen der Natur zu ſetzen. So legte ſchon der engliſche Ritter Kenelme Digby, ein Zeitgenoſſe und Bekannter des Carteſius, obwohl er, wie Carteſius, von der Quantität als der Grundweſenheit der Körpernatur ausgeht, und auch darin mit ihm unter andern übereinſtimmt, daß er alle Thätigkeit in den Körpern auf den motus localis reducirte, ſeiner Phyſik realere Eigenſchaften zu Grunde, indem er aus den Unterſchieden der Dichtheit und Dünnheit, als den urſprünglichen Differenzen der ausgedehnten Subſtanz, die elementariſchen und ſpeciellen Qualitäten ableitet*). So warf der Engländer Henry More —

---

*) Demonstratio immortalitatis animae rationalis sive tractatus duo philosophici etc. Parisiis, 1655. c. 1 u. 2 de Natura corporum c. 3. c. 14. § 20. c. 27. § 3. c. 32. § 2. c. 5. § 5.

ein myſtiſch-metaphyſicirender Theologus —, der ſelbſt mit Carteſius früher correſpondirt hatte, heilloſen Materialismus ſeiner Naturphiloſophie vor, behauptete, daß die Materie ein dunkles Leben ſei, und ihr Weſen nicht nur in der Ausdehnung, ſondern in einer gewiſſen beſtändigen Thätigkeit beſtehe, nahm ein geiſtiges, hylarchiſches Princip an, und verwarf die mathematiſche oder mechaniſche Erklärungsweiſe der Naturphänomene, ſelbſt der Schwere und Elaſticität*). So polemiſirte, und zwar mit unbeſonnener Leidenſchaftlichkeit, der Franzoſe Petrus Poiretus, der früher ſelbſt ein Carteſianer war, nachher aber ein Anhänger der bekannten Antoinette Bourignon wurde [14], und in den roheſten Myſticismus verfiel, gegen die Carteſiſche Philoſophie, beſonders gegen die Realität der Mathematik in ihrer Anwendung auf die Phyſik**). Auch Spinoza unterſcheidet ſeine Ausdehnung von der des Carteſius und ſagt, bei ihm bedeute ſie eine göttliche Eigenſchaft und Potenz, aus der daher, als einer ſolchen, die Exiſtenz und Mannigfaltigkeit der Körper abgeleitet werden könne (Epistola 70 u. 72). So opponirte ferner der neuplatoniſirende gelehrte Cudworth wie allem Materialismus, ſo auch dem des Carteſius. Er tadelt ihn darüber, daß „er ohne Anwendung einer intelligenten Natur Alles nur aus einer nothwendigen Bewegung der Materie erklären wolle. Er kämpft beſonders gegen die Carteſiſche Reduction aller Weſen auf zwei Klaſſen, die der denkenden und die der ausgedehnten, behauptet, daß es eine gewiſſe Art von Thätigkeit gebe, die zwiſchen der körperlichen, äußerlichen Bewegung und der Lebenskraft, wie ſie in den Thieren mit Selbſtgefühl verbunden exiſtirt, eine Mittelgattung bilde, und nimmt außer und zwiſchen den Körpern und den ſich fühlenden und bewußten Seelen eine natura genetrix, eine vis plastica an, die aus ſich wirke, wie die Seele, aber ohne deſſen ſich bewußt zu ſein, gleichſam nothwendig und magiſch handle. Est simplex quaedam, ſagt er, et interior efficacitas visque ex se ipso sese movendi, quae caret altera virtute illius rei, quam Graeci *συναίσθησιν* dicunt *)." So ſetzte auch der engliſche Arzt Gliſſon, welcher, den Spinoza ausgenommen, unter den genannten Gegnern des Carteſius der philoſophiſchſte Kopf iſt, obwohl noch im Scholaſticismus und manchen trüben und rohen Vorſtellungen befangen, der nur mechaniſchen Betrachtungsweiſe der Natur eine lebendigere Anſchauung entgegen. Die Tendenz ſeines Tractatus de natura substantiae energetica — eines eben ſo ſeltnen als leſenswürdigen Werkes — iſt: die Subſtanz in der Identität mit der Thätigkeit, dem Leben zu begreifen. Natura substantiae in genere est viva; die materielle Subſtanz, ſagt er, iſt daher nicht nur lebensfähig, ſondern wirklich lebendig. Allen Subſtanzen kommen nach ihm drei urſprüngliche Vermögen: Vorſtellung, Trieb und Bewegung zu. Die Bewegung iſt nach ihm nicht äußerlich zur Materie hinzugekommen, wie bei Carteſius, der die Materie nur durch Gott in Bewegung ſetzen läßt; ſie quillt aus dem Schooße der Materie ſelbſt hervor; ſie iſt ein ihr innerliches, immanentes Princip. Die materielle Subſtanz ſelbſt iſt das Princip der Bewegung. Gliſſon leitet daher auch die Bewegung der Erde um die Sonne und ihre eigne Axe, nicht wie Carteſius aus mechaniſchen Geſetzen, ſondern aus einem innern Lebensbedürfniſſe ab. Die tägliche Bewegung, ſagt er, laſſe ſich zur Noth wohl aus dem Geſetze: Alles, was ſich bewegt, bewegt ſich immerfort, wenn ihm nicht ein äußerliches Hinderniß in den Weg tritt, erklären, keineswegs aber die jährliche, indem die Erde bald nach Süden, bald nach Norden ſich wende, und an den Solſtitialpunkten gleichſam von ſelbſt wieder umkehre *).

---

*) Leibnitz Op. Omn. T. VI. p. 49.

**) De eruditione triplici, solida, superficaria et falsa libri tres etc. Francof. et Lipsiae. 1708. Methodus P. I. § 7. § 30—33. Lib. II. § 16.

---

*) Radulphi Cudworthi Systema intellectuale hujus universi etc. ed. Joa. Laur. Mosheimius. Lugduni Batavorum. Ed. II. 1773. T. I. p. 251. § 331. p. 247. § 26. T. II. p. 223—229 u. ſ. w.

Aber alle dieſe der Carteſiſchen Philoſophie entgegengeſetzten Tendenzen, auch Gliſſon nicht ausgenommen, der überdies nur dem Campanella folgte, wie er ſelbſt bekennt, ihn jedoch berichtigte, modificirte, und eigenthümlich ſeine Gedanken ausbildete, haben mehr oder weniger nur ein hiſtoriſch- oder literariſch-philoſophiſches, kein rein philoſophiſches Intereſſe. Vom Geſichtspunkt der Philoſophie in ihrer welthiſtoriſchen Entwicklung aus betrachtet, waren ſie nur unberechtigte Standpunkte. Das vom Weltgeiſte, ſo zu ſagen, privilegirte principium cognoscendi der Natur war damals nur der Mechanismus. Als beſtimmte Erkenntnißweiſe der Natur war keine andre, als die mechaniſche Erklärungsweiſe gegeben. Das principium hylarchicum des More, die vis plastica des Cudworth waren unbeſtimmte und nichts erklärende Principien, die dem weſentlichen Intereſſe der neuern Zeit, der materiellen Erkenntniß des Materiellen kein Genüge leiſteten, ja widerſprachen. Erſt die Monade war eine privilegirte Exiſtenz. Erſt mit ihr bildete ſich innerhalb des Mechanismus und aus ihm heraus — alſo im Einklang mit der höchſten Zeit- und Weltmacht, darum unter günſtigen Auſpicien und mit glücklichem Erfolge, — ein originales philoſophiſches Princip, das ſich als ein organiſches Entwicklungsglied der Reihe der geſchichtlichen Syſteme anſchließt.

Die Geneſis dieſes ſeines Princips — die pſychologiſche Entwicklungsgeſchichte ſeiner Philoſophie — erzählt Leibnitz ſelbſt an mehreren Orten: „Ob ich gleich zu denen gehöre, die ſich viel mit Mathematik beſchäftigt haben, ſo verſäumte ich doch deswegen nicht ſchon von früher Jugend an, mich mit dem Studium der Philoſophie abzugeben. Ich

---

*) Tractatus de naturae substantiae energetica seu de vita naturae etc. Londoni 1672. cap. 18. cap. 24. Nro. 5. Nro. 27. pag. 335. cap. 16. Nro. 2. Ad lectorem Nro. 8. u. ſ. w.

hatte ſchon große Fortſchritte im Gebiete der Scholaſtik gemacht, als die Mathematik und die neuern Schriftſteller mich, damals noch ſehr jung, von ihr abzogen. Ihre ſchöne Methode, die Natur mechaniſch zu erklären, entzückte mich, und ich verachtete mit Recht die Manier der Schulphiloſophen, die nur unverſtändliche Formen und Vermögen anwandten. Aber als ich nach den letzten Gründen der Mechanik und der Geſetze der Bewegung ſelbſt forſchte, wie war ich da betroffen, als ich einſah, daß es unmöglich wäre, ſie in der Mathematik zu finden, und daß ich daher zur Metaphyſik zurückkehren müßte." „Es ſchien mir auch, daß die Anſicht, welche die Thiere zu bloßen Maſchinen herabſetzt, unwahrſcheinlich wäre, ja ſelbſt der Ordnung der Natur widerſprechend." „So wurde ich denn gewahr, daß eine bloße ausgedehnte Maſſe kein hinreichendes Princip iſt." [17] „Ich erkannte, daß nicht alle Wahrheiten der körperlichen Dinge aus bloßen logiſtiſchen und geometriſchen Grundſätzen, wie denen vom Großen und Kleinen, vom Ganzen und Theile, von der Figur und Lage abgeleitet werden können, ſondern daß andere Grundſätze, wie die von der Urſache und Wirkung, von der Aktion und Paſſion hinzukommen müſſen, um das Syſtem der Natur zu begründen." „So kam ich denn wieder auf die Entelechien und von dem materiellen auf ein formelles (geiſtiges) Princip zurück." „Unter allen von der Ausdehnung und ihren Modifikationen unterſchiedenen Begriffen iſt aber der Begriff der Kraft der klarſte und zur Erklärung der Natur des Körpers geeignetſte Begriff." „Außer der Größe und der Lage, d. h. außer den Begriffen der reinen Geometrie muß man alſo in der Naturphiloſophie noch einen höhern Begriff annehmen, wie geſagt, den der Kraft, vermöge welcher die Körper Thätigkeit und Widerſtand äußern können. Der Begriff der Kraft iſt ſo klar, wie der der Thätigkeit und des Leidens, denn die Kraft iſt's, woraus die Handlung erfolgt, wenn nichts ſie hindert." „Wenn daher gleich ein Phänomen der Natur, z. B. die Schwere oder Elaſticität mechaniſch erklärt werden kann, und z. B. aus der Bewegung abgeleitet werden muß, ſo iſt doch der letzte Grund der Bewegung die in jedem Körper inwohnende Kraft." Die körperliche Subſtanz iſt alſo bei Leibnitz nicht mehr, wie bei Carteſius, eine nur ausgedehnte, todte, von Außen in Bewegung zu bringende Maſſe, ſondern als Subſtanz hat ſie eine thätige Kraft, ein nimmer ruhendes Princip der Thätigkeit in ſich. Und dieſe „Kraft macht ſelbſt das innerſte Weſen der Körper aus." „Geſchweige, daß die Ausdehnung das Erſte iſt, ſo ſetzt vielmehr dieſe die Kraft als ihr Princip voraus."

§ 5.

Die Seele oder Monade, das Princip der Leibnitz'ſchen Philoſophie.

Was iſt denn nun aber die Kraft, die, im Unterſchiede von der Carteſiſchen Philoſophie, in der Leibnitz'ſchen die innerſte Natur des Körpers begründet, im Unterſchiede von der Spinoziſchen die endlichen Weſen aus in ſich ſelber weſenloſen, flüchtigen Modifikationen zu Subſtanzen, zu Weſen von eigenem Grunde und Beſtande macht? Was iſt ſie? Die Kraft iſt, wie von ſelbſt erhellt, nichts Mechaniſches, nichts Materielles, denn eben die Unzulänglichkeit bloß materieller Principien zur Erklärung der Phänomene der Natur nöthigte uns, über das Materielle hinaus zum Begriffe der Kraft unſre Zuflucht zu nehmen, folglich nichts Zuſammengeſetztes, Theilbares, Ausgedehntes. Im Gegentheil: ſie iſt etwas Untheilbares, Einfaches; ſie gehört zu den Gegenſtänden, die „kein Objekt der Sinne oder der ſinnlichen Einbildungskraft," wie z. B. die Figuren, ſondern nur dem Geiſte, der Vernunft Objekt ſind; ſie iſt kein phyſikaliſches, ſondern ein ihrer Natur nach, ein an ſich ſelber metaphyſiſches, ſpirituelles Princip. Der Satz: die Kraft iſt das Weſen der körperlichen Subſtanz, heißt daher nichts anders als: die körperliche Subſtanz iſt Subſtanz nur durch ein einfaches, geiſtiges Princip. Die Subſtantialität iſt aber eins mit Weſenhaftigkeit und Realität; nur was Subſtanz iſt, iſt reell, hat Sein — Sein im philoſophiſchen Sinne. Das Zuſammengeſetzte, Ausgedehnte, Materielle der Körper als ſolcher iſt aber nicht Subſtanz, denn „die Materie für ſich iſt rein paſſiv", und Subſtanz nur das Thätige, Wirkende, die Kraft. Das Reale, das Weſenhafte iſt daher nicht das Körperliche, nicht das Vielfache, ſondern das Einfache, nicht das Theilbare, ſondern das Atomon, das Nondividendum, das Individuum. Das Weſenhafte iſt aber das Beſtehende, oder Beſtand habende. Die Körper haben daher in dem Einfachen ihr Beſtehen und Fundament, ihren Halt, ihre Realität, ihr Weſen. „Das Zuſammengeſetzte, ſagt Leibniz, ſetzt das Einfache voraus, denn ohne einfache Subſtanzen kann es keine zuſammengeſetzten geben." „Ohne Subſtanzen, welche immateriell ſind, kann die Materie nicht beſtehen." Denn „das, was rein paſſiv iſt, kann niemals für ſich ſelbſt allein exiſtiren." „Die Körper ſind daher nicht eigentlich oder ſelbſt Subſtanzen, ſie ſind nur Zuſammenſetzungen, Aggregate von Subſtanzen." Dieſe einfachen Subſtanzen nennt nun Leibniz Monaden, „Seelen oder doch den Seelen analoge Weſen", veras et reales unitates, atomes de substance, im Unterſchiede von den atomes de matière des Demokrit und Epikur, points métaphysiques, formas substantiales, vires primitivas, entelecheias primas, atomes formels.

Und der Sinn der Leibniz'ſchen Philoſophie iſt im Allgemeinen der: Nur die Kraft iſt Sein, Sein im metaphyſiſchen Sinne. Alle Exiſtenz, alle Realität geht in dem Begriff der Kraft auf. Was keine Kraft iſt oder hat, iſt Nichts. Die Kraft iſt aber immateriellen Weſens; ſie iſt in Wahrheit das, was wir Seele nennen, denn „nur die Seele iſt das Princip der Thätigkeit." „Nur aus dem Daſein von Entelechien iſt die Bewegung erklärbar." [16] Nur die Seele alſo iſt Sein, iſt Realität, Wahrheit. Was keine Seele iſt oder hat, iſt Nichts. Nur die Seele iſt daher auch das Weſen des Körpers, nur durch die Seele der Körper kein Phantom, ſondern ein reales, wirkliches Weſen. Ohne ſie wäre er etwas rein Diſſolutes, Wehr- und

Selbſtloſes, hätte er nicht einmal das Vermögen, Gegendruck und Widerſtand zu äußern, — denn wo Widerſtand iſt, da iſt Kraft, wo aber Kraft, Seele — wäre er ein beſtand- und haltungslos in ſich ſelbſt zerfahrendes und in Nichts ſich auflöſendes Unding; denn nur die Einheit hält die Vielheit, die einfache Kraft das Theilbare, die Seele den Leib zuſammen. Ja die Seele iſt ſelbſt Grund aller Realität, aller Vielheit, Mannigfaltigkeit und Unterſchiedenheit, denn „ohne Einheit gibt es keine Vielheit." „Ohne die thätige Kraft in dem Körper gäbe es keine Mannigfaltigkeit der Phänomene, was eben ſo viel wäre, als wenn gar Nichts wäre," „wären die verſchiedenen Zuſtände der Körper ununterſcheidbar." Nur die Seele iſt auch das wahrhafte Princip der Individuation; nur durch ſie iſt ein Individuum geſetzt; denn nur die Seele iſt jenes dem Ich analoge Weſen, jenes Princip der Identität, welches ein beſtimmtes Weſen zu dem macht, was es iſt, alſo ſeine Individualität begründet. „Die organiſirten und alle übrigen Körper bleiben nur dem Scheine nach, aber ſicherlich nicht im ſtrengen Sinn dieſelben, ſie gleichen vielmehr dem Fluſſe, der alle Augenblicke anderes Waſſer mit ſich bringt, dem Schiffe des Theſeus, das die Athenienſer immerfort ausbeſſerten." [17] „Ja, kein organiſirter Körper bleibt nur einen Augenblick lang derſelbe." „Nimmt man daher auf die Seele keine Rückſicht, ſo gibt es weder ein und daſſelbe Leben, noch ein und dieſelbe Vitalverbindung." „Die Organiſation oder Geſtalt ohne ein beſtändiges Lebensprincip reicht keineswegs hin, wenn ein Individuum ein und daſſelbe, idem numero, bleiben ſoll." „Sobald man den Thieren und Vegetabilien keine Seele zugeſteht, ſo beſteht ihre Einheit auch nur dem Scheine nach. Haben ſie aber eine Seele, ſo kann man ihnen im ſtrengſten Sinne eine individuelle Einheit einräumen." „Die Identität einer und derſelben individuellen Subſtanz kann daher nur durch die Erhaltung derſelben Seele behauptet werden; denn der Körper iſt, wie geſagt, in einem fortwährenden Fluſſe, und die Seele wohnt nicht etwa in gewiſſen ihr angehörigen Atomen, oder gar in einem kleinen, unverwüſtlichen Knochen, wie der Knochen Luz der Rabbiner iſt.“ [18] „Nur an der Seele oder der Form haben wir daher in der Natur eine wahrhafte Einheit, eine Einheit, die dem entſpricht, was in uns Ich heißt, und weder in einer künſtlichen Maſchine, noch in der äußern Maſſe der Materie, die man nur wie eine Heerde oder Armee anſehen kann, ſtattfinden kann. Und es wäre nichts Weſenhaftes, nichts Wirkliches in den zuſammengeſetzten Dingen, gäbe es keine wahrhaften ſubſtantiellen Einheiten. Nur aus dieſem Grunde, nur um eine wahrhafte Einheit zu finden, hat auch Cordemoy den Carteſius aufgegeben, und die Atomenlehre des Demokrit angenommen, — eine Lehre, zu der auch ich mich hinneigte, nachdem ich das Joch des Ariſtoteles abgeworfen hatte, weil ſie am meiſten die Einbildungskraft anſpricht, von der ich aber durch anhaltendes Nachdenken mich wieder losmachte: denn es iſt unmöglich, die Principien einer wahrhaften Einheit in der Materie zu finden, oder in dem, was nur paſſiv iſt, weil Alles in ihr nur ein Haufen von Theilen bis ins Unendliche iſt. Da nun aber die Vielheit ihre Realität nur von den wahrhaften Einheiten empfangen kann, welche wo anders herkommen (scil. als aus der Materie), ſo mußte ich, um dieſe reellen Einheiten zu finden, zu einem formellen Atome meine Zuflucht nehmen, und daher die jetzt ſo verſchrieenen ſubſtantiellen Formen wieder herſtellen, jedoch in einer Weiſe, die ſie verſtändlich macht, und den gehörigen Gebrauch von ihnen von dem Mißbrauche abſondert, den man mit ihnen getrieben hatte, und ich fand, daß ihre Natur nur in der Kraft beſteht. Denn ein materielles Weſen, wie das Atom, kann nicht zugleich materiell und vollkommen untheilbar oder begabt mit einer wahren Einheit ſein.“ „Die materiellen Atome widerſprechen der Vernunft.“ „Nur die ſubſtantiellen Atome, d. h. die reellen und abſolut theilloſen Einheiten ſind die Quellen der Handlungen und die erſten abſoluten Principien von den zuſammengeſetzten Dingen und gleichſam die letzten

Elemente in der Analyſe der Subſtanzen." „Dieſe ſubſtantiellen Formen oder Einheiten haben aber nicht etwa allein in den menſchlichen, thieriſchen oder vegetativen Seelen ihre Exiſtenz." „Die zuſammengeſetzten Subſtanzen oder die Körper ſind Vielheiten, und die einfachen Subſtanzen, die Leben, die Seelen, die Geiſter ſind Einheiten. Einfache Subſtanzen müſſen aber überall ſein, denn ohne einfache kann es keine zuſammengeſetzte geben." „Wie alle Zahlen aus Eins und Eins beſtehen, ſo ſind alle Vielheiten aus Einheiten zuſammengeſetzt. Die Einheiten alſo ſind die wahrhafte Quelle und der Sitz aller Weſen, aller ihrer Kraft und aller ihrer Sinne, aber alles das bedeutet nur Seelen." „Die ganze Natur iſt daher voll von Seelen, wie ſchon die alten Philoſophen richtig erkannten, oder doch den Seelen analogen Weſen. Denn vermittelſt der Mikroſkope erkennt man, daß es eine große Menge von lebendigen Weſen gibt, die den Augen nicht mehr bemerkbar ſind, und daß es mehr Seelen, als Sandkörner und Atome gibt." „Die Kraft, immanente Handlungen hervorzubringen, d. h. ſolche, die aus dem handelnden Weſen ſelbſt kommen, unbezweifelbar ſeine ſind, wie z. B. die Gedanken und Willensbeſtimmungen die immanenten, unbezweifelbar eignen Handlungen unſrer Seele ſind, eine Kraft, die eben das Weſen der Seele konſtituirt, muß man daher als eine univerſale erkennen. Man darf ſie nicht den übrigen Formen abſprechen, man müßte denn etwa allein unſere Seelen für thätig in der Natur annehmen, in der Meinung, daß alle Kraft immanenter und lebendiger Handlungen allein mit dem denkenden Geiſte oder der Intelligenz verbunden wäre, was aber nicht richtig iſt. Es wäre auch ganz im Widerſpruch mit der Schönheit, Ordnung und Vernunft der Natur, wenn das Princip des Lebens oder innerlicher, eigner Handlungen nur an einen geringen oder beſondern Theil der Materie geknüpft wäre; da es doch offenbar ihre Vollkommenheit erfordert, daß es ſich in jedem Theile befinde, und auch kein Grund vorhanden iſt, warum nicht überall Seelen oder doch den Seelen analoge Weſen ſein ſollten, obgleich herrſchende oder gar denkende Seelen, wie die menſchlichen ſind, nicht überall ſein können.“

§ 6.

Die Beſtimmung der Monade: die Vorſtellung.

Die Natur der Dinge beſteht alſo nicht in materiellen Beſtimmungen, in Ausdehnung, Größe, Figur, ſondern in der Monade. Alles was beſteht und iſt (iſt im höhern metaphyſiſchen Sinne), iſt Seele. Die Seele, die Monade iſt die Subſtanz der Natur. „Das Wirkliche ſind nur die Monaden, alles Uebrige nur Phänomene von und aus ihnen.“ Den Begriff der Seele muß man aber nur nicht (was ſchon aus dem vorhergehenden Paragraphen ſich ergibt), wie Carteſius und ſeine Anhänger, welche „die Geiſter allein für Monaden“, Seelen halten, mit dem Begriffe des Bewußtſeins, der klaren und deutlichen Vorſtellung identificiren, oder das Daſein der Seele von dem Daſein des Bewußtſeins abhängig machen. Zur Seele gehört nicht nothwendig Wille und Bewußtſein; zur Seele gehört nichts weiter, als daß ſie Thätigkeitsquelle, daß ſie ſelbſt das Princip ihrer Beſtimmungen iſt, nichts weiter als Spontaneität. Das Weſentliche und Charakteriſtiſche der Monaden iſt daher, daß ſie „Alles aus ihrem eigenen Vermögen ſchöpfen,“ daß ſie „eine vollkommene Spontaneität in ſich haben,“ daher „die einzigen Urſachen ihrer Handlungen ſind; denn, wie ſchon Ariſtoteles richtig ſagte, ſpontan, freiwillig iſt das, wovon das Princip in dem Handelnden ſelbſt liegt,“ daß ſie folglich „von nichts anderm als von Gott und von ſich ſelbſt abhängen.“

„In die Monade kann darum von Außen weder eine Subſtanz, noch ein Accidenz eindringen. Es wäre rein unerklärlich, wie eine Monade von irgend einem andern Weſen beſtimmt oder in ihrem Innern verändert werden könnte; da in ihr keine Theile zu verſchieben ſind, und ſich keine Bewegung in ihr denken läßt, die ihre Erregung, Richtung, Vermehrung oder Verminderung von Außen erhielte, wie dies bei den zuſammengeſetzten Dingen der Fall iſt, wo eine Veränderung zwiſchen den Theilen ſtattfindet. Die Monaden haben keine Fenſter, wodurch etwas hinein- oder herausſteigen könnte.“ Eben deswegen „können auch die Monaden auf natürlichem Wege weder entſtehen, noch vergehen, wie die zuſammengeſetzten Dinge; ſie können nur anfangen durch Schöpfung, endigen durch Vernichtung.“

Aber woher kommt denn nun bei dieſer Unbeſtimmbarkeit von Außen, bei dieſer Einfachheit und Theilloſigkeit der Monaden die Veränderung in der Welt? Die Monaden ſind wohl einfach, aber ſie haben doch „Qualitäten, ſonſt wären ſie keine Weſen.“ Dem Geſetze zufolge, „daß es nicht zwei Weſen gibt, an denen es unmöglich wäre, eine innere Verſchiedenheit aufzuzeigen, iſt es ſogar nothwendig, daß jede Monade ſich von jeder andern unterſcheide.“ „Nothwendig iſt es aber auch ſchon deswegen, weil ſonſt keine Veränderung in der Welt wahrnehmbar wäre. Denn die Phänomene in den zuſammengeſetzten Dingen können ihren Grund nur in den einfachen Subſtanzen haben, welche in die Zuſammenſetzung eingehen. Wenn nun aber zwiſchen den Monaden, die ſich ja ſo nicht durch die Quantität unterſcheiden, noch überdies kein qualitativer Unterſchied wäre; ſo würde bei der Bewegung im erfüllten Raume immer nur Daſſelbe auf Daſſelbe folgen, und daher kein Zuſtand in der Natur vom andern unterſcheidbar ſein.“ „Da die Monaden aber keine Geſtalt haben — ſonſt hätten ſie ja Theile —, ſo kann die Monade nur durch innerliche Qualitäten und Handlungen ſich von einer andern unterſcheiden.“ Und es darf uns nicht im Mindeſten befremden, daß „die Monaden ungeachtet ihrer Untheilbarkeit und Einfachheit Mannigfaltigkeit und Mehrheit in ſich enthalten. Die Einfachheit der Subſtanz ſchließt keineswegs die Vielfachheit der Modifikationen aus, die ſich zuſammen in der einfachen Subſtanz vorfinden müſſen, gleichwie in einem Centrum oder Mittelpunkt ſich eine unendliche Menge von Winkeln befindet, welche die in ihm zuſammenlaufenden Linien bilden.“ „Die natürlichen Veränderungen der Monade kommen daher aus einem innern Princip, da keine äußere Urſache in ihr Inneres eindringen kann, überhaupt die Kraft, die vis, das Princip der Veränderung iſt, und die einfachen Subſtanzen Entelechien ſind, die eine gewiſſe Vollkommenheit (ἔχουσι τὸ ἐντελές), eine gewiſſe Selbſtgenügſamkeit beſitzen, kraft welcher ſie die Quellen ihrer innern Handlungen ſind.“

Was ſind nun aber dieſe Qualitäten der Monaden, ohne welche eine Veränderung unmöglich wäre, und durch welche die Monaden von einander unterſchiedne, beſtimmte, ſo und ſo beſchaffne ſind? Die Beſtimmungen oder Qualitäten einer Monade ſind Kraftäußerungen, Aktionen, Handlungen. Beſtimmungen aber, die nicht von Außen in eine Subſtanz kommen, wie etwa die Beſchaffenheit der Süßigkeit in das an ſich geſchmackloſe Waſſer, wenn ich Zucker hineinwerfe, ſondern aus ihr ſelbſt entſpringen, ſie ſelbſt und nichts anderes zum Princip haben, ſind Selbſtbeſtimmungen. Selbſtbeſtimmungen aber — Beſtimmungen, die von innen kommen und innen bleiben, ſolche ſpontane, ideale oder immaterielle Beſtimmungen ſind nichts andres als Vorſtellungen. Die Monade iſt eine Kraft der Vorſtellung. Die Qualitäten der Monade ſind Aktionen, die Aktionen aber eines idealen Weſens Perceptionen. Daß die Vorſtellung Beſtimmung, Determination und inſofern Qualität iſt, erhellt. Ein Menſch ohne alle Vorſtellung wäre ohne alle Qualität, ein perſonificirtes non ens. Ich bin nur Etwas dadurch, daß ich Etwas vorſtelle, beſtimmtes Weſen nur durch eine beſtimmte Vorſtellung. Wenn ich eine Kröte mir vorſtelle, bin ich anders beſtimmt, als wenn ich einen ſchönen Vogel mir vorſtelle. Als Beſtimmung äußert ſich daher die Vorſtellung in mir unmittelbar als Affekt. Die Vorſtellung des Häßlichen iſt Abſcheu, Ekel, Widerwille, die des Schönen Freude, Wohlgefallen, Zuneigung. Aber dieſe Beſtimmung beruht auf meiner eignen, auf innerer Selbſtthätigkeit.

Der Gegenſtand, der *für mich* iſt, indem ich ihn vorſtelle, iſt nur *durch mich* für mich; eine Beſtimmung aber, die nur *durch mich ſelbſt*, durch meine Selbſtthätigkeit in mir iſt, oder in ihr ihr Princip hat, iſt eben eine Vorſtellung. Zum *Weſen* der Monade gehört daher die Vorſtellung, aber in einem *ganz allgemeinen Sinne*. Und „außer den Vorſtellungen und ihren Veränderungen gibt es nichts weiter in einer einfachen Subſtanz; nur hierin allein müſſen alle ihre innerlichen Aktionen beſtehen." „Die Vorſtellung ſelbſt aber iſt nichts weiter als die *Repräſentation* (Vergegenwärtigung und Darſtellung) von dem Zuſammengeſetzten oder dem Aeußern, d. i. von der *Vielheit* im Einfachen," oder „der vorübergehende Zuſtand, welcher in der Einheit oder einfachen Subſtanz Vielheit enthält und repräſentirt." „Mannigfaltigkeit in der Einheit, ſonſt weiter nichts wird zur Vorſtellung erfordert." [19] „Die Thätigkeit des innerlichen Princips aber, wodurch die Veränderung bewirkt wird, eine Vorſtellung auf die andere folgt, iſt der *Trieb*, das *Verlangen*, die *Begierde*." Denn „jede gegenwärtige Vorſtellung ſtrebt nach einer neuen Vorſtellung, gleichwie jede Bewegung, die ſie vorſtellt, nach einer andern Bewegung ſtrebt." Der Zuſammenhang zwiſchen Trieb und Vorſtellung oder vielmehr ihre Unzertrennlichkeit erhellt daraus, daß die Vorſtellung als eine Determination, Beſtimmung der Seele ſich unmittelbar als Stimmung äußert, die Seele ſo oder ſo, angenehm oder unangenehm *afficirt*. „*Keine* einzige Perception iſt uns völlig *gleichgültig*." „Die Monade befindet ſich daher im Zuſtande beſtändigen *Strebens*. Denn da die Vorſtellung zum Weſen derſelben gehört, ſo ſtellt ſie immer vor, geht unaufhörlich von einer Vorſtellung zur andern über," ihr Sein iſt ewiger Wechſel — aber ſo, daß immer dieſelbe Seele, daſſelbe Subjekt beharrt, — „kontinuirliche Veränderung," was jedoch ſchon eine Folge von der Subſtanz überhaupt iſt, „denn dieſe erfordert nothwendig und enthält weſentlich einen Fortſchritt oder eine Veränderung in ſich, da ſie ohnedem keine *Kraft* zu handeln hätte.

§ 7.

Die Unterſchiede der Vorſtellung.

Da die Vorſtellung das Weſen der Monade iſt, alle Monaden darin übereinſtimmen, daß ſie vorſtellen, ſo können ihre Unterſchiede von einander in nichts Anderem beſtehen, als in den unterſchiednen Arten und Weiſen oder Graden der Vorſtellung. Die Vorſtellung hat unendliche Grade. Die Hauptunterſchiede ſind aber die Deutlichkeit und Verworrenheit, die Klarheit und Dunkelheit. In ihrer beſtimmten, eigentlichen und unbildlichen Bedeutung treten dieſe Unterſchiede erſt auf den höhern Stufen der Monade auf, da, wo die Vorſtellungen zu Begriffen werden. Da aber nur nach der Analogie der dunkeln und verworrenen Vorſtellungen und Begriffe der Zuſtand und die Beſchaffenheit der Monade überhaupt gedacht und erkannt werden kann, die verworrenen Vorſtellungen nicht nur anthropologiſche, ſondern univerſale, metaphyſiſche Bedeutung haben: ſo finden dieſe Unterſchiede, wie ſie in den höhern Monaden ſich zeigen, gleich hier ſchon ihren ſchicklichen Platz, obwohl es ſich hier nur von den allgemeinen Principien der Monadologie handelt.

„Der dunkle Begriff, ſagt Leibnitz, iſt der, welcher nicht hinreicht, um eine vorgeſtellte Sache zu erkennen, wie wenn ich mich an eine einſt geſehene Blume erinnere, aber nicht ſo, daß ich ſie, wenn ſie vorkommt, wieder erkennen und von einer andern unterſcheiden kann. Ein klarer Begriff dagegen iſt der, durch welchen ich einen Gegenſtand oder eine vorgeſtellte Sache erkennen kann, und dieſer iſt entweder verworren oder deutlich. Verworren iſt er, wenn ich nicht die zur Unterſcheidung einer Sache hinreichenden Merkmale beſonders und einzeln aufzählen kann, obgleich die Sache wirklich ſolche Merkmale und Elemente hat, in die der Begriff von ihr aufgelöſt werden kann. So erkennen wir die Farben, Gerüche und andere Objekte der Sinne ſehr klar, und unterſcheiden ſie von einander, aber durch das bloße einfache Zeugniß der Sinne, ohne Merkmale angeben zu können; daher wir einem Blinden die rothe Farbe nicht deutlich machen, noch andern Menſchen dergleichen Beſchaffenheiten erklären können, außer wenn wir ſie zum wirklichen Gegenſtande ſelbſt hinführen, und das Nämliche ſehen und riechen laſſen; ob es gleich ausgemacht iſt, daß die Vorſtellungen dieſer Qualitäten zuſammengeſetzt ſind und analyſirt werden können, da ſie ihre Urſachen haben. So wiſſen auch die Maler und andere Künſtler recht wohl, was gut oder fehlerhaft gemacht iſt; aber ſie können häufig keinen Grund von ihrem Urtheil angeben, ſondern ſagen nur, wenn ihnen Etwas mißfällt, ſie vermißten, ſie wüßten ſelbſt nicht Was. Deutlich iſt dagegen der Begriff, wenn man einen Gegenſtand, wie z. B. die Dokimaſten (Münzwardein?) das Gold, durch zureichende Merkmale und Probemittel von allen andern ihm ähnlichen unterſcheiden kann. Solche Begriffe haben wir von den mehreren Sinnen gemeinſamen Vorſtellungen, wie den Zahlen, Größen, Figuren, desgleichen von vielen Affekten der Seele, wie dem Zorne, der Furcht, kurz von allen den Gegenſtänden, wovon wir eine Nominaldefinition geben können, die nichts anderes als die Aufzählung der zureichenden Merkmale iſt.“

Die verworrene Vorſtellung entſteht alſo: „wenn z. B. gelbes und blaues Pulver untereinander gemiſcht wird, ſo daß daraus ein grünes entſteht, ſo nimmt die Seele die beiden Pulver wahr, nämlich das gelbe ſowohl als das blaue; denn, wenn nicht der Theil des Haufens ſie afficirte, ſo würde ſie auch nicht das Ganze afficiren; und dieſer Zuſtand der Seele, dieſe Beſtimmung, die ſie vom Gelben und Blauen erleidet, iſt ihre Vorſtellung davon. Aber dieſe Vorſtellung iſt verworren und gleichſam latent in der Empfindung der grünen Farbe; denn die blaue und gelbe Farbe werden nicht anders, als wie ſie in der grünen verhüllt und verborgen ſind, von uns vorgeſtellt.“ Ein anderes Beiſpiel iſt die Vorſtellung von dem Gebrauſe des Meeres. „Um dieſes Gebrauſe zu vernehmen, muß man die Theile vernehmen, die dieſes Ganze ausmachen, d. h. das Geräuſch jeder Woge; obgleich ein jedes dieſer kleinen Geräuſche ſich nur in der verworrenen Vermengung mit allen andern zuſammen vernehmen läßt und gar nicht bemerkt würde, wenn die Woge, die es macht, allein wäre; denn man muß ein wenig von der Bewegung dieſer Woge afficirt werden, und einige Vorſtellung von jedem einzelnen Geräuſch, ſo klein es auch ſein mag, haben; ſonſt hätte man nicht die Vorſtellung von hunderttauſend Wogen, weil hunderttauſend Nichtſe nun und nimmermehr Etwas hervorbringen können.“ Ein anderes Beiſpiel: — „Wenn mir Jemand ein regelmäßiges Polygon vorhält, ſo kann ich mit dem Auge und der Einbildungskraft nicht ſeine tauſend Seiten faſſen; ich habe daher ſo lange nur ein Bild (image) oder eine konfuſe Vorſtellung von der Figur und ihrer Seitenanzahl, bis ich unterſcheide und durch die Rechnung die Anzahl, die der Kubus von 10 iſt, weiß; daher es viele Gegenſtände gibt, die wir wohl denken und begreifen, aber nicht mit dem Sinne und der Einbildungskraft faſſen können.“ „Die Vorſtellung iſt daher wohl von der Empfindung zu unterſcheiden. Nicht jede Vorſtellung iſt Empfindung; es gibt auch Vorſtellungen von dem, was nicht empfunden wird. So könnte ich das Grüne nicht empfinden, wenn ich von dem Blauen und Gelben, woraus es entſteht, keine Vorſtellung hätte. Und doch habe ich keine Empfindung davon, außer wenn ich das Mikroſkop anwende.“ „Wenn wir alſo z. B. die Vorſtellung von Gerüchen oder Farben haben, ſo haben wir durchaus keine andere Vorſtellung, als die von Figuren und Bewegungen, die aber ſo vielfach und klein ſind, daß unſer Geiſt in ſeinem gegenwärtigen Zuſtand ſie einzeln nicht deutlich zu erkennen vermag, und daher nicht bemerkt, daß ſeine Vorſtellung nur aus Vorſtellungen von ſehr kleinen Figuren und Bewegungen beſteht, gleichwie wir bei der Vorſtellung der grünen Farbe, wie ſo eben geſagt wurde, nichts wahrnehmen, als die untereinander gemengten blauen und gelben Beſtandtheilchen, ob wir gleich dies nicht bemerken, ſondern vielmehr ein neues Ding (eine neue Farbe) daraus machen.“

„Die konfuſen Gedanken und Vorſtellungen ſind jedoch keineswegs, wie man geglaubt hat, toto genere von den deutlichen unterſchieden; ſie ſind nur, und zwar wegen ihrer Vielfachheit, weniger deutlich und entwickelt.“ „Jede deutliche Vorſtellung enthält ſelbſt in ſich eine unendliche Menge konfuſer Vorſtellungen, denn jede Vorſtellung enthält wenigſtens ihrem Gegenſtande nach Vielheit und Mannigfaltigkeit.“ „Die Spontaneität muß man daher nicht blos auf die deutlichen Gedanken, auf die Vernunftthätigkeit, die bewußten und freiwilligen Handlungen einſchränken, ſondern auch auf die konfuſen und unfreiwilligen, die uns *unbemerklichen und unbewußten Vorſtellungen* ausdehnen.“ „Alles kommt aus unſerm eignen Grunde und Weſen mit vollkommener Spontaneität.“ „Streng genommen hat die Seele nicht nur das Princip ihrer Handlungen, ſondern auch ihrer Leiden oder verworrenen Vorſtellungen in ſich.“ „Wo wäre die Nothwendigkeit, daß nur das deutlich Erkannte in uns ſein ſollte? Wie viele Mannigfaltigkeiten kann noch die Seele in ſich faſſen, in die wir nicht ſobald noch eindringen werden? Die Carteſianer haben darin gewaltig gefehlt, daß ſie die Vorſtellungen, deren wir uns nicht bewußt ſind, für nichts hielten, und außer den Geiſtern keine Entelechien annahmen, und daher den Zuſtand einer anhaltenden Sinn- und Empfindungsloſigkeit gleich dem großen Haufen der Menſchen mit dem Tode im eigentlichen Sinne verwechſelten.“ „In uns ſelbſt erfahren wir ja Zuſtände, wo wir uns an nichts erinnern und keine deutlichen Vorſtellungen haben, wie in der Ohnmacht und im tiefen, traumloſen Schlaf, — Zuſtände, in denen zwiſchen der Seele und der einfachen Monade kein fühlbarer Unterſchied ſtattfindet. [20] Aber daraus folgt noch keineswegs, daß die einfache Subſtanz dann gar keine Vorſtellung hat. Nur wegen der allzugroßen Menge kleiner Vorſtellungen, in denen nichts deutlich hervortritt, iſt die Seele ſinn- und empfindungslos, gleichwie wir, wenn wir uns ſchnell im Kreiſe herumdrehen und vom Schwindel ergriffen werden, die Aufmerkſamkeit verlieren, ſo daß wir nicht mehr im Stande ſind, etwas zu unterſcheiden." „Da wir aber beim Erwachen aus ſo gedankenloſen Zuſtänden uns unſerer Vorſtellungen bewußt ſind, ſo müſſen wir auch nothwendiger Weiſe unmittelbar vorher welche gehabt haben, ob wir uns gleich ihrer nicht bewußt ſind; denn wie die Bewegung nur aus Bewegung, ſo entſteht eine Vorſtellung nur aus einer andern Vorſtellung." „Unſere großen, uns fühl- und merkbaren Vorſtellungen, wie auch unſere großen Neigungen, deren wir uns bewußt ſind, ſind ſelbſt nur zuſammengeſetzt aus einer unendlichen Menge kleiner Vorſtellungen und Neigungen, die man nicht gewahr wird. Und eben in dieſen unmerklichen Vorſtellungen liegt der Grund von dem, was in uns vorgeht, gleichwie der Grund von dem, was in den empfindbaren Körpern vorgeht, in den nicht empfindbaren Bewegungen liegt." „So ſcheint das Vergnügen nichts anderes zu ſein, als gleichſam ein Aggregat kleiner Vorſtellungen, wovon jede, wenn ſie ſtark und groß wäre, ein Schmerz ſein würde." So iſt „die Muſik nichts anderes als eine Arithmetik, aber eine verborgene, ſo daß die Seele nicht weiß, daß ſie zählt. Aber obgleich die Seele nicht fühlt, daß ſie zählt, ſo fühlt ſie doch die Wirkung dieſes unmerkbaren Zählens, oder das daraus entſpringende Vergnügen und Mißvergnügen an den Conſonanzen und Diſſonanzen der Töne; denn das Vergnügen entſpringt aus vielen unmerklichen harmoniſchen Eindrücken oder Vorſtellungen." „Darum ſind die Elemente der ſinnlichen Vergnügungen geiſtige Genüſſe, die aber nur verworren erkannt werden."

§ 8.

Die Bedeutung der confuſen Vorſtellung.

Die verworrenen Vorſtellungen ſind nichts andres, als der Ausdruck der unendlichen Vielheit in der einfachen Subſtanz der Monade, als die vielen andern Monaden, wie ſie jeder einzelnen Monade gleichſam im Kopfe ſpuken, nichts andres als der Ausdruck von den Verhältniſſen oder Beziehungen der Monade. Die verworrnen Vorſtellungen enthalten darum die wichtigſte und tiefſte, aber auch ſchwierigſte und verwickeltſte Materie der Leibnitziſchen Philoſophie — den Zuſammenhang der Monade mit andern Monaden. Um aber dieſen Gegenſtand richtig zu begreifen, iſt es vor allem nöthig, keine von den verſchiednen Beſtimmungen, die nach Leibnitz das Weſen der Subſtanz, reſpective der Monade conſtituiren, für ſich allein herauszuheben, ſondern ſie ſtets in ihrer Totalität zu faſſen, damit man nicht den Begriff des Atoms dem der Monade unterlegt. Die Beſtimmung des Fürſichſeins, die logiſch-metaphyſiſche Kategorie, auf welche ſich nach Hegel's Logik das Atom reducirt, iſt wohl eine weſentliche Beſtimmung auch der Monade. Die Monaden ſind nicht nur unterſchieden, ſondern auch getrennt von einander; jede privatiſirt gleichſam, οὐ πολιτεύεται, wie der Epikuräiſche Weiſe*); jede iſt ſogar nach Leibnitz, „eine Welt für ſich, jede eine ſich ſelbſt genügende Einheit. Aber dieſe Beſtimmung iſt nicht ihre einzige; denn ihr Fürſichſein iſt nicht das harte, widerſpenſtige, trotzige Fürſichſein des Atoms, das an ſich ſelber eine äußerliche, indifferente Exiſtenz iſt. Ihr Fürſichſein iſt ein erfülltes, inhaltsvolles Fürſichſein; die Monade hat eine Seele; ſie intereſſirt ſich für Alles; wir bedürfen bei ihr keiner äußerlichen Häckchen; ſie giebt ſich innerlich Blößen genug, um in ihr die Anknüpfungspunkte eines ſinnigen Zuſammenhangs zu finden.

Der erſte Anknüpfungspunkt iſt, daß mit dem Begriffe der Monade eine unbeſtimmbare Vielheit von Monaden geſetzt iſt. [21] Der Unterſchied gehört zu ihrem Weſen, aber wie könnte ſie unterſchieden ſein, wenn nicht Weſen wären, von denen ſie ſich unterſchiede? wie eine andere, als die andere, wie eine ſein, wenn nicht viele oder andere wären? Das Weſen oder der Begriff der Monade, indem nothwendig mit ihm viele Monaden geſetzt ſind, iſt daher ſchon ein gemeinſames Band der Monaden; und dieſe Nothwendigkeit und Gemeinſamkeit muß an den Monaden ſelbſt, oder vielmehr, da ſie nicht die leeren Epikuräiſchen Atome ſind, *in ihnen ſelbſt* zur Realität kommen und, da ſie thätige Subſtanzen ſind, von ihnen ſelbſt bethätigt werden. Die Bethätigung dieſer Gemeinſamkeit und Nothwendigkeit iſt die Vorſtellung von den andern Monaden, die weſentlich zu jeder Monade gehört. Allerdings iſt auch der Begriff des Atoms das Band zwiſchen den Atomen; aber dieſes Band iſt hier ein abſtrakter, äußerlicher Begriff, der Begriff des Denkers von den Atomen. Dagegen bei der Monade iſt das *in ihr ſelbſt*, was in der Atomenlehre außer das Atom hinaus in das denkende Subjekt fällt. Das Atom entſpringt überhaupt da, wo das Denken mit dem Sein zerfallen iſt, wo das Denken ſich in ſich zurückzieht, nur ſich ſelbſt genießend, und das Sein, als eine Welt, die kein Gegenſtand des göttlichen Geiſtes iſt, als eine äußerliche, gleichgültige, zufällige Welt von ſich ausſtößt. Die Monade hingegen iſt eine dem Denken befreundete Welt; der Begriff iſt hier nicht außer den Dingen, ſondern das innerliche Weſen der Dinge ſelbſt. [22] Die einzelne Monade iſt ſelbſt der Inbegriff, der Conceptus der andern Monaden. Die Monade iſt wohl eine *einzelne* Subſtanz, aber ihre Einzelheit iſt nicht die Einzelheit des Atoms; ſie iſt ein immaterielles, inſofern unbeſchränktes, nicht hier und dort abgeſchloſſen exiſtirendes, *ſinnlich*-ſeparirtes und iſolirtes, ſondern, ſo zu ſagen, ein allgegenwärtiges, in ſich univerſales Princip, ein Weſen, das an und für ſich gemeinſamen Weſens iſt. Als ein ſolches hat ſie *weſentliche Beziehungen zu allen Monaden*, und dieſe ihre Beziehungen ſind eben ihre Vorſtellungen. „Vorſtellung und Trieb haben alle Monaden, denn ſonſt hätte eine Monade *keine Beziehung* zu den übrigen Dingen.“ Das Atom iſt blind und taub, die Monade hat Augen und Ohren, mit denen ſie Alles vernimmt, hat Sinn für Alles. Das Atom iſt der Gott des Epikur, der ſich nichts um die Welt bekümmert; die Monade der Gott, der ſelbſt die Haare auf dem Haupte zählt, und noch den Sperling, der vom Dache fällt, bemerkt. Für das Atom exiſtiren zufälliger Weiſe andere Atome, für die Monade aber nothwendig andere Monaden. Denn die Monade iſt weſentlich thätig, und ihre Thätigkeit Vorſtellung; die Vorſtellung ſetzt aber Objekte, ſetzt Vorzuſtellendes voraus. „Was würde, ſagt Leibnitz in Bezug auf die denkende Monade, was aber auf die Monade überhaupt angewandt werden kann, was würde ein vernünftiges Weſen thun, wenn es keine unvernünftige Dinge gäbe? Woran würde es denken, wenn es keine Bewegung, keine Materie, keine Sinne gäbe?" Der Gegenſtand der Vorſtellung der Monade aber iſt nicht ein beſtimmter oder beſchränkter, ſondern das Univerſum ſelbſt, alle die unzähligen Monaden, die außer der vorſtellenden exiſtiren. „Da die Natur der Monade vorſtellend iſt, ſo iſt kein Grund vohanden, warum ſich die Vorſtellung nur auf einen Theil des Univerſums beſchränken ſollte." Im Gegentheil: „jede Seele hat das Unendliche, hat Alles zu ihrem Objekt." Aber da die Monade ja ſchon dadurch beſchränkt und begrenzt iſt, daß ſie eine unter den vielen andern Monaden iſt, gewiſſer Maßen ſo viele Grenzen ihrer Natur ſind, als andere Monaden; ſo iſt ihre Vorſtellung des Ganzen eine beſchränkte. Eine beſchränkte, unvollkommene Vorſtellung iſt aber eine dunkle, verworrene. Jede Seele ſtellt daher wohl das Univerſum vor, aber nur verworren. „Alle Monaden ſtreben verworren nach dem Unendlichen;" daher ſind die Monaden auch „nicht dem Gegenſtande nach, ſondern nur der Art der Vorſtellung des Gegenſtandes nach begrenzt, und nur durch die Grade der Deutlichkeit der Vorſtellung unterſchieden." Dieſe verworrene, dunkle Vorſtellung iſt aber keine andere als die ſinnliche. „Die Sinne liefern uns verworrene Gedanken." Die Monade kann wegen der unbegrenzten, zahlloſen Fülle das Univerſum nicht auf einmal faſſen, ſondern nur Theil für Theil nach einander vernehmen, — daher kommt die

---

*) Früher hieß es: der ſtoiſche. Beides iſt richtig. S. Gassendi: Animadv. in Lib. X Diogenis Laert. Lugd. 1675. T. II. p. 14. 15.

Succeſſion, die Zeit; ſie kann das ganze Univerſum zuſammen nicht klar und deutlich in ſeine Elemente aufgelöſt, ſondern nur verworren in das Bild einer zahlloſen Vielheit und Mannigfaltigkeit zuſammengefaßt vorſtellen, — daher kommt die Materie. Hätte die Monade durchgängig klare und deutliche Begriffe, ſo exiſtirte keine Materie; aber dann wäre ſie ein Gott, denn nur Er hat eine deutliche und adäquate, d. h. rein immaterielle, rein geiſtige Erkenntniß des Weltalls. Er iſt die abſolute Idealität. Für ihn iſt die Materie aufgehoben, er ſieht die Dinge nicht materiell, weil er das Weſen ſieht. „Ein Gemengſel von confuſen Vorſtellungen, weiter nichts ſind die Sinne, weiter nichts die Materie. Denn dieſe verworrenen Gedanken kommen von der Beziehung her, in der alle Dinge ſowohl der Zeit, als der Ausdehnung nach untereinander ſtehen." „Die verworrenen Vorſtellungen enthalten oder drücken immer das Unendliche aus." „Sie ſind das Reſultat von den Eindrücken, die das ganze Univerſum auf uns macht." „Obgleich eben ſo wie die deutlichen auch die verworrenen Vorſtellungen in unſerer Spontaneität ihren Grund haben: ſo kann man doch mit Recht die verworrenen Vorſtellungen, weil etwas Unfreiwilliges und Unerkanntes in ihnen liegt, Störungen oder Leiden nennen; denn ſie ſind es, die den Körper oder das Fleiſch repräſentiren, und unſre Schranke und Unvollkommenheit ausmachen." „Die Monaden ſind daher auch, eben weil ſie den Leiden oder Leidenſchaften unterworfen ſind, mit Ausnahme der urſprünglichen Monade, keine reinen, abſoluten Kräfte; ſie ſind nicht nur die Grundlage der Handlungen, ſondern auch der Widerſtändigkeit oder Fähigkeit zu leiden, und ihre Leidenszuſtände liegen nur in ihren verworrenen Vorſtellungen, welche die Materie oder das Unendliche der Vielheit in ſich faſſen." Die verworrenen Vorſtellungen ſind alſo die Rapports, die Zuſammenhänge der Monaden mit einander. Die verworrenen Vorſtellungen ſind aber die ſinnlichen; die Materie iſt daher das Band der Monaden. „Wären die Monaden, ſagt Leibnitz, von der Materie befreit oder entledigt, ſo wären ſie zugleich von dem allgemeinen Bande losgeriſſen, und gleichſam Deſerteurs oder Ausreißer von der allgemeinen Ordnung.“ „Die Materie iſt daher jeder Entelechie weſentlich, unabſonderlich von ihr.“ „Es gibt keinen endlichen Geiſt, der von der Materie abſolut frei wäre.“

§ 9.

Die Bedeutung und Geneſis der Materie.

Der Gedanke, daß die Materie das allgemeine Band der Monaden iſt — einer der erhabenſten und tiefſten Gedanken der Leibnitziſchen Philoſophie — iſt dem gewöhnlichen Spiritualismus, dem Spiritualismus der Einbildung und Sentimentalität ein eben ſo himmelſchreiendes Paradoxon, wie Spinozas Satz, daß die Materie ein Attribut der göttlichen Subſtanz iſt: denn dieſem butterweichen und zuckerſüßen Spiritualismus gilt vielmehr die Materie gerade nur für ein Scheidungsmittel, für das beklagenswerthe Schisma, das die verwandten Bruderſeelen allein noch von einander trennt und ihre völlige Verſchmelzung verhindert, und darum für etwas rein Negatives, nicht Seinſollendes, Aufzuhebendes. Er poſtulirt daher in dieſer ſeiner Herzensnoth einen Leib, der ſo ſchön, wie ſeine Einbildung, und ſo leicht und ſchnell, wie ſeine Wünſche, iſt, einen epikuräiſchen Quaſikörper, der ihm nicht mehr die bittere Thräne des Abſchieds und der Sehnſucht nach dem entfernten Gegenſtande auspreßt, aber auch dafür zum Lohn ſeiner Impotenz nicht mehr die Seligkeit des Wiederſehens und einer wirklichen Vereinigung gewährt. Allein wenn wir uns auf den Schwingen der Leibnitziſchen Philoſophie zur Idee der Materie, wovon ſeine Gedanken nur ein beſchränkter Ausdruck ſind, erheben und ſie in ihrem Weſen betrachten, ſo erkennen wir im Gegentheil die Materie als die allverkettende Nothwendigkeit der Monaden, als das Organ der Senſibilität und Irritabilität, als den ſympathiſchen Nerv, der das Innere mit dem Aeußeren verbindet, als den Wärmeleiter des Herzens, als den λόγος προφορικός, das Wort, wodurch der in ſich verborgene Geiſt allein *als Geiſter* ſich offenbart, als das Licht der Welt, in dem jedes Weſen das andere von Angeſicht zu Angeſicht ſchaut, als die Luft gleichſam, in der alle Weſen, mit fortgeriſſen von der Gewalt der Töne, wodurch eins dem andern ſein Daſein verkündet, in einem tauſend- und doch einſtimmigen Liede die Herrlichkeit des Lebens und ſeines Urquells preiſen, als die Quelle aller Noth, aber auch allen Genuſſes, und eben darum als das allgemeine Band aller Seelen, denn eben ſo, wie der Genuß, bindet die Noth Weſen an Weſen.

Betrachten wir aber die Materie, von der Monade aus, genetiſch und erwägen, daß in der Leibnitziſchen Philoſophie die Realität, wenigſtens „*die abſolute Realität* nur in *den Monaden und ihren Vorſtellungen liegt*“: ſo iſt die Materie im ſtrengſten metaphyſiſchen Sinne bei Leibnitz nichts weiter als eine *Vorſtellung*, oder die ſämmtlichen *andern* [23] Monaden, *wie* ſie von jeder einzelnen *repräſentirt* werden. Sie iſt für *uns* die Anſchauung von den Grenzen der Monade. Jede Monade ſtellt alle andern Monaden vor. Für ein vorſtellendes Weſen iſt aber die Vorſtellung eines *andern* Weſens die Vorſtellung ſeiner Grenze. So iſt für den Menſchen — um aus dem Reiche der eigentlichen bewußten Vorſtellung ein Beiſpiel zu wählen — die Anſchauung des andern Menſchen die Anſchauung ſeiner eignen Grenze; erſt durch den Anblick Anderer kommt er zum Bewußtſein, daß er nicht einzig und allein, daß er vielmehr einer unter andern, ein endliches, beſchränktes, mangelhaftes Weſen iſt. Die Vorſtellung ſeiner eignen Grenze iſt aber eine beſchränkende, eine wehethuende Vorſtellung; die Vorſtellung eines *andern* Weſens (im ſtrengen philoſophiſchen Sinne), eines *alter ego* iſt ja keine gleichgültige, wie die von äußerlichen Dingen; dieſe Vorſtellung iſt vielmehr höchſt ſanguiniſcher und leidenſchaftlicher Natur — eine Vorſtellung, die das Blut in Alarm bringt, beſtürzt und verwirrt, vor Entſetzen oder Verwunderung ein

Weſen außer ſich verſetzt. Und eine ſolche heftige, *lebendige*, afficirende Vorſtellung iſt als die Vorſtellung der andern Monaden die Materie. Die *allgemeinſte* erſte metaphyſiſche Beſtimmung der Materie iſt daher die, daß ſie die Vorſtellung und Anſchauung eines außer mir (und zwar *praeter me*) exiſtirenden Weſens iſt. Die Beſtimmung, daß dieſes praeter auch ein extra iſt, ein räumliches Außer, iſt eine nachfolgende, ſecundäre Beſtimmung oder die phyſikaliſche Anſchauung von dem metaphyſiſchen praeter, eine Beſtimmung, die zunächſt auf die Monade, an ſich betrachtet, nicht angewandt werden kann, da die Monaden als Seelen, Entelechien urſprünglich nicht localiter außer einander ſeiend gedacht werden können und dürfen. *Vom Standpunkt* eines *immateriellen* Weſens aus — und nur für ein ſolches Weſen, das einen *Unterſchied* von der Materie kennt, exiſtirt eine Materie — iſt alſo die Definition der Materie im Allgemeinen die, daß ſie die Vorſtellung eines Andern *als Andern* iſt. Wenn ich den andern Menſchen — um ein concretes Beiſpiel zu geben — nur *als andern* mir vorſtelle: ſo habe ich nur eine *materialiſtiſche* Anſchauung vom Menſchen: ich befinde mich auf dem Standpunkt des Hobbeſiſchen Naturrechts, im bellum omnium contra omnes. Eine *geiſtige* Anſchauung habe ich erſt, indem ich den Andern nicht als Andern, ſondern als ein Weſen meines Weſens, als mein andres Ich betrachte.

Näher gerückt den Leibnizſchen Gedanken und Ausdrücken, iſt die Materie, vom Standpunkte der vorſtellenden Monade aus, nichts weiter als eine dunkle, *verworrene* Vorſtellung. [24] Eine klare und deutliche Vorſtellung iſt die, deren ich mich bis in ihre einzelnen Theile hinein bewußt bin, die ich *durchſchaue*, in der ich meine Intelligenz bethätigt (affirmirt) finde, die Gewißheit von der Realität meiner Vernunft habe, in der ich mir ſelbſt klar, vollkommen bei mir bin. Eine dunkle, verworrene Vorſtellung dagegen leiſtet meiner Intelligenz *Widerſtand*, ſetzt ihr *Schranken*; [25] ſie iſt mir ein Dorn im Auge; ſie alterirt mich, nimmt meine Heiterkeit, meinen Seelenfrieden; ſie iſt ein empörender Flecken in der Ehre meines Verſtandes, ein peinigender Gewiſſensvorwurf meiner Intelligenz; in der klaren und deutlichen Vorſtellung iſt mir's ſo wohl zu Muthe, wie unter freiem Himmel, das Univerſum liegt offen vor meinen Augen da, ich nehme keine Grenze wahr; in der verworrenen, dunkeln Vorſtellung dagegen finde ich mich beſtimmt, beſchränkt; ich fühle meinen Kopf wie vernagelt, die Welt meines Geiſtes wie mit Brettern verſchlagen; es iſt mir, als wäre es nun aus mit mir, als wäre die Kraft des Denkens erloſchen, als ſteckte der Puls des Geiſtes. Kurz in der klaren, deutlichen Vorſtellung bin ich thätig — Thätigkeit iſt Freiheit, — in der dunkeln leidend. [26] Obgleich beide nur in mir ihren Grund haben, ſo unterſcheiden ſie ſich doch wie Wachen und Träumen, wie Tag und Nacht. Die Materie iſt daher inſofern gleichſam eine Gemüthskrankheit der Monade, eine Störung ihres Seelenlebens. Klarheit iſt nur der Geiſt. Wo dir dein Kopf verworren iſt, da ſteckt die Materie. Wo dir die Gedanken ausgehen und an ihre Stelle dunkle, verworrene Vorſtellungen treten, die aber für dich als eine endliche Monade nothwendige, in deiner Natur begründete Vorſtellungen ſind, da und ſonſt nirgends nimmt die Materie ihren Anfang. Denke klar, deutlich — und ſie verſchwindet dir. Richtig hat daher Bilfinger den Leibnitz erfaßt, wenn er ſagt: Igitur hoc vult illa Leibnitzii locutio, si quis perfecte materiam pernosset, illum observaturum simplicia diversimode affecta et erga se invicem relata et sibi suis modificationibus ita respondentia, ut eorum plura, invicem suo convenienti modo connexa, exhibeant substantias compositas sive aggregata, corpora dici solita *). Noch beſtimmter und beſſer drückt ſich aber hierüber eine Dame, die Marquiſe du Chaſtelet aus. Si liceret, ſagt ſie in ihren von Dutens citirten Institutions de Physique, quidquid extensionem componit, videre, haec extensionis species, quae sub sensus nostros

---

*) Dilucidationes philosophicae cap. V. § 116. u. 245.

cadit, continuo periret, neque aliud noster animus perciperet, praeterquam entia simplicia extra se invicem existentia: eo plane pacto, quo, si distinguere possemus exiguas omnes materiae particulas varie dispositas, e quibus picta effigies existit, effigies haec, quae non nisi phaenomenon est, nobis evanesceret. Der frühere Satz Leibnitzens: die Monaden ſind keine reinen, abſoluten, ſondern beſchränkte Kräfte, hat daher jetzt ſeine nähere Beſtimmung gefunden. Dieſe Schranke der Monade iſt die Materie. Als dieſe iſt ſie aber auch das Band der Monaden, das ſie umſtrickende und in einander verwirrende Netz; denn ein uneingeſchränktes Weſen ſteht in keinem Zuſammenhang, keiner nothwendigen Beziehung zu einem andern Weſen, wohl aber ein eingeſchränktes.

Die Beſtimmung der Materie als einer Vorſtellung kann als eine wahre Blasphemie auf den gemeinen Menſchenverſtand erſcheinen, indem dieſer gerade die Vorſtellung, als das Ideale, der Materie, als dem Realen, direkt entgegenſetzt, unter jener nur ein todtes Bild, einen Schatten, unter dieſer das Wirkliche verſteht. Allein die Vorſtellung iſt eben in der Leibnitziſchen Philoſophie kein Ausdruck von Unrealität. Die Vorſtellung macht vielmehr das Leben, die Kraft, das Weſen der Monade aus, die allein die Quelle und der Grund aller Realität iſt. „Das Leben iſt unzertrennlich von der Vorſtellung, ſagt Leibnitz. Ein Leben ohne Vorſtellung iſt ein Leben nur dem Scheine nach, das Leben iſt ſelbſt nichts anderes als das Princip der Vorſtellung.“ Ueberdem iſt die Materie eine Vorſtellung, in der die Monade ſich gebunden fühlt, eine unfreiwillige (nothwendige), verworrene Vorſtellung. Der Begriff einer Materie entſteht uns aber überhaupt da, wo wir an die Grenze unſerer freien Selbſtthätigkeit kommen, auf etwas ſtoßen, was nicht in unſerer Gewalt iſt. Das, was wir nicht weiter penetriren, analyſiren und in ſeine Theile unterſcheiden können, wo es uns dunkel vor den Augen des Geiſtes wird, und ein non plus ultra unſrer Selbſtbeſtimmung ſich uns aufdringt, was wir nicht Andern beſchreiben und mittheilen können, ſondern als ein drückendes Geheimniß allein auf unſerer Seele tragen müſſen, was daher nicht mehr in uns ein Begriff, ſondern eine verworrene Vorſtellung, ein dunkles, undurchdringliches auflösliches Gefühl iſt, das iſt und nennen wir Materie. Selbſt unſere gemeinen ſinnlichen Vorſtellungen von der Materie reduciren ſich auf Gewalt, Zwang, Widerſtand. Aber eine verworrene, unklare Vorſtellung iſt eben eine ſolche, die nicht in der Macht unſeres Verſtandes und Willens iſt. Zum Begriffe der Materie gehört weiter nichts, als der Begriff der Unklarheit und Unfreiheit, denn Unfreiheit iſt, wo eine Klarheit des Geiſtes. Steinblöcke und Klötze ſind nicht die wahren Typen zu dem Begriffe der Materie, das wahre Weſen der Materie, die Idee derſelben exiſtirt im Thiere, im Menſchen, als Sinnlichkeit, Trieb, Begierde, Leidenſchaft, als Unfreiheit und Verworrenheit. Es gibt Empfindungen und Affekte im Menſchen, welche mehr oder eben ſo viel Gewalt über ihn ausüben, als irgend ein materieller Gegenſtand, welche materielle Wirkungen in ihm hervorbringen, welche ihn im eigentlichen Sinne niederdrücken und zu Boden werfen, wenn er nicht die höchſte Kraft des Selbſtbewußtſeins aufbietet oder andere empiriſche Heilmittel anwendet. Ein plötzlicher heftiger Affekt kann den Menſchen ſo gut tödten, als der Blitz, eine Kanonenkugel oder ein Ziegelſtein, der vom Dache herabfällt. Die Redensarten, deren ſich die Sprache bedient, um Gemüthsleiden zu bezeichnen, wie z. B. der Kummer beugt mich nieder, es wird mir ſchwer ums Herz u. dergl. ſind keine bloßen Bilder, denn dieſe Zuſtände haben wirklich ſolche materielle Wirkungen. Eben ſo gibt es Vorſtellungen im Menſchen, deren er nicht Herr und Meiſter werden kann, die er nicht penetriren und in ſeine Elemente auflöſen und eben deswegen nicht von ſich losbringen kann, die in ihm haften, wie die Beſchaffenheiten in einem ſinnlichen Dinge, ihn unmittelbar beſtimmen, Leidenszuſtände ſind, daher für ihn auch die Wahrheit und Wirklichkeit einer materiellen Exiſtenz haben. In allen ſolchen Zuſtänden ſind wir aber nicht Bürger im Reiche des Geiſtes, ſondern befinden uns in der Unterwelt der

Materie. Leiden iſt das Weſen der Materie, — der Geiſt iſt actus purus. Und nach der Analogie ſolcher Vorſtellungen, die unmittelbare Beſtimmungen, Zuſtände, „status“ ſind, wie die Ideen eines Gemüthskranken, müſſen wir die Vorſtellungen der Monade überhaupt, in Bezug auf die höhern Monaden aber die dunkeln, verworrenen Vorſtellungen uns denken. [27] Daß aber in den verworrenen Vorſtellungen unſere Paſſionen beſtehen, davon können uns ſelbſt die gewöhnlichſten Erſcheinungen überzeugen. Aus der Ferne, die uns nichts genau unterſcheiden läßt, reizt und entzückt uns gar Manches, was uns ganz affektlos läßt, wenn wir es näher bei Lichte betrachten. Die Illuſionen des Lebens beſtehen überhaupt nur darin, daß wir die Dinge nicht auf ihre einfachen Elemente reduciren, ſondern nur in Maſſe, nicht im Detail betrachten, daher nur eine konfuſe Vorſtellung von ihnen haben, gleichwie wir nur ein verworrenes Bild von der Milchſtraße haben, ſo lange wir ſie nicht unterſcheiden und in einzelne Sternbilder auflöſen. Le chaos apparent n'est que dans une espèce d'éloignement .... comme dans une armée vue de loin où l'on ne sauroit distinguer l'ordre qui s'y observe *). [28]

Darum handelt es ſich auch keineswegs bei der Frage nach dem Zuſammenhange der Seele und der Materie, wie Viele es ſich vorſtellen, urſprünglich darum, nachzuweiſen, wie doch wohl ein vorſtellendes einfaches Weſen mit einem Klotze, wo nichts weiter als Undurchdringlichkeit, Schwere, Druck ſtatt findet, in Verbindung kommen könne. Die Frage, ſo gefaßt, iſt unauflöslich. Denn bei dem Worte: Seele denkt man an die höchſte, ſo zu ſagen, an die ſpecifiſchſte Seele, die denkende, bewußte Monade; bei dem Worte: Materie, Körper aber an das Genus des Körpers überhaupt, an die allgemeinſten mechaniſchen Beſtimmungen der Materie; die weſentlichen innern Mittelglieder werden hierbei ausgelaſſen, und nun iſt es natürlich unmöglich, einen terminus medius

---

*) T. VI. p. 213.

aufzufinden. Die Aufgabe beſteht vielmehr nur darin, zu zeigen, wie Thätigkeit und Leiden, Wille und Trieb, Freiheit und Nothwendigkeit, Begriff und verworrene Vorſtellung zuſammenhängen und in einem und demſelben Weſen Platz finden können. Die oberflächlichſte Anſicht von der Philoſophie Leibnitzens iſt es daher auch, wenn man glaubt und behauptet, er habe allein durch die Hypotheſe einer präſtabilirten Harmonie den Zuſammenhang der Seele und des Leibes erklärt; denn dieſe Harmonie iſt keineswegs eine primitiv metaphyſiſche Beſtimmung, ſondern nur eine ſekundäre, abgeleitete und populäre Vorſtellung, obwohl ſie in ſeinem metaphyſiſchen Princip ihren Grund hat. Die Monade ſelbſt iſt, ihrer urſprünglichen Idee nach, dieſe präſtabilirte Harmonie, die Seele und Leib verbindet. So wenig die Vorſtellung durch eine äußerliche präſtabilirte Harmonie mit der Monade verknüpft iſt, ſondern ihre ſelbſteigenſte, mit ihrem Begriff und Sein identiſche Kraft iſt, ſo wenig iſt es die Materie als eine verworrene Vorſtellung. Sie liegt in ihrer Natur, denn ſie iſt keine abſolute, ſondern eine beſchränkte Thätigkeit. [29] „Gott allein iſt die von der Materie wahrhaft abgeſonderte Subſtanz, weil er reine Thätigkeit, actus purus iſt.“ Und dieſe ihre innere Schranke iſt der terminus medius ihres Zuſammenhangs mit der Materie, oder vielmehr die Materie iſt nichts andres, als das Phänomen, die Erſcheinung dieſer inneren Beſchränkung. Die verworrenen Vorſtellungen ſind es, die Leib und Seele verbinden. „Durch die unmerklichen oder confuſen Vorſtellungen, ſagt Leibnitz, erkläre ich die bewunderungswürdige, vorherbeſtimmte Harmonie des Leibes und der Seele und aller Monaden oder einfachen Subſtanzen.“ „Dieſe kleinen Vorſtellungen bilden das Band, die jedes Weſen mit dem ganzen übrigen Univerſum verbindet.“ Die Materie iſt daher in der Leibnitziſchen Philoſophie **zugleich** mit der Seele geſetzt. Die Seele iſt unmittelbar durch ſich ſelbſt, d. i. durch ihr Weſen, nicht erſt mittelbar und hintendrein durch die Macht einer präſtabilirten Harmonie mit dem Leibe in Verbindung, was ſchon daraus erhellt, daß die Seele bei Leibnitz urſprünglich die ſubſtanzielle Form des Körpers im Sinne des Ariſtoteles iſt, daß, wie es keine Materie ohne Seele, keine Vielheit ohne Einheit, ſo auch keine Seele ohne Materie, d. i. keine Einheit ohne Vielheit gibt. [30]

§ 10.

Die Materie als Object der Vorſtellung und ihre weſentlichen Beſtimmungen.

Die Materie, nicht mehr als Vorſtellung, ſondern als Gegenſtand der Vorſtellung betrachtet, iſt nichts weiter als das „Aggregat der einfachen Subſtanzen,“ das Gemiſch von den Wirkungen des Unendlichen, das uns umgiebt,“ „ein Zuſammenfluß von unendlich vielen Weſen,“ „nicht eine der Zahl nach einzige Sache oder eine Einheit“ — denn „das Zuſammengeſetzte kann ſo wenig eine Subſtanz ſein, als es eine Heerde Schafe iſt“ — folglich (was ſchon aus den erſten Sätzen der Monadologie folgt) „keine Subſtanz, ſondern nur ein Reſultat der Subſtanz,“ kein Weſen, ſondern nur „ein Phänomen, obwohl ein reales, wohlbegründetes,“ da ſie in den Monaden ihren Grund hat, „ein Bild der Subſtanz, gleichwie die Bewegung ein Bild der Handlung iſt.“

„Die Materie wird mit Recht in die erſte und zweite Materie unterſcheiden. Jene iſt nichts weiter, als das urſprüngliche paſſive Vermögen, oder das Princip des Widerſtandes; ſie beſteht nicht in der Maſſe oder Undurchdringlichkeit, noch in der Ausdehnung ſelbſt, ſondern nur in der Möglichkeit oder dem Erforderniß der Ausdehnung. [31] Sie iſt das Princip von der Erſcheinung, daß ein Körper vom andern Körper nicht durchdrungen wird, ſondern ihm Widerſtand entgegenſetzt und zugleich gleichſam eine gewiſſe Trägheit, d. i. ein Widerſtreben gegen die Bewegung hat, ſich daher nur fortſtoßen läßt, nachdem er die Kraft des bewegenden Körpers gebrochen hat. Sie iſt der Grund, daß der Körper immer leidet und widerſteht, gleichwie er der Form (oder

Entelechie) nach immer in Thätigkeit iſt; denn Handeln und Leiden ſind gegenſeitige Begriffe, das was handelt, muß einige Reaction leiden, und was leidet, ſeinerſeits handeln. Dieſe Materie iſt es, von welcher es früher hieß, daß ſie jeder Entelechie weſentlich, unabſonderlich von ihr ſei, indem ſie die Entelechie oder das urſprüngliche thätige Vermögen erſt ergänzt, ſo daß daraus erſt eine vollkommene Subſtanz oder Monade entſpringt, und ſie das paſſive Vermögen ſelbſt der ganzen, vollſtändigen Subſtanz iſt. Dieſe erſte Materie kann Gott ſelbſt keiner Subſtanz entziehen, denn ſonſt würde er aus ihr ein reines, abſolutes Ganzes, wie nur Er allein iſt, machen.“

Die zweite Materie aber iſt das Reſultat von unzähligen vollſtändigen Subſtanzen, wovon jede ihre Entelechie und ihre erſte Materie hat. Dieſe begründet Weſen, die nur durch äußerliche Verbindung, und daher nicht im vollen, ganzen, ſondern nur im halben Sinne Weſen ſind, dergleichen der Regenbogen und andere wohlbegründete Phänomene ſind, Weſen alſo, die nur eine arithmetiſche, aber keine metaphyſiſche Einheit haben, nicht der Weſenheit nach, nicht an ſich, nur dem Scheine nach Eins ausmachen. Sie conſtituirt das, was Maſſe heißt. [32] Keine Entelechie iſt an einen beſtimmten Theil dieſer Materie gebunden, ſondern ſie wird ſtets verändert, ſie gleicht einem Fluſſe.“

Die Ausdehnung iſt alſo nicht das Erſte und Weſentlichſte der körperlichen Natur. „Sie iſt vielmehr nichts anderes als ein abstractum, und verlangt etwas, das ausgedehnt ſei. Sie bedarf eines Subjektes, ſie bezieht ſich weſentlich auf dieſes Subjekt. Sie ſetzt ſelbſt etwas ihr Vorangehendes in dieſem Subjekte voraus. Sie ſetzt voraus irgend eine Qualität, ein Attribut, eine Natur in dieſem Subjekte, die ſich ausdehnt, die ſich mit dem Subjekte verbreitet, die ſich fortſetzt. Die Ausdehnung iſt die Diffuſion dieſer Qualität oder Natur, z. B. in der Milch giebt es eine Ausdehnung oder Verbreitung der Weiße, in dem Diamanten eine Ausdehnung und Vertheilung der Härte, in dem

Körper überhaupt eine Vertheilung der Widerſtändigkeit oder der Materialität." „Die Grundlage der Ausdehnung aber iſt die Poſition, die Lage oder Stellung, welche die einfache Subſtanz hat, ob ſie gleich in ſich ſelbſt nicht ausgedehnt iſt; ſie iſt die ununterbrochene, ſimultane Wiederholung dieſe Lage, gleichwie die Linie durch den Fluß des Punktes entſteht." „Sie iſt die Lage, in welcher Theile außer Theilen ſind, oder die Ordnung in den coexiſtirenden Dingen, welche durch die Entfernungen oder die Größe des kürzeſten Weges zwiſchen zwei entfernten Gegenſtänden beſtimmt wird." [33]

Die Ausdehnung iſt jedoch nicht mit dem Raume zu verwechſeln; [34] denn „die Dinge behalten ihre Ausdehnung, aber ihren Raum behalten ſie nicht immer. Jedes Ding hat ſeine eigene Ausdehnung, aber nicht ſeinen eigenen Raum." „Der Raum iſt, wie die Zeit, etwas abſolut Gleichförmiges; ohne die in ihm befindlichen Dinge würde kein Punkt des Raumes von einem andern in irgend etwas unterſchieden ſein." „Er iſt etwas rein Relatives," er iſt nichts „als das Verhältniß der gleichzeitig exiſtirenden Dinge unter einander," „die Ordnung der Coexiſtenzen, wie die Zeit die Ordnung der Succeſſionen iſt*)." Er iſt, abgeſehen von den exiſtirenden Dingen, kein reales, für ſich beſtehendes Weſen," er iſt „an ſich etwas Ideales, wie die numeriſche Einheit." „Der Raum iſt daher auch nicht, wie Newton behauptet, das Senſorium Gottes, da dieſes Wort nichts anderes bedeuten könnte, als das Organ, vermittelſt welches Gott den Dingen gegenwärtig wäre und ſie vernähme, noch weniger eine Eigenſchaft Gottes, wie Clarke will; denn wenn er das wäre, ſo gehörte er zum Weſen Gottes, und es gäbe folglich, da der Raum Theile hat, im Weſen Gottes Theile."

Außer dem Raume, der Ausdehnung und andern materiellen Beſtimmungen, kurz außer dem nur paſſiven oder leidenden Vermögen gehört aber noch etwas „Anderes zur Conſtitution des Weſens der Materie." Aus den erſten Principien der Monadologie, nach welchen die Seele, die vis activa das univerſale Princip alles Seins und Weſens iſt, ergiebt ſich, daß dieſes Andere nichts ſein kann, als die thätige Kraft. „Wenn unter bloß mathematiſchen Begriffen, nämlich Größe, Figur, Ort und deren Veränderung die Körper gedacht würden, ohne Rückſicht auf metaphyſiſche Begriffe, nämlich den Begriff der thätigen Kraft in der Form und der Trägheit und des Widerſtrebens gegen die Bewegung in der Materie: ſo wäre es nothwendig, daß die Bewegung eines wenn auch noch ſo kleinen Körpers, der auf einen andern noch ſo großen ſtößt, dieſem eingedrückt würde, und folglich der größte ruhende Körper auch von dem kleinſten, der ihm begegnet, ohne daß dieſer dadurch in ſeinem Laufe aufgehalten würde, mit fortgeriſſen werden könnte, weil in dem bloß mathematiſchen Begriffe der Materie kein Widerſtreben, ſondern vielmehr eine völlige Gleichgültigkeit gegen die Bewegung liegt. Daher wäre es nicht ſchwerer, einen großen Körper aus dem Zuſtand der Ruhe in den der Bewegung zu verſetzen, als einen kleinen, und es gäbe eine Thätigkeit ohne Gegenthätigkeit, folglich kein Maaß, die Kraft zu ſchätzen, da von jedem Alles geleiſtet werden könnte. Aber dies widerſpricht der Ordnung der Natur und den Principien der wahren Metaphyſik."

---

*) Oder: ordo existendi incompatibilium, wie L. in ſeinem Briefwechſel mit Bernoulli (T. II. Ep. 219) ſagt.

„Die thätige Kraft iſt entweder die primitive, die jeder körperlichen Subſtanz an und für ſich innewohnt, — denn ein durchaus ruhender Körper widerſpricht der Natur, — und der Seele oder der ſubſtanziellen Form entſpricht, die aber nur zu den allgemeinen Urſachen gehört, zur Erklärung der beſondern Phänomene nicht hinreicht, oder die derivative, die abgeleitete, die in der Beſchränkung der urſprünglichen beſteht, welche Beſchränkung in dem gegenſeitigen Conflikt der Körper ihren Grund hat." „Keine Subſtanz erhält daher von einer andern die Kraft zu handeln, ſondern nur die Beſtimmung und Begrenzung ihres immanenten Triebes."

Die Qualitäten und abgeleiteten Kräfte oder die ſogenannten accidentellen Formen ſind nichts weiter, als die Modifikationen der primitiven Entelechie, eben ſo wie die Figuren Modifikationen der Materie ſind. Die Modifikationen aber ſind gewiſſe Einſchränkungen des ſubſtanziellen und für ſich beſtehenden Weſens; ſie fügen der Subſtanz nichts Neues und Poſitives zu, ſondern nur Grenzen und Negationen, ſonſt wären alle Veränderungen Erſchaffungen. Und die Modifikationen ſind in einer beſtändigen Veränderung, während die einfache Subſtanz beharrt. Daher eine unendliche Menge von Bewegungen und Figuren in jedem Augenblick im Univerſum und ſelbſt in jedem Theile des Univerſums entſteht und vergeht.“

„Die primitive Kraft iſt das Princip der innern Thätigkeit oder der Vorſtellung, die abgeleitete aber das Princip der Bewegung oder der äußerlichen Thätigkeit, die der innerlichen entſpricht. Die Urſache der Bewegung iſt daher unkörperlich, obwohl das Subjekt der Bewegung der Körper iſt. Die Bewegung ſelbſt aber iſt nichts weiter als die Veränderung des Orts, und es gibt keine andere Bewegung als die örtliche, obgleich es noch andere Veränderungen als Ortsveränderung gibt. Das materielle Princip der Verſchiedenheit der Materie iſt daher die Bewegung. Sie iſt auch das Princip der Cohäſion. Die Flüſſigkeit entſpringt von einer mannigfaltigen, die Feſtigkeit von einer übereinſtimmenden Bewegung. Es gibt übrigens nichts ſo Flüſſiges, das nicht noch einen Grad von Feſtigkeit, nichts ſo Feſtes, das nicht noch einen Grad von Flüſſigkeit in ſich enthielte.“

Die Bewegung iſt jedoch nichts an ſich ſelber Reales. „Sie iſt etwas nur Succeſſives; ſie hat daher eben ſo wie die Zeit, wenn man es ſtreng und genau nimmt, niemals Exiſtenz, weil ſie niemals ganz exiſtirt, indem ſie keine coexiſtirenden Theile hat. Die bewegende Kraft dagegen oder der Trieb exiſtirt vollſtändig in jedem Augenblicke, und iſt daher etwas Wahrhaftes und Wirkliches. Darum erhält ſich auch in der Natur, die mehr auf das Wahrhafte Acht hat, als auf das, was keine volle Exiſtenz außer in unſerm Geiſte hat, nicht die nämliche Quantität der Bewegung, wie Carteſius geglaubt hat, ſondern dieſelbe Quantität der bewegenden Kraft. Carteſius hielt beide für gleichbedeutend. Wie groß und wichtig aber der Unterſchied zwiſchen der bewegenden Kraft und der Größe der Bewegung iſt, mag aus folgendem Beweis erhellen, der ſich auf zwei Vorausſetzungen ſtützt, die jedoch von allen Philoſophen und Mathematikern als richtig angenommen werden. [33] Die erſte iſt, daß ein Körper, der von einer gewiſſen Höhe herabfällt, die Kraft erhält, eben dahin wieder hinaufzuſteigen, wenn es ſeine Richtung ſo mit ſich bringt und keine äußeren Hinderniſſe, wie der Widerſtand der Luft, wovon wir jedoch hier abſtrahiren, vorhanden ſind, daß alſo z. B. das Pendel genau zu der Höhe, von der es herabfiel, wieder zurückkehren wird. Die zweite Vorausſetzung iſt, daß, um z. B. den Körper A von 1 Pfund zu der Höhe C D von 4 Ellen emporzuheben, eben ſo viel Kraft erfordert wird, als den Körper B von 4 Pfund zu der Höhe E F von 1 Elle emporzuheben. Hieraus folgt nun, daß der Körper A, wenn er von der Höhe C D herabgefallen iſt, genau eben ſo viel Kräfte erhalten hat, als der Körper B, der von der Höhe E F herabfiel. Denn nachdem der Körper A von C nach D herabgefallen iſt, erhält er hier die Kraft, bis zu C wieder emporzuſteigen, d. h. einen Körper von 1 Pfund (nämlich ſeine eigene Laſt) zu einer Höhe von 4 Ellen emporzuheben. Und eben ſo hat der Körper B, nachdem er von E nach F gefallen iſt, dort die Kraft, nach E wieder hinaufzuſteigen, d. h. einen Körper von 4 Pfund (nämlich ſeine eigene Laſt) zu einer Höhe von 1 Elle emporzuheben. Alſo iſt der zweiten Vorausſetzung zufolge die Kraft des Körpers A, wenn er in D iſt, und die Kraft des Körpers B, wenn er in F iſt, dieſelbe. Aber die Größe der Bewegung iſt keineswegs auf beiden Seiten dieſelbe, was ſich ſo zeigt. Durch Galiläi iſt erwieſen, daß die durch den Fall von C D (der Höhe von 4 Ellen) erhaltene Geſchwindigkeit das Doppelte iſt von der durch den Fall E F (der Höhe von 1 Elle) erhaltenen Geſchwindigkeit.

Multipliciren wir alſo den Körper A, der wie 1 iſt, durch ſeine Geſchwindigkeit, die wie 2 iſt, ſo wird das Produkt oder die Größe der Bewegung wie 2 ſein; multipliciren wir dagegen den Körper B, der wie 4 iſt, durch ſeine Geſchwindigkeit, die gleich 1 iſt, ſo iſt das Produkt oder die Größe der Bewegung gleich 4. Alſo iſt die Größe der Bewegung des Körpers A in D die Hälfte der Größe der Bewegung des Körpers B in F, und doch ſind eben die Kräfte beider als gleich befunden worden. Ein großer Unterſchied iſt daher zwiſchen der bewegenden Kraft und der Größe der Bewegung, ſo daß die eine nicht durch die andere geſchätzt werden kann. Es erhellt hieraus, wie die Kraft nach der Größe der Wirkung, welche ſie hervorbringen kann, z. B. nach der Höhe, zu welcher ſie einen ſchweren Körper heben kann, geſchätzt werden muß, nicht aber nach der Geſchwindigkeit, die ſie dem Körper eindrücken kann." „Nehmen wir an, daß die ganze Kraft eines Körpers von 4 Pfund, aber nur von einer Geſchwindigkeit von einem Grade, auf einen Körper von einem Pfunde übertragen würde, ſo müßte nach den Principien der Carteſianer, welche die Kraft nach der Summe der Produkte der durch ihre Geſchwindigkeit multiplicirten Maſſen ſchätzen, dieſer Körper eine Geſchwindigkeit von 4 Graden bekommen, damit die nämliche Größe der Bewegung ſich erhielte; denn die Maſſe 4 multiplicirt durch die Geſchwindigkeit 1 gibt daſſelbe Produkt, als die Maſſe 1 multiplicirt durch die Geſchwindigkeit 4. Allein wenn der Körper von 4 Pfd. mit ſeiner Geſchwindigkeit von einem Grade zu einer Höhe von einem Fuße ſteigt, ſo wird der von einem Pfunde nur eine Schnelligkeit von 2 Graden haben, um 4 Fuß hoch ſteigen zu können. Denn die nämliche Kraft wird erfordert, 4 Pfund ein Fuß hoch und ein Pfund 4 Fuß hoch zu heben. Wenn aber dieſer Körper von einem Pfunde 4 Grade Geſchwindigkeit erhielte, ſo müßte er bis zu einer Höhe von 16 Fuß ſteigen können. Und es könnte folglich dieſelbe Kraft, welche 4 Pfund einen Fuß hoch heben konnte, wenn ſie auf ein Pfund übertragen wird, dieſes 16 Fuß hoch heben. Das iſt aber unmöglich, denn die Wirkung iſt das Vierfache, und wir hätten daher dreimal mehr Kraft, als vorhanden war, gleichſam aus Nichts gewonnen. Darum muß an die Stelle des Carteſianiſchen Princips ein anderes Geſetz der Natur treten, nämlich dieſes, daß immer zwiſchen der vollen Urſache und der vollſtändigen Wirkung eine vollkommene Gleichheit exiſtirt. Und dieſes Geſetz will nicht nur ſo viel ſagen, daß die Wirkungen den Urſachen proportionirt ſind, ſondern auch, daß jede vollſtändige Wirkung gleichen Gehalt, gleichen Werth mit ihrer Urſache hat. [36] Und ob es gleich ein rein metaphyſiſches Princip iſt, ſo iſt es doch von ſehr großem Nutzen in der Phyſik. [37]

„Die bewegende Kraft muß aber wohl unterſchieden werden, und zwar in die todte oder elementariſche und in die lebendige. Die lebendige iſt immer mit wirklicher Bewegung verbunden: die todte iſt die, in welcher noch nicht Bewegung exiſtirt, ſondern nur ein Beſtreben zur Bewegung. Die lebendige Kraft entſpringt aus unendlich vielen wiederholten Eindrücken der todten Kraft. Ein Beiſpiel der lebendigen Kraft iſt der Stoß, der todten der bloße Druck oder die Kraft der Schwere, in Vergleich zu welcher der Stoß eine unendlich große Kraft genannt werden kann. Die Elemente der Bewegung ſind daher unendlichmal unendlich klein. Auf dieſem Begriffe des Unendlichen beruht der Infiniteſimalkalkül, welcher allein den bisher für unauflöslich gehaltenen phyſikaliſch mathematiſchen Problemen gewachſen iſt, weil die Natur überall etwas Unendliches wollte.“

Die Gravitation darf jedoch keineswegs zu den allgemeinen Eigenſchaften der Materie gerechnet werden. „Obwohl die großen Körper unſers Syſtems gegen einander gravitiren, ſo iſt es doch eine ſonderbare Fiktion Newtons oder wenigſtens ſeiner Schüler, alle Materie für ſchwer zu halten, und zwar ſchwer gegen jede andere Materie, wie wenn jeder Körper jeden andern anzöge im Verhältniß ſeiner Maſſe und Entfernung, und zwar mit einer eigentlichen Attraktion, die nicht von einem verborgenen Drucke der Körper kommen ſoll, da doch die Schwere gegen das Centrum der Erde und der Planeten gegen einander und gegen die Sonne von der Bewegung irgend eines Fluidums herrühren muß. Ein Körper wird natürlicher Weiſe nur von einem andern Körper, der ihn ſtößt, indem er ihn berührt, in Bewegung geſetzt. Jede andere Wirkung auf die Körper iſt entweder mirakulös oder imaginär." „Eben ſo wenig gibt es, wie Newton und ſeine Anhänger wollen, in der materiellen Natur einen leeren Raum. Die Luftpumpe beweiſt keineswegs das Vorhandenſein einer Leere, denn das Glas hat Poren, durch die noch allerlei feine Materien dringen können. Und wo wir in einem Körper weniger Dichtheit und Widerſtand antreffen, ſind wir keineswegs berechtigt, weniger Materie und mehr Leere anzunehmen. Die Qualität der Materie begründet nicht den Widerſtand. Das Queckſilber enthält ungefähr 14 mal mehr ſchwere Materie als das Waſſer von gleichem Volumen; aber daraus folgt nicht, daß es auch 14 mal mehr Materie ſchlechtweg enthält. Denn ſowohl das Queckſilber, als das Waſſer ſind ſchwere Maſſen, die aber Poren haben, in die viele nicht ſchwere und keinen fühlbaren Widerſtand äußernde Materie, dergleichen das Licht und andere unmerkliche Flüſſigkeiten ſind, dringen kann."

§ 11.

Die Unſubſtanzialität der Materie für ſich ſelber, und die Verbindung der Monaden zu einem Leibe.

Wir dürfen jedoch nie vergeſſen, daß der Materie und allem Materiellen keine Realität an ſich zukommt. „Wie das Reale der Bewegung nicht die Bewegung ſelbſt, ſondern die Kraft oder Macht iſt, ſo liegt die Realität in der Ausdehnung und in den Phänomenen der Körperwelt überhaupt" nicht in ihnen ſelbſt, ſondern in den intelligibeln und intellectuellen Principien, in den metaphyſiſchen und mathematiſchen Geſetzen und Regeln, die ihnen zu Grunde liegen; „in (der Grundlage) der Ordnung und der geregelten Reihenfolge der Phänomene und Vorſtellungen.“ Denn „obgleich es in der Natur keine ſo vollkommen gleichförmige Veränderung gibt, wie die Idee ſie erfordert, welche uns die Mathematiker von der Bewegung geben, noch genau ſolche Figuren, wie die Geometrie ſie lehrt, obgleich die Gegenſtände der Mathematik nur ideal ſind: ſo können doch die Phänomene der wirklichen Dinge nicht von ihren Regeln abweichen;“ ja eben hierin beſteht die Realität der Phänomene, die ſie von den Träumen unterſcheidet.“ „Denn der Unterſchied der Träume vom Leben beſteht darin, daß die Phänomene des Lebens wohlgeordnet und folglich allgemein ſind; denn meine Phänomene wären nicht gehörig geordnet, wenn ſie nicht mit den Phänomenen Anderer übereinſtimmten.“ „Die Akademiker und Skeptiker haben ſich daher eben ſo wie ihre Gegner nur deßwegen in ſolche Schwierigkeiten verwickelt, weil ſie in den ſinnlichen Dingen außer uns eine größere Realität ſuchten als die, daß ſie geregelte oder regelmäßige Phänomene ſind.“ „Zur beſſern Einſicht in den Grund der Dinge iſt es daher ſelbſt gut, die körperliche Subſtanz beiſeite zu ſetzen, und alle Phänomene nur aus den Monaden und der Uebereinſtimmung ihrer Vorſtellungen unter einander zu erklären. Dann kann keine Rede ſein von räumlicher Nähe oder Ferne der Monaden, und ſolche ſinnliche Ausdrücke und Vorſtellungen, wie z. B. daß ſie in einem Punkt zuſammengehäuft oder im Raume zerſtreut ſind, erweiſen ſich dann nur als Fiktionen, durch die wir das zu einem Gegenſtande unſerer Einbildungskraft machen wollen, was allein Objekt des Denkens iſt.“ An ſich haben die Monaden nicht einmal eine Lage gegeneinander, nämlich eine reale, die über die Sphäre der Phänomene hinausginge.“

Der Satz: „die Materie iſt ein Phänomen,“ welcher nur eine Modifikation oder weitere Beſtimmung von der früher entwickelten Bedeutung der Materie als des allgemeinen Bandes iſt, [38] will aber nicht etwa nur ſo viel ſagen, daß ſie in Bezug auf uns denkende Subjekte, die wir die Monaden als die wahren Realitäten erkennen, keine

Realität an ſich iſt, ſondern er drückt eine Beziehung der Monaden ſelbſt auf einander aus. Die Materie iſt ſo eine Erſcheinung, daß ſie zugleich die Erſcheinung der Monaden für einander iſt. Das Fürſichſein der Monade iſt ihre Seele, das Fürandresſein die Materie. Die Monade iſt nicht nur ein vorſtellendes, ſondern auch ein vorgeſtelltes und vorſtellbares Weſen; ſie iſt nicht reines, abſolutes Subjekt, — ſo wäre ſie Gott — ſie iſt auch nothwendig Gegenſtand anderer Monaden. Sie bleibt nicht nur im Nominativ und Aktivum ſtehen, ſie wird auch in den casus obliquus und in die leidende Form verſetzt. Und dieſes Paſſivum, dieſer Accuſativus gleichſam der Monade iſt ihre Verbindung nicht nur mit der Materie überhaupt, ſondern einer beſtimmten, nächſten, ihrem individuellen Weſen beſonders entſprechenden Materie, — iſt ihr Leib. Der Leib iſt der ſeelenvolle Ton, wodurch das In- und Fürſichſein der Monade allgemein vernehmbares Daſein wird.

„Jede Monade iſt mit einem Leibe begabt, und ihre Verbindung mit dem Leibe begründet das, was wir eine zuſammengeſetzte Subſtanz nennen“, daher „die Subſtanz entweder einfach oder zuſammengeſetzt iſt“, obwohl es, wie ſich bei L. von ſelbſt verſteht, im ſtrengſten Sinne keine ſelbſt zuſammengeſetzte Subſtanz geben kann. Aber der Leib iſt, wie aus der Beſtimmung der Materie überhaupt hervorgeht, nichts weiter als ein Aggregat, eine Verſammlung oder Zuſammenhäufung von Monaden oder Subſtanzen. Es entſteht daher die Frage: wie können wir dieſen Plural von Subſtanzen in den Singular einer zuſammengeſetzten Subſtanz zuſammenfaſſen? Nur dadurch, daß unter dieſen vielen einen Leib ausmachenden Monaden Eine gleichſam die Monade par excellence, durch den höhern Grad der Vorſtellung, alſo der Kraft und Realität, die prädominirende, der Mittelpunkt iſt, um den ſich die andern, wie die Planeten um die Sonne, ſammeln und bewegen, alſo nur durch „Subordination“, durch das Verhältniß der Dienſtherrſchaft. „Eine Subſtanz dient der andern.“ Der Leib, den die Monaden zuſammen und zu Stande bringen, iſt ein Bienenſtock. Die herrſchende Monade iſt die Königin oder Bienenmutter. Die Bienen leben nicht in einer ſo lockern Verbindung, wie die Thiere einer Heerde: ſie bilden ein Ganzes; jede einzelne Biene iſt nur als ein Glied dieſes Organismus anzuſehen, hat nur ein Theilleben, eine beſondere Funktion, wie ein Organ meines Leibes. Gleichwohl aber iſt jede einzelne Biene ein Individuum für ſich, ein beſonderes Weſen, das auf ſeinen eignen Beinen ſteht. So, wie die ſelbſtſtändigen Bienen doch Einen Organismus bilden, auf dieſe Weiſe müſſen wir uns auch die Monaden vorſtellen, wie ſie zuſammen einen Leib konſtituiren *).

„Jede einfache Subſtanz oder Monade, ſagt Leibnitz, welche das Centrum einer zuſammengeſetzten, wie z. B. eines Thieres, und das Princip ſeiner Einheit ausmacht, iſt umgeben von einer Maſſe, die aus einer unendlichen Menge von andern Monaden beſteht, welche den eignen Leib dieſer centralen Monade bilden.“ „Jeder lebendige Leib hat eine herrſchende Entelechie, welche die Seele im Thiere iſt; aber die Glieder dieſes Leibes ſind ſelbſt wieder voll von andern lebenden Weſen, wovon jedes auch ſeine Entelechie oder herrſchende Seele hat.“ „Und von dieſen Monaden herrſchen die einen mehr oder weniger über die andern, daher es unendliche Grade und Stufen in den Monaden gibt.“ „Die herrſchende Monade eines Leibes iſt die totale, adäquate Entelechie, die dienenden ſind die unvollſtändigen, der erſten Entelechie als Theile untergeordneten Monaden, die aber auch wieder ihre adäquaten Entelechien haben.“ „Wie es unterſchiedene Grade und Weiſen der Vorſtellung und Herrſchaft gibt, ſo gibt es daher auch nothwendig unterſchiedene Arten von Aggregaten.“ „Die Einheit, welche bewirkt, daß ein Thier oder organiſcher Körper ein weſenhaftes Eins iſt mit einer herrſchenden Seele, iſt eine ganz

---

*) Wer denkt hierbei nicht an die joviale Weiſe, in der Göthe den Zuſammenfluß und die Separation der Monaden dargeſtellt hat?

andere, als die Einheit, welche ein einfaches Aggregat, wie einen Haufen Steine bewirkt. Denn dieſe beſteht in einer bloßen Einheit der Gegenwart oder des Raums, jene aber begründet ein neues Weſen, welches die Schule ein weſentliches Eins, ein unum per se nennt, während ſie das andere nur ein unum per accidens nennt. Deswegen ſind die Monaden nicht gleichgültig dagegen, ob ſie jetzt ein Pferd, jetzt ein anderes Weſen bilden; denn da die Monade ſtets in ſich ihre Beziehungen auf alles Andere ausdrückt, ſo wird ſie ganz Anderes vorſtellen, wenn ſie in einem Pferde, als wenn ſie in einem Hunde iſt." „Nur da, wo ein organiſcher Körper mit einer herrſchenden Seele oder ein Thier oder wenigſtens ein ihm analoges Weſen iſt, muß man daher auch eine körperliche oder zuſammengeſetzte Subſtanz annehmen; alles Andere iſt bloßes Aggregat, eine zufällige, keine an ſich ſeiende Einheit. Wo die Monaden eine zuſammengeſetzte Subſtanz bilden, kann man ſie ſich daher durch ein ſubſtanzielles, weſenhaftes Band verbunden denken." [9] „Die Körper werden erſt durch dieſes ſubſtanzielle Band (ihre Verbindung mit einer herrſchenden Monade?) etwas Reales." „Aber gleichwohl iſt keine dieſer dienenden Monaden an dieſes Band oder dieſe herrſchende Entelechie feſtgebunden." „Die Seele geht zwar nicht von einem organiſchen Körper in den andern über, ſondern bleibt immer in demſelben organiſchen Leibe, ohne daß ſelbſt der Tod eine Ausnahme von dieſem Geſetz macht. Aber dieſer organiſche Leib iſt ſelbſt in einem beſtändigen Fluſſe, und es läßt ſich daher von keinem Theile der Materie ſagen, daß er immer demſelben Thiere oder derſelben Seele zu eigen bleibe" — ein Satz, der ſchon darin begründet iſt, daß die Monaden an ſich nur Aggregate konſtituiren, kein Eins dem Weſen nach, daher die die Aggregate bildenden Monaden in einer lockern Verbindung mit einander ſtehen, ſtets auf den Beinen ſind, um neue Verbindungen einzugehen. „Der Körper, den wir als Greiſe haben, iſt nicht mehr derſelbe mit dem, welchen wir als Kinder hatten." „Die Herrſchaft und Subordination der Monaden beſteht aber, wenn man ſie in ihnen ſelbſt betrachtet, in nichts weiter als in den verſchiedenen Graden der Perceptionen.“ „Das ſubſtanzielle Band (wenn man anders eines annimmt) kann daher, mit Ausnahme der herrſchenden, unbeſchadet der Monaden, Veränderungen leiden und ſelbſt aufgehoben werden; denn die Seele des Wurms gehört nicht zur Subſtanz des Körpers, in dem der Wurm ſich befindet; ſie iſt kein ſubſtanzieller Theil, kein Ingredienz, ſondern nur ein Requiſit deſſelben.“

Abſtrahirt vom ſubſtanziellen Bande, welches das Princip der Realität der Phänomene iſt, und die Monade an ſich ſelbſt betrachtet, ſind die Körper bloße Aggregate und folglich Phänomene, da „außer den in den Zuſtand der Aggregation eingehenden Monaden alles Uebrige durch die bloße Vorſtellung, eben dadurch, daß ſie zugleich vorgeſtellt werden, hinzukommt.“ „Wenn aber auch die Körper bloße Phänomene ſind, ſo folgt doch daraus keineswegs, daß uns die Sinne täuſchen; denn die Wahrhaftigkeit der Sinne hat nur darin ihren Grund, daß die Phänomene unter ſich übereinſtimmen, und wir uns im Erfolg nicht täuſchen, wenn wir uns auf Erfahrungsgründe verlaſſen.“ „Denn ſie ſind ja wohlbegründete Phänomene, wie der Regenbogen oder das Bild im Spiegel, kurz wie fortgeſetzte, vollkommen mit ſich zuſammenhängende Träume.“ „Die Dinge bleiben in derſelben Ordnung, ob wir bloße Vorſtellungskräfte oder noch überdies reale körperliche Subſtanzen annehmen. Allerdings müſſen die Vorgänge in der Seele übereinſtimmen mit den Begebenheiten außer der Seele; aber dazu iſt es genug, daß die Vorgänge in einer Seele ſowohl mit ſich ſelbſt, als mit den Vorgängen in jeder andern Seele übereinſtimmen, keineswegs aber iſt es nöthig, noch Etwas außer allen Seelen und Monaden anzunehmen, und wenn wir daher z. B. ſagen, Sokrates ſitzt, ſo bedeutet das in dieſer Hypotheſe nichts weiter, als daß uns Etwas erſcheine, wobei wir den Sokrates und das Sitzen uns vorſtellen.“ „Wenn aber auch gleich die Körper keine Subſtanzen ſind, ſo werden ſich doch alle Menſchen zu der Meinung hinneigen, daß ſie Subſtanzen ſind, gleichwie alle zu der

Meinung geneigt ſind, daß die Erde ruhe, ob ſie ſich gleich in der That bewegt.“

§ 12.

Der allgemeine Zuſammenhang des Univerſums und die Unendlichkeit und Verſchiedenheit des organiſchen Lebens.

Da die Monade ein vorſtellendes Weſen iſt, ſo iſt der Leib oder die ſie zunächſt umgebende Sphäre nichts anderes als das Mittel, das Organ, wodurch und zugleich, weil die Seele die ſubſtanzielle Form ihres Leibes, weil der Grad der Realität und Vollkommenheit ihres Körpers oder Organs der Grad der Vollkommenheit der Seele, die „Körper ſich daher nicht weniger von einander unterſcheiden als die Geiſter“, der eigenthümliche Stand- und Geſichtspunkt, von welchem aus ſie die Welt vorſtellt und von ihr afficirt wird. [40] „Wie daher dieſelbe Stadt von verſchiedenen Orten aus geſehen, anders erſcheint und gleichſam optiſch vervielfältigt wird: ſo gibt es gleichſam eben ſo unendlich viele verſchiedene Welten, als einfache Subſtanzen ſind, obwohl dieſe Welten nur perſpektiviſche Vorſtellungen einer einzigen Welt aus den verſchiedenen Geſichtspunkten einer jeden Monade ſind.“ Der Leib iſt das unmittelbare, erſte Objekt der Seele, von dem aus ſie die andern Objekte wahrnimmt. „Obgleich die Monade das ganze Univerſum vorſtellt, ſo ſtellt ſie doch darum den Leib, der ihr beſonders anpaßt und deſſen Entelechie ſie iſt, viel deutlicher vor, als alle andern äußern Dinge.“ „Der Leib ſteht jedoch nicht iſolirt und abgeſchnitten da. Alles im Raum iſt vielmehr erfüllt, und alle Materie in Verbindung mit ſich. Wie im erfüllten Raume jede Bewegung auf die entfernten Körper noch eine gewiſſe Wirkung im Verhältniß zur Entfernung äußert: ſo wird auch jeder Körper nicht nur von den ihn zunächſt berührenden Körpern, ſondern vermittelſt ihrer auch von den entfernten afficirt, ja dieſe Mittheilung erſtreckt ſich bis auf jeden Grad der Entfernung. Jeder Körper wird daher von Allem ergriffen, was im Univerſum vorgeht, ſo daß der, welcher Alles durchſchaut, in jedem einzelnen Theile leſen kann, was im Ganzen geſchieht, ja ſelbſt ſchon geſchehen iſt und noch geſchehen wird, indem er im Gegenwärtigen das ſowohl der Zeit als dem Raume nach Entfernte erkennt. Σύμπνοια πάντα, ſagte Hippokrates.“ „Die Gegenwart iſt ſchwanger mit der Zukunft.“ Im Einſt liegt ſchon das Jetzt, im Jetzt das Einſt, im fernſten Dort das nächſte Hier.

„Wie daher der Leib das ganze Univerſum in Folge des durchgängigen Zuſammenhangs der Materie ausdrückt, ſo ſtellt auch die Seele das ganze Univerſum vor, indem ſie den Körper vorſtellt, der ſich auf ſie in einer beſonders intimen Weiſe bezieht.“ „Die Seele kann jedoch in ſich nur leſen, was ſie deutlich vorſtellt; ſie kann ihre Vorſtellungen nicht auf einmal entwickeln, weil ſie nach dem Unendlichen ſtreben.“ „Die Schönheit des Univerſums könnte man daher in jeder Seele erkennen, wenn man alle ihre Falten, die ſich nur mit der Zeit auf eine erkenntliche Weiſe auseinander legen, entfalten könnte.“ „Alle Entelechien ſind Bilder des Univerſums, ſind, jede in ihrer Weiſe, Welten en miniature, Concentrationen des Weltalls, ſind fruchtbare Einfachheiten, Einheiten der Subſtanz nach, aber wegen der Vielheit ihrer Modifikationen Unendlichkeiten der Kraft nach, Mittelpunkte, die eine unendliche Peripherie ausdrücken.“ „Eben hierin liegt auch der hauptſächlichſte Unterſchied zwiſchen der Monade und dem Atom. Der Zuſtand der Monade iſt wohl, wie der des Atoms, ein Zuſtand der Veränderung, ein Trieb; das Atom ſtrebt, ſeinen Ort zu verändern, die Seele oder Monade, ihre Vorſtellung. Aber das Atom, ob es gleich Theile hat, hat doch nichts in ſich, was eine Mannigfaltigkeit in ſeinem Triebe hervorbrächte, weil man annimmt, daß ſeine Theile ihre Beziehungen nicht ändern. Aber die Monade hat ihrer Untheilbarkeit ungeachtet einen zuſammengeſetzten Trieb, d. h. eine Vielheit von Vorſtellungen in ſich, die einzeln nach ihren beſondern Veränderungen ſtreben und kraft ihres weſentlichen

Zuſammenhangs mit allen andern Dingen zugleich in ihr ſich befinden. Und eben wegen des Mangels an dieſem allſeitigen, univerſalen Rapport widerſpricht das Atom Epikurs der Natur. Denn es gibt kein individuelles, einzelnes Weſen, das nicht alle andern ausdrücken und in ſich darſtellen müßte.“ „Die Individualität enthält in ſich das Unendliche eingewickelt.“ „Daher auch die Seele rückſichtlich der Mannigfaltigkeit ihrer Modifikationen vielmehr mit dem Univerſum, welches ſie nach ihrem beſondern Geſichtspunkt vorſtellt, und gewiſſermaßen ſelbſt mit Gott, deſſen Unendlichkeit ſie endlich darſtellt, in Folge ihrer verworrenen und unvollkommenen Vorſtellung vom Unendlichen, als mit einem materiellen Atom verglichen werden muß.“

„Die Lebensprincipien gehören nur den organiſchen Körpern an.“ „Der Leib der Monade oder eines lebendigen Weſens iſt daher immer nothwendig organiſch. Denn da jede Monade auf ihre Weiſe ein Spiegel des Univerſums iſt, das Univerſum aber ſich einer vollkommenen Ordnung und Harmonie erfreut: ſo muß auch in den Vorſtellenden, d. h. in den Vorſtellungen der Seele und folglich auch in den Leibern, als den Standpunkten der Vorſtellung, Harmonie und Ordnung herrſchen.“ Der Leib iſt organiſch, heißt aber nichts anderes, als er iſt ein natürliches Automat, eine Art göttlicher Maſchine, die aber alle Maſchinen der menſchlichen Kunſt unendlich übertrifft, nicht nur dem „Grade, ſondern dem Weſen nach von ihnen unterſchieden iſt, weil die künſtliche Maſchine nicht in jedem Theile Maſchine iſt, die Maſchinen der Natur hingegen noch in den kleinſten Theilen bis ins Unendliche Maſchinen ſind.“ Sie ſind aber ſo bis ins Unendliche Maſchinen, daß jedes Theilchen der Maſchine ſelbſt wieder eine eigene Maſchine (jedes Syſtem wieder ein Syſtem von Syſtemen) iſt, jedes auch das kleinſte Theilchen ein artikulirtes, unterſchiedenes, ſelbſtſtändiges Leben hat, jedes Glied ſelbſt wieder ein Leib, beſtehend aus Gliedern, der organiſche Leib daher eine unbegrenzte Fülle beſeelter Leiber iſt, — eine nothwendige Folge von dem mehrmals erwähnten Geſetz, daß „die Materie, ja jeder Theil derſelben nicht nur theilbar bis ins Unendliche, ſondern auch wirklich getheilt iſt und eine geordnete Mannigfaltigkeit in ſich enthält.“ „Jeder Theil der Materie kann daher vorgeſtellt werden als ein Garten voller Pflanzen, als ein Teich voller Fiſche. Aber jeder Aſt der Pflanze, jedes Glied des Thieres, jeder Tropfen ſeiner Flüſſigkeiten iſt ſelbſt wieder ſo ein Garten, ſo ein Fiſchteich.“ [11] „Und obgleich die Erde und Luft zwiſchen den Pflanzen des Gartens oder das Waſſer zwiſchen den Fiſchen des Teiches keine Pflanze, kein Fiſch iſt, ſo enthalten ſie doch nichts deſto weniger Pflanzen und Fiſche, aber meiſtens von einer uns nicht mehr bemerkbaren Feinheit,“ oder „andere uns vielleicht gänzlich unbekannte Arten lebendiger Weſen.“ „Daher gibt es im Univerſum nichts Formloſes, nichts Unorganiſches, nichts Ungeordnetes, Regelloſes, Leeres und Todtes, kein Chaos, keine Verwirrung außer nur dem Scheine nach.“ [12] Aber dieſe Organismen, die ſich überall finden, unterſcheiden ſich durch die Grade geringerer oder größerer Vollkommenheit. „Wenn die Monade ſo gebildete Organe hat, daß vermittelſt derſelben die Eindrücke, die ſie erhält, und folglich die Vorſtellungen, die dieſe repräſentiren, etwas gleichſam Ausgezeichnetes und Hervorragendes (d. i. Beſtimmtheit und Deutlichkeit) enthalten (wie wenn z. B. vermittelſt der Feuchtigkeiten im Auge die Strahlen des Lichts concentrirt werden und mit mehr Kraft wirken): ſo kann das fortgehen und geht wirklich fort bis zur Empfindung, d. h. bis zu einer von der Erinnerung begleiteten Vorſtellung — einer Vorſtellung nämlich, wovon ein gewiſſer Widerhall (ein Echo) gleichſam lange Zeit in der Seele zurückbleibt, um ſich bei Gelegenheit wieder hören zu laſſen.“ „Monaden, die ſolche mit Gedächtniß verbundene, folglich deutlichere Vorſtellungen haben, heißen daher erſt eigentliche Seelen. Monaden dagegen, die eine bloße einfache Vorſtellung haben, heißen bloß Entelechien oder nackte, bloße Monaden.“ „Hätten wir keine Deutlichkeit, ſo zu ſagen, keinen pikanten Geſchmack in unſern Vorſtellungen, ſo befänden wir uns in einer beſtändigen träumeriſchen Stumpfheit, wie dies der Zuſtand der nackten Monaden iſt." Stufen, Grade, Zuſtände, Weiſen ſind darum die einzigen Unterſchiede der Weſen. „Alles in der Natur iſt *analogiſch*," verwandt, verbunden; Alles iſt dem Weſen nach in Allem; die Natur iſt überall ſich ſelbſt gleich; „wer *Eines* wahrhaft weiß, weiß *Alles*, wer auch nur Einen Theil der Materie begriffe, würde wegen der περιχώρησις der Dinge zugleich das ganze Univerſum begreifen." „C'est tout comme ici." „*in jedem Weſen iſt das Unendliche erkennbar*," „das Größte im Kleinſten aufs Genaueſte ausgedrückt," das Fernſte im Nächſten idealiter gegenwärtig. Es gibt keinen *abſoluten* Weſenunterſchied. Les dégrés de perfection varient à l'infini. Cependant le fonds est par-tout le même. Il n'y a de la différence que du *grand au petit*, du *sensible à l'insensible* *). Die Seele iſt nichts als eine zur deutlichen Vorſtellung, zum Bewußtſein erwachte einfache Monade; die einfache Monade, die wir vom ariſtokratiſchen Standpunkt unſeres Selbſtes aus als ein Anderes, als ein indifferentes Neutrum, als ein todtes Ding ausſtoßen, iſt ein Weſen unſeres Geſchlechts und Weſens, iſt nur eine ſchlafende, noch unentwickelte Seele. Ueberall ſind Keime, Elemente des Lebens, die ſich vielleicht einſt noch zu Weſen unſeres Gleichen entwickeln. Es gibt keine wahre Verneinung in der Natur, keinen wahren Tod, keine wahre Erzeugung. Der Tod iſt nur Einwicklung, Verhüllung, Verminderung, Verkleinerung der Glieder; die Entſtehung nur Vergrößerung, Entfaltung, nur Umbildung unter einer andern Geſtalt ſchon exiſtirender Weſen aus Saamen und Keimen, gleichwie die Menſchen ſich aus den Saamenthierchen entwickeln, obwohl ihre Seelen nicht vernünftig ſind, ſondern es erſt werden, nachdem die Empfängniß dieſe Thiere zur menſchlichen Natur beſtimmt. [43] Es gibt überhaupt nichts abſolut Diskretes in der Natur; alle Gegenſätze, alle Grenzen des Raumes und der Zeit und der Art verſchwinden vor der abſoluten Kontinuität, dem unendlichen Zuſammenhange des Univerſums. „Der Punkt iſt gleichſam eine unendlich kleine Linie, die Ruhe nichts als eine nach einer ununterbrochenen Abnahme verſchwindende Bewegung, die Gleichheit nichts als eine verſchwindende Ungleichheit.“ „Und dieſes Geſetz der Kontinuität verletzt die Natur nie und nirgends. Sie macht keine Sprünge. Alle Ordnungen der natürlichen Weſen machen nur eine einzige Kette aus, worin die verſchiedenen Klaſſen als ſo viel Gelenke ſo enge aneinander ſich anſchließen, daß es den Sinnen und der Einbildungskraft unmöglich iſt, den eigentlichen Punkt zu beſtimmen, wo eine anfängt oder aufhört.“ [44]

---

*) Nouveaux Essais p. 458. 441.

§ 13.

Die Weiſe des gegenſeitigen Zuſammenhangs und Verkehrs der Monaden.

So ſehr aber alle Dinge unter einander in der herrlichſten Harmonie, im bewunderungswürdigſten Zuſammenhange ſtehen, ſo daß jedes Weſen ein Mikrokosmus iſt, in dem im Kleinen enthalten iſt und vergeht, was im Makrokosmus im Großen exiſtirt und vergeht, jedes Weſen einem Thermo- und Barometer gleicht, der die Veränderungen in der Atmoſphäre der Welt anzeigt: ſo gibt es doch keinen direkten, unmittelbaren, keinen phyſiſchen, ſondern nur einen metaphyſiſchen Einfluß der Weſen auf einander. „Es iſt nicht nur unmöglich, daß die Monaden auf einander einwirken, denn es läßt ſich gar kein Mittel denken, wie eine ſolche Einwirkung zu erklären wäre, ſondern ein unmittelbarer Einfluß iſt auch unnöthig, denn warum ſollte eine Monade der andern geben, was ſie ſelbſt ſchon beſitzt? Das iſt ja eben die Natur der Subſtanz, daß die Gegenwart mit der Zukunft ſchwanger geht, und Alles aus Einem erkannt werden kann.“ Alles bringen die Monaden ja aus ihrem eignen Schooße hervor, und „zwar nicht ſo, wie etwa die Wärme der Scholaſtiker ihre Wirkungen hervorbringt, ſondern in der Weiſe eines erhabenen, geiſtigen Mechanismus, welcher der Grund und die Concentration des körperlichen Mechanismus iſt, ſo daß die Art und Weiſe, wie eines aus dem andern folgt, angegeben werden kann." „Die Monaden ſind kein Princip von Handlungen nach Außen." „Selbſt das Princip ihrer Hemmungen liegt in ihnen. Eine Subſtanz handelt ſo viel als ſie vermag, wenn ſie nicht verhindert wird. Die einfache Subſtanz wird auch wirklich in ihrem Handeln beſchränkt und gehemmt, aber nur innerlich von ſich ſelbſt." „Nichts kann daher in die einfachen Subſtanzen ſtörend einwirken, ja ſogar in den zuſammengeſetzten Subſtanzen, den Körpern geſchieht nichts, ſelbſt durch den Stoß der ſie umgebenden Körper, was nicht aus dem Innern käme und ſie in ihrer Ordnung ſtören könnte." Denn „der Körper leidet beim Stoße nur durch ſeine eigene Federkraft, die die Urſache der bereits in ihm befindlichen Bewegung iſt." „Nur der äußern Erſcheinung nach wird den Subſtanzen Gewalt angethan." „In ihren innern Beſtimmungen aber können die wahrhaften Subſtanzen nicht gehemmt werden, weil ſie die Repräſentation von allem Aeußeren enthalten."

Aber — kann man fragen, und Bayle hat Leibnitz dieſen Einwurf gemacht — wie iſt es denn möglich, daß die Seele, wenn ſie ſich z. B. im Zuſtande der Freude befindet, unmittelbar darauf in den Zuſtand des Schmerzes übergeht, daß ſie nicht immer in demſelben Zuſtande beharrt? „Die Natur der endlichen Subſtanz iſt ununterbrochene Veränderung, und zwar nach einer beſtimmten Ordnung, welche, ohne ſich je zu verändern, die Subſtanz in alle ſie betreffenden Zuſtände, aber nicht mit Zwang, ſondern im Einklange mit ihrer eigenen Spontaneität bringt. Und dieſes Geſetz der Ordnung, welches die Individualität jeder beſondern Subſtanz ausmacht, [15] ſteht im genauen Zuſammenhang mit den Begebenheiten in jeder andern Subſtanz und im ganzen Univerſum. Dieſem Geſetze zufolge geht nun die Seele von der Freude zum Schmerze über, in dem Augenblicke, wo in dem Zuſammenhange ihres Leibes eine Unterbrechung geſchieht, weil es das Geſetz, die Natur dieſer untheilbaren Subſtanz iſt, auszudrücken und vorzuſtellen, was in dieſem Körper geſchieht."

Der Verkehr der Subſtanzen unter einander iſt daher nur ein *idealer*. Die realen Weſen wirken nur als von ihr *vorgeſtellte* auf die Monade ein; aber ſie können auch nicht anders einwirken, denn ſie iſt Seele oder doch ein ſeelenartiges Weſen. Die Monade leidet nur von ſich ſelbſt; ſie iſt nur mit ſich beſchäftigt; ſie iſt nur *theoretiſch-thätig*. Das Licht, das die Monaden auf einander ausſtrömen, oder in dem ſie ſich gegenſeitig ſchauen und wahrnehmen, iſt nicht das energiſche Licht der Sonne, ſondern der affektloſe Mondſchein. Ihren Eindrücken fehlt die Sinnlichkeit, die Glut unmittelbar gegenwärtiger Eindrücke: ſie haben nur die Kraft von Reminiscenzen, wo der Gegenſtand nur ſo, wie er in uns noch iſt, nicht durch ſich ſelbſt auf uns einwirkt. Die Monade wird zwar von Allem, was in der Welt vorgeht, in Folge ihrer eigenthümlichen Natur, die nur aus *Nerven*, nicht aus Fleiſch und Blut beſteht, afficirt und ergriffen; aber ſie iſt kein an Ort und Stelle ſich befindender Augen- und Ohrenzeuge von den Weltbegebenheiten: ihre Theilnahme daran gleicht nur der Theilnahme des Leſers; ſie iſt nur aus der Ferne dabei. Bei einer Sache aber nur aus der Ferne ſein, ihre Vergegenwärtigung ohne wirkliches Daſein iſt eine Vorſtellung. Durch dieſe Theilnahme wird daher die Monade auch nicht aus ſich herausgeriſſen, nicht in dem Hausfrieden ihrer Seele geſtört. Mit einem Worte — die Monade iſt nicht mithandelnde Perſon, nur *Zuſchauer* des Welttheaters. Und eben hierin liegt der Hauptmangel der Monadologie.

„Zwiſchen den Monaden beſteht nur *Uebereinſtimmung*, kein *wirklicher Verkehr*, daher die herrſchende Monade auch die Exiſtenz der andern Monaden nicht beſchränkt." „Wenn man ſagt, daß eine Monade von der andern verhindert wird, ſo iſt das nur von der Vorſtellung der andern in ihr zu verſtehen.“ „Die Einwirkung einer Subſtanz auf eine andere beſteht nicht darin, daß ſie irgend eine Weſenheit oder etwas Reales von ſich herausläßt und der andern einpflanzt, wie man es ſich gewöhnlich vorſtellt. In der materiellen Welt hat man wohl Recht, durch das Ausſtrömen und Aufnehmen von Theilen die Phänomene der Natur auf mechaniſchem Wege zu erklären, aber die materielle Maſſe iſt keine Subſtanz.“ „Handlung nach Außen kommt der Monade zu, inwiefern ſie vollkommen iſt. Die Monade handelt aber, wenn ſie deutliche Vorſtellungen hat, leidet, wenn ſie verworrene hat. Die Vollkommenheit einer Monade vor der andern beſteht daher nur darin, daß wir in ihr die *Gründe* finden, woraus wir die Vorgänge in der andern erklären können, und nur inſofern, als wir ſolche Gründe finden, ſagen wir, daß ſie auf die andere wirkt.“ „Darum ſind die Handlungen und Leiden der Monaden wechſelſeitig. Dieſelbe Monade iſt aktiv, inſofern das, was wir in ihr deutlich erkennen, zum *Erklärungsgrund* von den Vorgängen in einer andern dient, paſſiv inſofern, als wir in dem, was in einer andern deutlich erkannt wird, den Erklärungsgrund von den Vorgängen in ihr finden.“

Daſſelbe, was von dem Verhältniß der *einfachen Subſtanzen* zu einander, gilt auch von dem Verhältniß der *zuſammengeſetzten* und *einfachen* Subſtanzen oder der Seelen und Leiber untereinander. „Die Scholaſtiker glaubten, daß zwiſchen der Seele und dem Leibe ein gegenſeitiger phyſiſcher Einfluß ſtattfände; aber ſeitdem man erwogen hat, daß der *Gedanke* und die *ausgedehnte Maſſe* nichts mit einander gemein haben, ja toto genere unterſchiedene Weſen ſind, haben mehrere Neuere angenommen, daß zwiſchen der Seele und dem Leibe kein phyſiſcher Verkehr ſtattfindet, obgleich der *metaphyſiſche* Verkehr, welchem zufolge Leib und Seele ein Subjekt oder *eine* Perſon ausmachen, immer ſeinen Beſtand hat.“ „Denn es iſt unerklärbar, wie aus Vorſtellungen der Seele in der Materie Figuren und Lagen entſpringen, oder wie aus materiellen Figuren und Bewegungen Vorſtellungen entſtehen ſollten." „Wenn ein phyſiſcher Verkehr ſtattfände, ſo würde die Seele den Grad der Schnelligkeit und die Richtungslinie der im Körper befindlichen Bewegungen verändern, und umgekehrt würde der Leib die Reihenfolge der Gedanken in der Seele verändern. Aber eine ſolche Einwirkung kann man aus keiner weſentlichen Beſtimmung weder des Leibes, noch der Seele ableiten. Carteſius hat einen Vertrag ſchließen wollen, und einen Theil der Handlung des Körpers von der Seele abhängig gemacht. Er erkannte es als ein Geſetz der Natur, daß ſich die nämliche Größe der Bewegung in den Körpern erhielte, und ſchloß daraus, daß der Einfluß der Seele dieſes Geſetz der Körperwelt unmöglich aufheben könnte. Aber er glaubte, daß die Seele doch die Macht haben könnte, die Richtung der Bewegungen, die im Körper vorgehen, zu verändern, faſt gerade ſo, wie ein Reiter ſeinem Pferde keine Kraft gibt, aber es doch nach Gutdünken da und dort hin lenkt. Allein die Seele hat keine Inſtrumente, wie der Reiter, deren ſie ſich zur Hervorbringung dieſer Wirkung bedienen könnte. Die Veränderung der Richtungslinie iſt eben ſo wenig aus der Natur der Seele und des Leibes, d. h. des Gedankens und der Maſſe erklärbar, als die Veränderung der Größe der Kraft." Die Carteſianer nahmen daher ihre Zuflucht zu dem Syſtem der Gelegenheitsurſachen, wo Gott ſelbſt unmittelbar bei Gelegenheit eines Willensaktes einen dieſen Willen vollziehenden Akt des Körpers hervorbringt. Aber „hier läßt man in einer natürlichen und gewöhnlichen Sache Gott wie einen deus ex machina auf ungewöhnliche, wunderbare Weiſe ins Mittel treten, und es widerſpricht daher dieſes Syſtem der Natur und Vernunft." Es bleibt daher nur die Weiſe, wie die Monaden mit einander in Verkehr und Wechſelwirkung ſtehen, als die wahre Kategorie über, unter der wir das Verhältniß der Seele und des Leibes zu denken haben. „Die Seelen empfinden wohl das, was außer ihnen vorgeht, aber nur durch das, was in ihnen ſelbſt vorgeht, und kraft der allgemeinen Harmonie, welche jede Subſtanz zu einem lebendigen Spiegel des Weltalls macht, den äußern Dingen entſpricht.“ „Wenn die Seele Etwas mit Erfolg will, ſo iſt die körperliche Maſchine *von ſelbſt*, in Folge ihrer eingeborenen Bewegungen, zur Vollſtreckung dieſes Willens bereit und geneigt, und wenn die Seele die Veränderungen ihres Leibes wahrnimmt, ſo bekommt ſie nicht vom Körper, als ſtörte er die Geſetze der Seele, ſondern nur aus der Reihe der vorangegangenen, aber konfuſen Vorſtellungen neue Vorſtellungen.“ „Die Seele gibt dem Körper weder eine Bewegung, noch eine Richtung oder Beſtimmung der Bewegung, die nicht aus den vorhergegangenen Zuſtänden und Bewegungen der Materie auf *mechaniſche* Weiſe erklärt werden könnte. Behauptet man das Gegentheil, ſo verwandelt man die Seele in einen, wenn auch noch ſo dünnen und feinen Körper, oder man verfällt auf unverſtändliche und nichts erklärende Principien.“ „Obgleich die nächſte Quelle aller Thätigkeit in der Seele liegt, wie die Quelle des Leidens in der Materie, ſo darf man deswegen doch nicht glauben, daß die Seele durch ihre immanente Thätigkeit, nämlich Trieb und Vorſtellung die mechaniſchen Geſetze des Körpers unterbricht, ſondern daß ſie vielmehr nur in *Gemäßheit* derſelben handelt.“ „Es wäre ein Mirakel, wenn die Seele etwas im Körper bewirkte, was *wider* die Natur des Körpers wäre.“ „Wohl nach dem Verlangen der Seele, aber nicht *durch* das Verlangen, ſondern durch mechaniſche Geſetze entſpringen Bewegungen im Körper.“ „Den innerlichen Handlungen der Seele *entſprechen* nur äußere im Körper.“ „Die Seele befolgt daher nur ihre Geſetze, der Leib die ſeinigen. Die Seelen handeln nach den Geſetzen der *Zweckurſachen*, die Körper nach den Geſetzen der wirkenden Urſachen oder *Bewegungen*. Ja in dieſem Syſtem handeln die Leiber, als wenn es keine Seelen gäbe, und die Seelen handeln, als gäbe es keine Leiber, und beide handeln, als wenn beide auf einander wirkliche, unmittelbare Einflüſſe hätten. Aber ungeachtet ihrer Selbſtſtändigkeit ſind Leib und Seele „in der ſchönſten Harmonie,“ in der innigſten Einheit. „In der Seele gibt es ſelbſt Vorſtellungen, die der Circulation des

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Blutes und den innern Bewegungen der Eingeweide entſprechen, die man jedoch eben ſo wenig wahrnimmt, als das Geräuſch des Waſſers, wenn man in der Nähe einer Mühle wohnt. Wenn es Eindrücke im Körper gäbe, ſei es im Schlafe oder im Wachen, von denen die Seele ganz und gar nicht afficirt würde, ſo müßte man in der That der Einheit der Seele und des Leibes Grenzen ſetzen, gerade wie wenn die körperlichen Eindrücke eine gewiſſe Figur und Größe haben müßten, um von der Seele wahrgenommen zu werden, was aber mit der Unkörperlichkeit der Seele unverträglich iſt, denn es gibt keine Proportion zwiſchen einer unkörperlichen Subſtanz und einer ſolchen oder ſolchen Modifikation der Materie.“

„Der Grund dieſer Uebereinſtimmung iſt aber in einer präſtabilirten Harmonie oder in Gott zu ſuchen, durch den der Einfluß einer Monade in die andere, der in den einfachen Subſtanzen nur ein idealer iſt, zur Wirkung kommt.“ „Inſofern die Seele Vollkommenheit hat und deutliche Gedanken, hat Gott den Leib ihr angepaßt und im Voraus ſo gemacht und vorherbeſtimmt, daß der Körper getrieben iſt, ihren Willen zu vollſtrecken; und inſofern die Seele unvollkommen iſt und ihre Vorſtellungen verworren ſind, hat Gott die Seele dem Leibe angepaßt, ſo daß die Seele ſich von den Leidenſchaften, welche aus den körperlichen Eindrücken entſpringen, bewegen läßt.“ Die Freiheit der Seele wird dadurch keineswegs aufgehoben. „Es iſt dies gerade ſo, wie wenn einer, der alles wüßte, was ich morgen meinem Diener für den ganzen Tag anbefehlen würde, ein Automat machte, welches dieſem Diener vollkommen ähnlich wäre, und morgen zur beſtimmten Zeit alle meine Befehle vollzöge. Deſſen ungeachtet wären aber doch meine Befehle frei, obgleich in der Handlung des Automats, welches den Diener machte, nichts von Freiheit zu finden wäre. Und dieſes Automat würde von mir auf ideale Weiſe abhängig ſein, kraft der Weisheit deſſen, welcher in der Vorausſicht meiner zukünftigen Willensakte ihm die Einrichtung und Fähigkeit gegeben hätte, mir zur beſtimmten Zeit für den kommenden Tag zu dienen. Die Kenntniß von meinem künftigen Willen würde der Bewegungsgrund dieſes großen Künſtlers geweſen ſein, dieſes Automat nachher zu machen: mein Einfluß wäre ein objektiver (idealer) und der ſeinige ein phyſiſcher.“

§ 14.

Die Bedeutung der präſtabilirten Harmonie.

Die präſtabilirte Harmonie iſt, obwohl ſein Favoritkind, Leibnitzens ſchwache Seite, wenn man ſie wenigſtens in einem ſo äußerlichen Verſtande nimmt, wie ſie gewöhnlich genommen wird, woran allerdings Leibniß ſelbſt Schuld iſt. Die populären Vorſtellungen von einem aparten, extramundanen Weſen, das nur in ein äußerliches, mechaniſches Verhältniß zu den Dingen tritt, überſchatten hier wie anderwärts die an ſich ſo tiefe Metaphyſik L.'s; aber man darf in dieſem Schatten nicht das Weſen ſeiner Philoſophie finden wollen. L. huldigte der Theologie ſeiner Zeit, aber ſo, wie ein geiſtreicher, hochgebildeter Mann im Gefühle ſeiner Superiorität einer Dame huldigt, und in der Konverſation mit ihr ſeine Ideen in ihre Sprache überſetzt, ja paraphraſirt, obwohl leider! nicht zu läugnen iſt, daß dieſe déférence und complaisance gegen die Theologie zugleich einen innern und zwar ſehr nachtheiligen Einfluß auf ſeine Philoſophie hatten. Wohl darf man inſofern den Unterſchied zwiſchen einem eſoteriſchen und exoteriſchen Leibniß machen, obgleich es ſehr ſchwer iſt, die Grenzen beider zu beſtimmen, da L. höchſt ſelten dans la rigueur métaphysique ſpricht. Aber ſo viel iſt gewiß, daß die präſtabilirte Harmonie in einem den Monaden nur äußerlichen Verſtande genommen ganz dem Geiſte L.'s widerſpricht. Er bedient ſich zwar ſelbſt äußerlicher Ausdrucksweiſen, wie wenn er ſagt: „Gott hat Alles im Voraus ein für alle Mal geregelt.“ (Theodicee § 9.) „Gott hat anfänglich ſchon die Seele ſo geſchaffen, daß ſie ſich vorſtellen muß, was im Körper vorgeht, und den Körper ſo, daß er von ſelbſt die Befehle der Seele vollſtrecken muß.“ (Ebendaſelbſt § 62.) Der Ausdruck préétabli drückt keine metaphyſiſche Beſtimmung aus. Das leidige Vorher oder Voraus iſt vielmehr eigentlich nichts weiter, als eine Bitte an den Gedanken, nicht bis ans Ende ſeine Analyſis fortzuſetzen, um nicht an einen Stillſtandspunkt ſeines Verſtandes zu kommen. [16] Aber dem Willen, der das Daſein der Dinge begründet, der erſchafft, geht weſentlich bei L. die Vernunft vorher, die als göttliche, unbeſchränkte Vernunft das Weſen der Dinge ſelbſt iſt, oder doch in ſich enthält. Er ſagt daher: „jedes Ding hat auf ideale Weiſe oder in der Idee — aber die Idee iſt das Weſen des Dinges oder repräſentirt es — vor ſeiner Exiſtenz zu dem Entſchluß mitgewirkt, den Gott hinſichtlich der Exiſtenz aller Dinge gefaßt hat.“ „In den Ideen Gottes fordert jede Monade mit Grund, daß Gott bei der uranfänglichen Anordnung der übrigen Monaden auf ſie Rückſicht nimmt.“ „Indem Gott zwei einfache Subſtanzen vergleicht, ſo findet er in jeder Gründe, die ihn bewegen, die eine mit der andern zu verknüpfen.“ Nichts iſt dem Leibnitz zuwiderer, als die Vorſtellung einer vernunftloſen, leeren Macht, eines bloßen Willens, einer indifferenten, beſtimmungsloſen Wahl. „Der Wille ohne Vernunft, ſagt er ſelbſt trefflich, iſt der Zufall der Epikuräer.“ Das Weſen Gottes beruht nur auf der Vernunft. La nature de Dieu est toujours fondée en raison *).“ Wie die Exiſtenz das Weſen, ſo ſetzt bei ihm der Wille die Vernunft voraus. Der Wille iſt ihm, in metaphyſiſcher Strenge geſprochen, nichts als die Affirmation, die Macht der Vernunft, die ſich bethätigende Vernunft. Nichts bekämpft er daher auch mit mehr Nachdruck, als die Vorſtellung eines Poiret, Buddeus und Anderer, die die Wahrheit der Geſetze und Ideen vom Willen Gottes abhängig machten. „Nur die zufälligen Wahrheiten

---

*) Op. Omn. T. VI. p. 274.

(die Fakta und Begebenheiten) hängen nach ihm vom göttlichen Willen ab, aber die *nothwendigen* allein vom göttlichen Verſtande." Daher ſetzt er auch ſein Syſtem der präſtabilirten Harmonie als das Syſtem, in dem alles verbunden und harmoniſch iſt, tout va par raisons (Theod. § 353), den Vorſtellungen Bayle's entgegen, der mit den Carteſianern der Meinung war, daß „die Vorſtellungen z. B. der ſinnlichen Qualitäten, welche Gott nach ihnen der Seele bei Gelegenheit der körperlichen Bewegungen gibt, nichts enthielten, was dieſe Bewegungen repräſentire, oder ihnen entſpräche, ſo daß es ganz gleichgültig wäre, ob uns Gott die Vorſtellungen der Kälte, der Wärme, des Lichts oder ganz andere Vorſtellungen bei ebenderſelben Veranlaſſung gäbe." Er ſagt: „Ich kann mich nicht genug darüber wundern, wie ſo geſcheute Köpfe an ſolchen unphiloſophiſchen, den Grundmaximen der Vernunft widerſprechenden Meinungen Geſchmack finden konnten. Denn nichts bezeugt mehr die Unvollkommenheit einer Philoſophie, als wenn der Philoſoph ſich zu dem Geſtändniß gezwungen ſieht, daß ſeinem Syſteme zufolge ſich Etwas zutrage, wovon er aber keinen Grund angeben könne. Denn mag Gott oder die Natur handeln, die Natur wird immer ihre Gründe haben *)." Er weiſt dem Bayle einen Irrthum nach, wenn er glaube, daß Alles, was nur in Folge allgemeiner Geſetze geſchehe, ohne Wunder geſchehe, wenn auch gleich Gott willkührlich dieſe Geſetze gegeben habe, und daß es nur von dem Willen Gottes, nicht von der Natur der Dinge abhänge, wenn z. B. die Wunden des Körpers in der Seele das Gefühl des Schmerzes erregten, und ſagt: „wenn das Geſetz nicht auf Gründen beruht und ein Ereigniß nicht durch die *Natur der Dinge* erklärt werden kann, ſo kann es nicht anders als auf wunderbare Weiſe geſchehen. Wenn Gott z. B. verordnet hätte, daß ſich die Körper in einer Kreislinie bewegen ſollten, ſo wären zur Vollſtreckung dieſes Befehls beſtändige Wunder nöthig geweſen; denn es ſteht im Widerſpruch mit der Natur der Bewegung, welcher zufolge der Körper die Kreislinie verläßt, um in der geraden Tangente ſeinen Lauf fortzuſetzen, wenn nichts ihm im Wege ſteht. Es würde daher der bloße Befehl Gottes, daß eine Wunde eine angenehme Empfindung erregen ſolle, zur Realiſirung nicht hinreichen; er müßte dazu auch natürliche Mittel finden. – Das wahre Mittel aber, wodurch Gott bewirkt, daß die Seele Empfindungen von den Vorgängen in ihrem Körper hat, iſt die Natur der Seele, welche die Körper repräſentirt, und im Voraus ſo gemacht iſt, daß die Vorſtellungen den Veränderungen des Körpers entſprechen. Die Vorſtellung ſteht daher in einem natürlichen Zuſammenhang mit dem Vorzuſtellenden. Wenn Gott die runde Geſtalt eines Körpers durch die Idee eines Vierecks darſtellen ließe, ſo wäre dies eine ſehr unpaſſende Darſtellung, denn in der Vorſtellung wären Winkel, während doch im Gegenſtande Alles gleich wäre. Die Vorſtellung unterdrückt wohl oft Etwas in den Gegenſtänden, wenn ſie nämlich unvollkommen iſt; aber ſie kann zu ihnen nichts hinzuthun, ſonſt wäre ſie falſch. Uebrigens findet eine vollſtändige Unterdrückung in unſern Vorſtellungen nie ſtatt, obwohl die konfuſen Vorſtellungen mehr unterdrücken, als wir glauben.“ Die präſtabilirte Harmonie beruht daher auf der Natur der Dinge ſelbſt; ſie liegt im Weſen der Seele ſelbſt; ſie iſt an ſich nur der äußerliche, populäre, theologiſche Ausdruck von der metaphyſiſchen Identität der Seele und des Leibes, von der Beſtimmung, nach welcher die Seele die herrſchende Entelechie, die ſubſtanzielle Form, die weſentliche Kraft ihres Körpers iſt. Die Seele iſt weſentlich, ja iſt gar nichts Anderes, als die Repräſentation der Vielheit in der Einfachheit. Sie iſt nichts Anderes, als der concentrirte, in einen untheilbaren Mittelpunkt zuſammengezogene Mechanismus; der Leib nichts als gleichſam die entfaltete, ausgedehnte Seele. Die Seele iſt ein metaphyſiſcher Punkt, derſelbe Punkt, aber als mathematiſcher oder vielmehr phyſikaliſcher, iſt der Leib. Oder: als Objekt der Metaphyſik, des klaren, deutlichen Denkens iſt die Monade Monade, Seele; als Objekt der Phyſik, der Imagination, der ſinnlichen Vorſtellung iſt ſie der Leib. Der Leib iſt ein materieller Mechanismus, die Seele ein geiſtiger, eminenter Mechanismus. „Die Gründe der Mechanik, die in dem Körper *entfaltet* und auseinander gewickelt ſind, ſind in den Seelen oder Entelechien zuſammengefaßt und gleichſam *concentrirt*, und finden dort ſelbſt ihre Quelle.“ „Die Seele iſt eine Art *geiſtigen Automats*.“ Alles, was im Leibe iſt und vorgeht, iſt und geht daher auch in der Seele vor, und umgekehrt Alles, was in der Seele vorgeht, hat auch ſeinen Ausdruck im Leibe, „ſelbſt die abſtrakteſten Raiſonnements finden noch vermittelſt der Zeichen, die ſie der Einbildungskraft vorſtellen, im Körper entſprechende Bewegungen.“ Im letzten innerſten Grund der Monade aber beſchaut, iſt der Leib (ſubjektiv) nichts als eine verworrene Vorſtellung, und, als *Gegenſtand*, nichts als eine *verworren vorgeſtellte* Seele. Die Harmonie zwiſchen Leib und Seele reducirt ſich daher auf die Harmonie zwiſchen dem Princip der Thätigkeit und dem Princip des Leidens, die beide in der Monade ſelbſt liegen.

---

*) Théod. § 340. und Nouv. Essais Liv. IV. chap. III § 7

Allerdings trägt die präſtabilirte Harmonie auch den Charakter der Aeußerlichkeit oder Willkührlichkeit an ſich. Die Frage nach dem Zuſammenhange der Seele mit dem Leibe iſt bei Leibnitz eins mit der Frage nach der Kommunikation der Subſtanzen untereinander. Es iſt daher hier dieſelbe Unbeſtimmtheit, wie früher bei der Frage, ob und wie die Monaden ein unum per se oder per accidens bilden; denn obwohl die Monaden ihrem *Weſen* nach höchſt reizbarer, ſenſibler und beziehungsreicher Natur ſind, ſo ſind ſie doch zugleich ihrer *Exiſtenz* nach außer einander und in dieſer Trennung als ſelbſtſtändig vorausgeſetzt. „Die Monaden haben ſowohl ihre thätige, als leidende Natur (d. h. ſowohl ihr Immaterielles als Materielles [?]) von einer allgemeinen und höchſten Urſache erhalten, weil ſie ſonſt wegen ihrer *Unabhängigkeit von einander* nicht dieſe Ordnung, dieſe Schönheit, dieſe Harmonie, die wir in der Natur finden, hätten hervorbringen können." „Dieſer vollkommene Einklang von ſo vielen Subſtanzen, die keine Gemeinſchaft mit einander haben, kann nur von der allgemeinen Urſache kommen." „Denn da jede Seele auf ihre Weiſe die äußern Erſcheinungen ausdrückt und dieſe Ausdrucksweiſe nicht durch irgend einen Einfluß der andern beſonderen Weſen bekommen kann, ſondern vielmehr aus dem eigenen Vermögen ihrer Natur ſchöpfen muß, ſo muß ſie nothwendig dieſe Natur oder dieſen innern Grund der Ausdrücke der äußern Erſcheinungen von einer allgemeinen Urſache haben, von welcher alle dieſe Weſen abhängen, und welche bewirkt, daß die eine mit der andern in vollkommenem Einklang ſteht." Aber es iſt auch zu erkennen, daß die präſtabilirte Harmonie nicht die Bedeutung der Begründung einer Realität, ſondern nur die der Erklärung eines Phänomens hat. Ja ſie drückt eigentlich nur aus und bezweckt nur eine Harmonie zwiſchen der Leibnitziſchen Metaphyſik und den gewöhnlichen populären Vorſtellungen vom Körper und ſeiner Kommunikation mit der Seele, obwohl dieſe Verbindung des philoſophiſchen Gedankens mit der populären Vorſtellung nicht eine äußerliche, ſubjektive, abſichtliche Beziehung, ſondern ein objektives Ingredienz der Leibnitziſchen Philoſophie ſelbſt iſt. Das Reale, Subſtanzielle iſt die Monade, die Monade Nichts aber ohne Vorſtellung, und dieſe iſt eben das Medium zwiſchen dem Innern und Aeußern, der nexus rerum, der ſomnambüliſche Rapport der Monaden mit einander. Die Harmonie, ſo als identiſch mit der Vorſtellung gefaßt, iſt daher urſprünglich zugleich mit dem Weſen der Monade geſetzt, nur ein ſekundärer Ausdruck von einer metaphyſiſchen Beſtimmung, wie ſie auf dem Standpunkt der ſinnlichen Vorſtellung angeſchaut wird. Daß ſolche Ausdrücke, wie wenn er von Leib und Seele als zwei beſonderen Subſtanzen ſpricht, beide ſogar êtres d'un genre tout-à-fait différent nennt und mit zwei Uhren vergleicht, die Gott von Anfang an ſo eingerichtet und geſtellt hat, daß ſie hinführo immer mit einander übereinſtimmen — ein Gleichniß, das ſchon Arnold Geulinx gebrauchte — außerhalb der Leibnitziſchen Metaphyſik, nur innerhalb der populären, ſinnlichen Vorſtellungsweiſe eine reale Bedeutung haben, folglich nur Accomodationen, ſei es nun frei- oder unfreiwillige ſind, wird Jeder zugeben, der einiger Maßen in Leibnitz eingedrungen iſt. Außerdem wäre gar kein Unterſchied zwiſchen dem Syſtem des Occaſionalismus, wo Leib und Seele als zwei beſondere, ſich entgegengeſetzte Weſen oder Subſtanzen, die daher nothwendig nur eine abſolute Subſtanz verbinden kann, gefaßt ſind, und zwiſchen dem Leibnitziſchen Syſtem. Zwar ſagt Leibnitz ſelbſt an einer Stelle, der Uebergang vom Occaſionalismus zu ſeinem Syſtem ſei ganz leicht, was in vieler Beziehung auch richtig iſt; aber das iſt ja gerade das ſeine Philoſophie vom Occaſionalismus ſpecifiſch unterſcheidende, einen poſitiven Fortſchritt in der Geſchichte der Philoſophie bildende Moment, daß er aus der Natur der Seele abzuleiten ſucht, [47] was der Carteſianismus nur durch die unbeſtimmte Vorſtellung einer ſchrankenloſen Macht, durch den Willen Gottes zu Stande brachte — ein Fortſchritt und Gang, der der Gang der ganzen Menſchheit iſt, indem dieſer in nichts anderem beſteht, als das Reich des willkührlichen Gottes immer mehr und mehr zu beſchränken, und den Begriff und das Leben des wahren, des mit Vernunftnothwendigkeit handelnden, des mit Erkenntniß und Wiſſenſchaft übereinſtimmenden Gottes, als aus welchem allein eine Natur und Geſchichte erkennbar und begreiflich*) iſt, an ſeine Stelle zu ſetzen.

---

*) Ex mero Dei arbitrio nihil omnino proficisci potest. T. VI. P. I. p. 207.

§ 15.

Die Schranke und das Verhältniß der abgeleiteten Monaden zur urſprünglichen, erſten Monade.

Das Unbeſtimmte und Schwankende in dem Begriffe der präſtabilirten Harmonie beruht auf einer Unbeſtimmtheit ebenſowohl in dem Begriffe der Schranke, mit welcher die präſtabilirte Harmonie aufs Engſte zuſammenhängt, als in dem Begriffe der unbeſchränkten, allgemeinen Subſtanz, welche der Grund der Harmonie iſt. Die Endlichkeit, darum Abhängigkeit der Monaden beruht auf ihren verworrenen Vorſtellungen, auf der Materie, d. i. ihrer Verwicklung mit andern Monaden. Aber wenn wir von den verſchiedenen Beſtimmungen, die zuſammen das Weſen der Monade ausmachen, die Beſtimmung des Fürſichſeins hervorheben, ſo iſt die Monade für ſich ſelbſt unbeſchränkt, ſind die andern keine Schranke für ſie; denn jede iſt ſelbſtſtändig, keine hat einen Einfluß auf die andere. Die Monaden ſind daher dieſer Beſtimmung zufolge nicht durch ſich ſelbſt, noch durch einander, ſondern durch ein von ihnen unterſchiedenes, außer und über ihnen ſeiendes Weſen urſprünglich in Verbindung gebracht, alſo beſchränkt, beſtimmt, als endliche Weſen geſetzt, wiewohl die Monade *inſofern*, als zur Beſtimmung des Fürſichſeins die der *Thätigkeit* und *Repräſentation* der andern gehört, ſich weſentlich auf dieſe andern bezieht und daher durch ſich ſelbſt beſchränkt iſt. Aber eben auch aus dieſem Begriffe des *Fürſich*ſeins hätte die Schranke abgeleitet werden ſollen, um keinen Mangel übrig zu laſſen. Die Schwierigkeiten, die ſich hier darbieten, werden von Leibnitz nicht auf begriffmäßige Weiſe, ſondern nur durch das Mittel der Vorſtellung gehoben. Es iſt nur eine Aſſertion, keine Deduktion, daß die Monade beſchränkt iſt, wie wenn er in der früher angeführten Stelle ſagt: „Die Monaden ſind keine reinen, abſoluten, ſondern beſchränkte Kräfte.“ Zugleich iſt aber der Begriff der Monaden der

Begriff der abſoluten Realität, nur die Monade der adäquate Ausdruck für alle Wirkſamkeit, Wahrheit und Weſenhaftigkeit. Der Begriff der Monade hat daher inſofern ſeine adäquate Exiſtenz erſt in Gott, geht nur in ihm ohne Reſt auf. Leibnitz nennt Gott darum die urſprüngliche Monade oder die urſprüngliche einfache Subſtanz, die andern Monaden, die die Produktionen derſelben ſind, [48] und gleichſam durch ununterbrochene Ausſtrahlungen der Gottheit entſpringen, die abgeleiteten Monaden. Zur Monade gehört jedoch weſentlich ein eigenes, individuelles, einzelnes Leben. Gott kann darum wieder nur uneigentlich als Monade beſtimmt werden; der Begriff der Monade verſchwimmt in dem Ocean des abſolut unbeſchränkten Weſens, verliert hier ſeine ſpecifiſche Bedeutung. Und doch iſt, wie geſagt, alle Realität an den Begriff der Monade gebunden. Zum Fundament haben wir darum einen gemeinſchaftlichen Begriff; die Unterſchiede daher der urſprünglichen, unendlichen Monade von der abgeleiteten, endlichen reduciren ſich nur auf Beſtimmungen der Vorſtellung oder Einbildung, nicht des Gedankens, — ſo, wenn Leibnitz die oberſte Subſtanz die große Einheit, die andern Einheiten nur Emanationen und Bilder derſelben nennt — reduciren ſich nur darauf, daß die gemeinſchaftlichen, den Begriff der Monade konſtituirenden Beſtimmungen in der endlichen Monade in einem beſchränkten, in der unendlichen in einem unbeſchränkten Maße exiſtiren. Aber eben damit fällt der beſtimmte Sinn und Gedanke auf die Seite des Endlichen, die unbeſtimmte, bloße Vorſtellung auf die Seite des Unendlichen. Das Unendliche iſt die Nacht, in der das Tageslicht des Verſtandes ausgeht, das Fatum gleichſam, vor dem die polytheiſtiſche Monadenwelt, das Reich des ὅρος, das Reich der Grenzen, Formen und Geſtalten verſchwindet. Etwas anderes iſt es freilich, wenn eine Beſtimmung, die an und für ſich, ihrer Natur nach, ſelbſt da, wo ſie im Endlichen vorhanden iſt, etwas Weſenhaftes (Poſitives) ausdrückt, als abſolut und uneingeſchränkt gedacht wird; denn hier iſt die Entfernung der Schranke nur das objektive Mittel, ſie in ihrem Weſen zu begreifen. So iſt es, wenn Leibnitz Gott als das Weſen beſtimmt, welches eine vollkommene und deutliche, d. h. rein immaterielle Erkenntniß von Allem hat, oder als das Weſen, welches ohne alle Beimiſchung von Leiden reine Thätigkeit iſt: denn die Thätigkeit iſt ſelbſt ſchon jenes θεῖον τι, von dem Ariſtoteles in ſeiner Ethik ſagt, daß es ſich in allen natürlichen Weſen finde.

Der Widerſpruch, daß der reine Begriff, die Idee der Monade erſt in Gott ihr entſprechendes Daſein oder Objekt findet, und doch wieder der Begriff der Monade nur im uneigentlichen Sinne von Gott prädicirt werden kann, daß die Monade einerſeits, für ſich ſelbſt, unbeſchränkt, und es ihr doch wieder andererſeits weſentlich iſt, beſchränkt zu ſein, beruht übrigens zugleich auch auf der Natur der Sache ſelbſt. Denn die Schranke iſt ſelbſt ſo ein zweideutiges Doppelweſen in ſich: ſie drückt eben ſo Bejahung als Verneinung aus, ſie iſt das Mittel zwiſchen Sein und Nichtſein, das Minimum des Jordan Bruno, das zugleich das Maximum iſt, das nicht Alles, aber auch nicht das nicht-Nichts, ſondern das bedeutungsvolle Etwas-ſein. Sie iſt darum das Factotum des Weltalls, der Stein der Weiſen, der geheime Kunſtgriff der Natur, der Spielraum ihrer ſchöpferiſchen Kraft, die Quelle des Lebens, das Princip der Individuation. Denn nur, wo die Natur ſich beſchränkt, wo ſie ſich ſeparirt, wo ſie ſich in einen unendlich kleinen Punkt, in einen Winkel zurück- und zuſammenzieht, zeugt die Natur monadiſches Leben. „Weſentlich, ſagt Leibnitz, iſt die Kreatur beſchränkt. [19] Die Schranke liegt in ihrer göttlichen Idee ſelbſt. Und dieſe Schranke iſt ihre urſprüngliche Unvollkommenheit, die ideale Quelle ihrer Mängel und Fehler.“ Die Schranke drückt daher etwas Verneinendes aus. Aber durch die Schranke iſt das endliche Weſen auch „das, was es iſt.“ „Die Einſchränkungen und Begrenzungen ſind unter die Weſenheiten mitzurechnen.“ Ja die Schranke iſt ſelbſt der Impuls zur Thätigkeit. Die verworrenen Vorſtellungen ſind die Schranken der Monade, aber eben deswegen ſtrebt ſie, den Knaul der Verworrenheit in deutliche, lichtvolle Vorſtellungen aufzulöſen. Comme toute action de la créature est un changement de ses modifications, il est visible que l'action vient de la créature par rapport aux limitations ou négations qu'elle renferme et qui se trouvent variées par ce changement *). Nur durch die Schranke ſind alſo Monaden geſetzt. Ohne die Schranke wäre kein Unterſchied von Gott, wäre nur Eine Subſtanz. Gott konnte, ſagt Leibnitz in der Sprache theologiſcher Vorſtellungsweiſe, der Kreatur nicht Alles geben, ohne aus ihr einen Gott zu machen; nothwendig iſt deswegen das Daſein von unterſchiedenen Graden in der Vollkommenheit der Dinge und von Grenzen aller Art **). Aber ungeachtet der amphiboliſchen Natur der Schranke kann leider nicht geleugnet werden, daß Leibnitz die urſprüngliche Monade und das Verhältniß der abgeleiteten Monaden zu ihr nur mit der Vorſtellung, nicht mit dem Gedanken begriffen, daß er überhaupt auf dem Gebiete der Theologie oft in trübſelige, keinen Gedanken gewährende Vorſtellungen ſich verliert oder wenigſtens einläßt. Was ſoll man z. B. dabei denken, wenn er in den Briefen an Des Boſſes und in ſeiner Theodicee ſagt, daß die Monaden, um zu handeln, des Beiſtands oder der Mitwirkung Gottes, und zwar Gottes, nicht in der Bedeutung des an ſich ſeienden, immanenten, allgemeinen Weſens der Monaden, ſondern eines ſelbſt aparten und extramundanen Weſens bedürfen? Die Selbſtthätigkeit, die eigene Aktivität macht ja die Subſtanz zur Subſtanz. Soll man daher unter dem Beiſtande und dem beſtändigen Einfluß Gottes etwas denken, einen philoſophiſchen Gedanken damit verbinden, keine äußerliche, theologiſche Vorſtellung, ſo verſchwindet der Begriff der Monade und löſt ſich auf in den Begriff der Einen Subſtanz des Spinoza. So wenn Leibnitz

---

*) Théodic. § 377.

**) Théodic. § 31.

z. B. in ſeiner Theodicee am eben angeführten Orte ſagt: Lorsque on dit que la créature dépend de Dieu entant qu'elle est et entant qu'elle agit et même que la conservation est une création continuelle, c'est que Dieu donne toujours à la créature et produit continuellement ce qu'il y a en elle de positif, de bon et de parfait, tout don parfait venant du père des lumières, au lieu que les imperfections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale, ſo ſieht man nicht ein, was der Monade übrig bleiben ſoll, als daß ſie eine Schranke der göttlichen Thätigkeit iſt. [50] Bringt ſie nichts Wirkliches, Wahrhaftes aus ſich hervor, ſo hat ſie auch keine wirkliche, ſondern nur vorgeſtellte, eingebildete Thätigkeit, keinen Beſtand, keinen Fonds in ſich ſelbſt: in Bezug auf Gott iſt die Monade von einer Modifikation nicht zu unterſcheiden.

Ueberdem drückt die Thätigkeit der Monade, wie ſchon aus dem Worte: Selbſtthätigkeit erhellt, eine innerliche, geiſtige oder wenigſtens ſeelenartige Thätigkeit aus. Geiſtige Thätigkeit ſchließt aber alle Mitthätigkeit aus, und iſt darum, und darum nur allein Selbſtthätigkeit. Beiſtand, Mitwirkung iſt nur möglich zwiſchen zwei ſinnlich getrennten Weſen, wie wenn mir einer eine Laſt heben hilft, wobei ein Theil auf mich, ein Theil auf den andern fällt. Wenn mir ein Freund oder Lehrer das Verſtändniß oder die Ueberſetzung eines Autors erleichtert, ſo leiſtet er mir allerdings Beiſtand: aber dieſer Beiſtand iſt nur durch mich ſelbſt Beiſtand für mich, hat nur durch mich ſelber Leben und Wirkung für mich: denn daß ich die Töne, die aus ſeinem Munde ausgehen, als artikulirte Töne, als Worte vernehme, daß ich dieſen Sinn mit ihnen verbinde, daß ich ſie begreiſe, iſt meine Sache, meine Thätigkeit. Alle meine Beſtimmungen ſind zuletzt Selbſtbeſtimmungen. Die Seele iſt actus purus, iſt causa sui: das Abſolute, und alle Prädikate, die wir dem Abſoluten geben, die reine Intelligenz ausgenommen, haben ihre reelle Bedeutung, ihre Exiſtenz, ihr Subſtrat gleichſam nur in der Seele. Mitdenken, mitwollen kann Keiner mit mir. Die Seele iſt einzig und alleinig, ſie iſt ein abſolutes Ganzes, ſo zu ſagen, eine abſolute Einheit, und in dieſer Einheit Duplicität, Selbſtunterſcheidung, Einheit *mit ſich*, darum Thätigkeit, aber Selbſtthätigkeit. Wie nichts *in* der Seele iſt, als ſie ſelbſt, ſo kann auch nichts mit ihr ſein oder wirken, als ſie ſelbſt, ſonſt wäre ſie ein ſinnliches Ding oder Weſen. Die Vorſtellung von einem Beiſtand Gottes iſt darum eine ebenſowohl dem Begriffe Gottes, als dem der Monade widerſprechende. Solche Vorſtellungen, von denen die Theologie wimmelt, ſind nichts als blinde Fenſter in der Idee Gottes, nichts als übertünchte Gräber der Vernunft, an denen außen der Name Gottes geſchrieben ſteht, deren Inhalt aber, wenn man auf ſie eingeht, aus den roheſten, materiellſten, ungöttlichſten Vorſtellungen beſteht. Denn, um nur einen Punkt noch hervorzuheben, was ſoll man, angenommen, es könne eine Mitwirkung mit einem innerlichen, ſelbſtthätigen Princip ſtattfinden, dabei *denken*, daß Gott, alſo das unendliche, allmächtige Weſen — denn als ſolches wird er vorgeſtellt — mit der Monade, alſo einem endlichen, beſchränkten Weſen überhaupt, einer Kreatur — denn in dieſe unbeſtimmte Vorſtellung verflüchtet ſich in dieſem Verhältniſſe das Specificum der Monade — mitwirke? Wenn ſchon die Mitwirkung eines Weſens meines Gleichen oder ſelbſt von geringerer Kraft den Antheil meiner Kraft ſchmälert, ſo daß ich mir nicht mehr das ipse feci zuſchreiben kann, ſo muß um ſo mehr — und zu dieſem Vergleiche berechtigt, ja nöthigt uns der Charakter des Vorſtellungskreiſes, in dem wir hier uns befinden — die bloße *Mitwirkung* eines unendlichen Weſens meine Thätigkeit und folglich mein Weſen aufheben: denn die Kraft, die Macht eines unendlichen Weſens iſt doch offenbar ſelbſt unendlich. Wie ſollte ſie alſo mit mir wirken, mir beiſtehen können, oder wie man es nur ſonſt ausdrücken will? Dies könnte nur dadurch möglich ſein, daß ſie an *meiner eignen* Thätigkeit eine *Schranke*, Grenze fände. Aber wie kann das Weſen, welches um zu wirken, erſt des Beiſtandes des unendlichen Weſens bedarf, eben dieſem Weſen Schranken ſetzen? Müßte nicht das

Weſen, welches der Thätigkeit des Unendlichen eine Schranke ſetzte, unendlicher ſein als das Unendliche ſelbſt? Es liegt in dieſer Vorſtellung daher dieſelbe Wahrheitsloſigkeit und Sophiſtik, derſelbe Wirrwarr, dieſelbe Gedankenloſigkeit, wie in den theologiſchen Vorſtellungen von der Gnade Gottes und dem Willen des Menſchen, womit er Gott ſoll widerſtehen können. Aber man muß ſich eben nicht irre führen laſſen und erkennen, daß in allen dieſen und ähnlichen Vorſtellungen Gott nur ein Name, der Inhalt aber Blauſäure, Stickgas oder ſonſt ein chemiſcher Stoff iſt, der ſich unter gewiſſen Proportionen, die ſich ſelbſt dem Calcül unterwerfen ließen, mit einem andern chemiſchen Stoffe, genannt menſchliche Seele, verbindet.

§ 16.

Kritik des theologiſchen Standpunktes als Einleitung zur Leibnitziſchen Theodicee.

Die theologiſche Vorſtellungsweiſe iſt auch der Standpunkt, auf welchem Leibnitz ſein berühmteſtes, weil populäres Werk: die Theodicee ſchrieb. Die Veranlaſſung zur Theodicee gab Bayle, der behauptete und zu beweiſen ſuchte, daß der Glaube und die Vernunft unvereinbar wären, daß die Vernunft unauflösliche Widerſprüche in den Glaubensſätzen nachweiſen könne, daß namentlich das Uebel, die Sünde, das Böſe der Welt ſich nicht mit den Vorſtellungen eines weiſen, guten und gerechten Gottes der Vernunft nach zuſammenreimen laſſe; der Zweck derſelben iſt, Bayle's Behauptung und Einwürfe zu widerlegen, und ſo die Uebereinſtimmung des Glaubens und der Vernunft zu beweiſen. Das Unternehmen einer Theodicee, die an ſich, philoſophiſch erfaßt, keine andere Aufgabe hat, als die ſcheinbaren oder wirklichen Widerſprüche der Empirie mit der Idee aufzulöſen, die Wirklichkeit der Idee auch in dem noch, was der Idee widerſpricht, aufzuzeigen, kann man keineswegs von vorneweg etwa mit dem Vorwurf der Vermeſſenheit, in das unbegreifliche Weſen Gottes eindringen zu wollen, abfertigen. Es iſt vielmehr die unwürdigſte Vorſtellung, Gott ſich wie einen Fabrikanten, der aus der Art und Weiſe ſeiner Produktion ein Geheimniß macht, oder wie einen Marionetten-Komödianten vorzuſtellen, der mit unſichtbaren Fäden die Figuren lenkt und bewegt, und nur von Zeit zu Zeit, wenn es gerade Noth thut, ſeine Hand ſichtbar macht, dann aber ſogleich wieder hinter den Kouliſſen ſich verſteckt, da Gott durch die Erkenntniß nichts entzogen wird, wir ihn vielmehr, wie Leibnitz ſagt, „nur um ſo mehr lieben, je mehr wir ihn erkennen,“ und Gott, als ein unendlicher Gegenſtand, ein unerſchöpflicher Gegenſtand der Erkenntniß iſt. Nur das Sinnliche iſt das Unerkennbare oder das nur bildlich, nur ſymboliſch, nur dunkel und verworren Erkennbare, denn es iſt ſeiner Natur nach das Andere des Geiſtes, der Vernunft. Es lebt und webt nur im Gefühle. Die Eigenſchaften und Wirkungen ſelbſt eines Minerales, wie des Magnets, das zweideutige, illuſoriſche Leben der Pflanze, der Menſch mit ſeinen zahlloſen ſchrecklichen Widerſprüchen iſt unendlich ſchwieriger zu erkennen, ja unbegreiflicher, als das abſolut entſchiedene, einfache, ſich ſelbſt gleiche, widerſpruchloſe, klare Leben und Weſen der göttlichen Subſtanz. Das Weſen, in dem ſich alle Räthſel löſen, kann nicht ſelbſt wieder ein Räthſel ſein, das Weſen, welches im Grunde das Princip aller Erkenntniß iſt — denn jede Erkenntniß ſetzt innerhalb ihrer beſondern Sphäre als ihr Princip eine unendliche Idee voraus, ſo z. B. die Wiſſenſchaft des Rechts die Idee der allgemeinen, abſoluten Gerechtigkeit, eine Idee, welche eine weſentliche Realität, eine göttliche Weſenheit ausdrückt — kann nicht das Dunkel, das μὴ ὄν der Erkenntniß ſein. Etwas anderes iſt es freilich auf dem Standpunkte, wo nicht nur vom Willen Gottes, ſondern auch von einem Willen von Dieſem und Jenem, von aparten, einzelnen Willensakten, von Zwecken, Plänen, Rathſchlägen, Abſichten Gottes die Rede iſt. Denn wer kann in die Abſichten eines Weſens eindringen? Dieſer Standpunkt aber iſt eben der theologiſche. Es entſteht daher die Frage: wie konnte und mußte Leibnitz verfahren, um eine Aufgabe zu löſen, wie konnte er, um uns ſo auszudrücken, zugleich das Intereſſe der Theologie und das Intereſſe der Philoſophie befriedigen, wie konnte er die ganz unterſchiedenen, ja entgegengeſetzten Kategorien, die dem theologiſchen und philoſophiſchen Denken zu Grunde liegen, miteinander vermitteln? [31] Die Kategorie der Theologie iſt die Relation, die der Philoſophie die Subſtanzialität. Die Philoſophie bezieht den Gegenſtand, der der Gegenſtand aller Gegenſtände iſt, unmittelbar nur auf ſich ſelbſt und erſt mittelbar und indirekt auf den Menſchen, die Theologie bezieht ihn unmittelbar und nur auf den Menſchen. In der Theologie bewegt ſich die Sonne um die Erde, in der Philoſophie die Erde um die Sonne. Alle Philoſophie, ſelbſt die Leibnitziſche, iſt darum und erſcheint nothwendig im Vergleich und in der Beziehung zur Theologie als Spinozismus, als Pantheismus. Atheismus warf man dem Spinoza vor, und warum? weil er Wille und Verſtand von Gott negirte. Aber warum negirte er ſie? Etwa, weil ſein Geiſt ein un- oder widergöttlicher war? Im Gegentheil nur deswegen, weil er ſie mit der Idee der unendlichen Subſtanz im Widerſpruche, ihrer unwürdig fand, weil ſie ihm Schranke und Relation ausdrückten. Er leugnete, daß Gott ſieht, nur weil er ihm das Licht des Sehens ſelbſt war, daß er Vernunft habe, nur weil er ihm allein das Wahre und Vernünftige ſelbſt, das Princip der Erkenntniß, der Urſtoff des Denkens, die Idee der Ideen war. Der einfache Grundgedanke bei ihm iſt kein anderer, als der: was Etwas außer ſich hat, worauf es ſich bezieht, iſt nothwendig endlicher Natur. Darum iſt es keine formelle, äußerliche, andern Dingen und Begriffen, wie Leibnitz will, zukommende Beſtimmung, daß die Subſtanz nur in ſich iſt und durch ſich ſelbſt begriffen wird. Das wahre Sein iſt ihm allein das Sein, welches ſich zu ſich ſelbſt verhält, welches nicht an einem Andern ſeinen Gegenſatz hat, iſt ihm allein das abſolute Inſich- und Beiſichſein; alle Dinge können nur in Gott ſein und gedacht werden. Darum ſpricht er ihm Verſtand und Wille ab, weil dieſe, im anthropomorphiſtiſchen Sinne genommen, ſich auf etwas Anderes, als ihren Gegenſtand und Gegenſatz beziehen, Gott aber, wenn man ihm Verſtand zuſchreibt, das ſelbſt iſt, was er denkt, der Gegenſtand und der Gedanke in ihm eins ſind*). Die Anſchauung Spinoza's iſt darum keineswegs eine materielle, ſondern vielmehr höchſt geiſtige. Denn der erſte Gedanke vom Geiſte iſt der Parmenideiſche Gedanke der abſoluten Einheit. Gott als Geiſt gedacht, wie kann etwas außer ihm ſein? Ganz entgegengeſetzt dieſer Anſchauung iſt der theologiſche Standpunkt. Hier bezieht ſich Gott nur auf ein Anderes, als er ſelbſt iſt. Hier ſind nur Weisheit, Güte und Gerechtigkeit die weſentlichen und realen Eigenſchaften Gottes; die andern treten in den Hintergrund zurück, ſind nicht die charakteriſtiſchen Merkmale des theologiſchen Standpunkts, ſind die Metaphyſik, wie ſie innerhalb der Theologie hervorbricht, oder vielmehr in ſie hineingezogen wird. Aber Weisheit, Güte, Gerechtigkeit drücken weſentlich nur Beziehung auf uns aus. Hier zählt er die Haare auf dem Haupte, ja ſelbſt nach Klemens Alexandrinus die Haare des Barts und des ganzen Leibes; ohne ſeinen Willen fällt kein Sperling vom Dache; er thut nichts, als aufpaſſen auf das, was auf der lieben Erde vorgeht, nichts, als ſtrafen und belohnen, wachen und ſchützen, prüfen und erretten u. ſ. w. Er iſt weiſe, aber ſeine Weisheit beſteht nur in der Anordnung, Einrichtung und Lenkung dieſer äußerlichen Welt, die ein Anderes, als er iſt; er iſt allwiſſend, aber der Inhalt ſeines Wiſſens iſt das Endliche, Ungöttliche, ſelbſt die geheimen böſen, ſeinem Weſen widerſprechenden Geſinnungen und Gedanken ſeiner Geſchöpfe. Deus ideo sapientissimus est, ſagt Thomas Aquino, quoniam non universalia, sed singularitates minutissimas novit. Er iſt, ſo zu ſagen, mit allem Andern, nur nicht mit ſich ſelbſt beſchäftigt.

Gott iſt hier, im Grunde der Vorſtellung, vorausgeſetzt als ein

---

*) S. hierüber Sp.'s Ethik P. I. Schol. zu Prop. 16. Schol. II. zu Pr. 23. (p. 67. Ed. Paulus) u. P. II. Schol. zu Pr. 7.

Weſen, wie unſer einer, nur mit unvergleichlich mehr Macht und Vollkommenheit ausgeſtattet, als ein Weſen, *außer* dem *andere* Weſen exiſtiren, daher als ein apartes, *ſeiner Exiſtenz* nach *begrenztes* Weſen, obgleich ſeine *Eigenſchaften* als unbegrenzt vorgeſtellt werden. Eine nothwendige Folge dieſes Außer iſt die Vorſtellung eines räumlichen Außer, einer örtlichen Exiſtenz, die daher auch wirklich zum Vorſchein kommt, wie wenn Gott in einen Himmel verſetzt wird, ſo lange der Menſch noch nicht reflektirt und zum Bewußtſein der *Konſequenzen* ſeiner Grundvorſtellungen erwacht, eine Vorſtellung, der aber *vorgebeugt* wird durch das Prädikat der Allgegenwart, ſobald reflektirt wird. Denn obgleich die Beziehung Gottes auf den Menſchen als die abſolute Beſtimmung zu Grunde liegt, unter welcher er Gegenſtand der Vorſtellung iſt, ſo erwacht doch überhaupt (nicht blos in Betreff ſeiner räumlichen oder unräumlichen Exiſtenz) in dem Menſchen nothwendig das Bewußtſein und der Gedanke, daß Gott auch ein *ſich auf ſich ſelbſt* beziehendes Leben und Weſen iſt. Aber *inmitten* dieſer Verendlichung der göttlichen Subſtanz kann das Bewußtſein von ihrer Unendlichkeit ſelbſt nur auf *endliche* und *negative* Weiſe ſich geltend machen. Die Weiſe, wie ſich der Menſch von der Schuld gleichſam, das Unendliche verendlicht und auf gleichen Fuß mit ſich geſtellt zu haben, reinigt, iſt beſonders die Vorſtellung von der *Unerforſchlichkeit* und dem Willen, dem *freien Belieben* Gottes. Das Poſitive, d. i. das Wahrhafte und Weſenhafte, ja Göttliche der Welt und Endlichkeit erſcheint dem menſchlichen Bewußtſein auf dem Standpunkt dieſer Vorſtellungsweiſe in Bezug auf Gott als das *Negative*; nothwendig erſcheint ihm daher — und dieſe iſt eines der merkwürdigſten und wichtigſten Phänomene in der Charakteriſtik dieſes Standpunkts — das *Negative* der Welt in Bezug auf Gott als das Poſitive, als die Beſtimmung, mit welcher er Gott gleichſam die größte Ehre zu erweiſen glaubt. So erſcheint ihm Geſetz, Maß, Ordnung, Zuſammenhang, das Göttliche in der Natur, Vernunft, ſittliche Beſtimmung, das Göttliche im Menſchen nur als Schranke, als Negatives: er kann ſich daher die Unendlichkeit des göttlichen Weſens nur unter der endlichen und negativen Erſcheinung, oder vielmehr unter dem Scheine der Freiheit, unter der Vorſtellung eines grundloſen Beliebens und Wohlgefallens vergegenwärtigen, gleichwie der Menſch, wenn ihm die menſchliche Geſtalt als eine endliche erſcheint, nur in den Thieren (etwa den Flügeln der Vögel) oder in den Lichtbüſcheln, den Dämpfen und Gaſen die Materialien zur Kompoſition ſeines höhern Leibes finden kann. So niedrig und unvernünftig auch an ſich dieſe Vorſtellungen ſind, ſo ſind ſie doch bei den einmal zu Grunde liegenden Vorſtellungen die einzigen Mittel, wie der Menſch vor den geheimen Vorwürfen ſeiner Intelligenz ſich entſchuldigen und rechtfertigen kann, die von den unaustilgbaren Ueberbleibſeln der Vernunft ſelbſt ihm inſpirirten Mittel, wie er ſich die Idee der Unendlichkeit repräſentiren und bewahren kann. Denn wenn einmal Gott im Grunde der Vorſtellung nach Analogie eines Herrn und Herrſchers als ein, als Subjekt, beſonderes, individuelles, darum endliches, nur dem Prädikat nach allgemeines, unendliches Weſen fixirt iſt, ſo kann natürlich nicht mehr von einem nach Geſetzen und Gründen ſich entſcheidenden, durch Vernunft beſtimmten, ſondern von einem bloßen, beliebigen, ungebundenen, ſogenannten abſoluten Willen die Rede ſein: die Vernunft erſchiene ja hier als fataliſtiſches Muß, als eine äußerliche, beſchränkende Nothwendigkeit, als ein Zwang. Der abſolute Herr kann von den endlichen Herren nur durch abſolute Willkühr unterſchieden werden. Aber innerhalb dieſes Vorſtellungskreiſes erkennt der Menſch nicht, daß gerade die Negation der Vernunft von Gott auf dieſem ſeinem Standpunkte die einzige Weiſe iſt, wie er die Vernunft bejahen und bekräftigen kann, daß er mit ſeinem freien Belieben und andern ähnlichen Vorſtellungen, womit er die Vernunft für immer abgethan zu haben glaubt, nur ein Gebot im Namen, im Intereſſe der Vernunft vollzogen, und ſie, ſo gut und ſo weit es hier nur immer möglich und thunlich iſt, vergegenſtändlicht hat. Gott, heißt es alſo auf dieſem Standpunkt, iſt gerecht, aber ſeine Gerechtigkeit iſt eine ganz andere, als die menſchliche. Sein Wille iſt das Geſetz, was er will, d. h. was ihm beliebt und gefällt, iſt recht. Gott iſt gütig, aber die Seligkeit des Menſchen hängt nicht von Verdienſt und Recht, ſondern von ſeiner Gnade, ſeinem freien Willen ab: er kann ſie auch verdammen. [32] Si placet tibi Deus, ſagt Luther, indignos coronans, non debet displicere *immeritos damnans*. Finden wir auch unzählige Thatſachen und Ereigniſſe, wie die Uebel und Gräuel der Welt im Widerſpruch mit ſeiner Weisheit, Güte und Gerechtigkeit, wie kann der ſchwache, beſchränkte Menſch in die Unerforſchlichkeit der Pläne und Abſichten Gottes eindringen? Gott, heißt es hier ferner, hat die Welt erſchaffen: aber natürlich hängt die Erſchaffung von ſeinem bloßen Wohlgefallen und Belieben ab: er hätte es auch unterlaſſen können, ſie zu ſchaffen, gleichwie er ſie auch ganz anders hätte erſchaffen können, als wie er ſie wirklich geſchaffen hat, denn ſonſt wäre er ja beſchränkt.

In der Vorſtellung von der Erſchaffung der Welt aus einem bloßen Willensakte oder überhaupt in dem Verhältniß Gottes zur Welt tritt die Differenz zwiſchen der Theologie und Philoſophie am ſchlagendſten hervor. Die Philoſophie betrachtet, ihrer ganzen Natur zufolge, die Welt in einem *innerlichen* Verhältniß zu Gott, die Theologie in einem *äußerlichen*. Die Welt iſt jener ein *nothwendiges* Produkt, dieſer ein *zufälliges* (willkührliches, aber das Willkührliche der Urſache nach iſt eben das Zufällige der Wirkung nach), jene betrachtet ſie *genetiſch*, dieſe nur *faktiſch*. Die Theologie hat darum von jeher der Philoſophie vorgeworfen, daß ſie Gott einem Fatum unterwerfe, denn *nothwendig* erſcheint ihr auf ihrem Standpunkt die Nothwendigkeit der Philoſophie als eine äußerliche Beſchränkung, ein zwingendes Muß. Die Philoſophie begann daher in dem chriſtlichen Zeitalter erſt da in der Theologie aufzubrechen, als die Welt als ein nothwendiges Produkt gefaßt wurde, als Scotus Erigena mit dem

Gedanken auftrat: in Deo non est accidens. Itaque non est Deo accidens, universitatem condere. Non ergo Deus erat subsistens, antequam universitatem crearet. Nam si esset, creatio rerum ei accideret, h. e. esset accidens. Sic igitur nulla alia ratione Deus universitatem a se conditam praecedit praeter illam solam, qua ipse causa est, Deoque non accidit causalis esse. Der Grund dieſer entgegengeſetzten Betrachtungsweiſe iſt aber nicht ein beſonderer, ſondern ein allgemeiner, durchgreifender, beruht auf dem weſentlich unterſchiedenen Standpunkte der Theologie und Philoſophie. Der Standpunkt der Theologie iſt weſentlich der praktiſche Standpunkt des Menſchen; der der Philoſophie der Standpunkt der *θεωρία* (im allgemeinſten und urſprünglichſten Sinne des Worts); von dem praktiſchen Standpunkt aus erſcheint die Welt als Produkt des Willens, als eine That, die geſchehen, aber auch unterbleiben konnte, als zufällig; vom theoretiſchen aus erſcheint ſie in einem innern Zuſammenhange, als Produkt des Weſens, als Produkt der Intelligenz, als nothwendig darum. Die Welt als nothwendig faſſen, heißt denken, begreifen, die Welt als That faſſen, ſie vorſtellen, imaginiren. Wenn ich mich bloß praktiſch zur That eines Menſchen verhalte, ſo kommt weiter nichts in Betracht, als daß ſie ein Werk ſeines Willens iſt; ich habe ihn bloß als Thäter im Auge; es iſt nur die Tadels- oder Lobenswürdigkeit, die moraliſche Beſchaffenheit, es iſt nur die Kategorie der Moralität, keine weſentliche innerliche Kategorie, unter der mir die That Gegenſtand iſt; ſie afficirt nur mein moraliſches Gefühl, und mein Urtheil über ſie ſpricht nichts anderes, als dieſe Affektion, dieſe Beziehung des Objekts auf mich und in dem Subjekte, dem Thäter, die Beziehung auf ſeinen Willen. Verhalte ich mich dagegen theoretiſch zu der That, ſo verfahre ich hier nicht mehr als Moraliſt, ſondern als Pſycholog, ſo erkenne ich die That als ein Werk ſeines Weſens, als eine consecutio, finde, daß die That, obwohl ſie mit Willen und Bewußtſein geſchah, doch nothwendig in dem Weſen des Thäters lag, ſo abſtrahire ich von der

Modalität der Handlung, betrachte das handelnde Weſen nur in Beziehung auf ſich ſelbſt, aber erſt dadurch erkenne ich auch den Thäter und ſeine That. Intelligiren, denken heißt eben nichts anderes, als ſich ſo auf einen Gegenſtand beziehen, daß man ihn lediglich auf ihn ſelbſt bezieht. [53] Thöricht iſt es daher mit der Behauptung, die Welt ſei eine That, einen Gegenſatz gegen den Gedanken ausſprechen zu wollen, daß ſie ein nothwendiges Produkt ſei; denn man verwechſelt hier die Standpunkte. Wer die That an die Spitze der Philoſophie ſtellt, ſetzt die Vorſtellung an die Stelle der Philoſophie. Die That drückt keinen Begriff aus, keine Erkenntniß, keinen Akt der Intelligenz, ſondern nur eine Aſſertion, eine Verſicherung und Betheuerung, die, ſo wie ſie ſich wiſſenſchaftlich expliciren will, nur in die hohlſten Declamationen verfällt. Für den Gedanken iſt die That immer eine nothwendige Wirkung oder nothwendige That: die Nothwendigkeit des Weſens auf dem metaphyſiſchen Standpunkt wird zur That des Willens auf dem praktiſchen. Die Form der Wiſſenſchaft iſt ewig die Nothwendigkeit. Die Nothwendigkeit negiren, heißt den Standpunkt der Erkenntniß und Wiſſenſchaft negiren. So richtig es iſt, vom praktiſchen Standpunkt aus, die Welt als eine That zu faſſen, ſo wenig Erhebens iſt davon auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft zu machen. Mit dem Willen iſt die Exiſtenz gegeben, mit der Vernunft das Weſen. Haben wir aber nur erſt das Weſen, ſo fällt uns hiermit alles Andre, folglich auch die Exiſtenz von ſelber zu. Exiſtenz iſt Selbſtbethätigung. Aber dieſe ſetzt ein Was voraus, das ſich bethätige. Exiſtenz iſt Wille, Weſen und Vernunft. Durch die Exiſtenz wird Etwas Objekt der Vorſtellung, tritt es aus ſeinem Inſichſein, ſeiner Beziehung auf ſich, in welcher es nur der Gedanke erreicht, in Relation und Verhältniß ein. Den Willen zum Princip der Dinge ſetzen, heißt daher die Dinge nur in ihrer Aeußerlichkeit, ihrer Modalität und Relation faſſen.

Der praktiſche Standpunkt iſt überhaupt der Standpunkt des Lebens, der Standpunkt, auf dem ich mich als Individuum oder

Perſon zu den Objekten und den Subjekten oder andern Perſonen außer mir verhalte. Der Inbegriff dieſer Verhältniſſe iſt ſelbſt das Leben. Je nach dem Standpunkt meines Verhältniſſes zum Gegenſtand, beſtimmt ſich nun aber nothwendig der Gegenſtand ſelbſt anders. Was ich dem Gegenſtand bin, das iſt er auch für mich. Die Idee des Unendlichen, die dem Menſchen nicht nur eingeboren, ſondern die Menſchheit ſelbſt im Menſchen iſt, die dem menſchlichen Geiſte nicht nur unentbehrlich iſt, ſondern die Weſenheit ſelbſt und Unſterblichkeit deſſelben ausmacht, oder vielmehr ſelbſt iſt, beſtimmt ſich daher nothwendig anders für das Subjekt, je nach dem Verhalten des Subjekts zu dieſer Idee oder dem Gegenſtande derſelben. Anders iſt darum Gott der Theologie Gegenſtand, anders der Philoſophie. Die Theologie hat den Willen, die Philoſophie die Vernunft Gottes zu ihrem oberſten Objekte, ja zu ihrer Baſis ſelbſt, und ihrem Principe; denn die Philoſophie hat zunächſt einzig und allein, unabhängig von allen andern Nebenzwecken und Intereſſen die Erkenntniß zu ihrem Ziele. Anders verhalte ich mich nun aber, anders bin ich als theoretiſches Weſen, denn als praktiſches. So ſehr die Vernunft oder das Denken, wie ich es mein Denken nenne, durch meine Individualität beſchränkt und beſtimmt ſein mag, — meine Vernunft nur ein Modus der Vernunft, nur eine Art und Weiſe iſt, wie ich an ihr Theil nehme, nur eine beſtimmte Bethätigungsform derſelben iſt —, ſo iſt doch meine Individualität hier nur eine Accidenz, etwas an ſich Zufälliges. Auf dem praktiſchen Standpunkte iſt die Perſon das Weſentliche, die Hauptſache, um mich recht populär auszudrücken, auf dem theoretiſchen Nebenſache. Ob ich das und das erkannt habe, iſt gleichgültig, thut nichts zur Sache; aber ob ich das und das gethan habe, gerade darauf kommt es auf dem praktiſchen Standpunkt an. Ipse feci, non alius. Die große Frage von Schuld und Unſchuld hängt an dieſem Unterſchiede. Die Stimme des böſen Gewiſſens iſt nichts, als der Mark und Bein durchdringende Schrei des ipse feci: Ich leider! Ich habe es gethan. Vor der Wiſſenſchaft dagegen gilt kein Anſehn der Perſon; denn das Denken ſelbſt, worauf die Wiſſenſchaft fußt, iſt ſeiner Natur nach die *abſolute Indifferenz* gegen alle Individualität, welche Indifferenz die Unterſchiede der Perſonen, hiermit ihre Realität auslöſcht; denn die Realität der Perſonen beruht auf ihrem Unterſchiede. Wer darum nicht *von ſich ſelbſt* abſtrahiren kann, wie z. B. ein bloßer Gefühlsmenſch, iſt unfähig des Denkens, unfähig der Wiſſenſchaft, oder kommt er in ſie, ſo ſtiftet er nur Unglück und Verderben. Das Denken iſt nur darum ſo anſtrengender, ſo angreifender Natur, weil der Menſch hier vom Standpunkte der Perſönlichkeit, welcher ſein natürlicher iſt, ſich losreißen muß, dazu aber Energie, Effort, Geiſtes- und Charakterkraft erfordert wird. Der natürliche, d. i. ſinnliche Menſch hat eine Scheu vor dem Denken, wie vor dem Tode. Auf dem praktiſchen Standpunkte fragt der Menſch den Gegenſtand: was biſt du für *mich*? und ſagt zu ihm: das, was du für mich biſt, gilt mir als das, was du für dich ſelber, was du an ſich biſt: auf dem theoretiſchen fragt er dagegen den Gegenſtand: was biſt du für dich ſelber? und ſagt zu ihm: nur das, was du für dich ſelber biſt, liegt mir am Herzen; ich verlange von dir keine beſondere Beziehung auf mich, ich werde mich ſchon drein ergeben und in deinem ſeligen, beziehungsloſen Anſichſein meine eigene Seeligkeit finden.

Im theoretiſchen Verhalten beziehe ich mich daher auf den Gegenſtand und zwar *lediglich um des Gegenſtandes ſelbſt willen*, im praktiſchen beziehe ich den Gegenſtand *auf mich*, gleichwie die Erde vom Standpunkt der Erkenntniß aus ſich um die Sonne bewegt, vom Standpunkt aber des Lebens aus, welcher die Beziehung der Erde auf ſich ſelbſt ausdrückt, ſich die Sonne um die Erde dreht. Praktiſch verhalte ich mich *ſubjektiv*, theoretiſch objektiv. Das Denken iſt das Vermögen, das Princip der Objektivität im Menſchen. Als denkendes Weſen bin ich *kein individuelles*, *kein perſönliches*, bin ich ein *allgemeines* Weſen — ſo ſehr auch, um es nochmals zu wiederholen, meine Gedanken ſubjektiv, durch meine Individualität vergiftet ſein mögen, was aber nichts zur Natur der Sache, reſpektive des Denkens thut. [34] Weit gefehlt, daß man durch das Denken die Dinge nicht erkennen ſollte, wie ſie an ſich ſind, ſo iſt vielmehr allein durch das Denken erſt der Gegenſtand, wie er an ſich iſt, uns gegeben; erſt mit dem Denken beginnt der Unterſchied zwiſchen Erſcheinung und Weſen, zwiſchen Für-uns-ſein und Anſichſein. Nur weil das Denken ſo erhaben über unſere Perſönlichkeit, ſo unterſchieden von ihr, ſo vermittelt durch Anſtrengung und Opfer, ſo ſchwierig an ſich für den Menſchen iſt, iſt es ſo ſchwierig, die Dinge an ſich zu erkennen. Aber die Schuld liegt nicht am Denken, ſondern an unſerem Nichtdenken oder nicht recht und wahrhaft Denken.

Die Philoſophie hat nun ihrer Idee nach, in der alle Philoſophieen, die auf dieſen Namen wirklich Anſpruch machen dürfen, eins ſind, keine andere Aufgabe, keine andere Tendenz, als zu ergründen und erforſchen, was, um dieſen Ausdruck zu wählen, das Weſen der Dinge, welches uns das Leben nur in Beziehung auf uns als ſinnliche und perſönlich intereſſirte Weſen darſtellt, an ſich, oder, — es iſt daſſelbe — in Beziehung auf die Intelligenz, auf den Menſchen als denkendes, erkennendes Weſen iſt; wiewohl es ſich von ſelbſt verſteht, daß das, was für die Intelligenz des Menſchen iſt, auch mittelbar für den Menſchen ſelbſt iſt, nothwendig und ſelbſt unwillführlich praktiſche Bedeutung und Folgen für ihn als perſönliches Weſen hat, was aber hier nicht entwickelt werden kann, um ſo weniger, als es hier auf ſcharfe Unterſchiede ankommt. Die Philoſophie iſt die Anſchauung des Unendlichen vom Standpunkte des Unendlichen aus, genau in dem Sinne und in der Weiſe, wie die Anſchauung von der Bewegung der Erde um die Sonne die Anſchauung vom Standpunkte des Univerſums, des Unendlichen iſt; die Religion iſt die Anſchauung des Unendlichen und das Verhältniß zu ihm vom Standpunkt der Endlichkeit, des Lebens aus, daher das Gefühl ein abſolut nothwendiges und weſentliches Moment der Religion iſt. Die Theologie nun iſt die Wiſſenſchaft von der Religion, und wenn ſie ſich ſtrenge in ihren Grenzen hält, iſt ihre Aufgabe keine andere als die, eine Phänomenologie der Religion zu ſein, d. i. die hiſtoriſche Sammlung und Beobachtung der Thatſachen und Erſcheinungen des religiöſen Lebens und Gemüthes, die Ueberſetzung von den dunkeln Orakelſprüchen der Religion in klare und vernehmliche Worte, und die Beſtimmung und Feſtſetzung des normal Religiöſen oder des Ideals der Religioſität nach den klaſſiſchen Muſtern, in denen ſich das Weſen der Religion am authentiſchſten verkündet und verkörpert hat. Aber die Theologie macht auch die Norm des Religiöſen zur Norm der Erkenntniß; ſie macht den praktiſchen Standpunkt auch zum metaphyſiſchen Standpunkt; ſie ſpricht die Wahrheit, wie ſie für den Menſchen als moraliſches und perſönliches Weſen auf dem Standpunkt des Lebens ſich beſtimmt und iſt, auch als theoretiſche Wahrheit aus, als Wahrheit für den Menſchen als denkendes Weſen: ſie macht die Beziehung Gottes auf den Menſchen zu ſeinem Anſichſein, zur letzten, abſoluten, unüberſteiglichen Grenze. Hinc lacrymae illae. So iſt in der Religion Gott dem Menſchen als Perſon oder perſönliches Weſen Objekt; er iſt hier gar nicht für ihn, wenn er nicht als ſolches für ihn iſt; denn er ſelbſt verhält ſich hier als perſönliches Weſen; mag er auch vor Demuth und Zerknirſchung faſt vergehen: dieſe Negation ſeiner ſelbſt iſt immer noch ein perſönliches, nur ihn ſelbſt betreffendes Verhalten. Aber die Theologie, ſo wie ſie philoſophiren und theoretiſiren will, oder eine durch die Theologie verdorbene Philoſophie ſpricht nun ſogleich die Perſönlichkeit als eine metaphyſiſche Beſtimmung aus, macht eine praktiſche Beſtimmung als eine theoretiſche Realität geltend und kommt dadurch mit der Philoſophie und Vernunft in Colliſion und Zwieſpalt, hebt den Standpunkt der Wiſſenſchaft als einen ſelbſtſtändigen auf. Denn für die unperſönliche Thätigkeit des Denkens beſtimmt ſich Gott nothwendig nicht als perſönliches Weſen, ſondern als das, was Anaragoras den νοῦς, was Plato das ὄντως ὄν [35], Ariſtoteles das ὂν ᾗ ὄν, das Objekt der Metaphyſik, Spinoza die Subſtanz, Leibnitz die Monade, Hegel am Schluß ſeiner Logik die Idee, Fichte in ſeiner frühern Periode das Ich nannte, welches weſentlich von dem perſönlichen oder menſchlichen Ich zu unterſcheiden iſt. Alle Tendenzen, die die Perſönlichkeit an die Spitze der Philoſophie ſetzen, ſind theologiſcher, un- ja anti-philoſophiſcher Natur.

Jacobi's Philoſophie, die am geiſtvollſten und entſchiedenſten, aber auch auf eine wahrhaft rabbiate und fanatiſche Weiſe die Perſönlichkeit urgirte, iſt eine ſich ſelbſt annihilirende Philoſophie. Denn hier wird die Einbildung, zu denken, an die Stelle des wirklichen Denkens geſetzt. Das Denken hat hier keinen immanenten Inhalt, keine aus der Natur des denkenden Verhaltens geſchöpfte Beſtimmung zum Gegenſtande. Beſtimmungen aber, die vom praktiſchen Standpunkt aus von einem Gegenſtande gefällt werden, zu Gedankenbeſtimmungen machen, heißt vorſtellen, ſtatt denken. So iſt es auch mit der Vorſtellung der Schöpfung aus Nichts. Hier wird offenbar der praktiſche Standpunkt des Menſchen, auf dem er ſich zu Dingen außer ſich verhält, und ſeinen praktiſchen Zwecken und Entſchlüſſen gemäß Etwas aus ihnen hervorbringt, zur Norm und zum Geſichtspunkt gemacht, wie wir das urſprünglichſte Verhalten Gottes zur Welt denken ſollen. Das Nichts iſt weiter nichts als der Gedanke, womit die Reflexion die Grundvorſtellung und Vorausſetzung, daß der praktiſche Standpunkt nicht bloß ein Standpunkt der menſchlichen, ſondern auch göttlichen Perſönlichkeit iſt, gleichſam liſtig wieder zurücknimmt, ſie korrigirt oder vielmehr negirt; denn das Nichts ſoll den Unterſchied zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Praxis oder Thätigkeit ausdrücken. Aber der Gedanke, wie er innerhalb des Gebiets der Vorſtellung aus dem Bewußtſein ihrer Unangemeſſenheit entſpringt und ſich geltend macht, iſt nur die Einſchränkung oder vielmehr Verneinung der Vorſtellung, zu welcher er hinzutritt, iſt nur ein negativer Gedanke, in

Wahrheit ſelbſt wieder eine, aber neue, andere Vorſtellung. So iſt das Nichts hier nur eine bloße Vorſtellung. Es läßt ſich dabei nichts denken; es iſt vielmehr ein abſolutes Vacuum des Gedankens; daher auch, als ein tieferes Denken innerhalb dieſer Vorſtellungen erwachte, Gott ſelbſt als dieſes Nichts, und das Nichts als das noch unbeſtimmte Weſen gefaßt wurde, wie dies von Scotus Erigena und Jacob Böhm geſchah. Die Theologie hat aus dieſem Grunde ihre Dogmen als unbegreiflich ausſprechen müſſen; ſie ſind es auch in der That, weil jedes Dogma in ſich ſelber ein Widerſpruch iſt, wo das Subjekt das Prädikat, das Prädikat das Subjekt, d. h. die Vorſtellung den Gedanken und der Gedanke hinwiederum die Vorſtellung negirt.

Die wahre Vermittlung der Philoſophie mit der Theologie beſteht daher keineswegs darin, nachzuweiſen, daß den Vorſtellungen der Dogmen Gedanken, Vernunftwahrheiten zu Grunde liegen. Denn die Dogmen ſind nichts Anderes, als praktiſche Beſtimmungen, die zu metaphyſiſchen geſtempelt ſind. Mit der Theologie, wie ſie theoretiſiret und metaphyſiciret, kann und ſoll ſich nun und nimmermehr die Philoſophie verſöhnen. Die Philoſophie kann überhaupt kein ſynthetiſches, ſondern nur ein genetiſches Verhältniß zu ihr haben. Ihre Vermittlung beſteht nur darin, den Standpunkt, der ſelbſt das Fundament der Theologie iſt, den Standpunkt der Religion genetiſch zu entwickeln, und dadurch als einen realen und weſenhaften nachzuweiſen, d. h. aus den Beſtimmungen, unter welchen Gott Objekt der Intelligenz iſt, die Beſtimmungen abzuleiten, welche die Principien des praktiſchen Standpunkts enthalten. Die Beſtimmung aber, unter der Gott aus einem Objekte der Intelligenz ein Objekt der Empfindung und Geſinnung wird, iſt die Idee des Guten; denn das Gute iſt nichts Anderes, als das Wahre, wie es Objekt der Empfindung und Geſinnung iſt. Jede eigentliche Verſchmelzung aber von dogmatiſchen und metaphyſiſchen Beſtimmungen, jede Verbindung des theologiſchen und philoſophiſchen Standpunktes, wie ſie in unſerer Zeit ſo häufig angetroffen wird, iſt ſo unglücklich, ſo verkehrt, ſo wahrheitslos, als es der Gedanke des Tycho de Brahe war, das Ptolemäiſche Syſtem mit dem Kopernikaniſchen verſöhnen zu wollen. — Eine ſolche Verſöhnung oder vielmehr Konfuſion gibt wohl einen Schein von Tiefe, aber auch nichts weiter als einen Schein. Sie iſt das wahre Geiſtesverderben, und daher auch nur das Produkt jener amphiboliſchen Zwitter- und Dämmerköpfe, die keine Gattung, kein εἶδος in ſich ſelbſt zu vertiefen, in ſeiner Selbſtheit, Integrität und Einheit mit ſich zu erfaſſen und feſtzuhalten vermögen, ſondern die heterogenſten Subſtanzen in einander ſchmieren, und dieſe Schmiere der leichtgläubigen Menge dann als erquickliche, herzſtärkende Lebenseſſenz feilbieten, jener unſeligen Halb- und Dreiviertelsphiloſophen, denen das erhabene: omnia mea mecum porto der Philoſophie zu hart und abſtrakt in die Ohren klingt, und die daher mit vollen Säcken, mit allen Kommoditäten und Viktualien des praktiſchen Standpunkts bepackt, den metaphyſiſchen Standpunkt beziehen, um ſichs hier wie zu Hauſe ſein zu laſſen, ſich ſo gemüthlich und gütlich zu thun, wie im Verkehr mit Vettern und Frau Baſen. [56]

Kehren wir nun jetzt zu Leibnitz zurück, um zu ſehen, wie in ſeiner Theodicee der philoſophiſche Gedanke ſich geltend machen konnte, und wie er ſein Thema löſen konnte und mußte, um eine Uebereinſtimmung des Dogma's und des Gedankens zu bewerkſtelligen. Wie bereits erwähnt, bildet die Grundlage ſeiner Theodicee die Vorſtellungsweiſe der Theologie, wenn auch nicht alle ihre Vorſtellungen, denn von den Eigenſchaften Gottes, z. B. der Gerechtigkeit ſagt er ganz richtig, daß der Begriff der Gerechtigkeit im Allgemeinen auch der Gerechtigkeit Gottes entſpricht, le droit universel est le même pour Dieu et pour les hommes; denn ſonſt könnten wir ihm gar nicht dieſe und ähnliche Eigenſchaften beilegen, noch von ihnen ſprechen *). Bei dieſer Grundlage konnte der Gedanke überhaupt keine produktive und poſitive Kraft

---

*) Discours de la conformité de la foi, § 35. § 4.

und Bedeutung haben. Dem Gedanken blieb nichts übrig, als einzuſchränken, abzuwehren, zu modificiren, zu unterſcheiden, zu mildern und zu erweitern; deswegen hatte auch Leibnitz ein leichtes Spiel mit Bayle, der ſtrenge innerhalb des Kreiſes der theologiſchen Vorſtellungen ſich hielt; denn er vertheidigt dieſe Vorſtellungen aus *ſeinem* eignen erweiterten Geſichtspunkte, ſo z. B. wenn er von dem *Standpunkt des Univerſums* aus die Anzahl der Uebel, der Unglücklichen und ewig Verdammten als ein presque néant verſchwinden läßt *). Denn dieſer Geſichtspunkt, obwohl ihn ſchon der heilige Thomas Aauino und Suarez *in der Art* anwenden, daß ſie vor der großen Menge ſeliger Engel die Anzahl der gefallenen Engel und verdammten Menſchen als eine geringe Quantität erſcheinen laſſen **), iſt doch geradezu das Gegentheil von dem theologiſchen Standpunkt, wo Gott nur in der Beziehung auf das liebe Ich, das Individuum vorgeſtellt wird, Alles ſich um dieſes dreht, das Poſitive allein das Individuum iſt, der Begriff eines Ganzen, eines Univerſums verſchwindet, oder — es iſt eins — als ein bloßes Abſtraktum des Menſchen erſcheint. Dieſer *formellen* Bedeutung, die der Gedanke in der Theodicee hat, entſpricht nun auch die eigentliche Löſung ihres Thema's. Sie konnte nur auf *die* Weiſe zu Stande gebracht werden, daß der Wille Gottes, die Baſis der Theologie *beſchränkt*, die Vernunft ihm vorausgeſetzt, der Wille durch ſie beſtimmt wurde; denn nur in dem göttlichen Verſtand, nicht im Willen war das Mittel zu finden, namentlich das Böſe, welches einen Widerſpruch gegen den göttlichen Willen ausdrückt, und das Uebel, welches den Menſchen auf ſinnliche Weiſe zum Bewußtſein einer ohne Beziehung auf ihn und ſeine Gefühle wirkenden Macht bringt, mit der Idee der Gottheit zu verknüpfen, und Glaube und Vernunft zu vermitteln. Zugleich mußte aber auch der Wille als ein ſelbſtſtändiges und berechtigtes Princip anerkannt werden, jedoch ſo, daß zuletzt die Vernunft die Oberhand behielt. Der Proceß war daher nur durch einen Mittelbegriff zu ſchlichten, der die Anſprüche beider Parteien bis zu einem gewiſſen Grade befriedigte. Dieſer Begriff konnte nur durch ſeine *Diſtinktion* gefunden werden, und war der einer *moraliſchen* oder *hypothetiſchen Nothwendigkeit*. Die Welt iſt nicht nur ein Produkt des Willens, wo nichts weiter als das Gute und unſer Wohl in Betracht kommt, ſondern auch der Vernunft oder eines durch die Vernunft beſtimmten Willens. Die Welt iſt zufällig, als Objekt des Willens, nothwendig als Gegenſtand der Vernunft und zwar nothwendig ſo, wie ſie iſt. Oder: die Welt iſt zufällig der Exiſtenz nach, nothwendig dem Weſen nach, denn das Weſen der Welt iſt im Verſtande Gottes ſelbſt enthalten, im ſtrengen metaphyſiſchen Sinne geſprochen: der Verſtand als göttlicher iſt das Weſen der Welt ſelbſt. Das Mittelding aber, worin Zufälligkeit und Nothwendigkeit ſich verknüpfen, dieſes Amphibolum zwiſchen Vorſtellung und Gedanke, iſt eben die moraliſche Nothwendigkeit.

---

*) Théod. I. Part. § 19.

**) Opera theologica Op. omn. T. I. p. 406 N. a; wo auch eine Stelle aus Cyrillus citirt wird.

So unbeſtimmt und ungenügend aber auch dieſer Begriff iſt, ſo beſteht doch das Tiefe der Leibnitziſchen Theodicee darin, daß er die leere Vorſtellung eines bloßen Willens, die Kategorie der bloßen Beziehung auf uns beſeitigte, oder doch in ihre Schranken wies, daß er den Begriff der Nothwendigkeit geltend machte, ihn aber dadurch mit dem Begriffe der Freiheit zu vermitteln ſuchte, daß er weſentliche *Unterſchiede* in dieſem Begriffe macht. [57] Nur dadurch entſchädigt uns auch L. — abgeſehen natürlich von den mit ſeiner Philoſophie ſtrenge zuſammenhängenden Gedanken — für den Unwillen und die Langeweile, deren man ſich bei der Lektüre ſeiner Theodicee nicht erwehren kann, wenn wir ihn die eitelſten, leerſten theologiſchen Vorſtellungen und Kniffe acceptiren ſehen, wie z. B. die Vorſtellung, daß Gott die Sünde, das Böſe *zugelaſſen* habe, und ſelbſt die barbariſche Vorſtellung einer ewigen

Hölle, die doch nichts weiter iſt, als eine dogmatiſche St. Bartholomäusnacht, als das hypoſtaſirte Gallenfieber der Orthodoxie, das ihr die Wuth gegen Andersdenkende zugezogen hat. [58]

Freilich ſind die Beſtimmungen dieſer Unterſchiede in dem Begriffe der Nothwendigkeit einſeitig, unbefriedigend, — von den einmal zu Grunde liegenden Vorſtellungen eine nothwendige Folge; er bleibt auf halbem Wege ſtehen, er bringt kein reines, ſelbſtſtändiges Produkt, ſondern nur ein Mittelding zu Stande. Er identificirt die metaphyſiſche Nothwendigkeit mit der geometriſchen und hilft ſich daher mit einer beſondern, der moraliſchen Nothwendigkeit aus der Klemme, in die er ſich ſelbſt durch dieſe Identifikation verſetzt hat. Und ſelbſt die geometriſche oder metaphyſiſche Nothwendigkeit — beide ſind ihm ja eins — faßt er nur äußerlich auf, indem ſie ihm eine blinde Nothwendigkeit iſt. Daher er dem Spinoza ſtets vorwirft, daß er Gott nur eine blinde Macht und Nothwendigkeit, keine Vernunft und Weisheit zugeſchrieben habe, als wäre die geometriſche Nothwendigkeit, — zugegeben, daß ſie bei Spinoza die Bedeutung ſelbſt der göttlichen Nothwendigkeit hat, obwohl ſie nur das Bild derſelben iſt, — eine blinde Nothwendigkeit. [59] Iſt ſie denn nicht eine vernünftige Nothwendigkeit, eine Nothwendigkeit, in der ſich mein Geiſt, meine Vernunft bethätigt findet? Woher kommt denn die Befriedigung meines Geiſtes, wenn er erkennt: es muß ſo ſein, als von der Uebereinſtimmung des Gegenſtandes nicht nur mit ſich ſelber, ſondern auch mit meiner Vernunft, als eben daher, daß es nicht eine blinde Nothwendigkeit, d. h. nicht eine ſolche, die Nacht vor meinen Augen macht, mir keinen Grund entdecken läßt, das Negative meines Denkens iſt, ſondern vielmehr eine Nothwendigkeit iſt, welche den Akt des Sehens bethätigt, mir daher den Genuß der Erkenntniß gewährt, in welcher der Geiſt ſich als in ſeinem Elemente befindet? Und nur in dieſem Sinne iſt die Nothwendigkeit zu faſſen, welche Spinoza der Subſtanz beilegte, und in der er ſelbſt allein die göttliche Freiheit fand. Daher auch Spinoza die ſubjektive Vernunft, keineswegs aber die objektive, d. h. die Vernunft, welche im Gegenſtande ſelbſt liegt, eins mit ihm iſt, ihn zu einem vernünftigen, wahren Objekte macht, der Subſtanz abſprach. Vielmehr iſt dieſe gar nichts Anderes als eben dieſe objektive Vernunft. Spinoza iſt ein in ſeinen Gegenſtand ganz und gar verſenkter Geiſt. Er kennt daher auch keine ſich vom Gegenſtande unterſcheidende und ſich für ſich ſelber wiſſende Vernunft. Die Vernunft des Menſchen iſt ihm der Gegenſtand, in dem ſich allein das Denken befriedigt. Die Materie des Denkens, nicht das Denken derſelben iſt ihm die Subſtanz; die Einſicht ſelbſt iſt ihm nur ein Modus. Die Realität der Idee, der Erkenntniß beruht nur auf der Realität des Gegenſtandes. Zwar beſtimmt er die Methode als die Idee oder das Bewußtſein der Idee, aber dieſe Idee, in deren Bewußtſein die Methode beſteht, iſt eben die Idee der Subſtanz. [60]

Eine nothwendige Folge von dieſer äußerlichen Auffaſſung der Spinoziſchen Nothwendigkeit war es aber eben, daß die Beſtimmung, durch die Leibniz einen Gegenſatz gegen ſie ausdrücken wollte, ſelber eine unvollkommene und äußerliche war. Si mundus alius a nostro in conceptu suo implicaret contradictionem, hic mundus absolute esset necessarius. Sed quia infiniti alii fingi et distincte concipi possunt, ad instar fabulae Milesiae vel Utopiae, et sola electio optimi objecto extrinseca (?) facit, ut noster potius existat, quam illi: hinc noster est non nisi moraliter necessarius, absolute autem loquendo contingens *). [61]

Die Grundgedanken ſeiner Theodicee ſind nun mit ſeinen eigenen Worten folgende.

---

*) Epist. 17. ad Hanschium Op. Omn. T. V.

§ 17.

Die weſentlichſten Gedanken der Theodicee.

„Gott iſt der erſte Grund der Dinge, denn die beſchränkten Dinge, welche die Gegenſtände unſerer Sinne und Erfahrung ſind, ſind insgeſammt zufällig, haben keinen Grund einer nothwendigen Exiſtenz in ſich; da es offenbar iſt, daß die Zeit, der Raum und die Materie, welche an ſich ſelber unterſchiedslos, einförmig und gleichgültig gegen Alles ſind, ganz andere Bewegungen und Geſtalten und in einer andern Ordnung annehmen konnten. Man muß daher den Grund von der Exiſtenz der Welt, die nichts iſt als der vollſtändige Inbegriff der zufälligen Dinge, in der Subſtanz ſuchen, welche den Grund ihrer Exiſtenz in ſich ſelbſt trägt, und folglich nothwendig und ewig iſt. Dieſer Grund muß aber ein intelligenter ſein, denn da die exiſtirende Welt zufällig iſt, und eine unzählige Menge anderer Welten eben ſo gut, als dieſe möglich war, und gleichſam Anſprüche auf die Exiſtenz machte, ſo muß die Urſache der Welt Bezug oder Rückſicht auf alle dieſe möglichen Welten genommen haben, um eine davon zum Daſein zu beſtimmen. Dieſe Beziehung aber oder die Rückſicht einer exiſtirenden Subſtanz auf einfache Möglichkeiten kann nichts Anderes ſein, als der Verſtand, der die Ideen derſelben in ſich hat; und die Beſtimmung, wodurch eine derſelben zur Exiſtenz kommt, nichts Anderes, als die Handlung des Willens, der wählt. Die Macht dieſer Subſtanz aber iſts, die dieſen Willen wirkſam macht. Die Macht bezieht ſich auf das Sein, die Weisheit oder der Verſtand auf die Wahrheit und der Wille auf das Gute. Dieſe intelligente Urſache muß auf alle Weiſe unendlich und abſolut vollkommen an Macht, Weisheit und Güte ſein, weil ſie ſich auf alles Mögliche erſtreckt. Und weil Alles harmoniſch und verbunden iſt, ſo kann es auch nicht mehr als eine geben. Ihr Wille iſt der Urſprung der Exiſtenzen, ihr Verſtand die

Quelle der Weſenheiten,“ (§ 7) — „das Subſtrat und Subjekt der ewigen Wahrheiten, das ihre Realität begründet, denn jede Realität muß in einem exiſtirenden Subjekte ſeinen Grund haben, daher man auch nicht, wie einige Scotiſten, ſagen muß, daß die ewigen Wahrheiten auch beſtehen würden, wenn gleich kein Verſtand, ja ſelbſt kein Gott wäre“ § 184, 189. „Dieſe Weisheit, verbunden mit einer eben ſo unendlichen Güte, konnte nicht ermangeln, das Beſte zu wählen. Denn wie ein geringeres Uebel eine Art Gut iſt, eben ſo iſt ein geringeres Gut eine Art Uebel, wenn es ein größeres Gut verhindert, und die Handlungen Gottes enthielten daher etwas Fehlerhaftes, etwas zu Verbeſſerndes, wenn es möglich wäre, ſie beſſer zu machen.“ § 8.

„Wenn es unter den möglichen Welten keine beſte gegeben hätte, ſo würde Gott keine hervorgebracht haben. Weil er aber nichts thut, ohne der höchſten Vernunft gemäß zu handeln, überhaupt unfähig iſt, ohne oder gar wider die Vernunft zu handeln (§ 196), ſo hat er die beſte gewählt.“ § 8. „Dagegen könnte man einwenden, daß die Welt wohl ohne die Sünde und ohne Leiden hätte ſein können; aber dann wäre ſie nicht die beſte geweſen, denn Alles iſt verbunden in jeder der möglichen Welten; das Univerſum, welches es auch ſein mag, iſt ganz von einem Stücke, wie ein Ocean. Nichts kann daher im Univerſum verändert werden, ohne daß ſein Weſen, oder, ſo zu ſagen, ſeine numeriſche Individualität dadurch zu Grunde geht. Wenn darum das geringſte Uebel, das in dieſer Welt vorgeht, darin mangelte, ſo wäre es nicht mehr dieſe Welt, die, alles zuſammen gerechnet und überſchlagen, als die beſte erfunden und von Gott erwählt wurde.“ § 9.

„Einbilden kann man ſich allerdings mögliche Welten ohne Sünde und Unglück, aber eben dieſe Welten ſtünden weit unter der unſrigen, was man ſchon a posteriori, von der Wirkung aus, eben weil Gott ſie ſo, wie ſie iſt, gewählt hat, ſchließen muß. Ueberdies weiß man, daß gar oft ein Uebel ein Gut verurſacht, welches man ohne dieſes Uebel nicht erreicht hätte. Oft haben ſelbſt zwei Uebel ein großes Gut bewirkt: Et, si fata volunt, bina venena juvant. — Singt man doch ſelbſt in der römiſchen Kirche am heiligen Oſterabende:

O certe necessarium Adae peccatum,
Quod Christi morte deletum est,
O felix culpa, quae talem ac tantum
Meruit habere Redemptorem. § 10.

Uebrigens gibt es auch keineswegs ſo viel Uebel, als Manche behaupten. „Man verdoppelt die Uebel, wenn man auf ſie beſonders acht hat.“ „Es iſt nur der Mangel an Aufmerkſamkeit, der unſere Güter verringert. Wären wir gewöhnlich krank und nur ſelten bei guter Geſundheit, ſo würden wir unendlich mehr dieſes große Gut zu ſchätzen wiſſen, und unſere Uebel weniger fühlen. Deſſenungeachtet iſt es beſſer natürlich, daß die Geſundheit das Gewöhnliche, die Krankheit die Ausnahme iſt.“ „Wenn man die Gebrechlichkeit des menſchlichen Körpers bedenkt, ſo muß man ſich nicht wundern, daß die Menſchen bisweilen krank ſind, ſondern vielmehr darüber wundern, daß ſie es ſo wenig und daß ſie es nicht immer ſind.“ (§ 14, 13.) „Bayle *) ſieht in der Welt nur Spitäler und Kerker, aber es gibt mehr Häuſer, als Gefängniſſe. Schon Euripides ſagt trefflich: *πλείω τὰ χρηστὰ τῶν κακῶν εἶναι βροτοῖς.*“ § 258.

„Die Urſache dieſer Uebel der Welt muß in der idealen Natur der Kreatur aufgeſucht werden, inſofern als dieſe Natur in den ewigen Wahrheiten begriffen iſt, welche der Verſtand Gottes unabhängig von ſeinem Willen enthält. Denn im Begriffe der Kreatur liegt urſprünglich ſchon eine Unvollkommenheit, aus der es kommt, daß ſie irren und fehlen kann. Platon ſagt in ſeinem Timäus, daß die Welt ihren Urſprung im Verſtande verbunden mit der Nothwendigkeit hat. Man kann dieſem Satze einen guten Sinn abgewinnen. Gott iſt der

---

*) Dict. hist. et crit. A. Manichéens (D.): par-tout des prisons et des hôpitaux, par-tout des gibets et des mendians.

Verſtand, und die Nothwendigkeit, d. h. die weſentliche Natur der Dinge iſt der Gegenſtand des Verſtandes, inſofern er in den ewigen Wahrheiten beſteht. Aber dieſer Gegenſtand iſt innerlich und befindet ſich in den ewigen Wahrheiten. Hier liegt nicht nur die urſprüngliche Form oder Weſenheit des Guten, ſondern auch der Urſprung des Uebels; hier iſt die Region der ewigen Wahrheiten, die man an die Stelle der Materie ſetzen muß, wenn es ſich vom Urſprunge der Dinge handelt. Dieſe Region iſt die ideale Urſache des Uebels und des Böſen eben ſo gut, wie des Guten; obgleich eigentlich das Formelle des Böſen, das, was das Böſe zum Böſen macht, keine poſitive, wirkende Urſache hat, denn es beſteht bloß in der Privation." § 20. Die Hypotheſe von zwei Principien, die Bayle der Vernunft und Erfahrung gemäß findet, iſt ein Irrthum. „Es gibt allerdings zwei Principien, aber alle zwei ſind in Gott ſelbſt; nämlich ſein Verſtand und ſein Wille. Der Verſtand gibt das Princip des Böſen her, ohne davon befleckt, ohne ſelbſt bös zu ſein; er ſtellt die Naturen vor, wie ſie in den ewigen Wahrheiten ſind: er enthält in ſich die Gründe, warum das Böſe erlaubt iſt." § 149. „Der Menſch iſt ſelbſt die Quelle ſeiner Uebel; ſo wie er iſt, ſo war er in der göttlichen Idee." § 151. „Die platteſte, bequemſte Erklärung eines Phänomens iſt es, wenn man ein eignes Princip annimmt; ſo, wenn man die Urſache des Böſen durch ein beſonderes, ein böſes Princip erklären will. Das Böſe bedarf ſo wenig ein Princip, als die Kälte und die Finſterniß; es gibt kein primum frigidum und kein Princip der Finſterniß. Das Böſe kommt nur von der Privation, dem Mangel her; das Poſitive iſt nur zufällig dabei, wie in der Kälte die thätige Kraft nur zufälliger Weiſe iſt. Das Waſſer, wenn es gefriert, kann einen Flintenlauf, in dem es eingeſchloſſen iſt, zerſprengen, und doch iſt die Kälte eine gewiſſe Privation der Kraft; ſie entſpringt nur aus der Abnahme einer Bewegung, welche die Theile der Flüſſigkeit von einander trennt." § 153. „Das Böſe kommt alſo von den abſtrakten Formen ſelbſt her, d. h. von den Ideen, die Gott nicht durch einen Akt ſeines Willens hervorgebracht hat, eben ſo wenig als die Zahlen und Figuren, und überhaupt die möglichen Weſenheiten, die man für ewig und nothwendig halten muß. Gott iſt daher nicht Urheber der Weſenheiten, inſofern ſie nur Möglichkeiten ſind; aber es gibt nichts Wirkliches, dem er nicht die Exiſtenz beſtimmt und gegeben hätte, und das Böſe erlaubte er nur, weil es in dem beſten Plane, der ſich in der Region der Möglichkeit vorfindet, mitbegriffen war.“ § 335. „Das Böſe war jedoch nur als Bedingung, nicht als Zweck und Mittel Objekt des Willens.“ § 336.

„Das metaphyſiſche Uebel beſteht in der bloßen Unvollkommenheit oder Beſchränktheit, das phyſiſche im Leiden, das moraliſche in der Sünde. Obgleich das phyſiſche und moraliſche Uebel nicht nothwendig iſt, ſo iſt es doch möglich, und zwar in Kraft ewiger Wahrheiten. Und da die unendliche Region der Wahrheiten alle Möglichkeiten in ſich faßt, ſo iſt es nothwendig, daß es eine Unendlichkeit von möglichen Welten gibt, daß das Uebel ein Ingredienz von mehreren unter ihnen iſt, und ſelbſt die beſte von allen noch Uebel enthält. (§ 21) — Uebel, die aber ſelber zum Guten beitragen und nur in Betracht eines beſchränkten Theils, nicht in Betracht des Univerſums, im großen Zuſammenhange der Dinge Uebel ſind.“ „Das, was Störung im Theile iſt, iſt Ordnung im Ganzen.“ § 128, 145.

„Die Glückſeligkeit aller vernünftigen Kreaturen iſt ein Zweck, den Gott im Auge hat; aber er iſt nicht ſein ganzer Zweck, oder gar ſein letzter Zweck.“ § 119. P. II. „Wäre die Glückſeligkeit der vernünftigen Kreaturen der einzige Zweck, ſo gäbe es freilich weder Sünde noch Uebel. Gott würde eine Ordnung von Möglichkeiten gewählt haben, wo dieſe Uebel ausgeſchloſſen wären. Aber dann würde es Gott an dem haben fehlen laſſen, was er dem Univerſum ſchuldig iſt, d. h. an dem, was er ſich ſelbſt ſchuldig iſt.“ § 120. „Wir finden Dinge in der Welt, die uns mißfallen; aber laßt uns erkennen, daß ſie nicht für uns allein iſt! Und doch iſt ſie für uns gemacht, wenn wir weiſe ſind; ſie wird ſich für uns ſchicken, wenn wir uns in ſie ſchicken; wir werden in ihr glücklich ſein, wenn wir es ſein wollen.“ § 194. „Die Tugend iſt wohl die edelſte Qualität der erſchaffenen Weſen; aber ſie iſt nicht die einzige gute Qualität der Dinge. Es gibt noch unendlich viele andere, die Gott gleichſam an ſich ziehen, und das Reſultat aller dieſer Anziehungen und Neigungen iſt die größte mögliche Fülle des Guten, und es iſt offenbar, daß, wenn nur die Tugend (vertu) wäre, wenn es nur vernünftige Kreaturen gäbe, weniger Gutes wäre. Als Midas nur Gold hatte, war er weniger reich, als vorher. Ueberdem muß die Weisheit Mannigfaltigkeit erzeugen: nur dieſelbe Sache, wäre ſie auch noch ſo edel, vervielfältigen, wäre bloße Ueberflüſſigkeit, wäre nur Armſeligkeit. Die Natur bedurfte daher der Thiere, der Pflanzen, der unbeſeelten Körper; es gibt in den unvernünftigen Kreaturen Wunder, die dazu dienen, die Vernunft zu üben und zu beſchäftigen. Was thäte denn ein intelligentes Weſen, wenn es keine nicht intelligenten Dinge gäbe, und woran dächte ſie, wenn es keine Bewegung, keine Materie, keine Sinne gäbe?“ § 124.

„Obgleich aber Gott nicht unterläßt, das Beſte zu wählen, ſo iſt er doch nicht gezwungen, es zu thun, und es gibt ſelbſt keine Nothwendigkeit in dem Objekte der Wahl Gottes; denn eine andere Reihe der Dinge iſt auf gleiche Weiſe möglich. Eben deswegen iſt die Wahl frei und unabhängig von der Nothwendigkeit, weil ſie zwiſchen mehreren Möglichkeiten ſtattfindet, und der Wille nur durch die vorwaltende Güte des Objekts beſtimmt iſt.“ § 45. „Er kann zwar nicht anders handeln, weil es nicht möglich iſt, beſſer zu handeln. Aber es iſt dies eine hypothetiſche, eine moraliſche Nothwendigkeit, die, ſtatt ſeiner Freiheit entgegengeſetzt zu ſein, vielmehr die Wirkung ſeiner Wahl iſt. Quae rationi contraria sunt, ea nec fieri a sapiente posse credendum est.“ § 124. „Eben weil Gott nicht ermangeln kann, das Beſte zu wählen, ſo iſt er immer beſtimmt in ſeinen Handlungen. Je vollkommener ein Weſen, deſto mehr iſt es beſtimmt zum Guten (déterminé au bien), und zugleich auch um ſo freier.“ *) „Die eigne Vernunft und Weisheit iſt der Richter Gottes. Die ewigen Wahrheiten, der Gegenſtand der Weisheit, ſind unverletzlicher, als es der Styx dem Jupiter war.“ § 121.

„Die Zulaſſung des Uebels kommt von dieſer moraliſchen oder auch hypothetiſchen Nothwendigkeit her.“ § 128, 152. „Das Nothwendige in Folge einer moraliſchen Nothwendigkeit, d. h. in Folge des Princips der Güte und Weisheit muß man aber nicht mit dem verwechſeln, was nothwendig iſt in Folge einer metaphyſiſchen und blinden Nothwendigkeit, die da ſtattfindet, wo das Gegentheil einen Widerſpruch enthält.“ § 174. „Die Freiheit iſt nicht nur dem Zwange, ſondern auch ſelbſt der Nothwendigkeit entnommen, obgleich ſie niemals ohne untrügliche Gewißheit und ohne beſtimmte Neigung iſt.“ § 280. „Und nur die metaphyſiſche Nothwendigkeit iſt der Freiheit entgegengeſetzt. Man kann allerdings in einem gewiſſen Sinne ſagen, daß es nothwendig iſt, daß die Seligen nicht ſündigen, daß die Teufel und Verdammten ſündigen, daß Gott ſelbſt das Beſte erwählt, daß der Menſch immer in ſeinen Entſchlüſſen den ſtärkſten Gemüthseindrücken folgt.“ § 282. „Der Schriftſteller (Vellejus), der vom Cato ſagte, daß er tugendhaft handelte, weil es in ſeiner Natur lag, und daß es ihm unmöglich war, anders zu handeln, glaubte ihm damit den größten Lobſpruch zu ſagen.“ § 75. „Aber dieſe Nothwendigkeit iſt nicht der Zufälligkeit entgegengeſetzt; dies iſt nicht die logiſche, geometriſche oder metaphyſiſche Nothwendigkeit.“ § 282.

Dieſe moraliſche Nothwendigkeit iſt aber nicht nur ein metaphyſiſches, ſondern auch phyſiſches Princip. „Die Geſetze der Bewegung, die ſich in der Natur vorfinden und durch die Erfahrung beſtätigt werden, ſind in der That nicht abſolut demonſtrirbar, wie ein geometriſcher Satz.

---

*) Epist. L. [ed. Feder] Ep. 32. und Op. Omn. T. II. P. I. p. 292.

Sie haben ihren vollſtändigen Urſprung nicht in dem Princip der Nothwendigkeit, ſondern ſie entſpringen aus dem Princip der Vollkommenheit und Ordnung; ſie ſind eine Wirkung der Wahl und Weisheit Gottes. Ich kann zwar mehrfältige Beweiſe von dieſen Geſetzen geben, aber ich muß dabei immer etwas vorausſetzen, was nicht abſolut geometriſch nothwendig iſt. Daher dieſe ſchönen Geſetze einen wunderbaren Beweis von einem intelligenten und freien Weſen gegen das Syſtem der abſoluten und blinden Nothwendigkeit ablegen.“ § 345. „Einen Grund von dieſen Geſetzen kann man angeben, wenn man annimmt, daß die Wirkung der Kraft nach immer gleich der Urſache iſt, daß ſich immer dieſelbe Kraft erhält; aber dieſer Grundſatz gehört einer höhern Philoſophie an, und kann nicht geometriſch demonſtrirt werden. Man kann noch andere Principien ähnlicher Art anwenden, z. B. dieſes, daß die Handlung immer der Gegenhandlung gleich iſt, ein Princip, das in den Dingen einen Widerſtand gegen Veränderung von Außen vorausſetzt und nicht von der Ausdehnung und Undurchdringlichkeit hergeleitet werden kann; ferner dieſes, daß eine einfache Bewegung die nämlichen Eigenſchaften hat, die eine zuſammengeſetzte Bewegung haben könnte, welche die nämliche Erſcheinung von Veränderung hervorbrächte. Man kann dieſen Sätzen ſeinen Beifall nicht verſagen, und die Erklärung der Geſetze der Bewegung geht pünklich durch ſie von Statten, ſie enthalten auch in der That die paſſendſten Erklärungsgründe, zumal da ſie ſo ſchön mit einander übereinſtimmen; aber es liegt in ihnen keine abſolute Nothwendigkeit, die uns zwänge, ſie anzunehmen, gleich wie man gezwungen iſt, die Regeln der Logik, Arithmetik und Geometrie anzunehmen.“ § 346. *) „Dieſe Geſetze der Natur, zu denen man auch noch das ſchöne Geſetz der Kontinuität rechnen muß, ſind alſo weder *durchaus nothwendig*, noch *durchaus willkührlich*. Es iſt ein Mittleres hier anzunehmen: ſie ſind eine Wahl der vollkommenſten Weisheit.

---

*) S. auch Nouv. Essais, Liv. II. Ch. 21. § 13.

Dieſe Geſetze zeigen daher auch ſonnenklar, was für ein Unterſchied iſt zwiſchen einer abſoluten Nothwendigkeit, die nur von den wirkenden Urſachen abhängt, zwiſchen einer moraliſchen Nothwendigkeit, die von der freien Wahl der Weisheit nach Endzwecken oder dem Princip der Zweckmäßigkeit (des causes finales ou de la convenance) herkommt und zwiſchen einer abſoluten Willkühr, die auf einer leeren und grundloſen Gleichgültigkeit beruht." § 349. [62]

§ 18.

Einleitung zur Leibnitziſchen Pneumatologie: Kritik des Empirismus.

Der Idee nach iſt in der Monadologie Gott daſſelbe, was er in der Wiſſenſchaftslehre iſt: der ordo ordinans — ein bedeutungsvoller und tiefer Gedanke, wenn man ihn im Sinne und Geiſte eines Fichte zu faſſen vermag. Er iſt, lediglich in Beziehung auf die Monaden, ohne Beiſatz fremdartiger Beſtimmungen, gedacht, nichts als das Princip ihrer Einheit und Zuſammenſtimmung unter einander, die ordnende Ordnung derſelben, d. h. eben der oberſte Grund der Ordnung. Streng innerhalb der Monadologie iſt dies allein ſeine poſitive Beſtimmung und Bedeutung. In dieſer Beſtimmung iſt er auch nichts weniger als ein den Monaden äußerlich gegenüberſtehendes Weſen. Gott verband die Monaden unter einander, nicht weil es ihm ſo beliebte, nicht in Folge eines blinden, leeren Willensaktes, ſondern weil dieſe Verbindung in der Natur der zu Verbindenden liegt, weil ſie eine innere Möglichkeit iſt; er verband die Seele mit einem Leibe, die Einheit mit einer unbegrenzten Vielheit, weil die Seele ihrem Weſen nach repräſentativ, allumfaſſend, die Concentration des Univerſums iſt. Gott iſt der realiſirende actus purus dieſer innern, idealen Möglichkeit. Er iſt das allgemeine Weſen der Monaden, daher die einende Macht, vor und in der die Selbſtſtändigkeit, die die Monaden vor und gegen einander bewahren, aufgehoben iſt. Aber Leibnitz ſetzt das allgemeine

Weſen ſelbſt wieder in die Sphäre des Unterſchieds und der Trennung hinein, und verſelbſtſtändigt es als ein beſonderes Weſen oder Subjekt, ſo daß es aus einer innern, weſentlichen Macht zu einer fremden, äußerlichen Macht wird oder wenigſtens als ſolche erſcheint. Zwar erhält L. das Princip der Innerlichkeit in der Vernunft Gottes, denn die Vernunft iſt die Region der idealen Naturen, der innerlichen Möglichkeit der Dinge und dieſe der Beſtimmungsgrund des Willens, ja der Wille in Wahrheit nichts als die Bethätigung dieſer Möglichkeit. Aber dieſes Princip der Innerlichkeit tritt dadurch wieder in ein äußerliches Verhältniß zu den Dingen, daß es als eine Eigenſchaft jenes apart gedachten, d. h. unter die Vorſtellungsweiſe des praktiſchen Standpunkts ſubſumirten Subjekts beſtimmt iſt. Leibnitz zieht ſo in ſeine Monadologie Beziehungen herein, die *an ſich*, der Idee nach, fremdartige ſind, er vermiſcht mit ſeinen philoſophiſchen Gedanken die anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungen der Theologie. Eben in dieſer Vermiſchung liegt das Unerquickliche und Untröſtliche der Leibnitziſchen Theodicee. Deshalb eignet ſich auch dieſe keineswegs zum Schluſſe der Darſtellung ſeiner Philoſophie, denn der Schluß muß mit der Idee oder dem Princip übereinſtimmen. Leibnitz muß uns für die unangenehmen, ſtörenden Eindrücke, die wir während der Lektüre ſeiner Theodicee empfinden, zum Schluß noch eine Entſchädigung geben. Und er kann ſie uns nur dadurch geben, daß wir ihn nach ſeiner Konverſation mit den fremden Gäſten, die er in der Theodicee bewirthete, im vertrauten Umgang mit ſeinen nächſten Freunden erblicken; daß wir ihn noch einmal auf ſeinem heimiſchen Grunde, auf dem Boden der Monadologie begrüßen, daß wir folglich einen Gegenſtand finden, der ſchon *urſprünglich als Subjekt*, nicht erſt durch den Hinzutritt der Prädikate, wie es mit dem Subjekt der Theodicee zwar nicht an ſich, aber bei den Beſtimmungen, mit denen L. es erfaßt, der Fall iſt, ein metaphyſiſches Objekt, ein ſeiner Philoſophie eingeborner, immanenter Gegenſtand iſt. Dieſer Gegenſtand iſt die ψυχή, aber nicht mehr die Seele als einfache Monade oder als vorſtellende Seele überhaupt, ſondern als ſelbſtbewußte, denkende, vernünftige, als Geiſt. Während in der Philoſophie der Seele als Naturprincip ſich Leibnitz dadurch von Carteſius abtrennte, daß er den Begriff der Seele erweiterte, indem er das vom Willen und Bewußtſein Unterſchiedene, was jener außer die Seele als Materie ſetzte, in ſie aufnahm, ſo tritt er dagegen in der Philoſophie der Seele als Geiſt wieder in Verbindung mit Carteſius, ſo daß er in dieſer Beziehung nichts iſt, als der ſich tiefer erfaſſende, entwickelnde Carteſius. Er ſtimmt dem Carteſius darin bei, daß „die Natur des Geiſtes bekannter“ *) und „die Exiſtenz deſſelben gewiſſer ſei **), als die des Körpers, weil die Seele ſich ſelbſt am nächſten, ſich immanent iſt,“ daß „die Seele immer denke oder vorſtelle, obgleich ſie dieſer ihrer Vorſtellungen ſich nicht immer bewußt ſei,“ daß „der Geiſt die Quelle ſeiner Beſtimmungen ſei,“ die eingebornen Ideen des Carteſius darum Wahrheit hätten, und erklärt daher den Empirismus, der ſich zu ſeiner Zeit beſonders in dem Engländer Locke concentrirt hatte, deswegen hauptſächlich, weil er die Ideen bloß aus den Sinnen ableitete [63], für eine oberflächliche Philoſophie. Er ſchenkt zwar Locken in ſeinen Schriften über populäre oder praktiſche Gegenſtände volle Anerkennung, aber in den tiefern, eigentlich philoſophiſchen Materien ſpricht er ihm Gründlichkeit ab. En toutes ces matières Mr. Locke a raisonné un peu à la légère. ***) Leibnitz hatte Recht mit dieſem Urtheil. Aber auch Locke hatte in ſeiner Art und in dem Sinne, in welchem er die Lehre von den eingebornen Ideen nahm, Recht, wenn er die eingebornen Ideen negirte. Er dachte nämlich dieſe Idee, wie alle philoſophiſchen Materien, nur als Empiriker; er faßte ſie in ihrem buchſtäblichen, fleiſchlichen Sinne auf. Er hielt ſich nur an die rohen, ſinnlichen

---

*) Respons. ad V. Epist. Bierlingii, Nro. 19.

**) Essais Nouv. sur l'Ent., Liv. II. ch. 23.

***) Op. Omn., T. VI. P. I. T. V. p. 11. 25.

Ausdrücke, in welchen er dieſe Lehre ausgeſprochen fand; er war Kritiker, aber Kritiker nur nach Außen, nicht gegen ſich ſelbſt, nicht gegen die Art ſeiner Auffaſſung und Kritik; er fragte ſich nicht, was *an ſich* dieſer Gedanke von den eingebornen Ideen bedeute oder wenigſtens bedeuten *könne*. Nichts aber iſt leichter, als einen philoſophiſchen Gedanken, ein philoſophiſches Syſtem (ſcheinbar) zu widerlegen, wenn man daſſelbe nur faktiſch, nicht *genetiſch* auffaßt; wenn man ſich nur an das hält, was *geſagt* iſt, nicht an das, was im Geſagten *nicht geſagt*, ſondern nur zu denken iſt, wenn man die Idee nicht von dem Ausdruck der Idee unterſcheidet. Wenn man einmal die Lehre von den eingebornen Ideen ſo nimmt, wie Locke ſie verſteht, nämlich daß mit dem Menſchen fertige Begriffe und Erkenntniſſe mitgeboren werden, daß er auf die Welt ein gewiſſes Viatikum von Erkenntniſſen mitbringt, welch ein leichtes Spiel hat dann die Kritik mit der Widerlegung derſelben? Der geiſtigſte Grund, den Locke dagegen geltend macht, iſt noch der, daß im Geiſte nur Vorſtellungen ſeien, die er entweder gegenwärtig habe, oder doch einſt gehabt habe, und deren er ſich jetzt erinnere, daß angeborne Ideen haben und ihrer ſich doch nicht bewußt ſein, gerade ſo viel wäre, als daß ſie im Geiſte und doch nicht im Geiſte wären, denn nur, was er wiſſe, ſei in ihm. *) Aber auch dieſer Einwurf verſchwindet vor einer tiefern Erfahrung und Einſicht. Leibnitz erklärt mit vollem Recht die Anerkennung und Ueberzeugung von der Wahrheit eines ausgeſprochenen Grundſatzes, ſobald man ihn verſteht, für ein authentiſches Zeugniß ſeines Eingeborenſeins oder ſeiner Immanenz. Wenn ein Anderer einen Gedanken ausſpricht, und die Wahrheit dieſes Gedankens leuchtet uns — gleichgültig, ob auf der Stelle oder erſt ſpäter — mit einer überraſchenden Evidenz ein, was erkennen und ſagen wir da anders, als daß uns dieſer Gedanke aus der Seele geſprochen iſt, wenn wir gleich beſtimmt und zuverläſſig wiſſen, daß wir nie noch dieſen Gedanken gehabt haben? Sich von einer Wahrheit überzeugen, oder ſie als Wahrheit erkennen, heißt eben nichts Anderes, als ſie in der Identität mit der Vernunft erkennen; ſie aber als identiſch mit der Vernunft erkennen, heißt nichts Anderes, denn ſie als a priori in der Vernunft begründet, ihr immanent, ihr eingeboren erkennen, wenn gleich die Erfahrung dieſe Ueberzeugung vermittelt haben mag. Aber die Vermittlung iſt nur die Bedingung, nicht die Geneſis, der Urſprung. Das von Außen ſcheinbar Gegebene lag „der Kraft, der Möglichkeit nach“ in uns. Ohne Luft und Waſſer, Licht und Wärme bringt die Pflanze keine Blume aus ſich hervor. Aber ſo roh und falſch es wäre, aus dieſen bedingenden Stoffen die Blume ſelbſt ableiten zu wollen, ſo roh und falſch iſt es, die Sinne als die Quellen der Ideen zu faſſen, obgleich, wie ſich von ſelbſt verſteht, die ſinnlichen Vorſtellungen, eben weil ſie ſinnliche ſind, in den Sinnen ihren Sitz und Urſprung haben.

---

*) Locke, Essai philos. concern. l'entendement humain., Amst. et Leipz. 1755. L. I. ch. I. § 5. ch. III. § 20.

In dem Sinne, in welchem Locke die angebornen Ideen verſteht und ſie daher verwirft, in dieſem Sinne iſt uns gar Nichts angeboren, nicht einmal unſere Hände und Füße, unſere Sinne, unſer Körper. Was ich nicht gebrauchen kann zu ſeinem beſtimmten Zwecke, in dem es allein das iſt, was es iſt, was nicht in meiner Gewalt iſt, das iſt auch nicht mein. Erſt durch Uebung und Gebrauch, durch die Thätigkeit wird der Leib unſer Leib. Die Hände und Beine gehören dem Kinde, das in den Windeln gebunden liegt, noch nicht an, weil es ſich ſelbſt noch nicht angehört. Homo fit, non nascitur. Der Menſch iſt ſich ſelbſt nicht angeboren im Sinne Locke's. Er bringt nichts auf die Welt als Hunger und Durſt, d. h. eine Leere, aber eine Leere mit dem Gefühl der Leere, mit dem Gefühle der Unbehaglichkeit und Eitelkeit des leeren Magens, alſo eine Leere, die der Trieb nach Erfüllung, die folglich nicht leer iſt; denn der Trieb hat, wenigſtens in ſeinem Normalzuſtande, — und von dieſem nur hängt die wahre Erkenntniß eines

Gegenſtandes ab — an ſich, der Kraft, der Möglichkeit nach ſchon in ſich, was er auch noch nicht förmlich beſitzt. Hunger und Durſt ſind allen Empirikern zum Trotz zwei Philoſophen a priori; ſie anticipiren und deduciren a priori das Daſein ihrer Gegenſtände; ſie entſpringen nicht aus der ſinnlichen Erfahrung und Wahrnehmung der begehrten Objekte, ſondern gehen ihnen voraus, vermiſſen ſie, ohne ſie weder ſchon beſeſſen, noch verloren zu haben. — So iſt das Sinnliche ſelbſt ein Werdendes und Flüſſiges, keineswegs die letzte Inſtanz, ein feſter Stillſtands-, Ausgangs- und Anhaltspunkt, ein unmittelbar Erſtes, ein zureichender Erklärungsgrund, wofür der Empiriker es hält — ein Dogma, das eben das Weſen des Empirismus konſtituirt. Er glaubt den Urſprung der Ideen erklärt zu haben, wenn er ſie aus den Sinnen ableitet: er bricht beim Sinnlichen ab, erkennt in ihm keine Noth, kein Bedürfniß einer Abhängigkeit und weitern Erklärung an; es iſt ihm etwas, was ſich unmittelbar von ſich ſelbſt verſteht, das durch ſich ſelbſt Klare, Gewiſſe und Reelle, und er macht ſo die Bedingung zur Urſache, das Materielle zum Formellen, das Leidende zum Thätigen, und das Thätige, die Seele, den Geiſt zum Leidenden. Das Sehen und Hören, die wichtigſten Funktionen der Sinnlichkeit in Beziehung auf die Erkenntniß ſind dem Empiriker eine abſolute Thatſache, d. h. eine ſolche, die er ſchlechtweg vorausſetzt, die er nicht mehr in der Art zum Gegenſtande ſeiner Unterſuchung macht, daß er ſich fragt: wie iſt das Sehen und Hören *möglich*? Würde er ſich dieſe Frage ſtellen, ſo würde er erkennen, daß die *Möglichkeit* namentlich des Sehens *ſelbſt das Denken* iſt. Die Wahrnehmung des Gegenſtandes außer mir als Objekt — ganz abgeſehen von den Vorſtellungen ſeiner Größe, Geſtalt, Lage, Entfernung, Vorſtellungen, die der Menſch, wie die Erfahrung lehrt, nur durch Vergleichung und Urtheil ſich erwirbt — iſt ſchon ein rein geiſtiger Akt, ſchon Bewußtſein, ſchon Denken, obwohl noch ein in die ſinnliche Anſchauung verborgenes, eingehülltes und gebundenes Denken, das erſt ſpäter, mit dem Heranreifen des Individuums zur Selbſtſtändigkeit als Denken für ſich hervortritt. Der Simpel, ja ſelbſt der ungebildete Menſch ſieht und hört — eine triviale Wahrheit — mit denſelben, ja vielleicht phyſiſch noch beſſer ausgeſtatteten Augen und Ohren nicht das und ſoviel, als der gebildete Menſch ſieht und hört. Alles liegt in der Anſchauung; richtig; aber um es zu finden und zu ſehen, muß man denken. Augen und Ohren haben im Thiere, wie dies namentlich aus einigen merkwürdigen Phänomenen bei niedern Thierarten hervorgeht, ihre weſentliche Beſtimmung nur in Bezug auf ſeine Selbſterhaltung; ſie ſind ſeine Schutzwachen und die Lieferanten ſeiner Lebensbedürfniſſe. — Aber im Menſchen erhalten ſie eine höhere, von der bloßen Beziehung auf die Noth des Lebens unterſchiedene und unabhängige Bedeutung: ſie bekommen eine theoretiſche Bedeutung. Die Sinne ſind hier ſchon urſprünglich Emanationen des theoretiſchen Vermögens. Der Menſch iſt geboren zur Theorie. Die Sinne ſind die Mittel ſeiner Erkenntniß, aber die Mittel, die nur wirkſam, ja nur Mittel ſind unter Vorausſetzung von dem Daſein ihres innern Zweckes — des theoretiſch thätigen, des denkenden Vermögens. Die Sinne erleuchten uns die Welt, aber ihr Licht iſt nicht ihr eignes, ſondern kommt von der Centralſonne des Geiſtes. Bewunderung iſt der Anfang der Erkenntniß; aber die Bewunderung entſpringt nicht aus dem Sinne, ſondern aus dem Geiſte vermittelſt der Sinne.

Die große hiſtoriſche Bedeutung des Empirismus beſteht allerdings darin, daß er die Sinne, die Mittel der Erkenntniß in ihre Rechte eingeſetzt, überhaupt die Sphäre des Mittelbaren, des Empiriſchen zu einem unerläßlichen, weſentlichen Gegenſtand erhoben hat. Nur der empiriſchen Philoſophie haben wir zunächſt es zu verdanken, daß wir von den unzähligen und den furchtbarſten Uebeln, die ſonſt die Menſchheit marterten, von den Schreckniſſen der *δεισιδαιμονία*, des Aberglaubens frei, nicht mehr die Dupes und Sklaven dämoniſcher Willkührherrſchaften ſind; nur ihr verdanken wir es, daß uns nicht mehr, wie weiland, ein kernloſer Komet oder gar ein unſchuldiger Schmetterling — der Todtenkopfvogel — wenn er uns zufliegt, mit Todesſchrecken erfüllt, daß wir nicht mehr die Adern und Flecken auf den Flügeln einer Heuſchrecke — des verheerenden Wanderers — als Buchſtaben leſen, die den Zorn Gottes, ira dei, bedeuten, daß uns nicht mehr arme Johanniswürmchen als feurige Kohlen, die einen verborgenen Schatz bezeichnen, in der Irre herumführen. Die Empirie hat die Freiheit und Selbſtſtändigkeit des Gedankens vermittelt — vermittelt die Erlöſung aus den Banden des Autoritätsglaubens, indem ſie den Menſchen auf das heilige, unveräußerliche Naturrecht der Autopſie und Selbſtprüfung verwies. Daher das ſchöne Wort Locke's: Plus nous connoissons la verité et la raison par nous-mêmes, plus nos connoissances sont réelles et véritables. — Dans les sciences chacun ne possède qu'autant qu'il a des connoissances réelles, dont il comprend lui-même les fondemens. C'est-là son véritable trésor, le fond qui lui appartient en propre et dont il se peut dire le maitre. *) Wehe dem Philoſophen, der nicht den Empirismus als ein Organ ſich angeeignet hat, der das Gebiet der mittelbaren Kräfte und Urſachen überſpringt, der da, wo allein ein rationeller Empirismus an ſeinem Platze iſt, — desipere in loco sapientia est — mit ſogenannten philoſophiſchen Deduktionen kommt, Etwas gleich als göttliche Nothwendigkeit, als Vernunftwahrheit uns vordemonſtriren will — Etwas, was vielleicht auf ganz partikulären, zeitlichen, endlichen Gründen beruht! Aber der Empirismus verkennt ſeine Grenze und Schranke, wenn er ſelbſtſtändig ſein und ſich als Philoſophie geltend machen will; er macht dann das Bedingniß zum Urſächlichen, das Mittelbare zum Erſten und Urſprünglichen; er hält ſich nur an das Erſcheinende, Individuelle; der Begriff der Einheit, Totalität, des Weſens, der Subſtanz verſchwindet ihm.

---

*) L. c. Liv. I. chap. III § 23.

So macht der Empirismus die mittelbare Entſtehung von Begriffen zur urſprünglichen, Arten, wie beſondere Begriffe entſtehen, Arten, die lediglich willkührlich ſind, — die Betrachtung (les observations) die Reflexion, die Abſtraktion — zur generellen, allgemeinen und nothwendigen Weiſe. Aber Beobachtung, Abſtraktion, Reflexion ſetzen als ihr Princip ſchon das Denken voraus, und Denken iſt nicht möglich ohne immanente Beſtimmungen, wenn gleich dieſe anfänglich noch nicht als bewußte, förmliche, ausdrückliche Begriffe gegenwärtig und wirkſam ſind, wenn gleich das Denken überhaupt im Anfange nicht als Denken, ſondern als Anſchauung ſich bethätigt. Aus einer ſinnlichen Anſchauung, die nicht ſchon urſprünglich zugleich eine geiſtige, denkende Anſchauung iſt, werden nun und nimmermehr Begriffe entſtehen, man müßte denn ihren Urſprung ex nihilo ableiten. Der Menſch beginnt in der Einheit des Schauens und Denkens; ſein Gegenſtand ſind keineswegs die einzelnen, beſondern ſinnlichen Objekte als einzelne, beſondere; der Unterſchied von Einzelheit, Beſonderheit, Allgemeinheit iſt ein ſpäterer. Der Menſch beginnt mit der unterſchiedsloſen Totalität — das Einzelne iſt ihm ſelbſt das Allgemeine —: er beginnt, wie ſchon Campanella in ſeiner Weiſe behauptete *) und Leſſing auch andeutete **), mit der unbeſtimmten Allgemeinheit. Die Frage von angebornen oder nicht angebornen Ideen iſt übrigens nichts weniger als eine anthropologiſche, in welchem Sinne ſie allein der Empirismus erfaßt. Locke kommt zwar auch auf den Unterſchied zwiſchen Seele und Menſch oder Individuum zu ſprechen, aber er faßt dieſen Unterſchied ganz empiriſch, indem er ihn als eine förmliche, ſinnliche Separation denkt. Dieſe Frage muß in einem höheren, einem philoſophiſchen, metaphyſiſchen Sinne gefaßt werden. Es handelt ſich hier von dem Weſen des Geiſtes, nicht von einem Beſitzthum, das der Menſch von Geburt oder durch Erwerb hat. Der Unterſchied von An- oder Nicht-angeboren muß von vorn herein auf den Unterſchied von Weſentlich oder Unweſentlich, Innerlich oder Aeußerlich, Immanent oder Accidentell reducirt werden. Und in dieſem Sinne erfaßte Leibnitz die Frage. Iſt es dem Geiſte weſentlich, Geiſt zu ſein, ſo iſt es ihm weſentlich, zu denken; iſt es ihm aber weſentlich zu denken, ſo gibt es auch weſentliche Ideen, ſo ſind dieſe weſentlichen, mit dem Sein des Geiſtes identiſchen Begriffe oder Ideen eben ſo wenig aus den Sinnen entſprungen oder von den ſinnlichen Objekten abgezogen, als ſein Weſen daraus entſprungen, oder er ſein Weſen, d. h. ſich ſelbſt von den ſinnlichen Objekten abgezogen hat. Der große Gedanke Leibnitzens iſt: der Geiſt iſt ſich ſelbſt eingeboren, d. h. ſich ſelbſt weſentlich und immanent, und dieſe Immanenz iſt die Quelle ſeiner weſenhaften, geiſtigen Ideen. Es iſt das hohe Princip der Selbſtbeſchauung des Geiſtes, ſeiner Vertiefung in ſich ſelbſt, ſeiner Selbſtſtändigkeit und Autarkie, das Princip des Kantiſchen und Fichtiſchen Idealismus, das in Leibnitz ſchon zum Ausbruch kam. Der Geiſt iſt nach ihm das Princip der Ichheit; er iſt ſich ſelbſt Gegenſtand; er iſt die Idee, das Bewußtſein ſeiner ſelbſt; dieſe Idee iſt eins mit ihm; er iſt Er ſelbſt, Geiſt nur durch ſie; und in dieſem Selbſtbewußtſein liegt das Princip ſeiner Selbſtthätigkeit und Selbſtſtändigkeit, ſeiner Immanenz, ſeiner Ideen. Oder hat er etwa die Idee ſeiner ſelbſt durch Beobachtung und Abſtraktion von den Sinnen abgezogen oder durch die Reflexion auf ſeine Thätigkeiten gewonnen? Mit Nichten; die Reflexion iſt eine Folge von dem innern Selbſtbewußtſein des Geiſtes, keineswegs aber ſein Grund.

---

*) De sensu rerum et Magia. Francof. MDCXX. Lib. II. c. 22.

**) Sämmtliche Schriften. Berlin 1792. 7. Bd. p. 217.

§ 19.

Darſtellung der Leibnitziſchen Pneumatologie.

„Die Seele iſt, wie das göttliche Weſen, ein dreifacher Unterſchied in ſich in der Einheit mit ſich. Denn als ſich ſelbſt denkend oder ſich in ſich reflektirend iſt ſie das, was denkt, das, was gedacht wird und beides zuſammen.“ „Der Seele aber iſt es eben ſo weſentlich, reflexive Handlungen auszuüben, oder ſich ſelbſt zu betrachten, als die äußern Dinge vorzuſtellen, ja ſie erkennt ſogar die äußern Dinge nur durch die Erkenntniß ihrer ſelbſt und ihres eigenen immanenten Inhalts.“ Wo die Seele ſich zum Bewußtſein ihrer ſelbſt erhebt, erhebt ſie ſich zur Vernunft und umgekehrt: auf dieſer Stufe iſt und heißt ſie nicht mehr Seele, ſondern Geiſt. Der Menſch ſteht auf dieſer Stufe. Die Vernunft unterſcheidet ihn von der thieriſchen Monade.

„Die Vorſtellungen der Thiere ſtehen zwar auch in einer Verbindung untereinander, welche eine Aehnlichkeit mit der Vernunft hat, aber ſie beſteht nur in der Erinnerung der Thatſachen, keineswegs in der Erkenntniß der Urſachen. So ſcheut ein Hund den Stock, mit dem er geprügelt worden iſt, weil das Gedächtniß den Schmerz ihm vorſtellt, welchen der Stock ihm verurſacht hat. In ihren empiriſchen Handlungen, die dreiviertel ihrer Handlungen ausmachen, verfahren die Menſchen nicht anders als die Thiere. So erwarten wir z. B., daß es morgen wieder Tag werden wird, weil wir bisher es immer ſo erfahren haben. Nur das Urtheil des Aſtronomen ſtützt ſich auf Gründe, und darum auf Vernunft.“ „Die Erkenntniß der ewigen und nothwendigen Wahrheiten nur unterſcheidet uns von den einfachen und thieriſchen Monaden und macht uns der Vernunft und Wiſſenſchaft theilhaftig, indem ſie uns zur Erkenntniß unſerer ſelbſt und Gottes erhebt.“ „Die Vernunft ſelbſt iſt nichts anderes als die Kette oder der Zuſammenhang der nothwendigen und allgemeinen (geometriſchen, metaphyſiſchen und logiſchen) Wahrheiten.“ „Nur der Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten haben wir es zu verdanken, daß wir zu in ſich zurückkehrenden Handlungen erhoben ſind, kraft welcher wir das denken, was Ich heißt, und unſerer ſelbſt uns bewußt ſind. Daher kommt es, daß wir mit dem Gedanken unſerer ſelbſt auch den Gedanken des Weſens, der Subſtanz, der Immaterialität und ſelbſt Gottes faſſen, indem wir nämlich unſere beſchränkten Handlungen in ihm uns ohne Schranken denken. Die reflexiven Handlungen liefern uns darum den vorzüglichſten Stoff zu unſern Vernunftſchlüſſen, die ſich auf zwei Grundſätze ſtützen, nämlich auf den des Widerſpruchs, dem zufolge wir das, was ſich widerſpricht, für falſch halten, und auf den des zureichenden Grundes, welchem zufolge niemals etwas ohne eine Urſache oder einen beſtimmten Grund geſchieht oder behauptet werden kann, d. h. ohne etwas, wodurch wir a priori einen Grund angeben können, warum dieſe Sache vielmehr iſt, als nicht iſt, warum ſie ſo und nicht vielmehr ganz anders iſt, ob uns gleich dieſe Gründe nicht immer bekannt ſind.“ [64]

„Die nothwendigen Wahrheiten hängen nicht von den Sinnen ab und entſpringen nicht von ihnen, obgleich die Sinne uns die Gelegenheit geben, ihrer bewußt zu werden;“ „denn wir würden nicht einmal an das Denken denken, wenn wir nicht an etwas Anderes dächten, d. h. an die beſondern Dinge, welche die Sinne liefern.“ „Locke hat den Fehler begangen, daß er den Urſprung der nothwendigen und hiſtoriſchen Wahrheiten nicht genug unterſchieden hat. Jene entſpringen aus der Vernunft — dieſe aus den Erfahrungen der Sinne, ſelbſt aus manchen in uns liegenden verworrenen Vorſtellungen.“ „Der Geiſt nämlich iſt nicht nur fähig, die nothwendigen Wahrheiten zu erkennen, ſondern auch in ſich ſelbſt zu finden; denn wenn er die bloße Fähigkeit hätte, die Erkenntniſſe aufzunehmen oder ein bloß leidendes, ein eben ſo unbeſtimmtes Vermögen, wie das Vermögen des Wachſes oder der leeren Tafel iſt, Figuren oder Buchſtaben anzunehmen; ſo wäre er nicht die Quelle der nothwendigen Wahrheiten, was er doch wirklich iſt. Denn iſt es nicht unleugbar, daß die Sinne nicht hinreichen, um etwas als nothwendig zu erkennen, und daß folglich der Geiſt eine eben ſo aktive als paſſive Anlage in ſich hat, ſie aus ſeinem eigenen Vermögen hervorzuziehen, obgleich die Sinne nothwendig ſind, um ihm die Anregung und Aufmerkſamkeit darauf zu geben? So viele Erfahrungen und Beobachtungen man auch über eine allgemeine Wahrheit angeſtellt haben mag, ſo kann man doch nie durch Induktion, ohne durch die Vernunft ihre Nothwendigkeit zu erkennen, ihrer Allgemeinheit verſichert ſein.“ Durch Induktion werden nie wahrhaft allgemeine Sätze gegeben, indem immer die Gewißheit fehlt, daß man alle Individuen geprüft hat.“ „Der urſprüngliche Beweis von den nothwendigen Wahrheiten kommt allein aus der Vernunft.“ „Das Princip von ihrer Gewißheit liegt in uns ſelbſt.“ „Die Sinne können dieſe Wahrheiten wohl uns zugänglicher machen und bekräftigen, aber ſie können uns nun und nimmermehr ihre unfehlbare und beſtändige, ausnahmsloſe Gewißheit beweiſen.“ „Man kann daher ſagen, daß die ganze Arithmetik und Geometrie in uns der Kraft nach liegt, ſo daß wir, um ihre Sätze zu entdecken, nur das, was ſchon in uns iſt, aufmerkſam betrachten und ordnen dürfen, ohne irgend eine durch die Erfahrung oder die Tradition erworbene Erkenntniß dazu nöthig zu haben. Dieſe Wiſſenſchaften kann man ſich auf ſeinem Zimmer mit verſchloſſenen Augen verſchaffen, ohne vorher durchs Geſicht oder Gefühl die hierzu nöthigen Wahrheiten erlernt zu haben; ob es gleich wahr iſt, daß uns dieſe Ideen nie Gegenſtand würden, wenn man nichts beſehen, noch befühlt hätte; denn das iſt eine wunderbare Einrichtung unſerer Natur, daß wir ſelbſt zu unſeren abſtrakten Gedanken immer noch etwas Sinnliches nöthig haben, und ſollte dieſes weiter auch nichts ſein, als ſolche Zeichen, wie die Figuren der Buchſtaben und die Töne ſind, obgleich zwiſchen ſolchen willkührlichen Zeichen und dem Gedanken kein nothwendiger Zuſammenhang ſtattfindet. Aber das iſt kein Grund, daß der Geiſt nicht die nothwendigen Wahrheiten aus ſich ſchöpfen ſollte. Die Erfahrung liefert ja ſelbſt Beiſpiele, wie weit man ohne alle Hülfe bloß vermittelſt einer natürlichen Logik und Arithmetik kommen kann, gleichwie jener ſchwediſche Knabe die größten Rechnungen auf der Stelle aus dem Kopfe machen konnte, ohne die gewöhnliche Rechenmanier, ja ohne leſen und ſchreiben zu können.“

„Locke macht gegen die eingeborenen Wahrheiten oder Grundſätze, worunter z. B. der gehört, daß es unmöglich iſt, daß Etwas zugleich iſt und nicht iſt, den Einwurf, daß, wenn es dergleichen eingeborne Grundſätze gäbe, ſie allen Menſchen bekannt ſein müßten, was aber nicht der Fall ſei.“ „Allein wenn ſie ihnen auch nicht bekannt wären, ſo hörten ſie doch deßwegen nicht auf, eingeboren zu ſein, weil man ſie anerkennt, ſobald man ſie verſteht. Aber im Grunde kennen ſie auch alle Menſchen und bedienen ſich bei jeder Gelegenheit z. B. des Satzes des Widerſpruchs, obgleich ſie ihn für ſich ſelbſt und ausdrücklich nicht zum Gegenſtand machen. Es gibt keinen Menſchen, der ſo roh wäre, daß er nicht bei einer ernſthaften Gelegenheit ſich über das Betragen eines Lügners, der ſich widerſpricht, ärgerte.“ „Auch der Einwurf Locke's, daß es ein Widerſpruch ſei, daß der Seele Wahrheiten eingedrückt wären, ohne derſelben ſich bewußt zu ſein, hat nichts auf ſich.“ „Denn wie unendlich viele Erkenntniſſe haben wir, deren wir uns nicht erinnern und bewußt werden, ſelbſt dann, wann wir ſie nöthig haben? Da ſich nun aber eine erworbene Erkenntniß in unſerm Gedächtniß verbergen kann, warum ſollte nicht die Natur auch eine urſprüngliche Erkenntniß in die Seele verborgen haben? Muß denn Alles, was einer ſich erkennenden Subſtanz natürlich iſt, ſogleich wirklich erkannt ſein? Kann und muß nicht ſelbſt eine ſolche Subſtanz, wie die Seele iſt, mehrere Eigenſchaften und Beſtimmungen haben, die nicht alle ſogleich und auf einmal erkannt werden können?“ Eben ſo ungegründet iſt der Satz Locke's: „Alles, was man erlernt, iſt nicht eingeboren.“ „Die Wahrheiten der Zahlen ſind in uns, und dennoch erlernen wir ſie, ſei es, daß wir ſie aus ihrer Quelle ableiten, indem wir ſie a priori durch Beweisgründe kennen lernen — ein Zeichen, daß ſie uns eingeboren ſind —, oder ſie an Exempeln erproben, wie es die gemeinen Arithmetiker machen, welche aus Mangel der Erkenntniß der Gründe ihre Regeln nur durch Tradition oder mechaniſch erlernen." „Aber iſt es nicht unvernüftig und ſeltſam, daß die ſchwierigſten und tiefſten Wiſſenſchaften uns eingeboren ſein ſollen? Die Erkenntniß der Kraft nach iſt uns eingeboren; aber ihre wirkliche Erkenntniß iſt uns ſo wenig eingeboren, als es eingeborne Gedanken gibt; denn die Gedanken ſind Handlungen, die Erkenntniſſe aber und Wahrheiten, inſofern ſie in uns ſind, ſelbſt wenn wir nicht an ſie denken, ſind nur in uns wie Fertigkeiten oder Anlagen oder natürliche Kräfte." „Die Erkenntniß liegt in uns, wie die in den Adern des Marmors vorgezeichnete Figur ſchon im Marmor iſt, auch ehe man ſie bei der Arbeit darin entdeckt. Wenn aber die Seele einer tabula rasa gliche, ſo wären die Wahrheiten in ihr, wie die Herkules-Figur in dem Marmor iſt, wenn er ganz und gar dagegen gleichgültig iſt, ob er dieſe oder irgend eine andere Figur bekommt. Aber wenn der Stein Adern hätte, welche vorzugsweiſe vor andern Figuren die Figur des Herkules andeuteten, ſo wäre er dazu wie beſtimmt, und Herkules wäre gewiſſermaßen dem Marmor eingeboren, ob es gleich Mühe koſtete, die Adern zu entdecken und durch die Politur zu reinigen. Gerade ſo iſt es nun mit den eingebornen Wahrheiten und Ideen."

Allerdings gehen, wie Locke behauptet, die Ideen oder Begriffe den Wahrheiten voran. „Die Natur der Wahrheiten hängt von der Natur der Ideen ab. Aber die Quellen der nothwendigen Wahrheiten ſind die intellektuellen oder Vernunftideen, die nicht von den Sinnen herkommen; obwohl im Grunde alle Handlungen der Seele aus ihrer eigenen Tiefe entſprigen, durch die Sinne nur erregt, aber nicht gegeben werden." „Selbſt Locke gibt zu, daß nicht alle Ideen aus den Sinnen entſpringen, ſondern welche aus der Reflexion kommen. Aber die

Reflexion iſt nichts anderes als die Aufmerkſamkeit auf das, was in uns iſt. Wenn dies aber ſo iſt, kann man leugnen, daß Vieles unſerm Geiſte eingeboren iſt, da wir uns ſelbſt, ſo zu ſagen, eingeboren ſind? Kann man leugnen, daß in uns liegen: Sein, Einheit, Subſtanz, Dauer, Veränderung, Thätigkeit, Vorſtellung, Vergnügen und tauſend andere Objekte unſerer intellektuellen Ideen? Da eben dieſe Objekte unmittelbare und immer gegenwärtige Objekte unſerer Vernunft ſind, ob wir ſie gleich aus Zerſtreuung nicht immer gewahren, warum ſollte die Behauptung befremden, daß dieſe Ideen mit allen ihren abgeleiteten Ideen uns eingeboren ſind?" „Wenn die intellektuellen Ideen von außen kämen, ſo müßten wir uns außer uns befinden; denn die Ideen der Vernunft oder Reflexion beziehen wir von unſerm Geiſte ſelbſt. Und ich möchte wohl wiſſen, wie wir z. B. die Idee des Weſens haben könnten, wenn wir nicht ſelbſt Weſen wären, und folglich das Weſen in uns fänden?" „Die Erkenntniß des Weſens iſt vielmehr eingewickelt oder eingehüllt in die Erkenntniß unſerer ſelbſt." „Sehr oft iſt darum die Erkenntniß der Natur der Sachen nichts anderes, als die Erkenntniß der Natur unſeres Geiſtes und unſerer eingeborenen Ideen, die ſo wenig einen äußerlichen Urſprung haben, daß ſie vielmehr unſerer Seele etwas Weſentliches ſind; denn dieſe Ideen, wie z. B. des Weſens, der Möglichkeit, der Identität liegen allen unſern Gedanken und Räſonnements zu Grunde." „Selbſt aber auch von den ſinnlichen Ideen ſind die Körper nicht die weſentlichen Urſachen; denn die äußerlichen ſinnlichen Dinge können nicht unmittelbar auf die Seele einwirken; ſie ſind ihr nur mittelbar Gegenſtand; Gott allein iſt das unmittelbare äußere Objekt. Die Idee aber iſt das unmittelbare innerliche Objekt der Seele und des Gedankens." „Wir ſehen die Dinge in uns."

Alſo — um noch einmal Alles zuſammenzufaſſen —: „die Vorſtellung, daß die Seele eine tabula rasa ſei, iſt eine pure Fiktion, die in der Wirklichkeit keinen Grund hat. Was ſoll denn der Seele noch übrig bleiben, wenn man ihr die Ideen nimmt? Sagt man, daß der Sinn der tabula rasa der iſt, daß die Seele urſprünglich nur bloße Vermögen hat, ſo iſt zu erwidern, daß die Fähigkeiten ohne Handlung, kurz die bloßen leeren Vermögen der Scholaſtiker eben auch nichts weiter ſind als Fiktionen, von denen die Natur nichts weiß. Wo wäre denn in der Welt eine Fähigkeit zu finden, die auf das bloße Vermögen eingeſchränkt wäre, ohne eine Handlung auszuüben? Immer iſt vorhanden eine beſondere Anlage und Neigung zur Handlung und zwar zur einen mehr als zur andern; immer geſellen ſich dazu noch Triebe zum Handeln, die ſelbſt in unendlicher Menge zugleich in jedem Subjekte liegen, und dieſe Triebe ſind nie ohne allen Erfolg. Die Erfahrung iſt nöthig, damit die Seele zu dieſen oder jenen Gedanken beſtimmt werde und die Aufmerkſamkeit auf die in ihr liegenden Ideen richte: aber wie wäre es möglich, daß die Erfahrung und die Sinne der Seele Ideen geben könnten? Hat die Seele etwa Fenſter? oder gleicht ſie den Schreibtafeln? oder iſt ſie wie Wachs? Wahrlich, die ſolches von der Seele denken, machen im Grunde aus der Seele etwas Körperliches. Man wird mir den von der Schulphiloſophie angenommenen Grundſatz, daß nichts in der Seele iſt, was nicht vorher in den Sinnen war, entgegenhalten. Aber man muß hiervon die Seele ſelbſt und ihre Beſtimmungen ausnehmen. Nichts iſt in der Vernunft, was nicht vorher in den Sinnen war, ausgenommen die Vernunft ſelbſt.“

Wie die Apperception, das Bewußtſein die einfache, allen Monaden gemeinſame Perceptio oder Vorſtellung zur Erkenntniß, zum Begriffe und dadurch die Seele zum Geiſte erhebt: ſo erhebt das Bewußtſein den allen Monaden gemeinſamen Trieb zum Willensakt und damit zur Freiheit. Das Weſen der Freiheit beruht daher auf Erkenntniß, die Vernunft iſt ihr Princip. „Der Wille (oder das wirkliche Wollen, der Akt des Willens) iſt ein Trieb oder eine Tendenz, die auf das geht, was als gut befunden wird, und von dem ſich wegwendet, was als nicht gut erkannt wird, dergeſtalt daß unſer Trieb unmittelbar aus dem Bewußtſein des Guten und Nichtguten entſpringt. Freiwillige oder Willenshandlungen kann man daher nur die Handlungen nennen, mit denen Bewußtſein und Reflexion verbunden iſt, indem ſie von der Erkenntniß des Guten und Böſen abhängen." „Schon Ariſtoteles fordert von einer Handlung, die frei ſein ſoll, daß ſie nicht nur freiwillig, ſelbſtthätig, ſondern auch überlegt ſei." „Die freie Subſtanz beſtimmt ſich daher durch ſich ſelbſt, aber Beweggrund iſt die Vorſtellung des Guten durch die Vernunft, die freilich bei den Menſchen gewöhnlich eine ſehr ſchwache und gleichſam taube Vorſtellung iſt, weßwegen ſie oft das Schlechte dem Guten vorziehen." „Die Vernunft nöthigt jedoch nicht den Willen, ſie macht ihn nur geneigt." „Eine deutliche und klare Vorſtellung von einer Wahrheit enthält wohl unmittelbar in ſich die Affirmation (die Bejahung und Annahme) dieſer Wahrheit; ſie nöthigt die Vernunft, oder iſt für ſie eine Nothwendigkeit. Aber welche Vorſtellung man auch vom Guten haben mag, der Trieb, der Erkenntniß gemäß zu handeln, welcher das Weſen des Willens ausmacht, iſt doch von ihr unterſchieden. Wie daher Zeit erfordert wird, dieſen Trieb zu vollbringen, ſo kann er ſelbſt auch aufgehoben und durch eine neue dazwiſchen kommende Vorſtellung unterbrochen werden; deßwegen hat unſere Seele ſo viele Mittel, der erkannten Wahrheit zu widerſtehen, iſt ein ſo weiter Weg vom Geiſt bis zum Herzen." „Zur Freiheit gehört daher Erkenntniß oder die Intelligenz, welche eine deutliche Erkenntniß von dem Gegenſtande der Ueberlegung enthält, Spontaneität oder Selbſtthätigkeit, mit welcher wir uns ſelbſt beſtimmen, und Zufälligkeit, d. h. die Ausſchließung der logiſchen oder metaphyſiſchen Nothwendigkeit, die darin beſteht, daß das Gegentheil von Etwas unmöglich iſt. Aber die Intelligenz iſt gleichſam die Seele der Freiheit, das Uebrige iſt nur wie der Körper oder das Subſtrat." Denn die Spontaneität kommt ja auch den Monaden zu, die wir nicht mehr frei nennen, und „Zufälligkeit iſt in tauſend Handlungen der Natur; aber wo in dem handelnden Weſen kein Urtheil iſt, da iſt keine Freiheit, wiewohl andererſeits unſere Seele ein Verſtand ohne Wille wäre, wenn wir ein Urtheil oder eine Erkenntniß hätten, mit der keine Neigung zum Handeln verbunden wäre." „Unſere Freiheit beſteht daher in nichts weniger, als in einer Unbeſtimmtheit oder in der Indifferenz eines Gleichgewichts, wie wenn man auf gleiche Weiſe zu dieſer und der entgegengeſetzten Seite hingeneigt ſein könnte. Ein ſolches Gleichgewicht, wie die Scholaſtiker es ſich eingebildet haben, iſt rein unmöglich. Denn wenn wir auf gleiche Weiſe zu A. B und C uns hingezogen fühlten, ſo könnten wir nicht eine gleiche Neigung zu A und ſein Gegentheil, Nicht-A, haben." „Nur die Vorſtellung des Guten, welche die entgegengeſetzte Vorſtellung überwiegt, treibt ſtets den Willen zur Handlung an." „Behaupten, daß eine Beſtimmung aus einer abſolut unbeſtimmten Gleichgültigkeit entſpringt, heißt behaupten, daß ſie aus Nichts entſpringt."

„Durch die Vernunft zum Beſten beſtimmt werden, iſt der höchſte Grad der Freiheit. Würde wohl Jemand deßwegen ſchwachſinnig ſein wollen, weil ein Schwachſinniger weniger durch weiſe Gründe beſtimmt wird, als ein Mann von Verſtand? Wenn die Freiheit darin beſteht, das Joch der Vernunft abzuſchütteln, ſo ſind die Narren und Wahnſinnigen die freieſten Weſen; aber ich glaube auch nicht, daß Jemand, etwa den ausgenommen, der ſelbſt ein Narr bereits iſt, aus Liebe zu einer ſolchen Freiheit Narr ſein wollte. Heut zu Tage gibt es freilich Leute, die es für geiſtreich halten, gegen die Vernunft zu deklamiren, und ſie als eine läſtige Pedantin zu behandeln. Allein gegen die Vernunft ſchreien, heißt gegen die Wahrheit ſchreien, denn die Vernunft iſt ein Zuſammenhang von Wahrheiten." Das Weſen der Freiheit hat daher nur in dem unendlichen Weſen, in Gott ſeine volle Exiſtenz. „Nur Gott iſt vollkommen frei." Denn in ihm iſt keine Trennung zwiſchen Vernunft und Wille. „Der Wille Gottes befolgt immer das Urtheil der Vernunft." „Thöricht iſt es zu glauben, daß Gott dann einem Fatum unterworfen wäre, wenn ſein Wille von ſeiner Vernunft abhängig iſt. Denn dieſes vermeintliche Fatum, das ſelbſt die Gottheit verbindet und beſtimmt, iſt nichts anderes, als die eigene Natur Gottes, als ſeine eigene Vernunft, die ſeiner Weisheit und Güte die Regeln gibt, iſt eine glückliche Nothwendigkeit, ohne die er weder weiſe, noch gut wäre." Aber „was uns endliche Geiſter betrifft, ſo vermiſchen ſich mit dem Urtheil der Erkenntniß verworrene Vorſtellungen der Sinne, welche Leidenſchaften und ſelbſt unmerkliche Neigungen, deren wir uns nicht immer bewußt ſind, erzeugen." „Die Seele iſt frei in den freiwilligen Handlungen, wo ſie deutliche Vorſtellungen hat und Vernunft bethätigt; aber die konfuſen Vorſtellungen, die ſich nach den Körpern richten, entſpringen aus vorhergegangenen konfuſen Vorſtellungen, ohne daß die Seele ſie nothwendig will und vorherſieht." „Alles hängt wohl von unſerer Seele ab, aber nicht Alles von unſerm Willen." „Es gibt ſelbſtthätige Handlungen, die ohne Wahl geſchehen und folglich nicht freiwillige oder Willenshandlungen ſind." „Wir folgen nicht immer dem letzten Urtheil der praktiſchen Vernunft, indem wir uns zum Wollen beſtimmen; aber wir befolgen immer im Wollen das Reſultat aller der Neigungen, die ebenſowohl von Seite der Vernunftgründe, als der Leidenſchaften herkommen, was oft ohne ein ausdrückliches Urtheil der Vernunft geſchieht." Alles iſt gewiß und vorausbeſtimmt im Menſchen, wie ſonſt überall, und die menſchliche Seele iſt gleichſam ein geiſtiges Automat, obgleich die zufälligen Handlungen im Allgemeinen und die freien Handlungen insbeſondere deßwegen nicht mit einer abſoluten Nothwendigkeit nothwendig ſind." Darum iſt „ein lebhaftes innerliches Gefühl, wie Carteſius will, keineswegs zum Beweiſe der Unabhängigkeit unſerer freien Handlungen hinreichend. Ja wir können eigentlich unſere Unabhängigkeit gar nicht fühlen, und wir ſind uns nicht immer der oft unmerklichen Urſachen bewußt, wovon unſer Entſchluß abhängt. Das iſt gerade ſo, als wenn die Magnetnadel ein Vergnügen daran fände ſich nach Norden zu richten; denn ſie würde glauben, unabhängig von irgend einer Urſache ſich dahin zu richten, weil ſie ſich nicht der unmerkbaren Bewegungen der magnetiſchen Materie bewußt wäre." „Selbſt wenn wir den Fuß aus unſerer Kammer ſetzen, beſtimmen uns noch unbekannte Gründe, warum wir den rechten Fuß vielmehr, als den linken voranſetzen." Dieſe unmerklichen, unbewußten Gründe und Urſachen, die uns beſtimmen und auf unſern Willen einfließen, ſind aber nichts weiter, als die konfuſen, unmerklichen, unendlich kleinen Vorſtellungen.

„Dieſe unmerklichen oder unfühlbaren Vorſtellungen haben daher in der Pneumatik eben ſo viel Bedeutung und Nutzen, als die kleinen Körperchen in der Phyſik; unvernünftig iſt es, ſie unter dem Vorwande, daß ſie nicht in die Sinne fallen, zu verwerfen. Das Geſetz der Kontinuität bringt es mit ſich, daß es in der Natur nie einen Uebergang unmittelbar vom Großen zum Kleinen und umgekehrt gibt, ſondern Alles grade- und theilweiſe geſchieht, daß nie unmittelbar aus Ruhe eine Bewegung entſpringt, und Bewegung nur durch eine kleinere Bewegung in Ruhe übergeht, gleichwie man nie eine Linie von einiger Länge durchlaufen kann, ohne vorher eine kleinere Linie vollendet zu haben. Die bemerkbaren Vorſtellungen entſpringen daher auch nur ſtufenweiſe aus Vorſtellungen, die zu klein ſind, um bemerkt werden zu können. Wer anders hiervon denkt, kennt wenig die unermeßliche Feinheit, Kleinheit und Spitzfindigkeit der Natur, die überall und immer wirklich Unendliches in ſich enthält." „Es gibt übrigens Beweiſe genug, daß in jedem Augenblicke, aber ohne Bewußtſein und Reflexion, eine unendliche Menge von Vorſtellungen, d. h. von Veränderungen in der Seele liegt, die wir aber deßwegen nicht bemerken, weil dieſe Eindrücke entweder zu klein oder zu zahlreich oder zu einförmig ſind, ſo daß ſie einzeln für ſich nicht unterſchieden werden können, aber doch mit anderen verbunden ihre Wirkung nicht verfehlen, und in dieſer Verbindung wenigſtens auf eine verworrene Weiſe empfunden werden können. So verurſacht die Gewohnheit, daß wir auf die Bewegung einer Mühle oder eines Waſſerfalls nicht mehr achten, wenn wir eine Zeitlang in der Nähe gewohnt haben, nicht als ob jetzt dieſe Bewegung unſere Organe nicht mehr afficirte, und in der Seele keine ihr entſprechende Veränderung mehr vorginge, ſondern die Eindrücke in der Seele und in dem Leibe haben nur den Reiz der Neuheit verloren, und ſind daher nicht mehr ſtark genug, um unſere Aufmerkſamkeit und unſer Gedächtniß zu feſſeln, die ſich auf intereſſantere Objekte hinrichten." „Wir ſchlafen ferner nie ſo feſt, daß wir nicht einige, wenn auch noch ſo ſchwache und verworrene Empfindung haben. Das größte Geſchrei von der Welt wäre nicht im Stande uns aufzuwecken, wenn wir nicht von ſeinem Anfange, der klein iſt, einige Vorſtellung hätten, gleichwie wir auch mit der größten Kraft von der Welt nicht einen Strick zerreißen könnten, wenn wir ihn nicht vorher mit geringer Kraft geſpannt und ausgedehnt hätten, obgleich die dadurch bewirkte kleine Ausdehnung nicht bemerkbar iſt."

„Dieſe kleinen Vorſtellungen ſind daher von einer bei weitem größeren Wirkſamkeit, als wir denken. Sie ſind es, die das: Ich weiß nicht was bewirken, d. h. den Geſchmack und die Bilder der ſinnlichen Qualitäten, die klar in der Verbindung, aber verworren den einzelnen Theilen nach ſind; ſie enthalten die Eindrücke, die die uns umgebenden Körper auf uns machen und *das Unendliche* in ſich bergen; ſie *verbinden jedes Individuum* mit dem ganzen Univerſum, die Vergangenheit und Zukunft mit der Gegenwart; ſie bilden, als die unmerkbaren Beſtandtheile unſerer großen ſinnlichen Vorſtellungen, den *weſentlichen innern Zuſammenhang* zwiſchen den Vorſtellungen der ſinnlichen Qualitäten und den ihnen entſprechenden Bewegungen in den Körpern."

„Dieſe kleinen Vorſtellungen ſind es auch, welche die Urſtoffe gleichſam und erſten Elemente unſerer Schmerzen und Vergnügungen ausmachen, welche die kleinen Reize und Triebfedern und Stacheln bilden, aus denen unſere heftigen, fühlbaren Begierden entſpringen, und jene Unruhe begründen, die uns nie in unſerm Leben verläßt und ſich vom Schmerze nur wie das Kleine vom Großen unterſcheidet. So entſteht aus dem bloßen Verlangen nach Speiſen die ſchmerzliche Empfindung des Hungers, wenn die Reize des Magens und die Vorſtellungen davon in der Seele, die zuerſt zu klein und ſchwach waren, um gefühlt werden zu können, deutlich und groß werden. Und es iſt eine weiſe Einrichtung der Natur, daß wir oft in der Unwiſſenheit und in verworrenen Vorſtellungen uns befinden; denn durch zu deutliche Vorſtellungen würden wir von einer Menge Gegenſtände beläſtigt, die uns zuwider ſind und die doch die Natur zur Erreichung ihrer Zwecke nicht gerathen konnte. Wie viele Inſekten verſchlingen wir nicht, ohne uns deſſen bewußt zu ſein, wie viele Menſchen werden durch ihren zu ſtarken Geruch beläſtigt, und wie viel Ekelhaftes würden wir ſehen, wenn unſer Auge ſchärfer wäre? Durch dieſen Kunſtgriff gab uns die Natur auch die geheimen Stacheln des Verlangens, als Anfangsgründe oder Elemente des Schmerzes oder, ſo zu ſagen, halbe Schmerzen oder (mißbräuchlich geredet, denn „mit dem Schmerze iſt die Apperception verbunden,“) kleine, unmerkbare Schmerzen, damit wir die Vortheile des Uebels genöſſen, ohne die Nachtheile deſſelben zu empfinden; denn wenn dieſe Vorſtellungen zu deulich wären, ſo würde man in der Erwartung eines Gutes immer elend daran ſein, anſtatt daß jetzt der fortwährende Sieg über dieſe kleinen Schmerzen, die wir fühlen, indem wir unſerm Verlangen nachgeben und einiger Maßen dieſen Kitzel oder Appetit befriedigen, uns eine Menge halber Vergnügen gewährt, aus deren Fortſetzung und Zuſammenhäufung ein vollſtändiges und wahrhaftes Vergnügen entſteht, gleichwie durch die Fortſetzung des Stoßes ein fallender ſchwerer Körper neue Schnelligkeit erhält.“ „Dieſe kleinen unwahrnehmbaren Reizungen, die uns immer im Athem erhalten, ſind nun aber nichts weiter als verworrene Beſtimmungen, bei denen wir oft ſelbſt nicht wiſſen, was uns denn eigentlich fehlt, während wir in den deutlichen Beſtimmungen, in Neigungen und Leidenſchaften wenigſtens das wiſſen, was uns fehlt." „Selbſt in der Freude iſt Unruhe, denn ſie macht den Menſchen aufgeweckt, thätig, voller Hoffnung, um noch immer weiter fortzugehen." „Ja die Unruhe iſt ſelbſt weſentlich zur Glückſeligkeit der Geſchöpfe, denn dieſe beſteht nicht in einem vollkommenen Beſitze, der ſie nur fühllos und ſtumpf machen würde, ſondern in einem fortwährenden und ununterbrochenen Fortſchritt zu immer größeren Gütern, ein Fortſchritt, welcher nicht ohne ein Verlangen oder eine beſtändige Unruhe denkbar iſt." „Selbſt unſer Körper fühlt ſich nie ſo recht behaglich. Die kleinen unmerkbaren Vorſtellungen und Impulſe ſind daher nichts als Beſtrebungen, wodurch ſich unſere Natur von kleinen Hemmungen frei machen will. Und eben hierin beſteht eigentlich dieſe Unruhe, die wir fühlen, ohne ſie zu kennen, die uns eben ſowohl in Leidenſchaften, als in den ſcheinbar ruhigſten Zuſtänden bewegt; denn wir ſind nie ohne irgend eine Bewegung, was nur darin ſeinen Grund hat, daß die Natur ſich ſtets in einen behaglicheren Zuſtand verſetzen will." „Eben daher kommt es auch, daß wir uns nie in einem Zuſtande der Gleichgültigkeit befinden, ſelbſt wo wir es am meiſten zu ſein ſcheinen, z. B. wenn wir an einer Allee rechts oder links umkehren, weil die Bewegung auf dieſer Seite unſerer Natur bequemer iſt, als auf der andern."

Aber ungeachtet der vielen unmerklichen Vorſtellungen, Triebe und Neigungen, die die Seele beſtimmen, iſt doch der Menſch Herr in ſeinem Hauſe, wenn er nur den gehörigen Gebrauch von ſeiner Vernunft zu machen weiß. Seine Herrſchaft iſt die der Vernunft, er hat ſich nur bei Zeiten vorzubereiten, um ſeinen Leidenſchaften ſich entgegenzuſetzen, indem die Herrſchaft der Seele über ihre Neigungen eine indirekte iſt. Denn ob ſie gleich ihre Leidenſchaften nicht auf der Stelle ändern kann, ſo kann ſie doch von ferne gleichſam mit Erfolg daran arbeiten und ſich ſelbſt neue Leidenſchaften und Gewohnheiten geben." Ueberhaupt aber ſind wir, wenn wir auf die letzten metaphyſiſchen Gründe zurückgehen und uns über den Schein der Empirie zum Weſen der Dinge und zu den Principien der Monadologie erheben, „freier als wir es glauben, denn unſere urſprünglichen Beſtimmungen kommen nicht von Außen.“ „Statt zu ſagen, wie geiſtvolle Männer thaten, daß wir nur zum Scheine und nur ſo viel frei wären, als eben zum Leben nöthig iſt, müſſen wir vielmehr ſagen, daß wir nur zum Scheine gezwungen ſind, und wenn wir mit metaphyſiſcher Strenge reden wollen, in Rückſicht des Einfluſſes aller übrigen Weſen, uns einer vollkommenen Unabhängigkeit erfreuen. Hierin liegt auch der Grund von der Unſterblichkeit unſerer Seele und der ſtets gleichförmigen Erhaltung unſerer Individualität, die in ihrer eigenen Natur die Regeln und Geſetze ihrer Handlungen hat, und vor allen fremdartigen Einwirkungen beſchützt iſt, ſo viel Schein auch die entgegengeſetzte Annahme für ſich haben mag. Denn da jeder Geiſt gleichſam eine eigene Welt für ſich iſt, ſich ſelbſt genügt, unabhängig von jedem andern Weſen iſt, das Unendliche in ſich faßt und das Univerſum abſpiegelt, ſo iſt er eben ſo beſtändig, ſo dauerhaft, ſo abſolut, wie das Univerſum ſelbſt, weshalb wir auch annehmen müſſen, daß jeder Geiſt immer im Univerſum eine Rolle ſpielen wird und zwar die, in welcher er am beſten zur Vervollkommnung der Geſellſchaft aller Geiſter, die ihre moraliſche Einheit in der Stadt Gottes ausmacht, mitwirken kann. Ja der Geiſt iſt nicht nur ein Spiegel des Weltalls, ſondern auch der Gottheit, gleichſam eine kleine Gottheit; er iſt ſelbſt im Stande, der Gottheit ähnliche Werke hervorzubringen, obwohl im Kleinen, denn um nichts von den Wundern der Träume zu ſagen, wo wir ohne Mühe, ſelbſt ohne es zu wollen, Dinge erfinden, auf die wir uns im wachen Zuſtande lange beſinnen müßten, um ſie zu finden; unſer Geiſt iſt in den freiwilligen Handlungen ein erfinderiſcher Künſtler, und ahmt, indem er die Wiſſenſchaften entdeckt, nach denen Gott die Dinge geordnet und geregelt hat (als Gewicht, Maß und Zahl), in ſeinem Gebiete das nach, was Gott im Großen thut.“ [65]

§ 20.

Charakteriſtik und Kritik der Leibnitziſchen Philoſophie.

Die Leibnitziſche Philoſophie iſt Idealismus. Die Grundidee derſelben iſt: die Seele iſt keine beſondere und endliche Subſtanz, außer welcher noch eine andere ihr entgegengeſetzte, eine materielle Subſtanz exiſtirt, ſondern ſie iſt die einzige und alleinige Subſtanz; ſie iſt alle Wahrheit, Weſenhaftigkeit und Wirklichkeit; denn nur thätiges Sein iſt wirkliches, wahrhaftes Sein, aber alle Thätigkeit iſt Seelenthätigkeit, der Begriff der Thätigkeit kein anderer, als der Begriff der Seele und umgekehrt. Die Materie iſt nichts anderes als eine Hemmung, eine Schranke der Thätigkeit: die Monaden ſind beſchränkte Thätigkeiten, weil ſie mit der Materie verbunden ſind. Ja die Materie iſt nur der Ausdruck von der Vielheit der Seelen: ſie ſagt nur ſo viel, daß nicht Eine Seele allein, Eine Subſtanz, ſondern unzählig viele Seelen ſind: denn die Materie iſt ja der Unterſchied der endlichen Monade von der unendlichen Monade und als dieſer die Quelle der Vielheit. Die Freude deines Daſeins verdankſt du nur der Quelle deiner Leiden: der Beſchränktheit deines Weſens, deiner Thätigkeit. Nur auf dem dunkeln Grunde der Materie leuchten als zahlloſe Sterne die Monaden; nimm die Materie hinweg — und ſie verſchwinden, es iſt nur das Eine Licht der unbeſchränkten Subſtanz.

Wird die Philoſophie Leibnitzens nur als Idealismus bezeichnet, ohne dieſen näher zu beſtimmen, ſo iſt jedoch nichts Specifiſches noch von ihr ausgeſagt. Der Idealismus iſt die urſprüngliche und ſelbſt allgemeine Anſchauung der Menſchheit von der Welt. Der eigentliche Empirismus oder vielmehr Materialismus, obwohl eine nothwendige Kriſe, iſt nur ein Zwiſchenglied in der Entwicklung des Geiſtes, nur ein ſekundäres, beſonderes Produkt. Aber ſelbſt auch er iſt Idealismus, jedoch wider Willen und Wiſſen. Er negirt zwar den Geiſt als eine poſitive, urſprüngliche Thätigkeit; er macht ſelbſt das Andere, den Gegenſatz des Geiſtes zum Weſen des Geiſtes, indem er ſeinen Inhalt lediglich nur aus den ſinnlichen, materiellen Dingen ableitet; aber nicht die ſinnliche Materie, die Materie, wie ſie Gegenſtand der ſinnlichen Gefühle, ſondern wie ſie allein nur Gegenſtand des Denkens iſt; iſt ihm das Wahre und Wirkliche; indem er den Geiſt verneint, bejaht er doch zugleich die Wahrheit und Weſenhaftigkeit der Thätigkeit des Geiſtes, des Denkens, inſofern und indem er den Gegenſtand des Denkens als den wahren Gegenſtand ſetzt. Was der Materialiſt dem Geiſte im Principe ſeiner Thätigkeit nimmt, das gibt er ihm wieder im Objekte zurück. Die Begreiflichkeit iſt ihm das Maß der Realität; was nicht begreiflich, iſt ihm Nichts. Dem Materialiſten iſt nun aber auf ſeiner Stufe natürlich nur das Sinnliche, Materielle das Begreifliche, und nur weil es dieſes, iſt es ihm das Reale. Indem er den Geiſt an ſich verneint, bejaht er wenigſtens ſeinen Geiſt, eine Art des Denkens, der Vernunft. Und dieſe Bejahung iſt eine Nothwendigkeit. Der Geiſt kann ſich nicht ſelbſt negiren und aufgeben; der Materialiſt mag ſich ſträuben und wehren wider den Geiſt, ſo viel er will, er ſtraft ſich immer ſelbſt Lügen; denkt und ſagt er: nur das Sinnliche iſt real, nur die Materie iſt Weſen, ſo will er damit nicht einen nur ſinnlichen Schall ausſprechen, ſondern eine Wahrheit, einen Gedanken, einen Satz, der Sinn und Verſtand hat, und er geſteht dadurch indirekt ein, daß nur das real iſt, was einen Verſtand, eine geiſtige Bedeutung hat. Der Geiſt kann, ſtreng genommen, nichts anderes als ſich ſelbſt denken; d. h. er mag denken, was er will, er muß ſich immer im Gegenſtande bejahen, ſonſt könnte er ihm gar nicht Gegenſtand ſein; er kann nicht gegen ſich ſelbſt ſein, nicht wider ſein Weſen handeln. Jede Kraft iſt die Bejahung und Behauptung ihrer ſelbſt. Handeln heißt nichts anderes, als ſich ſelbſt behaupten, bekräftigen. Was alſo handelt, d. h. ſich ſelbſt bejaht, das kann nicht ſich verneinen, indem es ſich ſelbſt bejaht, was ein ungereimter, unſinniger Widerſpruch wäre. Indem der Geiſt daher handelt, d. i. denkt, ſo kann er nicht das Nichts ſeiner ſelbſt denken, denn das hieße ſich verneinen, indem er ſich bejaht. Was er auch ſetzt, er ſetzt immer ſich ſelbſt; denn was er als das Wahre, das Reale ſetzt, das ſetzt er nur als ſolches, weil er es als das Wahre erkennt, und daher in dem Gegenſtande ſich ſelbſt bethätigt findet. Der Geiſt kann nicht von ſich oder außer ſich hinauskommen, und dieſes nicht außer ſich Können drückt keine Schranke und Unvollkommenheit, ſondern vielmehr ſeine Vollkommenheit aus; er kann nicht außer ſich hinaus, weil er ſelbſt univerſalen Weſens iſt, weil Alles, was iſt, nothwendig in ſich ſelbſt eine Beziehung auf den Geiſt, eine Bedeutung für ihn hat: denn nur das Nichts iſt das abſolut Geiſtloſe. Alle Philoſophie, ja alle Anſchauung des Menſchen iſt darum Idealismus, den weſentlichen Unterſchied bildet nur, als was und in welchem, ob beſchränkten oder unbeſchränkten, einſeitigen oder univerſalen Sinne urſprünglich der Geiſt gefaßt iſt, und welche Beſtimmung des Geiſtes, als das Maß der Realität, der Anſchauung zu Grunde liegt, den weſentlichen Unterſchied bildet überhaupt der Standpunkt, auf dem der Geiſt ſteht.

Der erſte Standpunkt des Idealismus iſt der poetiſche oder anthropologiſche. Es iſt der Standpunkt, wo der Menſch keinen Unterſchied zwiſchen ſich und den Dingen macht, wo er ſich überall erblickt, überall Leben und zwar Leben in ſeiner eigenen, individuell-menſchlichen Weiſe, überall Empfindung findet. Die Empfindung iſt der größte, der leidenſchaftlichſte, der rückſichtsloſeſte Idealiſt; ſie leugnet par-tout das Daſein einer andern Welt; ſie zweifelt zwar nicht — welcher Menſch von geſunden Sinnen würde auch daran zweifeln? — daß Bäume, Berge, Sonne und Mond außer ihr ſind, aber die Bäume ſind ihr nicht Bäume, die Körper nicht Körper, ſondern mitfühlende, oder doch ihr ähnliche, lebendige Weſen. Die Natur iſt ihr ein Echo, in dem ſie nur ſich ſelbſt vernimmt. Die Empfindung verſetzt ſich außer ſich im Uebermaße ihrer Seligkeit; ſie iſt die Liebe, die in der Gewißheit ihrer als der abſoluten Realität ſich keinem Dinge vorenthalten kann, ſich jedem hingibt, indem ſie nur das als ſeiend weiß, was ſie als empfindend weiß. Sie iſt ſich ἓν καὶ πᾶν. [66] Dieſen Standpunkt repräſentiren auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft die erſten Philoſophen der neuern Zeit, die Italiener, die allen Dingen Empfindung zuſchrieben, auch Keppler, der die Welt als ein Thier anſieht und von Freundſchaft und Feindſchaft, ſelbſt von einem Erſchrecken der Körper vor einander ſpricht. Der zweite Standpunkt des Idealismus iſt der ſubjektiv-logiſche, der Standpunkt der Kritik und Reflexion. Es iſt der, wo der Menſch ſich von den Dingen unterſcheidet, dieſes Unterſcheiden als Denken, dieſes Denken als ſein Weſen und nicht nur als ſeines, ſondern als das Weſen überhaupt, hiermit nicht mehr die Empfindung, ſondern den Gedanken als die Wahrheit und Realität erfaßt, wo daher die Natur nur als das Andere des Geiſtes angeſchaut, aber eben deswegen nur als todte Materie gefaßt wird, wo ſie zwar als eine ſelbſtſtändige Exiſtenz — am Ende des Prozeſſes — anerkannt wird, aber ihrem Weſen nach etwas nur Negatives und Weſenloſes iſt; denn als Wahrheit und Leben iſt ja nur der ſich bewußte, ſich unterſcheidende und gerade in dieſem Unterſchiede von der Natur die Gewißheit und Unbezweifelbarkeit, d. h. die Weſenhaftigkeit ſeiner Exiſtenz erkennende Geiſt gefaßt. Gewöhnlich bezeichnet man nur dieſen zweiten Standpunkt als Idealismus, aber der erſte iſt es eben ſo gut. Denn auf jenem negirt der Menſch die Außenwelt, weil er ſich **nicht** in ihr findet, auf dieſem, weil er **nur ſich** in ihr findet. Der zweite Standpunkt aber iſt der Standpunkt der Trennung des Kampfes, des Unfriedens; er trägt daher in ſich ſelbſt das Bedürfniß und die Nothwendigkeit einer Vermittelung. Der Dualismus iſt ein gewaltſamer Zuſtand. Dieſe Vermittelung kann nur dadurch gefunden werden, daß der Geiſt **in ſich ſelber Unterſchiede** macht, ja **ſich von ſich ſelber** unterſcheidet, daß er den Unterſchied, der auf dem zweiten Standpunkt nur nach Außen geht, nach Innen macht, daß er **in ſich ſelbſt** Gradationen, ein von ſeinem ſpecifiſchen, eigentlichen Begriff unterſchiedenes Princip findet, ein Etwas, das an ſich ſelber objektiver Natur iſt und ſich darum zu einem allgemeinen Prädikate, einem Verbindungsmittel zwiſchen ihm und der Welt eignet, daß alſo der Geiſt wieder, wie auf dem erſten Standpunkte, ſich in Harmonie mit der Welt ſetzt und ſich in ihr findet, aber mit der Unterſcheidung zwiſchen dem Eigenen und dem Gemeinſamen, mit der Beſchränkung, daß er in dem *objektiv* geiſtigen Princip in ſich den Grund dieſer Harmonie findet. Dieſes Princip aber iſt kein anderes als die *Vorſtellung*, namentlich die konfuſe, die ungeiſtige, die gedankenloſe Vorſtellung, und der Standpunkt, auf dem dieſes Princip hervortritt, iſt der *pſychologiſche* Idealismus. Die Empfindung iſt *unmittelbar eins* mit dem Subjekt: keineswegs aber die Vorſtellung. Empfindung iſt die ſubjektive, Vorſtellung die objektive Thätigkeit der Subjektivität. Dort bejahe ich mich und beziehe ich mich nur auf mich: hier bejahe ich den Gegenſtand. Keine Vorſtellung iſt wohl ohne Empfindung, wenn dieſe auch ſo unintereſſant und indifferent oder durch Gewohnheit ſo abgeſtumpft ſein kann, daß wir nicht fühlen, daß wir empfinden; oder: jede Vorſtellung iſt für uns zugleich (wenn auch eine noch ſo ſtumme) Empfindung, aber die Empfindung iſt eben der ſubjektive An- und Beſtandtheil der Vorſtellung, die Beziehung auf mich, die zugleich in jeder Beziehung auf einen Gegenſtand liegt, das Mahlzeichen an mir, daß ich dieſe Vorſtellung habe. Menſchen können daher eine und dieſelbe Vorſtellung, aber ſehr verſchiedene, ja entgegengeſetzte Empfindungen von derſelben Sache haben. A hat eben ſo gut die Vorſtellung der rothen Farbe wie B, indem er auf dieſe rothe Fläche ſieht, aber die Empfindung, die A davon hat, kann eine ganz andere, als die des B ſein. Die Vorſtellung iſt die Reflexion des Gegenſtandes *auf ſich* in der Reflexion deſſelben auf mich, welche die Empfindung iſt, jene iſt der Ausdruck, dieſe der Eindruck von ihm. Das Auge repräſentirt unter den Sinnen die Vorſtellung, die übrigen Sinne die Empfindung. Aber das Auge iſt der objektivſte Sinn, wenn wir gleich im beſondern den Taſtſinn mit zu Hülfe nehmen, um uns von der Realität eines Gegenſtandes zu überzeugen, Tetens nennt es ſchön den Sinn des Verſtandes. Es iſt der Sinn des Denkens, der Sinn, mit dem ſich allein der Menſch in die Natur vertieft und verliert. Nur dem Auge iſt eine Welt, ein Univerſum gegeben. Die zahlloſen Sterne und Infuſorien, die für die übrigen beſchränkten, ſubjektiven Sinne nicht mehr oder nur fallaciae opticae ſind, exiſtiren nur für das Auge, wenn auch nur für das bewaffnete. Subjektiver Idealismus iſt es daher, wenn die Empfindung zu einem univerſalen Weſen erhoben wird, keineswegs aber, wenn die Vorſtellung. Die Vorſtellung iſt gleichſam die Ariſtoteliſche vegetative Seele des Geiſtes, die Empfindung die eigentlich animaliſche. In der Vorſtellung, als ſolcher, iſt die Seele im Zuſtande der Unpartheilichkeit, der leidenſchaftsloſen Gleichgültigkeit und Einheit mit ſich und mit der Welt; aber die Empfindung iſt das gerade Gegentheil hiervon; ſie bricht darum in die Laute des Schmerzes und der Luſt aus. Sie erhebt ſich urſprünglich aus einer Empörung der Seele in ſich, aus einer Entgegenſetzung gegen die Welt; die Empfindung iſt die Geburtsſtätte des Selbſtes und damit die Quelle des herben Unterſchieds in Wohl und Wehe, Luſt und Schmerz. Die Empfindung iſt die Poeſie, die Vorſtellung die Philoſophie der Seele. Die Vorſtellung gibt uns die Welt, die Empfindung unſer Selbſt; jene iſt die Negativität unſeres Selbſtes, denn ich nehme in ihr Anderes als mich wahr, dieſe die Poſitivität deſſelben, denn in der Empfindung nehme ich, ſtreng genommen, nur mich ſelbſt in einer gewiſſen Weiſe modificirt wahr. Würde ich nur vorſtellen, ohne zugleich zu empfinden, ſo wüßte ich gar nicht, ob ich bin oder nicht bin. Nur in der Empfindung liegt die Gewißheit meines Daſeins, meines Selbſtes. Die Vorſtellung dagegen iſt die Stellvertreterin der Außenwelt in uns, der Spiegel des Univerſums, die Repräſentation der Vielheit in der Einheit, der (ideale) Connex und Rapport mit den Gegenſtänden. [67]

Der Standpunkt, wo die Vorſtellung zu einem allgemeinen Princip erhoben wird, iſt daher ſowohl ſeinem Begriffe, als der Geſchichte nach ein ſpäterer und höherer, als der, wo die Empfindung als eine weſentliche Beſtimmung in den Begriff der Objektivität aufgenommen, hiermit aber eben der Begriff einer Objektivität aufgehoben wird; denn der Standpunkt der unmittelbaren, nicht unterſcheidenden Einheit mit der Natur iſt der erſte und ſubjektivſte Standpunkt des Menſchen. Schon Gliſſon, der nichts anderes iſt, als der über ſich ſelbſt reflektirende und ſich kritiſch revidirende Campanella, gibt davon einen Beweis, indem er die Empfindung zur Species machte, nur die Vorſtellung als ein generelles Attribut der Subſtanz überhaupt faßte. Campanella plus, quam vellem, materialibus inanimatis ipsam nempe sensationem attribuit *). Denn die Vorſtellung, ſagt er, iſt einfach, aber die Empfindung zuſammengeſetzt, gleichſam die wiederholte, repetirte, die verdoppelte Vorſtellung, die Vorſtellung der Vorſtellung, perceptio perceptionis. Perceptio in externo organo elicita mediante motu nervi in cerebrum derivatur, ubi ea iterum percipitur, h. e. sentitur **). Auch Baco bemerkt ſchon ausdrücklich, daß man zwiſchen Vorſtellung und Empfindung ſtrenge unterſcheiden müſſe, und nimmt keinen Anſtand, aus einer Perceptionskraft in den Körpern viele Naturphänomene abzuleiten. Nicht von ſich aus, ſondern von der Anſchauung und Beobachtung der Natur aus ging der Menſch, wenn er ihr ein innerliches, ſeelenhaftes Princip der Thätigkeit zuſchrieb, und nun dafür keinen entſprechenderen, keinen bezeichnenderen Ausdruck fand, als den der Vorſtellung, eben weil die Vorſtellung das ſelbſt objektive, das von unſerm ſubjektiven Empfinden, Wollen und Selbſtbewußtſein unterſchiedene Element in unſerer Subjektivität iſt, obgleich ſo, wie die Vorſtellung in uns zur Exiſtenz kommt, aus dem Grund, weil Bewußtſein und Empfindung ſich mit ihr verbindet, ſie nicht in der Natur zu denken iſt. Den Gliſſon und Campanella brachte die Phyſiologie, die Beobachtung von den Erſcheinungen des animaliſchen Lebens und den ſogenannten Inſtinkten, den Baco die Phyſik, die Beobachtung ſolcher Phänomene, wo ein Körper auf den andern wirkt ohne unmittelbare Berührung, wenigſtens ohne ein ſichtbares und fühlbares Medium, wie die des Magnets, auf den Gedanken der Perception, den Leibnitz die Optik und Katoptrik oder lieferte ihm wenigſtens das Bild, das ſinnliche Subſtrat dazu. Die Monade iſt ein Spiegel des Weltalls. Daher iſt bei Leibnitz wohl zu unterſcheiden zwiſchen der aktiven und paſſiven Repräſentation. Die aktive Vorſtellung kommt nur der eigentlichen Seele zu, die paſſive den einfachen Entelechien und Kräften, die das Univerſum nicht für ſich, ſondern nur ſo vorſtellen, daß ein Alles ſchauendes Auge die Welt in ihr erkennen könnte, gleichwie ein einzelner Thierknochen, wegen des durchgängigen, des unendlichen Zuſammenhanges des Organismus, dem erfahrnen Auge erkennbar, die Geſtalt und den Bau des ganzen übrigen Körpers repräſentirt. Quaelibet monas non tantum sui corporis, sed et totius universi speculum est, cum et in corporis cujusque motibus totum universum exprimatur, non quasi ei simile sit, sed ut circulus etiam a parabola et linea recta in projectionibus gnomicis comice exprimitur, dum scilicet ex parte quavis totum, tanquam leo ex ungue cognosci ab omniscio posset*). Dieſe Abſpiegelung und Repräſentation des Univerſums, die jede Monade, jedes wirkliche Weſen nach Leibnitz iſt, iſt daher natürlich auch nicht ſo zu verſtehen, als meinte er, daß in jedem Dinge ſinnlich erkennbar die andern Dinge lägen, ſo daß man etwa durch eine unendliche chemiſche Analyſis alle und dieſelbigen Stoffe in jedem Ding entdecken könnte, ſondern vielmehr ſo, daß die Unterſchiede jeder Monade von allen andern gerade es ſind, welche dieſe andern repräſentiren, denn der Unterſchied drückt eine Beziehung auf den Gegenſtand aus, wovon etwas unterſchieden iſt — eine Beziehung, die aber nicht dem ſinnlichen, ſondern nur dem geiſtigen Auge bemerkbar iſt.

---

*) loc. cit. cap. 13. Nro. 1.

**) Ibid. cap. 15. Nro. 6.

---

*) Op. Omn. T. II. P. II. p. 154.

Dem bloßen Materialiſten erſcheint freilich ein pſychiſches Princip in der Anwendung auf die Natur, ſo auch die Vorſtellung, auch wenn ſie im allgemeinſten, objektivſten Sinne genommen wird, noch immer als ein ſubjektiv idealiſtiſches Princip, das der Menſch, weil er Alles nur nach ſich erkläre und deute, von ſich in die Natur übertrage. Aber iſt denn die ψυχή, wenn er ſie von ſeiner menſchlichen Perſönlichkeit und Subjektivität unterſcheidet, noch etwas Subjektives? Stellt uns nicht die Natur in dem Reichthum der Thierwelt unendlich verſchiedene Arten und Modifikationen der Seele, und hiermit die Seele ſelbſt als ein von uns unterſchiedenes, objektives Princip dar? Muß es aber nicht ſo viele unterſchiedne Arten von Vorſtellungen geben, als unterſchiedene Arten von Seelen ſind, wenn Leben und Vorſtellung identiſch iſt? Nehmen nicht auch die Thiere, die z. B. noch kein beſtimmtes, beſonderes Organ für das Licht haben, dennoch ſchon auf ihre Weiſe das Licht wahr? Und ſind nicht auch die Pflanzen, ob wir gleich ihnen Empfindungen abſprechen, in vielem täuſchende Analoga der Thiere? Zeigen ſich nicht in ihnen Phänomene, die den Trieben der Thiere entſprechen, wie wenn z. B. die Pflanze im dunklen Keller zu ſproſſen angefangen hat und nun ellenlang fortwächſt, bis ſie das entfernte, erſehnte Sonnenlicht erreicht, wie wenn das ſogenannte Schnäbelchen oder Wurzelkeimchen des Samenkorns, wenn es gleich aufwärts gekehrt iſt, dennoch, ſeiner Beſtimmung gemäß, ſich in die Erde zurückbeugt, und dagegen das Blattfederchen ſich jetzt nach Oben wendet? Doch wozu einzelne Beiſpiele aus der organiſchen Natur? Die bewunderungswürdige Zweckmäßigkeit des Organismus, mit welcher die Natur ſelbſt möglichen Fällen vorbeugt, wie z. B. in der Blumenkrone, in die die Pflanze ihre zarten Befruchtungsorgane zum Schutze vor äußern Einwirkungen verbirgt, wie in den Augenlidern und ihren Haaren, die das Eindringen fremder Körper, wie in den Venenklappen, die den Rücktritt des Bluts in die Arterien verhindern, dieſe Zweckmäßigkeit ſetzt unverkennbar in der Natur ein innerliches Wahrnehmungsvermögen, eine — von der unſrigen freilich unterſchiedene — Perceptionsthätigkeit voraus. Aber iſt zwiſchen der unorganiſchen Natur und der organiſchen ein abſoluter Unterſchied oder Gegenſatz? Sind die Unterſchiede wie im Leben überhaupt, ſo auch in der Natur, ſo ſehr ſie auch reale Exiſtenz haben, nicht doch immer wieder zugleich an ihren Endpunkten in einander fließende Unterſchiede, wenn es gleich oft ſehr ſchwer halten mag, den Ort ihrer Zuſammenmündung ausfindig zu machen? Gibt es keine Uebergangsformen zwiſchen Pflanzen und Thieren? Iſt nicht die Natur, die als Meßkünſtler den Kryſtall formt, im Grunde ein und dieſelbe Natur mit der, welche den Embryo bildet? Fängt nicht ſelbſt innerhalb des organiſchen Lebens die Natur doch wieder von Vornen, vom Unorganiſchen an, indem ſie aus dem Flüſſigen des Eies den gegliederten Bau des Fötus hervorbringt? Fließen nicht die niedrigſten organiſchen Formen mit der unorganiſchen Natur, worin ſie leben, faſt ununterſcheidbar in Eins zuſammen? Iſt nicht ſelbſt ein organiſches Weſen wieder für andere organiſirte Weſen ihre unorganiſche Natur, ihre Welt, ihr Element, wie die Pflanze für eine andere Pflanze oder für ein Inſekt, das Inſekt wieder für ein anderes Inſekt, das nur auf oder gar in ihm lebt und fortkommt? Wenn nun aber das Organiſche ſelbſt wieder für anderes Organiſches zum Objekt ſeiner Thätigkeit, zum Boden ſeiner Exiſtenz, zum Stoff ſeines Lebens wird, warum ſollten umgekehrt nicht auch die für uns unorganiſchen Stoffe an ſich noch organiſirt ſein, oder doch eigene Organismen enthalten, die Subſtrate, oder, wie Leibnitz will, die Aggregate von Organismen ſeien, die ſich nur dadurch von den eigentlichen, d. h. uns ſichtbaren Organismen unterſcheiden, daß in dieſen entfaltet, unterſchieden, der Gegenſtand einer deutlichen Wahrnehmung iſt, was in jenen unwahrnehmbar, in einander verworren iſt? Findet ſich nicht ſogar noch in künſtlichen Produkten, wie im Buchbinderkleiſter, im Eſſig animaliſches Leben? Zeigen nicht die mikroskopiſchen

Thiere, daß auch der kleinſte, der unſern Augen entſchwindende oder nur als eine verworrene oder homogene Maſſe erſcheinende materielle Punkt eine Welt iſt, in der zahlloſe, verſchiedenartige Individuen ſich noch erluſtigen und in labyrinthiſchen Windungen um den Freiheitsbaum des Lebens herumtaumeln? Kommen wir aber nicht damit auf die Leibnitziſche Idee: omnia plena esse animarum vel analogarum naturarum; — quaevis massa innumerabiles continet monades — il y a de l'organisme par-tout, quoique toutes les masses ne composent point des corps organiques? [68] Löſt ſich nicht die Maſſe der Natur in die zahlloſen Queckſilbertropfen der Monaden auf? Iſt aber das Leben etwas anderes, als nur die Erſcheinung der Seele, die Seele das Weſen, der Grund des Lebens? Drückt, je höher herauf wir ſteigen, die Materie, der Leib etwas anderes aus, als nur die Beziehung eines Weſens auf andere Weſen, als ſein Füranderesſein, ſeine Erſcheinung, die Seele aber allein ſein Anſichſein, ſeine Beziehung auf ſich, das Sein, welches nicht mehr dem Sinne, ſondern nur dem Gedanken Gegenſtand iſt? [69]

Idealismus, geiſtreicher, ſeelenvoller, gedankenheller Idealismus iſt alſo die Leibnitziſche Philoſophie: Alles, was du fühlſt, hörſt, ſiehſt, iſt eine Erſcheinung, eine Viſion der Seele; Weſen, Seele, Geiſt, Unendlichkeit vernimmſt du in allen Dingen. Deine Sinne ſind nur verworrene Gedanken, die Materie nur ein Phänomen, dein Leib nichts anderes und nicht mehr, als was in der Natur die Attraction oder Gravitation iſt, die nichts weiter als eine gegenſeitige Beziehung, eine liaison universelle der Körper unter einander ausdrückt; dein Leib iſt nichts Abſolutes, nichts für ſich ſelbſt; er iſt nur der Zuſammenhang deiner Seele mit andern Seelen, die im Unterſchiede von dir entfernter ſtehenden, die du nur mittelbar, durch ſie wahrnimmſt, in einem beſonders nahen Verhältniß zu dir ſtehen und als dienende Genien die Gottheit deiner Centralmonade umſchweben; er iſt nur der Ausdruck davon, daß du nicht einzig und alleinig biſt, nur das Ausrufungszeichen, nur die

Thräne abwechſelnd der Freude und des Schmerzes, die du darüber vergißeſt, daß du ein mit andern Weſen verbundenes Weſen biſt; er iſt zwar der Mephiſtopheles, der dich aus deiner einſamen Zelle in die Welt einführt und verflicht, aber nur aus dir ſelber ſpricht, wenn er dir zuruft:

Die ſchlechteſte Geſellſchaft läßt dich fühlen,
daß du ein Menſch mit Menſchen biſt;

er iſt nur das nolens volens in deiner Seele, eine Viſion, eine Stimme, welche von Innen kommt, aber wegen der Gewalt, die in ihr liegt, als die Stimme eines fremden Weſens dir erſcheint, und das unabweisliche, unwiderſtehliche Gefühl dir eindrückt, daß du nicht nur ein berechtigtes, ſondern auch verpflichtetes und verbundenes Weſen biſt. Die Idee der Leibnitziſchen Philoſophie iſt daher keine beſchränkte, ſondern die unendliche Idee des Geiſtes von ſich ſelbſt, ihre Wahrheit und Realität die Wahrheit und Realität des Geiſtes ſelbſt. Aber Wahrheit, ewiges Weſen kommt überall und immer nur der Idee zu, nicht dem individuellen Ausdruck derſelben, nicht dem Gedanken von ihr, nicht der Art, wie der Philoſoph ſie beſtimmt, nicht dem Stoffe, den Baumaterialien, worin er ſie verwirklicht. Der Ausdruck der Idee iſt immer zugleich der Ausdruck der Zeit, in welcher ſie ausgeſprochen wird, und daher eingekleidet in die zu einer beſtimmten Zeit prädominirende Kategorie.

So war Leibnitzens Zeitalter das des Dualismus und Mechanismus, denn beide ſind unzertrennlich, indem der Dualismus auf dem Gebiete der Natur purer Materialismus iſt und keine andere Verbindung zwiſchen Leib und Seele hervorbringt als die mechaniſche der Zuſammenſetzung. Dieſer Dualismus offenbarte ſich einerſeits in dem unvermittelten Gegenſatze zwiſchen Geiſt und Materie, der in der Carteſiſchen Philoſophie ausgeſprochen und aus dieſer in die allgemeine Bildung eingedrungen war, andererſeits und zwar vorzüglich in einem innern Gegenſatze des Geiſtes mit ſich ſelbſt, im Gegenſatze zwiſchen

Glaube und Vernunft — ein Gegenſatz, der zwar ſchon im Mittelalter temporär zum Vorſchein kam, aber erſt im Beginne der neuern Zeit mit dem Wiedererwachen der Wiſſenſchaften Epoche macht. Auf dem Gebiete der Philoſophie — denn wir abſtrahiren hier von den Erſcheinungen dieſes Gegenſatzes auf dem Gebiete der Kunſt, des Lebens und der Literatur überhaupt — äußerte ſich jedoch der Dualismus zwiſchen Glaube und Vernunft keineswegs etwa in einer direkten Bekämpfung der Kirche und ihres Glaubens, ſondern vielmehr darin, daß zwar der Geiſt die Kirche anerkannte und als eine Autorität unangefochten beſtehen ließ, aber ſo, daß in ſeinem weſentlichen Objekte und Inhalte durchaus kein Princip dieſer Anerkennung, ſondern gerade das Gegentheil enthalten war. Der Geiſt ſchob die Kirche aus ſich hinaus, ſchlug ſie ſich aus dem Sinne; aber ließ ſie in Frieden, um ſich Platz zu machen und ungeſtört ſeinen weſentlichen Intereſſen obliegen zu können. Pomponatius fand die Lehren des Glaubens im Widerſpruch mit den Lehren der Vernunft oder des Ariſtoteles — denn ihm war noch, wie dem Mittelalter, eine hiſtoriſche, traditionelle Erſcheinung der Vernunft die Vernunft ſelbſt — aber deſſen ungeachtet erklärte er das, was er der Vernunft nach für falſch erkannte, dem Glauben nach für etwas untrüglich Wahres. Zabarella, Cremonini waren eben ſo zum Bewußtſein des Zwieſpalts zwiſchen der (Ariſtoteliſchen) Philoſophie und der chriſtlichen Dogmatik erwacht. Vanini widerlegt in ſeinem Amphitheater die Philoſophen und betheuert in den devoteſten Ausdrücken ſeine Ergebenheit und Unterwürfigkeit unter die alleinſeligmachende Kirche; aber man ſieht es ihm an ſeinem ganzen Weſen, dieſen frommen Verſicherungen ſelbſt an, daß es nur Verſicherungen, ja Schmeicheleien ſind, die in ſeinem Geiſte keinen Grund haben. Carteſius bezeugt in ſeinen Schriften ſeine Demuth und Ehrfurcht vor der katholiſchen Kirche; er machte ſelbſt eine Wallfahrt zur heiligen Jungfrau nach Loretto und flehte ſie ſogar zu Neuburg an der Donau in ſeiner Zweifelsnoth um ihren Beiſtand in der Philoſophie an. Aber als

Philoſoph iſt Carteſius nichts weniger als Katholik. Die Idee der Gottheit erfüllt wohl ſeine Philoſophie, wie jede wahre Philoſophie, denn ſie iſt eins mit dem Bewußtſein des Geiſtes; aber eben die Idee Gottes iſt ein Gemeingut des Geiſtes, gehört nicht ſpecifiſch der Kirche an, deren Begriff und Weſen vielmehr in andern partikulären Lehren und Inſtituten beſteht, was hiſtoriſch ſchon darin begründet iſt, daß die Kirchenväter, die geiſtige, d. h. dem Begriff Gottes entſprechende Vorſtellungen von ihm hatten, philoſophiſch gebildete Köpfe waren. Aber vom Katholicismus iſt in ſeiner Philoſophie, wenn wir auf das Weſen, den Geiſt eingehen, auch nicht eine Spur zu finden. Seine Moral iſt Stoicismus, ſeine Geiſtesphiloſophie beruht auf einer vollkommenen Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit des Geiſtes von Außen, ſeine Naturphiloſophie iſt purer Materialismus; er verbannte ſelbſt die Teleologie aus der Phyſik, und zwar unter einem ganz eitlen Vorwande, wie ihm ſchon Leibnitz vorwarf. Mag Carteſius nun aus Rückſichten der Feigheit, oder aus ariſtokratiſcher Scheu vor Anſtoß, oder aus Anerkennung des Beſtehenden überhaupt, weil es einmal beſteht, oder aus wahrer Geſinnung, aus Pietät Katholik geweſen ſein, es iſt gleichviel; ſein Katholicismus hat keine objektive Bedeutung, nicht die Bedeutung ſeines Weſens und Geiſtes, ſondern nur die einer perſönlichen Eigenſchaft, einer Privatangelegenheit, eines Accidens, eines hiſtoriſchen Umſtandes, eines beſondern Kennzeichens, eines theuern Andenkens, oder wie man es ausdrücken will, kurz einer Bedeutung, die den Geiſt, die Wiſſenſchaft nicht intereſſirt.

Die Thätigkeit iſt das Weſen der Subſtanz überhaupt: die beſondere Thätigkeit das Weſen einer beſondern Subſtanz. Dein Thun iſt deine Wahrheit, dein Sein, dein Geiſt und Weſen. Dein wahres Sein iſt nur dein Sein für Andere, nur das Gut, welches, indem es dein eigenſtes iſt, zugleich ein Gemeingut iſt. Wer ſein Thun von ſeinem Weſen abtrennt, iſt ein geiſtiger Miſſethäter. Dieſes Thun des Carteſius war aber die wiſſenſchaftliche Erkenntniß. Einen heiligen

Schein verbreitet C. dadurch allerdings um ſich, daß er die Gegenſtände des Glaubens von dem Gebiete des Denkens ausnimmt, indem Pascal's Maxime: que tout ce qui est l'objet de la Foy, ne le sçauroit estre de la Raison et beaucoup moins y estre soumis,“ auch die ſeinige war; aber gerade dieſe Ausnahme beweiſt, daß der Geiſt es dunkel fühlt oder ſich bewußt iſt, daß ſein Denken im Widerſpruche ſteht mit ſeinem Glauben. [70] Da fidei, quod fidei est, ſagt Bacon, nachahmend den Spruch: Gebt dem Kaiſer, was des Kaiſers iſt. Aber was iſt das, was dem Kaiſer gebührt? Etwas, was im Grunde Euch ſelbſt, Euer Heil, Eure Seele gar nichts angeht, aber Gott gebt, was Gottes iſt, d. h. Eure Kleinodien, Euren Schatz, Eure Seele. Was gab aber Bacon, was Carteſius dem Glauben? Sie mögen ihm noch ſo viel gegeben haben, ſie gaben ihm wenigſtens nicht ihren Geiſt, ihr Weſen, ihr ſubſtanzielles Intereſſe, nicht das, wodurch ſie *geſchichtlich* bedeutende Perſonen, das ſind, was ſie ſind.

Der Glaube wurde von den Philoſophen der neuern Zeit anerkannt, aber ſo, wie etwa das Eheweib noch vom Manne, wenn er innerlich mit ihr zerfallen iſt, als eine berechtigte Perſon anerkannt wird; es war nicht eine Anerkennung der Liebe und Einheit; es war eine Anerkennung, die ein bloßes Dahingeſtelltſeinlaſſen war, die nur daher kam, daß *der Geiſt* ſich dem Glauben entfremdet hatte, indifferent dagegen war, ihn nicht zum *Objekte* machte, ihn nicht in ſein *weſentliches* Intereſſe, das Intereſſe des Denkens, der Erkenntniß aufnahm. Es war daher auch eine nothwendige Erſcheinung, daß endlich dieſe innerliche Entfremdung und Entzweiung des Glaubens und der Vernunft als ein direkter Widerſpruch ausgeſprochen wurde, wie dies bekanntlich von dem ſcharfſinnigen und gelehrten Pierre Bayle geſchah. Bayle erkennt es jedoch als die Schwäche des menſchlichen Verſtandes an, daß er nur verneinen, widerſprechen und verwirren könne, und unterwirft ſich daher demüthig wieder dem Glauben, behauptend, daß es das Weſen der Dogmen ſelbſt ſei, der Vernunft zu widerſprechen. *) So war der Menſch entzweit in ſich, daß er mit dem Glauben bejahte, oder vielmehr bejahen zu können ſich einbildete, was er mit der Vernunft direkt verneinte! — ein Zwieſpalt und Widerſpruch, der übrigens, eben ſo wie der offene Gegenſatz der Freigeiſter in England und Frankreich gegen den Glauben, ſo lange eine Nothwendigkeit war und iſt, als die Religion auf eine äußerliche, mirakulöſe, dem Menſchen fremde Offenbarung gegründet, ſo lange ſie nicht als das eigne wahre Weſen des Menſchen, als identiſch mit der Vernunft ſelbſt erkannt wird. Il est vrai, ſagt Leibnitz, que de notre temps une personne de la plus grand élévation disoit qu' en matière de foi il falloit se crever les yeux pour voir clair, et Tertullien dit quelque part: ceci est vrai, car il est impossible, il le faut croire, car c'est une absurdité. **) So lange als der Glaube eine herrſchende, bindende Macht war, konnte daher auch dem denkenden Geiſte im Weſentlichen nur eine formelle Thätigkeit übrig bleiben, wie dies das Zeitalter der Scholaſtik und der Orthodoxie in der proteſtantiſchen Zeit hinlänglich beweiſt. Es fehlte das Quellenſtudium, die freie, principielle, auf den Uranfang zurückgehende, von Grund aus ſchöpfende Thätigkeit. Wahrhaft produktiv war daher auch der denkende Geiſt zunächſt in der neuern Zeit nur in den ſtillen Räumen der Mathematik und Phyſik, wo er in keine Berührung mit den Gegenſtänden des Glaubens kam. Hier war er materiell und formell frei; hier konnte er ſich unbeſchränkt ergehen; hier war er ein mit ſich einiger und darum wahrhaft produktiver Geiſt. Nur an den Untergang des Glaubens war darum das Heil der Wiſſenſchaft, die Geburt des ſchöpferiſchen Geiſtes gebunden. Die deutſche klaſſiſche Literatur beginnt, wo der alte

---

*) Dict. hist. et crit. II. Eclaircissment sur les Athées p. 630. Art. Manichéens. (D.) p. 306. V. Ed. 1740.

**) Nouv. Essais p. 463.

Glaube aufhört. So lange der Menſch nicht im Höchſten frei, bei ſich, ſelbſtſtändig iſt, ſo lange kann er auch in Kunſt und Wiſſenſchaft nicht das Höchſte erreichen. Es fehlt der Segen von oben. Aber eben nur der Dichter iſt ein religiöſer Dichter, der in der Poeſie, nur der Philoſoph ein religiöſer Philoſoph, der in der Philoſophie die Religion findet.

Das herrliche Genie Leibnitzens war nicht ſo glücklich, in das Zeitalter des mit ſich einigen Geiſtes zu fallen. Er gehört der Zeit an, wo der Geiſt in den Dualismus zwiſchen Glaube und Vernunft zerriſſen war. Bayle iſt ſein Zeitgenoſſe. Der Charakter, den der denkende Geiſt unter der Herrſchaft der chriſtlichen Rechtgläubigkeit hatte, iſt daher auch ihm noch aufgedrückt. Seine Philoſophie hat den allgemeinen Mangel an ſich, daß ſie kein vollkommen mit ſich einiges, kein abſolut entſchiedenes und ſelbſtſtändiges, kein homogenes Ganzes iſt. Die Theologie kommt ihm immer in die Quere, verdirbt ihm ſeine beſten Gedanken und verhindert ihm, die tiefſten Probleme bis an ihre letzten entſcheidenden Punkte zu verfolgen. Wo er fortfahren ſollte, zu philoſophiren, da bricht er gerade ab; wo er metaphyſiſche Beſtimmungen geben, den metaphyſiſchen Ausdruck des Gedankens finden ſollte, da ſtreut er theologiſche Vorſtellungen ein, und wiederum wo er theologiſche Vorſtellungen zu Grunde legt, da ergänzt, beſchränkt und berichtigt er ſie nur durch Zuſätze metaphyſiſcher Beſtimmungen, oder ſucht das, was er aus der theologiſchen Vorſtellung beſeitigen will, durch bloße Bilder, deren Bedeutung nicht beſtimmt und erklärt iſt, zu entfernen. So wendet er die Erſchaffung aus Nichts auf die Monaden an, nennt ſie aber dann doch wieder Emanationen und Effulgurationen der göttlichen Monade, anderwärts wieder nicht ſie ſelbſt, ſondern das Poſitive in ihnen, wie z. B. les perfections de la nature sont des émanations de la Divinité. *) So ſagt er: Mens non pars est, sed simulacrum

---

*) T. V. p. 56.

Divinitatis, als wäre damit ein poſitiver Unterſchied ausgeſprochen, und nicht vielmehr die erſte Beſtimmung ein, obwohl derber und plumper, doch wenigſtens ehrlicher und gerader Gedankenausdruck, die zweite Beſtimmung aber eine bloße Ausrede, in der gerade das, was geſagt werden ſollte, umgangen und ein täuſchendes, nichtsſagendes Bild an die Stelle des Gedankens geſetzt wird. So iſt die Materie ein Phänomen, das lediglich in der endlichen Monade ihren Grund hat, und doch nennt er Gott den Autor der Materie, als wäre er unmittelbar der Urheber derſelben, als könnte man mit dem Begriffe des actus purus den Begriff des Princips des Leidens verbinden, da doch die unendliche Monade höchſtens nur mittelbar, nur inſofern als ſie das Princip der endlichen Monade iſt, der Autor der Materie iſt, wenn anders dieſer Ausdruck überhaupt hier anwendbar iſt, und ein beſtimmter Gedanke damit verknüpft werden kann. So nennt er Gott frei von der Materie einmal, weil er actus purus iſt, das anderemal, weil er Autor der Materie iſt. Die erſte Beſtimmung iſt wohl ein poſitiver Gedanke, aber die zweite eine bloße, unbeſtimmte Vorſtellung. Das Verhältniß der abgeleiteten Monade zur urſprünglichen, oder der individuellen Monade zur reinen Idee der Monade iſt darum von L. nicht philoſophiſch gefaßt und beſtimmt. Die Vorſtellung einer abſoluten, extramundanen, der Natur der Dinge äußerlichen Willkühr, ſo ſehr er ſie auch von ſich abzuwenden ſucht, treibt doch noch hinter ſeinem Rücken ihr Weſen fort. Wo dieſe Vorſtellung eine Autorität iſt, da iſt alle tiefere, gründliche, wahrhafte Philoſophie unmöglich, deswegen, weil in dieſer Vorſtellung Alles ohne Unterſchied möglich iſt; wo aber Alles möglich iſt, der Unterſchied zwiſchen Abſurdität und Vernünftigkeit wegfällt, hiermit das Princip des Denkens aufgehoben iſt. Die Vorſtellung dieſer unterſchiedsloſen Allmöglichkeit war aber nichts Anderes, als eben die Vorſtellung der Allmacht, der Willkühr Gottes; dieſe Vorſtellung iſt aber weiter nichts als die verobjektivirte und als erſtes Princip verſelbſtſtändigte eigene Gedankenloſigkeit und Einbildung des

Menſchen; denn die Einbildung iſt es, die mit einem Subjekte die ihm widerſprechendſten Prädikate verknüpft, vor der kein Ding unmöglich iſt, vor der keine Wahrheit, keine Natur, kein vernünftiger Grund, kein beſtimmtes Weſen gilt und beſteht. Dem Menſchen, der die Einbildungskraft zur abſoluten Macht, zur Gottheit erhebt, erſcheint es frevelhaft, wenn man ſagt, wie z. B. Leibnitz, daß Gott die erſte Materie keiner Monade nehmen könne, daß dieſes Prädikat weſentlich, nothwendig mit dieſem Subjekte verbunden ſei; denn das hieße ja dem allmächtigen Weſen eine Schranke ſetzen. Allein wenn Natur und Vernunft eine Schranke ſind, ſo müßte es Gott auch eine Schranke ſein, daß er nur Gott und nicht auch der Teufel ſein kann, und der höchſte Triumph der Allmacht Gottes wäre, wenn er auch dieſer ſein könnte. [71] Denn was wären alle anderen Wunder, alle Widerſprüche, die die Allmacht zur Niederſchlagung der Vernunft vollbracht hätte, wie z. B. der, daß die Materie denkt, gegen den Widerſpruch, daß das Böſe ein Prädikat des Guten iſt? Die Vernunft hätte ſo lange die Initiative, das Primat in Händen, ſo lange nicht dieſe Grenze, dieſe Vernunft-Unmöglichkeit von der Allmacht überwunden wäre.

In dem Zeitalter Leibnitzens war die Vorſtellung einer dämoniſchen, vernunftloſen Allmacht oder Willkühr noch eine anerkannte Gewalt. [72] Selbſt Locke konnte ſich mit der eitlen Frage abgeben: ob nicht Gott durch ſeine Allmacht der Materie Empfindung und Denkkraft geben könne, und fand wirklich keinen Widerſpruch darin, daß die Allmacht ein Prädikat, das nur einem Geiſte zukommt, mit einem materiellen Ding verknüpfen könne. *) Wie war aber in einem Zeitalter, wo der Menſch ſo in ſich entzweit und zerſplittert war, daß er die innigſte, intenſivſte, unzertrennlichſte Identität, die Einheit des Prädikates und Subjektes zerriß, daß die Vorſtellung einer vernunftverneinenden, finſtern, dämoniſchen Allgewalt mitten zwiſchen dem Subjekt und Prä-

---

*) Locke: Essai etc. Liv. IV. chap. III. § 6. nebſt der Anmerkung.

dikat ihm vorgaukelte, wie war in einer ſolchen Zeit an Philoſophie, an tiefere Ideen über den Zuſammenhang des Unendlichen und Endlichen, der Seele und des Leibes zu denken! Spinoza hat darum eine wahrhaft welthiſtoriſche Bedeutung, eine Bedeutung, vor der alle ſeine Mängel und kleinlichen Kritiker in Nichts verſchwinden. Sie liegt darin, daß er eine innerliche Anſchauung, die Anſchauung der Natur der Dinge an die Stelle der Vorſtellung einer vernunftloſen, außerweltlichen, d. h. außerweſentlichen Willensmacht als die wahre, alleingültige Anſchauung ſetzte, daß er das, worin und wodurch allein ein Denken möglich iſt, einen dem Denken immanenten Gegenſtand, alſo ein Princip des Denkens zum Princip der Philoſophie machte. Deswegen verbannte er Alles, was an einem Gegenſtande nur Beziehung auf uns ausdrückt, wie Schönheit und Häßlichkeit, ſelbſt auch die Teleologie; und das war nothwendig, gut, vernünftig: denn wie ſubjektiv, wie willkührlich, wie den Dingen äußerlich war damals der Begriff des Zweckes gefaßt! Spinoza iſt eigentlich erſt der Vater der neuern Philoſophie; denn Carteſius bleibt ſich nicht getreu; er nimmt innerhalb ſeiner Philoſophie wieder zu einem außer-, ja un-, ja antiphiloſophiſchem Princip, dem asylum ignorantiae, zu dem bon-plaisir Gottes, d. h. zu der abſoluten Willkühr ſeine Zuflucht. *) Spinoza iſt der Erlöſer der Vernunft der neuern Zeit. Alle tiefer denkende Geiſter — wir abſtrahiren von den eigentlichen Philoſophen — ein Leſſing, Lichtenberg, Göthe fanden ſich darum in ihm. [73] Er brachte eine in der chriſtlichen Zeit vergeſſene Kategorie: die Beziehung des Gegenſtandes auf ſich ſelbſt, das Princip aller wahren Kunſt und Philoſophie, wieder zur Anſchauung, obwohl in einer harten, abſchreckenden Form. Seiner Zeit war er ein Gräuel; denn dieſe Kategorie kannte ſie nicht. Anthropomorphismus war ihr Weſen. Er wurde erſt verſtanden, verehrt und angeeignet, als die Anſchauung des Gegenſtandes

---

*) S. hierüber auch L. Théod. § 185. 186.

in Beziehung auf ſich ſelbſt in Kunſt und Wiſſenſchaft die natürliche Anſchauung des Menſchen wieder wurde. [74] Spinoza's Subſtanz war die ſtarre unbewegliche Puppe, in welcher der freie, farbenreiche Schmetterling der ſpätern Philoſophie und Poeſie noch eingewickelt und unentfaltet lag. Leibnitz bekämpfte wohl auch als ein gewandter Fechter den Dämon der Willkühr. So entgegnet er dem Locke, daß die abgeleiteten Kräfte oder Vermögen, façons d'être, qu'il faut dériver des substances, Weiſen der Subſtanz wären, und daß folglich Gott nicht das Denken, eine Weiſe, wie die Seele iſt, der Materie geben könnte, daß die Willkühr Gottes ſich immer nach der Natur richten müſſe, daß, wenn man glaube, daß Gott den Dingen von ihrer Natur abgeſonderte und folglich der Vernunft überhaupt widerſprechende Accidenzen gäbe, man zu occulten Fakultäten, zu Geiſterchen und Kobolten, die wie die Feen und Theatergötter zu jedem Dienſte bereit hervorkommen, ſeine Zuflucht nähme. Aber was man noch bekämpft, das iſt dem Geiſte noch immer ein Objekt, und übt daher immer noch eine, wenigſtens negative und indirekte Gewalt über ihn aus. Leibnitz beſchränkte nur den Dämon der Willkühr, aber er bringt ihn nicht ganz von ſich weg. Daher hauptſächlich kommen die Lücken, die Interſtitia ſeiner Philoſophie, daher die ἀπορία, in die er den Darſteller ſeiner Philoſophie namentlich in Betreff ſeiner harmonie préétablie verſetzt, daher das leidige Pré, daher das Gepräge von Willkührlichkeit und Aeußerlichkeit, das die vorherbeſtimmte Harmonie hinſichtlich des Zuſammenhangs der Subſtanzen unter einander an ſich trägt, daher die Unentſchiedenheit und Unbeſtimmtheit im Verhältniß der endlichen und unendlichen Monade. Aber um ſo mehr müſſen wir Leibnitz bewundern, daß er in dieſer Zeit und bei dieſen ihren herrſchenden Vorſtellungen dennoch eine ſolche Tiefe und Freiheit des Geiſtes entfalten konnte. Erkennen wir es als ſeine geſchichtliche Beſtimmung, daß er die Spinoziſche Kategorie auf keine andere Weiſe ſeiner und noch der nächſtfolgenden Zeit beibringen und mit den herrſchenden Vorſtellungen vermitteln konnte, als auf die Weiſe, wie es von ihm geſchah! L. iſt in dieſer Beziehung (?) in der Philoſophie der Tycho de Brahe, der für ſeine Zeit, welcher die Kopernikaniſche Weltanſchauung zu ſehr widerſprach, das Ptolemäiſche Syſtem nur dadurch ſtürzte, daß er ein Mittelding zwiſchen beiden ſetzte.

Im Zeitalter Leibnitzens war aber der Geiſt nicht nur in ſich und mit ſich ſelbſt im Gegenſatze begriffen, hatte er nicht nur an dem Glauben, ſondern auch außer ſich an der Natur ein Anderes gegen ſich. Es war das Zeitalter des Dualismus von Geiſt und Materie, damit das Zeitalter des Mechanismus und Materialismus. Die Kategorie des Mechanismus war der einzige Verſtand der Dinge. [75] Die Leibnitziſche Philoſophie iſt Idealismus, aber Idealismus unter der Form des Mechanismus, sub specie mechanismi. Er begreift das Leben der Seele in ſich ſelbſt unter der Form eines mechaniſchen Prozeſſes. Er faßt das Innerliche ſelbſt wieder äußerlich auf. Die Seele iſt ein Automat, wie der Körper, nur mit dem Unterſchiede, daß es ein geiſtiges iſt. (Theod. § 66.) Die verworrenen Vorſtellungen ſind eben ſo geregelt, wie die Geſetze der Bewegungen, welche ſie repräſentiren. (T. II. P. I. p. 99.) Der entſcheidende Willensakt, der Entſchluß reſultirt aus den vorhergehenden Willensakten, wie in der Mechanik eine zuſammengeſetzte Bewegung aus vielerlei zuſammenlaufenden Bewegungen und Beſtrebungen des beweglichen Körpers entſpringt. (Theod. §. 22.) Die Seele iſt frei, Alles kommt aus ihr ſelbſt, ſie iſt Grund aller ihrer Beſtimmungen; aber die Vorſtellungen entſpringen immer aus vorhergegangenen Vorſtellungen bis ins Unendliche fort, daher auch die Kraft und Thätigkeit der Subſtanz nichts Anderes bedeutet, als daß jede Subſtanz mit ihrem künftigen Zuſtand ſchwanger geht *), und dieſe unendliche Reihe endet in einem Pré, einer Vorherbeſtimmung, die ihre Grundlage an einem Weſen hat, das nicht in der Identität mit

---

*) T. VI. p. 214.

dem Begriffe der Seele, der Monade, die doch der urſprüngliche Grundbegriff iſt, gefaßt iſt und daher inſofern in einem äußerlichen Verhältniß zur Monade ſteht. Obgleich L. urſprünglich die Seele als die Einheit und Wirklichkeit, als die weſenhafte Form des Leibes, als die Entelechie, wodurch er das iſt, was er iſt, gefaßt und gedacht hat, ſo verfällt er doch in der Darſtellung oder nähern Beſtimmung in eine mechaniſche Trennung der Seele und des Leibes, ſtellt beide als zwei beſondere, ſelbſtſtändige Weſen vor, die ſich nur dadurch von einander unterſcheiden, daß das eine das zuſammengeſetzte, das andere das einfache Weſen iſt; daher es nicht zu verwundern iſt, daß das idealiſtiſche Princip: das moi, worauf bei L. urſprünglich, an ſich (der Idee nach), die Einheit und Einfachheit der Seele ſich gründete, in der Leibnitziſch-Wolfiſchen Schule ſich ganz verlor, und die Seele al pari dem Leibe wie ein äußerliches Objekt fixirt wurde, nur daß es als das einfache Ding gefaßt war. So tief daher auch L. darin iſt, daß er das Dunkle, Verworrene, Unfreiwillige, Paſſive, kurz das Andere, das Negative des Geiſtes oder der Seele vermittelſt der myſteriöſen verworrenen Vorſtellungen in die Seele aufnahm, und ſo in ihrer eignen Tiefe das Medium, das Princip ihrer Einheit oder ihres Zuſammenhangs mit dem Leibe ſuchte, ſo läßt er doch am Ende beide wieder wie zwei Parallellinien neben einander fortlaufen. Die Seelen ſtellen zwar Alles vor, was in den Leibern vorgeht; in beiden iſt der nämliche Inhalt, die Seelen ſind inſofern nichts als „Repräſentationen der Phänomene“, ja in ſeinem Briefwechſel mit Des-Boſſes nennt er die Seele ſogar das „Echo des Aeußern“ — eine Stelle, aus der eine kleingeiſteriſche, hypochondriſche, ſchadenfrohe Kritik allerlei odiöſe Konſequenzen herausziehen könnte, die aber glücklicher Weiſe in der Leibnitziſchen Philoſophie ſelbſt ſchon dadurch gehoben wird, daß die denkende Seele einen immanenten Inhalt hat, und ſich ſelbſt Gegenſtand iſt —; aber Leib und Seele korreſpondiren nur mit einander, wie zwei Telegraphen; beide ſind zwei, ſind getrennt von einander, beide handeln daher nach ihren eignen Geſetzen, „die Leider nach den phyſikaliſch-mathematiſchen Geſetzen, die Seelen nach den logiſch-ethiſchen Geſetzen." Die tiefſten Ideen Leibnitzens ſind Blitze, Lichtpunkte, aber ſo wie ſie ſich Ausdehnung geben, in der Darſtellung zum Sein für Andere kommen, ſo verlieren ſie ſich in den Formen der Vorſtellungen ſeiner Zeit; ſo die Idee der Seele. [76] Allerdings hat Leibnitz die Idee der Seele dadurch bewahrt, daß er die Vorſtellung eines phyſiſchen Einfluſſes beſeitigte, denn dieſer kann nur da ſtattfinden, wo die Seele ſelbſt wieder im Grunde als ein phyſiſches Weſen vorgeſtellt wird; allerdings hat es auch ſeine Richtigkeit, wenn einmal Leib und Seele als zwei beſondere Weſen vorgeſtellt werden, daß ihre gegenſeitige Einwirkung ſich nach ihrer beiderſeitigen, unterſchiedenen Natur richten muß, ſo daß, was dem einen durch das andere geſchieht, immer in dem Weſen deſſelben zugleich ſeinen Grund haben muß, nichts Fremdartiges ihm aufgedrungen werden kann. Aber in dieſer Hypotheſe, wo die Leiber handeln, als gäbe es keine Seelen, als wäre die Lehre der Materialiſten begründet, verliert die Seele die Bedeutung, die ihr doch urſprünglich vindicirt iſt. Sie wird ein müßiges Princip, faſt wie der νοῦς des Anaxagoras, ſie iſt nur die allgemeine Urſache; das Beſondere, das Detail der Erſcheinungen wird nur aus mechaniſchen Urſachen abgeleitet. Leibnitz tadelt daher einen Morus, Zimmermann und Andere, wenn ſie Erſcheinungen, wie die Kohäſion aus einem geiſtigen Princip ableiten wollen. Er hat auch inſofern recht, als jede beſtimmte, materielle Erſcheinung ihren beſtimmten materiellen Grund hat, und wir daher, wenn wir Etwas von der Natur erkennen wollen, zunächſt ſeine ſpecifiſche materielle Urſache entdecken müſſen. Er konnte daher auch eben wegen dieſer Verknüpfung des Mechanismus und Idealismus, welcher zufolge „Alles zugleich auf metaphyſiſche und mechaniſche Weiſe geſchieht", von ſeinem Syſtem rühmen, daß es die entgegengeſetzteſten Philoſophieen in ſich vereine, den Demokrit mit dem Plato, den Ariſtoteles mit den modernen Philoſophen verbinde. Aber der Mechanismus wird nur im Principe mit dem Idealismus verknüpft, und von der Seele abgeleitet und abhängig gemacht; im Beſondern erſcheint er wie eine ſelbſtſtändig wirkende Macht, die neben der Seele einher läuft. [77]

Indeß erhellt aus den Principien der Leibnitziſchen Philoſophie, wie ſie früher entwickelt wurde, daß, wenn Leibnitz von Leib und Seele wie von zwei beſondern Subſtanzen ſpricht, ſogar ſagt, die Leiber handeln, wie wenn keine Seele wäre, dies Redensarten ſind, die nur phänomenologiſche Bedeutung haben. Denn die Seele iſt ja allein das Princip der Thätigkeit und Wirklichkeit, und nicht das Princip allein, ſondern das Thätige, Wirkliche ſelbſt; die Leiber ſind nur Aggregate der Monaden, und die Frage nach dem Zuſammenhang der Seele mit dem Leibe reducirt ſich auf die Frage nach dem Zuſammenhang der Monaden oder Subſtanzen überhaupt untereinander. Leider begreift aber auch dieſen Leibnitz sub specie mechanismi, unter dem Verhältniß der Zuſammenſetzung, was darin ſeinen nächſten Grund hat, daß der Begriff des Atoms, ſo ſehr es auch Leibnitz bekämpft und ſo ſehr auch die Monade ſich vom Atom unterſcheidet, dennoch als Geſpenſt in der Monade fortſpukt. Die Monaden ſind die „wahren Atome;“ die Monade iſt zwar kein hartes, kein ausgedehntes, kurz kein körperliches, ſondern ein „geiſtiges Atom,“ aber doch noch immer Atom; die Seele — das Princip der Einheit an ſich — wird darum nur zu einem Princip der Trennung. So ſehr die Monade als ein ſeelenhaftes, vorſtellendes Atom in innerlicher Beziehung zu den andern ſteht — denn ohne ſie wäre ſie inhaltslos, ſie iſt weſentlich ein Spiegel derſelben —; ſo tritt doch das Geſpenſt des Atoms immer in die Mitte zwiſchen die eine und die andere Monade und verhindert ihre reale Verbindung. Sie bleiben ſich ferne, vermeiden alle unmittelbare Berührung, damit ja keine ſtörend und verletzend in die andere eingreife; die Monaden erkennen ſich daher nicht unmittelbar, wie ſie an ſich ſind, keine blickt der andern durchs Geſicht ins Herz; ſie nehmen ſich nur als Phänomene wahr; — die Kantiſche Trennung zwiſchen Anſichſein und Füranderesſein liegt der

Monade ſchon im Sinne — der Schleier der Materie verhüllt ſie vor einander. Zwar liegt dieſer mechaniſchen Trennung der Monaden von einander ein tiefer idealiſtiſcher Gedanke zu Grunde, kein anderer als der: die Paſſionen der Dinge und Weſen ſind im Grunde nur Aktionen; ſie leiden nicht, indem ſie zu leiden ſcheinen; nichts kann von Außen in ein Ding kommen, was nicht der Möglichkeit, der Kraft nach ſchon in ihm liegt; alle Beſtimmung iſt nur Entfaltung; keinem Dinge kann Gewalt angethan werden, denn was ihm geſchieht, geſchieht ihm nur, weil der Grund davon in ihm liegt, weil es geſchehen kann, die äußerliche Affektion alſo nur das Phänomen einer innerlichen Potenz und Qualität iſt. [78] Aber warum iſt es nothwendig, um die rohe Vorſtellung von äußern Einflüſſen und Eindrücken, die die Subſtanz der Weſen zu einem nachgiebigen Mehlteig macht, zu beſeitigen, auf das Extrem überzuſpringen und zu der unbeugſamen Härte und Sprödigkeit des Atoms ſeine Zuflucht zu nehmen, wenn auch dieſe Sprödigkeit und Härte in einem geiſtigen Sinne verſtanden werden ſollte? Die Elaſticität iſt das Weſen der Subſtanz. [79] Allerdings geht die perceptio auch in einen influxus physicus über, allerdings leidet die Subſtanz von andern Subſtanzen, wird beſtimmt von ihnen; aber ſie ſtellt ſich wieder her, und eben auf dieſer Wiederherſtellung beruht ihre Selbſtthätigkeit und Selbſtſtändigkeit. Eine Subſtanz bedarf allerdings der andern; es findet ſtatt eine Abhängigkeit des gegenſeitigen Bedürfniſſes; Hunger und Durſt ſind die Bande, die uns an einander knüpfen: aber in der Befriedigung des Bedürfniſſes ſtellt die Subſtanz ihre Freiheit und Selbſtſtändigkeit wieder her. Darum ſtehen die Subſtanzen oder Monaden nicht bloß in dem Verhältniß der Herrſchaft und Dienſtleiſtung zu einander; inbrünſtigere, ſubſtanziellere, dem Begriffe der Seele entſprechende Verhältniſſe verknüpfen ſie: Noth, Blutsverwandtſchaft, Neigung, Verlangen, Liebe. Die Natur trennt und unterſcheidet nicht nur; ſie verbindet auch. Sie individualiſirt nicht allein; das Individuum iſt nur die Exiſtenz, das Weſen aber die Art, die Gattung. Und vor der Identität der Art, des Weſens verſchwindet die Bedeutung des atomiſtiſchen principium indiscernibilium, des individuellen Unterſchieds, damit die Bedeutung des einzelnen Individuums ſelbſt. Die Natur producirt Individuen in Maſſe, in unbeſchränkter Vielheit, und ſie producirt um ſo mehr Individuen, je niedriger die Art oder Gattung iſt. [80] Durch die Vielheit aber verliert ein Weſen ſeinen ſpecifiſchen Werth, ſeine Bedeutung, ſein dic cur hic, es wird ein gleichgültiges Daſein. Dieſe Gleichgültigkeit iſt eben der Schmerz des individuellen Lebens, die Quelle ſeines Elends, ſeine *Πενία*, aber eben darin auch der innere Impuls der Thätigkeit. Die Gleichgültigkeit unſeres individuellen Daſeins aufzuheben iſt der Zweck unſeres Lebens, der Trieb unſerer Handlungen, die Quelle unſerer Tugenden, wie unſerer Fehler und Mängel. Der Menſch will und ſoll etwas Diſtinktes werden. Er will und ſoll ſich einen qualitativen Werth, eine weſentliche Bedeutung geben, und dieſe liegt nur in ſeinem Unterſchiede, der ſeine Species, ſein *εἶδος* iſt. Aber als bloßes Individuum verliert er ſich als ein der Art nach unterſchiedsloſer Waſſertropfen in dem langweiligen Strome der gleichgültigen Vielheit. Verliert der Menſch die Intereſſen, die ſein individuelles Daſein ſpecificirten, kommt ihm die Gleichgültigkeit ſeiner entblößten Individualität zum Bewußtſein: ſo verliert er den Unterſchied zwiſchen Sein und Nichtſein; das Daſein wird ihm zum Ekel; er endet mit Selbſtmord, d. h. er vernichtet ſein Nichts. Die Individuen, die ſich nicht mehr von einander unterſcheiden oder nicht mehr verdienen unterſchieden zu werden, bilden in der Natur, wie im Menſchenleben die Maſſe, die der Geiſt von einem höhern Standpunkt aus als einen für ſich ſelber todten, nur für den Geiſt als ein Werkzeug ſeiner Thätigkeit lebendigen Stoff betrachtet. Eben darum war es eine innere Nothwendigkeit, daß der Idealismus von den atomiſtiſchen und ſinnlichen Beſtandtheilen, mit denen er noch in der Leibnitziſchen Philoſophie vermengt war, gereinigt, in einer höhern, ſtrengern Bedeutung erfaßt wurde, daß die Seele ihre unbeſchränkte Toleranz und Lebensluſt verlor, mit der Kritik der reinen Vernunft in ſich ging, die ſchlechte Geſellſchaft mit den animalculis spermaticis und andern Weſen dieſes Gelichters aufgab, höhere, ethiſche Forderungen an das Leben machte, — eine innere Nothwendigkeit alſo, daß der heitere, lebensvolle Polytheismus der Leibnitziſchen Monadologie in den rigoroſen, aber um ſo geiſtgemäßeren und intenſiveren Monotheismus des „tranſcendentalen Idealismus“ überging.

Anmerkungen.

1. Leibnitz führt ſelbſt als Grund, warum in Deutſchland ſpäter als in England und Frankreich die ſcholaſtiſche Philoſophie untergegangen ſei, den Umſtand an, daß man nicht deutſch philoſophirt habe. Ego certe ea ratione factum esse arbitror, ut in Anglia, Galliaque paullatim scholastica philosophandi ratio exoleverit, quia jam dudum illae gentes philosophiam sua lingua excolere coeperunt, ut ipsi plebi quodammodo atque etiam feminis aditus de talibus judicandi sit factus. Idem haud dubie factum esset apud Italos, nisi ibi Theologi scholastici cognatis sibi philosophis subsidio venissent. In Germania inter alias causas ideo fixior est scholastica philosophia, quod sero et ne nunc quidem satis germanice philosophari coeptum est. (Dissert. de stilo philos. § 12. Op. Omn. T. IV.) Den Grund hiervon findet L. jedoch (ebend. § 13) in der deutſchen Sprache, indem dieſe von der lateiniſchen toto coelo unterſchieden ſei, während der Uebergang von der lateiniſchen zur italieniſchen und franzöſiſchen Sprache wegen ihrer Verwandtſchaft mit ihr leichter geweſen ſei. Aber eben deswegen, bemerkt er, ſei auch die deutſche Sprache, wenn man die Ueberſetzbarkeit eines ſcholaſtiſchen Terminus in eine lebende Sprache zum Maße ſeiner Realität mache, wie dies die neuern Philoſophen thaten, um die Scholaſtiker damit aufs Eis zu führen, vor allen andern der beſte Probierſtein, denn ſie könne nur reale Begriffe, keine Chimären ausdrücken. Wie tief iſt dieſe Bemerkung gegen die verkehrte Zumuthung, die gelehrte Pedanten den deutſchen Philoſophen machten, ihre Gedanken doch in der lateiniſchen Sprache auszudrücken! Hegel ſtimmt hierin, wohl unwillkührlich, ganz mit L. überein, wenn er für die poſitiven, realen Begriffe einer Sphäre deutſche, dagegen für die bloßen Reflexionsbegriffe fremde Worte gebraucht, obgleich dieſer Gebrauch, ſetze ich 1847 hinzu, ſich keineswegs rechtfertigen läßt, denn es ſtammen ja dieſe Worte nur aus der Zeit, wo man noch nicht deutſch philoſophirte. So haben wir für einen und denſelben Begriff zwei Worte; aber weil wir zwei Worte vorfinden, ſo finden wir da-

für auch natürlich in unſerm Kopfe zwei Begriffe, machen die zufällige, ſprachliche Zweiheit oder Vielheit zu einem nothwendigen Denk- — und was eins iſt — Dingunterſchied. Weil aber für ein deutſches Ohr — und ſelbſt im Denken ſprechen und hören wir unſere Gedanken — ein ausländiſches Wort immer etwas Fremdartiges und Sonderbares an ſich hat, ſo wird natürlich der philosophus Teutonicus dem deutſchen Worte den Vorrang, alſo dem mit der Muttermilch eingeſogenen „Sein" die Bedeutung des Unmittelbaren, Erſten, Urſprünglichen, der aber erſt auf dem Gymnaſium eingeſchulten „Exiſtenz" die Bedeutung des Mittelbaren und Abgeleiteten geben. So finden die Myſterien unſerer verweltlichen Logik und Metaphyſik unter dem Hammer unſerer Gehörwerkzeuge ihre Auflöſung! Doch zurück zu Leibnitz. Was ſein Verhältniß zur deutſchen Sprache betrifft, ſo hat dieſes, wie ſo vieles Andere, bekanntlich erſt Guhrauer in das rechte Licht geſetzt. Ich verweiſe daher auf ſeine Einleitung zu den von ihm herausgegebenen „Deutſchen Schriften Leibnitz's." I. Bd. 1838. S. 52—78 und ſeine „Biographie L.'s" 1846. II. Th. S. 131—143.

2. Was das Verhältniß der deutſchen Myſtik zu Leibnitz betrifft, ſo hat dieſe offenbar keinen unmittelbaren Einfluß auf ſeine Philoſophie ausgeübt. Sie lag ſchon ſeinem univerſalen, polyhiſtoriſchen Sinne ferne. Nur ein beſchränkter Sinn, ein in ſich zurückgezogenes Gemüth iſt für die Myſtik empfänglich, ja ſelbſt ihre Baſis. Aber L. ſchloß keineswegs die Myſtiker von ſeiner Lektüre aus: er kannte ſie, wie ſich von ihm erwarten läßt, recht gut, und lobte ſie ſelbſt. So erwähnt er des Valentin Weigel und des Angelus Sileſius mit Lob in ſeinem Discours de la conformité de la foy avec la raison § 9 und in einer Epistola ad Hanschium, worin er jedoch bemerkt, daß die Einheit mit Gott allerdings das Ziel der menſchlichen Seele ſei, aber keine ſolche, wie ſie anzunehmen ſchienen, nämlich, welche die einzelne Subſtanz abſorbirt und ihre Eigenheit und Selbſtthätigkeit aufhebt. Rühmend gedenkt er des P. Spee in ſeiner Theodicee § 96—98. Jacob Böhm jedoch kommt ſchlecht bei ihm weg. Er nennt ſeine Gedanken spectra imaginationis, und ſagt, daß er zu einem Beiſpiel dienen könne, was für Monſtra von Meinungen zum Vorſchein kämen, wenn halbgelehrte Leute auf die Spekulation verfielen und nun die Zügel ihrer Phantaſie ſchießen ließen. Ut in Jacobo Bohemo hodie exemplum habemus, qui. cum libros quosdam metaphysicos, mysticos, chemicos lingua vernacula legisset, mirabiles nugas commentus est, quae multis in rerum superficie haerentibus magna mysteria videntur. (Op. Omn. p. 207.) Im Allgemeinen gibt er der Myſtik keine objektive, ſcientifiſche Bedeutung, ſondern nur eine ſubjektive, um ihrer Sprache willen. Je ne méprise pas même, ſagt er ebendaſelbſt p. 211, les Mystiques; leurs pensées sont le plus souvent confuses, mais comme ils se servent ordinairement de belles allegories ou images, qui touchent, cela peut servir à rendre les vérités plus acceptables, pourvû qu'on donne un bon sens à ces pensées confuses. So nimmt er auch (in ſeinen Nouveaux Essais) beiſtimmend den Ausſpruch J. Böhms an, daß die deutſche Sprache am meiſten den Ton der Mutterſprache oder der Sprache Adams bewahrt habe. Uebrigens unterſcheidet auch L. zwiſchen der Schale und dem Kern der Myſtik, zwiſchen wahrer und falſcher Myſtik. Ja L. ſchrieb ſelbſt eine kleine, erſt durch Guhrauer bekannt gewordene Abhandlung: „Von der wahren Theologia mystica. — Was aber

das Verhältniß der Italiener und Franzoſen zu L. betrifft, ſo war dieſes offenbar ein poſitiv erregendes und beſtimmendes. Mag man von der vielgeprieſenen Univerſalität des Deutſchen noch ſo viel reden: die Eigenſchaft wenigſtens, den Anfang zu machen, geht ihm ab. Er hat wohl die Fähigkeit zu Allem, aber er iſt die potentia der Scholaſtiker, die einer äußern Anregung bedarf. Dem Franzoſen gebührt das Verdienſt — wenn anders da von Verdienſt die Rede ſein kann, wo es ſich von welthiſtoriſcher Beſtimmung handelt — wenn auch nicht den erſten Anfang zu machen, doch Etwas zur Weltſache zu erheben. Er entdeckt zwar nicht zuerſt das Geheimniß, das der Weltgeiſt zu einer Zeit im Sinne hat, aber er ſpricht es zuerſt aus. Er iſt der Kolporteur des Weltgeiſtes. So erhielt denn auch L. unbezweifelbar die Anregung zum Philoſophiren im Sinne der neuern Philoſophie von Carteſius, der ſchon frühzeitig in ſeine Hände fiel. (Ludovici Hiſtorie der Leibnitziſchen Philoſophie cap. II. § 18.) Zwar ſagt L., in einer Stelle im Otium Hannov., er ſei froh, daß er mit C. erſt bekannt geworden ſei, als ſchon ſein Kopf voll von eignen Gedanken war, ſo daß er nicht, wie die Carteſianer, welche er wegen ihrer ſklaviſchen Anhänglichkeit als unfruchtbare Paraphraſten bezeichnet, ſeine Freiheit und Selbſtſtändigkeit über dem Studium deſſelben verloren habe: aber wenn auch L. unendlich davon entfernt war, ein formeller Schüler des C. zu werden, ſo hat er ſich doch — was überhaupt das Verhältniß eines freien Geiſtes zu einer gegebenen Philoſophie iſt — die Principien ſeiner Philoſophie angeeignet, wie dies ſeine frühern Schriften beweiſen, wo er nur mechaniſche Begriffe in der Naturphiloſophie zu Grunde legte. In ſeinen Nouveaux Essais, p. 27, wo er von ſich in der Perſon des Theophiles ſpricht, geſteht er ſelbſt ein, daß er Carteſianer war, wenn er ſagt: je ne suis plus Cartésien. Unentſchiedener iſt ſchon der Natur der Sache nach L.'s Verhältniß zu den Italienern. Aber die Bekanntſchaft namentlich mit einem Bruno, von dem er jedoch ſeltſamer Weiſe urtheilte, daß er wohl Geiſt, aber nicht viel Tiefe habe, und einem Campanella, den er beſonders hochſchätzte, konnte nicht bei ſeinem Sinne wirkungs- und bedeutungslos für ſeine philoſophiſche Denkart bleiben. Eine Verwandtſchaft wenigſtens ſeiner Ideen mit denen dieſer Denker iſt unverkennbar. Auch gab er ſchon im Jahre 1670 den heftigen Antiſcholaſtiker Marius Nizolius mit Anmerkungen heraus, in denen er ſeine Tendenz mit vielem Lobe anerkennt und bis auf gewiſſe Punkte, wie z. B. den Begriff des Allgemeinen und ſeine Angriffe gegen Ariſtoteles, mit ihm übereinſtimmt. — Unter ſeinen deutſchen Vorgängern nennt Leibnitz mit großer Verehrung als einen vir vere philosophus den Joachim Jung (geb. 1587, geſt. 1657). Er ſetzt ihn einem Campanella, Carteſius, Galilei, Pascal an die Seite. Jungium nullo illorum inferiorem censeo (Op. Omn. T. VI. p. 69). An einer andern Stelle (T. III. p. 245) nennt er ihn eximius nostri saeculi philosophus et mathematicus, qui multa ante Cartesium praeclara cogitata habuerat circa scientiarum emendationem. In der Geſchichte der Botanik iſt er rühmlichſt bekannt. Als Entomologen erwähnt ſeiner L. T. IV. p. 47 Diss. de stilo ph. Ebendaſelbſt ſagt er: Hoc vero saeculo illustrati Aristotelis Germanis maxima laus debetur, und führt unter den Männern, welche den Theil von der Demonſtration erläutert hätten, auch den Jungius an. Wo anders nennt er ihn als den Verfaſſer einer empiriſchen Geometrie. Als Metaphyſiker citirt ihn, nisi fallor, L. nirgends.

Zu einer ſelbſtſtändigen Philoſophie ſcheint er ſich nicht erhoben zu haben. Leider! konnte ich mir von ihm, wie auch von ſo manchen andern ſeltenen Namen, die in der literäriſchen Fundgrube der L. Schriften vorkommen, kein Werk verſchaffen. Jung's Opusc. botanico-physica erſchienen zu Coburg 1447. — Unter den deutſchen Vorgängern Leibnitz's kann man füglich auch den Nicol. Taurellus (geb. 1547, geſt. 1606) anführen. L. nennt ihn irgend wo, wenn ich mich nicht irre, bezeichnend den deutſchen Scaliger. *) T. war Ariſtoteliker, aber kein buchſtäblicher, ſondern geiſtiger, kritiſcher, ſelbſtſtändig denkender. Ich gehöre, ſagt er in der Vorrede zu ſeinen Alpes caesae 1597, keiner Schule an; weder des Averrhoes, noch des Alexanders, noch ſelbſt des Ariſtoteles Anſehn beſtimmt mich, anzunehmen, was der Wahrheit widerſpricht. Liberum probo philosophandi genus. So verwirft er z. B. wie Leibnitz die Tabula rasa des Ariſtoteles. Der Geiſt, ſagt er, iſt der Urſprung aller Wiſſenſchaft; der Geiſt kann nicht mit einer leeren Tafel verglichen werden, denn er iſt nichts Körperliches oder rein Leidendes, ſo daß ihm, wie dem Wachs das Siegel, die Vorſtellungen der Dinge eingedrückt werden könnten. (Philosophiae Triumphus. Basileae p. 61. 69.) Er verhält ſich überhaupt zu den Ariſtotelikern, namentlich zu dem Cäſalpinus, gerade ſo, wie Leibnitz zu Spinoza. Wie L. der Einheit der Spinoziſtiſchen Subſtanz die Vielheit der Subſtanzen, ſo ſetzt Taurellus der Einheit der Cäſalpiniſchen Gattung Seele, Form oder Vernunft die Vielheit der Seelen und Formen gegenüber, ut tot revera sint formae, quot sunt individua. (Alpes caes. p. 133.) Es iſt kein Zweifel, ſagt er (ebend. p. 274), daß eben ſo viel menſchliche Geiſter ſind, als Seelen, und eben ſo viele Seelen, als Menſchen (139). Die Verſchiedenheit der Seelen, der Geiſter iſt keine zufällige, ſondern weſentliche (328). Wie L. gegen Spinoza die Selbſtſtändigkeit des menſchlichen Geiſtes behauptet, läugnet, daß er ein Theil der Gottheit, ſo T. gegen Cäſalpinus. Ich nenne den, ſagt er, einen Ketzer, welcher den menſchlichen Geiſt für einen Theil der göttlichen Subſtanz hält. Der Menſch hat ſeinen eigenen Geiſt, wozu bedarf er alſo noch, an einem andern Geiſte Theil zu nehmen? (Ebend. p. 323. 24). Wie L. gegen die pantheiſtiſche oder myſtiſche Auflöſung der Seele in Gott nach dem Tode polemiſirt, ſo T. dagegen, daß nach dem Tode mit der Aufhebung der Materie, welche nach Cäſalpin die Urſache der Vielheit und Verſchiedenheit, alle Seelen Eine Seele, Eine Subſtanz, Ein Gott werde. (Ebend. p. 327. 377.) Wie L. gegen die Weltſeele oder den Naturgott den überweltlichen, ſubjektiven, menſchlichen Gott, gegen die Nothwendigkeit die Zufälligkeit, gegen die ,,blinde'' Naturwirkung die Abſicht, den Zweck, gegen die Emanation oder logiſche Conſecution die Creation, überhaupt gegen den Pantheismus oder Spinozismus den Chriſtianismus, ſo macht auch N. Taurellus gegen die heidniſche Philoſophie der Ariſtoteliker, insbeſondere des Cäſalpinus die chriſtliche Philoſophie geltend. Christianam profitemur Philosophiam. (Ebend. Praefatio p. 29.)

---

*) Scaliger iſt jedoch Realiſt (Exoter. Exercit. ad Cardanum. Exercit. 307. 22. Universalia sunt res extra intellectum), während Taurellus Nominaliſt iſt. (Alpes caesae p. 120.) Quicquid est, unum quiddam esse et singulare. Eine übrigens, wenigſtens hier, ſehr gleichgültige Differenz.

3. Non piguit, mature tractare philosophorum spinas, ut puer adhuc de principio individui dissertationem ederem, deferenderemque, et quaestiones philosophicas ex jure collectas, atque in lucem emissas, jam artium Magister, aetate tamen revera puerili tuerer. Ut ea non memorem profundiora, quae iam tum in chartam conjeci, sed quae lucem non viderunt. Siehe Ep. ad Seb. Kortholtum. Ep. 176. 174. 109 in: Epist. ad Diversos. Chr. Kortholtus Lipsiae 1734 und Ludovici Hiſtorie der L. Phil. cap. II. § 26. 30., beſonders aber die höchſt intereſſante Vita L. a se ipso breviter delineata in Guhrauer's Biographie II. Th. Beil.

4. Allerdings gab es auch in Frankreich und England Männer, die keineswegs die alte Philoſophie verwarfen, ſondern ſie vielmehr anerkannten und mit der neuern zu verbinden ſuchten. Aber es waren nicht die erſten, bedeutungsvollſten Geiſter, und nur dieſe können zum Maßſtab einer Charakteriſtik dienen.

5. Uebrigens bewahrte L. ſeine Freiheit ſo gut als es nur immer in ſeinen Verhältniſſen möglich war. Vixit ille, ſagt Feller in ſeinem Otium Hanoveranum, in otio literario caelebs et genio suo convenienter, titulo quidem et emolumentis consiliarii Justitiae intimi, nec non Historiographi Brunsvicensis gaudens, sed ordinatae et pragmaticae vitae rationi se adstringi haud passus, nec in consessum Ministrorum Status admissus, nisi cum de rebus ad historiam et jus publicum spectantibus consultaretur. Doch war es nicht zu vermeiden, daß nicht L. manchen Lieblingsgedanken, manche Neigung andern Beſchäftigungen, die ihm eine äußerliche Nothwendigkeit auferlegte, zum Opfer brachte. So ſchreibt er an Bayle: J'ai assez travaillé à l'histoire d'Allemagne . . . . . Mais si j'avois la choix je préférerois l'histoire naturelle à la civile. (Commerc. Epistol. Feder. p. 131.) Ueber L.'s Beſchränkung, die Kolliſionen zwiſchen ſeinem Geiſte und ſeiner Stellung, zwiſchen dem Philoſophen und Hofmann ſiehe Guhrauer's Biogr. I. Th. S. 216. II. Th. S. 28. 188—191.

6. In Betreff ſeiner Vorſicht, nicht gegen die kirchliche Lehre zu verſtoßen, vergleiche man den 16ten Brief ad Hanschium, wo er ſagt: Neque enim revera quidquam inesse (Theodiceae) puto, quod recedat a nostris libris symbolicis. An einer andern Stelle (T. VI. p. 224 vom Jahre 1695) ſchreibt er, daß er bereits einige Gedanken über die Dynamik veröffentlicht habe, was aber die theologiſchen Gedanken betreffe, ſo müſſe man zurückhaltender ſein, das Nothwendigſte ſei bereits bekannt, das Tiefere aber könne nur für die auserleſenen Geiſter paſſen. Margaritae non sunt objiciendae porcis. Haben wir in ſeiner Theodicee dieſe Perlen, oder hat er ſie auch da für ſich zurückbehalten? — Leſſing dreht übrigens die Behauptung Eberhard's und Anderer, daß L. ſein Syſtem den herrſchenden Lehrſätzen angepaßt habe, geradezu um und ſagt dagegen: „er ſuchte die herrſchenden Lehrſätze aller Parteien ſeinem Syſtem anzupaſſen. L. nahm bei ſeiner Unterſuchung der Wahrheit nie Rückſicht auf angenommene Meinungen, aber in der feſten Ueberzeugung, daß keine Meinung angenommen ſein könne, die nicht von einer gewiſſen Seite, in einem gewiſſen Verſtande wahr ſei, hatte er wohl die Gefälligkeit, dieſe Meinung ſo lange zu wenden und zu drehen, bis es ihm gelang, dieſe gewiſſe Seite ſichtbar, dieſen gewiſſen Verſtand begreiflich zu machen. Er ſchlug aus Kieſel Feuer, aber er verbarg ſein Feuer nicht in Kieſel.“ (Leſſing's

ſämmtl. Schriften 7. Theil.) Allerdings paßte L. Alles ſich an, aber auch bei dieſer Accomodation mußte er doch auf das Anzupaſſende Rückſicht nehmen.

7. Memini, erzählt Hanſch (in ſeinen Leibnitzii Principia phil. more geom. dem.), Leibnitzium, cum Lipsiae me conveniret, et potu coffeae cum lacte, quo quam maxime delectabatur, uteremur ambo, in discursu de hoc argumento inter alia dixisse: se determinare non posse, an non in hocce vasculum, e quo potum hauriebat calidum, Monades ingrederentur, quae suo tempore futurae sint animae humanae.

8. Nur gegen Puffendorf beſchuldigt Brucker L. der Ungerechtigkeit. Er ſtützt ſich hierüber auf eine Stelle aus der Repons ad II. Epist. Bierlingii, welche alſo lautet: Receperat is (Puff) aliquando in se curationem negotii cujusdam mei in Suecia, sed per amicos didici, contraria omnia ab illo acta esse, und ſetzt dann hinzu, inde optime eum animatum virumque bonum fuisse negat, mit dem Ausruf: Ita magni quoque viri homines sunt! Es heißt jedoch hier vorher bloß, daß eine Vergleichung zwiſchen Puffendorf und Thuanus nicht angeſtellt werden könne, indem T. eine große, P. nur eine mittelmäßige Gelehrſamkeit beſeſſen habe, und L. fügt dann noch hinzu, neque optime animatus erat interdum (ut ipse expertus sum), quum Thuanum optimum fuisse virum constet.

9. Dieſe Definition gab L. ſchon in der Vorrede zu ſeinem Codex juris gentium diplom. (oder vielmehr, wie Guhrauer bemerkt, ſchon in ſeinem Specimen demonstrationum politicarum 1669), bringt ſie aber ſpäter noch ſehr häufig, mit einigen Verſchiedenheiten im Ausdruck vor, z. B. T. II. p. 224. Wir haben in dieſer Definition L.s ethiſches Princip. Jeder will nothwendig glücklich ſein. Neque enim per naturam rerum fieri potest, ut quisquam suae felicitatis rationem non habeat (ad Hanschium. § VI.). Ich ſtimme vollkommen, ſchreibt er an Bernoulli Epist. 8, dem Malebranche und Cicero bei, wenn ſie ſagen, der Menſch ſei nicht ſich, ſondern Andern geboren. Ja es iſt ein ausdrücklicher Lehrſatz von mir, daß man um ſo mehr ſein eignes Glück befördert, je mehr man das gemeine Beſte ſucht. Nos affections naturelles, ſchreibt er in ſeinem Urtheil über die Werke des Grafen Shaftsbury, font notre contentement, et plus on est dans le naturel, plus on est porté à trouver son plaisir dans le bien d'autrui. Il n'y a point, ſagt er in der Vorrede zur Theodicee, de plus grand intérêt particulier que d'épouser celui du général, et on se satisfait à soi-même en se plaisant à procurer les vrais avantages des hommes. Vortrefflich! Uebrigens kann ich eben ſo gut umgekehrt ſagen: der Menſch iſt ſich, nicht Andern geboren; denn man kann nicht wahrhaft gut ſich ſelbſt ſein, ohne Andern gut zu ſein, nicht ſich ſelbſt beglücken, ohne Andere zu beglücken. Nichts iſt unſinniger und verderblicher, als die Selbſtverläugnung zum erſten Princip zu machen. Das Erſte iſt die Selbſtbejahung, von ihr muß ich ausgehen, ſonſt habe ich kein Maß und Fundament, die Selbſtverneinung hat nur kritiſche Bedeutung und muß der Selbſtbejahung untergeordnet werden. La sagesse, ſagt Leibnitz (à Mr. Arnaud) est la science de la félicité. Quod nobis ipsis maxime utile est, id Deo maxime gratum. (L. Opp. phil. Erdmann. XIII. p. 87.) Dei finis sive scopus est laetitia propria seu amor sui (ibid. Nro. LXXVII) Gott ſelbſt iſt nach L. nichts andres als die Glückſeligkeit als Weſen.

10. Fr. Schlegel — ein Muſter von Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit in philoſophiſchen Dingen — ſagt in ſeiner Geſchichte der alten und neuen Literatur 2. Thl. p. 243, daß Leibnitz, der ſelbſt ſagt: non laudo quod viri docti interdum non nominant eos a quibus profecere (Ep. 66 ad Bernoulli), „wohl von denen Philoſophen, mit welchen er übereinſtimmt, manche, die weniger bekannt waren, nicht genannt, und die eigentlichen Quellen, aus denen er geſchöpft hatte, verſchwiegen habe.“ Legt er vielleicht die Stelle in Fellers Vitae L. supplementum (Otium Hanov.), wo es heißt: In conclave, ubi libros suos asservabat, non facile quempiam introire sinebat, ne quis rimari posset, unde profecerat, nam ipse me docuerat ex catalogis et libris doctorum virorum studia eorum cognosci posse, in dieſem Sinne aus? Ich dächte aber, daß L. offen und ausführlich genug ſeine Quellen angegeben hat, wenn er den Ariſtoteles und die neuern Philoſophen, den Plato und den Demokrit, die Eleaten und die Sceptiker, die Pythagoräer und Cabbaliſten als die Momente anführt, die ſeine Philoſophie in ſich vereinige, daß er keine Philoſophen weiter zu nennen brauchte, indem er mit dieſen das Univerſum des denkenden Geiſtes genannt hat. Was die einzelnen Gedanken L.'s betrifft, ſo haben ſchon Ludovici, Brucker, Dutens die verwandten Stellen aus den ältern und neuern Philoſophen angeführt. So citirt Dutens aus Sextus Empiricus eine Menge von Pythagoräiſchen Sätzen, wie z. B. πᾶν γὰρ τὸ φαινόμενον ἐξ ἀφανῶν ὀφείλει συνίστασθαι· ὡς γὰρ τῆς λέξεως στοιχεῖα οὐκ εἰσὶ λέξεις, οὕτω καὶ τὰ τῶν σωμάτων στοιχεῖα οὐκ ἔστι σώματα, mit welchen die Argumente L.'s, daß das Materielle nicht ohne ein Immaterielles, das Viele, Zuſammengeſetzte nicht ohne das Einfache beſtehen könne, übereinſtimmen*). In Betreff des Princips des Nichtzuunterſcheidenden citirt Ludovici: Hiſtorie der Leibnitziſchen Philoſophie II. Th. p. 337, aus Cicero's Quaest. Academ. (II. lib.) folgende Stelle: Dicis nihil esse idem, quod sit aliud. Stoicum est quidem, nec admodum credibile, nullum esse pilum omnibus rebus talem, qualis sit pilus alius, nullum granum**), und den Jacob Thomaſius, als welchem gleichfalls dieſer Satz bekannt geweſen ſei, wie ſeine Logik beweiſe, wo es heißt: Individuum est, quod constat ex proprietatibus, quarum collectio nunquam in alio aliquo eadem esse potest. (S. deſſen Erotemata Logica pro incipientibus, Lipsiae 1692. cap. IV. Nro. 4. p. 10.) In Betreff des Satzes des zureichenden Grundes führt Ludovici unter anderm auch den Cicero

---

*) Ritter: „Ueber unſere Kenntniß der arabiſchen Philoſophie“ 1844 findet die Leibnitziſchen Monaden auch bei den arabiſchen Orthodoxen, den Motakhallim. Totum hunc mundum, ſagen ſie, h. e. omnia illius corpora conflata esse ex perexiguis quibusdam particulis, quae ob summam exiguitatem nullam neque divisionem admittant (atomos vocant) neque quantitatem habeant.

**) Derſelbe Gedanke findet ſich auch bei Lucretius lib. II. Gaſſendi in ſeinen Animadv. in LX Diog. Laert. (de Figura Atom.) macht hiezu folgende Anmerkung, worin ſelbſt das bekannte Leibnitziſche Beiſpiel von den Blättern vorkommt. Er ſagt: Mirum videatur, nulla duo grana esse inter se penitus similia, sed qui id non credit, id nunquam attendit. Et quotus est quisque, qui aut cogitet aut sustineat attendere vel ad unius arboris folia, ut experiatur, num inter tam multa reperire duo aliqua inter se plane similia possit? Obstabit fortassis in granis vel ipsorum parvitas, vel oculorum hebetudo, verum quae diversitas est inter individua generis humani, eandem proportione deprehendet Lynceus inter individua frumenti.

an, der ſchon dieſes Princip gekannt habe, indem er ſagt (de divinat. lib. II.): Nihil fieri sine causa potest, nec quicquam fit, quod fieri non potest. Aber Lud. bemerkt ſchon mit Recht, daß deſſen ungeachtet L. der Erfinder dieſer Sätze genannt werden dürfe, indem er ſie zuerſt deutlich erkannt und demonſtrirt habe. Brucker verweiſt auf den Franzoſen Carolus Bovillus und auf Bruno. Jener habe ſchon den Gedanken gefaßt, daß jede einfache Subſtanz alle andern abſpiegle. L. kannte auch dieſen Bovillus, aber er ſagt nur T. V. p. 347, primos circuli pseudo-quadratores fuisse Bovillum et Montium. Aus Brunos Schrift de minimo führt Brucker an, daß auch er Alles auf das Atom non molis, sed naturae zurückführe, und ſchon die Idee von dieſer als der beſten Welt habe. Es ließen ſich übrigens noch eine Menge Stellen aus Bruno citiren, mit denen Leibnitziſche Gedanken übereinſtimmen, wenn man ſich anders auf eine ſo geiſtloſe Stellenjägerei einlaſſen wollte. So ſagt Bruno ausdrücklich in ſeiner Schrift de triplici minimo et mensura, wie L., daß nur dem Zuſammengeſetzten Auflöſung zukomme, daß der Tod bloß Concentration, die Geburt Expanſion ſei. Nativitas ergo est expansio centri .... Mors contractio in centrum. Den Leibnitziſchen Gedanken, daß Jedes Alles ausdrückt, brauchen wir auch nicht aus dem Boville herzuholen. Wir können ihn gleichfalls im Bruno finden, indem er ſagt: ogni cosa é in ogni cosa (de l'infinito universo et mondi. Stampato in Venetia 1584 Dial. V. p. 163): denn wenn jedes Ding in jedem iſt, ſo iſt jedes Ding ein Spiegel von allen andern Dingen, da kein Ding in ſeiner unmittelbaren, ſinnlichen Geſtalt in einem andern ſein kann. Aber wegen dieſes Gedankens beruft ſich Bruno in ſeiner Schrift: De la causa, principio et uno. Venetia 1584. Dialogo II. mit Recht ſchon auf Anaxagoras, denn dieſer ſagte ſchon (Aristoteles Physica I. 4) *πᾶν ἐν παντὶ μεμίχθαι*, wenn gleich A. dies in einem materielleren, roheren Sinne gedacht und geſagt zu haben ſcheint, als Bruno es faßt. Einige wollten auch in Gliſſon eine Quelle Leibnitziſcher Ideen finden. Allerdings findet nicht nur im Allgemeinen, ſondern auch in beſondern Gedanken zwiſchen L. und Gliſſon Uebereinſtimmung ſtatt. So ſagt Gl. (Tract. de Natura Substantiae energetica cap. 16. Nr. 4.) Substantia .... per solam creationem incipit et per solam annihilationem desinit, alioquin vero a nulla creatura suam entitatem mutuatur, sed per se et suis viribus subsistit, gleich der Monade. Aber dennoch trennt beide eine höchſt bedeutende Differenz, die ſchon darin liegt, daß Gl. den Begriff der Thätigkeit mit der Materie verbindet, während L. nur in der Seele die Quelle der Thätigkeit findet, die Materie ihm nur Paſſivität ausdrückt. L. erwähnt, meines Wiſſens, nirgends den Gliſſon. Aber G.'s Quelle iſt Campanella, und dieſen kannte L. nicht nur, ſondern ſchätzte ihn auch, wie ſchon erwähnt, ſehr hoch. Auch den Paracelſus könnte man unter den Schriftſtellern, aus denen Leibnitz geſchöpft haben konnte, nennen; denn dieſer ſagt irgendwo: „das Lernen vom Menſchen iſt kein (eigentliches) Lernen. Es liegt Alles ſchon vorher im Menſchen.“ Aber wie eitel, wie lächerlich iſt es bei der Identität der Vernunft und der Gegenſtände des Denkens, den gleichen oder ähnlichen Gedanken verſchiedener Denker einen äußern, hiſtoriſchen Urſprung vindiciren zu wollen? Ueberdem wird ein und derſelbe Gedanke ein andrer, neuer, je nach der Anwendung, die von ihm gemacht, je nach der Bedeutung, der Stellung, die ihm im Ganzen gegeben wird. Ja die weſentliche Differenz beruht eben auf nichts anderem, als auf der Bedeutung, die einem Gedanken gegeben wird, darauf, ob er, ſo zu ſagen, als Zwiſchen- und Nebenſatz oder Hauptſatz erfaßt wird. Um zu erkennen, ob die Idee eines Denkers ſeine oder eine entlehnte iſt, handelt es ſich nur darum, zu erkennen, ob ſie in ſeinem Geiſte begründet, ob ſie eine nothwendige Idee von ihm war oder nicht. Die Ideen L.'s ſind aber alle der adäquate Ausdruck ſeines Geiſtes — und was bei großen Männern überhaupt identiſch iſt — ſelbſt ſeiner Perſönlichkeit. Il est bon, ſchreibt er an Bourguet (L. III.), d'étudier les découvertes d'autrui d'une manière qui nous découvre la source des inventions, et qui nous les rende propres en quelque façon à nous-mêmes. Die Erfahrung hat bei ihm theoretiſch und praktiſch die Bedeutung nicht einer Quelle, einer Urſache, ſondern nur der Veranlaſſung und Gelegenheit. Dies gilt auch ſelbſt von den Ideen ſeiner Philoſophie, die mit den zu ſeiner Zeit gemachten mikroſkopiſchen Entdeckungen eines Leuwenhoek und Swammerdamm übereinſtimmen. So ſtimmt die Idee von ihm, daß alle organiſchen Körper aus präformirten organiſirten Stoffen entſtehen, daß überhaupt Alles nur Evolution iſt, mit der Entdeckung Swammerdamms überein, daß der Schmetterling mit allen ſeinen Theilen ſchon in der Raupe eingewickelt liegt. In ſeiner Preface zur Theodicee ſagt er, daß dieſe Präformation und Evolution am beſten durch ſein Syſtem erklärt werde, als in welchem der Körper Alles aus ſeiner urſprünglichen Konſtitution hervorbringe. Er citirt überhaupt öfter zur Beſtätigung ſeiner Gedanken Swammerdamm und Leuwenhoek, beſonders in Betreff ſeiner Behauptung, daß der kleinſte, ſcheinbar todte, materielle Theil noch eine Welt voll lebender Weſen ſei. Aber dieſe Gedanken hängen ſo innig mit ſeinen metaphyſiſchen Principien zuſammen, daß wir ſie nicht erſt von Außen her bei ihm zu holen brauchen. So iſt es auch mit ſeiner Vermuthung, oder vielmehr Vorherſehung, daß es Mittelweſen zwiſchen den Thieren und Pflanzen gäbe. (Il y a peut-être ailleurs des êtres entre deux.) *) Aber auch dieſer Gedanke iſt ein originaler, in ihm ſelbſt begründeter Gedanke, wenn gleich Swammerdamms Beobachtung, daß die Inſekten ſich den Pflanzen von Seiten ihrer Reſpirations-Organe nähern, ihm ſchon bekannt, und die von Cammerarius angefangenen, von Burkard fortgeſetzten Beobachtungen über die Aehnlichkeit der Pflanzen mit den Thieren in Betreff der Generations-Organe mit dem lebhafteſten Intereſſe von ihm aufgenommen wurden. Geſetzt, die mikroſkopiſchen Entdeckungen ſeiner Zeit hätten ihn auch auf dieſe ſeine erwähnten Gedanken gebracht, ſo lagen ſie doch ſchon vorher in ſeinem Weſen. Gleichgültig iſt es aber überhaupt, wie einer auf ſeine Ideen kommt, gleichgültig ob a priori oder a posteriori: denn das a posteriori hat doch ſelbſt wieder ſeinen aprioriſchen Grund im Weſen des Geiſtes. Der Geiſt bezeugt ja überall ſich ſelbſt. Jede Thatſache, jede Erfahrung wird nur durch den Geiſt, der ſie aufgreift, zu dem, was ſie an ſich iſt. Für den geiſtloſen Menſchen hat ſie entweder gar kein Daſein oder ein Daſein ohne Sinn und Verſtand. Uebrigens findet ſich der Gedanke

---

*) Die neuern Naturforſcher beſtreiten jedoch mit triftigen Gründen das Daſein und die Möglichkeit ſelbſt von Mittelweſen zwiſchen den Thieren und Pflanzen. S. Kuterga. Naturgeſchichte der Infuſionsthiere 1841. S. 30—38.

L.'s von der unendlichen Organiſation der Materie merkwürdiger Weiſe ſchon in ſeiner Theoria motus concreti § 43, wo L. noch den Principien des Carteſianismus gemäß das Weſen des Körpers in die bloße träge Maſſe ſetzt, als Vermuthung ausgeſprochen. Die Stelle lautet alſo: Sciendum est enim, ut praeclari illi micrographi Kircherus et Hockius observavere, pleraque quae sentimus in majoribus, lynceum aliquem deprehensurum proportione in minoribus, quae si in infinitum progrediantur, quod certe possibile est, quum continuum sit divisibile in infinitum, quaelibet atomus erit infinitarum specierum quidam velut mundus, et dabuntur mundi in mundis in infinitum. Derſelbe Gedanke findet ſich jedoch auch ſchon, und noch dazu ſehr ſchön ausgeführt, in Arnaud's Logique ou l'art de penser (Paris. 1664. IIe Edit. Part. IV. ch. 1.), findet ſich überhaupt da, wo die unendliche Theilbarkeit der mathematiſchen Materie, der Quantität angenommen wird. L. hat ſie nur, wie Carteſius und Andere, auch auf die phyſiſche Materie ausgedehnt. Die Unendlichkeit des mathematiſchen Continuums deducirt er in dem Briefwechſel mit Des-Boſſes aus der bloßen Möglichkeit, d. h. aus dem Begriffe deſſelben, die Unendlichkeit des phyſiſchen Continuums oder aus dem Princip des zureichenden Grundes, weil ſich nicht ein Grund zu irgend einem Stillſtande oder Ende denken läßt. Aber dieſer Grund läuft doch auch auf den Begriff der Quantität hinaus.

11. Ueber die Bedeutung des Wortes: *ἐντελέχεια* bei Ariſtoteles, welches der bekannte Humaniſt des 15. Jahrhunderts, Hermolaus Barbarus mit perfectihabia überſetzte, wobei er nach einer, jedoch mit Recht in Zweifel gezogenen Sage den Teufel um Rath gefragt haben ſoll, ſpricht ſich L. häufig aus. Hier nur folgende Stelle zur Erläuterung. Il semble que chez Aristote l'Entelechie en général est une réalité positive ou l'actualité opposée à la possibilité nue ou à la capacité, c'est pourquoi il l'attribue aux actions (comme sont le mouvement et la contemplation), aux qualités ou formes accidentelles (comme la science, la vertu) aux formes des substances corporelles et particulièrement aux âmes qu'il considère comme les formes des substances servantes. (Otium Hanoveranum p. 352.) Bei Leibnitz ſelbſt aber iſt Entelechie gleichbedeutend mit principium activum, activitas, Thätigkeit, Thatkraft.

12. Die Zahl iſt daher ſo wenig etwas Abſtraktes, daß wir nur ihr unſer Daſein verdanken, daß wir nicht wären, wenn ſie nicht wäre. Nicht der denkende *νοῦς* als ſolcher, ſondern der in die Zahl ſich entäußernde iſt der Vater, wenigſtens die causa proxima der Dinge und Weſen. Der reine Gedanke gibt nicht Vielheit, aber die Zahl. Die Zahl iſt die erſte (nicht einzige) Einheit zwiſchen Denken und Sein, der erſte, nächſte Uebergangs- und Verknüpfungspunkt des Unendlichen und Endlichen. — Man vergleiche hiermit die Anm. 29 aus Senec. citirte Stelle über die Materie.

13. Es iſt bemerkenswerth, daß das Mikroſkop zwar ſchon vor L. 1618 oder 1619—21 erfunden wurde, aber doch erſt in ſeiner Zeit zur Anwendung in den Naturwiſſenſchaften und damit zu ſeiner wahren Bedeutung kam. Im Otium Hanov. p. 183 findet ſich von ihm ſelbſt eine hiſtoriſche Notiz über das Mikroſkop. P. Johaninus .... mihi narravit, quendam Judaeum medicinae doctorem primum microscopium ex Anglia Coloniam attulisse anno 1638. In ſeinem Briefe an Des Maizeaux von 1711 bemerkt jedoch L., daß, wie man die kleinen Körper ſchon vor der Entdeckung

der Mikroſkope anerkannt hat, man eben ſo auch ſchon die kleinen Thiere, die bei L. eine ſo wichtige Rolle ſpielen, vorhergeſehen haben kann, gleichwie Demokrit vor der Entdeckung der Teleſkope die unmerklichen Sterne in der Milchſtraße vorhergeſehen hat.

14. Poiretus sequutus est Bourignoniae, magistrae suae imaginationes, quae omnia sagis maleficis plena putabat. L. Op. Omn. T. V. p. 339.

15. Schon in ſeiner Theoria motus abstracti, die L. 1671 verfertigte und in Druck gab, und wo er noch nicht über die ausgedehnte Maſſe zu dem metaphyſiſchen Begriffe der Kraft ſich erhoben hatte, finden ſich doch bereits Keime von ſeinen ſpätern Gedanken. So ſagt er hier — eine Stelle, auf die übrigens ſchon Brucker und Thomſen: Systematis Leibnitiani .... Expositio quaedam etc. 1832 aufmerkſam machten —: Nullus conatus sine motu durat ultra momentum praeterquam in mentibus. Nam quod in momento est conatus, id in tempore motus corporis: hic aperitur porta prosecuturo ad veram corporis mentisque discriminationem, hactenus a nemine explicatam. Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium (duobus enim, actione et reactione seu comparatione ac proinde harmonia ad sensum, et sine quibus sensus nullus est, voluptatem vel dolorem opus est) non retinet ultra momentum: ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione. T. II. P. II. p. 40. Ja wir finden (1847) ſelbſt ſchon in ſeiner Epiſtel an J. Thomaſius von 1669 die Elemente ſeiner Philoſophie. Leibniz erklärt hier bekanntlich ausdrücklich, daß er nichts weniger als Carteſianer ſei, nur halte er den allen neuern Philoſophen gemeinen Grundſatz feſt, daß Alles in den Körpern nur durch die Größe, Figur und Bewegung erklärt werden müſſe. Und dieſem Grundſatz iſt er auch ſpäter, iſt er Zeitlebens treu geblieben, nur daß er die mathematiſchen oder mechaniſchen Principien nicht als die erſten oder letzten Gründe der Körperwelt betrachtete. Aber auch ſchon in dieſem Briefe heißt es: die Materie iſt in ſich ohne Bewegung, aller Bewegung Princip iſt der Geiſt, was auch ſchon Ariſtoteles Meinung war, ferner: das erſte Princip der Bewegung iſt die erſte und immaterielle und zugleich wirkende Form, nämlich der Geiſt. Daher kommt den Geiſtern allein Freiheit und Spontaneität zu. Nicht abſurd iſt es darum zu behaupten, daß unter den ſubſtanziellen Formen allein der Geiſt das erſte Princip der Bewegung iſt, die übrigen vom Geiſte die Bewegung haben. Zwar nimmt er hier das Wort Geiſt noch im ſtrengſten, folglich in einem intoleranten Sinne, in einem Sinne, in welchem er außer Gott nur dem Menſchen zukommt, die Natur eine geiſt- und ſeelenloſe Maſchine iſt; er beſtimmt ſchlechtweg den Geiſt nur als denkendes Weſen, als ens cogitans, er ſteht daher inſofern noch auf dem Standpunkt des Carteſianismus, aber gleichwohl ſpuken auch hier ſchon dieſem ens cogitans die pensées confuses im Kopfe. Während nämlich Carteſius nur den Körper, wie er dem abſtrakten Denker Gegenſtand iſt, den immateriellen geometriſchen Körper zum Weſen des Körpers macht, ſo nimmt dagegen Leibniz außer der Ausdehnung in den Begriff des Körpers eine phyſikaliſche ſinnliche Qualität auf. Restat indaganda aliqua qualitas sensibilis ... Ea nimirum est crassities seu ἀντιτυπία cum extensione sumta. Während daher C. nur dem klaren und deutlichen, d. h. abſtrakten Begriff oder Denken Wahrheit und Weſenheit zuſchreibt, indem er

nur den aller Sinnlichkeit beraubten Körper für den wahren, weſenhaften Körper erklärt, alſo nur den Geiſt als ens cogitans geltend macht, ſo räumt dagegen ſchon hier L. indirekt den dunkeln, d. h. ſinnlichen Vorſtellungen eine metaphyſiſche oder weſentliche Bedeutung ein, indem er eine ſinnliche Eigenſchaft zum Weſen des Körpers rechnet, macht alſo, indirekt wenigſtens, den Geiſt auch als ein ſublimes Weſen geltend, als ein Weſen, dem folglich die Thiere und Pflanzen nicht mehr ſo ferne ſtehen, als dem Geiſte des Carteſius.

16. Hierher kann auch eine Stelle aus ſeinen Nouveaux Essais Liv. II. Chap. 21. § 4. gezogen werden. La plus claire idée de la puissance active nous vient de l'esprit. Aussi n'est elle que dans les choses qui ont de l'analogie avec l'esprit, c'est-à-dire dans les entéléchies, car la matière ne marque proprement que la puissance passive.

17. Daher gibt es auch keine ſolche Härte, wie man im Begriffe des Atoms vorausſetzt; vielmehr iſt das Flüſſige das Urſprüngliche der Körper. Nouv. Essais IIe liv. cap. XIII. §. 23. Uebrigens gibt es nach L., wie wir ſchon hörten, eben ſo wenig einen abſolut flüſſigen, als abſolut harten Körper. Alle Körper, ſelbſt die flüſſigen haben noch eine gewiſſe Cohäſion, gleichwie es umgekehrt keinen Körper ohne Flüſſigkeit gibt. Jeder Körper iſt in einem gewiſſen Grade feſt und flüſſig. (Ebend. ch. IV. § 4 u. Epist. 36 ad Bernoullium.) Bekanntlich nimmt L., der erſte [illegible] Deutſchlands, in ſeiner Protogäa auch an, daß ſich die Erde einſt in einem heißflüſſigen Zuſtande befunden habe, daß die Felſen und Mineralien nichts anders ſind als Produkte des Feuers, als Schlacken, das Meerwaſſer nichts anders als gleichſam ein Oleum per deliquium, gebildet durch die Erkaltung nach der Verkalkung.

18. Das Beinlein: Lus oder auch [illegible] befindet ſich nach den Rabbinen im Rückgrat, und iſt ſo hart, daß es wie ein Hammer einen Felſen zerſchlägt, unverbrennlich und unverweslich, daher der Stoff, aus dem der neue Leib bei der Auferſtehung gebildet wird. (S. Eiſenmengers entdecktes Judenthum II. Th. cap. 16. p. 930.) Schade, daß dieſer Knochen, der den Rabbinen doch auch für eine unbezweifelbare Thatſache galt, nicht auch unter uns Konſiſtenz gewonnen hat! Welche tiefſinnigen Spekulationen hätten wir dann nicht von ſo manchem unſerer heutigen Philoſophen über dieſes Beinlein! Hat doch ſchon Leibnitz behauptet, er getraue ſich „possibilitatem Eucharistiae, wie ſie im concilio Tridentino erklärt worden, salva philosophia emendata, welches vielen unglaublich vorkommen wird, zu demonſtriren!“

19. Leibnitz gebraucht das Wort: Vorſtellung in einem ſehr verſchiedenen und unbeſtimmten, bald im eigentlichen, bald im uneigentlichen Sinne. So ſagt er in der Epist. ad Des-Bosses (T. II. P. I. p. 271) perceptio nihil aliud, quam multorum in uno expressio. In ſeiner Kritik des Arztes Stahl definirt er ſie ſo: Perceptio figuratio, ut sic dicam, seu repraesentatio est compositi in simplice, multitudinis intellectus (?), ut angulus jam repraesentatur in centro seu inclinatione coeuntium linearum. T. II. P. II. p. 134. In ſeiner Epist. ad Wagnerum: Itaque correspondens (?) (responsus?) interni et externi seu repraesentatio externi in interno etc. omnem perceptionem constituit. Käſtner in ſeiner Preface zu

den Nouveaux Essais erklärt die Repräſentation nach dem mathematiſchen Gleichniß, daß L. in ſeinen N. Essais Liv. II. ch. 8. p. 37. gibt, alſo: La base circulaire d'un cône en représente la section, entant que connoissant l'une on connoit aussi l'autre. C'est ainsi qu'on a représenté dans la méchanique des vitesses et des temps par des lignes droites, qu'un thermomètre représente la chaleur de l'air, un baromètre la pesanteur de l'atmosphère. Allein das beſte Original bleibt immer die Vorſtellung, wie ſie in den höhern Monaden zum Vorſchein kommt; ihr analog, mit Subſtraktion des Bewußtſeins, der Deutlichkeit und Klarheit muß man ſich die Vorſtellung als eine Beſtimmung der Monaden überhaupt denken, die Vorſtellung in einem ganz allgemeinen, bildlichen Sinn nehmen, wie L. öfter bemerkt, z. B. T. II. P. I. p. 331. Zur Erläuterung kann auch die folgende Stelle (Commerc. Epist. L. Feder p. 391.) dienen. Sie bezieht ſich auf eine Stelle des P. Kircher, welche d'un stile des Cabalistes iſt, und zum Inhalt den Gedanken hat, daß im Geiſtigen, in der intellektualiſchen, engliſchen Welt Alles iſt, was in der ſichtbaren, materiellen Welt, aber auf geiſtige und unſichtbare Weiſe. Omnia igitur sunt, heißt es, in omnibus .... et, ut bene Mercurius (Helmontius), semen est arbor complicata, arbor est semen evolutum et explicatum, numerus est unitas evoluta, angelus est astra complicata, astra sunt angelus evolutus Deus est, in quo seu archetypo mundus est, Deus, si ita dixerim, evolutus etc. Darauf erwidert nun Leibniß: Il y a là dedans quelque chose de solide. Car il est très-vrai, que tout est éminemment en Dieu comme dans sa base .... Cependant on peut dire en général, que les corps sont représentés dans les esprits, l'étendu dans l'indivisible .... Il est donc vrai, dans le fond, que les choses inférieures se trouvent dans les supérieures d'une manière plus noble, que dans elles-mêmes. Les rayons de lumière d'une infinité d'objets passant par un petit trou sans se confondre, comme on le voit dans l'expérience de la chambre obscure, nous donnent un avant-goût de la subtilité des choses spirituelles, ces rayons dans le fond n'étant encore que corporels, puisqu' ils peuvent être réfléchis. Daß aber dieſes auch auf die Monaden und die Weiſe, wie ſie das Mannichfaltige, Vielfache der Materie enthalten, geht, kann nicht bezweifelt werden, wenn man bedenkt, daß L. ausdrücklich ſagt, daß die Monade éminemment die Vielheit enthält, wiewohl er anderwärts ſie wieder dadurch von Gott unterſcheidet, daß in ihm die Dinge éminemment, in ihr aber virtuellement enthalten wären. (L. c. p. 125.)

20. Cudworth (l. c.) bedient ſich deſſelben Arguments, wie hier L. Ne ipsae quidem hominum animae consciae sibi semper sunt earum rerum, quas complexas atque comprehensas tenent .... Nemo porro nostrum est, quem usus non docuerit, multas saepe numero a nobis poene inscis actiones edi animales, quas postea demum expendimus et consideramus. Bei dem Namen dieſes Gegners des Carteſius müſſen wir nachträglich auch an die Peripatetiker als Gegner des Carteſiſchen Dualismus zwiſchen Geiſt und Materie erinnern. Cartesianorum fundamentum (ſagt der Verfaſſer der Reiſe durch die Carteſiſche Welt in ſeinen Novae Difficultates a Peripateticis propositae etc. Amstel. 1694) quo conantur affirmare omne ens esse vel spiritum vel materiam, nulla ratione solidum est, atque Peripatetici jure gaudent intermedium quoddam iis binis interponendi animam scil. bestiae. (p. 68.) „Die

Carteſianer, heißt es einige Seiten vorher, fragen: ob die thieriſche Seele Geiſt oder Materie iſt? Die Peripatetiker antworten: Keines von beiden, ſondern ein Weſen eigenthümlicher Art, welches zwar ein materielles genannt wird, aber nicht weil es Materie, ſondern weil es nicht Geiſt iſt. Es gibt nämlich ein gewiſſes Mittelweſen zwiſchen beiden, welches zwar nicht das Vermögen des Denkens und Schließens, aber doch das Vermögen des Empfindens und Vorſtellens hat. Dieſes iſt die thieriſche Seele, welche eine empfindende Subſtanz iſt.“ Die Peripatetiker beſtimmten überhaupt die Empfindung, den sensus als eine zugleich materielle und immaterielle Thätigkeit. Der Geiſt, ſagten ſie, oder das Denken iſt nur eine Thätigkeit der Seele, denn der Geiſt iſt abgeſondert vom Körper und thätig ohne ein körperliches Inſtrument, aber ohne körperliches Organ gibt es keine Empfindung. Das Empfindungsvermögen iſt nicht nur eine Sache der Seele, ſondern auch des Körpers, denn die Seele empfindet durch den Körper. (S. z. B. J. L. Havenreuteri Comp. Libr. Physic. Arist. Argent. 1600. p. 329. 381.) Uebrigens waren die Scholaſtiker, überhaupt die chriſtlichen Philoſophen und Theologen in Betreff der Materialität oder Immaterialität der thieriſchen Seele in großer Verlegenheit und Uneinigkeit mit einander, indem die Einen die Seelen der Thiere für ausgedehnt und vergänglich, die Andern für nicht ausgedehnt und unvergänglich, wieder Andere zwar für immateriell, aber doch für ſterblich hielten.

21. Obgleich mit dem Leibnitziſchen Begriffe der Subſtanz, als dem Principe der Individuation und Specifikation nothwendig eine Vielheit von Subſtanzen geſetzt iſt, ſo gibt doch L. keine direkte Deduktion von dieſer Vielheit. Ein äußerliches Argument iſt es, wenn er in den Briefen an Des-Boſſes T. II. P. I. p. 369 ſagt: Unam substantiam solam existere ex iis est, quae non conveniunt divinae sapientiae, adeoque non fiunt, etsi fieri possint. Mehr ins Innere hinein geht folgendes Argument p. 303: Quaeris, cur infinitae actu monades? Respondeo, ad hoc suffecturam earum possibilitatem, cum praestat quam ditissima esse opera Dei: sed idem exigit rerum ordo, alioqui non omnibus assignabilibus percipientibus phaenomena responderent. Et sane in nostris perceptionibus, utcunque distinctis, intelligimus confusas inesse ad quantam libet parvitatem, itaque his monades respondebunt, ut majoribus distinctioribusque respondent. Aber auch hier iſt die Vielheit innerlich ſchon vorausgeſetzt. Ebendaſelbſt erklärt er auch „das Daſein anderer Weſen außer uns“ für eine moraliſche Gewißheit und ſagt p. 319: ratione rerum (etiam sine respectu ad sapientiam divinam) judicamus, nos non solos existere, quia nulla apparet privilegii pro uno ratio. Auch könnte folgender Satz p. 299 hierher gezogen werden: sane etiam (wie das Accidenz) substantia saepe exigit aliam substantiam. Aber dieſer Satz ſteht als ein iſolirter Zwiſchenſatz da, ſo daß man nicht weiß, wie man ihn erklären ſoll oder darf. — Bei der Frage von der Exiſtenz der ſinnlichen Weſen, oder, was eins iſt, anderer Weſen außer uns, welche mit dieſer Frage von der Vielheit der Monaden oder der Exiſtenz anderer Monaden aufs innigſte zuſammenhängt, ſagt L. (Nouv. Essais l. IV. c. 2. 14.): ce vrai Critérion en matiere des objets des sens, est la liaison des phénomènes, c'est-à-dire la connexion de ce qui se passe en différens lieux et temps, et dans l'expérience de différens hommes qui sont eux-mêmes les uns aux autres des phénomènes très-importans sur cet

article. Ja wohl! ſehr wichtige. Die Wahrheit der Sinne gründet ſich nur auf die Wahrheit dieſes Phänomens. Wären keine anderen Monaden außer mir, ſo hätte die Monadologie, der Idealismus überhaupt Recht: das Sinnenweſen wäre nur Schein. Aber die andere Monade, der andere Menſch erweiſt ſich, obwohl nur Gegenſtand meiner Sinne, als ein weſensgleiches Weſen, als ein Ich, wie ich ſelbſt bin, als alter ego. Ich komme daher durch dieſe Anſchauung auf eine neue Wahrheit, die ich auf dem Standpunkt meines monadiſchen Ichs gar nicht ahndete, auf die Wahrheit des ſinnlichen Seins und Weſens. So gewiß der andere Menſch ein außer mir exiſtirendes Weſen iſt, ſo gewiß iſt der Baum, der Stein ein außer mir exiſtirendes Weſen. Auf dieſe Gewißheit, auf die Wahrheit des alter ego, des Menſchen außer mir, auf die Wahrheit der Liebe, des Lebens, der Praxis, nicht auf die theoretiſche Bedeutung der Sinne, nicht auf den Urſprung der Ideen aus den Sinnen, nicht auf Locke und Condillac gründet ſich auch bei mir, um dies bei dieſer Gelegenheit zu bemerken, die Wahrheit der Sinne.

22. Die hier entwickelte Anſicht weicht gänzlich von dem ab, was Hegel in ſeiner Logik (I. B. 96 u. 108.) über das Leibnitziſche Syſtem ſagt. Aber der Verfaſſer hat ſie nicht etwa deßwegen aufgeſtellt, um etwas Neues, Apartes damit zu ſagen und gegen Hegel, wie es Mode iſt, zu opponiren. Vielmehr entwickelte ſie ſich in ihm, wie überhaupt ſeine ganze Darſtellung und Auffaſſung Leibnitzens, unabhängig, abgeſchloſſen von dem, was Hegel und Andere über, für oder gegen Leibnitz ſagten. Erſt jetzt, nachdem längſt dieſer Paragraph ſchon geſchrieben iſt, nimmt er jene Stellen zur Hand, von denen ihm weiter nichts mehr erinnerlich war, als daß ſie Urtheile über L. enthielten. Hegel ſagt aber hier: „Es iſt in dieſem Syſtem das Andersſein überhaupt aufgehoben, Geiſt und Körper, oder die Monaden überhaupt ſind nicht Andere für einander, ſie begrenzen ſich nicht, haben keine Einwirkung auf einander; es fallen überhaupt alle Verhältniſſe weg, welchen Andersſein zu Grunde liegt; daß es mehrere Monaden gibt, daß ſie damit auch als Andere beſtimmt werden, geht die Monaden ſelbſt nichts an, und iſt die außer ihnen fallende Reflexion eines Dritten, ſie ſind nicht an ihnen ſelbſt Andere. Allein hierin zugleich liegt das Unvollendete dieſes Syſtems. Die Monaden ſind nur an ſich oder in Gott als der Monade der Monaden oder auch im Syſteme Vorſtellendes." Deßgleichen ſpäter: „die Monade, da die Mannigfaltigkeit eine ideelle iſt, bleibt nur auf ſich ſelbſt bezogen .... Der Leibnitziſche Idealismus nimmt die Vielheit unmittelbar als eine gegebene auf ꝛc. Die Atomiſtik hat einerſeits den Begriff der Idealität nicht ꝛc. Dagegen geht ſie über die bloß gleichgültige Vielheit hinaus; die Atome kommen doch in eine weitere Beſtimmung gegeneinander ꝛc." Hegel hat allerdings Recht und doch glaubt der Verfaſſer auch Recht zu haben, obgleich er das Entgegengeſetzte behauptet. Dieſer Widerſpruch kommt daher, daß es etwas ganz andres iſt, ein Syſtem als Objekt der Kritik vor ſich haben, etwas andres, ſich innerhalb deſſelben befinden, kurz etwas andres, es kritiſiren, als es entwickeln; denn jedes Syſtem in ſich iſt vollkommen, jedes hebt innerhalb ſeiner ſelbſt ſeinen Mangel auf, obwohl dieſe Aufhebung des Mangels ſelbſt wieder eine mangelhafte iſt; die Kritik aber reducirt ein Syſtem auf ſeine einfachſten, hervorherrſchendſten Grundlinien, abſtrahirt von den concreteren

Beſtimmungen. Verbinden wir nun aber die concreteren Beſtimmungen der Monade zugleich mit den erſten einfachen, z. B. daß die Monade eine concentrirte Vielheit, ein concentrirtes Univerſum iſt, ſo müſſen wir eingeſtehen, daß die Vielheit als Vorſtellung weſentlich im Begriffe der Monade liegt, daß die Monade gerade dadurch von dem Atom ſich unterſcheidet, daß für jene iſt, was für dieſes nicht iſt. Das Nachtheilige, das Mangelhafte, das Widerſprechende in dem Begriffe der Monade iſt gerade das, was ihr noch von dem Begriffe des Atoms anhängt. Ueberdem iſt es höchſt wichtig, bei der Monade den Unterſchied zwiſchen Exiſtenz und Weſen zu machen, ein Unterſchied, der bei dem Atom gar nicht oder wenigſtens nicht in derſelben Bedeutung in Betracht kommt, denn das Atom hat, weil es *nur* eine materielle Exiſtenz iſt, kein *Weſen*, außer nur im Begriffe des Denkers.

23. Der Unterſchied zwiſchen erſter oder primitiver und ſekundärer Materie, den wir ſpäter bekommen, iſt hier noch gleichgültig. Die erſte beſtimmt L. als das bloße Vermögen zu leiden, die zweite als die andern Monaden. Aber was iſt die erſte ohne die zweite? Das paſſive Vermögen hat eben ſeine reale Exiſtenz als die *andere* Monade, und bedeutet in der Monade, als deren Vermögen ſie gedacht wird, nichts als die Möglichkeit, *die Exiſtenz der andern wahrzunehmen* und von ihr afficirt zu werden, es iſt daher nichts weiter, als das Princip der Anderheit, ſo zu ſagen, in der Einheit, deſſen Daſein ſich nur auf das Daſein anderer Monaden ſtützt.

24. L. nimmt obscurus und confusus bisweilen auch gleichbedeutend. So T. II. P. II. p. 132.

25. L. ſagt zwar öfter, nur rückſichtlich ihrer deutlichen Vorſtellungen ſei die Seele *beſchränkt*. So z. B. Licet anima, quoad distinctos suos conceptus valde limitata sit .... perceptione tamen confusa et appetitu huic respondente, quem instinctum cum quibusdam dicere possis, divinam infinitatem imitatur. (T. II. P. II. p. 135.) Ferner: l'ame est une imitation de Dieu .... elle est comme lui simple et pourtant *infinie* aussi, et enveloppe tout par des perceptions confuses, mais .. à l'egard des distinctes elle est bornée. (Commerc. Epist. L. Feder p. 121.) Aber dieſe Unendlichkeit bezieht ſich nur auf den *Umfang*, die Vielheit. In der konfuſen Vorſtellung iſt die Seele beſchränkt der *Qualität* nach, unbeſchränkt der *Quantität* der Vorſtellung nach; in der deutlichen liegt die Unendlichkeit in der *Qualität* der Vorſtellung, die Beſchränktheit nur darin, daß ſie nicht viele oder wenige deutliche Vorſtellungen hat, daher ſagt L.: L'âme est un petit monde où les idées distinctes sont une *représentation de Dieu*, et où les confuses sont une représentation de l'univers. (Nouv. Essais p. 66.)

26. Prenant *action* pour un exercice de la *perfection* et la passion pour le contraire, il n'y a de l'action dans les véritables substances, que lorsque leur perception (car j'en donne à toutes) se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse, en sorte que dans les substances capables de plaisir et de douleur, *toute action est un acheminement au plaisir* et toute passion un acheminement à la douleur. (Nouveaux Essais p. 170.)

27. Alſo die Narrenvorſtellungen ſind die Muſterbilder der niedrigern Monaden? Allerdings, nur bitte ich dieſen Gedanken cum grano salis zu verſtehen und zu bedenken, daß das, was in einer höhern Sphäre abnorm, monſtrös, Krankheit, Fehler iſt und als ſolcher erſcheint, in einer niedern das Normale, das Richtige und Geſunde, kurz das comme il faut iſt.

28. Die ſinnliche Entſtehungsweiſe der confuſen Vorſtellung erläutert L. durch ein intereſſantes Gleichniß. Er ſagt T. V. p. 14: Quant aux pensées de l'âme, comme elles doivent représenter ce qui se passe dans le corps, elles ne sauroient être distinctes, lorsque les traces dans le cerveau sont confuses .. Mais il est indubitable que les images corporelles se croisent et se mêlent, comme si l'on jettoit à la fois dans de l'eau plusieurs pierres, car chacune feroit ses propres cercles, qui ne se brouilleroient pas à la vérité, mais qui *paroitroient embrouillés* aux spectateurs, qui auroient de la peine à les démêler.

29. *Naturaliter* est creaturis materiam habere, *neque aliter possibiles* sunt. (Ep. ad Des-Bosses. T. II. P. I. p. 175.) Wir müſſen (1847) bei dieſer Gelegenheit, wo die Materie als die Grundbedingung der Kreatur ausgeſprochen wird, die frühere Behauptung, daß die Seele das Princip der Differenz und Individualität ſei, berichtigen. Leibniz ſagt zwar in eben demſelben Briefwechſel, daß die Entelechie die Materie unterſcheidet, verſchieden macht, aber er leitet daſelbſt wieder die Verſchiedenheit der Entelechien oder Seelen aus der Verſchiedenheit der Materie ab. „Da die Entelechien die Konſtitution der organiſchen Materie repräſentiren, ſo muß in ihnen eine eben ſo große Mannigfaltigkeit ſtattfinden, als wir in der Materie wahrnehmen, und es kann folglich keine Entelechie der andern vollkommen ähnlich ſein." Ebendaſelbſt folgert er aus der unendlichen Getheiltheit und Verſchiedenheit der Materie die Unmöglichkeit einer vollkommenen Erkenntniß derſelben und folglich auch der Seele, da dieſe die Materie aufs Genaueſte ausdrückt und ruft bei dieſer Gelegenheit aus: Incomprehensibilitatis attributum utinam soli Deo proprium esset! major nobis spes esset noscendae naturae. Daß die Materie die Quelle der Verſchiedenheit, geht ſchon daraus hervor, daß die Verſchiedenheit der Vorſtellungen, wodurch ſich die Monaden unterſcheiden, nur von der Materie abhängt. Wenn die Seele nur deutliche Vorſtellungen hätte, ſo wäre ſie ein Gott, oder Gott gleich. Nur auf ihren dunklen und verworrenen Vorſtellungen beruht ihr *nicht* Gott ſein, ihr Unterſchied von Gott, aber die dunkeln und verworrenen Vorſtellungen repräſentiren das Fleiſch, die Sinnlichkeit, die Materie, alſo iſt der Grund ihrer ſpecifiſchen Differenz, der Grund, daß nicht nur Gott, nicht nur Ein ſich ſelbſt gleiches Weſen, nicht nur Licht, ſondern auch Schatten und Farben ſind — die Materie. „Das Principium der Individuation, ſagt der Ariſtoteliker E. Sennerus in ſeinem Kommentar über die Metaphyſik des Ariſtoteles (lib. XII. c. 8) iſt auch das Princip der numeriſchen Vielheit, dieſes aber iſt die Materie. Das Princip aller Theilung iſt die Quantität, denn wo keine Quantität, da iſt keine Theilung, denn auch die Zahlen entſpringen aus der Theilung der Größe. Die Materie aber iſt die erſte Quantität, die von dem höchſten Gut ausfloß, das erſte Theilbare zum Behufe der Vertheilung der beſondern Güter. Wenn alſo alle Theilung von der Quantität kommt, die erſte ſubſtanzielle Quantität aber die

Materie iſt, ſo folgt nothwendig, daß, wo keine Materie iſt, auch keine Verſchiedenheit oder Vielheit weder der Gattung, noch der Art, noch der Zahl nach, ſondern Alles ſchlechtweg identiſch iſt. Wenn daher Gott nicht vor Allem die Materie producirt hätte, ſo hätte er nicht verſchiedene Weſen machen können." Derſelbe Gedanke liegt L. zu Grunde, nur daß er die Materie nicht ſo abſtrakt faßt, nicht blos auf die quantitative oder numeriſche Verſchiedenheit reducirt. — „Wären, ſagt Wolf (Verm. Gedanken von Gott, der Welt und Seele § 112) die einfachen Dinge ohne Schranken, ſo wären ſie alle einerlei." Alſo ohne Schranke keine Verſchiedenheit, aber keine Schranke ohne Leiblichkeit, ohne Materialität. Intellexi, ſagt er Ratio praelectionum lect. metaphy. § 22. vim cogitandi mentis limitari a corpore.

30. Dagegen heißt es in den Briefen an Des-Boſſes — wo leider der Brief fehlt, auf den ſich dieſe Stelle als Antwort bezieht —: cum anima sit entelechia primitiva corporis, utique in eo consistit unio (offenbar die unio mit dem Leibe), sed consensus inter perceptiones et motus corporeos ex harmonia praestabilita intelligibiliter explicatur. (p. 272. T. II.) Aber was iſt dieſe unio dann für eine leere, wirkungsloſe Einheit?

31. Hiervon abweichend iſt die Beſtimmung der erſten Materie, die L. an andern Orten gibt, indem er ſie hier noch nicht von der Maſſe unterſcheidet.

32. In der Abhandlung De ipsa natura (§ 11) und in dem Briefwechſel mit Des-Boſſes (p. 283) unterſcheidet gleichfalls L. auch die Verbindung der Seele oder der Monade, als der vollſtändigen, der aus dem aktiven und paſſiven Principe reſultirenden Entelechie mit der Maſſe oder mit andern Monaden von der Verbindung der Entelechie ſchlechtweg oder des aktiven Princips mit der erſten Materie oder dem paſſiven Principe.

33. Die Verknüpfung des Begriffes der Ausdehnung mit dem Begriffe der Monade oder die Deduktion der Ausdehnung aus der Zuſammenfaſſung der einfachen, nicht ausgedehnten Dinge hat den Leibnizianern große Schwierigkeiten gemacht. Si cogitamus, ajunt, de duobus simplicibus, tanquam simul existentibus, licet a se invicem distinctis, ea in mente nostra quodammodo collocamus alterum extra alterum, eaque hoc pacto tanquam quid extensum compositumque concipimus. Namque extensio nihil aliud est, quam continuata multiplicatio, quam nos tanquam extensionem concipimus. Seu concipi entia simplicia possunt velut res, quae multiplicem inter se relationem habeant, quod attinet ad internum eorum statum, qua multiplici relatione ordo quidam constituitur, quo existunt, atque hic ordo rerum una existentium ac sibi conjunctarum, quia nos, qua ratione inter se conjungantur, nosse possimus, occasionem praebet confusae perceptioni, unde phaenomenon extensionis oritur. (Dutens Praef. in L. Op. philos.) Bilfinger erklärt ſich hierüber alſo: Illud hoc loco moneo, nihil in eo absurditatis involvi, quod ex simplicibus in unum conjunctis fieri posse dicatur compositum, extensum, figuratum, adeoque corpus, quod ex iis, quae nondum sunt materia (materia dicit multitudinem aggregatam) fiat materia per aggregationem. Namque ex non-exercitu fit exercitus, ex non-republica respublica, ex non-mixtura fit mixtura, ex non-pane fit panis per aggregationem: similiter ex non-composito fit compositum. Neque hic magis obstat oppositio contradictoria extensi

et non-extensi, quam si ex non-erudito fit eruditus, et non-divite dives. etc. (Dilucid. philos. de Deo etc. p. 96. § 103.) Die Schwierigkeiten lagen hauptſächlich darin, daß ſie unmittelbar mit dem Einfachen das Zuſammengeſetzte verknüpfen wollten. Die Aufgabe muß aber anders gefaßt werden. Das Einfache, die vis, die Monade iſt nach L. nur dem Denken Gegenſtand, das Zuſammengeſetzte, Ausgedehnte iſt aber der Gegenſtand der Imagination oder Anſchauung. Was Gegenſtand der Anſchauung iſt, iſt nothwendig ausgedehnt. Es handelt ſich nur darum, nachzuweiſen, wie das Objekt des Denkens zu einem Objekte der Anſchauung wird. Die Vorſtellung eines immateriellen Weſens von einem andern immateriellen Weſen, das, obwohl es wie jenes immateriell iſt, doch ein *andres* ihm gegenüber iſt, als einem *andern* Weſen, iſt aber eine ſinnliche Vorſtellung, eine Anſchauung; das Princip der Materie, des Leidens, hiermit auch der Ausdehnung, iſt daher überhaupt das, daß die Monade für die übrigen Monaden eine *andere* iſt, und die übrigen Monaden gleichfalls für ſie in die Beſtimmung des Unterſchieds, des Andersſeins treten. Das Princip der Vielheit der Monaden überhaupt iſt daher eins mit dem Principe der Materie und der mit ihr geſetzten Ausdehnung. L. ſelbſt ſagt T. II. P. I. p. 317, daß die Ausdehnung nicht etwa die Modifikation eines an und für ſich ſelbſt unausgedehnten Weſens, ſondern eine Modifikation der Materie ſei, denn ſie drücke nichts andres aus, als die Lage (situm) deſſen, was bereits ein leidendes Vermögen hat. Uebrigens kann nicht geläugnet werden, daß zu einer genügenden und vollſtändigen Erörterung dieſer wichtigen Materie die Leibnitziſche Philoſophie keine Data wenigſtens an die Hand gibt, auch, bemerke ich 1847, ſchlechterdings nicht geben kann: denn die Frage, „wie aus einfachen Dingen, die gar keine Theile haben, daran ſie einander berühren, dennoch zuſammengeſetzte Dinge, welche Theile haben, herauskommen können," iſt die Frage, wie aus dem Immateriellen das Materielle, aus dem Geiſte der Leib, aus Gott die Welt entſpringen könne. Dieſe Frage iſt aber eine unauflösliche, weil ſie eine verkehrte. Ich kann mir wohl, wenigſtens auf einem beſtimmten Standpunkt, nämlich dem des Idealismus und Theismus, den Leib *nicht ohne* Seele, die Welt *nicht ohne* Gott denken oder erklären, aber ich kann deßwegen noch lange nicht den Leib *aus* der Seele, die Welt *aus* Gott erklären oder ableiten. In der Seele mache ich den Leib, in Gott die Welt zu nichts — die Seele iſt nichts Körperliches, Gott nichts Weltliches; die Seele iſt die perſonificirte Nichtigkeit des Leibes, Gott die perſonificirte Nichtigkeit der Welt. Wie kann ich aber aus der Nichtigkeit der Welt die Welt, aus der Nichtigkeit des Leibs den Leib ableiten? Iſt die Seele das Weſen, woher und wozu iſt denn der Schein des Leibes? Iſt Gott die Wahrheit, woher und wozu iſt denn die Lüge der Welt? Gott braucht keine Welt und die Seele keinen Leib. Wie kann ich aber Etwas aus ſeiner Unnothwendigkeit, ſeiner Ueberflüſſigkeit ableiten? Alles iſt ja nur, weil es nothwendig iſt, Alles entſteht nur aus Noth, Mangel, Bedürfniß. Selbſt der Luxus verdankt nur dem Bedürfniß ſeinen Urſprung. Wo iſt denn aber in der Wahrheit das Bedürfniß der Lüge, im Weſen das Bedürfniß des Scheines, im Licht das Bedürfniß der Finſterniß? Gott, Geiſt, Seele ſind klare, deutliche Vorſtellungen, Begriffe; Welt, Leib, Materie ſind dunkle, verworrene Vorſtellungen. Wie können denn nun aber aus klaren Begriffen dunkle entſtehen? Iſt das nicht baarer Unſinn? Wohl hat der dunkle Kopf oder Begriff einen Trieb zur Klarheit; aber der klare Begriff oder Kopf hat keinen Trieb zur Verdunkelung. Wohl kann ich den Menſchen aus dem Thiere, aber nicht umgekehrt das Thier aus dem Menſchen ableiten. Das minus hat wohl ein Verlangen nach dem plus, aber das plus nicht nach dem minus. Das beſchränkte, unvollkommene Weſen iſt allein produktiv, denn es begehrt die Freiheit und Vollkommenheit, und nur die Begierde iſt zeugungskräftig; aber das vollkommene Weſen iſt befriedigt in ſich, hat alſo keinen Trieb und Grund zur Schöpfung und Zeugung, wenigſtens eines anderen, unvollkommenen Weſens.

34. L. unterſcheidet übrigens ſelbſt nicht immer Raum und Ausdehnung von einander. So beſtimmt er auch (T. II. P. I. p. 91.) die Ausdehnung als l'ordre des coexistences possibles. Dies hat aber ſeinen Grund theils in der Natur der Sache, theils darin, daß es nicht immer nöthig iſt, bei jeder Gelegenheit dieſelben genauen Unterſchiede zu machen, theils in dem Umſtand, daß wir in L. ſo oft die nämlichen Gegenſtände beſprochen finden, aber zu verſchiedenen Zeiten, bei verſchiedenen Gelegenheiten, in verſchiedenen Beziehungen.

35. Clarke bemerkt jedoch in ſeiner Cinquieme réplique a L. (T. II. p. 183.), daß weder die Carteſianer noch die übrigen Philoſophen und Mathematiker ihm ſeine Vorausſetzung zugeben werden, außer in dem Fall, wo die Zeiten, welche die Körper zum Steigen und Fallen brauchen, die aber L. gar nicht berückſichtige, unter einander gleich ſind. Auch die ſpätern Phyſiker tadeln ihn darüber, daß er die Zeit außer Acht gelaſſen habe. S. Gehler's phyſikaliſches Wörterbuch. Art. Kraft. Uebrigens hatte ſchon der Abbé de Conti dieſe Bemerkung gemacht, und L. darauf erwidert, daß die Zeit hier ganz gleichgültig ſei. T. III. p. 195.

36. In ſeiner Abhandlung De causa gravitatis (T. III. p. 233.) drückt L. dieſes Geſetz ſo aus: eandem esse potentiam causae plenae et effectus integri, vel status praecedentis et ex eo nati sequentis.

37. L. verurſachte durch dieſes ſein Geſetz, worauf er einen ſo großen Werth legte, bekanntlich eine gewaltige Spaltung und Bewegung in der mathematiſchen und philoſophiſchen Welt. Kant in „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. 1746“ anerkennt ebenſowohl die Leibnitzianiſche Schätzung der Kräfte nach dem Quadrate der Geſchwindigkeit, als die Carteſianiſche nach der bloßen Geſchwindigkeit, aber mit Modifikationen und der Beſchränkung, daß er unterſcheidet zwiſchen dem mathematiſchen und natürlichen Körper, in jenem das Carteſiſche, in dieſem das Leibnitziſche Schätzungsmaß begründet findet. cap. III. §. 115 etc.

38. Nachträglich ſtehe hier die durch einen bloßen Zufall verſetzte Bemerkung, daß es keinem Zweifel unterliegt, daß die Materie wirklich nicht nur in der Idee, ſondern auch im Sinne Leibnitzens die Bedeutung des allgemeinen Seelenbandes habe. In der oben angeführten Stelle, wo es heißt: „wären die Monaden von der Materie frei, ſo wären ſie zugleich von dem allgemeinen Bande losgeriſſen,“ könnte man aus dieſem Zugleich ſchließen, daß die Materie nicht unmittelbar ſelbſt das Band ſei. Aber an andern Orten drückt ſich L. entſchiedener aus. So heißt es Theodicee § 120:

s'il n'y avoit que des esprits, ils seroient sans la liaison nécessaire, denn dieſes nothwendige Band iſt offenbar die Materie, und in den Briefen an Des-Boſſes T. II. P. I. p. 275: Illas (intelligentias) removere a corporibus et loco est removere ab universali connexione et ordine mundi, quem faciunt relationes ad tempus et locum.

39. Mit einem beſondern vinculum substantiale läßt ſich kein beſtimmter, mit den Principien der Monadenlehre ſtreng zuſammenhängender Sinn verbinden. Leibnitz iſt hier, wie aus dem Paragraphen ſelbſt erhellt, unbeſtimmt, ſchwankend, ſich widerſprechend. Hätte er urſprünglich den Begriff der Monade modificirt, ſo könnte man dem vinculum wohl eine der Monade intimere Bedeutung geben. Aber ſo iſt es höchſt ſchwierig, ja faſt unmöglich, eine ſolche Bedeutung dem ſubſtanziellen Bande abzugewinnen. Das Subſtanzielle iſt ja nur die Monade, nicht die Verbindung, obwohl andererſeits L. wieder nur die mit einem organiſchen Leibe verbundene Monade eine wahrhafte Subſtanz nennt. (T. II. P. I. p. 215.) Die Verbindung reducirt ſich vielmehr nur auf das Verhältniß der Herrſchaft. Das vinculum substantiale ſpielt jedoch nur in den Briefen an Des-Boſſes, nisi fallor, ſeine Rolle, und eine ſo wichtige Quelle auch dieſe für die Leibnitziſche Philoſophie ſind, ſo kann man ſie doch nicht benützen, ohne ſie durch die Kritik zu filtriren. Denn außer den mit der Monadenlehre allerdings ſtreng zuſammenhängenden Aeußerungen kommen hier rein hypothetiſche, nur zum Behufe der Erklärung der Transſubſtanziation und der Körper im gewöhnlichen Sinne angenommene Beſtimmungen vor. Es heißt es (T. II. P. I. p. 303.): Si ratio excogitari posset, corporibus licet ad sola phaenomena redactis, explicandi possibilitatem τοῦ μετουσιασμοῦ vestri (eurer Transſubſtation), id quidem mallem. Nam hypothesis illa multis modis placet. Nec aliqua alia re quam monadibus earumque modificationibus internis indigemus. Sed vereor, ut mysterium incarnationis aliaque explicare possimus, nisi vincula realia seu uniones accedant. p. 295. Interim ut verum dicam mallem accidentia Eucharistica explicari per phaenomena. Selbſt von den Monaden ſpricht er hier nur wie von einer Hypotheſe. So heißt es p. 297 u. 302: Si solae sunt monades cum suis perceptionibus. Sufficeret, si solae essent animae vel monades, quo casu etiam omnis evanesceret exstinctio realis. p. 295. Si abesset illud monadum substantiale vinculum, corpora omnia cum omnibus suis qualitatibus nihil aliud forent, quam phaenomena bene fundata, ut iris aut imago in speculo, verbo, somnia continuata perfecte congruentia sibi ipsis, et in hoc uno consisteret horum phaenomenorum realitas — Sätze, die allerdings inſofern mit den Principien L.s zuſammenhängen, als die Monade erſt mit der Materie eine komplete Subſtanz iſt und die zuſammengeſetzten Subſtanzen nur durch die einfachen reale Subſtanzen ſind. Uebrigens kommen noch außer dem vinculum substantiale mehrere dunkle, unbeſtimmte und ſich ſelbſt widerſprechende Sätze im Verlaufe dieſes Briefwechſels vor. So nennt er die zuſammengeſetzte Subſtanz ein Mittelding zwiſchen Subſtanz und Modifikation und ſagt von ihr, daß ſie entſtehe und untergehe. p. 301. Später p. 306 nimmt er aber dieſe Behauptung wieder zurück. So unterſcheidet er ſelbſt auch die Entelechie der zuſammengeſetzten Subſtanz von der herrſchenden Monade. p. 321.

So ſagt er auch: istud realicans (phaenomena) efficere debet, ut substantia composita contineat aliquid substantiale praeter monades, alioqui nulla dabitur substantia composita, als ob das Subſtanziale nicht eben allein die Monade wäre. Man muß jedoch auch bedenken, daß dieſe Briefe nicht uno tenore geſchrieben ſind, ſondern von 1706 bis 1716 gehen und zwiſchen zwei Briefen oft der Zeitraum eines Jahres liegt.

40. La masse organisée, dans laquelle est le point de vue de l'âme, étant exprimée plus prochainement etc. T. II. P. I. p. 55. Suivant les affections du … (corps) elle (la monade) représente …. les choses qui sont hors d'elle. Principes de la nat. et de la grâce. §. 3. Wohl unterſcheidet L. hier und da auch den Leib als das bloße Mittel der Vorſtellung von dem der einfachen Subſtanz eigenthümlichen Geſichtspunkt der Vorſtellung. (Theod. § 291.) Aber dieſe Unterſcheidung beruht nur auf dem hier an ſich gleichgültigen Umſtand, ob von der Seele oder von dem Leibe ausgegangen wird. Je vollkommner die Seele, deſto vollkommner iſt auch ihr organiſcher Leib, aber ich kann auch den Satz umkehren und aus der Vollkommenheit des Leibes auf die der Seele ſchließen. So iſts auch mit dem Mittel und dem Geſichtspunkt der Vorſtellung. Die Stelle: Principia philos. Nro. 12. wo es heißt: Opus etiam est, ut praeter principium mutationum, detur quoddam schema*) ejus, quod mutatur, quod efficit, ut ita dicam, specificationem ac varietatem substantiarum simplicium, kann ich nicht anders faſſen, als daß ich unter dem Schema der Repräſentation ebenſowohl das unmittelbar nächſte Objekt der Vorſtellung, das Objekt, welchem zufolge die übrigen Objekte vorgeſtellt werden, folglich den Leib, als die eigenthümliche individuelle Art, den Typus der Vorſtellung, deſſen Ausdruck eben der Leib iſt, verſtehe.

41. Das ſchönſte und entſprechendſte Gleichniß in der Natur von dieſer Idee L.s, welcher zufolge jeder Theil ſelbſt wieder ein Ganzes iſt und jedes Weſen auf unendliche Weiſe die Außenwelt abſpiegelt, iſt das Auge vieler Inſekten, das aus Tauſenden von Facetten beſteht, wovon jede nach Swammerdam ſelbſt wieder als ein kleines Auge betrachtet werden kann, und daher tauſendfach die Gegenſtände abſpiegelt, ſo daß eine Eiche, wenn die Hornhaut, in den Brennpunkt des Mikroſkops gebracht, gegen ſie gerichtet wird, ſich in einen Eichenwald vervielfältigt. — Dem Gedanken von der organiſchen Allbelebtheit der Natur hat aber L. wohl eine zu unbeſchränkte Ausdehnung gegeben, indem organiſches Leben an ein gewiſſes, wenn auch in ſich noch ſo univerſales und umfaſſendes Maß der allgemeinen Naturmächte, ſelbſt die Entſtehung und Entwicklung der Infuſorien an eben ſowohl zeitliche als ſtoffliche Bedingungen gebunden erſcheint. (Vgl. z. B. Koch's Mikrographie. Magdeburg 1803. Nro. 5. N. 49. 50. und Wilbrands Allgemeine Phyſiologie. 1833. § 118 u. 319.) Die Idee jedoch, daß die Natur gewiſſer Maßen Alles in Allem, im Kleinſten ſchon das Größte darſtellt und repräſentirt, daß der ſcheinbar einfachſte, geſtalt- und unterſchiedloſeſte belebte Punkt ſchon (in ſeiner Weiſe) eine concentrirte Vielheit und Mannigfaltigkeit,

---

*) In dem franzöſiſchen von Erdmann mitgetheilten Original heißt es: un détail de ce qui change.

ein organiſirtes Reich, ſo zu ſagen, eine Welt in ſich iſt, bethätigen unter Anderm die Beobachtungen Ehrenbergs über die Infuſionsthiere, die beweiſen, „daß die für völlig ſtrukturlos gehaltenen kleinſten beweglichen Formen, welche die Kraft der Mikroſkope bis auf dieſen Tag deutlich zu erkennen vermag, nicht blos einen deutlichen Darmapparat als Organiſmen beſitzen, ſondern daß ſie auch Spuren eines geſonderten Nervenſyſtems erkennen laſſen." (S. deſſen zweiten Beitrag: Zur Erkenntniß der Organiſation in der Richtung des kleinſten Raumes. Berlin 1832. p. 19.) Ja, ſelbſt den Sinn, der ſichtbarlich ein Spiegel des Univerſums iſt, — das Auge beſitzen ſchon nach Ehrenbergs Beobachtungen viele Arten der polygaſtriſchen Infuſorien.

42. L. bemerkt jedoch, daß wenn er ein Chaos läugne, dies keineswegs von dem urſprünglichen Zuſtand der Erde und anderer Körper gelte, denn dieſe ſeien vielmehr, wie die Erfahrung ſelbſt zeige, einſt in einem Zuſtande äußerlicher Verworrenheit geweſen (dans un état de confusion extérieure). Notre globe a été un jour dans un état semblable à celui d'une montagne ardente etc. T. VI. p. 213. Théodic. P. III. § 244—45 und vor Allem ſeine Protogaea § 2, 3.

43. Die animalcula spermatica erblickten bekanntlich zur Zeit L.'s das Licht der gelehrten Welt. Zuerſt beobachtete ſie der holländiſche Dr. Hamm, dann Leuwenhoek, der ſie erſt en vogue brachte. Die armen Geſchöpfe machten Furore, hatten aber als Neologen und Ketzer, wie dies denn ſo der Weltlauf mit ſich bringt, von den alten Stockgelehrten ſchweres Unbill zu erleiden. Manche machten ihnen ſogar ihre Exiſtenz ſtreitig und rechneten ſie unter die fallacias opticas. Aber was die Welt verſchmäht, das bringt der Geiſt zu Ehren. Leibnitz bewillkommnete ſie mit gewohnter Humanität ſelbſt als Brüder in spe, und dieſe menſchenfreundliche Anſicht theilten mit ihm noch andere große Gelehrte nach L., wie z. B. Haller. Das literariſche curriculum vitae dieſer Thierlein ſchrieb Ledermüller in ſeinem „Verſuch zu einer gründlichen Vertheidigung der Saamenthierchen, Nürnberg 1758." Die Anſicht, die aus der Verbindung von Monaden oder lebenden Organiſmen und ihrer Subſumtion unter eine herrſchende und zuſammenfaſſende Einheit die Geneſis der höhern Organiſation ableitet, wird auch in der neueſten Zeit mit phyſiologiſchen Gründen wieder geltend gemacht. (S. Dr. J. H. Schmidt zwölf Bücher über Morphologie ꝛc. Berlin 1831. I. B. § 228, 235, 236, und Dr. Eiſenmann: Die vegetativen Krankheiten. 1835, z. B. p. 91.) Entſprechend der Leibnitziſchen Naturanſchauung iſt auch die Anſicht der genannten und anderer neuerer Aerzte, welche die Krankheiten als Erzeugungen von Organiſmen im Organiſmus betrachtet. (Vgl. Eiſenmann l. c. p. 92—96, 188—192, beſonders über die Contagien p. 193 u. ſ. w. Ja, Leibnitz ſagt ſogar ausdrücklich Nouv. Essais L. IV. ch. 7. § 19: „eine Krankheit iſt gleichſam eine Pflanze oder ein Thier, welches eine beſondere Geſchichte erfordert, d. h. die Krankheiten ſind Moden oder Seinsweiſen façons d'être, von denen daſſelbe gilt, was von den Körpern oder Subſtanzen, nämlich daß z. B. ein Quartanfieber eben ſo ſchwer zu ergründen und zu beſtimmen iſt, als das Gold oder Queckſilber." Was jedoch die Meinung einer ſelbſtthätigen Bewegung ſelbſt der Blutkügelchen betrifft, ſo vergleiche hierüber Burdachs Phyſiologie IV. B. p. 318—324.

44. Aus eben dieſem metaphyſiſchen Principe von der abſoluten Kontinuität des Univerſums, alſo a priori, folgerte L., daß es Mittelweſen zwiſchen Pflanzen und Thieren geben müſſe. Er ſagt in einem Schreiben an Herrmann, aus welchem auch die Stelle entnommen iſt, zu welcher dieſe Anmerkung gehört: „.... ich bin überzeugt, es muß ſolche Weſen geben: die Naturkunde wird ſie vielleicht noch mit der Zeit noch entdecken. Wir fangen das Beobachten erſt ſeit geſtern an.“ Er hat daher, wie Ulrich, der deutſche Ueberſetzer der Nouveaux Essais sur l'entendement, dem ich dieſe Stellen verdanke (II. B. p. 121. Anm.), mit Recht bemerkt, die Entdeckung des Polypen vorhergeſagt *). In Betreff des kontinuirlichen Stufenganges der Natur bemerkt jedoch L., daß es allerdings ſcheinbare Sprünge gäbe. La beauté de la nature, qui veut des perceptions distinguées, demande des apparences de sauts et, pour ainsi dire, des chutes de musique dans les phénomènes et prend plaisir de mêler les espèces (Nouv. Essais. Liv. IV. chap. 16. § 12.).

45. Chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuitatis seriei suarum operationum et tout ce qui lui est arrivé et arrivera. (à M. Arnauld T. II. p. 46.) L'avenir dans chaque substance a une parfaite liaison avec le passé. C'est ce qui fait l'identité de l'individu. Nouv. Essais. L. II. ch. 1. § 12. Vgl. auch Théod. P. III. § 291.

46. L. ſagt übrigens ſelbſt (z. B. Commerc. Epist. Feder p. 106), daß in ſeinem Syſteme der präſtabilirten Harmonie etwas Mirakulöſes ſtattfindet und Gott auf außerordentliche Weiſe eingreift, aber dies ſei nur der Fall am Anfang der Dinge, nachher ginge Alles ſeinen Gang fort nach den Geſetzen des Leibes und der Seele.

47. So ſagt L., um nur noch eine Stelle über die präſtabilirte Harmonie, auf die L. ſo oft zu ſprechen kommt, anzuführen: Comme la nature de chaque substance simple .... est telle, que son etat suivant est une conséquence de son etat précédent, voilà la cause de l'harmonie tout trouvée. Obwohl er wieder einen äußerlichen Grund anführt: Car Dieu n'a qu'à faire, que la substance simple soit une fois et d'abord une representation de l'univers selon son point de vue: puisque de cela seul il suit qu'elle le sera perpetuellement, et que toutes les substances simples auront toujours une harmonie entre elles, parcequ' elles (hier alſo wieder ein objektiver innerer Grund) représentent toujours le même univers. (T. II. P. I. p. 163 nisi fallor.) Die präſtabilirte Harmonie beruht übrigens bei L. auf einem in ihm noch unausgetilgten Reſt von Carteſianismus, hat eigentlich nur da ihren Grund und Urſprung, wo er (wie in den im vorhergehenden Paragraphen aus der Theodicee citirten Stellen) die Differenz zwiſchen thätiger und leidender, denkender und bewußtloſer Seele auf den Carteſiſchen Gegenſatz von Denken und ausgedehnter Maſſe reducirt und nur auf dieſen reflektirt. Es iſt daher auch nicht zu überſehen, daß L. nur aus mechaniſchen Gründen auf ſeine präſtabilirte Harmonie kam. Er ſagt irgendwo ſelbſt, daß er die Seele als die urſprüngliche Entelechie erkannt habe, daß er aber, als er die Geſetze der Bewegung erforſcht, zur Einſicht gekommen ſei, daß Alles

---

*) Der Streit über die Natur der Polypen iſt übrigens längſt dahin entſchieden, daß „die Polypen mit ihren Korallen wirklich Thiere ſind.“

nur auf mechaniſchem Wege vor ſich gehe, jedoch ſo, daß die Principien des Mechaniſchen im Immateriellen lägen, ein Einfluß, der ein metaphyſiſcher genannt werden könne. — Ich habe mir (1847) in dieſer Schrift alle mögliche Mühe gegeben, der präſtabilirten Harmonie einen in der Natur ihres Gegenſtandes gegründeten Urſprung zu vindiciren; aber vergeblich. Leibnitz ſelbſt ſagt in ſeinem V. Schreiben an Clarke § 89, daß die Harmonie oder Korreſpondenz zwiſchen Leib und Seele eine Wirkung oder Folge eines urſprünglichen Wunders, aber läugnet, daß ſie ein beſtändiges Wunder ſei. Allein es iſt nicht einzuſehen, wie das, was im Anfang ein Wunder iſt, in der Folge aufhören könne, ein Wunder zu ſein. Der Schein des Wunders verliert ſich wohl, aber nicht ſein Weſen. Der Grund, warum es im Anfang oder urſprünglich ein Wunder war, nämlich, daß an und für ſich weder in der Natur des Leibes, noch in der Natur der Seele eine Nothwendigkeit zu ihrer Verbindung und Uebereinſtimmung enthalten iſt, bleibt ja auch in der Folge beſtehen. Wolf beſeitigt in ſeiner Psychol. ration. § 629 den Vorwurf eines beſtändigen Wunders mit den Worten: Quod vero vi miraculi alicujus praesertim primigenii deinceps naturaliter consequitur, id pro miraculi continuatione haberi nequit. Warum denn nicht? Wenn einmal der Eſel Bileams ſpricht, ſo müſſen freilich ſeine Worte in einer logiſchen und natürlichen Ordnung aufeinander folgen, aber beſteht denn nicht fortwährend das Wunder eben darin, daß der Eſel ſpricht? Und es iſt gleichgültig, wie Leib und Seele gefaßt und beſtimmt werden; ob jener als das Paſſive, dieſe als das Thätige, jener als Bewegungskraft, dieſe als Vorſtellungskraft, jener als dunkle, dieſe als deutliche Vorſtellung, jener als ausgedehntes, dieſe als immaterielles, nicht ausgedehntes Weſen — immerhin bleibt die Uebereinſtimmung und Verbindung ihrem Princip nach eine willkührliche, unbegreifliche, wunderbare. Die dunkle Vorſtellung ſoll das Verbindungsmittel zwiſchen Leib und Seele ſein. Aber die dunkle Vorſtellung iſt ja auch noch Vorſtellung. In der dunkeln Vorſtellung ſchiebt Leibnitz nur ſeine eigene Unklarheit über den Zuſammenhang der Seele mit dem Leibe in den Gegenſtand hinein. Uebrigens kann, wie ſchon im Text richtig behauptet wurde, bei L. ſtreng genommen, von einem Zuſammenhang der Seele oder des Geiſtes mit dem Leibe gar keine Rede ſein. Die Leiber ſind ja nach Leibnitz (von der wahren Theol. mystica) „keine Selbſtſtände: Schatten, ſo dahin fließen. Die leiblichen Dinge ſind nur Schatten, Blicke, Geſtalten, wahrhafte Träume. Die weſentliche Wahrheit iſt allein im Geiſt."

18. In ſeiner Lettre sur la philosophie chinoise à M. de Remond nennt er zum Unterſchied von der Emanationslehre, die Gott theilbar mache, die Seele eine production immédiate de Dieu (§ 13) und ſagt hernach: elle ne peut être produit que de rien, was aber mit einer unmittelbaren Produktion wenig zuſammenzuſtimmen ſcheint. Warum denn nicht? (1847.) Die Seele iſt eine unmittelbare Produktion Gottes, heißt: ſie iſt kein Produkt der Natur oder Materie, ſie iſt nicht auf natürlichem Wege entſtanden, denn ſie iſt ein ganz extraordinaires, ſupranaturaliſtiſches Weſen. Wenn ſie nun aber nicht aus der Natur iſt, woher iſt ſie denn? aus Gott? Gottbewahre! Abominabilis haeresis est, dicere, quod anima sit de essentia divina. (Albertus M. Summa. P. II. Tr. 12. Qu. 72.) Was iſt denn aber außer Gott und Natur? Nichts. Alſo iſt die Seele von Gott aus Nichts hervorgebracht. Non est igitur, ſagt

Scaliger (ad Cardan. Exercit. VI. 11.), a semine anima nostra, non a coelo, sed a Deo solo autore et creatore. Caetera non nisi naturalia sunt et materiae obnoxia. „Gott wirkt nicht Alles, ſagt Wittich (in ſeinem Anti-Spinoza p. 294), durch Zwiſchenurſachen, einige Wirkungen hat er ſich allein vorbehalten. Er ſelbſt allein producirt die Geiſter, denn keine andere Urſache kann zu ihrer Hervorbringung als Mittelurſache mitwirken, denn weder bringt ein Geiſt den andern hervor, noch kann der Körper den Geiſt hervorbringen.“ Die Ableitung der Seele aus Gott widerſpricht der Einfachheit Gottes; die Ableitung der Seele aber aus der Natur widerſpricht der Einfachheit der Seele; jene beleidigt die Majeſtät Gottes, dieſe die Majeſtät der Seele. Um daher beide Majeſtäten nicht zu beleidigen, nimmt man zu einem Nichts ſagenden Worte ſeine Zuflucht. Aber ein Nichts ſagendes Wort iſt ein verſtandloſes Wort und folglich eine Injurie gegen den Verſtand; um daher dieſen Schimpf nicht auf ſich ſitzen zu laſſen, verwandelt man das Nichts im Kopf in ein Nichts außer dem Kopf.

49. Eine intereſſante Stelle über dieſen Gegenſtand findet ſich auch in den mathematiſchen Werken L.s (T. III.) in den Briefen an Schulenburg. Sie lautet: Fines seu limites sunt de essentia creaturarum, limites autem sunt aliquid privativum, consistuntque in negatione progressus ulterioris *). Interim fatendum est, creaturam, postquam jam valorem a Deo nacta est, qualisque in sensus incurrit, aliquid etiam positivum continere, seu aliquid habere ultra fines, neque adeo in meros limites seu indivisibilia posse revolvi .... Atque hic valor, cum consistat in positivo, est quidam perfectionis creatae gradus, cui etiam vis agendi inest, quae, ut ego opinor, substantiae naturam constituit .... Atque haec est origo rerum ex Deo et nihilo, positivo et negativo, perfectione et imperfectione, valore et limitibus, activo et passivo, forma (i. e. entelechia, nisu, vigore) et materia seu mole, per se torpente. Illustravi ista non nihil origine numerorum ex 0 et 1, a me observata, quae pulcherrimum est emblema perpetuae rerum creationis ex nihilo dependentiaeque a Deo. Wie hier (1817), ſetzt auch in ſeinen Considérations sur l'esprit universel (Nro. 56 Erdmann) L. Gott und Nichts als die äußerſten Extreme einander gegenüber. Il y a une infinité de dégrés entre Dieu et le néant. — Dieu est l'être suprême, opposé au néant. Ein für die kritiſche Erkenntniß der Theologie und Metaphyſik wichtiger Gedanke. Er iſt aber keineswegs ein Leibnitzianer; er findet ſich auch, wenn gleich nicht mit denſelben Worten, bei andern Philoſophen und Theologen. So ſagt z. B. Nic. Taurellus — und zwar noch logiſcher als Leibnitz — in ſeinem Triumphus philosophiae (p. 131): „die einfachſte oder abſolute Bejahung (affirmatio) iſt die, welche ohne irgend eine Verneinung begriffen werden kann: eben ſo iſt die einfache oder abſolute Verneinung die, welche keine Bejahung vorausſetzt; jene kommt Gott allein zu, dieſe aber der erſten Materie der Phyſiker, dem Nichts der Theologen, denn das Nichts iſt es, dem Alles abgeſprochen wird.“ Nihil enim est cui denegata sunt omnia. So ſagt auch der Philoſoph und Theolog

---

*) Limiter, est refuser le progrès, ou le plus outré. (Théod. Abrége de la controv. V. Obj.)

C. Abra de Raſſonis nach J. Duns Scotus (in A. Heereboordi Meletem. Philos. Lugd. Bat. 1654 p. 249): „das unendliche Weſen ſteht weit ferner dem Nichts, als die Kreatur oder das endliche Weſen; der Abſtand zwiſchen Gott und Nichts iſt beiderſeits unendlich, ſowohl auf Seiten Gottes, als auf Seiten des Nichts, aber der Abſtand zwiſchen dem endlichen Weſen und dem Nichts iſt nur von Seiten des Nichts ein unendlicher;“ ſo auch der katholiſche Theolog Petavius in ſeiner Theol. dogm. (de Deo Deique propr. l. I. c. 6. § 15): Gott allein hat nichts mit dem Nichts gemein, solus ita est, ut cum nihilo nullum commercium habeat. Ja, es findet ſich jener Gedanke bereits ausgeſprochen in dem alten, bei den Kirchenvätern und Neuplatonikern ſchon vorkommenden Satz, daß Gott eigentlich und zuletzt kein andres Prädikat zukomme, als das esse, das Sein, denn das Gegentheil des Seins iſt ja das Nichtſein oder Nichts. Was iſt denn aber das Nichts? Ein kurzes, allumfaſſendes Wort, womit der Menſch Alles das bezeichnet, was einen Mangel, eine Verneinung, ein Nichtſein ausdrückt, wie er z. B. von einem Dummen ſagt: er verſteht nichts, von einem Blinden: er ſieht nichts, von einem unfruchtbaren Baum: er trägt nichts. Was iſt alſo Gott? Ein kurzes, allumfaſſendes Wort, womit der Menſch alles das bezeichnet, was das Gegentheil von dem Worte Nichts ausdrückt. Gott iſt das Gegentheil vom Nichts, und doch findeſt du ſeinen Sinn und Verſtand nur im Nichts. „Können wir denn z. B. nicht vom Nichts ſagen, daß es unveränderlich, daß es unbeweglich, daß es nicht gemacht, daß es unverwüſtlich und ewig, daß es ſich ſelbſt gleich und von den erſchaffenen Weſen unterſchieden ſei?“ (Passerat bei Huetius: Censura Phil. Cartes. c. V. § 3.) Findeſt du alſo nicht auch im Nichts die Prädikate der Gottheit? — Ich füge dieſer ſchon früher geſchriebenen Anmerkung noch Folgendes bei. Taurellus ſagt in ſeinem eben citirten Triumph der Philoſophie, wie Leibnitz, daß die Principien aller Dinge, Gott ausgenommen, welcher reine Bejahung iſt — Deus enim est simplex affirmatio — Sein und Nichtſein ſind, weil die Verneinung zu ihrem Weſen gehört, indem jedes Ding nur Etwas iſt, unzähliges Andre aber nicht iſt. Sic enim existunt, quaecunque causam se superiorem habent, ut unum quid, plurima vero non sint. Eben ſo ſagt Campanella irgend wo: „der Menſch iſt nicht Nichts, aber auch nicht ganz Sein oder Weſen (ens); ſondern er iſt dieſes Weſen oder einiges Weſen. Er iſt aber einiges Weſen, weil er nicht alle Weſen iſt. Daher iſt das Nichtſein eben ſo gut als das Sein die Urſache, daß Etwas iſt. Ja das Sein iſt an ſich unendlich und unermeßlich, wie Gott beweiſt, welcher reines Sein iſt; begrenzt und beſtimmt wird es nur durch das Nichtſein. Wenn daher der Menſch nicht am Nichts Theil nähme, ſo wäre er alle Weſen und allmächtig, allwiſſend und allwollend.“ Hier haben wir die wahre Bedeutung und Geneſis des Nichts aufgeſchloſſen. Der Menſch iſt Etwas, nicht Alles, nicht Stein, nicht Thier, nicht Sonne, nicht Luft u. ſ. w. Dieſes Nichtſein exiſtirt nur in der willkührlichen Vergleichung des Menſchen mit andern Weſen, iſt nur etwas Subjektives, d. i. Vorgeſtelltes, Eingebildetes. Aber der Menſch verwandelt alles Subjektive unwillkührlich in Objektives, ſo alſo auch dieſe Verneinung alles außer dem Menſchen Exiſtirenden vom Menſchen in eine wirkliche Weſensbeſtimmung deſſelben: — der Menſch beſteht aus Bejahung und Verneinung, er iſt ein theilweiſes Nichts, nämlich nichts von Allem, was ich in dem unbeſchränkten Raum meiner Einbildungskraft neben und außer dem Menſchen noch vorſtelle oder vorſtellen kann, aber von dem Menſchen als von ihm ausgeſchloſſen verneine. Was aber vom Menſchen, gilt von jedem andern Ding. Jedes Urtheil iſt zugleich ein negatives und poſitives. Sage ich: die Roſe iſt roth, ſo verneine ich die andern Farben, indem ich die rothe bejahe. Jedes Ding iſt aber — nämlich für den Menſchen auf dem Standpunkt der Denkgläubigkeit, der Nichtunterſcheidung zwiſchen Denken und Sein — wie Hegel ſagt, ein Urtheil, alle Dinge beſtehen daher, wie J. Böhm ſich ausdrückt, aus Ja und Nein. Jedes beſtimmte Weſen oder Urtheil iſt aber eine beſtimmte Verneinung; abſtrahire ich nun von dieſer Beſtimmtheit, denke ich das bloße Nicht, die bloße Verneinung für ſich als Subſtantiv, ſo habe ich das Nichts. Das Nichts iſt die logiſche oder ſprachliche Verneinung, Gott die logiſche oder ſprachliche Bejahung, vergegenſtändlicht oder perſonificirt jene als Unweſen, als der Inbegriff aller Verneinungen, als der abyssus nihilitatis, dieſer als poſitives Weſen, der Inbegriff aller Bejahungen, jener als Nichtſein, dieſer als Sein. Gott iſt das höchſte Weſen im bejahenden, das Nichts das höchſte Weſen im verneinenden Sinn. Das Nichts iſt das infinitum et indeterminatum negans, continens totum et omne non esse. Gott aber die causa, quae totam et omne continet esse. (A. Heereboord l. c. p. 230.) Das Nichts iſt daher ſo univerſell und unendlich als Gott. Aber worin beſteht ſeine Unendlichkeit? darin, daß es, wie geſagt, nichts weiter als ein univerſelles verneinendes Wort iſt. So ſagt man z. B. von einem hölzernen Eiſen: es iſt Nichts; von einem Todten: er iſt Nichts mehr; von einem Armen: er hat Nichts; von einem Faulen: er thut Nichts; von einem Kranken: er ißt Nichts; von einem Ungeſchickten: er kann Nichts. Das Nichts hat in allen dieſen Beiſpielen eine beſtimmte Bedeutung, im erſten die Bedeutung des Widerſpruchs, im zweiten die des Todtſeins, im dritten die der Vermögensloſigkeit, im letzten die der Ungeſchicklichkeit zu dieſer oder jener Arbeit, Kunſt, Wiſſenſchaft. Aber es wäre höchſt langweilig, namentlich in der Konverſation, im Leben, wo man nicht viel Zeit für Worte hat, dieſe beſtimmte Bedeutung immer auch mit beſtimmten Worten auszuſprechen. Das Nichts iſt daher nichts weiter als eine hyperboliſche Abbreviatur. Das ſprachliche und logiſche Gegentheil des Nichts iſt urſprünglich das Etwas; aber auch dieſes iſt ein bloßes Wort, welches für ſich ſelbſt gar keine beſondere Bedeutung hat. Wenn ich z. B. frage: haſt du Etwas geſehen oder gehört? ſo bedeutet dieſes Etwas immer irgend einen beſtimmten, namentlichen Gegenſtand. Es gibt allerdings unzählige Dinge, wo der Gegenſtand oder die Bedeutung des Worts und das Wort ſelbſt ſtreng zu unterſcheiden ſind, aber es gibt auch ſehr viele Dinge, wo der Begriff oder Gegenſtand des Worts und das Wort identiſch ſind, wo die Bedeutung des Worts lediglich im Wort ſelbſt liegt; jene ſind wirkliche Dinge oder Weſen, dieſe aber nur, sit venia verbo! Wortweſen, für ſich ſelbſt aber Unweſen, bloße Nichtſe oder Nullen. Der Centralpunkt, das Ἓν καὶ πᾶν aller dieſer linguiſtiſchen Nihilitäten iſt aber das Nichts. Wenn man daher die Schöpfung aus Nichts, die L. ſogar mit ſeiner Dyadik, ſeiner Rechnung mit Null und Eins „gleichſam“ mathematiſch demonſtriren wollte, und um deren willen wir uns dieſe Digreſſion erlaubt haben, für das größte Problem der chriſtlichen Spekulation erklärt hat, ſo hat man vergeſſen, daß dieſes Problem längſt ſchon ſeine Löſung gefunden hat in den bibliſchen Worten: „Gott ſprach: es werde Licht: und es ward Licht.“ „Durch das Wort ſind alle Dinge gemacht.“ „Durch das Wort“ heißt eben: aus Nichts. Das Nichts iſt nur der Kommentar dazu. Das Wort iſt an und für ſich Nichts, denn es iſt nicht die Sache ſelbſt, ſondern nur das Zeichen derſelben, hat alſo für ſich ſelbſt gar keinen Werth und Zweck, gar keine Realität. Das Wort aber, worin dieſe Nichtigkeit des Worts überhaupt vergegenſtändlicht und gleichſam verkörpert wird, iſt das Wort Nichts: denn nur weil das Wort ſelbſt nichts iſt, gibt es auch ein Wort für Nichts. Das myſteriöſe Nichts in der Schöpfung der Welt aus Nichts bedeutet daher nichts weiter als die unendliche Kluft zwiſchen dem Worte: fiat und dem wirklichen fit, zwiſchen dem Licht, das als ein Wort in meine Ohren, und dem Licht, das als ein Weſen in meine Augen fällt — eine Kluft, die darum auch nur eine potentia infinita aufzuheben oder auszufüllen vermag. Aber dieſe unendliche Macht iſt nur die Macht der menſchlichen Einbildungskraft, der gemeinen ſowohl, als der ſpekulativen, denn dieſe allein iſt es, welche aus Nichts Etwas, d. h. aus bloßen Worten Weſen macht. — Wundere ſich Niemand über dieſe ausführliche Anmerkung über Nichts! Dieſes Nichts iſt das Geheimniß der chriſtlichen Theologie und Philoſophie; dieſes Nichts hat faſt zwei Jahrtauſende als ein heiliger Glaubensartikel die chriſtliche Menſchheit beherrſcht; dieſes Nichts bildet die Spitze der Differenz zwiſchen dem Heidenthum und Chriſtenthum. Nullam rem e nihilo gigni divinitus unquam, ſelbſt die Götter können nicht aus Nichts Etwas machen, ſagte der kategoriſche, mit ſich einige Heide. Nein! ſagte dagegen der zwieſpältige, zerriſſene Chriſt; dieſes Geſetz gilt nur in der Phyſik, aber nicht in der Theologie: was dem Menſchen als Phyſiker Lüge und Unſinn, das iſt für den Menſchen als Theologen Wahrheit und Weisheit; was die Natur nicht vermag, das vermag die Allmacht, d. h. die menſchliche Willkühr und Einbildungskraft. Naturae autor, ſagt der chriſtliche Philoſoph Gaſſendi gegen Lucrez, legibus naturae non adstringitur, ac infinita pollet vi, qua infinitam illam quasi distantiam superet, quae interjacet inter aliquid et nihil

50. L. bedient ſich zur Erläuterung in ſeiner Theodicee § 30 und in ſeinen Bemerkungen über den Satz des Carteſianer Lami, daß Gott allein die Urſache von allem Poſitiven ſei (T. I. p. 305), des Beiſpiels von einem beladenen Schiffe, das der Fluß um ſo langſamer mit fortnimmt, je beladener es iſt. Der Fluß iſt die Urſache von dem Poſitiven in der Bewegung, von der Kraft, von der Schnelligkeit dieſes Schiffes, aber die Laſt iſt die Hemmung oder Einſchränkung dieſer Kraft, und die Urſache der Langſamkeit.

51. Wir faſſen die Aufgabe nicht ſo: wie konnte Leibnitz mit ſeiner Philoſophie die orthodoxen Vorſtellungen ſeiner Zeit zuſammenreimen, ſondern allgemeiner, weil ſie ſo mehr Intereſſe hat. Eben ſo reduciren wir das Thema der Theodicee auf den Gegenſatz von Glaube und Vernunft und deren Vermittlung, obgleich L. nur in ſeinem Discours de la conformité de la foy avec la raison ausdrücklich davon handelt; aber bei einigem Nachdenken erhellt, daß das ganze Thema der Theodicee auf nichts anders hinausläuft, als auf die Uebereinſtimmung des Glaubens mit der Vernunft.

52. In der Gnade nimmt das Individuum *das* Verhältniß zu Gott wieder zurück, in welchem es ſich befindet, wenn es ihm die Gerechtigkeit als ein Attribut beilegt; denn in der Gerechtigkeit — ſonſt wäre ſie ein leeres Wort — ſteht das Individuum Gott als ein berechtigtes, Gott aber als verpflichtet ihm gegenüber. Zugleich erwacht ihm jedoch auch das Bewußtſein von der Unangemeſſenheit dieſes Verhältniſſes: es fühlt ſich vor Gott endlich, negirt, und in dieſem Gefühle ſeiner Rechtloſigkeit ponirt es die *Idee der Unendlichkeit* in der Vorſtellung der Gnade. So hat jede Poſition in Gott hier ihre *Negation* an einer zweiten entgegengeſetzten Beſtimmung oder Poſition. Die erſte iſt der Ausdruck der Relation Gottes auf den Menſchen, die zweite *der* der Beziehung Gottes *auf ſich ſelbſt*, aber — wohlgemerkt! — ſelbſt wieder nur im Vergleich und *in der Beziehung zur erſten*; denn *an ſich ſelber* iſt ſie gleichfalls wieder eine Relation auf den Menſchen, wie hier die Gnade, die weſentlich eine Beziehung auf den Menſchen, kurz auf ein Objekt, woran ſie ſich bethätige, ausdrückt, ohne dieſe Beziehung gar nicht denkbar iſt.

53. Die *einzelne* Handlung als ſolche iſt freilich nicht nothwendig, aber *ihr Weſen, ihr Charakter* iſt nothwendig. Die Totalität meines Handlungsvermögens, d. i. meines Weſens geht nicht in *dieſer* Handlung auf, ſie iſt daher, gegen die Totalität gehalten, eine nicht nothwendige, zufällige. Aber ihrem Gehalte, ihrer Bedeutung, ihrem Weſen nach, iſt ſie eine nothwendige von mir *als einem Individuum*, das ſelbſt ein beſtimmtes Weſen hat. Nun bin ich aber nicht nur ein beſtimmter Menſch, ſondern auch der *Menſch überhaupt* in einer beſtimmten, individuellen Geſtalt. Das Daſein des Menſchen überhaupt in mir, dem beſtimmten, iſt vor Allem das Gewiſſen, das mir Vorwürfe macht über die Handlungen, zu denen mich meine individuelle Natur antreibt, iſt die Liebe und Verehrung anderer Menſchen wegen Gaben und Eigenſchaften, die ich nicht oder wenigſtens nicht in dem Grade, wie ſie, beſitze, iſt die Erkenntniß meiner eignen Schranke, das Bewußtſein, daß das Weſen des Menſchen in mir ſich nicht adäquat und vollkommen entfaltet und geoffenbart hat u. ſ. w. In Beziehung auf mich als Menſch überhaupt, d. h. inwiefern die allgemeinen Eigenſchaften des Menſchen als Gewiſſen und Anlage wenigſtens in mir liegen, iſt meine Handlung nicht nothwendig — andere Menſchen, in denen ſich *die* Eigenſchaften, die in mir nur als Anlage vorhanden ſind, zur Wirklichkeit entfaltet haben, würden anders, beſſer gehandelt haben in dem nämlichen Fall, als ich — in Beziehung auf mich aber, wie ich Menſch in dieſer beſtimmten Geſtalt, in dieſer Schranke bin, in Beziehung alſo auf mein beſtimmtes Weſen iſt ſie nothwendig. Frei (zufällig, willkührlich) iſt eine Handlung, wenn ſie nicht der Totalität des handelnden Weſens entſpricht, nothwendig, wenn ſie dieſer entſpricht. *Nur das Adäquate, das Vollkommene iſt nothwendig.* Wenden wir nun dieſes auf das Verhältniß der Welt zu Gott an! Faſſe ich die Welt als eine, als *dieſe* Welt, ſo iſt ſie freilich nicht nothwendig, denn ſie iſt dann nicht der plenus effectus des göttlichen Schöpfungsvermögens. Aber die Welt als dieſe faſſen, das thut nicht der Gedanke, ſondern die oberflächlichſte Vorſtellung und Einbildung. Die Welt iſt *das Univerſum*, der abſolute Inbegriff aller Gattungen, Arten, Individuen, aller vergangenen

und künftigen, möglichen Entwicklungen und Revolutionen. Wie kann ich alſo, außer mit der gegenſtandsloſeſten leerſten Einbildung das Univerſum in das Prädikat: dieſer Welt einfaſſen? So wenig Gott dieſer iſt, ſo wenig iſt das Univerſum dieſes; das eben iſt das Weſen und der Begriff des Univerſums, daß der Begriff der Endlichkeit und Dießheit von ihm verſchwindet. Wäre die Welt dieſe Welt, dann wäre auch der Act der Erſchaffung dieſer Act geweſen, Gott hätte anno ſo und ſo viel ſie erſchaffen und anno ſo und ſo viel würde er eine neue erſchaffen, kurz ſo wäre die Handlungsweiſe Gottes eine ſucceſſive, zeitliche, endliche, menſchliche Handlungsweiſe — denn nur ich, dieſes zeitlich beſtimmte Individuum, bringe jetzt zu dieſer Zeit dieſes Werk hervor, nur in der ſucceſſiven Reihe meiner Werke erſcheint die Totalität meines Weſens — ſo wäre Gott ein rein individuelles Weſen, ſo gut wie Unſer einer. Und als ſolcher wird er in der That da vorgeſtellt, wo aus einem bloßen Willensact die Welt abgeleitet wird.

54. Wen der hier gemachte Unterſchied zwiſchen dem Menſchen als denkendem und perſönlichem Weſen noch befremden ſollte, der denke nur unter anderm z. B. an die Kolliſion, in die der Menſch als erkennendes, denkendes Weſen mit ſich als perſönlichem, fühlendem Weſen geräth, wenn er das Werk eines aus irgend einem Grunde ihm nicht gleichgültigen oder gar befreundeten Menſchen, das er aber als ein ſchlechtes Buch erkennt, beurtheilen ſoll. Hier tritt der Unterſchied, den wir eben im Denken erkannten und entwickelten, als ein Faktum in die Empfindung ein. So weh es dem Kritiker als Menſchen thut: er kann doch nicht anders, als Denker, er muß das Werk verdammen. Das Denken oder die Erkenntniß bethätigt ſich hier als die rückſichtsloſe Macht der Nothwendigkeit und Gerechtigkeit, als eine von mir unterſchiedene Macht, der ich mit meinen Gefühlen, Intereſſen, Neigungen, in denen ich allein mein eigentlich perſönliches Daſein habe, eben ſo gut, wie der Andere, völlig gleichgültig bin, kurz als eine rein unperſönliche Thätigkeit. Wäre zwiſchen mir als perſönlichem und denkendem Weſen kein Unterſchied, ſo könnte ich auch nicht von meinen perſönlichen Verhältniſſen abſtrahiren, nicht ein Urtheil fällen, das meinen perſönlichen Geſinnungen und Empfindungen widerſpricht; ja ich wüßte gar nichts von dem Unterſchiede zwiſchen Wahrem und Nützlichem oder Angenehmem, Objektivem und Subjektivem. Der Verfaſſer hat übrigens ſchon früher in einer Diſſertation De ratione universali etc. 1828 dieſen Gegenſtand zu behandeln verſucht, und hier unter andern die Sätze ausgeſprochen: cogitans nemo sum. Cogito, ergo omnes sum homines. — Sätze, die natürlich nur von dem reinen Begriffe des Denkens gültig ſind. Von dem reinen (1847), d. h. dem abſtrakten Begriffe des Denkens. Der Denker als Denker iſt allerdings Niemand — ein Ausdruck, der weit richtiger und gedankenmäßiger iſt als der: alle Menſchen, denn im Denker iſt ja abgeſehen vom Menſchen — aber dieſer Denker hat auch nicht mehr Wirklichkeit, als der Niemand, iſt nur ein Namen- und Gedankenweſen, was ſchon daraus deutlich erhellt, daß dieſer Denker ſelbſt für ſeine Univerſalität und Nullität keinen andern Beweis anführt, als die Sprache, als das Wort. Das Ich in dem cogito iſt ſchlechthin allgemein, gilt für Keinen — d. h. keinen Beſtimmten, Einzelnen, — und doch für Jeden; ganz richtig, aber nur in demſelben Sinn, wie das Wort Baum für keinen und doch für jeden

Baum, das Wort Stein für keinen und doch jeden Stein gilt, nur mit dem Unterſchied, daß dort die Nullität und Univerſalität des Worts nicht auf ein Objekt, ſondern auf das redende, denkende Subjekt bezogen wird. Ich bin allgemein, heißt daher: Ich bin oder: Ich iſt ein bloßes Wort. Will ich darum mit dieſem Wort ein wirkliches Ich oder Weſen bezeichnen, ſo muß ich an die Sinne appelliren, um durch ſie das vieldeutige, trügeriſche, ſophiſtiſche Wort zurechtzuweiſen. Wie viel hat man von dem Betrug der Sinne geredet, wie wenig von dem Betrug der Sprache, von der doch das Denken unabſonderlich iſt! Und doch wie plump iſt der Trug der Sinne, wie fein der Trug der Sprache! Wie lange hat mich die Allgemeinheit der Vernunft, die Allgemeinheit des Fichte'ſchen und Hegelſchen Ich's an der Naſe herumgeführt, bis ich endlich unter dem Beiſtand meiner fünf Sinne zum Heile meiner Seele erkannte, daß alle Schwierigkeiten und Geheimniſſe des Logos in der Bedeutung der Vernunft ihre Löſung finden in der Bedeutung des Wortes! Darum iſt mir das Wort Haym's: „die Kritik der Vernunft muß zur Kritik der Sprache werden," in theoretiſcher Beziehung ein aus der Seele geſprochenes Wort. — Was näher der Gegenſatz zwiſchen mir als empfindenden, perſönlichen und mir als denkenden Weſen betrifft, ſo reducirt er ſich im Sinne dieſer Anmerkung und der angeführten Diſſertation auf den kraſſen Gegenſatz: im Empfinden bin ich Einzelner, im Denken Allgemeiner. Allein ich bin im Empfinden nicht weniger Allgemeiner, als ich im Denken Einzelner bin. Uebereinſtimmung im Denken gründet ſich nur auf Uebereinſtimmung im Empfinden. Eine Vernunft iſt nur dort, wo auch Ein Herz iſt. Alle Geſelligkeit beruht auf der Vorausſetzung von der Gleichheit der Empfindung unter den Menſchen. Die Meinung von dem Gegentheil kommt allein daher, daß man gewiſſe untergeordnete, partikuläre oder gar abnorme Empfindungen zum Maßſtab der Empfindung überhaupt macht. Allein es gibt eben ſo gut Idioſynkraſieen des Denkens, als der Empfindung. Wie viele „unparteiiſche Prüfungen" und Kritiken mißfälliger Lehren und Neuerungen haben ihren Grund nur in einer logiſchen Idioſynkraſie! Wie Viele verwerfen eine Sache bloß deßwegen, weil ſie das Wort derſelben nicht „leiden" können! Es gibt verrückte Gedanken; warum ſoll es nicht auch närriſche Empfindungen geben? Uebrigens gibt es keinen pſychologiſchen Gegenſtand, der ſchwieriger für die Erkenntniß iſt, keinen, über deſſen Weſen wir weniger Gründliches wiſſen, als die Empfindung.

35. Qui specimen, ſagt Leibnitz, profundissimae philosophiae Platonis cupit, is legat ... ipsum Parmenidem et Timaeum, quorum ille de uno et ente i. e. Deo (nam nulla creatura est ens, sed entia) admiranda ratiocinatur, hic naturas corporum solo motu et figura explicat etc.

36. Weſentlich iſt es, zu bemerken, daß die Philoſophie an und für ſich in keiner Beziehung zur (hiſtoriſchen, poſitiven) Theologie ſteht, folglich auch nicht im Gegenſatze zu ihr, ſchon aus dieſem einfachen Grunde, weil die Philoſophie weſentlich die freie, die allgemeine Wiſſenſchaft, die Theologie aber nicht nur eine beſondere, beſtimmte, ſondern ihrer Baſis, ihrem Standpunkt, ihrem Geſichtskreis nach ſelbſt beſchränkte Wiſſenſchaft iſt, das Allgemeine aber nicht dem Beſondern, ſondern nur das Beſondere dem Beſondern entgegengeſetzt iſt. Der ausgeſprochene Unterſchied

zwiſchen Theologie und Philoſophie, daß jene den Willen, dieſe die Vernunft Gottes zu ihrem oberſten Objekte habe, iſt daher auch nur in der Vergleichung gültig; denn die Philoſophie hat auf hiſtoriſchem Wege, ſchon vor dem Chriſtenthum in Sokrates und Plato die Idee des Guten in ſich aufgenommen, und zwar aus eignen Kräften und Mitteln.

57. Gegen die gewöhnliche Folgerung, daß eine Nothwendigkeit der Handlungen Lob und Tadel, Belohnung und Strafe aufhebe, macht L. auch ſchon die beachtungswerthe Bemerkung, Theod. § 75 — ein Gedanke, worin er jedoch ſchon den Pomponatius zu ſeinem Vorgänger hatte — daß dies keineswegs der Fall ſei. Die nothwendigen Handlungen wären immer noch wenigſtens inſofern in unſerer Gewalt, als wir ſie thun und unterlaſſen könnten, je nachdem die Hoffnung oder die Furcht des Lobes oder des Tadels, des Vergnügens oder Schmerzens unſern Willen beſtimmten. Wir können auch loben und tadeln, fügt er hinzu, die guten und übeln natürlichen Eigenſchaften eines Pferdes, Steines, Menſchen, woran der Wille doch keinen Antheil hat.

58. Ihrer urſprünglichen hiſtoriſchen, ſelbſt ſchon vorchriſtlichen Bedeutung nach ſind Himmel und Hölle offenbar nichts weiter als der (unwillkürliche) Ausdruck, die Dar- und Vorſtellung von der Realität des Unterſchiedes zwiſchen Gut und Böſe in einer dem rohen, ſinnlichen Menſchen fühlbaren Weiſe. Aber im ſpätern Chriſtenthum verlor dieſe Vorſtellung die ethiſche Bedeutung, die ſie in Bezug auf den ſinnlichen Menſchen hat, und die Hölle wurde nur der Ausdruck der orthodoxen Bornirtheit, die ſoweit ging, daß Auguſtin und viele andere Theologen nach ihm die ungetauft geſtorbenen Kinder zur Hölle verdammten, und folglich, da die orthodoxe Bornirtheit des Geiſtes nothwendig im Herzen in Haß und Bosheit ausſchlägt, der Ausdruck der Bosheit und des Haſſes. — Gegen den Ariſtoteliker Erneſtus Sonerus, der die merkwürdige, übrigens aus dem Ariſtoteles abzuleitende Behauptung that, daß Gott nur ein ſpekulatives Leben zukomme, aber keine virtutes morales und keine vita activa, weil damit ſeine Seligkeit verloren ginge (ſ. Jac. Thomasii Orationes Lips. 1683. Orat. XXI. p. 505), und der die ewige Verdammniß deßwegen verwarf, weil eine endloſe Strafe mit einem endlichen Vergehen in keinem Verhältniß ſtände, vertheidigt L. die Ewigkeit der Höllenſtrafe (Theod. § 266) aus dem Grunde, daß die Dauer der Schuld die Dauer der Strafe zur Folge habe, daß die Verdammten nicht aus ihrem Elende gezogen werden können, weil ſie Sünder blieben. Allein die wahre Pein in Folge der Sünde iſt das Gefühl der Schuld. Da, wo aber immer geſündigt wird, wird nicht mehr geſündigt. Die Schuld iſt die wahre Hölle, aber zugleich auch das Fegfeuer des Sünders. Ohne Gewiſſen gibt es keine Empfindung der Schuld, ohne eine Empfindung des Guten keine Empfindung des Böſen und ſeiner Qual; ja die ſchrecklichſte Qual, die Qual der Schuld, des böſen Gewiſſens iſt nur die indirekte Empfindung des Guten und ſeiner Allmacht. Das Gute wäre eine höchſt beſchränkte und elende Macht, wenn das Böſe ſich rein und abſolut von ihm lostrennen, und, ſo zu ſagen, ein Reich für ſich ſelber gründen könnte. Wenn alſo die Qual der Qual nur der auch im Böſen noch unaustilgbare Reſt des Guten iſt, ſo muß die Hölle auch, um Hölle zu ſein, den Gegenſatz gegen ſich in ſich tragen, und ein von allem Guten,

wie von aller vernünftigen, erlöſenden Thätigkeit und Wirklichkeit abſolut ausgeſchloſſenes und auf ſich allein concentrirtes Reich des Böſen iſt daher das gräuelvollſte Phantom, das die Macht der Phantaſie — eine noch lange nicht genug erkannte Macht — aus ihrem Schattenreich hervorgerufen hat. In Beziehung auf L. iſt noch zu bemerken, daß er übrigens auch in dieſer Materie ſeiner, als eines Denkers, würdige Anſichten hat, wie wenn er ſagt (T. VI. p. 84): neminem damnari nisi a se ipso, ferner: les péchés trainent naturellement leur châtiment après eux par une espèce d'harmonie préétablie et ces châtimens tendent toujours au bien (iſt dies aber bei den Höllenſtrafen der Fall?), ferner: ceux qui ne connoissent point les perfections de la Divinité s'en punissent eux-mêmes. (T. V. p. 53. 54.) — Gedanken, die ſich übrigens ſchon bei Scotus Erigena, der in ſeiner Schrift De praedestinatione (ich glaube c. 16) ſagt: in omni enim peccatore simul incipiunt oriri peccatum et poena ejus, quia nullum peccatum est, quod non se ipsum puniat; ſelbſt auch ſchon bei Auguſtin finden.

59. Leibnitz äußert ſich jedoch auch zweifelhafter und gelinder über Spinoza, zu dem ſich L. ſelbſt früher einmal hingeneigt hatte, und ſagt, daß er in Betreff dieſer Materie dunkel ſei. Car il donne la pensée à Dieu après lui avoir ôté l'entendement. Cogitationem, non intellectum concedit Deo. Théodicée § 173. Ebendaſelbſt § 174 ſagt L. von Spinoza, daß er eine nécessité metaphysique in den Ereigniſſen dans les événemens ſuchte. Und die Abſurditäten, die Bayle aus Spinozas Lehre folgerte, beruhen auf dieſer Auffaſſung. L. wendet hier jedoch ſeinen Begriff von der metaphyſiſchen Nothwendigkeit auf Sp. an. Aber eine metaphyſiſche Nothwendigkeit kann man im Sinne Spinoza's nur in den Handlungen der Subſtanz ſelbſt finden, oder nur da, wo an ſich ſelbſt, dem Inhalte nach Weſenheit und Wahrheit iſt, in den Gegenſtänden der Erkenntniß und Vernunft, wie z. B. in der Mathematik, aber nicht in den bloßen Factis und Begebenheiten, die von den Vernunftobjekten ſich eben ſo unterſcheiden, wie die Modi von der Subſtanz dadurch ſich unterſcheiden, daß ihr Sein nicht in ihrem Begriffe oder Weſen liegt. Nothwendig im Sinne Spinoza's iſt nur das, deſſen (objektiver und weſenhafter) Begriff das Sein enthält. Aber dieſe Nothwendigkeit kommt keineswegs den événemens und überhaupt den endlichen Dingen zu, deren Weſen vielmehr darin beſteht, daß ſie gedacht werden können, ohne daß ſie ſind, wo alſo keineswegs an ſich die Möglichkeit des Andersſeins ausgeſchloſſen iſt: obgleich das an ſich ſelber Zufällige der äußerlichen, bis ins Unendliche gehenden Verkettung der Endlichkeit nach nothwendig iſt, was aber eine Nothwendigkeit ganz anderer Art iſt. Wenn man freilich wie Bayle die abſolute Nothwendigkeit bis auf die nicht abſoluten, endlichen Dinge ausdehnt, ſo kommen natürlich Abſurditäten heraus; aber liegt die Quelle dieſer Ungereimtheiten in Spinoza oder nicht vielmehr in Bayle, wenn er, was Spinoza vom Lichte ſagt, auch von den Farben und ihren Nüancen geſagt wiſſen will?

60. Daß die hier gegebene Erörterung des Begriffs der Nothwendigkeit mit Spinoza's Sinn und Gedanken übereinſtimmt, beweiſt unter andern folgende treffliche Aeußerung von ihm: Si Dei natura nobis est cognita, tam necessario ex natura nostra re affirmare sequitur, Deum existere, quam ex natura trianguli ejus tres

angulos duobus rectis aequari fluit, et tamen nunquam magis liberi sumus, quam quum rem tali modo affirmamus. Epist. 34.

61. Der Unterſchied, den Leibnitz zwiſchen der moraliſchen und metaphyſiſchen Nothwendigkeit macht, hält einer ſtrengen Kritik nicht Stand. Auch von dem moraliſch Nothwendigen iſt das Gegentheil unmöglich: es widerſpricht ſich, daß das Gute anders als gut handeln ſollte; wie das Weſen, ſo die That; das Gute kann nur gut, ſich ſelbſt gemäß handeln. Wie es, um mit Spinoza zu reden, aus der Natur des Dreieckes folgt, daß ſeine drei Winkel gleich ſind zweien rechten: ſo folgt es aus der Natur des vernünftigen Weſens, daß ſeine Handlungen vernünftige, des guten, daß ſeine Handlungen gute ſind, nur mit dem Unterſchiede, der ſich übrigens für den vernünftigen Menſchen von ſelbſt verſteht, daß dieſe letztere Nothwendigkeit mit Wiſſen und Willen, ja ſein Wiſſen und Wollen ſelbſt iſt *). Freiheit iſt nichts anders als Einheit. Wer nicht mit ſich Eins iſt, der iſt unfrei. Wo iſt denn überhaupt ein Weſen frei? Da, wo es in ſeinem Eſſe iſt. Mein Element iſt meine Freiheit; wo mein Element iſt, da iſt meine Heimath, mein Urſprung, mein Gott, und nur wo mein Gott iſt, iſt meine Freiheit. Frei, im ſtrengſten Sinne, iſt der Philoſoph nur im Philoſophiren, frei der Künſtler nur im Schaffen; im Uebrigen findet er ſich gebunden, beſchränkt, gedrückt, weil er ſich hier nicht in ſeinem immanenten Verhältniſſe befindet, weil er hier nicht in ſeinem urſprünglichſten und eigenſten Elemente iſt. Einheit des Innern und Aeußern, des Bedürfniſſes und Verhältniſſes, des Triebes und des Gegenſtandes, des Weſens und der That, der Pflicht und Neigung, des Geſetzes und Willens, ſonſt nichts iſt Freiheit. Selbſt die ſinnliche Freiheit offenbart das Weſen der Freiheit: ein Weſen in eine Sphäre verſetzen, die ſeiner Natur widerſpricht, heißt es ſeiner Freiheit berauben. Woher die Qual der Gefangenſchaft? weil ſie unnatürlich iſt. Wann handelt der Menſch frei? nur dann, wann er nothwendig handelt; denn nur dann entſpringt die Handlung aus meinem Innerſten, iſt ſie der bündige, ſchlagende, präciſe Ausdruck meines Weſens, meiner Selbſt, eine Handlung, von der Ich im vollen Sinne der Urheber bin. Wie tief iſt auch Spinoza hierin, wenn er ſagt, daß nur die Handlung frei ſei, die ganz aus der Natur eines Weſens für ſich allein abgeleitet und erklärt werden kann! Alſo nur der Menſch handelt frei und iſt ein freier Mann, der, ungeachtet äußerlicher Hinderniſſe und Nachtheile, ſie ſeien welcher Art ſie wollen, alſo mit Opfern, die ſeinem wahren Weſen, das er als ſeine Beſtimmung erkennt, entſprechende Sphäre ſich gibt und behauptet, beſeitigend Alles, was ihm widerſpricht. Freiheit und Wahrheit iſt daher identiſch; nur der Wahrhafte iſt frei: aber der Wahrhafte handelt mit

---

*) Eben deßwegen iſt auch die Leibnitziſche Unterſcheidung zwiſchen moraliſcher und metaphyſiſcher Nothwendigkeit keineswegs grundlos, obgleich die Beſtimmung dieſes Unterſchieds, nämlich daß das Gegentheil der metaphyſiſchen Nothwendigkeit unmöglich iſt oder ſich widerſpricht, das Gegentheil der moraliſchen Nothwendigkeit aber unziemlich oder unpaſſend iſt (inconveniens. Causa Dei § 21.); nur eine theologiſch diplomatiſche Phraſe iſt; denn L. ſagt ja ſelbſt, quae mala sunt, sapientem nec facere posse credendum est. (Ep. 17 ad Des-Bosses.)

der Strenge metaphyſiſcher Nothwendigkeit, ſeine Handlungen ſind der adäquate, untrügliche, unwillkührliche Ausdruck ſeines Weſens. Die Nothwendigkeit iſt überhaupt nichts Anderes, als der Ausdruck der Freiheit. Was im Weſen, in der Idee Freiheit iſt, das iſt und erſcheint in der Zeit, in der Entäußerung, in der Succeſſion als Nothwendigkeit. Jede Freiheit, die nicht zugleich Nothwendigkeit iſt, iſt ein kindiſcher Traum, ein bloßer Wahn der Freiheit. Gerade das, was die eiteln Freiheitsſchwindler auf dem Gebiete des Intellektuellen als triſte, todte Nothwendigkeit faſſen und welchem ſie die Freiheit als das wahre Princip entgegenſetzen wollen, gerade das iſt der höchſte Triumph der Wahrheit, der Ausdruck der Freiheit im Intellektuellen. Das Freie im Gedanken, das Freie in und an ſich iſt in ſeiner Aeußerung, ſeiner Erſcheinung, ſeiner Offenbarung für uns das Nothwendige.

62. Einige*) Bemerkungen über die Leibnitziſche Theologie und Theodicee von 1847. — Der oben, § 17, gegebene Beweis vom Daſein Gottes aus der Zufälligkeit der Welt iſt der einzige apoſterioriſche, d. h. aus der Erfahrung geſchöpfte Beweis, den Leibnitz und ſeine Anhänger als einen ſtichhaltigen anerkennen. Den andern gewöhnlichen Beweiſen wirft Wolf mit überraſchendem Scharfſinn und Freiſinn folgende Mängel vor. In dem Schluſſe von der Ordnung der Welt auf einen Urheber der Ordnung nehme man an, daß alle Ordnung zufällig ſei, alle Ordnung alſo einen Ordner vorausſetze, was aber falſch ſei, denn es gebe auch, wie die Mathematik beweiſe, abſolut nothwendige Ordnungen, die alſo den Satz: ubi datur ordo, ibi datur ordinans widerlegten. In dem Schluſſe von der künſtlichen Einrichtung der Welt ſetze man voraus, was doch erſt zu erweiſen wäre, daß das, was von den Werken der Kunſt gilt, nämlich daß ſie einen Künſtler vorausſetzen, auch von den Werken der Natur gelte; in dem Schluſſe aber von dem Anfang des Menſchengeſchlechts oder der Welt ſtütze man ſich auf eine Prämiſſe, die aus der Vernunft gar nicht oder doch höchſt ſchwierig zu erweiſen ſei: denn aus dem Anfang von dem gegenwärtigen Zuſtande der Erde folge noch keineswegs, daß jeder Zuſtand derſelben angefangen habe, noch weniger aber aus dem Anfang eines Theiles der Welt, wie die Erde iſt, der Anfang der ganzen Welt. In dem teleologiſchen Beweiſe mache man einen Zirkelſchluß, denn die Annahme von Zwecken oder Abſichten in der Natur ſetze ſchon die Annahme eines verſtändigen Weſens oder Urhebers der Natur voraus. Gegen den Beweis aus dem Gewiſſen laſſe ſich mit Recht einwenden, daß dieſes Argument ein ſehr mißliches ſei. (Ratio Praelect. De Lect. Metaph. § 41—48.) Wenn, ſagt in Betreff dieſes Beweiſes G. F. Meier, „einer der würdigſten Philoſophen aus der

---

*) Nur einige, und noch dazu nicht ausgeführte, ſonſt wären mir leicht bei der Fülle des Stoffs die Anmerkungen zu einer ſelbſtſtändigen Schrift angewachſen, was ganz wider meine Abſicht und Tendenz geweſen wäre. Dieſe Bemerkung gilt auch von andern Gegenſtänden, namentlich dem der L.'ſchen Pneumatologie, ſo viel Zeit und Studium ich auch auf denſelben verwendet habe, ob er gleich ganz außer dem Kreiſe meines eigentlichen Themas liegt, denn mich intereſſiren und beſchäftigen nur die unmittelbar den Menſchen betreffenden Gegenſtände.

Wolfiſchen Schule,“ in ſeiner natürlichen Gottesgelahrtheit (Metaphyſik IV. Th. 1739) ein Menſch von einer falſchen Religion ſich zu der wahren bekehrt, ſo wird er ſelten die Unruhe ſeines Gewiſſens los werden, und vielleicht iſt kein Weltweiſer, welcher Geſpenſter läugnet, der nicht demohnerachtet ſich vor Geſpenſtern fürchten ſollte.“ Gegen den Beweis aus der Uebereinſtimmung aller Völker ſagt derſelbe, daß es auch „allgemeine Irrthümer des ganzen menſchlichen Geſchlechts geben könne; ſo ſei der Glaube an den Stillſtand der Erde und die Bewegung der Sonne einſt ein allgemeiner Glaube der Menſchheit geweſen; überdem habe man ganze Völker entdeckt, welche nichts von Gott gewußt hätten.“ In Betreff endlich des Beweiſes aus der unendlichen Sehnſucht des Menſchen a desiderio hominis infinito, welcher alſo lautet: „allen Menſchen iſt ein unendliches Verlangen eingeboren. Dieſes Verlangen kann nicht vergeblich ſein; alſo muß der Gegenſtand deſſelben exiſtiren. Es bezieht ſich aber dieſes Verlangen auf das unendliche Gut, d. h. Gott, alſo exiſtirt Gott,“ bemerkt derſelbe, daß das „Verlangen nach dem Unendlichen auch ein Verlangen nach der Unſterblichkeit ſein könne, alſo keineswegs die Wirklichkeit eines Gottes erweiſe.“ So iſt denn nach der Leibnitziſchen Philoſophie und Schule „der einzige unumſtößliche Beweis der Wirklichkeit Gottes aus der Erfahrung“ der aus der Zufälligkeit der Welt. Er lautet alſo: Dieſe Welt exiſtirt; ſie exiſtirt aber ſo, daß ſie auch nicht exiſtiren könnte, iſt alſo ein zufälliges Ding; denn zufällig iſt das, deſſen Gegentheil möglich iſt. Alſo liegt der Grund, warum die Welt iſt und ſo iſt, wie ſie iſt, nicht in ihr, ſondern außer ihr und zwar in einem Weſen, welches den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt hat und folglich nothwendig exiſtirt oder ein nothwendiges Weſen iſt. Was iſt denn nun aber der wahre Sinn und Grund dieſer Zufälligkeit der Welt, worauf ſich die Exiſtenz eines Gottes, d. h. eines von der Welt unterſchiedenen Weſens und Urhebers derſelben ſtützt? die Zufälligkeit oder vielmehr Willkührlichkeit des menſchlichen Denkens und Vorſtellens. Die Welt iſt zufällig, weil ich in Gedanken, in der Einbildung, in der Vorſtellung die Welt — nota bene! die Welt, wie ich ſie mir auf dieſem Standpunkte vorſtelle — als nicht ſeiend und anders ſeiend denken kann. „Wie in einer Studirſtube (heißt es vortrefflich d. h. höchſt charakteriſtiſch für den Standpunkt des Theismus in „Herbart's Erweis, daß die Sätze der neuern Philoſophie zur Verherrlichung Gottes gereichen.“ Ludovici Sammlung der ſämmtl. Streitſchriften wegen der Wolfiſchen Philoſophie. II. Th. S. 148) die Ordnung der Dinge auf vielerlei Weiſe anders ſein kann und kein Ding nothwendig dieſen oder jenen Platz einnimmt, ſo iſt es ebenfalls klar, daß die gegenwärtige (d. h. exiſtirende) Welt unzählige Mal anders ſein könnte, als ſie wirklich iſt .... und iſt unſtreitig der ſtärkſte Beweis, daß ein von dieſer zufälligen Verknüpfung unterſchiedenes Weſen ſein müſſe, das die Welt ſo und nicht anders eingerichtet, wie ich bei Betrachtung einer Bibliothek alſo bald ſchließe, es müſſe Jemand ſein, der es gut befunden, die Bücher ſo und nicht anders zu ordnen, weil es ja nicht unmöglich iſt, daß ſie anders ſtehen könnten!“ Gewiß! wenn ich die Welt nur vom Standpunkt meiner Studirſtube aus denke, meine Studirſtube zu ihrem Urbild mache, ſo muß ich nothwendig Jemand annehmen, der in demſelben Verhältniſſe zur Welt ſteht, als ich zu meiner Studirſtube. So iſt Gott immer nur das nothwendige

Reſultat von einer an ſich willkührlichen Prämiſſe!*) Worin hat aber dieſe Willkühr ihren Grund? darin, daß die Welt Gegenſtand der Sinne und Gegenſtand des Denkens iſt. Bei einem ſinnlichen Gegenſtand unterſcheidet aber der Menſch das Weſen, wie es wirklich, wie es Gegenſtand der Sinne iſt, von dem aus den Sinnen abſtrahirten Gedankenweſen deſſelben. Jenes nennt er die Exiſtenz oder auch das Individuum, dieſes das Weſen oder die Gattung. Das Weſen beſtimmt er als nothwendig und ewig, weil, wenn auch ein ſinnliches Weſen aus der Sinnenwelt verſchwunden, es doch als gedachtes oder vorgeſtelltes Weſen noch bleibt, die Exiſtenz als zufällig und vergänglich. „Das Weſen des Menſchen, ſagt Spinoza, hat keine nothwendige Exiſtenz, d. h. es iſt der Naturordnung nach eben ſo möglich, daß dieſer und jener Menſch exiſtirt, als daß er nicht exiſtirt.“ Eben ſo heißt es im Sinne der Leibnitziſchen Theologie von der Welt: das Weſen der Welt hat nicht nothwendige Exiſtenz, es iſt eben ſo möglich, daß dieſe und jene Welt exiſtirt, als daß ſie nicht exiſtirt. Die Welt iſt ſinnlich, d. h. ſie iſt eine einzelne, für mein unbeſchränktes Denk- und Dichtvorſtellungsvermögen, welches ſich außer dieſer wirklichen Welt unzählige andere mögliche Welten vorſtellen, einbilden kann. Nobis enim Deus potestatem indidit, ſagt ganz im Geiſte Leibnitz's und des Theiſmus überhaupt der Mathematiker Barrow (Lectiones Mathem. Londini 1683. Lect. VII. p. 124.), cogitatione nostra innumeros quasi creandi mundos imaginarios, quos ipse si velit reales potest efficere ..... Siquidem rationis imperium naturae cancellos longe transgreditur, mundus intelligibilis immane quantum exporrectior et diffusior est mundo sensibili; multo plura mentis acies, quam corporis sensus contemplatur. Nothwendig iſt daher die wirkliche Welt in Beziehung auf die andern möglichen Welten eine zufällige, es kann ſtatt ihrer eine andere exiſtiren**). Aber eben ſo nothwendig iſt, daß der Menſch dieſen widerwärtigen Widerſpruch zwiſchen Sein und Nichtſein, Wirklichkeit und Möglichkeit, Exiſtenz und Weſen, Individuum und Gattung oder wie man ſonſt die Glieder dieſes Widerſpruchs benennen mag, aufhebe, daß er ſein die Grenzen der Natur überſchreitendes, die wirkliche Welt überfliegendes, willkührliches

---

*) Wenn ich die Welt zu etwas Endlichem mache, wenn ich ſie reducire auf einen beſchränkten Begriff, auf eine logiſche Kategorie oder Abſtraktion, wie hier auf die der Zufälligkeit, ſo iſt es nothwendig, daß ich über ſie hinausgehe, daß ich das Unendliche der Welt, d. h. der Wirklichkeit überhaupt als ein von der Welt unterſchiedenes, un- und überweltliches Weſen vorſtelle. Nous voudrions, ſagt vortrefflich Leibnitz (IV. Ecrit à Clarke. Apostille) que la nature n'allât pas plus loin, qu'elle fût finie, comme notre esprit. Aber er wendet dieſen Satz nur auf die Atomiſtik an, nicht auf ſeine eigene mechaniſche Weltanſchauung, nicht auf den theiſtiſchen Standpunkt, und doch beruht dieſer nur darauf, daß er die Grenzen ſeiner Unwiſſenheit zu Grenzen der Natur, einen bornirten, abſtrakten Begriff zu ihrem Weſen macht.

**) Daß die Zufälligkeit der Welt nur ein Produkt der Vorſtellung anderer möglicher Welten iſt, geht deutlich aus der ſchon citirten Stelle der Theodicee hervor, wo es heißt: ce monde qui existe étant contingent et une infinité d'autres mondes étant également possibles. Ganz richtig ſagt daher G. F. Meier in ſeiner Kosmologie § 331: „Je mehr man alſo die Zufälligkeit der Welt, dieſe ungemein wichtige Wahrheit behaupten will, deſto mehr muß man die Vielheit und Mannigfaltigkeit unendlich vieler Welten zu erhärten ſuchen.“

Denk- und Dichtvermögen in einem außer- und überweltlichen Gegenſtande oder Weſen verwirklicht oder vergegenſtändlicht. Dieſes Weſen, welches potest efficere machen kann, was der Menſch nur denken kann, iſt oder heißt Gott. Gott iſt die Grundlage, die Exiſtenz, der Ort, der Inbegriff aller Denkbarkeiten oder Möglichkeiten — denn „es iſt einerlei, ob man ſagt: es ſei etwas möglich oder es ſei vorſtellbar“ — die omnitudo compossibilium, wie Bülfinger die Unendlichkeit definirt, der Superlativ der Möglichkeit das allermöglichſte Ding oder Weſen, ſo daß, „wenn Gott nicht exiſtirte, Nichts möglich wäre,“ das Weſen, bei dem die Möglichkeit nicht von der Wirklichkeit, die Wirklichkeit nicht von der Möglichkeit unterſchieden iſt, das iſt, weil es möglich iſt, deſſen Exiſtenz keinen andern Grund, als die bloße Denkbarkeit hat. Il suffit d'être possible pour être actuel. (Monadol. § 44.) C'est l'être qui doit exister parce qu'il est possible (de la démonstr. de l'exist. de Dieu du P. Lami.) „Die Möglichkeit des vollkommenſten Weſens, ſagt Baumeiſter (in ſeiner Instit. metaphys. 1749. § 54), iſt der zureichende Grund ſeiner Wirklichkeit und Exiſtenz, ſo daß wenn du die Möglichkeit des vollkommenſten Weſens bewieſen, du eben damit auch ſchon ſeine Wirklichkeit bewieſen haſt, und daher der Satz der Alten: A posse ad esse non valet consequentia nur von den zufälligen Weſen gilt, aber nicht von dem nothwendigen Weſen, von Gott.“ Supposé que Dieu soit possible, il existe, ce qui est le privilège de la seule divinité. (Nouv. Essais. L. IV. ch. 10. § 7.) Bei Gott iſt alſo nichts zwiſchen der Denkbarkeit und Wirklichkeit, kein Unterſchied zwiſchen Denken und Sein, d. h. er iſt ein reines Gedankenweſen. Der Beweis von der Exiſtenz dieſes Weſens hat daher auch bei Leibnitz keinen andern Sinn, als den ſchon bei Carteſius und Spinoza entwickelten, nämlich daß es ſich hier im letzten Grunde nicht um die Realität eines vom Denken, vom Verſtande unterſchiedenen Weſens, ſondern nur um die Realität und Gottheit des Verſtandes oder Geiſtes handelt. Leibnitz anerkennt ja ausdrücklich den ſogenannten ontologiſchen Beweis, er tadelt nur das an ihm, daß er die Möglichkeit des vollkommenſten Weſens vorausſetze. Es handle ſich daher, um dieſen Beweis vollkommen zu machen, nur darum, dieſe Möglichkeit zu beweiſen. Worin beſteht denn nun aber der Beweis dieſer Möglichkeit? darin, daß das vollkommenſte Weſen dem oberſten Denkgeſetz, dem Geſetz der Identität, welches das Princip der Möglichkeiten oder Wahrheiten iſt (Ve Ecrit à Clarke, § 10), nicht widerſpricht, daß es denkbar iſt. Tout ce qui n'implique point de contradiction est possible. (Théod. P. II. § 224.) Comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'enferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquence aucune contradiction — eine Stelle, die deutlich zeigt, daß die Beſtimmung Wolfs, daß Gott der Inbegriff aller Realitäten ſei und daß dieſe Vereinigung aller Realitäten oder Vollkommenheiten in einem Weſen deßwegen keinen Widerſpruch enthalte, weil alle dieſe Realitäten in Gott ohne Schranken wären, alſo nur Bejahung ausdrückten, ächt Leibnitziſch iſt — cela seul suffit pour connoître l'existence de Dieu a priori. (Monad. § 45.) Das Denkbare und das Mögliche iſt aber eins und das Mögliche „das, was ſein kann“ (Wolf von den Kräften des menſchl. Verſtandes, § 3.). Alſo ſetzt der Beweis der Exiſtenz Gottes aus dem Begriff oder der Möglichkeit Gottes ſchon voraus, daß das Denken überhaupt das prius oder der Grund des Seins iſt, denn das ſein Können geht ja dem Sein voran, oder er iſt nur ein Beweis davon, daß der Gedanke überhaupt oder das denkende Weſen das erſte und reellſte Weſen, das Weſen der Weſen iſt. Dies geht ſchon daraus hervor, daß hier überhaupt das Weſen, d. h. die Möglichkeit, die Denkbarkeit, der Begriff der Exiſtenz*) vorausgeſetzt wird und es daher auf dieſem Standpunkt heißt: „das Weſen kann wohl ohne die Exiſtenz ſein, aber nicht die Exiſtenz ohne das Weſen," daß die Exiſtenz nur als das complementum possibilitatis, die „Erfüllung der Möglichkeit," nur als ein „Zuſatz zum Weſen" beſtimmt wird, ferner daraus, daß nur da aus dem Begriffe Gottes die Exiſtenz abgeleitet wird, wo es auch eine Schöpfung aus Nichts gibt, wo die Idee oder der Gedanke des Dings dem wirklichen Ding vorangeht, wo der Verſtand der Grund und Urſprung der Weſen iſt. Le premier entendement est l'origine des choses. (Nouv. Essais L. II. ch. 12. §3.) Zwar wird dieſer Verſtand als der Verſtand Gottes beſtimmt und vom menſchlichen unterſchieden; aber wenn der Verſtand überhaupt „die Quelle des Weſens aller Dinge iſt," ſo iſt auch der Verſtand die Quelle des Weſens Gottes. Der Unterſchied iſt nur, daß dort der Verſtand von dem Weſen der Dinge verſchieden, hier aber mit dem Weſen des Dings identiſch iſt, denn Gott iſt ja ein reines Verſtandesweſen. Andres iſt möglich, weil es von dem Verſtande vorgeſtellt wird, weil es etwas Vorſtellbares, nicht ſich Widerſprechendes iſt, es hat alſo ſeinen Grund, ſeine Möglichkeit im Verſtande, aber der Verſtand hat ſeinen Grund nicht außer ſich, ſondern in ſich, denn er wird ja nur von ſich ſelbſt vorgeſtellt, er iſt das ens a se. — Gott, ſagt der Urheber des ontologiſchen Beweiſes, iſt das Höchſte, was gedacht werden kann, id, quo majus cogitari nequit, der höchſte Gedanke, das höchſte Weſen scilicet des abſtrakten Denkvermögens. Ueber das beſchränkte, endliche Weſen kann ich im Gedanken hinausgehen, über das unendliche nicht. So kann ich außer „dieſer" wirklichen Welt, dieſem „endlichen,

---

) Daher hat auch in dem ontologiſchen Beweis die Exiſtenz nur die Bedeutung einer Eigenſchaft oder Realität, d. h. eines logiſchen Prädikats. Die Exiſtenz, ſagt Carteſius, iſt ſo gut eine Eigenſchaft Gottes, als die Allmacht. Derſelbe Begriff liegt dem Anſelmus zu Grunde. Proprium est Deo, non posse cogitari non esse. Der ontologiſche Beweis iſt daher nur eine Tautologie, er ſagt daſſelbe am Schluß, was er in der Prämiſſe, daſſelbe mit der Exiſtenz, was er mit dem Weſen ſagt. Was iſt denn aber das Weſen? nichts andres als ein compendium metaphysicum von Eigenſchaften, d. h. Abſtraktionen, von welchen jede als das Weſen ſelbſt geſetzt werden kann, denn es iſt ganz eines, ob ich ſetze: die Allmacht oder das allmächtige Weſen. „Sobald man, ſagt ſchon Darjes ſehr richtig, eine unendliche Eigenſchaft gedenket, ſobald gedenket man Gott und umgekehrt." Wie kann ich denn nun aber einer Abſtraktion Exiſtenz zuſchreiben? nur dadurch, daß ich das Gegentheil aller Abſtraktion, die Exiſtenz ſelbſt zu einer Abſtraktion mache. Aber was iſt denn eine Exiſtenz, die eine Abſtraktion iſt? Keine Exiſtenz — eine fixe Idee. Wo das Abſtrakte für das Concrete, d. h. das Unwirkliche für das Wirkliche gilt, da gilt nothwendig das Concrete für das Abſtrakte, da heißt es, wie bei Hegel: „Sein iſt eine Beſtimmtheit des Begriffs, das Sein iſt nur die Abſtraktion der Beziehung auf ſich ſelbſt." Deus, ſagt Thomas Aquino in ſeinem Kommentar zu Dionysii A. Divina Nomina, dicitur non existens, non quod deficiat ab existendo, sed quia est super omnia existentia. Aber das Ueber gehört nur der Phantaſie, das Nicht der Wirklichkeit an.

zufälligen Ding“ unzählige andere mögliche Welten denken; in meinem Denken iſt alſo mehr, als in der Wirklichkeit; der Gattungsbegriff der Welt überhaupt, welcher unzählige Welten unter ſich befaßt, iſt in dieſer Welt nicht vollſtändig realiſirt, nicht erſchöpft. Aber dieſer unendlich viele mögliche Welten umfaſſende Gattungsbegriff iſt nichts andres als das Denkvermögen, alſo iſt erſt da, wo der Unterſchied zwiſchen dem, was iſt, und dem, was gedacht werden kann, der Unterſchied zwiſchen Einzelheit und Gattung ſich aufhebt, das Denkvermögen verwirklicht. „Der Begriff von Gott (ſagt der mehrmals ſchon erwähnte G. F. Meier in ſeiner Kosmologie § 299) iſt nicht etwa eine Gattung möglicher Dinge, welche durch die durchgängige Beſtimmung (d. i. die Wirklichkeit) auf vielerlei Weiſe abgeändert werden könnte, ſo daß ſtatt unſers Gottes ein anderer Gott hätte wirklich werden können. Allein die Welt iſt ein Ding, welches eine Gattung iſt und die in verſchiedenen einzelnen Dingen ſein kann. Und das heißt: dieſe Welt iſt innerlich veränderlich und zufällig.“ Aber es heißt auch: Gott iſt das realiſirte Denkvermögen, denn in ihm fällt Denken und Sein zuſammen. Omnia, ſagt Anſelmus, possunt cogitari non esse*) praeter id quod summe est. Proprium est Deo, non posse cogitari non esse. Das posse cogitari non esse iſt aber eben ſo viel, als posse non esse, das non posse cogitari non esse eben ſo viel, als non posse non esse. Gott iſt das Weſen ohne Einſchränkungen, ohne Negationen, d. h. in Gott laſſe ich die Einſchränkungen und Bedingungen, welche die endlichen, d. i. ſinnlichen Dinge, deren Wirklichkeit nicht mit ihrer Möglichkeit oder Denkbarkeit gegeben iſt, meinem Denken entgegenſetzen, fallen; in Gott iſt nichts, was nicht in das Denken fiele, was mit den Sinnen nur wahrgenommen werden könnte, was das Denken verneinte; Gott iſt ganzes, pures Denkweſen — Deus est pura ratio, ſagt Thomas Anglus (Wittich Comment. de Deo p. 367) — purus actus, Leibnitz, reine bloße Thätigkeit. Aber dieſer pure Act iſt nur der Denkact, der Act der deutlichen Vorſtellung, welcher nichts von der Leidenſchaftlichkeit und Dunkelheit der Sinnlichkeit beigemiſcht iſt — es gibt ja nach L. zuletzt keine andere Thätigkeit, als die Vorſtellung — alſo iſt der ontologiſche Beweis nichts andres als die Sanktion und Apotheoſe des abſtrakten, aprioriſchen, nicht an die Bedingungen und Einſchränkungen der Erfahrung, der Sinne ſich bindenden Denkens, Vorſtellens, Einbildens — eine nothwendige Folge darum, daß da, wo dieſer Beweis gilt, auch die possibilitas der Transſubſtanziation, die Möglichkeit der Wunder, die Möglichkeit der Teufel und

---

*) Dieſe Idee iſt höchſt wichtig für die richtige Erkenntniß des ontologiſchen Beweiſes, denn es erhellt hieraus, daß die Undenkbarkeit des Nichtſeins Gottes zur Vorausſetzung hat die Denkbarkeit des Nichtſeins alles Deſſen, was, wie Anſelmus cont. Gaulinum c. 4 ſich ausdrückt, Anfang oder Ende oder zuſammengeſetzte Theile hat, was alſo nicht Gott, was Welt iſt, oder daß das posse cogitari non esse ein und daſſelbe Denken iſt mit dem non posse cogitari non esse. Das Anſelmiſche omnia possunt cogitari non esse iſt daher identiſch mit dem Carteſianiſchen fingere posse corpus meum nihil esse, itemque plane nullum esse mundum, identiſch überhaupt mit der chriſtlich idealiſtiſchen Vorſtellung: que nous pourrions exister seuls avec Dieu, quand il n'y auroit ni espace, ni matière, puisque nous ne renfermons point en nous la notion de l'existence des choses externes. King in L.'s Remarq. sur le Liv. de Mr. King. § 6.

Geiſter, kurz die Möglichkeit alles nur immer Vorſtellbaren ohne Anſtand demonſtrirt wird. — Die Hinderniſſe ihrer Möglichkeit ſind ja in dem ontologiſchen Beweiſe beſeitigt; in dem Schluſſe von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit iſt allem Möglichen das Recht auf Exiſtenz eingeräumt. Der hiſtoriſche Beweis von der Richtigkeit dieſer Erklärung des ontologiſchen Arguments iſt, daß das Weſen, deſſen Begriff oder Möglichkeit die Exiſtenz in ſich ſchließt, das allmächtige Weſen iſt, das Weſen, welches Alles thun kann, was nur immer der Menſch ſich denken kann, alſo nichts andres iſt als die uneingeſchränkte Bejahung und Realiſation der menſchlichen Denk-, Vorſtellungs- und Einbildungskraft. Dieu ... peut tout ce qui est possible. (Théod. P. II. § 163.) Possibilitates seu essentiae ante vel praeter existentiam sunt imaginaria seu fictitia .... Respondeo, neque essentias istas, neque aeternas de ipsis veritates quas vocant, esse fictitias, sed existere in quadam ut sic dicam regione idearum, nempe in ipso Deo ..... Oportet aeternas veritates existentiam habere in quodam subjecto absolute et metaphysice necessario, i. e. in Deo, per quem haec, quae alioqui imaginaria forent, realisentur. (De Rerum Origin. Erdmann N. XLVIII.) Quand je dis, qu'il y a une infinité de mondes possibles j'entends qui n'impliquent point de contradiction, comme on peut forger des romans, qui n'existent jamais et qui sont pourtant possibles. Pour être possibles, il suffit de l'intelligibilité. (à Bourguet L. I. S. hierzu auch die eben am Schluſſe von § 16 citirte Stelle.) Aber das göttliche Weſen iſt ja nichts andres als das Weſen, welches dieſe unendlich vielen Welten oder Möglichkeiten, die der Verſtand vorſtellt (Theodicee § 225 u. § 42), kraft ſeiner Allmacht verwirklichen kann. Zwar wird dieſe Allmacht durch die Güte und Weisheit beſchränkt — Gott verwirklicht nur Eine, nur die beſte und vernünftigſte Welt; aber trotzdem bleiben außer und über dieſer wegen ihrer Vorzüge zur Würde der Wirklichkeit promovirten Welt die imaginären Welten im Reiche der Möglichkeit beſtehen und machen noch immer fort ihre Prätenſionen auf die Wirklichkeit geltend. Sie können nun allerdings dieſe ihre Anſprüche nicht durchſetzen: indeß ſie revanchiren ſich dadurch, daß ſie wenigſtens von Zeit zu Zeit von dem Privilegium des ontologiſchen Arguments, über die Geſetze und Schranken der gemeinen, ſubjektiven Logik erhaben zu ſein, Gebrauch machen, durch Wunderwerke die Geſetze der Natur aufheben und ſo Störung und Unordnung in die beſte Welt bringen. Doch genug von der Ontotheologie! Gehen wir über zu der erquicklicheren Anthropotheologie! — Die Leibnitziſche Theologie iſt ein ſehr populärer Beweis, daß das „Geheimniß der Theologie die Anthropologie iſt." L'idée de Dieu, ſagt L., est dans la nôtre par la suppression des limites de nos perfections, comme l'étendue prise absolument est comprise dans l'idée d'un globe. (Remarq. sur le livre de Mr. King, § 4.) Das heißt: Gott iſt das unbeſchränkte menſchliche Weſen — das menſchliche Weſen vorgeſtellt ohne Schranken, ohne Mängel und Fehler, darum das Vorbild, das Ideal des Menſchen. Gott, ſagt z. B. L., iſt immer vollkommen vergnügt und zufrieden (à son aise, Théod. § 114), aber will das nicht auch der Menſch ſein? „Der wahre Gott iſt immer derſelbe" (§ 177): aber macht nicht auch der Menſch das semper idem zu ſeinem Wahlſpruch? „Gott handelt um Gutes zu thun, nicht um Gutes zu empfangen" (§ 217); aber gilt nicht auch bei den Menſchen der von L. bei dieſer Stelle angeführte Spruch: Beſſer iſt Geben als Nehmen? „Gott kann nie unentſchloſſen ſein; er weiß Alles; er kann nicht zweifeln, er kann ſein Urtheil nicht zurückhalten, ſein Wille iſt immer beſtimmt" (§ 337); aber iſt denn nicht Unentſchloſſenheit, Ungewißheit, Unbeſtimmtheit ein dem Menſchen ſelbſt höchſt verhaßter, ja unerträglicher Zuſtand? „Die Herrſchaft Gottes, die Herrſchaft des Weiſen iſt die Herrſchaft der Vernunft. Indeß nur Gott allein iſt immer durch die Vernunft beſtimmt" (§ 327. 318. 319); aber iſt damit nicht der Unterſchied zwiſchen Gott und dem Weiſen allein darein geſetzt, daß jener immer iſt, was daher nur zeitweiſe iſt? „Gott handelt um eines Zwecks willen" (Rem. sur le liv. de Mr. King. § 21); aber iſt dieſe Handlungsweiſe keine menſchliche? „Gott begreift Alles im höchſten Grade in ſich" (ebend.); aber hat nicht auch die menſchliche Seele Alles auf ideale Weiſe in ſich? Woher kommt es denn nun aber, daß dieſes handgreiflich menſchliche Weſen doch als ein von Menſchen unterſchiednes Weſen erſcheint? daher, daß Gott nicht nur als moraliſches, ſondern zugleich als phyſiſches Weſen, als das Weſen, als die Urſache der Natur vorgeſtellt wird. Deum, ſchreibt L. (ad Placcium. Op. Omn. T. VI. p. 84) duplici modo considerare oportet physice et moraliter. Physice scil. ut ultimam rerum rationem ... moraliter vero ut monarcham etc. Die Gott von der Natur unterſcheidenden Eigenſchaften ſind vom Menſchen, die Gott vom Menſchen unterſcheidenden Eigenſchaften aber von der Natur abſtrahirt. „Gott, ſagt L., ſorgt für die Menſchen, er liebt das Menſchengeſchlecht, er will ihm wohl, nichts iſt wahrer" (Theod. § 122): aber der Menſch iſt nicht ſein einziger Gegenſtand; „der Gegenſtand Gottes iſt etwas Unendliches, ſeine Sorgen umfaſſen das Univerſum." (§ 134.) „Mit ungeſtümen Gebeten richtet man bei Gott nichts aus, er weiß beſſer als wir, was wir bedürfen und gewährt nur, was dem Ganzen gemäß iſt." (§ 120.) „Wenn das Glück der Menſchen der einzige Gegenſtand oder Zweck Gottes, ſo gäbe es allerdings (L. ſagt jedoch nur: peut-être) keine Sünde, kein Uebel; Gott würde eine Ordnung der Dinge wählen, von der alle Uebel wären ausgeſchloſſen; aber dann würde er nicht die Pflichten gegen das Univerſum, d. h. die Pflichten gegen ſich ſelbſt beobachten." (Ebend.) Die Sünde und folglich das Uebel — denn das Uebel iſt auch nach L. nur eine Folge, die Strafe der Sünde — haben alſo nur darin ihren Grund, daß der Menſch nicht das einzige Weſen iſt, ſondern außer ihm noch andere Weſen exiſtiren, daß er folglich kein abſolutes, ſondern beſchränktes Weſen, nicht das Ganze, ſondern ein Theil des Ganzen iſt, oder mit andern Worten, daß Gott nicht nur den Menſchen, ſondern auch die nicht menſchlichen Weſen vertritt und repräſentirt, nicht nur der Gott oder das Weſen des Menſchen, ſondern auch der Gott oder das Weſen der Natur iſt. „Gott vernachläſſigt nicht die lebloſen Dinge; ſie ſind fühllos, aber Gott hat Gefühl für ſie. Er vernachläſſigt nicht die Thiere; ſie ſind verſtandlos, aber Gott hat Verſtand für ſie." (§ 246.) Die göttliche Weisheit erforderte eine Welt von Körpern, eine Welt von vorſtellenden, aber vernunftloſen Subſtanzen, kurz ſie mußte das wählen, was zuſammen den beſten Effekt machte. Das iſt die Pforte, durch welche die Sünde in die Welt kam." (§ 124.) „Soll Gott deßwegen keinen Regen geben, weil er niedrig gelegenen Orten Schaden bringt? Soll die Sonne deßwegen nicht ſo ſtark leuchten, als es für das Ganze nothwendig iſt, weil dadurch einige Gegenden ausgetrocknet werden?“ (§ 134.) „Gott ſieht ſicherlich mehr auf einen Menſchen als auf einen Löwen, aber man kann wohl ſchwerlich behaupten, daß Gott einen einzigen Menſchen dem ganzen Löwengeſchlecht in jeder Rückſicht vorzieht.“ (§ 118.) „Was iſt denn überhaupt unſere Erde ſammt ihren Bewohnern im Vergleich zu dem unermeßlichen Univerſum? Unvergleichlich weniger als ein phyſikaliſcher Punkt?“ (§ 19.) Leibnitz wirft dem Bayle vor, daß er Gott ſich gar zu menſchlich vorſtellt, aber das, wodurch ſich L. über Bayles Anthropomorphismen erhebt, wodurch er ſie beſeitigt oder wenigſtens beſchränkt, iſt nur die Vorſtellung der Natur, die Vorſtellung des Weltalls. Der Gott, welcher aber nur eine Repräſentation der Natur, nur das perſonificirte, vermenſchlichte, vergötterte Weltall ausdrückt, iſt nicht der eigentliche, wahre chriſtliche Gott. Dieſer iſt vielmehr die Repräſentation des Menſchen, dieſer iſt der Gott, der um des Menſchen willen die Welt ſchafft, um des Menſchen willen ſelbſt Menſch wird, um des Menſchen willen Wunder thut — zum deutlichen Beweis, daß ihm mehr an dem Wohl des Menſchen gelegen iſt, als an dem Zuſammenhang der Welt oder Natur. Dieſen Gott vertritt Bayle, dieſem ſetzt er die Uebel entgegen und findet ſie nur mit vollem Recht unerklärbar, unvereinbar mit ſeinem Weſen. Bayle iſt — freilich nur negativ, d. h. nicht in ſeiner eignen Perſon — ganzer Chriſt, ganzer Theiſt, aber Leibnitz iſt ein halber Chriſt, er iſt Theiſt oder Chriſt und Naturaliſt. Er beſchränkt die Güte und Macht Gottes durch die Weisheit, durch den Verſtand, aber dieſer Verſtand iſt nichts andres als ein Naturalienkabinet, iſt nur die Vorſtellung des Naturzuſammenhangs, des Weltganzen; er beſchränkt alſo ſeinen Theismus durch den Naturalismus; er bejaht, er vertheidigt den Theismus durch das, was den Theismus aufhebt. L. iſt in dieſer Welt in ſeinem Elemente, aber der chriſtliche Theiſt hat ſein Vaterland im Himmel. L. läßt deßwegen Gebete nicht erhören, weil dem Ganzen, der Naturordnung ihre Erhörung widerſpräche, aber der Chriſt deßwegen nicht, damit nicht der Menſch über dem Glück in dieſer Welt ſeine Beſtimmung für den Himmel vergißt. Ideo, ſagt z. B. Auguſtin de Civ. Dei. l. 22. c. 22, non semper etiam ipsa beneficia tribuuntur petentibus, ne propter hoc religio quaeratur, quae propter aliam magis vitam, ubi mala non erunt omnino ulla, quaerenda est. L. erblickt in den Uebeln dieſer Welt nur unbedeutende partielle Störungen der Ordnung, nur Ausnahmen von der Regel, aber der chriſtliche Theismus, und dieſen will doch L. vertheidigen, erblickt das Uebel dieſer Welt ſchon in ihrer Ordnung, ihrer Regel, und glaubt daher an ihre Aufhebung in einer andern, beſſern Welt. So beſteht z. B. die Ordnung dieſer Welt in dem Wechſel von Tag und Nacht, Wachen und Schlafen, Leiden und Freuden, aber der Chriſt hofft auf eine Welt, wo ein ewiger Tag, ewiges Wachen, ewige Freude ſtattfindet. Dieſes Leben, ſagt z. B. der chriſtliche Philoſoph N. Taurellus (in ſeinen Alpes caesae lib. II. Quaest. 6. N. I.) iſt anders beſchaffen, als das künftige: denn in dieſer Welt ſind wir den Geſetzen der Natur unterworfen, damit nämlich eine gewiſſe Anzahl von Menſchen auf natürlichem Wege erzeugt werde. Die geiſtige Thätigkeit wird daher durch viele andere Beſchäftigungen, beſonders aber durch den Schlaf verhindert. Aber in dem andern Leben wird kein Schlaf ſtattfinden, noch ſonſt eine andere Beſchäftigung, welche uns von der geiſtigen Thätigkeit abhält.“ „Das iſt nicht ewig, ſagt derſelbe in ſeinem Triumph der Philoſophie (p. 367), was eines Andern wegen iſt, dieſe Welt aber hat ihren Zweck außer ſich, nämlich in der Glückſeligkeit der andern Welt, alſo iſt ſie endlich.“ Die *faktiſche* Auflöſung der Uebel im andern Leben iſt vom Standpunkt des chriſtlichen Theismus allein auch ihre *theoretiſche* Auflöſung. Nur das Jenſeits iſt hier die Theodicee; denn nur dort realiſirt ſich erſt die Idee Gottes. Wenn Nichts nach dem Leben iſt, ſagt z. B. Chryſoſtomus bei Gaſſendi (Animadv. Edit. III. T. I. p. 296), ſo gibt es auch keinen Gott. Leibnitz dagegen erwähnt in ſeiner Theodicee nur en passant das zukünftige Leben, ob er gleich ſonſt ſo großen Werth auf die Unſterblichkeit legt und z. B. ſagt: Inutilis est providentiae doctrina sublata animae immortalitate .... neque enim in hac vita se vindicat divinitas. (Resp. ad Ep. XII. Bierlingii.) L. macht in Beziehung auf Bayle's trefflichen Einwurf, daß, wenn Gott die Sünde und folglich das Uebel nur deßwegen erlaube, um nicht gegen die Geſetze der Bewegung zu verſtoßen, er nur die Welt erſchaffen hätte, um ſich als einen geſchickten Baumeiſter und Mechaniker, aber nicht als einen Freund der Tugend und Menſchheit zu zeigen, *die* Bemerkung, daß Bayle nicht dieſen Einwurf würde gemacht haben, wenn ihm das Syſtem der präſtabilirten Harmonie bekannt geweſen wäre, welchem zufolge das Reich der wirkenden Urſachen und das der Zweckurſachen einander gleichſam parallel ſeien, Gott nicht weniger der beſte Monarch als der größte Architekt ſei und folglich die Materie eine ſolche Einrichtung habe, daß die Geſetze der Bewegung der beſten Regierung der Geiſter dienen und entſprechen. (§ 247.) Allein dieſe präſtabilirte Harmonie iſt in Wahrheit nichts andres als die Disharmonie, der Widerſpruch zwiſchen Leibnitz's Idealismus und Materialismus, L.'s Theismus und Naturalismus. In dem mit ſich einigen, wahrhaft chriſtlichen Theismus iſt Gott nicht Monarch *und* zugleich Architekt — Eigenſchaften, die an und für ſich nicht ohne Widerſpruch in *einem* Weſen ſich vereinen laſſen — ſondern *nur* Monarch, und nur *als* Monarch Baumeiſter, darum nicht Baumeiſter, ſondern Schöpfer. Der heidniſche, der naturaliſtiſche Gott iſt Architekt, aber nicht der chriſtliche, denn der Künſtler iſt verſenkt in den Stoff, gebunden an die Materie, überwindet die Materie nur durch die Materie. Natura non vincitur nisi parendo, heißt es da. Der chriſtliche Gott dagegen bringt die Welt hervor durch ſein *bloßes Wort* oder *Gebot*, ſeinen *bloßen Willen*. Da iſt von keinen Bewegungsgeſetzen die Rede, nach denen ſich Gott bei der Erſchaffung und Lenkung der Dinge richte; da ſteht die Sonne ſtill auf Gottes Befehl und Menſchen Wunſch; da iſt der Wille Gottes allein das Geſetz, allein die Natur der Dinge: da iſt das einzige reelle Weſen das ſupranaturaliſtiſche Weſen. Wie kann Etwas, ſagt z. B. Auguſtin de Civ. Dei l. 21. c. 8. wider die Natur ſein, was mit Gottes Willen geſchieht, da eben der *Wille* des Schöpfers die *Natur* jedes erſchaffnen Dings iſt? Was iſt von dem Urheber der Natur des Himmels und der Erde ſo regelmäßig angeordnet, was ſo an feſte Geſetze gebunden, als der Lauf der Geſtirne? Und doch leſen wir in der heiligen Schrift, daß die Sonne auf Gottes Gebot ihren geſetzmäßigen Lauf änderte. — Leibnitz ſagt (Theod. § 20): „Die Alten ſchrieben die Urſache des Uebels der Materie zu, welche ſie für ewig und unabhängig von Gott hielten, aber wir, die wir Alles von Gott ableiten, müſſen die Quelle des Uebels auch in ihm ſuchen und wir können ſie nur in dem göttlichen Verſtande finden. An die Stelle der Materie muß man daher den Verſtand ſetzen.'' Allein auch nach L. iſt in Wahrheit die Materie die Urſache des Uebels oder Böſen, denn die von dem Weſen der Kreatur unabſonderliche Beſchränktheit iſt der Grund, daß ſie irren und fehlen kann, aber dieſe Beſchränktheit iſt ja ihre Materialität*). So wie die Dinge ſind, ſo ſtellt ſie der Verſtand vor, aber die Kreaturen ſind beſchränkte, d. h. materielle Weſen, alſo ſtellt ſie auch ſchon der Verſtand als ſolche ſich vor, alſo iſt auch die Materie trotz dem, was L. dagegen ſagt, eine ewige und nothwendige Wahrheit, denn ſo ewig und nothwendig die Limitation, die Beſchränktheit, ſo ewig und nothwendig iſt die Materie in dem Begriff der Kreatur enthalten. Das Weſen der Pflanze kann nicht ohne den pflanzlichen Körper, das Weſen des Thieres nicht ohne den thieriſchen Körper gedacht werden. Gott, ſagt L., iſt der Autor, der Urheber der Materie, aber wie Gott überhaupt nur der Urheber von den Exiſtenzen, nicht von den Weſenheiten, nicht von den Verſtandeswahrheiten iſt, ſo iſt er auch nur der Urheber von der Exiſtenz, nicht von dem Weſen der Materie. Daß die Materie drei Dimenſionen hat, das hat nicht in Gott, ſondern in dem Weſen, in dem Verſtande oder Begriffe der Materie ihren Grund. (Theod. § 351.) Gott wird durch den Verſtand, aber nicht der Verſtand durch Gott beſtimmt: der Verſtand iſt das erſte Weſen, die prima causa**), denn er repräſentirt das Weſen — was iſt aber vor dem Weſen? — Gott, die causa secunda, denn er realiſirt, er verwirklicht nur kraft ſeiner Willensmacht den Verſtand, er iſt nur der Vollſtrecker, der Verſtand aber der Geſetzgeber. Die Materie iſt daher eben ſo bei L. als bei den Alten ewig und von Gott unabhängig, der Unterſchied iſt allein der, daß L. ſeinem chriſtlichen Repräſentativſyſtem gemäß an die Stelle der objektiven Materie die ſubjektive, an die Stelle des wirklichen Weſens das vorgeſtellte Weſen derſelben ſetzt — ein Unterſchied, der aber nur ein formeller, ſcheinbarer iſt, was ſich ſchon darin zeigt, daß der Gott Leibnitz's trotz ſeines idealiſchen Weſens eben ſo durch dieſe innerliche oder ideale Materie beſchränkt wird, als der heidniſche Gott durch die Materie außer ihm. L'imperfection originale des créatures donne debornes à l'action du Créatur, qui tend au bien. (Théod. § 380 u. § 388.) Gott will mit ſeinem vorhergehenden Willen, d. h. an ſich nur Gutes, kein Uebel, keine Sünde, aber der gute Wille ſcheitert an der verhängnißvollen Verſtandesnothwendigkeit, daß die Kreatur weſentlich beſchränkt, weſentlich materiell iſt, und bringt daher ſtatt des ſchlechtweg Guten nur das Beſte hervor, das unter der Bedingung der Beſchränktheit, der Materialität möglich iſt. Wie die Alten auf die Materie, ſo ſchiebt daher L. — inhuman genug — auf die Kreatur die Schuld des Uebels. Die Kreatur ſelbſt iſt die Urſache ihrer Uebel. Von Gott kommt nur das Poſitive, d. h. Vollkommne, Gute, aber das Negative, Mangelhafte kommt von der Kreatur ſelbſt, hat in ihrer urſprünglichen, idealen Beſchränktheit ihren Grund. Dieu est la cause de la perfection dans la nature et dans les actions de la créature, mais la limitation de la réceptivité de la créature est la cause des défauts qu'il y a dans son action. (Théod. § 30. Siehe auch Rem. sur la VI^e Lettre phil. impr. à Trévoux 1703.) Wenn aber die Kreatur der Grund ihrer Uebel und Mängel iſt, ſo iſt ſie auch der Grund ihrer ſelbſt; denn der Grund ihrer Uebel, die Limitation iſt ja auch der Grund ihres Weſens — die Kreatur iſt ein beſchränktes Weſen, dies iſt ihre Definition, ihre ſpecifiſche Differenz — aber dieſe Limitation ſtammt nicht von Gott, ſondern von ihr ſelbſt, alſo iſt Gott nicht nur unſchuldig an ihren Uebeln, ſondern auch unſchuldig an ihrem Weſen: die Kreatur verdankt, was ſie iſt, ſich ſelbſt, ſie iſt, wie geſagt, Grund ihrer ſelbſt, d. h. in klaren Worten ausgeſprochen: die Kreatur, die Materie, die Welt läßt ſich nicht aus Gott erklären und ableiten. So beſtätigt ſich auch an Leibnitz, daß alle Erklärungen und Deduktionen der Welt aus Gott nur Spiele der Phantaſie, nur Selbſttäuſchungen, Illuſionen ſind. Woher oder „von Wem" iſt denn die Welt? von Gott. Gut, aber wie iſt ſie denn in Gott entſtanden? woher kommt ſie in Gott? „Aus der Idee." Aber woher kommt denn dieſe Idee? Und woher der Unterſchied von dieſer Idee, die Wirklichkeit, die materielle Exiſtenz der Welt? lauter Fragen, die der Theismus nicht beantwortet, nicht beantworten kann, aus dem einfachen Grunde, weil die erſte Frage: woher iſt die Welt? ſelbſt ſchon eine Thorheit iſt; denn ſie iſt identiſch mit der thörichten Frage: Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose!! (Princip. de la nat. et de la grâce § 7.)

---

*) Daß Leibnitz die Form und nicht die Materie als die Urſache des Uebels ausſpricht, kommt nur daher, daß er die Materie als indifferent vorausſetzt, folglich das die Materie Unterſcheidende, Beſtimmende, Formende zu etwas Immateriellem macht. Aber wodurch iſt denn zuletzt die Form eine beſtimmte, nicht actus purus? Nur durch die Materie.

**) Leibnitz ſetzt dem Willen und Verſtande die Macht voraus. La puissance ... precede même l'entendement et la volonté (Théod. § 149). Er ſetzt alſo die Natur dem Geiſte voraus, denn was iſt dieſe Macht ohne Verſtand und Wille anders als die verſtand- und willenloſe Naturmacht? Aber auf dem Standpunkt des Idealismus oder Theismus iſt dieſe die Natur repräſentirende Macht nur die Macht, wodurch der Verſtand ſeine Gedanken und Vorſtellungen realiſirt, denn das Objekt der Macht iſt Alles, was der Verſtand als möglich vorſtellt. (Théod. § 171.) Daher erſtreckt ſich auch die Macht wohl weiter als der Wille, denn dieſer iſt durch die Regel des Beſten, Weiſeſten beſtimmt, aber nicht weiter als das unbeſchränkte Denk- und Vorſtellungsvermögen. Les objets de l'entendement ne sauroient aller au delà du possible, qui en un sens est seul intelligible. (Théod. § 225.) Aber die Macht kann auch nicht über das Mögliche, das Vorſtellbare hinaus.

63. Locke nimmt bekanntlich außer ſeiner expérience noch die Reflexion des Geiſtes über ſeine eigenen Operationen als eine Quelle der Ideen an; aber dieſe hat nur eine ſekundäre Bedeutung, denn die perception, die nach Locke (Liv. II. ch. 9. § 1.) die erſte und einfachſte Idee iſt, die wir durch die Reflexion erhalten, eben ſo die rétention (chap. 10.), die abstraction (ch. 11. § 9.) beziehen ſich, wie überhaupt die Operationen des Geiſtes, nur auf die von den Sinnen erhaltenen Ideen, hängen nur von ihnen ab.

64. Es iſt hier der Ort, auch der Gedanken L.'s über die Logik zu erwähnen. Die theoretiſche Philoſophie, im Unterſchiede von der praktiſchen, ſtützt ſich nach ihm sur la véritable analyse dont les mathématiciens donnent des échantillons, mais qu'on doit appliquer aussi à la métaphysique et à la théologie naturelle, en donnant de bonnes définitons et des axiomes solides. (T. VI. p. 246.) Er tadelt

daher den Malebranche, Arnauld und Locke, daß ſie dem Carteſius, welcher die Definition der allgemeinen metaphyſiſchen Beſtimmungen unter der Vorausſetzung, daß ſie allgemein bekannt wären, vernachläſſigte, gefolgt wären und ihre Ideen nicht vermittelſt der Definitionen fixirt hätten. J'ai fabriqué, ſagt er von ſich, quantité de définitions, que je souhaite de pouvoir ranger un jour. (T. VI. p. 216.) Die Definitionen unterſcheidet er „in nominale, welche nur die Unterſcheidungsmerkmale einer Sache enthalten, und in reale, aus welchen erhellt, daß die Sache möglich iſt. Die nominalen Definitionen reichen nicht zur vollkommenen Erkenntniß hin, außer wenn es ſchon wo anders her bekannt iſt, daß die definirte Sache möglich iſt. Hieraus ergibt ſich auch der Unterſchied zwiſchen wahrer und falſcher Idee; wahr iſt ſie nämlich, wenn der Begriff möglich iſt (cum notio est possibilis), falſch, wenn er einen Widerſpruch enthält. Die Möglichkeit einer Sache erkennen wir aber entweder a priori oder a posteriori. A priori, wenn wir den Begriff in ſeine Beſtandtheile auflöſen oder in andere Begriffe, deren Möglichkeit bekannt iſt und in denen wir nichts Widerſtreitendes erkennen, und dies geſchieht unter Anderem, wenn wir die Weiſe, wie eine Sache hervorgebracht werden kann, einſehen, daher die definitiones causales beſonders nützlich ſind; a posteriori, wenn wir die wirkliche Exiſtenz einer Sache in Erfahrung bringen. Es gibt jedoch auch eine deutliche Erkenntniß von undefinirbaren Begriffen (notionis indefinibilis, doch wohl nicht indesinibilis), wenn nämlich der Begriff ein primitiver iſt oder nota suis ipsius, d. h. wenn er unauflöslich iſt, oder nur durch ſich ſelbſt erkannt wird, atque adeo caret requisitis (nicht mehr Begriffe hat, die zu ihm erfordert werden oder in ihn eingehen). Die Erkenntniß eines deutlichen primitiven Begriffs iſt die intuitive, und dieſe Begriffe oder prima possibilia ſind nichts Anderes als die abſoluten Attribute Gottes, als die erſten Urſachen und der letzte Grund der Dinge." (Medit. de cognit. verit. et ideis.) Die logiſche Form (beſonders die Definition) iſt nach L. bei Streitigkeiten von großem Nutzen. Ego certe legitimam disputandi formam appellare soleo judicem controversiarum. (T. VI. p. 72.) Die Lehre von den Schlüſſen iſt ihm eine eben ſo demonſtrative Wiſſenſchaft als die Arithmetik und Geometrie. (Ep. I. ad J. C. Langium.) Den Syllogismus hält er keineswegs, ſowohl aus Gründen der Vernunft, als aus eigner Erfahrung, für unbrauchbar zur Entdeckung der Wahrheit. (Resp. ad V. Ep. Bierling.) An den bisherigen Logiken vermißte er beſonders die praktiſche Logik, die Dialektik der moraliſchen Gewißheit, die Lehre von den Graden der Wahrſcheinlichkeit. (T. VI. p. 246. und T. V. p. 403.) Die Fundamente ſeiner Wahrſcheinlichkeitslogik gibt er in einem Briefe ad Placcium. (T. VI. p. 36.)

65. Einige Bemerkungen über die Leibnitz'ſche Pneumatologie von 1847. „Die Frage von angebornen oder nicht angebornen Ideen, hieß es im Text, iſt nichts weniger als eine anthropologiſche. Es handelt ſich hier von dem Weſen des Geiſtes. In dieſem Sinne erfaßte Leibnitz die Frage." Ganz richtig im Sinne der Leibnitz'ſchen, überhaupt idealiſtiſchen, aprioriſchen Philoſophie. Wird einmal der Geiſt als ein vom Menſchen unterſchiedenes, ſelbſtſtändiges, an ſich ſeiendes Weſen gedacht, ſo kann von einem Urſprung, einer Entſtehung der Ideen, Begriffe, Gedanken eben ſo wenig die Rede ſein, als von einer Entſtehung des Geiſtes ſelbſt. Der Geiſt, die Seele eine

Subſtanz, ein Weſen — und dennoch eine tabula rasa! — das iſt baarer Unſinn. Was iſt ein Weſen ohne Weſensbeſtimmungen und Weſensäußerungen? Il est essentiel aux substances d'agir, aux substances crées de pâtir, aux esprits de penser. (Nouv. Ess. l. III. c. 6.) Was ſollen denn nun aber die Weſensbeſtimmungen, die immanenten Handlungen des denkenden Weſens anders ſein, als Gedanken, Begriffe, Ideen? Wenn ich daher dem Geiſte, der Seele den Urſprung der Ideen zuſchreibe, ſo ſpreche ich damit keinen ſynthetiſchen, ſondern analytiſchen, identiſchen Satz aus; ich füge dem Subjekt ein Prädikat zu, welches ſchon im Begriffe des Subjekts enthalten iſt, ſich von ſelbſt verſteht. Aber eine nothwendige Konſequenz des vom Menſchen abgeſonderten, als ein Weſen für ſich gedachten Geiſtes iſt Gott; denn Gott iſt nichts anders als der Geiſt, der den letzten Faden des Zuſammenhangs mit dem Menſchen zerriſſen hat, der nicht nur vom Menſchen unterſchiedene, ſondern auch von allen Schranken des Menſchen befreite, namentlich entleibte, entſinnlichte Geiſt. Der Unterſchied zwiſchen den Monaden, den individuellen Geiſtern oder Weſen und Gott, dem allgemeinen Geiſte — d. h. dem perſonificirten Gattungsbegriff des Geiſtes, der Thätigkeit, des actus purus — beſteht ja zuletzt nur darin, daß jene beleibte Geiſter, dieſer aber der entleibte Geiſt iſt, wenn gleich L. an der eben angeführten Stelle in den Nouv. Essais zu der Behauptung Locke's, daß zwiſchen Gott und den Geiſtern kein anderer Unterſchied ſtattfinde, als daß Gott das Prädikat der Unendlichkeit zukomme, hinzuſetzt: „Es gibt bei mir noch einen andern Unterſchied, nämlich daß alle erſchaffenen Geiſter Leiber haben“; denn die Endlichkeit hat ja zuletzt nur in der Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Materialität, die Unendlichkeit nur in der Leibloſigkeit, Unſinnlichkeit, Immaterialität ihren Grund und Boden. Der aprioriſche Urſprung der Ideen iſt daher eins mit dem aprioriſchen Urſprung der Dinge. Die Ideen entſpringen nur da a priori aus dem Geiſte, wo die Dinge ſelbſt aus dem Geiſte entſpringen, wo die Idee des Dinges der ſchöpferiſche Grund des Dinges ſelbſt iſt. „Die Ideen ſind in Gott von Ewigkeit her und ſie ſind ſelbſt in uns, ehe wir wirklich an ſie denken.“ (Nouv. Essais l. III. ch. 4.) „Die Elemente unſerer Begriffe, die erſten, unauflöslichen Begriffe ſind die Attribute Gottes, die erſten Urſachen und Gründe der Dinge.“ (De cognit. verit. et ideis.) „Da Gott die Quelle der Möglichkeiten und folglich der Ideen iſt, ſo muß man den Pater Malebranche loben, daß er den Ideen eine erhabenere Bedeutung gab, indem er ſie von den Begriffen unterſchied und für göttliche Vollkommenheiten nahm, woran wir durch unſere Erkenntniſſe Theil nehmen.“ (à Montmort 1715.) Die angebornen aprioriſchen Ideen haben daher nur einen theologiſchen Sinn und Urſprung, aber keinen anthropologiſchen. Die Geſchichte, die Anthropologie lehrt uns nur zu deutlich, daß die Idee, wie ſprachlich ſo auch wirklich vom ἰδεῖν, vom Sehen urſprünglich abſtammt, daß die erſte Erleuchtung des Menſchen nur von Oben, vom Himmel kommt, aber nicht vom theologiſchen, ſondern vom natürlichen, ſinnlichen Himmel, daß das Sinnen-, namentlich aber Augenlicht der Urſprung der menſchlichen Aufklärung, der Urſprung der klaren und deutlichen Vorſtellungen iſt *), daß folglich nicht nur auch unſere Univerſitäten,

---

*) Intereſſant iſt, was Leibnitz-Wolf in ſeiner Psychol. empir. § 76 über das Sehen ſagt.

ſondern auch im Leben der Menſchheit die philoſophiſche Fakultät, die Fakultät der Logik und Metaphyſik die *letzte* iſt. Aber freilich auf dem Standpunkt der Mathematik und Philoſophie ſteht bereits der Menſch dem Urſprung der menſchlichen Begriffe und Vorſtellungen ſo unendlich fern, daß er ihn nur dadurch ſich erklären kann, daß er auch ſchon dem urſprünglichen Menſchen ſeine mathematiſchen und philoſophiſchen Abſtraktionen unterſchiebt, als die Principien oder Bedingungen ſeiner erſten Wahrnehmungen vorausſetzt. L. ſagt in den Nouv. Essais l. II. ch. 4: „daß der Begriff der Härte oder Feſtigkeit nicht von den Sinnen abhängt, daß man die Möglichkeit derſelben durch die bloße Vernunft einſehen kann, obgleich die Sinne uns auch die Ueberzeugung geben, daß ſie ſich wirklich in der Natur vorfindet“, daß alſo mit andern Worten dieſer Begriff ein aprioriſcher iſt, d. h. ein Begriff, der ſich durch bloße Folgerung aus dem Weſen oder Begriff des Körpers ergibt, ohne daß wir aus uns hinaus gehen und zur Erfahrung unſere Zuflucht nehmen müſſen. Wir haben hiervon ein deutliches Beiſpiel, wie L. nur von ſeinem philoſophiſchen Standpunkt aus die Frage vom Urſprung der Ideen auffaßt und auflöſt, denn die Idee der Feſtigkeit oder Härte — Unterſchiede, die hier gleichgültig — verdankt doch offenbar der Menſch urſprünglich nur den Sinnen und zwar dem Sinn des Gefühls, wie dies ſchon Locke und nach ihm Lambert gezeigt, ja ſelbſt L. früher behauptet hat. Aber freilich, was für den Menſchen ein a posteriori, das iſt für den Philoſophen ein a priori; denn wenn einmal der Menſch Erfahrungen geſammelt und in allgemeine Begriffe zuſammengefaßt hat, ſo iſt er natürlich im Stande, „ſynthetiſche Urtheile a priori“ zu fällen. Was daher für eine frühere Zeit eine *Erfahrungsſache* iſt, das iſt für eine ſpätere eine *Vernunftſache*. So war für den Carteſius die Härte oder Feſtigkeit etwas nur von den Sinnen, von der Erfahrung Abhängiges, weil er die Ausdehnung zum Weſen des Körpers machte, für Leibnitz aber iſt ſie etwas durch die bloße Vernunft Erkennbares, weil er, die Beſchränktheit und den Widerſpruch des Carteſiſchen Körpers mit dem wirklichen, ſinnlichen Körper, d. h. der Erfahrung[*], erkennend, den Begriff des Körpers ſo erweitert hat, daß aus ihm die Feſtigkeit ſich

---

nämlich daß wir am Auge den Spiegel gleichſam und das Muſter für alle Senſationen, Sinnenwahrnehmungen oder Empfindungen, und folglich, da auch die Senſation eine Art der Vorſtellung oder Perception iſt, für alle Vorſtellungen und ſelbſt Begriffe, da auch dieſe Vorſtellungen ſind, beſitzen, daß wir alſo aus dem Auge das Weſen aller Senſationen, Vorſtellungen und Begriffe erkennen können, wie dies vor Allem der Unterſchied der Vorſtellungen in *klare* und *dunkle*, *deutliche* und *verworrene* beweiſt, denn aus den Elementen der Optik des Euklides erhellt, daß man ſchon ehemals das Sehen in klares und dunkles, verworrenes und deutliches Sehen unterſchieden hat. Uebrigens haben wir hieran wieder ein Beiſpiel, wie überall der Menſch Arten zur Gattung, beſtimmtes Weſen zum abſoluten Weſen macht, überall das ſo Verſchiedenartige der Wirklichkeit auf eine abſtrakte Einheit reducirt. Es iſt aber ganz falſch, das idealiſtiſche Auge zum Muſter aller Sinnenwahrnehmungen oder Senſationen zu machen. Eben deßwegen, weil die Leibnitz'ſchen Monaden nur Augen und höchſtens noch Ohren haben, aber keine Hände und Füße, keinen Magen, keine Zähne, keine Galle, keine Geſchlechtsorgane, ſind ſie nur Scheinweſen, wie die J. Böhm'ſchen Engel und Unmenſchen.

[*] Quid ergo, ſagt L., de vera methodo (Erdmann Nro. 26.) tandem extensioni nos addamus ad absolvendam corporis notionem? Quid nisi quae *sensus ipse testetur*?

als ein weſentliches Prädikat derſelben ergibt. So waren auch früher die Elektricität und der Magnetismus nur empiriſche, d. h. hier zufällige, nur an einzelnen Körpern wahrgenommene Eigenſchaften, aber jetzt ſind ſie in Folge umfaſſender Beobachtungen als Eigenſchaften aller Körper, als weſentliche Eigenſchaften des Körpers erkannt. So ſind auch die Wahrheiten, die zu Leibniz's Zeiten nur verites de fait, willkührliche oder zufällige Wahrheiten waren und die ihn eben deswegen ſelbſt zu einem Apologeten des Mirakelglaubens machten, und längſt zu verites de raison geworden, ſo daß uns die Aufhebung eines phyſikaliſchen Geſetzes jetzt eben ſo undenkbar iſt, als Leibnitzen die Aufhebung des logiſchen Geſetzes der Identität. So iſt allein die Geſchichte der Menſchheit der Standpunkt, der auf die Frage nach dem Urſprung der Ideen eine poſitive Antwort gibt. — Uebrigens nimmt L., wie anderwärts, ſo auch in dieſer Materie, höchſt unbeſtimmt und vieldeutig, die eingebornen Ideen, namentlich im Gegenſatze gegen das ungeeignete oder wenigſtens mißverſtändliche Bild der tabula rasa, auch in dem Sinne, in welchem ſie nur die Natur der Idee oder Vorſtellung überhaupt ausdrücken und nun natürlich nicht von Außen kommen können, denn dann wären ſie ja keine Vorſtellungen, ſondern materielle Dinge. „Hat denn die Seele Fenſter? gleicht ſie Schreibtafeln? iſt ſie wie Wachs?" Nein! ſie iſt kein Wachs, keine Schreibtafel, keine Kammer mit Fenſtern, und die Vorſtellung des Gegenſtandes nicht der Gegenſtand ſelbſt mit Haut und Haaren. Es muß vielmehr zur Erzeugung der Vorſtellung etwas vom Gegenſtande Unterſchiedenes hinzukommen, und es wäre daher wahre Thorheit, wenn ich dieſes Unterſchiedene, dieſes das eigene Weſen der Vorſtellung Begründende aus dem Gegenſtand ableiten wollte. Was iſt denn aber dieſes? Die Form der Allgemeinheit, denn ſelbſt die individuelle Idee oder Vorſtellung iſt, wie L. bemerkte, wenigſtens im Vergleich zu dem wirklichen individuellen Gegenſtand, urſprünglich allgemein, d. h. unbeſtimmt, Unterſchiede weglaſſend, deſtruktiv. Die Sinnlichkeit iſt maſſiv, unkritiſch, luxuriös, aber die Idee, die Vorſtellung beſchränkt ſich nur auf das Allgemeine und Nothwendige. „Es iſt uns unmöglich, ſagt L., die Individuen zu erkennen und ein Mittel zu finden, die Individualität irgend eines Dings genau zu beſtimmen, denn alle einzelnen Dinge können ſich noch einmal zuſammenfinden, die kleinſten Unterſchiede ſind unmerklich, und Raum und Zeit, weit gefehlt, ſelbſt zu beſtimmen, müſſen vielmehr durch die Dinge, die ſie enthalten, beſtimmt werden." Daher „ſind auch alle Namen, ſelbſt die Eigennamen, urſprünglich Gattungsnamen." (Nouv. Essais l. III. ch. 3.) Dieſe Natur der Vorſtellung zeigt ſich aber beſonders in den allgemeinen Vorſtellungen oder Begriffen; der Grundgedanke der Nouveaux Essais sur l'entendement humain iſt daher ſchon, wie in der Kritik der reinen Vernunft, der, daß Allgemeinheit und die von ihr unzertrennliche Nothwendigkeit das eigene Weſen des Verſtandes oder vorſtellenden Weſens ausdrücken, alſo nicht aus den Sinnen, aus der Erfahrung, d. h. hier von Außen kommen können, denn „durch Induktion werden nie wahrhaft allgemeine Sätze gegeben, indem immer die Gewißheit fehlt, daß man alle Individuen geprüft hat" — ein Gedanke, der auch ſchon von den Carteſianern auf's Schärfſte hervorgehoben wurde. So ſagt z. B. Clauberg in ſeiner Defensio Cartesiana (Amst. 1652 P. prior exot. p. 422): „Wenn Du aus der ſinnlichen Wahrnehmung, daß dieſes und jenes

Ganze größer iſt als der Theil, beweiſen willſt, daß jedes Ganzes größer iſt als der Theil, ſo hat dieſer Schluß keine allgemeine Beweiskraft, weil Du nicht alle Ganze oder alle Theile, die in der Welt ſind, beſehen und betaſtet haſt, und der Sinn Dir daher nicht die Gewißheit geben kann, daß nicht irgend wo auch das Gegentheil ſtattfindet, nicht irgend wo in der Welt ein Ganzes kleiner als der Theil oder dem Theile gleich iſt. Du fragſt mich: woher hat alſo dieſes Axiom ſeine Gewißheit? Ich antworte: von dem Verſtande, welcher auf die ihm eingebornen Ideen oder Begriffe des Ganzen und der Theile aufmerkt, denn da das Ganze nichts Anderes iſt als das, was aus mehreren Theilen beſteht und zuſammengeſetzt iſt, die Theile aber zuſammengenommen das Ganze ausmachen, ſo iſt es offenbar, daß das Ganze nothwendig größer als der Theil iſt.“ Allerdings verdankt dieſes Axiom ſeine Gewißheit nicht der Induktion, ſondern dem Verſtande, denn der Verſtand hat überhaupt gar keinen andern Zweck und Beruf, als die Data der Sinne zu generaliſiren, um uns der läſtigen Mühe der Wiederholung zu überheben, die ſinnliche Erfahrung und Anſchauung zu anticipiren, zu erſetzen, zu erſparen. Aber thut dies denn der Verſtand auf ſeine eigene Fauſt, ohne daß ein Grund dazu im Sinne vorhanden iſt? Iſt denn der einzelne Fall, den mir der Sinn zeigt, ein einzelner in abstracto? Iſt er nicht ein qualitativ beſtimmter Fall? Liegt aber in dieſer Qualität nicht eine ſelbſt dem Sinne wahrnehmbare Identität der einzelnen Fälle? Iſt nicht die Identität oder Dieſelbigkeit der Eindrücke Grund genug, dem Sinne ſelbſt die endloſe Wiederholung von einem und demſelben Falle zu verleiden? Iſt die ewige, einförmige Leier der Induktion nicht ſelbſt für Aug' und Ohr langweilig und ermüdend? Zeigt mir denn der Sinn nur Blätter, nicht auch Bäume, nur Bäume, nicht auch Wälder, nur Steine, nicht auch Felſen, nur Felſen, nicht auch Felſengebirge? Iſt denn die Anſchauung „blind“? der Sinn ſtumpf- und blödſinnig? Sagt mir nicht ſelbſt mein Magen, daß ein ganzer Laib Brot größer iſt, als ein bloßes Stück dieſes Laibes? Sagt er mir aber das nur von dieſer oder jener Speiſe, ſagt er es mir nicht von jeder? Muß ich, wenn ich in einen ſauern Apfel beiße, den ganzen Apfel Stück für Stück hinunterſchlucken, um zu erfahren, daß er ſauer iſt, oder fällt nicht vielmehr ſchon bei dem erſten Biſſen, den ich verſuche und wieder von mir werfe, mein Gaumen ein kategoriſches Urtheil über die Qualität des Apfels? Gibt es kein Gefühl des Identiſchen, Gleichen und Unterſchiedenen? Iſt für meinen Sinn kein Unterſchied zwiſchen Schwarz und Weiß, Tag und Nacht, Holz und Eiſen? Iſt der Satz: „Schwarz iſt nicht Weiß“ nur eine Wahrheit für meinen Verſtand, nicht auch für meinen Sinn? Ich muß Schwarz als Schwarz denken, aber kann ich eine ſchwarze Fläche als eine weiße anſehen? Iſt nicht der Sinn die unbedingte Bejahung deſſen, was iſt? nicht alſo das oberſte Denkgeſetz, das Geſetz der Identität, auch ein Geſetz der Sinnlichkeit, ja ſtützt ſich nicht dieſes Denkgeſetz auf die Wahrheit der Sinnenanſchauung? Iſt nicht dieſes Geſetz gerade da nur verworfen worden, wo ſich der Verſtand mit den Sinnen entzweite und der Willkühr ſpekulativer oder theologiſcher Träumerei überließ? „Der Sinn erfaßt nur das Individuum, das Einzelne; der Intellekt, der Verſtand die Gattung, das Allgemeine.“ Was iſt aber das Allgemeine? Hören wir Leibnitz. Universale est unum in multis seu multorum similitudo. (Epist. V ad Des-Bosses.) La généralité consiste dans la ressemblance des choses singulières entre elles, et cette ressemblance est une réalité. (Nouv. Ess. L. III. ch. 3. § 11.) Aber iſt denn dieſe Aehnlichkeit keine ſinnliche Wahrheit? Afficiren denn die Weſen, die der Verſtand zu einer Klaſſe, einer Gattung rechnet, nicht auch meinen Sinn auf eine identiſche, gleiche Weiſe? Iſt es meiner Hand einerlei, ob ſie einen Affen oder Menſchen, ein Krokodil oder einen Vogel berührt? Iſt die Identität des Menſchen mit dem Menſchen, aber ſein Unterſchied vom Thiere nur eine Sache des Verſtandes, nicht auch der Sinnlichkeit, ſelbſt der heuchleriſch ſo genannten gemeinen Sinnlichkeit? Iſt für meinen Geſchlechtsſinn — ein Sinn, der auch theoretiſch von höchſter Wichtigkeit iſt, ob er gleich bei der Lehre von den Sinnen gewöhnlich außer Acht gelaſſen wird — kein Unterſchied zwiſchen einem thieriſchen und menſchlichen Weibe? Was iſt alſo der Unterſchied zwiſchen dem Verſtandes- und dem Sinnes- oder Empfindungsvermögen? Der Sinn gibt die Sache, der Verſtand aber gibt den Namen dazu her. Es iſt Nichts im Verſtande, was nicht im Sinne, aber was im Sinne der That nach, das iſt im Verſtande nur dem Namen nach. Der Verſtand iſt das höchſte Weſen, der Regent der Welt, aber er iſt es nur nomine, nicht re. Was iſt aber der Name? die nota characteristica, ein auffallendes Merkmal, welches ich zum Charakter, zum Repräſentanten des Gegenſtands mache, um mir dadurch ihn in ſeiner Totalität zu vergegenwärtigen. Les mots ou d'autres signes équivalens sont d'une si grande necessité, qu'ils tiennent pour ainsi dire dans notre esprit la place que les sujets occupent au-dehors. Comme les qualités des choses ne coexisteroient pas hors de nous, sans des sujets où elles se réunissent, leurs idées ne coexisteroient pas dans notre esprit, sans des signes où elles se réunissent également. Condillac. (Essai sur l'orig. des connoiss. hum. Sect. IV. ch. 1. § 7). So iſt z. B. das Brüllen das charakteriſtiſche Merkmal der Kuh. (S. Wachter Gloss. germ. Art. Kuh.) Der Sinn vernimmt das Brüllen; aber es iſt ihm ſogleich wieder aus dem Sinn; er lebt nur der Gegenwart, d. h. dem Augenblick. Der Verſtand iſt geſcheuter; er merkt ſich den ſinnlichen Eindruck, er gibt ihm einen Namen. So wie und ſo oft ich daher brüllen höre, ſo denke ich unwillkührlich an dieſen Namen und weiß [*], daß das Brüllende eine Kuh iſt. Der Sinn kann mich auch überzeugen, daß das Gebrüll von einer Kuh kommt, aber dazu brauche ich außer dem Ohr noch meine Augen und Beine. Ueber alle ſolche Umſtände, Bedürfniſſe, Abhängigkeiten, Verluſte an Zeit und Kraft erhebt mich der bloße Name. Der Sinn iſt an Raum und Zeit gebunden — ich höre nur jetzt, nur hier den Hund bellen; aber ewig und allgegenwärtig iſt der Name. Was mir daher der Sinn hier und jetzt und wieder hier und jetzt und ſo unaufhörlich fort ſagt, das ſagt mir ein für alle Mal mit einem einzigen Wörtchen der Verſtand. Der Sinn ſagt mir eben ſo gut als der Verſtand, daß das Ganze größer iſt, als der Theil, aber er ſagt es mir nicht mit Worten, ſondern in Beiſpielen, z. B. daß der Finger kleiner iſt als die Hand, das Loth kleiner als das Pfund, nicht formell, ſondern materiell. Im Sinn iſt das Ganze immer nur Prädikat eines beſtimmten Subjekts, Weſens, Gegenſtands — die ganze Hand, das ganze Pfund — der Verſtand dagegen macht dieſes Prädikat für ſich ſelbſt zum Subjekt, aber dieſes inhaltsloſe und leere, eben deswegen aber allgemein gültige Subjekt — was iſt es anders, als ein Name, ein Wort? Die Gewißheit, daß das Ganze größer iſt als der Theil, hängt daher allerdings nicht von dem Sinne ab. Aber wovon denn? von dem Worte: das Ganze. Der Satz: das Ganze iſt größer als der Theil, ſagt weiter gar nichts, als was das Wort: Ganzes für ſich ſelbſt ſagt, wie ſelbſt auch ſchon der Mathematiker Barrow bemerkt, ſeine Gewißheit iſt daher eine aprioriſche, d. h. eine Gewißheit, die ſchon in dem Worte enthalten iſt oder mit ihm gegeben wird, gleichwie ich a priori weiß, daß der Schuh größer iſt als ein Zoll, wenn ich weiß, daß das Wort: Schuh ein aus zwölf Zollen beſtehendes Ganzes bedeutet*). Carteſius und ſeine Schüler haben, um den Unterſchied des Verſtandes und der Imagination oder des ſinnlichen Vorſtellungsvermögens zu beweiſen, das Tauſendeck als Beiſpiel gebraucht. Wenn ich, ſagt z. B. Arnauld in ſeiner Logik I. Part. ch. 1., an eine Figur von tauſend Winkeln denken will, ſo begreife ich eben ſo klar und deutlich dieſe aus tauſend Seiten zuſammengeſetzte Figur, als ich eine nur aus drei Seiten zuſammengeſetzte Figur begreife, denn ich kann alle ihre Eigenſchaften demonſtriren; aber ich kann mir die tauſend Seiten dieſer Figur nicht vorſtellen, denn das Bild, das ich in meiner Einbildungskraft davon mache, iſt nur eine Figur von einer großen Menge von Seiten, oder Winkeln, aber nichts weniger als ein Tauſendeck. Ganz richtig: aber worin beſteht denn der Vortheil des Verſtandes? Darin, daß er an die Stelle dieſer nicht ſinnlich vorſtellbaren Menge oder Größe den Namen: Tauſend, d. h. an die Stelle der Figur die Zahl ſetzt; denn die Zahl iſt die nota characteristica der Größe. Numerus nihil est aliud, quam nomen aut symbolum magnitudinis. (Barrow Lect. math. l. III.) Was iſt alſo, um wieder zurückzukommen, der Unterſchied zwiſchen dem Geiſt oder Verſtand und der ſinnlichen Vorſtellung oder Anſchauung? Der Unterſchied zwiſchen dem Wort und der That oder dem Beiſpiel, zwiſchen dem Namen und der Sache, dem Zeichen und dem Bilde, der Zahl und der Figur. Nichts iſt im Verſtande, was nicht im

---

[*] Darin allein, in der Reduktion des Gegenſtandes auf einen Namen beſteht anfänglich das Wiſſen des Menſchen, beſteht noch heute das Wiſſen und Urtheilen der meiſten Menſchen und Gelehrten, die nichts weiter zu leſen oder zu hören brauchen, als z. B. die Worte: Atheismus, Sinnlichkeit, Materie, um mit einer Sache fertig zu ſein. Die aſtrologiſchen Namen — und nur dem Namen der Himmelsgeſtirne verdankte die Aſtrologie ihren Urſprung — entſcheiden zwar nicht mehr über das Schickſal der Menſchheit, aber dafür beherrſchen andere Namen jetzt die Welt. Und überall, wo der Menſch den Standpunkt der Sonne aufgibt, wo er vergißt, daß nur der Sinn ihm Sachen, Weſen, wirkliche Objekte gibt, verfällt er der Herrſchaft der bloßen Worte. Mit Recht behaupteten daher die neuern Philoſophen, daß es ſich bei ihnen nicht um Worte, wie bei den Scholaſtikern, ſondern um Sachen oder Dinge (res) handle, denn ſie ſetzten, wenigſtens auf dem Gebiete der Phyſik, die vom chriſtlichen Idealismus exkommunicirten Sinne wieder in ihre Rechte ein.

---

*) Alle dieſe allgemeinen Axiome, Sätze, Begriffe haben daher für ſich ſelbſt eben ſo viel oder eben ſo wenig Werth als bloße Worte; ſie ſind im Geiſte, was im Leben das Geld iſt, welches freilich auch, aber ganz im Widerſpruch mit ſeiner Beſtimmung, für ſich ſelbſt zum Zweck gemacht wird. Wir ſtellen uns daher unwillkührlich bei dem Satz: das Ganze iſt größer als der Theil oder A iſt A immer irgend ein beſtimmtes ſinnliches Objekt vor, worauf wir dieſe Sätze anwenden zum Beweiſe, daß ſie für ſich ſelbſt Nichts ſind.

Sinne[*], aber es iſt anders dort als hier. Die tauſend Seiten ſind verſchwunden, ſind aufgehoben, negirt in dem Begriffe oder Namen des Tauſendecks — Tauſend kann ich mir nicht ſinnlich vorſtellen, ſondern nur denken. Der Verſtand iſt nicht ſinnlich — aber dieſe Negation der Sinnlichkeit iſt nicht Sache, Zweck, Weſen, ſondern nur Mittel, den Gegenſtand zu erfaſſen; die tauſend Seiten ſind in dem Begriffe vertreten, repräſentirt. Leibnitz dagegen macht als Idealiſt oder Spiritualiſt das Mittel zum Zweck, die Verneinung der Sinnlichkeit zum Weſen des Geiſtes. Er führt, wie Carteſius, den Geiſt, die Seele, die Kraft als Beiſpiele oder Beweiſe an von Begriffen, die von den Sinnen und der Imagination unabhängig wären, alſo reine, abſolute Verneinung der Sinnlichkeit ausdrücken, denn nur das Zuſammengeſetzte ſei Sinnliches, die Seele, der Geiſt, die Monade aber etwas Einfaches, Immaterielles, daher ein Objekt des reinen Verſtandes. Aber iſt denn die Seele nicht ſelbſt bei L. die Repräſentation des Zuſammengeſetzten? ſind die Empfindungen nicht ſelbſt zuſammengeſetzt aus einer Menge von Vorſtellungen?[**] Haben wir alſo nicht das ſpecifiſche Merkmal des Materialismus mitten im Schooße des Idealismus? Hat nicht die Seele in ſich eine unendliche Mannigfaltigkeit von Modifikationen? Iſt dieſe ihrer Einfachheit widerſprechende Mannigfaltigkeit nicht ein offenbares Plagiat der Seele an der Materie? Kann man ſich denn Vielheit, Mannigfaltigkeit, Verſchiedenheit ohne Sinnlichkeit vorſtellen? Die „Seelen ſind urſprünglich verſchieden“; kann man ſich denn aber z. B. die Seele des Menſchen im Unterſchiede von der pflanzlichen oder thieriſchen Seele denken, ohne zugleich damit die aus der ſinnlichen Anſchauung ſtammende Vorſtellung des wirklichen Menſchen zu verbinden? Welche Thorheit alſo, das Weſen der Sinnlichkeit verneinen zu wollen, während man doch ſelbſt da, wo man von den Sinnen abſtrahirt, ihre Wahrheit indirekt eingeſtehen muß! Schließlich noch die Bemerkung. Nach Leibnitz iſt die Vorſtellung das Weſen der Seele, des Geiſtes. Eine nothwendige Folge hiervon iſt, daß der Leib nichts Anderes iſt als Objekt, wie die Idealiſten ſagen, Gegenſtand der Vorſtellung, daß alſo kein anderer Zuſammenhang zwiſchen der Seele und dem Leibe ſtattfindet, als zwiſchen der Vorſtellung und ihrem Gegenſtande. Selbſt bei Spinoza iſt der Leib nichts Anderes als das Objekt der das Weſen des Geiſtes oder der Seele ausmachenden Idee oder Vorſtellung, nur daß er im Unterſchied von andern Objekten das *unmittelbare* Objekt der Idee oder Seele iſt. Dieſe Vorſtellung, in welcher der Menſch ſich entleibt, ſeinen Leib in die Maſſe der äußern, ſinnlichen Objekte verſetzt und daher nach beſondern Kriterien ſucht, woran er ſeinen Leib als den ſeinigen erkennt, um ihn nicht gelegentlich mit einem andern zu verwechſeln, dieſe Vorſtellung, deren klaſſiſchen Ausdruck wir in folgenden Worten Wolf's (Vernünft. Ged. von Gott, der Welt und Seele, § 217, 218) beſitzen: „Die Dinge, welche wir uns *als außer uns* vorſtellen .... pflegen wir Körper zu nennen. Unter dieſen Körpern *halten wir* einen für *unſeren Leib*, weil ſich die Gedanken von den übrigen nach ihm richten und er uns alſo allezeit gegenwärtig bleibet, wenn alle übrigen ſich ändern“ — dieſe Vorſtellung iſt einer der wichtigſten Punkte zur Kritik und Erkenntniß der Pneumatologie, des Idealismus, der Philoſophie überhaupt. Wie kommt aber der Menſch auf dieſelbe? dadurch, daß der Leib ein Gegenſtand der äußeren Sinne iſt. „Wir können unſern eigenen Leib, ſagt Wolf (ebendaſelbſt § 873), ſehen und fühlen, auch ſeine Stimme hören.“ Wir ordnen ihn daher unter die Gattung der Sinnenobjekte überhaupt und unterſcheiden ihn von uns gerade ſo, wie irgend einen andern, äußern, von uns unterſchiedenen Gegenſtand. Wir überſehen aber hierbei, daß wir unſern Leib nur *durch ihn ſelbſt* wahrnehmen, daß er nicht nur das Geſehene und Gefühlte, ſondern auch das Sehende und Fühlende, alſo nicht nur Gegenſtand, ſondern auch Urſache des Sehens und Fühlens, in idealiſtiſcher Sprache ausgedrückt, nicht nur Objekt, ſondern Subjekt-Objekt und eben wegen dieſes ſich ſelbſt Gegenſtand-Seins ein lebendiger, mit uns identiſcher Leib iſt. Wir machen es in der Pneumatologie gerade ſo, wie in der Theologie. Das Weſen der Welt oder Natur, wie es für uns iſt, wie es uns erſcheint, das vorgeſtellte Weſen alſo derſelben machen wir zu ihrem Weſen an ſich, nothwendig machen wir daher zur Ergänzung die altera pars, das von dieſem vorgeſtellten Weſen unterſchiedene Weſen der Welt zu einem von der Welt ſelbſt unterſchiedenen, andern, aber ſelbſt wieder ſubjektiven, dem Menſchen ähnlichen Weſen, welchem wir den Namen Gott geben. So machen wir auch den Leib, wie er nur *Gegenſtand* unſerer Sinne und unſeres Bewußtſeins iſt, den populären, exoteriſchen, oberflächlichen Leib zum Leib an ſich, zum ganzen, abſoluten Weſen des Leibes, nothwendig machen wir daher die altera pars des Leibes zu einem vom Weſen des Leibes unterſchiedenem Weſen, dem wir den Namen: Geiſt, Seele geben. — Leibnitz ſtimmt dem Carteſius bei, daß die Seele oder der Geiſt bekannter und gewiſſer ſei als der Leib, und Wolf verfährt in ſeiner empiriſchen Pſychologie eben ſo, wie Carteſius in ſeiner II. Meditation. Er geht vom Bewußtſein aus. Wir ſind uns unſerer ſelbſt und der Dinge außer uns bewußt, d. h. wir unterſcheiden uns von ihnen und ſie von einander. Was ſich ſeiner bewußt iſt, exiſtirt und iſt oder heißt Seele. Alſo ſind wir der Exiſtenz unſerer Seele gewiß, ehe wir der Exiſtenz unſeres Körpers gewiß ſind. Allerdings iſt das Bewußtſein das Erſte; aber es iſt nur das Erſte für mich, nicht das Erſte an ſich. Im Sinne meines Bewußtſeins bin ich, *weil ich bewußt bin*, aber im Sinne meines Leibes bin ich *bewußt, weil ich bin*. Wer von beiden hat nun Recht? Der Leib, d. h. die Natur oder das Bewußtſein, d. h. Ich? Natürlich Ich; denn wie ſollte ich mir Unrecht geben? Aber kann ich denn in der That von meinem Leibe das Bewußtſein abſondern und für ſich ſelbſt denken? Bin ich mir denn nicht in jedem Akte, in jedem Momente meiner als eines körperlichen Weſens bewußt? Ich bin mir bewußt, daß ich fühle, daß ich denke, aber fühle ich denn als leibloſes, denke ich als kopfloſes Weſen? Iſt alſo nicht die Ununterſcheidbarkeit oder wenigſtens Unabſonderlichkeit meines Bewußtſeins von meinem Leibe das Fundament und Princip, von dem ich ausgehen muß? Welche Verkehrtheit, mit dem Zwieſpalt des Leibes und der Seele zu beginnen und dann hintendrein eine concordia discors zu ſtiften! —

---

[*] Obgleich Wolf als Leibnitzianer kraft der präſtabilirten Harmonie Alles aus der Seele ableitet, ſo ſagt er doch in ſeiner Psychol. ration. § 129, daß die allgemeinen Begriffe Nichts enthalten, was wir nicht entweder mit dem äußern oder mit dem innern Sinn oder Selbſtbewußtſein in uns ſelbſt empfunden haben. Die allgemeinen Begriffe gehören aber dem Verſtande an. Wenn man daher den Satz, daß nichts im Verſtande iſt, was nicht vorher im Sinne war, auf dieſe eben angegebene Weiſe verſteht, ſo kann man ſeine Wahrheit einräumen.

[**] L'âme, toute simple qu'elle est a toujours un sentiment composé de plusieurs perceptions à la fois, ce qui opère autant pour notre but, que si elle étoit composée de pièces, comme une machine. (Lettre à Basnage.) Lambert in ſeiner Dianoiologie § 174 ſchreibt den allgemeinen Begriffen Ausdehnung zu und ſtellt ſie in Linien vor. Dieſe Ausdehnung hat nur „metaphyſiſche Bedeutung.“ Iſt dies auch mit dieſer Zuſammenſetzung der Fall? Aber heißt das nicht dem Verſtande die Tortur anthun, wenn man ihm zumuthet, ſich in dem Einfachen Zuſammenſetzung zu denken?

66. „Da der Dichtkunſt maleriſche Hülle
Sich noch lieblich um die Wahrheit wand!
Durch die Schöpfung floß da Lebensfülle,
Und was nie empfinden wird, empfand.“

Wie viel hat man nicht ſchon vom Idealismus und Pantheismus als Verirrungen der ſpekulirenden Vernunft geſchwatzt! Und keiner dieſer Schwätzer bedachte, daß auch die Empfindung ihren Idealismus und Pantheismus hat. Aber was iſt auch ſchwieriger zu erkennen, als die Metaphyſik der Empfindungen? Und was natürlicher, als daß die Menſchen im Denken verläugnen, was ſie im Empfinden eingeſtehen? Denken erfordert Arbeit, Empfinden nicht. Im Empfinden iſt der Menſch zu Hauſe, im Denken in der Fremde. Was Wunder, wenn ſie ſich daher hier gewöhnlich nicht zu orientiren wiſſen?

67. Nach der Leibnitz-Wolfiſchen Pſychologie ſind die Senſationen repraesentationes compositi in simplici. (Wolf Psychol. rationalis § 83.) Sensationes sunt perceptiones objectorum externorum (mutationem organis sensoriis inducentium.) (§ 62.) (und: W. Psych. empirica § 24. § 63. § 67.) Die ſpätere empiriſche Pſychologie dagegen (ſ. z. B. Jacob: Grundriß der Erfahrungs-Seelenlehre. Halle 1795. § 116 etc.) unterſchied richtig zwiſchen ſubjektiven Empfindungen (Gefühle) und objektiven oder Erkenntnißempfindungen. Allein jede objektive oder Erkenntnißempfindung iſt doch auch zugleich eine ſubjektive und urſprünglich, zuerſt nichts Anderes als eine ſubjektive Empfindung. Die Geſichtsempfindung des Lichtes würde für mich, wenn ich zum erſten Male es erblickte, keine objektive Wahrnehmung enthalten, ſondern ein bloßes ſchmerzliches Gefühl ausdrücken. *) Dem Kaſpar Hauſer — und das ſind unläugbare Fakta — waren anfangs die meiſten Geſichts-, Gehör-, Geſchmacks-, Geruchs-Empfindungen nichts als Pfähle ins Fleiſch, Wunden, ſchmerzliche Gefühle. Eine objektive Empfindung iſt nichts Anderes als eine apathiſche oder wenigſtens nicht merklich ſchmerzliche oder luſtige Empfindung; geht ſie ins Pathos über, ſo übertäubt gleichſam das Gefühl die objektive Empfindung, ſchlägt ſie nieder. Die objektiven Empfindungen, beſonders des Auges, Ohres ſind darum an ein gewiſſes Maaß des Objektes gebunden; wird dieſes überſchritten, ſo vergeht Einem Sehen und Hören. Ueberdies fragt es ſich, ob es wirklich Empfindungen gibt, die man als bloße Gefühle, welche gar keine, wenn auch noch ſo dunkle, Erkenntniß ausdrücken,

---

*) S. hierüber auch Tetens: Philoſ. Verſuche über die menſchliche Natur. Leipzig 1777. I. B. S. 216.

den Erkenntnißempfindungen entgegenſetzen darf. Um hierüber ins Reine zu kommen, iſt es vor Allem nothwendig, nicht die menſchliche Seele allein im Auge zu haben; denn wir leben in einer höhern Region ſchon, als der der bloßen Empfindung, in der Region des klaren deutlichen Bewußtſeins, wo wir uns offenbar dem Gefühle entfremden, und das lumen naturae der Empfindung vor dem Sonnenglanze des Bewußtſeins erbleicht. Aber in der thieriſchen Seele iſt die *ſubjektive* Empfindung des Schmerzes und der Luſt die *Erkenntnißempfindung* ſelbſt. Das *Bedürfniß* des Thieres iſt ſein *Sinn*; das *Nöthige allein* ſein Objekt. Die Infallibilität der thieriſchen Vernunft beruht auf dieſer *ausſchließlichen Beſchränkung* auf das Eine, was Noth thut. Ne sutor ultra crepidam, das iſt die Deviſe der Thierwelt. Das Gefühl des Mangels iſt in dem Thiere der Stern der Weiſen, der es an die Krippe *ſeines* Heilands führt. Der Mangel iſt ein beſtimmter und um ſo beſtimmter, je beſchränkter und beſtimmter das Thier ſelbſt iſt, das Gefühl des Mangels folglich auch ein ſchlechthin beſtimmtes, und eben in dieſer Beſtimmtheit liegt der Fingerzeig Gottes, die untrügliche, aprioriſche Erkenntniß des beſtimmten fehlenden Objektes, und in ſeiner Luſt am Genuſſe des Objekts die *apodiktiſche Gewißheit*, daß der Gegenſtand der *ſeinige*, der *wahre*, *dieſer und kein anderer* iſt. Die Triebe der Thiere ſind *termini technici*, die auf's Beſtimmteſte die Gegenſtände ihrer Bedürfniſſe bezeichnen und ausdrücken. Die Gefühle unterſcheiden ſich von den (objektiven) Empfindungen weniger durch ſich ſelbſt, als durch die Natur ihrer *Gegenſtände*. *Je näher* mir ein Objekt liegt, je mehr es mit mir und meinem Selbſtintereſſe zuſammenhängt, je weſentlicher es mir iſt, deſto *intereſſirter*, deſto egoiſtiſcher, deſto *unabſonderlicher* von mir, deſto ſubjektiver alſo iſt auch meine Erkenntniß, meine Vorſtellung, meine Empfindung von ihm. Und eine ſolche *intereſſirte* Empfindung, eine ſolche, bei der ich ſelbſt (in konkreterer Form), mein Leben betheiligt iſt, eine mir nahe, mir ans Herz gehende, mit *meinem Sein* identiſche Empfindung eines (eben deswegen mir weſentlichen, mir nahen oder unmittelbaren nächſten) Objekts iſt: obwohl *an ſich*, für den denkenden Betrachter eine Vorſtellung, *für mich* ein *Gefühl*. Das *allernächſte* Objekt iſt mir aber der eigene Leib. Die Vorſtellungen von den Zuſtänden deſſelben äußern ſich daher als Vergnügen und Schmerz, ſind, als *unmittelbar mich ſelbſt* betreffende Vorſtellungen, Gefühle. Wir ſind hier zugleich *Richter* und *Partei*, unſer Urtheil daher *beſtochen*, rein ſubjektiv. Empfindungen von Gegenſtänden dagegen, die uns entfernt liegen, d. h. an die uns nicht das unmittelbare Lebensintereſſe bindet, ſind *freie*, d. i. objektive, Erkenntnißempfindungen, oder richtiger eigentliche Vorſtellungen. Das Gefühl involvirt und *repräſentirt* daher auch, wie die Vorſtellung, den Gegenſtand, der Unterſchied kommt nur von dem Verhältniß, in dem ich zu dem Gegenſtand ſtehe, ein Verhältniß, das aber im Gegenſtande ſelbſt zugleich gegründet iſt. Bei den Thieren nun, den niedrigen wenigſtens, ſind nur die *Gegenſtände ihres Bedürfniſſes* die *Gegenſtände ihrer Sinne* — die Augen ſelbſt, wenn ſie welche haben, ſind nichts Anderes als die äußerſten Vorpoſten und Tirailleurs ihrer Freßorgane, die idealen, die in die Ferne ſich erſtreckenden Fangwerkzeuge. Die Erkenntniſſe und Vorſtellungen der Thiere von ſelbſt räumlich entfernten oder a posteriori unbekannten Gegenſtänden ſind daher, weil dieſe ihre Gegenſtände ihnen weſentlich nahe und nothwendige ſind, als identiſch mit ihrem Selbſterhaltungstrieb, bloße und zwar unfehlbare, ſchlechterdings beſtimmte und gewiſſe Gefühle. Aber wie die Vorſtellungen und Empfindungen der Thiere bloße Gefühle ſind, ſo können auch hinwiederum die Gefühle, ſelbſt im Menſchen, gewiſſe, wenn auch höchſt beſchränkte Arten der Erkenntniß ſein. Mir gefällt dieſes Gedicht nicht, aber ich kann keinen Grund angeben, warum: ich fühle das Mangelhafte bloß. Aber ein Anderer erkennt den Grund; er kann mein Gefühl entzaubern. Mein Gefühl war eine unaufgelöſte, verwickelte, konfuſe Vorſtellung. Die Gefühle der Antipathie und Sympathie, die wir oft beim erſten Anblick eines Menſchen empfangen und die freilich je nach der Beſchaffenheit des empfindenden Subjekts oft mehr oder weniger trüglich ſind, ſind nichts Anderes als Eindrücke und Vorſtellungen von der Totalität eines Menſchen, die aber eben deswegen nur konfus ſein können.*) Erſt ſpäter rechtfertigt ſich unſer Gefühl, d. h. der Knaul unſerer konfuſen Vorſtellungen löſt ſich nach und nach in die deutlichen Vorſtellungen der einzelnen Eigenſchaften dieſes Menſchen auf; was Gefühl war, iſt jetzt Erkenntniß, unſere Seele daher auch wieder im Elemente der Freiheit, die ihr der Druck des Gefühls geraubt hatte. Wir thun und unterlaſſen oft Etwas, ohne zu wiſſen: warum. Erſt mit der Zeit finden wir den wahren Grund; der Grund war auch früher ſchon in uns, aber nur eine konfuſe Vorſtellung, die ſich erſt ſpäter entfaltete und dadurch ein Gegenſtand des Bewußtſeins wurde. Die (körperlichen) Gefühle des Schmerzes und Vergnügens geben uns freilich keine anatomiſche und phyſiologiſche Einſicht in unſern Körper — ſehen wir doch ſelbſt im Gebiete des Moraliſchen, alſo da, wo wir recht gut ſehen könnten, die Splitter in den Augen Anderer, aber nicht die Balken in unſern eignen — denn das Gefühl iſt nur der ſpecielle Ausdruck einer ſpeciellen Affektion des Körpers; aber gerade wegen dieſer ſeiner Specialität iſt das beſtimmte Gefühl ein Naturlaut, der ſeinen Gegenſtand charakteriſirt, aber für uns ein ἅπαξ λεγόμενον, deſſen Bedeutung wir nur auf mittelbare Weiſe (als Aerzte, Phyſiologen) erkennen. Die Gefühle im Beſondern ſind die allerfeinſten Wahrnehmungen und Vorſtellungen der allerfeinſten Differenzen. Das Gefühl iſt ein doctor subtilissimus. Nur wegen ſeiner außerordentlichen Spitzfindigkeit verſtehen wir oft nicht dieſen Doktor. Gleich wie dem, der von einer Philoſophie nur die allgemeinſten Sätze oben abſchöpft, kurz dem oberflächlichen Menſchen jede ſpecielle Beſtimmung und Unterſcheidung als Sophiſtik, als ein objektives Nichts erſcheint, weil ſein plumper Sinn keine Beſtimmung, keinen Unterſchied mehr wahrnimmt: ſo erſcheinen uns denn auch die Gefühle als nur ſubjektiv, nur weil ſie in die ſpeciellſten Differenzen eingehen, die allerdings auch an ſich ſelber kein Objekt der eigentlichen Erkenntniß ſind. Selbſt die Gefühle der Idioſynkraſie ſind nicht grund- und gegenſtandlos. Es gibt freilich welche, die man als bloße Kaprizen anſehen kann. Leibniz ſelbſt erzählt von Leuten, qui n'ont pu soutenir la vue d'une épingle mal attachée (T. VI. p. 325); Petrarca (in ſeiner Schrift De remediis contra unam sive alteram fortunam l. II.) von einem Manne ſeiner Zeit, der den Geſang der Nachtigall nicht ausſtehen konnte, dem aber keine Muſik angenehmer war, als das Geſchrei der Fröſche; Zimmermann (Von der Erfahrung in der Arzneikunſt. IV. B. 14 K.) von einem Menſchen, der das Beten nicht leiden konnte. Aber im Weſentlichen bezieht ſich die Idioſynkraſie auf gewiſſe Dinge, die an ſich ſelber — ſei es nun z. B. in der Farbe oder im Geruch oder in der Geſtalt — etwas Beſonderes, eine pikante Eigenthümlichkeit haben, die ein anderes Subjekt, je nach ſeiner Beſonderheit, ſo oder ſo afficirt. Ob angenehm oder nicht, iſt eins; immerhin iſt dieſes partikuläre Gefühl die Wahrnehmung einer partikulären Eigenſchaft des Objekts, einer Differenz, wodurch dieſes Ding ſich vor allen andern auszeichnet. Die meiſten Menſchen haben eine Scheu vor den Amphibien, nicht ohne Grund: ſie ſind größtentheils ſchädlich, oder doch höchſt bizarre, paradoxe Geſchöpfe. Wie oft warnt und bewahrt uns in zweifelhaften Fällen ein Gefühl des Ekels vor dem Genuſſe ſchädlicher Stoffe! Was ſind alſo ſolche Gefühle Anderes, als unmittelbare, ſchlechtweg entſchiedene, kategoriſche (Negation oder Affirmation einſchließende) Vorſtellungen, gleichſam einen praenotiones beſtimmter Qualitäten, Vorſtellungen, die freilich die Gegenſtände nur in ihrer Beziehung auf uns, die aber doch ein Reſultat ihrer objektiven Eigenſchaften iſt, darſtellen und deswegen Gefühle ſind und heißen. — Aber obgleich auch die Gefühle Repräſentationen ſind, ſo iſt es deſſen ungeachtet weſentlich, zwiſchen Gefühl und Empfindung, Empfindung (als dem ſubjektiven) und Vorſtellung (als dem objektiven Ausdruck des Objekts) ſcharfe Grenzen zu ziehen. Leibniz ſelbſt ſagte ja, daß es unendlich verſchiedene Stufen und Grade der Vorſtellungen gäbe, und unterſchied Vorſtellung und Empfindung. Die noch zur Zeit der Leibniz-Wolfiſchen Philoſophie emporgekommene empiriſche Pſychologie machte indeß dieſer mit Recht den Vorwurf, daß ſie der Vorſtellung eine zu unbeſchränkte und allgemeine Bedeutung gegeben und die Thätigkeiten der Seele nicht gehörig unterſchieden habe. (S. Tetens: Philoſoph. Verſuche über die menſchliche Natur. I. B. p. 4, 8—11. Meiner's Grundriß der Seelenlehre p. 25.) Die empiriſche Pſychologie faßte jedoch auch die Vorſtellung der Monade in einem dem Sinne L.'s wenigſtens nicht entſprechenden, höchſt beſchränkten und ſubjektiven Sinne auf, indem ſie dabei an keine andern Vorſtellungen dachte, als an ſolche, wie wir etwa von einem Pferde, der Sonne, einem (dieſem oder jenem gleichgültigen) Menſchen haben. Sie dachte nicht daran, daß dieſe Vorſtellungen nicht die Gattung, ſondern ſelbſt nur eine beſondere Art der Vorſtellung im Sinne L.'s wenigſtens ausdrücken. Die Vorſtellung der Monade von einer andern iſt keine gleichgültige, ſondern weſentlich nothwendige, eine Vorſtellung von ihrem alter ego. Ich kann ſein ohne die Vorſtellung einer Sonne, eines Pferdes, aber die Monade kann nicht ſein ohne ihre Vorſtellungen. Die Vorſtellung wurde zwar § 11 mit Reminiſcenzen verglichen, aber man gebe dieſer einen allerdings begründeten Mangel der Monadologie ausſprechenden Vergleichung nicht mehr Bedeutung, als ihr gebührt und überſehe nicht die Beziehung, in der ſie allein gültig iſt!*) Der Gedanke L.'s, daß die Repräſentation oder Perception das Weſen der Seele iſt, iſt allerdings ein tiefer. Er erſcheint nur einſeitig, wenn man die Vorſtellung ſelbſt in einem beſchränkten Sinne erfaßt und nicht bedenkt, daß der Gegenſtand der Vorſtellung das Univerſum, das Unendliche iſt, das qualitativ Unendliche der Gegenſtand der deutlichen, adäquaten, das quantitativ Unendliche der konfuſen Vorſtellung. —

---

*) Die Gefühle der Sympathie und Antipathie haben übrigens ſehr häufig ihren Grund in der Ideenaſſociation, ſo daß der angenehme oder unangenehme Eindruck eines Gegenſtandes nur ein zufälliger iſt. S. hierüber Locke: L'entendement humain L. II. ch. 33. und Maaß, über die Leidenſchaften. I. Th. §. 30.

68. Der innige Zuſammenhang des (an ſich oder relativ, in Bezug auf ein anderes organiſches Weſen, in wiefern es ihm nicht bloß zu ſeinem Aufenthaltsort, ſondern zu ſeiner ganzen äußern Lebensſphäre dient) Unorganiſchen und Organiſchen gibt ſich beſonders in der Beſtimmtheit kund, mit welcher eine beſtimmte Pflanzenſpecies nur an eine beſtimmte Erdart, ein beſtimmtes Thier nur an eine beſtimmte Pflanze oder ein beſtimmtes Thier gebunden iſt — eine Beſtimmtheit, auf der die qualitative Beſchränktheit, aber eben deswegen die quantitative Unbeſchränktheit, die unendliche Vielartigkeit des Thierlebens beruht. Das Geſchlecht der Raupentödter (oder Schlupfwespen nach Einigen): Ichneumon, z. B. legt die eine Art in dieſe, die andere in eine andere Raupenart ihre Eier — einige ſelbſt in die Eier der Schmetterlinge — und lebt in ihnen als Larve — obwohl es auch hiervon Ausnahmen gibt, indem einige kleine Raupentödter keine Raupe verſchonen, und bisweilen in einer und derſelben Raupenart verſchiedene Raupentödter, die aber vielleicht nicht ſehr von einander verſchieden ſind, ſich vorfinden ſollen. Auch die vielbeſchriene Blattlaus birgt und ernährt in ihrem eignen Fleiſch und Blut eine Art — den I. Aphidum — vom Ei bis zum Stadium der Reife, wo der läſtige Gaſt endlich ausſchlüpft, aber die arme Blattlaus jetzt auch eine ausgefreſſene, leere Hülſe iſt. Die Milben leben, eine Art in den Büchern, eine andere auf dem Maulwurf, eine andere auf der Fledermaus u. ſ. w., eine andere in der Krätze, Acarus scabiei. Aber nicht nur an beſtimmte Thiere, ſondern ſelbſt an ganz beſtimmte, ſpecielle Theile beſtimmter Thiere iſt beſtimmtes animaliſches Leben gebunden. Eine Art Fliegen legt ihr Ei in die Naſen der Schafe, eine andere in den Schlund der Hirſche, eine andere in den Afterdarm der Pferde. (S. z. B. Fauna Boica von Franz von Paula Schrank III. B. 1. Oestrus p. 38 u. ſ. w.) Die Fledermaus hat an ſich mehrere Arten von Milben, die übrigens glücklicher Weiſe ſelbſt wieder ihre eignen Milben haben, wovon die auf ihren Flügeln verſchieden iſt von der, die ſich in den Haaren, und von einer andern, die ſich in ihrem Zahnfleiſch befindet. Pediculus humanus vertauſcht nicht ſeinen Wohnplatz mit Pediculus pubis und dieſer nicht mit jenem, ähnlich den Eskimaux, die den Thran ihres Seehunds mit Nichts vertauſchen. Jede Thierart hat daher ſicherlich ihre eigne Lausart. Suum cuique. Daß auch die Polypen ſchon Läuſe haben, hat ſchon J. C. Schäffer (ſ. deſſen Blumenpolypen in den ſüßen Waſſern. Regensburg 1755.) beobachtet. Die Eingeweidewürmer, die

---

*) Sie iſt vielmehr bedingungslos, ſchlechterdings gültig; ſie iſt durchaus treffend, ſie bezeichnet den Grundmangel der leibnitziſchen Philoſophie. Die L. Monaden leiden nur zum Schein, aber ſie handeln auch nur zum Schein; ſie ſind nicht Subſtanzen, ſie ſtellen nur Subſtanzen vor; ſie ſind Komödianten. (1847.)

wahrſcheinlich (denn eine Beobachtung der neueſten Zeit macht eine Ausnahme) nur in den thieriſchen Leibern leben und leben können, leben gleichfalls die einen in dieſem, die andern in jenem Thiere, ſo daß wohl jede Thiergattung ihre eigenen Arten von Würmern hat, die einen in dieſem, die andern in jenem Theile. Von den menſchlichen Eingeweidewürmern lebt z. B. die eine Art im Blinddarme und in den dicken Gedärmen, die andere im Blute, die andere (der Fadenwurm, Filaria Dracunculus) meiſt im Zellgewebe der Haut, beſonders an den Gliedern. Auch das Auge hat ſeine Entozoen. Die älteren Naturforſcher, z. B. Linné (Vollſt. Naturſyſtem von Müller VI. Th. II. B. p. 903), Schäffer (Die Egelſchnecken in den Lebern der Schafe. Regensb. 1753. p. 24) leiteten die Eingeweidewürmer in den Thieren und Menſchen von Außen ab. Aber die ſpäteren Naturforſcher erkannten ſie als angeſchaffen, angeboren, die neueren als thieriſche Erzeugniſſe, als Produkte einer generatio aequivoca oder originaria.*) Aber wie die größern Thiere, ſo können auch die kleinern und allerkleinſten Infuſionsthierchen wieder andere noch kleinere, vielleicht uns unſichtbare Thiere auf und ſelbſt in ſich haben. Per microscopia, ſagt L., videmus animalcula alias insensibilia, et nervuli horum animalculorum et alia forte natantia in ipsorum humoribus animalcula videri non possunt. Die Kleinheit iſt der Natur keine Schranke. So gut die Materie bis ins Unglaubliche ſich zertheilen und vervielfältigen läßt, ſo gut ein Gran Moſchus 20 Jahre lang, wie Boyle bewieſen hat, einen großen Raum, auch wenn er täglich gelüftet wird, noch merklich mit ſeinen effluviis ausfüllen, ein Gran eines Pigments 392 Kubikzoll Waſſer färben kann, und ſich nach den Berechnungen der Phyſiker in 392 Millionen Theile zertheilen läßt: ſo gut kann auch hier die Natur unendlich weit fortſchreiten, das Infuſionsthierchen ſelbſt wieder eigne Autochthonen, die Laus wieder ihre Läuſe und ſo fort, der Eingeweidewurm wieder ſeine Eingeweidewürmer haben, gleichwie z. B. die Venen (die größern wenigſtens) wieder ihre eignen Venen und Arterien haben. Subtilitas naturae, ſchließt L. den eben citirten Satz, procedit in infinitum. Resp. ad Bierlingii Ep. VI. N. II. — Je mehr aber ein Thier nur an einen beſtimmten Stoff gebunden iſt, deſto unzertrennlicher oder ununterſcheidbarer iſt es von ihm. Der beſtimmte Stoff und das ihm immanente beſtimmte Thier iſt gleichſam ein ἓν διὰ δυοῖν. Acarus scabiei preiſt die Herrlichkeiten der Krätze und verſichert uns ſteif und feſt, daß man ſonſt nirgends als in der Krätze leben könne, daſſelbe verſichert die Musca cadaverina (L.) vom Aas, die M. scybalaria (Dreckfliege) von ihrem Stoffe. Ob aber Koth oder Kothfliege, iſt von einem höhern Standpunkt aus ziemlich egal. Ich weiß nicht: bin ich ein Bub oder ein Mädchen, ſagt — in verſtändliches Deutſch überſetzt — der Altbayer im Ausbruch der höchſten Lebensfreude; Ich weiß nicht: bin ich Koth oder Kothfliege, ſo wohl iſt's mir im Kothe, ſagt die Natur im Ausdruck ihrer niedrigſten Lebensluſt. Aber wenn auch gleich eine ſolche Identifikation nur eine licentia poetica iſt, ſo finden wir doch vom Standpunkte der Natur aus, daß je niedriger die Thiere ſind, ſie um ſo weniger ſich von ihrem Elemente unterſcheiden und abſondern. Die Infuſorien ſind meiſt kryſtall- oder *waſſerhell*, durchſichtig und eben wegen dieſer Durchſichtigkeit unſichtbar und ſo ſchwer zu beobachten.[*] Ihre Farbe kommt vielleicht theilweiſe von der Farbe der Nahrung her. Der Proteus diffluens hat nicht einmal eine *beſtimmte* Geſtalt. Die Strecke- und Langhals-Thierchen (Infuſorien) bei Schrank (l. c. III. B. II. Abth. p. 53. p. 62.) haben ihm zufolge faſt *einerlei* ſpecifiſche Schwere mit dem Waſſer, nach Carus (Zootomie § 57, letzte Ausg.) auch die Meduſen. Die Haut des Mohren ſoll ſchwarz, die des Blonden blond, die des Brünetten braun ſein. Die Amphibien und Fiſche unterſcheiden ſich von den warmblütigen Thieren dadurch, daß ihr Wärmegrad dem Wärmegrade ihres Elementes *gleich* iſt, während jene eine von dem Wärmegrade der Luft *unterſchiedene*, beträchtlich ihn überſteigende Wärme haben. Die Differenz zwiſchen der Temperatur der kaltblütigen Thiere und der ihres Elements iſt wenigſtens ſo unbedeutend, daß ſie für Nichts angeſehen werden kann. (S. Treviranus Erſcheinungen und Geſetze des organiſchen Lebens, I. Th. p. 416 bis 419.)

---

*) Nach den Beobachtungen der neueſten Naturforſcher iſt es jedoch wahrſcheinlich, daß auch die Entozoen nicht durch Urzeugung entſtehen, daß ſie ſehr verſchiedenartige Entwicklungsſtufen durchlaufen und viele ſogar den thieriſchen Körper von Zeit zu Zeit verlaſſen und ſich in das umgebende Waſſer begeben.

69. Aber, kann man einwenden, — und ſolche erbärmliche Einwürfe hat man von jeher philoſophiſchen Sätzen gemacht — wenn mich Jemand verhungern läßt oder verwundet und ich empfinde nun darüber die qualvollſten Schmerzen: ſo dächte ich doch, daß dieſes ein hinlängliches Zeugniß wäre, daß ich nicht nur in Beziehung auf Andere, ſondern auch in Beziehung auf mich materiell bin? Allerdings haſt du Recht, wenn du dein verwundbares Ich für dein wahres und einziges Ich nimmſt. Aber du kannſt dir auch daſſelbe anthun, was dir der Andere thut. Iſt aber wohl das Ich, das gern eſſen möchte, dem der Hunger Schmerz verurſacht, Eins mit dem Ich, das dich dem Hungertod preis gibt, *dieſelbe* Kraft? Unmöglich; du kannſt dich nur ſelbſt tödten, weil du dich von dir ſelbſt unterſcheiden und abſondern kannſt. Was du aber von dir abſondern kannſt, das kannſt du nur von dir abſondern, weil es für dich ſelbſt ein Anderes iſt. Das Weſen allein iſt unabſonderlich, aber nicht ſeine Beziehungen. Du biſt materiell, heißt aber nichts Anderes als: du biſt eben ſo gut für dich, als für Andere ein *Objekt*. Aber *das* Ich in dir, dem du Objekt biſt, das iſt dein wahres Ich, das aber, eben weil es dein *wahres* Ich, nicht *dein* (ausſchließliches) Ich iſt. Dieſes iſt der Geiſt; der Geiſt allein iſt die von ſich unabſonderliche *Beziehung auf ſich*, d. h. *nur ſich* Objekt.

70. Die perſönliche Geſinnung des Carteſius im Verhältniß zu der Kirche, der er angehörte, ſoll hier keineswegs verdächtigt werden. Es wird nur behauptet: *als Philoſoph* war C. *nicht* Katholik, und *als Katholik* nicht Philoſoph. Beide ſind in ihm, und doch ſind beide zwei Weſen d'un genre tout-à-fait different. Der denkende Hiſtoriker hat zu unterſcheiden zwiſchen dem Subſtanziellen, Weſentlichen, Objektiven und dem Partikulären, Subjektiven eines Menſchen. C. war Denker: ſeine

---

[*] Man vergleiche jedoch hierzu oder dagegen die Beobachtungen der neueſten Naturforſcher über die Infuſorien in der ſchon oben citirten Schrift Kutorga's.

ſubſtanzielle Lebensangelegenheit die Erkenntniß. Après avoir examiné solidement toutes choses … il jugea qu'il ne pouvoit rien faire de meilleur que de continuer dans l'occupation où il se trouvoit actuellement depuis qu'il s'étoit défait des préjugés de son éducation. Cette occupation consistoit uniquement à employer toute sa vie à cultiver sa raison et à s'avancer de tout son possible dans la connoissance de la vérité. (Baillet, la vie de M. D. à Paris 1691. I. P. Liv. III. ch. IX.) Il ne voulut envisager Dieu dans tout son travail que comme l'auteur de la nature, à qui il prétendoit consacrer tous ses talens. (Ibid. P. I. Liv. III. ch. II.) Aber von dieſem ſeinen ſubſtanziellen Intereſſe ſchloß er den Glauben ſeiner Kirche aus. Pour l'autre théologie qui a ses fondemens sur l'inspiration divine, il se contenta toujours de la recevoir avec un profond respect sans vouloir jamais l'examiner. (Ibid. p. 180.) Quoique son esprit fût curieux jusqu'à l'étonnement de ceux qui le connoissoient, il étoit néanmoins très-éloigné du libertinage (?) en ce qui touche les fondemens de la religion …: Il comprit de bonne heure que tout ce qui est l'objet de la foy ne sauroit l'être de la raison … (Ibid. Liv. II. ch. IX.) M. D. s'étoit (tellement) réduit à la connoissance des choses naturelles. (P. II. Liv. VII. ch. III.) … Il ne prétendoit pas examiner la religion qu'il avoit reçue de son église. (Ibid. Liv. VIII. ch. VIII.) Sagt man daher: C. étoit bon catholique, ſo entſteht die Frage: welcher Carteſius? Was ein Denker, d. h. ein Menſch, deſſen differentia specifica die Thätigkeit des Denkens iſt, von ſeinem Denken ausſchließt, das ſchließt er von ſeinem Weſen aus. Carteſius hat ſeine Bedeutung nur als Philoſoph, nur als dieſer hat er auf die Welt gewirkt, ſich objektiv bethätigt, nur als dieſer exiſtirt er, lebt er heute noch für uns, und von dieſem Philoſophen hat er den Katholiken rein abgeſondert und ausgeſchloſſen, indem er die Gegenſtände ſeines Glaubens außer dem Gebiete der Philoſophie liegen ließ und ſo ein eignes ſelbſtſtändiges Reich des Gedankens ſich gründete. Die Geſchichte der Philoſophie weiß nichts von einem Carteſius, der Katholik war. Der Katholik gehört nur der Biographie an. — Intereſſant iſt der Zwieſpalt, in welchen die zwei Carteſius miteinander geriethen, als Carteſius das Schickſal Galilei's erfuhr. (Vgl. Baillet P. I. Liv. III. chap. XI. u. XII.) Carteſius der Denker war derſelben Ueberzeugung wie Galilei, ja — personne … n'etoit peut-être plus persuadé que lui que l'opinion du mouvement de la terre est la plus vraisemblable. Ja Carteſius ſchreibt an Merſenne: j'avoue que si ce sentiment du mouvement de la terre est faux, tous les fondemens de ma philosophie le sont aussi … Il est tellement lié avec toutes les parties de mon traité que je ne l'en saurois détacher sans rendre le reste tout défectueux. Dieſer Traité war ſeine Abhandlung von der Welt, und Carteſius war eben im Begriffe, die letzte Hand daran zu legen, um ſie Merſenne zu überſchicken, als er erfuhr, daß das Kopernikaniſche Syſtem in Rom verdammt worden wäre. Man denke ſich nun die Verlegenheit und Colliſion, in welche Carteſius, der folgſame Sohn der Kirche, mit Carteſius, dem Philoſophen, dadurch kommen mußte! Glücklicher Weiſe bot ihm die Klugheit bei dieſem Widerſtreite ſeines Glaubens und ſeiner Vernunft ein Mittel dar: er wollte ſich formell den Ausſprüchen der Kirche, im Falle ſie ſich darauf beharren würde, anbequemen, ohne doch materiell, d. h. im Weſen ſeine Ueberzeugung zu ändern. Aus dieſem Beiſpiele ſehen wir zur Genüge, daß Carteſius der Katholik, obwohl eine innerliche Perſönlichkeit, doch für Carteſius den Philoſophen und in Bezug auf ihn eine fremde, andere Perſon war, welche Carteſius dem Philoſophen Schranken anlegte, die urſprünglich in dem Weſen deſſelben gar nicht lagen, von denen er durch und aus ſich ſelbſt ganz und gar nichts wußte, von denen er nicht determinirt, ſondern frei war. Dem Tycho de Brahe war die Ueberzeugung der Kirche von der Schriftgemäßheit des Stillſtands der Erde eine urſprüngliche, innere Schranke ſeines Geiſtes ſelbſt; er anerkannte ſelbſt, daß ſich nach dem Kopernikaniſchen Syſtem die Phänomene des Himmels viel leichter und einfacher erklären ließen; aber der Widerſpruch deſſelben mit der Bibel war ihm ein innerer, überzeugender Grund gegen daſſelbe. In Carteſius dagegen hat ſich der Denker, der Philoſoph in der Art von dem Katholiken emancipirt, daß beide für ſich ein abgeſondertes, eignes Leben haben und nur durch die Nabelſchnur noch an einander hängen; die Verbindung des Katholiken mit dem Philoſophen hat ihren Grund weder in Carteſius, dem Philoſophen, noch in Carteſius, dem Katholiken, ſondern nur in dem äußern, hiſtoriſchen Umſtand, daß eben Carteſius als Katholik geboren und erzogen worden war. .... M. Desc. compta parmi les maximes de sa morale particulière celle de demeurer constamment dans la religion où Dieu l'avoit fait naître et de ne retenir que celui-là de tous les préjugés de son éducation. (Baillet P. II. Liv. VIII. ch. VIII.) Seine Moral beſtand darin, wie Baillet es an einer andern Stelle (P. I. Liv. IV. ch. II. und Liv. II. ch. IX. p. 134.) ausdrückt: à obéir aux lois de son pays, à vivre dans la religion de ses pères, obwohl die Stelle, worauf ſich Baillet ſtützt, in Descartes Dissertatio de methodo (p. 20. Op. philos. Ed. III. Amstelodami 1650) alſo lautet: Prima (regula) erat, ut legibus atque institutis patriae optemperarem, firmiterque illam religionem retinerem, quam optimam judicabam et in qua Dei beneficio fueram ab ineunte aetate institutus; aber nicht der unbedeutendſte Grund, wo nicht der Hauptgrund ſelbſt, warum Carteſius ſie für die beſte hielt, war, daß er in ihr geboren und erzogen war; denn Carteſius ſchloß ja den Glauben vom Gebiete des Denkens aus — cum pro certo atque explorato accepissem, iter quod ad illam (theologiam nostram) ducit doctis non magis patere quam indoctis, veritatesque a Deo revelatas humani ingenii captum excedere, verebar ne in temeritatis crimen inciderem, si illas imbecillae rationis meae examini subjicerem (De meth. p. 6) — er nahm ſie unmittelbar, unbedenklich, ohne Kritik, ohne Unterſuchung als das auf und ein, als was ſie ihm gegeben worden war; er war in dieſer Beziehung nicht Carteſius, der Carteſius, welcher uns in der Geſchichte der Philoſophie intereſſirt, und den wir immer im Sinne haben, wenn wir von Carteſius ſprechen; er war hierin nicht mehr, als jeder indoctus und Nichtphiloſoph, er machte hierin nicht ſeine Talente, ſeinen Geiſt, ſeine differentia specifica geltend; ſein Katholicismus hat daher nicht mehr Bedeutung, Werth und Gewicht, als der irgend eines gemeinen, nicht-denkenden Mannes; er beruhte nicht auf einer philoſophiſchen Ueberzeugung; ſein Katholicismus war mit Einem Worte — sit venia verbo! — ein Muttermal.

71. Selbſt Poiret, der doch Alles der Willkühr unterwirft, die Weſenheiten der Dinge für willkührlich erklärt, ſieht ſich genöthigt, um nicht in bodenloſe Unvernunft zu fallen, zuletzt bei einer Nothwendigkeit Halt zu machen. Dico (ſagt er Cogitat. ration. lib. III. c. 10.) Deum concipere necessario, necessitate naturae suae, veritates illas, quae de illo sunt quaeque ejus naturam, essentiam, attributa immediate spectant et illum nunquam fuisse ad has indifferentem. At non item de veritatibus, quae ideas, essentias, proprietates omnium eorum, quae ipse Deus non sunt, respiciunt. Allein begreift denn nicht Gott, wie die Scholaſtiker und Myſtiker ſagten, indem er ſein Weſen begreift, zugleich das Weſen der Dinge, und liegt hierin nicht auch die Nothwendigkeit der Weſenheiten der Dinge? Was bleibt denn überhaupt vom Weſen Gottes übrig, wenn das Weſen der Dinge von ihm abgezogen wird? Sind ja doch alle ſeine Weſensbeſtimmungen oder Attribute, wie die Theiſten ſelbſt bekennen, nur von dem Weſen, der Natur oder des Menſchen abgezogen.

72. Obgleich die meiſten Phyſiker und Aſtronomen des 17. Jahrhunderts die Kometen als natürliche Körper betrachteten, auch ſchon viele denkende Köpfe des 16. Jahrhunderts derſelben Anſicht waren — Bruno z. B. hielt ſie für eine Art von Geſtirnen (de l'infinito universo et mondi im IV. Dialog.) —: ſo war die Meinung, daß ſie bloße willkührliche Zeichen wären, mit denen Gott der verderbten Welt zu ihrer Beſſerung oder Beſtrafung furchtbare Uebel androhe, doch noch die herrſchende, die allgemeine. Noch im Jahre 1681 hielt es der Phyſiker Joh. Chriſt. Sturm, auf Veranlaſſung des großen Kometen von 1680, für nöthig, auf der Altdorfer Univerſität zu beweiſen: Cometas non esse signa prognostica arbitraria, ex instituto Dei peculiari mala terris denunciantia, quia ex omnibus circumstantiis elucescit, eos esse corpora vere naturalia, und mit dem Beiſpiel anderer berühmter Männer ſeine Abweichung von der allgemeinen Meinung zu entſchuldigen. (S. deſſen Exercit. de cometa novissimo cap. III. § 10. c. I. § 9.) In Betreff des nämlichen Kometen ſchreibt Des-Maizeaux im Leben Bayle's: Le peuple, c'est-à-dire presque tout le monde, en étoit saisi de frayeur et d'étonnement. B. wurde dadurch zu ſeinen Pensées diverses sur les comètes veranlaßt. Mehrere beunruhigte Perſonen quälten ihn mit ihren Fragen. Er ſuchte ſie durch philoſophiſche Gründe zu beruhigen. Aber für den ſuperſtitiöſen, für den ſinnlichen, wie den bloßen Gefühlsmenſchen ſind Vernunftgründe zu ſchwach, d. h. mit andern und die Sache allein richtig auslegenden Worten zu entlegen und zu erhaben. Das Wort vermag Nichts über das Thier, nicht weil es zu ſchwach, ſondern weil es zu erhaben iſt, um von ihm kapirt werden zu können. Nur unter der Geſtalt ſinnlicher Gewalt bemeiſtert die Vernunft das Thier. Die Vernunft als ſolche iſt nur für den Vernünftigen eine und zwar die höchſte Macht. Die Vernunft offenbart ſich als ſolche nur ſich ſelbſt. Aber das reine Licht iſt nicht für den Menſchen. So ließ die Kirche nicht durch ein durchſichtiges, ſondern ein farbendunkles Medium das Licht in ſich hinein. Bayle beſann ſich daher, überzeugt, daß er durch Vernunftgründe nichts ausrichten könne gegen den Glauben ſeiner Zeit, auf einen theologiſchen Grund. Dieſer war, daß, wenn die Kometen eine Vorbedeutung von Uebeln wären, Gott Wunder thäte, um die Idolatrie in der Welt zu beſtätigen. Dieſe Vorſtellung von den Kometen

hatte aber nur darin ihren Grund, daß die Kategorie, welche Spinoza zur einzigen und alleinigen Kategorie der Philoſophie gemacht hat — daher der Mangel ſeiner Philoſophie, daß ſie ihm die ausſchließlich wahre, die Kategorie der Relation Nichts war — und welche ſpäter die natürliche Kategorie des Menſchen wurde, verſchwunden war. Man betrachtete die Dinge nicht in ihrem natürlichen Zuſammenhang, faßte ſie nicht in ihrer immanenten Bedeutung, brachte ſie in Beziehungen, die ihnen entweder ganz fremde, zufällige oder doch ſekundäre waren: kurz der Menſch dachte Alles, dachte Gott und die Welt nur in der Beſiehung auf ſich ſelbſt. Der Dämon der Willkühr trieb ſo überall ſeinen Spuk.

73. Herbart in ſeiner (neueſten) Schrift über die Freiheit kann jedoch nicht genug darüber ſich verwundern, daß Leſſing und Göthe „Gönner" Spinoza's waren, daß Jacobi „ihn mit großem Reſpekt behandeln, Schleiermacher gar ihn mit Plato in nähere Verbindung bringen konnte." „Nach ihm iſt die Ethik des Spinoza, offen geſagt: — unter der Kritik. Von dem ſittlichen Bedürfniß, wodurch Kant zu ſeiner Freiheitslehre getrieben wurde, möchte ſchwerlich eine Spur in ſeinen Schriften zu finden ſein." Es fehlte dem Spinoza „moraliſche Wärme (?!) und Würde!" Er ſieht daher die Anerkennung des Spinoza „als eine der ſeltſamſten Verblendungen eines vielfach verblendeten Zeitalters an." Die allein richtig, d. h. ſo wie Herbart Sehenden waren — man denke nur — der Juriſt Henrici und der Theologe Stäudlin, welcher behauptet: „daß Spinoza alle ſittlichen Ideen, Urtheile und Gefühle des Menſchen verwirrt, verkehrt, verdreht und verfälſcht und zwar auf eine Art, welche dem innerſten moraliſchen Bewußtſein widerſpricht und es empört." Einem Theologen ſteht ein ſolches Urtheil wohl an. Aber iſt es möglich, daß ein Philoſoph, deſſen ſittliche Beſtimmung die Erkenntniß iſt, der ein wahrer, der Idee entſprechender nur dann iſt, wenn das theoretiſche Bedürfniß ſein ſubſtanzielles Bedürfniß ſelbſt iſt, iſt es möglich, daß ein Philoſoph über einen Philoſophen, der die erhabenſten Gedanken über die Erkenntniß und damit die trefflichſten praktiſchen Lehren für den denkenden Menſchen ausgeſprochen, ſolche Urtheile fällt oder gut heißt? Iſt denn der actus intelligendi und cogitandi nicht an ſich ſelbſt ſchon ein ſittlicher Akt? Iſt nicht allein der geſammelte der andächtige, der gereinigte, der unverführte, der leidenſchaftsloſe, der freie Geiſt des Denkens und der Erkenntniß fähig? Kann man denken ohne Reſignation, ohne Opfer? Sind nicht die Freuden des Geiſtes die Qualen des natürlichen Menſchen? Iſt nicht ſchon die Einſamkeit — die unentbehrlichſte Gefährtin des Denkers, eine Feindin des genuß- und geſellſchaftsſüchtigen, natürlichen Menſchen? Beſtimmt und beſchränkt nicht bei ihm auf eine der Selbſtſucht höchſt empfindliche Weiſe der Zweck des Denkens unwillkührlich ſein ganzes äußeres Leben? Iſt alſo Denken nicht Handeln? Macht alſo nicht der, welcher die Erkenntniß zu ſeinem Princip und Zwecke macht, damit zugleich nolens volens, per se die Tugend zu ſeinem Princip und Zwecke, und übt ſie im Stillen aus? Und iſt etwa die Erkenntniß, die Spinoza als das summum bonum, als den Endzweck ſeiner Ethik ausſpricht, ein abſtraktes, unfruchtbares, unpraktiſches Princip? Für den allerdings, der keinen Trieb zur Erkenntniß hat, iſt ſie ein ſolches, aber für den, den dieſer Trieb beſeelt, das einzig praktiſche Princip. Kein anderes Princip leitet ihn bewußt oder unbewußt,

als das Spinoziſche: Nibil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id quod ad intelligendum revera conducit vel quod impedire potest quo minus intelligamus — (Eth. P. IV. Prop. 27); aber die moraliſchen Uebel ſind die wahren Hinderniſſe der Erkenntniß. Die Freude, die der wiſſenſchaftliche Menſch empfindet, wenn er nach einer Reihe anſtrengender Unterſuchungen endlich eine neue Wahrheit findet, iſt *nichts anderes* als das unwillkührliche Eingeſtändniß, daß Sp. Recht hat, wenn er ſagt: Summum bonum cognitio, und der Schmerz, den er fühlt, ſeine Deſperation, wenn ihn einmal der Mephiſtopheles, es ſei in welcher Geſtalt es wolle, verführt und von ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit abgezogen hat, *nichts anderes*, als die unwillkührliche Beſtätigung von der Wahrheit des Gedankens: das nur iſt ein Uebel, was verhindert, quo minus intelligamus; eatenus tantum modo *agimus*, quatenus *intelligimus*. Und für welche Menſchen hat denn ſeine Ethik Sp. geſchrieben? Für die, welche leſen können; denn er hat ſie in keiner Kanzelpredigt vorgetragen. Aber er hat ſie nicht in einer lebendigen, ſondern todten Sprache geſchrieben: alſo für gelehrt Gebildete. Aber er hat keine Orationes geſchrieben, wie etwa ein Muret; er hat ſeinen Gegenſtand philoſophiſch behandelt: alſo hat er ſie geſchrieben für denkende, philoſophirende Menſchen, alſo für ſolche, deren weſentliche Tendenz und Lebensangelegenheit die Erkenntniß iſt, die alſo mit der *That* wenigſtens und mit dem *Objekt* ihrer Thätigkeit den Satz des Sp. beſtätigen: melior pars nostri intellectus, alſo für ſolche, die ein *gemeinſchaftliches Princip* mit ihm haben, ſo ſehr ſie auch in der *Beſtimmung* dieſes Princips von ihm abweichen mögen. Und nur für die, für welche Sp. *nicht* gedacht und geſchrieben hat, welche *außer* ihm ſich befinden und ihn von Außen, von *ihrem*, einem fremdartigen Standpunkt und Princip aus beurtheilen, denen daher nur die einzelnen beſondern *für ſich* allerdings abſtoßenden Sätze *abgetrennt von ihrem Princip*, welches dem Sp. die *abſolute Realität*, ihnen aber Nichts iſt, nur für dieſe iſt — und zwar nothwendiger Weiſe — ſeine Ethik, die Negation, weil *ihrer*, alſo aller Moral. Doch gehen wir ſpecieller auf Spinoza und die Urtheile Herbart's ein! Spinoza wurde, weil er die Kategorie, welche das Princip der Philoſophie, der Erkenntniß überhaupt iſt, zuerſt in neuerer Zeit aufs Beſtimmteſte und Entſchiedenſte in der metaphyſiſchen Philoſophie ausſprach — denn in der Phyſik hatte ſie bereits Bacon geltend gemacht, indem er eine *rein phyſikaliſche*, nicht teleologiſche Betrachtungsweiſe des Phyſiſchen als das wahre Heil anpries, in der Aſtronomie Kopernikus, Bruno, Galilei, Keppler, denen die Erde nicht mehr das Alles auf ſich beziehende Centrum, ſondern vielmehr *contemptissimae parvitatis* war, — der Erlöſer der Vernunft genannt. Dieſe Kategorie iſt *die Beziehung des Gegenſtandes auf ſich ſelbſt*. Dieſe iſt das Princip, das *Weſen* des Spinoza; nur dieſe der ſichere Anhaltspunkt einer Kritik deſſelben, nur dieſe die Quelle ſeiner Tugenden und Mängel. Der Charakter ſeiner Philoſophie iſt daher *der* der *reinſten* und *erhabenſten Objektivität*. Daher iſt ihm philosophiae scopus nihil *praeter veritatem* (Tract. theolog. pol. c. 14), daher betrachtet er die menſchlichen Leidenſchaften *mit derſelben Geiſtesfreiheit*, mit welcher die Mathematiker ihre Gegenſtände betrachten; er will die menſchlichen Handlungen nicht belachen, nicht betrauern, nicht verabſcheuen, ſondern *erkennen* (intelligere); er betrachtet ſie nicht als Fehler, ſondern als Eigenſchaften der menſchlichen Natur, die eben ſo weſentlich zu ihr gehören, als Donner und Stürme, ob ſie gleich läſtig ſind, zur Natur nothwendig gehören. (Tract. polit. c. I. § 4.) Daher entfernt er alle anthropomorphiſtiſchen Beſtimmungen von Gott: ne Divinam naturam cum humana confundam, Deo humana attributa, nempe voluntatem, intellectum, attentionem, auditum non adsigno. (Ep. 58.) Quia credo, quod triangulus, siquidem loquendi haberet facultatem, eodem modo diceret, Deum eminenter triangulum esse, et circulus, Divinam naturam eminenti ratione circularem esse, et hac ratione quilibet sua attributa Deo adscriberet, similemque se Deo redderet, reliquumque ei deforme videretur. (Ep. 60 u. Tract. theol. pol. c. 1. p. 213.) Daher iſt ihm die Schönheit nicht ſo wohl eine Qualität des Objekts, welches geſehen wird, als vielmehr nur ein Effect im Sehenden. Si nostri oculi essent vel longiores vel breviores aut nostrum aliter se haberet temperamentum, ea quae nunc pulchra, deformia etc. apparerent. Pulcherrima manus per microscopium conspecta terribilis apparebit. (Ep. 58.) Daher ſind ihm perfectio atque imperfectio denominationes, quae non multum a denominationibus pulchritudinis et deformitatis differunt. Kein Ding iſt gut oder übel, vollkommen oder unvollkommen, in Beziehung auf ſich ſelbſt betrachtet, ſondern nur in Vergleich und Beziehung zu andern Dingen. Und das iſt auch ganz richtig. Die Auſter iſt in Beziehung auf ſich betrachtet, kein mangelhaftes Thier, denn fehlerhaft, unvollkommen iſt nur das, dem etwas abgeht, was weſentlich zu ihm gehört. Wir erkennen daher nur Etwas, wenn wir von der moraliſchen und äſthetiſchen Affektion abſtrahiren: wir hätten noch bis dieſe Stunde keine Phyſiologie und Anatomie, hätten wir nicht von der Beziehung der Dinge auf uns, in welcher ſie uns widerlich, verabſcheuungswürdig, häßlich ſind, abſtrahirt. Der Fehler Spinoza's beſteht nur darin, daß er die Beziehung eines Dings auf andere nicht auch als eine immanente, weſentliche begriffen hat. Aber abgeſehen davon, was nicht hierher gehört, ſo fragt es ſich: findet wirklich wegen dieſer eben angeführten Sätze zwiſchen Plato und Spinoza nichts Gemeinſchaftliches ſtatt? Der oberflächliche Betrachter wird dieſe Fragen verneinend beantworten, denn wie viel Schönes hat nicht Plato von den Ideen des Guten und Schönen geredet, und der Vandale Spinoza hat ſie geradezu negirt. Wirklich? Was iſt denn aber die Kategorie, die das Gute zum Guten bei Plato macht, und die am beſtimmteſten ſeine Philoſophie charakteriſirt und von dem Standpunkt der Sophiſtik unterſcheidet? Die Kategorie des αὐτὸ καθ' αὑτό, während die Kategorie der Sophiſten das πρός τι war. Aber iſt nicht die Spinoza'ſche Kategorie auch das αὐτὸ καθ' αὑτό? Hat alſo nicht Spinoza die Kategorie mit Plato gemein? Drückt denn das αὐτὸ τὸ ἀληθές, das αὐτὸ τὸ καλὸν im Unterſchiede von dem relativ- dem vielen Schönen und Guten bei dem philoſophirenden, nicht mythologiſirenden und populären Plato etwas anderes aus, als das objektive, das mit ſich identiſche, das nur durch ſich ſelbſt zu begreifende, das abſolute, weſenhafte Sein? als das ὄντως ὄν? Drückt es alſo nicht auch das aus, was die Subſtanz im Sinne des Spinoza? Euklides von Megara, der Schüler Socrates', und ſeine Schule ſagte: id bonum esse, quod esset unum et simile et idem semper. Iſt dies aber nicht eine Platoniſche Beſtimmung? Und kommen dieſe

Beſtimmungen nicht auch der Subſtanz Sp.'s zu? Iſt die Subſtanz als das einzig Wahre, Weſenhafte und Poſitive, nicht auch die Affirmation, das wahre bonum des Geiſtes? Bezeichnet das Wort Subſtanz im Sinne Spinoza's ein indifferentes Objekt, ein Ding, oder iſt es nicht vielmehr der affektvollſte, der emphatiſche, pathetiſche Ausdruck der höchſten Realität, des Gegenſtandes, in deſſen Erkenntniß allein der Geiſt den Triumph ſeiner eignen Realität zugleich feiert? Iſt nicht die Erkenntniß der Subſtanz das wahre utile, die virtus, die felicitas und Aktivität des Geiſtes? Stehen etwa ſolche Sätze, wie summum bonum mentis cognitio Dei est. Pertinet ad mentis humani essentiam, adaequatam habere cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei und ähnliche Sätze im Widerſpruch mit dem Begriffe der Subſtanz? Nein! vielmehr kommt in ihnen erſt die Bedeutung derſelben zum Vorſchein; ſie gehören weſentlich zur Erkenntniß ſelbſt der Subſtanz. Die Subſtanz iſt als das Wahre der Erkenntniß das bonum; ſie bleibt in ihrer Beziehung auf ſich. Herbart ſagt: „es klinge freilich vortrefflich, wenn Spinoza die Erkenntniß das höchſte Gut des Geiſtes nenne, aber man dürfe nicht jenen Deus sive natura vergeſſen, der nur eine nackte Naturnothwendigkeit, nicht einmal eine vergötterte Natur ſei.“ Allerdings braucht Spinoza den Namen Gott und Natur (jedoch n. naturans) identiſch: aber abgeſehen von der Bedeutung der Natur, kommt es auf den Namen an, kommt es nicht vielmehr allein auf die Beſtimmung, auf das Prädikat an, ob das Subjekt, was ich Gott nenne, etwas wirklich Göttliches oder Ungöttliches ausdrückt? Im 17. Jahrhundert (1682) warf ein Geiſtlicher die Frage auf: „Ob Gott auch ehelich ſei und ein Weib habe, wie ſonſt ein Mann ein Weib habe? Und wie viel er Weiſen (modos) habe, Menſchen zu wege zu bringen?“ Hier iſt Gott auch Subjekt: aber ein Name nur: die bloße Frage ſchon: ob ihm die Beſchaffenheit der Männlichkeit zukommt, hebt den Begriff Gottes, das Subjekt ſchlechtweg auf. Die Göttlichkeit liegt allein in der Beſtimmung. Sind nun aber die Beſtimmungen, die die Subſtanz zur Subſtanz machen, wie z. B. daß ſie causa sui iſt, daß ſie unica, infinita, daß ſie allein durch ſich ſelbſt erkannt wird, ihr Begriff von keinem andern abhängt, daß ſie nothwendig wirke, d. h. mit innerer, mit derſelben Nothwendigkeit, mit welcher Gott, wie Spinoza ſagt, nach dem Ausſpruch aller Denkenden, ſich ſelbſt erkennt, ſind dieſe Beſtimmungen nicht erhabene, poſitive, wahre, göttliche Beſtimmungen? Freilich metaphyſiſche Beſtimmungen und deßwegen für die Meiſten unſerer Zeit, der das Organ für Metaphyſik abgeht, dürre theoretiſche Begriffe oder nur negative Beſtimmungen, als wären die Beſtimmungen des intellectus nicht die objektivſten und deßwegen die poſitiven! obgleich ſie für uns, eben weil ſie den Gegenſtand nur in der Beziehung auf ſich bejahen und wir von Natur aus Sophiſten ſind, welche die Realität eines Gegenſtandes nur darnach ſchätzen, was er für ſie iſt, die negativen ſind. Herbart fährt dann weiter fort und ſagt: „man ſolle im Gedächtniß behalten, daß vom bonum nur als vom Correlat des malum geſprochen und eins wie das andere als Reſultat der Unfreiheit angeſehen wird.“ Ferner ſpäter (p. 147): „Wie ſollte der Spinoziſche Weiſe das kennen, was an ſich gut iſt?“ Die Begriffe von Vollkommenheit und Unvollkommenheit beruhen allerdings nur auf der Vergleichung nach Spinoza, das bonum und malum ſind nur relativ. Aber — und dieſes Aber iſt von großer Wichtigkeit — nur die Gegenſtände, welche plus realitatis enthalten, nennen wir nach Spinoza vollkommen, wenn wir ſie mit Gegenſtänden, die minus realitatis enthalten, in Beziehung und Vergleichung bringen. .... In rebus nullam imperfectionem possimus concipere, nisi ad alias res attendamus, quae plus habent realitatis. (Epist. 32.) Quatenus naturae individua ad hoc genus (ens) revocamus et ad invicem comparamus et alia plus entitatis seu realitatis quam alia habere comperimus, eatenus alia aliis perfectiora esse dicimus. (Eth. P. IV. Praef.) In dieſer Stelle liegt keineswegs, daß der Begriff der Realität eben ſo gut ein ſubjektiver und nur relativer iſt, als der der Vollkommenheit, ſondern ſie ſagt nur, daß wir durch die Vergleichung erfahren, zum Bewußtſein kommen, daß der eine Gegenſtand mehr Realität enthält, als der andere. Der Begriff der Realität iſt vielmehr nach Spinoza ein objektiver. Er kommt daher ſchon in den erſten Sätzen der Ethik vor. Die 9. Prop. lautet: Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt. Er läugnet keineswegs, daß es Weſen gibt, wovon die einen mehr Realität als die andern enthalten. Er will dieſen Unterſchied nur nicht konfundirt wiſſen mit dem Unterſchied von Vollkommenheit und Unvollkommenheit, weil dieſe Lob und Tadel, mein ſubjektives Urtheil, nur die Beziehung der Realität auf mich ausdrücken, und daher etwas Relatives ſind. Was in einem Weſen von geringerer Realität Vollkommenheit iſt, daſſelbe iſt in einem Weſen von größerer Realität Unvollkommenheit. Jeder, ſagt Spinoza in dem citirten Briefe, betrachtet Dinge, die er im Menſchen verabſcheut und mit Widerwillen anſieht, in den Thieren mit Bewunderung, wie die Kämpfe der Bienen, und die Eiferſucht der Tauben; „denn die Affekte der unvernünftigen Thiere (Eth. T. III. Sch. zu Prop. 57) ſind eben ſo von den menſchlichen unterſchieden, als ihre Natur von der Natur des Menſchen unterſchieden iſt. Jedes Individuum lebt zwar zufrieden mit ſeiner Natur und erfreut ſich daran; aber ſeine Freude unterſcheidet ſich eben ſo von der Freude eines andern, als ſein Weſen essentia von dem Weſen eines Andern ſich unterſcheidet." Alſo: Spinoza läugnet keineswegs, daß der Menſch mehr Realität enthält, als das Thier, der Weiſe und Gute mehr als der Unweiſe, ſondern er will nur den ſubjektiven Tadel, der in dem Prädikat der Unvollkommenheit liegt, nicht als eine objektive Qualität ausgeſprochen wiſſen; denn das Thier iſt deßwegen nicht unvollkommner; denn was zu ihm gehört, was in der Natur der Thierheit liegt, das geht ihm nicht ab; in unſerer Sprache: es entſpricht ſeiner Idee; in Spinoza's: non ipsis aliquid, quod suum sit, deficiat. Der Satz: Per realitatem et perfectionem idem intelligo (Eth. P. II. Def. 6) erhält aus dem Geſagten ſein Verſtändniß. Was das malum und bonum anbelangt, ſo kann uns hier gleichfalls nur der Begriff, der allein der poſitive Begriff der Spinoziſchen Philoſophie, der Begriff des esse leiten. Der Spinoziſche Weiſe kennt allerdings auch das „Gute an ſich," aber das Gute an ſich — weil das Gute eine Beziehung auf das Subjekt ausdrückt, — nennt er nicht mehr das Gute. Ihm iſt das Wahre allein, das Wahre als ſolches das Gute — ſubjektiv: die Erkenntniß des Wahren allein das Gute, das Poſitive (im metaphyſiſchen Ausdruck), die Realität, das esse des Geiſtes. Daß der Weiſe gut iſt, iſt eine nothwendige Folge; aber das Weſen, ſeine Subſtanz iſt die Erkenntniß der Subſtanz; das Gute alſo, welches dem Spinoza das Correlat des malum iſt, das iſt dem Spinoza nicht das wahre, an ſich ſeiende Gute. Was Kant in den Willen verlegte und nur in einem aparten Geiſtesvermögen finden konnte, nachdem er den Verſtand zu einem leeren Kapſeldreher gemacht hatte, das findet und hat Spinoza im intellectus, weil er ihm die Bejahung des wahren Seins iſt. Suchet, ſo werdet ihr finden. Aber freilich dem, der im Kantianismus noch befangen iſt, iſt der Ort, ſo zu ſagen, wo Spinoza das Gute hin verlegt, eine tabula rasa, ihm iſt es ein Gräuel, ein Unſinn, daß der Intellekt der Ausdruck des Poſitiven, des Unendlichen ſein ſoll. Er bemerkt nicht, daß dem denkenden Menſchen, ſo auch Kant, nur das Wahre das Gute iſt, das Gute nur das Gute (Poſitive), weil es das Wahre; daß aber der, welcher das Wahre nicht in der Erkenntniß findet, das Wahre in den Willen verlegt, umgekehrt der, welcher das Wahre in der Erkenntniß findet, in dem Wahren, weil es das Wahre, in der Erkenntniß auch das Gute findet — eine Erkenntniß, von der der gute Wille eine nothwendige Emanation iſt. Alſo noch einmal: die idea, die cognitio adaequata iſt das verum bonum des Spinoza. Oder iſt etwa bei Spinoza zwiſchen wahr und falſch nur ein relativer Unterſchied? Oder die adäquate Idee, in der allein das wahre Weſen des Geiſtes liegt, das Correlat der unadäquaten? Nein! Quod ad differentiam inter ideam veram et falsam attinet constat ... illam ad hanc sese habere ut ens ad non ens. (Eth. P. II. Pr. 43. Schol.) Es iſt ein Unterſchied zwiſchen Sein und Nichtſein. Die unadäquaten Ideen ſind die Paſſionen des Geiſtes, ſind die Ideen, wovon der Geiſt nur die halbe, die partiale Urſache iſt; die adäquaten die Aktionen, die virtus, die potentia, und daher die ipsa essentia des Geiſtes, die Ideen, wovon der Geiſt die ganze, volle Urſache allein iſt; kurz die unadäquaten ſind die Negation, die adäquaten die Poſition des Geiſtes. Fiat applicatio! Herbart bemerkt gegen den Satz Spinoza's die Erkenntniß des Uebels iſt unadäquat: „Wie (werden Sie fragen?) — die Schrift iſt nämlich in Briefform verfaßt — die Erkenntniß des Uebels iſt unadäquat? Was für ein Uebel meint denn der Mann? Etwa Krankheit u. dgl., wo uns die vollſtändige Kenntniß des natürlichen Zuſammenhangs fehlt? Gibt es denn kein ſittliches Uebel und haben wir von der Lüge, vom Unrecht keine angemeſſenen Begriffe?“ Und der Beweis von dieſem Satze iſt nach Herbart der: „Die Erkenntniß des Uebels iſt die Traurigkeit, ſofern wir uns deren bewußt ſind,“ ein Satz, der ſich nach ihm wieder darauf gründet, daß die Vorſtellung der Traurigkeit mit dem Affekte ſo verbunden ſei, wie die Seele mit dem Leibe, d. i. dieſe Vorſtellung iſt von der Vorſtellung der Affektion des Leibes nur der Anſicht nach verſchieden“ — ein Satz, der aber gar nicht hierher gehört. Der Beweis liegt vielmehr in dem, was unmittelbar bei Spinoza auf den erſten folgt: Cognitio mali est ipsa tritistia etc. Tristitia autem est transitio ad minorem perfectionem, quae propterea per ipsam hominis essentiam intelligi nequit ac proinde passio est, quae ab ideis inadaequatis pendet et cons. etc. Der wahre Beweis iſt: das Uebel iſt, auch nur dem relativ Guten gegenüber, eine imperfectio, eine Negation, und von dem Negativen gibt es keine poſitive Erkenntniß. Wie nichtig iſt daher der Einwand Herbarts! Wie tief Spinoza's Gedanke! Die Erkenntniß des Negativen ſetzt die Erkenntniß des Poſitiven voraus, aber nicht dieſe jene. Das Poſitive erkenne ich durch ſich ſelbſt; aber von dem Negativen habe ich nur eine indirekte, negative Erkenntniß: das Auge hat eine Idee, ut ita dicam, von der Finſterniß und vom Lichte, aber die Idee der Finſterniß hat das Auge vom Nichtſehen, die des Lichtes vom Sehen; in der Finſterniß iſt die Thätigkeit des Auges aufgehoben, im Lichte bejaht. O hätte doch Herbart bei Spinoza an Plato gedacht! Dieſer ſagt nämlich in ſeiner Republik im B. V.: *τὸ μὲν παντελῶς ὂν παντελῶς γνωστόν· μὴ ὂν δὲ μηδαμῇ πάντῃ ἄγνωστον … ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ᾽ ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ τῷ μὴ ὄντι* und verweiſt dann die *δόξα*, was bei Spinoza die imaginatio, die Quelle der unadäquaten Ideen iſt, auf das, was in der Mitte zwiſchen dem wahren Sein und dem Nichtſein ſteht. Spinoza faßt alſo die Erkenntniß in derſelben Bedeutung wie Plato. Nur von dem Poſitiven gibt es eine (poſitive) Erkenntniß. Die Erkenntniß drückt an und für ſich etwas Poſitives aus. Nur in dem, was etwas Seiendes, iſt darum die Erkenntniß in ihrem esse, findet die Vernunft ſich bethätigt, hat ſie die Freude, ſich ſelbſt zu finden. Die Erkenntniß, die adäquate Idee iſt ſelbſt die weſenhafte, ſubſtanzielle Thätigkeit des Geiſtes: nur das ſelbſt Weſenhafte iſt daher ein ihr angemeſſener, entſprechender Gegenſtand. Daher zieht Spinoza aus dem angeführten Beweis den Schluß: Hinc sequitur, quod, si mens humana non nisi adaequatas haberet ideas, nullam mali formaret notionem. Und der ſpäter folgende Satz: wenn die Menſchen frei geboren wären, ſo würden ſie, ſo lange ſie frei blieben, keinen Begriff vom Uebel und folglich auch nicht vom Guten haben (nam bonum et malum correlata sunt) und welchen Satz Herbart als das wahre corpus delicti anſieht, heißt daher dem Begriffe der Freiheit bei Spinoza zufolge nichts anderes als: wenn die Menſchen mit adäquaten Ideen, d. h. im Beſitze des allein, des abſolut Guten geboren würden und blieben, ſo hätten ſie keine Ideen von dem relativ Guten, das nur ein Correlat des Uebels iſt. — Herbart läßt übrigens ſeine ganze Galle nicht an dem Geiſte, ſondern am Leibe Spinoza's aus. Er will ſchon deßwegen mit Spinoza keine Gemeinſchaft haben, weil er in ſeinem Tract. theol. polit. unter die honeſten Wünſche der Menſchen auch den ſetzt: secure et sano corpore vivere. Das alte sana mens in sano corpore findet alſo in der keuſchen Moral Herbarts keinen Platz! Das eigentliche corpus delicti iſt jedoch der Satz (p. 147): qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna, d. h. deſſen Geiſt hat die meiſten adäquaten Ideen, d. h. die größte Realität, denn die Ewigkeit drückt bei Spinoza keine Dauer, ſondern Qualität, Weſen, Realität aus. Herbart ſchließt daraus, daß „Spinoza wirklich und ohne Zweifel die Begünſtigungen der Natur unter die Güter aufnimmt.“ Ohne Zweifel! aber ich denke, jede Moral muß die Begünſtigung der Natur unter die Güter aufnehmen; denn ſonſt nimmt der magister morum am Ende gar ſtatt eines Menſchen einen Affen in ſein Kollegium auf. Die Moral hat nur die Weſen zu ihrem Objekte, welche das Glück hatten, nicht als Thiere, ſondern als Menſchen geboren zu werden. Auch beim Menſchen iſt allerdings „die Pſychologie an die Phyſiologie gekettet,“ indem nur in einem menſch-

lichen Leibe eine menſchliche Seele ſein kann. Je tiefer die Phyſiologie und Anatomie eingedrungen iſt, deſto mehr Unterſchiede hat ſie auch zwiſchen den thieriſchen und menſchlichen Körpern entdeckt. Und wer iſt denn der qui in jenem Satze? Die *corpora humana* (Schol. zu Prop. 39 Eth. P. V.) Im Scholion zum 13. Satz Eth. II. ſagt Spinoza: um zu beſtimmen: quid mens humana reliquis intersit quidque reliquis praestet, — alſo ſeinen Unterſchied von niederen Seelen — iſt es nöthig zu erkennen, worin die Realität des *Objektes* der menſchlichen Seele, des Leibes im Unterſchiede von andern Leibern beſteht. Je unabhängiger nämlich ein Leib von andern äußern Körpern und je geſchickter er iſt ad plura simul agendum vel patiendum — eine ganz richtige Beſtimmung — um ſo geſchickter iſt auch der Geiſt, Mehreres zugleich vorzuſtellen und deutlich zu erkennen. In dem obigen Scholion zur 39. Propoſition aber unterſcheidet er von dem Leib der reifen Menſchen den der infantes und pueros als einen corpus ad paucissima aptum. Aber ich frage nun, ob wohl ein Moraliſt, und wenn er noch antiſpinoziſtiſch iſt, Kindern oder gar gebornen Simpeln und Cretins Vorträge über die Moral halten und alſo nicht nolens volens die Phyſiologie berückſichtigen wird? Zwar ſagt Spinoza an einer andern Stelle (Epist. 23), der Erfahrung und Vernunft nach ſei es ebenſo wenig in unſerer Gewalt, corpus sanum quam mentem sanam habere. Aber kann dies die Moral *unbedingt* läugnen? Hängen z. B. die geiſtigen Anlagen von uns ab? und ſind die moraliſchen Anlagen von ihnen unabhängig? Es iſt allerdings nicht zu läugnen, daß Spinoza im beſondern bloßer Empiriſt iſt. Aber dies ſteht mit ſeinem Princip eben ſo gut im Widerſpruch, als der Materialismus mit dem Princip des Carteſius, Leibnitzens Mechanismus mit ſeinem Princip im Widerſpruch ſteht. Auch ſie waren — und nothwendig — im Beſondern bloße Empiriker: die Verbindung der Empirie mit der Idee, mit der Philoſophie gehört der ſpätern Zeit an und iſt eigentlich jetzt erſt die volle Aufgabe der Philoſophie. Spinoza ſagt ſelbſt, er betrachte nur die Menſchen, wie ſie ſind, nicht wie ſie ſein ſollen. Aber das iſt es ja eben, was den Herbart ſo in Harniſch gegen Spinoza bringt! Wer kennt nicht die Bedeutung des Sollens in der neuern Philoſophie? Aber hat denn Spinoza eine Ethik im Sinne Herbarts ſchreiben ſollen und wollen? Im Gegentheil: Spinoza bekannte und bethätigte in ſeinem Leben wie in ſeinen Schriften, eine Tugend, von der die moderne Moral nichts weiß, eine ſtille, aber um ſo erhabnere Tugend — *die Tugend des Denkens*, eine Tugend, welche für den Denker, deſſen weſentliche Wirkung auf die Welt nur die Erkenntniß iſt, alle anderen Tugenden in ſich faßt. Ja, Herr Herbart! *Das Denken iſt eine Tugend*, und nicht nur eine, ſondern als die Bethätigung der Wahrheit, die höchſte virtus des Geiſtes, und in der Wahrheit rein als ſolcher, wie Spinoza, ſein höchſtes Gut zu finden, der Charakter wahrhaft erhabner Sittlichkeit. — Und einem ſolchen Manne ſpricht Herbart „moraliſche Wärme und Würde (?)“ ab! Er wundert ſich, ihn in ſo „guter Geſellſchaft,“ wie in der eines Göthe zu finden, ohne zu bedenken, daß Göthe mit *demſelben* Rechte oder Unrecht von vielen ein unmoraliſcher Dichter genannt wird, mit welchem er dem Spinoza die moraliſche Würde, d. h. die Würde eines öffentlichen, ordentlichen Moralpräceptors abſpricht. Ja, da ihm ſeine ſubjektive Antipathie gegen Spinoza zum objektiven Maßſtab dient und daher *unbegreiflich* iſt, wie Göthe und Leſſing an einem ſo „langweiligen“ Buche, wie die Ethik ihm iſt, Geſchmack finden konnten, ſo nimmt er zu der leeren *Erdichtung* ſeine Zuflucht, daß Göthe und Leſſing, ſage Leſſing, ſich wohl niemals Zeit nahmen, die Ethik „ganz und wiederholt“ — „wenigſtens ſie zu leſen, wie man ſie leſen muß, um ſich ein gültiges Urtheil darüber zu erwerben.“ *Wie* aber Herbart Spinoza geleſen hat, das beweiſt hinlänglich die Bemerkung von ihm, daß *nihil aliud* und *quatenus* bis zum Ueberdruß oft in ſeiner Ethik vorkämen. So haben freilich ſicherlich nie Göthe und Leſſing Spinoza geleſen! Herbart — um nur noch einen Punkt zur Sprache zu bringen — erinnert mehrmals daran, daß man nicht vergeſſen dürfe, daß der Tract. theol. pol. Spinoza zum Verfaſſer habe, denn in ihm kämen die Sätze vor: jus naturae est ipsa naturae potentia; rerum naturalium potentia, qua existunt et qua operantur, ipsissima Dei est potentia. Aber ſind dieſe und ähnliche Sätze ſo etwas gar Erſchreckliches? Herbart nennt die Bienen höchſt wunderbare Kunſtwerke des Schöpfers. Thun nun aber die Bienen, was ſie thun, aus *eigner* Macht, oder nicht vielmehr aus Gottes Macht? Iſt denn nicht die Macht des Kunſtwerks *die Macht des* Künſtlers? Was die Biene thut, thut ſie aus Inſtinkt, ſagt man, aus eingebornem Triebe. Was iſt aber der Trieb? Eine *Nothwendigkeit* für die Biene — eine von ihr unterſchiedene Macht, die aber doch zugleich das Weſen der Biene konſtituirt; und was iſt dieſe Macht anders, als die Macht Gottes? Nur die leere *Phraſe*, nicht der Sinn, wenigſtens nicht der *Wahrheitsſinn* kann die Macht des Kunſtwerks von der Macht des Künſtlers abſondern. Nun tödten aber die Bienen zu gewiſſen Zeiten, ſei es nun durch Stiche oder durch Entziehung von Nahrung, die Drohnen. Dieſer Mord iſt daher nicht weniger eine bewundernswerthe Handlung, als die Handlung des Baues der Zellen und dergleichen, denn auch dieſe Handlung geſchieht aus einem Triebe, den Gott ihnen eingibt, in dem ſeine Macht ſich bethätigt. Dieſe Handlung geſchieht mit vollem Rechte; der *Trieb* zu einer Handlung — als *normaler Naturtrieb* — iſt das verbum Dei, die Stimme Gottes: Du ſollſt ſie thun, die göttliche Autoriſation zu ihr, d. h. die Macht Gottes, wie ſie das Weſen, das *Erhaltungsprincip*, der Genius des handelnden Individuums iſt. Das suum utile quaerere iſt das Moralgeſetz, das Gott mit eigner Hand allen Weſen ins Herz geſchrieben hat. Dieſes Geſetz iſt *eins* mit dem *Sein* eines Weſens. Iſt daher die Kraft, wodurch ein Weſen *iſt*, nicht ſeine, ſondern Gottes Kraft, ſo iſt auch die Kraft, wodurch es dieſem Geſetze gemäß handelt, ſich erhält, Gotteskraft in ihm. Der *Urtrieb* des Menſchen iſt daher auch der, ſeinen Nutzen (suum utile) d. i. ſein Sein, ſeine Realität oder Vollkommenheit zu ſuchen. Die Kraft, die will, daß der Menſch *iſt*, dieſelbe will, daß er ſich erhält, und dieſe Kraft iſt keine andere als der Wille, die Kraft Gottes. Wozu der Menſch daher im *primitiven* oder nach Spinoza im statu naturali *Macht* hat, dazu hat er *Recht*; denn die Macht erſtreckt ſich *normaliter* in einem Naturweſen nicht über ſeinen *Trieb* hinaus, und der Trieb zu einer Sache iſt *das Recht* zu ihr. Wäre der Trieb kein göttliches Recht, ſo wäre es allerdings eine Sünde, Pflanzen und Thiere zur Selbſterhaltung und Selbſtvertheidigung zu tödten; und nicht Spinoza, ſondern der heil. Franziskus, der es für Sünde hielt, die Läuſe zu tödten, hätte Recht.

Glücklicherweiſe war aber ſchon Adam zu unſerm Heil ein Spinoziſt. Aber das esse, das Weſen des Menſchen *als Menſchen*, d. h. des Menſchen, inwiefern er nicht nur ein Theil der Natur mit andern Theilen iſt, ſondern auch zugleich ein Weſen für ſich, ein Ganzes ausmacht — (ſ. über den Begriff des Theils als Ganzes auch Epist. 15), d. h. alſo mit andern Worten ſeine *ſpecifiſche Differenz* iſt die *Vernunft*. Der Trieb des Menſchen, *Sich* zu erhalten, iſt daher der, ſeine ſpecifiſche Differenz, die *Vernunft* zu erhalten, denn ſie iſt allein das, was er das *Seinige* nennen kann, ſein utile. Seinen Nutzen ſuchen heißt alſo nach Spinoza ſeine Vollkommenheit ſuchen — ein Gut, das, weil es aus der Natur des Menſchen allein folgt, ſo ſehr auch die Menſchen im Plural ſich von den Affekten hinreißen laſſen, ein der *Natur nach allgemeines* (und nothwendig gemeinnütziges, Eth. P. IV. P. 18. Schol.) Gut iſt. Nützlich iſt dem Menſchen nur das Gute. Die Vernunft iſt der Inbegriff aller menſchlichen Güter. Erhalte Dich bei Vernunft! ein höchſt fruchtbares, praktiſches Moralprincip. Wer es nicht glauben will, der gehe ins Narrenhaus, um ſich durch die Anſchauung davon zu überzeugen. Aber die Vernunft berückſichtigt nur das Wohl des Menſchen. Was alſo gut oder bös, ein Gut oder Uebel *in Bezug auf den Menſchen* iſt, das iſt deßwegen nicht in Bezug auf andere Weſen oder an ſich ein ſolches. Aber dadurch hebt ſich natürlich nicht für den Menſchen die Realität dieſes Unterſchiedes auf. Quidquid (ergo) nobis in natura ridiculum, absurdum aut malum videtur, id inde venit, quod res tantum *ex parte novimus*, totiusque naturae ordinem et cohaerentiam maxima ex parte *ignoramus*, et quod omnia ex usu nostrae rationis dirigi volumus, cum tamen id, quod ratio malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis et legum universae naturae, sed tantum *solius nostrae naturae legum respectu* ... quae non nisi verum hominum utile intendunt. (Tract. th. p. c. 16.)

74. Als Belege ſtehen hier nur ein Paar Xenien von wohlbekannten Dichtern.

Moraliſche Zwecke der Poeſie.

„Beſſern, beſſern ſoll uns der Dichter!“ So darf denn auf eurem
Rücken des Büttels Stock nicht einen Augenblick ruhn.

Der Teleolog.

Welche Verehrung verdient der Weltenſchöpfer, der gnädig
Als er den Korkbaum ſchuf, gleich auch den Stöpſel erfand.

Die Anwendung verſteht ſich für den Denkenden von ſelbſt.

75. Recte constitutum est, nihil in corpore fieri, quod non *mechanicis* i. e. *intelligibilibus* rationibus constet. (Leibnitz T. II. P. II. p. 136.) Er nennt den thieriſchen Körper eine machina hydraulico-pneumatico-pyria, ibid. p. 148. — Chriſt. Sturm, ein älterer Zeitgenoſſe des Leibnitz, wollte ſogar das Wort: Natur abgeſchafft wiſſen, wenn auch nicht ſchlechtweg (von deſſen Exercit. de natura sibi incassum vindicata gegen Schelhammer cap. II.), doch in der Bedeutung eines thätigen Princips, und ſagt in ſeinen Exercit. de naturae agentis idolo cap. IV. § 1. (S. deſſen Philos. eclect. T. II. 1698), daß die Welt oder die univerſale Natur eben ſo wie die beſondern Naturen nonnisi brutas quasdam et inertes machinas esse, quae

non magis imo multo minus agere vel efficere ... dici mereantur quam molendinum aliquod aut horologium, denn nur (ibid. § 12) die göttliche Macht allein bewirke Alles in Allem. Malebranche hielt es aus demſelben Grund für Heidenthum und Götzendienſt, von Potenzen und lebendigen Kräften der Natur zu ſprechen. Fontenelle vergleicht gleichfalls (in ſeiner Schrift z. B. sur la pluralité des mondes, I. soir) das Univerſum mit einer Uhr und Newton ſagt (in ſeiner Optik Quaest. ult.), daß die an ſich höchſt unbedeutenden Unregelmäßigkeiten in den Bahnen der Planeten, die aus den gegenſeitigen Einwirkungen der Planeten und Kometen auf einander entſtänden, doch „durch die Länge der Zeit ſoweit gehen könnten, donec haec naturae compages manum emendatricem sit desideratura“ gerade ſo, wie eine Maſchine — eine Aeußerung, die Leibnitz ſehr übel aufnahm, weil er, obgleich er auch die Welt nur mechaniſch betrachtete, doch eine erhabene Vorſtellung mit dem Mechanismus der Welt verband. — Zu bemerken iſt noch, daß Leibnitz allerdings auch zwiſchen dem Mechaniſchen und Phyſiſchen unterſchied. Aber der Unterſchied, den er macht, iſt nur ein ſubjektiver, relativer. Er ſagt nämlich: Etsi omnes causae physicae in ultima resolutione redeant ad mechanicas, tamen physicas eas appellare soleo, quarum mechanismus obscurus est. (T. II. P. II. p. 90.) Ferner: Nous ne sommes pas encore assez informes des voyes de la nature, pour les expliquer mathematiquement partout. Je crois que tout physique dépend du mécanique dans le fond, mais nous ne saurions encore arriver à ce fond-là. (T. V. p. 63.) S. hierüber auch Epist. 191 ad Bernoullium, wo er die Erſcheinungen des organiſchen Lebens aus fortwährenden unmerklichen Schwingungen abgeleitet wiſſen will, ſelbſt das Gedächtniß auf dieſe mechaniſche Weiſe erklärt. Ipsam memoriam in vibrationum perduratione consistere suspicor, ut campana pulsata diu adhuc tinnit assonatque. Ebendaſelbſt fordert er Bernoulli auf, die Mathematik auch auf die Medicin anzuwenden. — Der Unterſchied zwiſchen dem Mechaniſchen und Organiſchen iſt bei Leibnitz nur ein formeller, quantitativer. In einer menſchlichen Maſchine hat der Mechanismus ein Ende, in einer natürlichen aber iſt er ein quantitativ unendlicher. „Die konfuſen Vorſtellungen entſprechen den Maſchinen der Natur, die deutlichen den Maſchinen der Kunſt, denn die künſtlichen Maſchinen können durch deutliche Vorſtellungen erkannt werden, die natürlichen aber nur durch konfuſe, weil jede natürliche Maſchine unendliche Organe enthält.“ (Ad Bernoullium Epist. 189.) Aber der Unterſchied zwiſchen der konfuſen und deutlichen Vorſtellung iſt ja am Ende auch nur ein quantitativer. Unendliche Vielheit und Kleinheit iſt ja allein der Grund der Konfuſion. — Tout ce qui se fait dans le corps de l'homme et de tout animal est aussi mécanique que ce qui se fait dans une montre. (T. II. p. 168.) So hat Leibnitz keinen andern Begriff von der Natur, als daß ſie eine Rechenmaſchine iſt, ſo hat er den Carteſianiſchen Dualismus zwiſchen Geiſt und Materie nur ſcheinbar, nur durch konfuſe Vorſtellungen, d. h. durch ſinnliche Bilder aufgehoben, ohne doch auch nur im Entfernteſten eine Ahndung von der Realität und Bedeutung der Sinnlichkeit zu haben. Sie hat ja für ihn nur die Bedeutung einer Schranke, einer Verneinung, ſie iſt für ihn nur die Aufhebung oder Beraubung der Klarheit und Deutlichkeit der Vorſtellung. Selbſt die Muſik iſt für ihn nur eine dunkle und konfuſe Rechenkunſt.

76. In einen Zuſammenhang mit der Kategorie des Mechanismus könnte man auch Leibnitzens Projekt einer allgemeinen Sprache, in welcher jeder Idee eine beſtimmte charakteriſtiſche Zahl angewieſen werden ſollte*), und ſeine Tendenz, die Philoſophie zu einer im Sinne der Mathematik demonſtrirbaren Wiſſenſchaft zu erheben, ſetzen. Uebrigens iſt es nicht richtig, wenn Tennemann (Geſchichte der Philoſophie, 11. B. p. 99) bemerkt, daß Leibnitz in ſich und andern keine Veranlaſſung gefunden habe, die weſentlichen Unterſcheidungen von Metaphyſik und Mathematik aufzuſuchen. Vielmehr iſt gerade dieſer Unterſchied die Baſis ſeiner Philoſophie, denn die mathematiſchen Principien ſind ihm eins mit den mechaniſchen, von denen er, als die höheren, als die primitiven, die Begriffe der Metaphyſik — die Fundamentalbegriffe ſeiner Philoſophie unterſcheidet. Auch unterſcheidet Leibnitz ausdrücklich dadurch die Metaphyſik von der Mathematik, daß ſie allgemeinere Begriffe habe und auf dem ſelbſt von der Imagination abgeſonderten Intellekt beruhe, während dieſe noch an der Imagination hafte, faſt gerade ſo wie Kant, der behauptet, daß die mathematiſchen Begriffe ſich konſtruiren, d. h. in der rein ſinnlichen Anſchauung ſich darſtellen ließen, nur mit dem Unterſchiede, daß K. darein den Vorzug der Mathematik ſetzt, worin Leibnitz ihren Mangel findet. Allerdings rechnet Leibnitz die Zahl zur Metaphyſik, und wohl mit vollem Recht, denn obgleich die Zahl nicht anwendbar iſt auf metaphyſiſche Gegenſtände, nur in der Phyſik ein beſtimmender terminus technicus, ſo zu ſagen, iſt; ſo gehört ſie doch eben inſofern in die Metaphyſik, als ſie in der Phyſik ein Erkenntnißprincip iſt. Leibnitz rechnete ſie freilich aus einem andern Grund zur Metaphyſik, nämlich deßwegen, weil ſie ihm etwas universalissimum iſt: nihil est, quod numerum non patiatur. Aber deſſen ungeachtet darf man nicht der Tendenz Leibnitzens, die Form der Mathematik auch zur Form der Philoſophie zu machen, eine andere als formelle Bedeutung geben oder gar deßwegen über ſeine Philoſophie den Stab brechen wollen, wie es neuere Kritiker thaten, die zwiſchen der Idee, dem Weſen einer Philoſophie und der zu einer Zeit herrſchenden Form, in welcher ſie ausgedrückt wird, keinen Unterſchied machen und glauben, daß man eine aus der Geſchichte herausgeriſſene, von einer poſitiven, in die Entwicklung eingehenden und ſich vertiefenden Darſtellung abgeſonderte und unabhängige Kritik geben könne, aber deßwegen auch nur Luftſtreiche thun.

77. Leibnitz ſagt zwar: Mechanismi fons est vis primitiva, sed leges motuum, secundum quas ex ea nascuntur impetus seu vires derivativae, profluunt ex perceptione boni et mali seu ex eo quod est convenientissimum. Ita fit ut efficientes causae dependeant a finalibus et spiritualia sint natura priora materialibus, uti etiam nobis sunt priora cognitione, und in ſeinen Briefen an Des-Boſſes: Entelechia agit in materia secundum ipsius exigentiam, ita ut status materiae novus sit consequens status prioris secundum leges naturae, leges autem naturae per Entelechias effectum suum consequantur. Er wendet den Zweck auch in der Naturlehre an. So beſtimmt er den

---

*) Das Nähere über dieſes bisher immer noch dunkle Projekt ſiehe in Guhrauer's Biographie I. Th. S. 320—334.

menſchlichen Körper in Rückſicht auf ſeine causa finalis als eine machina conservandae contemplationis gratia inventam. Er ſagt, der Zweck ſei oft leichter zu erkennen, als das Mittel und der mechaniſche Proceß, und ſei nicht nur bei den organiſchen, ſondern auch allgemeinen Körpern in der Phyſik ein fruchtbares Princip, ſo in der Lehre vom Lichte, wo er ſelbſt aus der Vorausſetzung, die Natur bezwecke, daß der Lichtſtrahl von einem gegebenen Punkte zu einem andern auf die leichteſte Weiſe komme, die Folgerung zieht, daß der Strahl in demſelben Medium in gerader Linie fortſchreite und der Reflexionswinkel dem Einfallswinkel gleich ſei. Aber — auch ganz abgeſehen von der Frage, ob der Zweck im Sinne der äußerlichen, theologiſchen oder innerlichen, naturphiloſophiſchen Teleologie gefaßt iſt — wenn auch der Zweck das Apriori, das Urſächliche iſt, ſo beginnt doch in der Wirkung, der Folge der Mechanismus unbeſchränkt zu herrſchen: die einzige Weiſe der Realiſirung bleibt der Mechanismus; es kommt zu keiner Identität der Urſache und Wirkung.

78. Unter den vielen treflichen Gedanken des Kaiſers Mark Antonin findet ſich auch eine Stelle, die mit der Monadologie in dieſem Punkt übereinſtimmt. Sie ſtehe deßwegen hier: *Ἀνθρώπῳ οὐδενὶ συμβαίνειν τι δύναται, ὃ οὐκ ἔστιν ἀνθρωπικὸν σύμπτωμα, οὐδὲ βοΐ, ὃ οὐκ ἔστι βοϊκὸν, οὐδὲ ἀμπέλῳ, ὃ οὐκ ἔστιν ἀμπελικὸν, οὐδὲ λίθῳ, ὃ οὐκ ἔστι λίθῳ ἴδιον. Εἰ οὖν ἑκάστῳ συμβαίνει, ὃ καὶ εἴωθε καὶ πέφυκε, τί ἂν δυσχεραίνοις; οὐ γὰρ ἀφόρητόν σοι ἔφερεν ἡ κοινὴ φύσις. Εἰς ἑαυτόν.* Bibl. H. *μστ.* vergl. Bibl. E. *ιη.*

79. Die Elaſticität iſt zwar nach Leibnitz eine weſentliche Eigenſchaft des Körpers — vis elastica omni corpori essentialis. Epist. ad Bernoullium. 74 u. 75 — aber ſie iſt ihm nur eine ſpecielle, keine univerſelle, eine phyſiſche, aber keine metaphyſiſche, ſubſtanzielle Kraft und Eigenſchaft.

80. Nach Ehrenbergs mikroſkopiſchen Beobachtungen, um nicht allein an die Jedermann bekannte außerordentliche Vermehrung der Mücken, Thierläuſe, Wanzen, Flöhe, Heuſchrecken, Fiſche u. ſ. w. zu erinnern, iſt unter den vegetabiliſch-organiſchen Weſen die größte Vermehrungskraft bei den Schimmeln, unter den animaliſchen Weſen aber übertrifft die Zeugungskraft der Infuſorien die aller andern Thiere. Die Klaſſe der Räderthiere, die ſchon weit mehr Weſen von Diſtinktion ſind, als die Magenthiere, hat jedoch bereits eine geringere Produktionskraft, als dieſe, die in der Art ihrer Fortpflanzung ſchon unbeſchränkter ſind, indem ſie ſich auf mehrfache Weiſe: durch Eierlegen und Lebendiggebären und durch Selbſttheilung, und zwar eine dreifache, fortpflanzen, während die Räderthiere in ihrer Produktion nur auf die legitime Weiſe des Eierlegens oder Lebendiggebärens eingeſchränkt ſind. Je niedriger die Art, deſto geringfügiger, deſto bedeutungsloſer iſt der Unterſchied der Individuen von einander — ex uno disce omnes — deſto indifferenter, gleichgültiger iſt an ſich ſelber die Individualität, und eben dieſe Unterſchiedsloſigkeit, dieſe Indifferenz iſt die Quelle ihrer Vielheit. Der Fortpflanzungsakt wird dadurch an ſich ſelbſt ein indifferenter Akt. Die Polypen — wenn auch nicht alle Arten — laſſen ſich ſelbſt durch willkührliche, künſtliche Theilung vervielfältigen. Die Fortpflanzung bei den niederſten Thieren iſt nicht an den intenſiven Akt der Begattung und ein unterſchiedenes Geſchlecht gebunden. So findet z. B. bei den Acephalen (Weichthiere) geſchlechtsloſe

Fortpflanzung durch Eier oder höchſtens einfache Zwitterbegattung ſtatt. (Carus Zootomie p. 617.) Selbſt die Blattläuſe gebären, wenigſtens den Sommer hindurch, ohne vorhergegangene Begattung, lebendige Junge, welche wieder lebendig gebärende Junge gebären und bis in den Herbſt fort, wo erſt Männchen zum Vorſchein kommen, die ſich mit den Weibchen begatten. (Schrank Fauna B. II. B. I. Abth. p. 132.) Einige Thiere ſind Zwitter, Mann und Weib zugleich, jedoch *nicht für ſich ſelbſt*; andere aber *an und für ſich ſelbſt*, wie die Band- und Kettenwürmer, die ſich ſelbſt befruchten. Der Bandwurm hat noch überdies die merkwürdige Eigenſchaft, daß faſt *jedes Glied ſeinen beſondern Eierſtock* hat. Wo aber die Fortpflanzung an zwei verſchiedene Geſchlechter und Individuen gebunden iſt, da iſt ſie ſchon von äußerlichen Gründen mehr beſchränkt. Aber gerade durch dieſe Beſchränkung gewinnt das Individuum um ſo mehr an intenſiver Bedeutung, an qualitativem Werth. In Beziehung auf *ſeine Gattung* verliert jedoch das Individuum wieder an Bedeutung. Das Phänomen dieſer Bedeutungsloſigkeit für die Gattung iſt der Tod. Aber dafür erbarmt ſich die Liebe des Individuums: nur in der Liebe hat das Individuum *abſoluten* Werth. Homo homini Deus est.

Belegſtellen.*)

§ 3.

On ne s'attache pas communément à donner des définitions des termes et on parle confusément de la substance, dont la connoissance pourtant est la clef de la philosophie intérieure. (Leibnitii Opera omnia. Nunc primum collecta studio Ludovici Dutens Genevae 1768. VI. Tomi. T. VI. p. 215.) Quanti autem ista sint momenti, imprimis apparebit ex notione substantiae, quam ego assigno, quae tam foecunda est, ut inde veritates primariae, etiam circa Deum et mentes et naturam corporum consequantur. Cujus rei ut aliquem gustum dem, dicam interim, notionem virium seu virtutis (quam Germani vocant Kraft, Galli la force) ... plurimum lucis afferre ad veram notionem substantiae intelligendam. Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa scholasticorum seu facultas nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur. Sed vis activa actum quemdam sive entelechiam continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est et conatum involvit, atque ita per se ipsam in operationem fertur, nec auxiliis indiget. (De primae philosophiae emendatione. (T. II. p. 19.) L'entéléchie .. porte avec elle non seulement une simple faculté active, mais aussi ce qu'on peut appeller force, effort, conatus, dont l'action même doit suivre, si rien ne l'empêche. (Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu etc. I. P. § 87.) Les puissances véritables ne sont jamais

---

*) Bloß um den Text nicht gar zu ſehr durch die Citate zu unterbrechen, habe ich in dieſem Bande die Belegſtellen abdrucken laſſen.

de simples possibilités. Il y a toujours de la tendance et de l'action. (Oeuvres philosophiques de feu Mr. L. par Raspe. Nouveaux Essais sur l'entendement humain 1765. p. 68.) L'action n'est autre chose que l'exercice de la force. (Commercii Epistolici Leibnitziani etc. selecta specimina. Ed. Feder. Hanoverae 1805. Ep. 32.) Il y a (donc) quelque chose qui n'est point substance et qui pourtant ne peut pas être plus conçu dépendamment que la substance même. Donc cette indépendançe de la notion n'est point le caractère de la substance, puisqu'il doit convenir encore à ce qui est essentiel à la substance. (Examen des principes du P. Malebranche. Op. omn. T. II. P. I. p. 203.) ... A me explicatum est, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur .... res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinae substantiae permanentis modificationes et phasmata, ut ita dicam, et quod eodem redit, ipsam naturam vel substantiam rerum omnium Deum esse. (De ipsa natura sive de vi insita. ibid. P. II. p. 49.) L'activité est de l'essence de la substance en général. (Nouv. Essais, avant-propos p. 20.) Agere est character substantiarum. (Op. omn. T. III. p. 315.) On ne sauroit expliquer ce que c'est que l'existence d'une substance, en lui refusant l'action. (T.*) VI. P. I. p. 215.) Ce qui n'agit point, ne mérite point le nom de substance? (Théodicée III. P. § 393.) Pulchre notas ... ademta rebus vi agendi non posse eas a divina substantia distingui incidique in Spinosismum. (T. II. P. I. p. 260.) ... Id quod non agit, quod vi activa caret, quod discriminabilitate, quod denique omni subsistendi ratione ac fundamento spoliatur, substantiam esse nullo modo possit. (De ipsa nat. § 15. p. 439.) ... Receptissimum philosophiae dogma, actiones esse suppositorum (idque), adeo verum esse deprehendo, ut etiam sit reciprocum, ita ut non tantum omne quod agit sit substantia singularis, sed etiam ut omnis singularis substantia agat sine intermissione. (Ibid. § 9. T. II. p. 147.) Il faut toujours qu'outre la différence du tems et du lieu il y ait un principe interne de distinction. — Le principe d'individuation revient dans les individus au principe de distinction. (Nouv. Ess. p. 188. 189.) Il n' y a point dans la nature deux êtres reels absolus indiscernables. (T. II. P. I. p. 146. Nouv. Ess. 66. et T. VI. P. I. p. 229. 233.) Principium individuationis idem est, quod absolutae specificationis, qua res ita sit determinata, ut ab aliis omnibus distingui possit. (T. V. p. 563. De ipsa nat. § 13. et Nouv. Essais p. 247. 190.) Il y a une différence individuelle originaire entre les âmes. (Théod. P. I. § 105.) C'est justement par ces monades, que le Spinosisme est détruit. Car il y a autant de substances véritables et pour ainsi dire de miroirs vivans de l'univers toujours subsistans ou d'univers concentrés, qu'il y a de monades, au lieu que selon Spinosa il n' y a qu' une seule substance. Il auroit raison, s'il n' y avoit point de monades, et alors tout hors de Dieu seroit passager et s'évanouiroit en simples accidens ou modifications, puisqu'il n' y auroit point la base de substance dans les choses, laquelle consiste dans l'existence des monades. (T. II. P. I. p. 327.) S'il n' y avoit qu' une seule unité, c'est-à-dire Dieu, il n' y auroit point de multitude dans la nature et il seroit seul. Pour ce qui est de l'âme universelle ou plutôt de cet esprit général, qui est la source des choses, puisque vous concevez qu' il est une unité, pourquoi ne pourriez-vous pas concevoir des unités particulières? Car être universel et particulier ne fait rien à l'unité; ou plutôt il paroît plus aisé que l'unité soit dans le particulier. (T. V. p. 15.)

---

*) Das bloße T. bedeutet immer Op. omnia Dutens. T. ſo und ſo viel.

§ 4.

Quand je cherchai les dernières raisons du mécanisme et des lois même du mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il étoit impossible de les trouver dans les mathematiques et qu' il falloit retourner à la méthaphysique. C'est ce qui me ramena aux entéléchies et du matériel au formel. (T. V. p. 9 et T. II. p. 49.) .... Outre les notions de la pure géométrie, il faut mettre une *notion supérieure*, qui est celle de la *force*, par laquelle les corps peuvent agir et résister etc. (*Otium Hanoveranum* sive Miscellanea Leibnitziana. J. F. *Fellerus* 1718. p. 325. 353. Recte quidem illi (Cartesiani) omnia phaenomena specialia corporum per mechanismos contingere censent, sed non satis perspexere, ipsos fontes mechanismi oriri ex altiore causa. (T. III. p. 353 et T. II. p. 29. 321.) In rebus corporeis esse aliquid praeter extensionem, imo *extensione prius*, admonuimus. ... certe oportet ut vis illa ... intimam corporum naturam constituat. (T. III. p. 315.)

§ 5.

Necesse est dari substantias simplices, quia dantur composita: neque enim compositum est nisi aggregatum simplicium. (T. II. p. 21. *Principia philosophiae*.) La matière ne sauroit subsister sans substances immatérielles, c'est-à-dire sans les unités. (Nouv. Ess. p. 344.) Tecum sentio, id quod passivum est, nunquam solum reperiri aut *per se* subsistere. (T. II. P. I. p. 260.) Ipsi motus (qui sunt causae figurarum) non possunt explicari nisi advocatis entelechiis. (Ibid. p. 272.) *L'âme* est le *principe de l'opération*. (Théod. III. P. § 400.) Là où il y a plusieurs ou la multitude, il faut qu' il y ait aussi des unités, car la multitude ou le nombre est composé d'unités. (T. V. p. 14.) Sans la force *active* dans les corps il n' y auroit point de varieté dans *les* phénomenes ce qui vaudroit autant, que s' il n' y avoit rien du tout. (*Réplique aux réflexions* etc. de Mr. *Bayle*. T. II. p. 89.) S' il n' y avoit rien que de passif dans les corps, leurs différens états seroient indiscernables. (Préface Théodic. et de ipsa natura § 13 et T. VI. P. I. p. 175.) Les corps organises aussi bien que les autres ne demeurent les mêmes qu' en apparence. ... Si on ne se rapporte point à l' *âme*, il n' y aura point la même vie, ni union vitale non plus. — L'identité d'une même substance individuelle ne peut être maintenue que par la conservation de la même âme. — L'organisation ou configuration sans un principe de vie subsistant, que j'appelle monade, ne suffiroit pas pour faire demeurer idem numero ou le même individu. (Nouv. Ess. Liv. II. ch. 27. § 4. 6.) Par le moyen de l'âme ou de la forme il y a une véritable unité qui répond à ce qu' on appelle Moi en nous. . . . (Cependant) s' il n' y avoit point de véritables unités substantielles, il n' y auroit rien de substantiel ni réel dans la collection etc. (T. II. p. 53.) Il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n' y est que collection ou amas des parties à l' infini. (T. II. P. I. Systeme nouv. de la nature et de la communication des subst. p. 50.) Les atomes de matière sont contraires à la raison. — Il n' y a que les atomes de substance c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers élémens de l'analyse des substances. (T. II. P. I. p. 53.) Les composés ou les corps sont des multitudes, et les substances simples, les vies, les âmes, les esprits sont des unités. Et il faut bien qu' il y ait des substances simples par-tout, parceque sans les simples il n'y auroit point de composées et par conséquent toute la nature est pleine de vie. (Ibid. p. 32.) Mea opinio est, omnia, ut sic dicam, plena esse animarum vel analogarum naturarum. (Otium Hanov. p. 189.) Les unités sont la véritable source et le siège de tous les êtres, de toute force et de tous leurs sens et tout cela n' est autre chose que des âmes. (Ibid. p. 227. 228.) Quod si menti nostrae vim insitam tribuimus, actiones immanentes producendi, vel quod idem est, agendi immanenter, jam nihil prohibet, imo consentaneum est, aliis animabus vel formis aut si mavis naturis substantiarum eandem vim inesse, nisi quis solas in natura rerum nobis obvia mentes nostras activas esse aut omnem vim agendi immanenter atque adeo vitaliter, ut sic dicam, cum intellectu esse conjunctam arbitretur. (§ 10. 12. De ipsa nat.)

§ 6.

Il n' y a que des monades dans la nature, le reste n'étant que les phénomènes qui en resultent. (T. III. p. 499.) Monades omnia ex penu suo ducunt. (T. II. P. I. p. 311.) L'âme a donc en elle-même une parfaite spontanéité, en sorte qu' elle ne dépend que de Dieu et d' elle-même dans ses actions. (Théod. § 291.) Chaque substance est la cause unique de toutes ses actions. (Ibid. § 300.) Spontaneum est, cujus principium est in agente. (Ibid. § 301.) Destituuntur monades fenestris, per quas aliquid ingredi, aut egredi valet. Atque adeo neque substantia, neque accidens in monadem forinsecus intrare potest. — Ubi non dantur partes, ibi nec extensio, nec figura, nec divisibilitas locum habet. Neque etiam in iis metuenda est dissolutio. — (Monas scil.) non incipere potest nisi per creationem,

nec finiri nisi per annihilationem, cum e contrario composita incipiant ac finiantur per partes. — Opus tamen est, ut monades habeant aliquas qualitates, alias nec entia forent. Imo opus est, ut quaelibet monas differat ab alia quacunque. .... Quodsi substantiae simplices qualitatibus non differrent, nulla etiam in rebus mutatio observari posset. Quoniam quod in composito reperitur, aliunde quam ex simplicibus ingredientibus resultare nequit. (T. II. P. I. p. 20. 21 et de ipsa nat. § 13.) Les monades ... ne sauroient avoir des figures, autrement elles auroient des parties. Et par conséquent une monade (en elle-même et dans le moment) ne sauroit être discernée d'une autre que par les qualités et actions internes. ... Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance. C'est comme dans un centre ou point, tout simple qu'il est, se trouvent une infinité d'angles formés par les lignes qui y concourent. (T. II. P. I. p. 32.) Sequitur ex hactenus dictis, mutationes naturales monadum a principio interno proficisci. .... Et generaliter affirmare licet, vim non esse nisi principium mutationum. (Ibid. p. 21. Nr. 11.) Nomen entelechiarum imponi posset omnibus substantiis simplicibus. ... Habent enim in se certam quandam perfectionem, datur quaedam in iis sufficientia (αὐτάρκεια) vi cujus sunt actionum suarum internarum fontes. (Nro. 18.) Les qualités et actions internes ... ne peuvent être autre chose que ses perceptions (c'est-à-dire représentations du composé ou de ce qui est dehors dans le simple) et ses appétitions (c'est-à-dire ses tendances d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement. (T. II. P. I. p. 32.) Habet anima in se perceptiones et appetitiones, iisque natura ejus continetur. (T. V. p. 374.) Status transiens, qui involvit ac repraesentat multitudinem in unitate seu substantia simplici, non est nisi istud, quod perceptionem appellamus, quam probe distinguere debemus ab apperceptione. (T. II. p. 21 et p. 327.) Il suffit qu'il y ait une variété dans l'unité, pour qu'il y ait une perception. (Ibid. p. 331.) Actio principii interni, qua fit mutatio seu transitus ab una perceptione ad alteram, appetitus appellari potest. — (Et Théod. § 403.) Imo etiam praeter istud in substantia simplici non reperietur aliud, h. e. praeter perceptiones earumque mutationes in ea nihil datur. Atque in hoc solo consistere debent actiones internae substantiarum simplicium. (Ibid.) Il n'y a point de perceptions qui nous soient tout-à-fait indifférentes. (Nouv. Essais, liv. II. chap. XX. § 1.) L'état de l'âme .. est un état de changement, une tendance. (T. II. p. 86 et p. 21.) La nature de la substance demande nécessairement et enveloppe essentiellement un progrès ou un changement sans lequel elle n'auroit point de force d'agir. (p. 55.)

§ 7.

Il y a apparément une infinité de degrés dans la perception et par conséquent dans les vivans. (T. II. P. I. p. 66.) Obscura est notio, quae non sufficit ad rem repraesentatam agnoscendam etc. Clara ergo cognitio est, cum habeo, unde rem repraesentatam agnoscere possim, eaque rursus est vel confusa vel distincta. Confusa, cum scilicet non possum notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio ejus resolvi possit. ... At distincta notio est, qualem de auro habent Docimastae, per notas scilicet et examina sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam. (*Meditationes de cognitione veritate et ideis.* T. II. P. I. p. 15.) Perceptio tam *late* sumitur, ut etiam possit esse *plane confusa*. ... Cum miscentur duo pulveres caeruleus et flavus, ut inde fiat pulvis coloris viridis, tunc percipit anima utrumque pulvisculum, nempe tam caeruleum quam flavum, nam nisi *pars* acervi eam afficeret, *nec a toto* afficeretur, et hanc passionem animae a pulvisculo caeruleo vel flavo ejus perceptionem voco. Sed ea perceptio confusa est et in viridis coloris sensione latet, minimeque a nobis caeruleus aut flavus color percipitur, nisi ut in viridi occultatur. (T. II. P. II. p. 146. p. 151. Nouv. Ess. p. 216. p. 219. Avant-prop. p. 9.) Ostendi ... non omnem perceptionem esse *sensionem*, sed dari perceptionem etiam insensibilium. Ex gr. non possem sentire viride, nisi perciperem caeruleum et flavum, ex quibus resultat. Interim caeruleum et flavum non sentio, nisi forte microscopium adhibeatur. (T. II. P. I. p. 227.) Cum colores aut odores percipimus, utique nullam aliam habemus quam figurarum et motuum perceptionem, sed tam *multiplicium et exiguarum*, ut mens nostra singulis distincte considerandis in hoc praesenti suo statu non sufficiat et proinde non animadvertat, perceptionem suam ex solis figurarum et motuum minutissimorum perceptionibus compositam esse. (Ibid. p. 18.) On a cru que *les pensées confuses* different toto genere des distinctes, au lieu qu'elles sont seulement *moins distinguées* et moins développées à cause de leur multiplicité. (Ibid. p. 87.) Chaque perception distincte de l'âme comprend une infinité de perceptions confuses. (p. 37.) Nunquam versatur perceptio circa *objectum*, in quo non sit aliqua varietas seu multitudo. (p. 22 et 273.) Je ne fais qu' étendre *la spontanéité* aux pensées *confuses* et *involontaires*. ... (p. 88.) Tout (même les perceptions et les passions) nous vient de notre propre fonds avec une pleine spontanéité. — L'âme a en elle le principe de toutes ses actions et même de toutes ses passions. (Théodicée § 65. § 296.) Atque in hoc lapsi sunt Cartesiani, quod pro nihilo reputaverint perceptiones, quarum nobis non sumus conscii. Propter hanc quoque rationem sibi persuaserunt, solos spiritus esse monades, nec dari animas brutorum, nec alias entelechias, et cum vulgo longum stuporem cum morte rigorose sic dicta confuderunt. (Princ. phil. T. II. P. I. § 14. 20. 23.) Il semble quelquefois que le plaisir n'est qu'un composé de petites perceptions, dont chacune seroit une douleur, si elle étoit grande. (T. II. P. I. p. 87.) Musica est exercitium arithmeticae occultum nescientis se numerare animi. Multa enim facit in perceptionibus confusis seu insensibilibus, quae distincta apperceptione notare nequit. Anima igitur, etsi se numerare non sentiat, sentit tamen hujus numerationis insensibilis effectum seu voluptatem in consonantiis, molestiam in dissonantiis inde resultantem. Ex multis enim congruentiis insensibilibus oritur voluptas. (*Epistolae ad diversos.* Ed. Christ. Kortholt. Lipsiae 1734. Epist. 154.) Les plai-

sirs même des sens se réduisent à des plaisirs intellectuels confusément connus. (T. II. P. I. p. 38.)

§ 8.

Monas, ut anima, est velut mundus quidam proprius nullum commercium dependentiae habens nisi cum Deo. (T. II. P. I. p. 295.) Una quaeque est velut separatus quidam mundus. (Ibid. p. 207.) Ces deux choses (perception et l'appétit) sont dans toutes les monades, car autrement une monade n'auroit aucun rapport au reste des choses. (p. 327.) Que feroit une créature intelligente, s'il n'y avoit point de choses non intelligentes? a quoi penseroit-elle, s'il n'y avoit ni mouvement, ni matière, ni sens? Si elle n'avoit que pensées distinctes, ce seroit un Dieu. — Aussitôt qu'il y a un mélange de pensées confuses, voilà les sens, voilà la matière. Car ses pensées confuses viennent du rapport de toutes les choses entre elles suivant la durée et l'étendue. (Theodicee § 124.) Cujus (monadis) natura cum sit repraesentativa, nihil est quod eam limitare posset ad unam tantum rerum partem repraesentandam ... Non in objecto, sed in modificatione cognitionis objecti monades limitatae sunt. Omnes confuse ad infinitum tendunt, sed limitantur et distinguuntur per gradus perceptionum distinctarum. (T. II. P. I. p. 27.) Chaque âme connoit l'infini, connoît tout, mais confusément. (Ibid. p. 37.) Les sens nous fournissent des pensées confuses .... (Theod. § 289.) Les pensées confuses ... enveloppent toujours l'infini (ou tout l'univers.) (T. II. P. I. p. 37. 87.) Nos perceptions confuses sont le résultat des impressions que tout l'univers fait sur nous. Il en est de même de chaque monade. Dieu seul a une connoissance distincte de tout, car il en est la source. (p. 37.) Dieu exprime tout distinctement et parfaitement à la fois. (T. II. P. II. p. 157.) ... Nos pensées confuses représentent le corps ou la chair et font notre imperfection. (p. 88.) Comme les monades sont sujettes aux passions, excepté la primitive, elles ne sont pas des forces pures, elles sont les fondemens non seulement des actions, mais encore des résistances ou passibilités, et leurs passions sont dans les perceptions confuses. C'est ce qui enveloppe la matière ou l'infini en nombres. (T. V. p. 20.) Dieu seul est au-dessus de toute la matière, puisqu'il en est l'auteur, mais les créatures franches ou affranchies de matière seroient détachées en même tems de la liaison universelle et comme les déserteurs de l'ordre général. (T. II. P. I. p. 45.) Il n'y a point d'esprit créé qui soit entièrement détaché de la matière. (Théod. § 124.)

§ 9.

C'est aussi par les perceptions insensibles que j'explique cette admirable harmonie préétablie de l'âme et du corps et même de toutes les monades ou substances simples. (Nouv. Ess. Avant-pr. p. 10.) Solus Deus substantia est

vere a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, quae, ubicunque est, materiam constituit. (T. II. P. I. p. 228. Epist. ad Wagnerum.) Vita est principium perceptivum. (Ibid. § 3.) *)

§ 10.

La matière même n' est pas une substance, mais seulement *substantiatum*, un *phénomène bien fondé*. La matière qui est quelque chose d'actuel ne résulte que des monades. (T. III. p. 500. 446.) La matière est essentiellement un *aggrégé* .... elle n'est autre chose originairement qu'une multitude. (T. II. P. I. p. 96.) On ne la doit point prendre pour une chose unique en nombre ou ... pour une vraie et parfaite monade ou unité, puisqu'elle n'est qu'un *amas d'un nombre infini d'êtres*. (Nouv. Ess. p. 407.) L'assemblage des êtres n'est pas un être. (T. V. p. 14.) Il y a une image de l'action dans le mouvement, comme il y a une *image* de la substance dans la masse. (Nouv. Ess. p. 170.) La matière c'est-à-dire le *mélange des effets de l'infini* qui nous environne. (Ibid. Avant-prop. p. 12.) Materia instar fluminis mutatur. Secus est si intelligas materiam primam ... i. e. potentiam primitivam passivam seu principium resistentiae, quod non in extensione, sed extensionis exigentia consistit, entelechiamque seu potentiam *activam complet*, ut perfecta substantia seu monas prodeat, in qua modificationes virtute continentur. (T. II. P. I.) *Vis primitiva patiendi* seu resistendi id ipsum constituit, quod materia prima in scholis appellatur, qua scil. fit, ut corpus a corpore non penetretur. (T. III. p. 317.) *Materia prima* cuivis entelechiae est *essentialis*, neque unquam ab ea separatur, quum eam compleat et sit ipsa potentia passiva totius substantiae completae. Etsi ergo Deus per potentiam absolutam posset substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima, nam faceret inde *totum purum*, qualis ipse est solus. Materia vero *secunda*, qualis corpus organicum constituit, *resultatum* est ex innumeris substantiis completis, quarum quaevis suam habet entelechiam et suam materiam primam, sed harum substantiarum nulla nostrae perpetuo est affixa. (T. II. P. I. p. 276. 268. 267.) *Massa* est discretum, nempe multitudo actualis seu ens per aggregationem. (Ibid. p. 287. 285. 284.) Nullam entelechiam puto affixam esse certae parti materiae. (p. 268. 275.)

L'étendue n'est autre chose qu'un abstrait et elle demande quelque chose qui soit étendue. .. Elle suppose quelque *qualité*, quelque *attribut*, quelque *nature* dans ce sujet, qui s'étende, se répande avec le sujet, se continue. L'étendue est la *diffusion* de cette qualité ou nature. (T. II. P. I. p. 205.) Corporis extensio nihil aliud quam repetitio seu diffusio Antitypiae. (L. et Bernoullii Commercium math. et phil. Lausannae et Genevae. 1745. T. II. Ep. 194.) Substantia

---

*) Dies iſt übrigens nicht die § 9 citirte Stelle, wo es heißt: „das Leben iſt unzertrennlich von der Vorſtellung" u. ſ. w. Wo dieſe ſteht, erinnere ich mich nicht. In der alten Ausgabe fehlt die Angabe des Orts.

Substantia nempe simplex, etsi non habeat in se extensionem, habet tamen positionem, quae est fundamentum extensionis, cum extensio sit simultanea et continua positionis repetitio. (Opp. Omn. T. II. P. I. p. 280. 295. 317.) Chaque
chose a sa propre durée, mais elle n'a point son propre espace. (p. 151. § 46.
p. 121. § 4. 5. p. 151.) L'espace en soi est une chose idéale, comme le temps.
(p. 148. p. 133.)

Ostendebam, si solae mathematicae notiones .... in corpore intelligantur,
nulla habita ratione metaphysicarum .... tunc sequi debere, ut incurrentis
etiam minimi conatus toti excipienti, licet maximo, imprimatur, atque adeo maxi-
mum quiescens a quantulocunque incurrente sine ulla hujus retardatione abripiatur,
quando quidem tali materiae notione nulla ejus ad motum repugnantia, sed indif-
ferentia potius continetur. (T. III. Specimen dynam. p. 326.) Duplex autem
est vis activa, nempe aut primitiva, quae in omni substantia corporea per
se inest ... aut derivata, quae primitivae velut limitatione per corporum
inter se conflictus resultans varie exercetur. (Ibid. p. 316.) Apparebit etiam ex
nostris meditationibus, substantiam creatam non ipsam vim agendi, sed praeexisten-
tis jam nisus sui sive virtutis agendi limites tantummodo ac determinationem
accipere. (T. II. P. I. p. 20.) Je conçois les qualités ou les forces dérivatives ou ce
qu'on appelle formes accidentelles comme des modifications de l'entéléchie primitive,
de même que les figures sont des modifications de la matière. C'est pourquoi ces
modifications sont dans un changement perpétuel, pendant que la substance simple
demeure. (Theod. § 396. 394. T. II. P. II. p. 154.) La force est toujours
accompagnée d'une action et même d'un mouvement local qui y puisse répondre.
(Commerc. Epist. Feder p. 128 et T. II. P. I. p. 231. N. 5.) Non est alius motus,
quam localis, etsi alia sit mutatio quam localis. — Causa motus incorporea est, sed
subjectum motus est corpus. (T. II. P. II. p. 158. 159.) Motus, vel, si mavis,
vis motrix id unum est, quod materiam dividit et heterogeneam reddit. ...
(T. III. p. 232 et T. II. P. II. p. 147. 291.) Au lieu que le mouvement est
une chose successive, laquelle par conséquent n'existe jamais ensemble, au lieu
de cela, dis-je, la force ou l'effort existe tout entier à chaque moment et
doit être quelque chose de véritable et de réel. Et comme la nature a plutôt égard
au véritable, qu'à ce qui n'existe entièrement que dans notre esprit, il s'est trouvé
que c'est aussi la même quantité de la force et non pas la même quantité
du mouvement qui se conserve dans la nature. (Otium Hanover. p. 325.) Magnum
est discrimen inter vim motricem et quantitatem motus, ita ut unum per alterum
aestimari non possit. (T. III. 180. 181. 197. 195 et T. VI. p. 216.) Vis quoque
duplex: alia elementaris, quam et mortuam appello, quia in ea nondum existit motus,
sed tantum sollicitatio ad motum, qualis est globi in tubo aut lapidis in funda, etiam
dum adhuc vinculo tenetur; alia vero vis ordinaria, cum motu actuali conjuncta,
quam voco vivam. (T. III. p. 318 et Otium Hanov. p. 20.) C'est une étrange
fiction que de faire toute la matière pesante et même vers toute autre matière.
(T. II. P. I. p. 330. 149 et Epist. ad divers. Ep. 152.) Il n'y a point d'espace
entièrement vide. (T. II. P. I. p. 134.)

§ 11.

Ce qu'il y a de réel dans l'étendue et dans le mouvement, ne consiste que dans le fondement de l'ordre et de la suite reglée des phénomènes et perceptions. — Quant au mouvement, ce qu'il y a de réel, est la force ou la puissance, c'est-à-dire ce qu'il y a dans l'etat présent, qui porte avec soi un changement pour l'avenir. (T. II. P. I. p. 79.) Quoique les méditations mathématiques soient idéales, cela ne diminue rien de leur utilité, parce que les choses actuelles ne sauroient s'écarter de leurs régles, et on peut dire en effet, que c'est en cela, que consiste la réalité des phénomènes qui les distingue des songes. (Ibid. p. 91.) Somnia hoc distant a vita, quod phaenomena vitae sunt ordinata, et, quod hinc sequitur, universalia. (Otium Hanov. p. 171.) Explicationem phaenomenorum omnium per solas Monadum perceptiones inter se conspirantes, seposita substantia corporea, utilem censeo ad fundamentalem rerum inspectionem. (T. II. P. I. p. 298. p. 297.) La liaison et l'ordre des choses fait, que ... (par conséquent) il y ait de la subordination et qu'un corps, une substance serve à l'autre, ainsi leur perfection ne sauroit être égale. (Théod. § 300.) Chaque substance simple ou monade, qui fait le centre d'une substance composée et le principe de son unité, est environnée d'une masse composée par une infinité d'autres monades, qui constituent ce corps propre de cette monade centrale. (T. II. P. I. p. 32.) Videmus hinc, quodlibet corpus vivum habere entelechiam unam dominantem, quae est anima in animali, sed membra hujus corporis viventis plena sunt aliis viventibus, plantis, animalibus, quorum unum quodque iterum suam habet entelechiam seu animam dominantem. (Ibid. p. 29. p. 268.) ... Nuspiam dixi, monades prorsus non mutatas modo equum constituere, modo non constituere, nam cum monas semper intra se exprimat suas ad caetera omnia relationes, longe alia percipiet, cum in equo erit, quam cum in cane. (p. 300.) Revera nullam substantiam corpoream admittendam puto, nisi ubi est corpus organicum cum monade dominante seu vivum. Caetera vero esse aggregata pura seu unum per accidens. — Nec ulla monas praeter dominantem etiam naturaliter vinculo substantiali affixa est, cum monades caeterae sint in perpetuo fluxu. (p. 306.) Dominatio autem et subordinatio monadum in ipsis considerata monadibus non consistit nisi in gradibus perceptionem. (299. 304 et p. 294.) Si abesset illud monadum substantiale vinculum, corpora omnia cum omnibus suis qualitatibus nihil aliud forent, quam phaenomena bene fundata, ut iris aut imago in speculo, verbo, somnia continuata, perfecte congruentia sibi ipsis. (p. 295. 320. 319.) Verum est, consentire debere, quae fiunt in anima, cum iis, quae extra animam geruntur, sed ad hoc sufficit, ut quae geruntur in una anima, respondeant tum inter se, tum iis, quae geruntur in quavis alia anima, nec opus est ponere aliquid extra omnes animas vel monades, et in hac hypothesi, cum dicimus Socratem sedere, nihil aliud significatur, quam nobis aliisque, ad quos pertinet, haec apparere, quibus Socratem sessumque intelligimus. (p. 299. p. 311.)

§ 12.

Omnis monas creata est corpore alioquo organico praedita, secundum quod percipit appetitque. (T. V. p. 575.) Ces corps organiques ne diffèrent pas moins en perfection que les esprits à qui ils appartiennent. (Théod. § 124.) Sicuti eadem urbs ex diversis locis spectata alia apparet et optice quasi multiplicatur, ita similiter accidit, ut propter multitudinem infinitam substantiarum simplicium dentur quasi totidem differentia universa, quae tamen non sunt nisi scenographiae repraesentationes unici secundum differentia puncta visus uniuscujusque monadis. (T. II. P. I. 27.) Quamvis itaque quaelibet monas creata totum universum repraesentet, multo tamen distinctius repraesentat corpus ipsi peculiari ratione adaptatum et cujus entelechia existit. (p. 28.) Omne corpus ab omni eo afficitur, quod in universo accidit, ita ut is, qui omnia perspicit, in unoquoque legere possit, quod per totum accidit, imo etiam quod jam factum aut adhuc futurum, in praesenti observans quidquid tam secundum tempus, quam secundum spatium elongatur. (p. 27.) Le present est gros de l'avenir; le futur se pourroit lire dans le passe, l'éloigné est exprimé dans le prochain. (p. 37.) Sicuti hoc corpus exprimit totum universum per connexionem omnis materiae in pleno, ita etiam anima totum repraesentat universum, dum repraesentat hoc corpus, quod ad ipsam spectat peculiari quadam ratione. (p. 28.) On pourroit connoître la beauté de l'univers dans chaque âme, si l'on pouvoit déplier tous les replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le tems. (p. 37.) Toutes les entéléchies .... sont toujours des images de l'univers. Ce sont des mondes en raccourci à leur mode: des simplicités fécondes: des unités de substance, mais actuellement infinies par la multitude de leurs modifications, des centres qui expriment une circonférence infinie .... Il n'y a point de chose individuelle qui ne doive exprimer toutes les autres. (p. 86.) L'individualité enveloppe l'infini. (Nouv. Essais p. 247.)

Les principes de vie n'appartiennent qu'aux corps organiques. (T. II. P. I. p. 39.) Est vero corpus viventis vel animalis semper organicum. (p. 28.) Machinae naturae, h. e. corpora viventia sunt adhuc machinae in minimis partibus usque in infinitum. (Ibid.) Liquet inde in minima portione materiae dari mundum creaturarum viventium, animalium, entelechiarum, animarum. Quaelibet materiae portio concipi potest instar horti pleni plantis, et instar piscinae plenae piscibus, sed quilibet ramus plantae, quodlibet membrum animalis, quaelibet gutta humorum ipsius est denuo hortus aut piscina istiusmodi. Et quamvis terra atque aër inter plantas horti, aut aqua inter pisces piscinae intercepta non sit planta, neque piscis, nihilominus plantas et pisces continent, sed plerumque subtilitate nobis imperceptibili. Ita nihil incultum, nihil sterile, nil mortuum datur in universo, nullum chaos, nulla confusio. (p. 28.) Il n'y a pas seulement de la vie partout, jointe aux membres ou organes, mais même il y a une infinité de dégrés dans les monades, les unes dominant plus ou moins sur les autres. Mais quand la monade a des organes si ajustées, que par leur moyen il y a du relief et du distingué dans les impressions qu'ils reçoivent et par conséquent dans les perceptions qui les représentent (comme p. ex. lorsque par le moyen de la figure des humeurs des yeux les rayons de la lumière sont concentrées et agissent avec plus de force) cela peut aller jusqu'au sentiment, c'est-à-dire, jusqu' à une perception accompagnée de mémoire, à savoir, dont un certain écho demeure long-tems pour se faire entendre dans l'occasion. (p. 33.) Apparet inde, nos, quando nihil distincti, et ut ita loquar, sublimis ac gustus altioris in nostris perceptionibus haberemus, in perpetuo fore stupore. Atque is monadum nudarum status est. (p. 23.)

Quin imo qui vel unam partem materiae comprehenderet, idem comprehenderet totum universum ob eandem περιχώρησιν quam dixi. Mea principia talia sunt, ut vix a se invicem divelli possint. Qui unum bene novit, omnia novit. (p. 291.) Les choses les plus éloignées et les plus cachées s'expliquent parfaitement par l'analogie de ce qui est visible et près de nous. (p. 45.) On donne mal des limites à la division et subtilité aussi bien qu' à la richesse et beauté de la nature, lorsqu'on ... ne reconnoît pas l'infini en tout et l'exacte expression du plus grand dans le plus petit. (p. 79.) Nulla datur generatio, nec mors perfecta rigorose loquendo. Sunt enim evolutiones, quas generationes appellamus, quemadmodum involutiones et diminutiones, quod mortem vocamus. (p. 29. 35. 31. 34.) Natura ordinatim semper, non per saltus procedens, legem continuitatis violare nequit .... tanquam punctum sit linea infinite parva seu evanescens. (T. III. p. 408 et Theod. § 348.) Nihil (enim) magis continuitatis legi adversatur, quam saltus (ille) ab uno extremo ad alterum. (L. et Bernoullii Commerc. Epist. 61.)

§ 13.

Non credo, systema esse possibile, in quo monades in se invicem agant, quia non videtur possibilis explicandi modus. Addo et superfluum esse influxum, cur enim det monas monadi, quod jam habet? Nempe haec ipsa natura substantiae est, ut praesens sit gravidum futuro et ut ex uno intelligi possint omnia. — Monades omnia ex penu suo ducunt, non ut calor scholasticus suos effectus producit, sed mechanismo quodam eminente, ut sic dicam, qui fundamentum est et concentratio mechanismi corporei, ita ut modus, quo unum ex alio sequitur, explicari possit. (Op. omn. T. II. P. I. p. 322.) Monades non sunt principium operationum ad extra. (Ibid. p. 320. 319.) Ainsi il n'y a de la contrainte dans les substances qu' au dehors et dans les apparences. (Ibid. p. 83. 56. et T. VI. p. 214.)

C'est selon moi la nature de la substance créée, de changer continuellement suivant un certain ordre qui la conduit spontanément ... par tous les états qui lui arriveront. ... Et cette loi de l'ordre qui fait l'individualité de chaque substance particulière a un rapport exact à ce qui arrive dans toute autre substance et dans l'univers tout entier. (T. II. P. I. p. 75.) — In substantiis simplicibus influxus unius monadis in alteram tantum idealis est, qui effectum sortiri nequit, nisi Deo interveniente, quatenus in ideis Dei una monas cum ratione postulat, ut Deus ordinans caeteras in principio rerum ipsius rationem habeat. (p. 26.) Unaquaeque est velut separatus quidam mundus, et hi per phaenomena sua consentiunt inter se, nullo alio per se commercio, nexuque. (p. 297. p. 299. p. 56. et Theod. § 66.)

Il n'y a aucune communication physique entre l'âme et le corps, quoique la communication métaphysique subsiste toujours qui fait que l'âme et le corps composent un même suppost ou ce qu'on appelle une personne. (Théod. § 59 — 63.) Itaque quando anima vult aliquid cum successu, machina sponte sua ex insitis motibus ad hoc agendum inclinata parataque est. (T. II. P. II. p. 133.) Miraculi quoddam genus foret, si anima in corpore aliquid efficeret praeter ejus naturam. (Ibid. p. 159. 153. 142. 150. et T. II. P. I. p. 268.) Anima suas sequitur leges et corpus itidem suas; conveniunt vero inter se vi harmoniae, quoniam omnes repraesentationes sunt ejusdem universi. (Ibid. p. 30. Nouv. Essais p. 73.) Causa consensus in Deo quaerenda est. (T. II. P. II. p. 133. Theod. § 62. 66. 63.)

§ 14.

Chaque substance a contribué idéalement avant son existence à la résolution qui a été prise sur l'existence de toutes les choses. (Théod. § 9. Op. omn. T. II. P. I. p. 26.) La volonté sans raison seroit le hazard des Epicuriens. (T. II. P. I. p. 130.) Necessariae (veritates) ... fundantur in divino intellectu a voluntate independentes ... At veritates contingentes oriuntur a voluntate Dei non mera, sed optimi seu convenientissimi considerationibus, ab intellectu directa. (T. VI. P. I. p. 207. T. II. P. I. p. 23. p. 371.) Respondendum est, rationes esse in divino intellectu nec ideo quicquam esse prius Deo, sed tantummodo divinam intellectionem esse natura priorem divina volitione. (T. V. p. 386.)

Le vrai moyen, par lequel Dieu fait, que l'âme a des sentimens de ce qui se passe dans le corps, vient de la nature de l'âme qui est représentative des corps. La représentation a un rapport naturel à ce qui doit être représenté. (Théod. § 354 — 357.) Les raisons de méchanique qui sont développées dans les corps, sont réunies et, pour ainsi dire, concentrées dans les âmes ou entéléchies et y trouvent même leur source. (T. II. P. I. p. 86.) L'âme humaine est une espèce d'automate spirituel. (Théod. § 52.) C'est par une admirable oeconomie de la nature, que nous ne saurions avoir des pensées abstraites, qui n'aient point besoin de quelque chose de sensible. (Nouv. Essais L. I. ch. 1. § 5.)

Ces êtres ont reçu leur nature tant active que passive (c'est-à-dire ce qu'ils ont d'immatériel et de matériel) d'une cause générale et suprême, parce qu'autrement ... étant indépendans les uns des autres, ils ne pourroient jamais produire cet ordre, cette harmonie, cette beauté qu'on remarque dans la nature etc. (Nouv. Essais, Liv. IV. ch. 10. p. 407. et T. II. P. I. p. 56.)

§ 15.

Deus solus est unitas primitiva seu substantia simplex originaria, cujus productiones sunt omnes monades creatae aut derivatae et nascuntur, ut ita loquar, per continuas divinitatis fulgurationes, per receptivitatem creaturae limitatas, cui essentiale est esse limitatam. (T. II. P. I. p. 26 et T. V. p. 45.) L'action de la créature est une modification de la substance, qui en coule naturellement et qui renferme une variation non seulement dans les perfections que Dieu a communiquées à la créature, mais encore dans les limitations qu'elle y apporte d'elle même pour être ce qu'elle est. (Théod. § 32.) Lorsqu'on comprend les limitations et les privations sous les réalités, l'on peut dire que les causes secondes concourent à la production de ce qui est limité. Sans cela Dieu seroit la cause du péché et même la cause unique. (Ibid. § 392 et T. I. Opera theologica p. 504—506.)

§ 17.

Dieu est la première raison des choses. .... Il faut ... chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes, et il faut la chercher dans la substance, qui porte la raison de son existence avec elle, et laquelle par conséquent est nécessaire et éternelle. Il faut aussi que cette cause soit intelligente: car ce monde, qui existe, étant contingent, et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendans à l'existence, pour ainsi dire, aussi bien que lui; il faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces mondes possibles pour en déterminer un. Et cet égard ou rapport d'une substance existante à de simples possibilités ne peut être autre chose que l'entendement, qui en a les idées. ... Son entendement est la source des essences, et la volonté est l'origine des existences. (§ 7.)

Il y a une imperfection originale dans la créature avant le péché, parce que la créature est limitée essentiellement. ... Platon a dit dans le Timée que le monde avoit son origine de l'entendement joint à la nécessité. D'autres ont joint Dieu et la nature. On y peut donner un bon sens. Dieu sera l'entendement, et la nécessité, c'est-à-dire la nature essentielle des choses sera l'objet de l'entendement, entant qu'il consiste dans les vérités éternelles. Mais cet objet est interne et se trouve dans l'entendement divin. Et c'est là-dedans que se trouve non seulement la forme primitive du bien, mais encore l'origine du mal: c'est la région des vérites éternelles, qu'il faut mettre à la place de la matière, quand il s'agit de chercher la source des choses. Cette région est la cause idéale du mal (pour ainsi dire) aussi bien que du bien. (§ 20.)

Il y a véritablement deux principes, mais ils sont tous deux en Dieu savoir son entendement et sa volonté. L'entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais. (§ 149.)

L'homme est lui-même la source de ses maux, tel qu'il est, il étoit dans les idées. (§ 151.)

§ 19.

... Mens (quae), quando reflectitur in se ipsam, est id, quod intelligit, id, quod intelligitur et id quod intelligit et intelligitur. (T. I. Resp. ad object. Wissowatii p. 13.) Animae non minus naturale est exercere actus reflexos, seu se ipsam intueri, quam alia extra se percipere, imo externa non cognoscit nisi per cognitionem eorum, quae insunt in ipsamet. (T. II. P. II. p. 145.) Cognitio veritatum necessariarum et aeternarum est id quod nos ab animantibus simplicibus distinguit (Cf. qq. T. I. P. II. p. 33. 34. 37) et rationis ac scientiarum compotes reddit, dum nos ad cognitionem nostri atque Dei elevat. Atque hoc est illud quod in nobis anima rationalis sive spiritus appellatur. Cognitioni veritatum necessariarum et earum abstractionibus acceptum referri debet, quod ad actus reflexos elevati simus, quorum vi istud cogitamus, quod ego appellatur et hoc vel illud in nobis esse consideramus. Et inde etiam est, quod nosmetipsos cogitantes, de ente, de substantia cum simplici tum composita, de immateriali et ipso Deo cogitamus, dum concipimus, quod in nobis limitatum est, in ipso sine limitibus existere. Atque hi actus reflexi praecipua largiuntur objecta ratiociniorum nostrorum. Ratiocinia nostra duobus magnis principiis superstructa sunt. Unum est principium contradictionis ... Alterum est principium rationis sufficientis. (T. II. P. I. p. 24 et Theod. § 44.) La raison est l'enchainement des vérités. (Discours de la conformité de la foi avec la raison. § 1. § 63.)

Il y a des principes et des idées qui ne nous viennent point des sens ... quoique les sens nous donnent occasion de nous en appercevoir. — Nous ne pensions pas même à la pensée, si nous ne pensions à quelque autre chose, c'est-à-dire aux particularités que les sens fournissent. — Il (Locke) n'a pas assez distingué ... l'origine des vérités nécessaires dont la source est dans l'entendement d'avec celles de fait qu'on tire des expériences des sens et même des perceptions confuses qui sont en nous. — La preuve originaire des vérités nécessaires vient du seul entendement. (Nouv. Essais sur l'enten. p. 30. 31. 36. 171.) Certitudo perfecta ab inductione sperari plane non potest. (T. IV. p. 62 et T. II. P. I. p. 233.)

... Toute l'arithmétique et toute la géometrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle. (Nouv. Ess. p. 32—37.) Je ne saurois admettre cette proposition : tout ce qu'on apprend n'est pas inné. Les vérités des nombres sont en nous et on ne laisse pas de les apprendre. (Ibid. p. 42.) Peut-on dire que les sciences les plus difficiles et les plus profondes sont innées? Leur connoissance actuelle ne l'est point, mais bien ce qu'on peut appeller la connoissance virtuelle, comme la figure tracée par les veines du marbre est dans le marbre, avant qu'on les découvre en travaillant. (Ibid. p. 43. Avant-prop. p. 7. Medit. de cognit. verit. et ideis T. II. p. 18.) Les idées intellectuelles qui sont la source des vérités nécessaires ne viennent point des sens. (Nouv. E. p. 30. 37.) Les sens ne nous donnent point ce que nous portons déjà avec nous. Cela étant, peut-on nier, qu'il y ait

beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés à nous-mêmes, pour ainsi dire, et qu'il y ait en nous: être, unité, substance, durée, changement, action, perception, plaisir et mille autres objets de nos idées intellectuelles? Ces mêmes objets étant immédiats et toujours présents à notre entendement ... pourquoi s'étonner, que nous disions que ces idées nous sont innées avec tout ce qui en dépend. (Avant-prop. p. 7.) Je voudrois bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous-mêmes et ne trouvions ainsi l'être en nous. (N. Ess. p. 42.) Bien souvent la considération de la nature des choses n'est autre chose que la connoissance de la nature de notre esprit et de ces idées innées qu'on n'a besoin de chercher au dehors. (p. 41.) La connoissance de l'être est enveloppée dans celle que nous avons de nous-mêmes. (p. 58.) Dieu seul est l'objet externe immédiat. (T. II. P. I. p. 217.) Nous voyons tout en nous et dans nos âmes. (Examen du P. Malebranche.) Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. (N. Ess. p. 67. et T. V. p. 458. 371.)

La volition est l'effort ou la tendance (conatus) d'aller vers ce qu'on trouve bon et loin de ce qu'on trouve mauvais, ensorte que cette tendance immediatement de l'apperception qu'on en a. (Nouv. Ess. p. 131. p. 154.) La substance libre se détermine par elle-même et cela suivant le motif du bien apperçû par l'entendement, qui l'incline sans la nécessiter. (Théod. § 288 et Nouv. Ess. p. 145.) Quant au parallele entre le rapport de l'entendement au vrai et de la volonté au bien, il faut savoir, qu'une perception claire et distincte d'une vérité contient en elle actuellement l'affirmation de cette vérité: ainsi l'entendement est nécessité par là. Mais quelque perception qu'on ait du bien, l'effort d'agir après le jugement, qui fait à mon avis l'essence de la volonté, en est distingué. ... C'est qui fait que notre âme a tant de moyens, de résister à la vérité qu'elle connoit et qu'il y a un si grand trajet de l'esprit au coeur. (Théod. § 311.) La liberté ... consiste dans l'intelligence, qui enveloppe une connoissance distincte de l'objet de la delibération, et dans la contingence, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'intelligence est comme l'âme de la liberté et le reste en est comme le corps et la base. (Ibid. § 288. § 34.) Il ne faut pas s'imaginer cependant, que notre liberté consiste dans une indétermination ou dans une indifférence d'équilibre, comme s'il falloit être incliné également du côte du oui ou du non et du côté de differens partis, lorqu'il y en a plusieurs à prendre. (§ 35 et T. II. P. I. p. 292.) Vouloir qu'une détermination vienne d'une pleine indifférence absolument indéterminée est vouloir qu'elle vienne naturellement de rien. (Théod. § 320.) Etre déterminé par la raison au meilleur c'est être le plus libre. ... Parler contre la raison c'est parler contre la vérité, car la raison est un enchainement de vérités. (Nouv. Essais p. 158.) Dieu seul est parfaitement libre. (Ibid. 131.) Il n'y a que la volonté de Dieu qui suive toujours le jugement de l'entendement. — Ce prétendu fatum, qui oblige même la divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les règles à sa sagesse et à sa bonté, c'est une heureuse nécessité, sans laquelle il ne seroit ni bon ni sage. (Théod. § 291. § 301.) L'âme est libre des actions volontaires où elle a des pensées distinctes, et où elle montre de la raison, mais ses perceptions confuses, réglées sur les corps, naissent des perceptions confuses précédentes, sans qu'il soit nécessaire que l'âme les veuille et qu'elle les prévoie. (T. II. P. p. 98.) Tout ce qui arrive à l'âme dépend d'elle, mais il ne dépend pas toujours de sa volonté, ce seroit trop. (Theod. § 64.) Il y a des actions spontanées qui sont sans élection et par conséquent qui ne sont point volontaires. (T. II. P. I. p. 76.) Nous ne suivons pas aussi toujours le dernier jugement de l'entendement pratique en nous déterminant à vouloir, mais nous suivons toujours, en voulant, le résultat de toutes les inclinations, qui viennent tant du côté des raisons que des passions, ce qui se fait souvent sans un jugement exprès de l'entendement. (Théod. § 51.) Tout est donc certain et déterminé par avance dans l'homme, comme par tout ailleurs, et l'âme humaine est une espece d'automate spirituel, quoique les actions contingentes en général et les actions libres en particulier ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessite absolue, laquelle seroit véritablement incompatible avec la contingence. (§ 52.) Nous ne pouvons pas sentir proprement notre indépendance, et nous n'appercevons pas toujours des causes, souvent imperceptibles, dont notre résolution dépend. C'est comme si l'aiguille aimantée prenoit plaisir de se tourner vers le nord, car elle croiroit tourner indépendamment de quelque autre cause, ne s'appercevant pas des mouvemens insensibles de la matière magnetique. (§ 50.)

Les perceptions insensibles sont d'un aussi grand usage dans la pneumatique que les corpuscules dans la physique. ... Les perceptions remarquables viennent par degrés de celles qui sont trop petites pour être remarquées. En juger autrement c'est peu connoître l'immense subtilité des choses qui enveloppe toujours et partout un infini actuel. (Nouv. Ess. Avant-prop. p. 11.) — Ces petits perceptions sont (donc) de plus grande efficace qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties, ces impressions que les corps ... font sur nous et qui enveloppent l'infini, cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. (Ibid. p. 9. 10.) Si vous prenez votre uniasines ou inquiétude pour un véritable déplaisir, en ce sens je n'accorde point qu'il soit le seul aiguillon. Ce sont le plus souvent ces petits perceptions insensibles, qu'on pourroit appeler des douleurs inapperceptibles, si la notion de la douleur ne renfermoit l'apperception. Ces petites impulsions consistent à se délivrer continuellement de petits empèchemens, à quoi notre nature travaille, sans qu'on y pense. C'est en quoi consiste véritablement cette inquiétude qu'on sent sans la connoître, qui nous fait agir dans les passions aussi bien que lorsque nous paroissons les plus tranquilles. (Nouv. Ess. p. 147.) ... Mais pour revenir à l'inquiétude c'est-à-dire aux petites sollicitations imperceptibles, qui nous tiennent toujours en haleine, ce sont des déterminations confuses, ensorte que souvent nous ne savons pas ce qui nous manque, au lieu que dans les inclinations et les passions nous savons au moins ce que nous demandons ... C'est par là que nous ne sommes jamais indifférents, lorsque nous paroissons l'être le plus, par ex. de nous tourner à la droite plutôt qu' à la gauche au bout d'une allée. Car le parti, que nous prenons, vient de ces déterminations insensibles. ... On appelle Unruhe en allemand le balancier d'un horloge. On peut dire qu'il en est de même de notre corps, qui ne sauroit jamais être parfaitement à son aise. — L'inquiétude est même dans la joie, car elle rend l'homme éveillé, actif, plein d'espérance pour aller plus loin. (Ibid. p. 123—125.) L'inquiétude est essentielle à la félicité des créatures. (P. 148.)

Cependant cette prévalence des inclinations n'empêche point que l'homme ne soit le maître chez lui, pourvu qu'il sache user de son pouvoir. Son empire est celui de la raison. — Le pouvoir de l'âme sur les inclinations ne peut être exercée que d'une manière indirecte. (Théod. § 326. 327. § 64.) Nous sommes plus libres que nous ne croyons. Nos déterminations primitives ne viennent point de dehors. (T. VI. P. I. p. 229.) Au lieu de dire que nous ne sommes libres qu'en apparence et d'une manière suffisante à la pratique, comme plusieurs personnes d'esprit ont cru, il faut dire plutôt que nous ne sommes entrainés qu'en apparence et que dans la rigueur des expressions métaphysiques nous sommes dans une parfaite indépendance à l'égard de l'influence de toutes les autres créatures. — Tout esprit étant comme un monde à part, suffisant à lui-même, indépendant de toute autre créature, enveloppant l'infini, exprimant l'univers est aussi durable, aussi absolu que l'univers même des créatures. (T. II. P. I. p. 56.) Il (l'esprit) n'est pas seulement un miroir de l'univers des créatures, mais encore une image de la divinité. ... Notre âme est architectonique encore dans les actions volontaires et découvrant les sciences, suivant lesquelles Dieu a réglé les choses (pondere, mensura, numero) elle imite dans son département et dans son petit monde où il lui est permis de s'exercer, ce que Dieu fait dans le grand. (Ibid. p. 37.)

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Inhalt.

	Seite
Vorrede	5
Einleitung	11
Charakteriſtik Leibnitz's	17
Darſtellung und Entwicklung der Philoſophie Leibnitz's	33
Anmerkungen	193
Belegſtellen	273

Ludwig Feuerbach's

ſämmtliche Werke.

Sechſter Band.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1848.

Pierre Bayle.

Ein Beitrag

zur

Geſchichte der Philoſophie und Menſchheit.

Von

Ludwig Feuerbach.

Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1848.

Fgl 1/-8/1222

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorwort.

1838.

Leibnitz allein vor- und darzuſtellen, ſelbſt auch nur in der armſeligen Rolle eines Magister philosophiae, — das kann man ſich zur Noth noch gefallen laſſen, wenn man gleich den Phyſicus, den Rechenmeiſter, den Bibliothekar, den Doctor utriusque juris, den Hiſtoriographen, den geheimden Juſtiz- und kaiſerlichen Reichshofrath ſchmerzlichſt vermißt, — das iſt wenigſtens kein Verſtoß gegen den guten Ton, welchen der Name Leibnitz in einem deutſchen Ohre hat; denn obgleich das Volk in Hannover Leibnitz mit Lövenir (d. h. einer, der nichts glaubet) überſetzte, ſo haben doch die gelehrten Herren, die von jeher aus Schwarz Weiß zu machen wußten, dieſe Interpretation für eine pöbelhafte Verläumdung erklärt, und Leibnitz, zur größten Conſternation aller esprits forts, als einen Orthodoxen in optima forma legitimirt. Aber den „böſen" Bayle, Bayle, der uns ſchon in dem apokryphiſchen Endvokal ſeines welſchen Namens eine bittere Pille zu verſchlucken gibt, Bayle, von dem man ſogar geſagt hat: es wäre beſſer geweſen, wenn er gar nichts geſchrieben hätte, Bayle, den unruhigen Prozeßkrämer und Friedensſtörer der präſtabilirten Harmonie und ſo mancher andern concordia discors, den ungebundnen, loſen Skeptiker, den dialektiſchen Guerillashäuptling aller antidogmatiſchen Polemiker, den hyperboliſch ſpitzigen Kritiker — dieſen eben ſo berüchtigten, als weiland „weltberühmten" Namen ohne einen verſöhnenden Bei- und Zuſatz, ohne Begleitung, ohne Bemäntelung zum Titel und Inhalt einer eignen Schrift zu machen — das iſt, aufs Gelindeſte ausgedrückt, ein ſehr bizarrer, ein ſehr unanſtändiger, ein ſehr heterodoxer Einfall.

Allerdings. Aber wenn anders Bayle noch einer Erwähnung und Behandlung werth iſt, ſo kann ſo ein eignes Weſen auch nur auf eigne Weiſe behandelt werden: mit einzelnen, noch dazu nicht näher beſtimmten Sätzen aus ſeinen Schriften iſt hier gar nichts geſagt. Noli me tangere, oder, wenn du das Taſten nicht laſſen kannſt, ſo berühre das paradoxe Gewächs an ſeiner *empfindlichen* Stelle, berühre es ſo, daß der Kern davon dir in die Augen ſpringt, der Grund ſeines eigenthümlichen Namens und Weſens offenbar wird.

Es fragt ſich daher nur: ob B. — abgeſehen von dem Intereſſe, das er als Antiquar und literäriſcher Specereihändler für den Gelehrten hat — auch ein Intereſſe für die Geſchichte der Philoſophie und Menſchheit noch jetzt darbiete? Noch jetzt? Ach leider! jetzt unendlich mehr, als in einer andern beſſern und vernünftigeren Zeit. Die entſcheidende Antwort auf dieſe Frage liegt übrigens in der Schrift ſelbſt. Hier wird vorläufig nur Folgendes bemerkt: B. iſt überhaupt ſchon dadurch ein intereſſantes Objekt des Denkens, daß er voller Widerſprüche iſt. Nur dieſe Widerſprüche in ſeinem intellektuellen Charakter waren es denn auch, welche dem Verfaſſer die Veranlaſſung zu dieſer Schrift gaben.

Er hatte daher anfänglich einen ganz ſpeziellen, pſychologiſch-literäriſchen Zweck im Auge; er wollte nichts weiter, als über B.'s Widerſprüche ins Reine kommen, den queckſilberflüſſigen Franzoſen zum Geſtändniß bringen. Aber der weſentlichſte und intereſſanteſte Widerſpruch in B. iſt der Widerſpruch zwiſchen Glaube und Vernunft. Zwar iſt dieſer Widerſpruch in allen Denkern und ſelbſt Orthodoxen der neuern Zeit anzutreffen, ja er iſt ſogar der charakteriſtiſche Widerſpruch der chriſtlichen Welt überhaupt, und es wäre daher eben ſo intereſſant, als nützlich, dieſen Widerſpruch durch die ganze Geſchichte des Chriſtenthums hindurch zu verfolgen hinein bis in die verborgenſten Winkel der orthodoxeſten Seelen, wo er freilich vertuſcht iſt, und nachzuweiſen, wie hier von jeher der Glaube die Vernunft und hinwiederum die Vernunft den Glauben und ſich ſelbſt hintergangen hat. Allein die Bedeutung dieſes Widerſpruchs iſt weſentlich verſchieden, je nach Verſchiedenheit der Perſonen und Zeiten — eine andere in der Seele eines Orthodoxen, eine andere in der Seele eines Philoſophen. Namentlich bietet die Art und Weiſe, wie ſich dieſer Gegenſatz in B. ausgeſprochen, ein beſonderes Intereſſe dar, zeichnet ihn, als den Culminationspunkt dieſes in der Geſchichte der Philoſophie und Menſchheit unumgänglichen Zwieſpalts, vor allen andern verwandten Erſcheinungen der neuern Zeit aus. Der Darſtellung und Entwicklung dieſes Widerſpruchs von allgemeiner Bedeutung ſubordinirte daher oder opferte vielmehr der B. ſeine anfänglich nur ſpezielle Tendenz auf, und zwar ſo, daß er ſich nicht enthalten konnte, ſelbſt auch ein Wörtchen mit drein zu ſchwatzen. Aber er bittet, nicht außer Acht zu laſſen, daß er die von ihm beſprochenen Materien, beengt durch die Schranken einer hiſtoriſchen Arbeit, keineswegs erſchöpfen konnte und mochte, — ſo weit er überhaupt aus ſeinen eignen beſchränkten Kräften und Mitteln etwas erſchöpfen kann. Dieſe Bemerkung gelte beſonders freien, unbefangnen Denkern, deren Urtheil allein dem V. ein berückſichtigungswerthes iſt. Dem Urtheil aller derjenigen, deren Urtheil er ſchon im Voraus kennt, namentlich dem Verdammungsurtheil des theologiſchen Dünkels und einer gewiſſen ſpeculativen Superſtition iſt er abſolut impenetrabel.

Einige Worte, die, wie z. B. „Religion“, „irreligiös“, einen vieldeutigen, unbeſtimmten, oder, wie „Menſchlich“, „Idee“, ſelbſt einen doppelten, entgegengeſetzten Sinn haben, ſind auch hier ein oder ein paar Mal unwillkührlich ſo gebraucht worden. Die hieraus ſich ergebenden Widerſprüche entſchuldige die Willkühr des Sprachgebrauchs, die auch den gewiſſenhafteſten Schriftſteller in Verlegenheiten und Widerſprüche verwickelt. —

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Erſtes Kapitel.

Der Katholicismus oder der Gegenſatz von Geiſt und Fleiſch.

Einheit war das Weſen des klaſſiſchen Heidenthums, Dualismus, Zwieſpalt iſt das Weſen des klaſſiſchen Chriſtenthums. Wohl treffen wir auch im Heidenthum genug Gegenſätze an — wo ſollten überhaupt nicht Gegenſätze zu finden ſein? — und in Folge derſelben genug Kämpfe, Leiden, Uebel; allein dieſe Gegenſätze waren nothwendige, dieſe Kämpfe organiſch begründete, dieſe Leiden und Uebel natürliche, unvermeidliche. Aber das Chriſtenthum geſellte zu den unvermeidlichen Uebeln an ſich überflüſſige Uebel, zu den nothwendigen und immanenten Kämpfen geiſtzerrüttende, transcendente Kämpfe, zu den körperlichen Leiden Seelenleiden, zu den natürlichen Gegenſätzen unnatürliche Gegenſätze — den Zwieſpalt von Gott und Welt, von Himmel und Erde, von Gnade und Natur, von Geiſt und Fleiſch, von Glaube und Vernunft. Der Kampf zwiſchen Kirche und Staat war nur der äußere, politiſche Ausdruck dieſer im Innern der Menſchheit wühlenden Gegenſätze. Wo die Menſchheit mit ſich ſelbſt Eins iſt, da kann auch ihre Welt nicht in zwei Welten zerfallen. [1]*)

---

*) Die Zahlen bedeuten die Erläuterungen und Anmerkungen.

Der charakteriſtiſche innere Gegenſatz der chriſtlichen Welt im katholiſchen Zeitalter war beſonders der Gegenſatz von Natur und Gnade, Sinnlichkeit und Ueber- oder Widerſinnlichkeit, Menſchlichkeit und Heiligkeit, oder, kürzer und in der Sprache der Kirche, der Gegenſatz von Geiſt und Fleiſch. Dem bürgerlichen und politiſchen Leben entſagen, alle ſogenannten weltlichen Dinge und Beſchäftigungen als eine bloße Eitelkeit verwerfen, um, ſo viel als möglich, ungeſtört mit zerknirſchtem Herzen und thränenvollen Augen nach dem Himmel zu ſchmachten*), alle natürlichen Triebe und Neigungen ertödten, ſich kaſteien und martern — das war Religion, das Tugend, und zwar höchſte Tugend, die Tugend des Heiligen. Nicht die Liebe, ſo ſehr ſie auch rhetoriſch gefeiert wurde, — denn die Natur hat offenbar nicht den Haß, ſondern die Neigung zur Liebe den Menſchen eingepflanzt — nicht der Glaube — denn auch zum Glauben hat ſchon der Menſch von Natur einen ſtarken Hang — nein! nur die Keuſchheit oder vielmehr die Virginität, die Jungferſchaft — denn nur zu ihr hat die Natur uns keine Neigung gegeben, ſondern vielmehr einen ihr geradezu widerſtrebenden, höchſt mächtigen Trieb — war und iſt in Wahrheit, als die wider- und übernatürlichſte Tugend, die ſpecifiſche Tugend des Katholicismus. Leicht iſt der Glaube, noch leichter die Liebe, aber ſchwer die Keuſchheit. Uebermenſchlich iſt nicht die Liebe, nicht der Glaube, aber die Keuſchheit. Der Begriff des Opfers iſt der höchſte Begriff des Katholicismus; aber welches Opfer iſt größer für den natürlichen Menſchen, als das Opfer der Keuſchheit, der Jungferſchaft? Der Himmel iſt das letzte, das einzige Ziel des Katholicismus; aber welche Tugend macht ſchon auf Erden den Menſchen himmliſch, engelrein und engelgleich? Die Keuſchheit. „Die unverletzte Jungfrauſchaft, ſagt z. B. der heilige Auguſtin, iſt eine engliſche Gabe und im verderblichen Fleiſch der ewigen Unverderblichkeit Ausübung und Darſtellung. Wahrlich, die ſchon im Fleiſch Unfleiſchliches an ſich haben, werden bei der allgemeinen Unſterblichkeit vor den Andern viel voraus haben.“ Und der heilige Hieronymus: „Derjenige, den Engel im Himmel anbeten, verlangt nun auch Engel auf Erden.“ Selbſt der Philoſoph Albertus Magnus macht noch — faktiſch wenigſtens — die Keuſchheit zur höchſten Tugend, wenn er als die ihr von Chriſtus verheißene Glorie folgende Worte aus der Bibel citirt: „Wer überwindet (nämlich des Fleiſches Begierde), dem will ich geben, mit mir auf meinem Stuhl ſitzen, wie Ich überwunden habe und bin geſeſſen mit meinem Vater auf ſeinem Stuhl.“ Offenb. 3, 21. Denn „wer ein heiliges Leben führt, der iſt Gott nahe.“ Weish. 6, 20.*) Wenn gleichwohl die Ehe im Katholicismus nicht verworfen, ſondern geduldet, gebilligt und ſelbſt zu einem Sakrament gemacht wurde, ſo war der Grund hievon nicht der religiöſe Sinn und Glaube, ſondern der weltkluge, der äußerlichen Nothwendigkeit ſich geſchmeidig bequemende Verſtand. Schon Auguſtin macht ſich in dieſer Materie der augenfälligſten Sophismen und Inconſequenzen ſchuldig. Nachdem er bis in den Himmel die Jungfrauſchaft erhoben, ſetzt er doch ſpäter (in derſelben Schrift, aus der die obige Stelle iſt, De sancta virginitate, cap. 18) hinzu: „Die Anhänger und Anhängerinnen der heiligen Jungfrauſchaft und ewigen Enthaltſamkeit ermahne ich, daß ſie ihr Gut ſo den Heirathen vorziehen, daß ſie die Heirathen für kein Uebel oder nichts Böſes halten.“ Aber wenn die Ehe uns um himmliſche Vorzüge bringt, um die Gabe der Engel, um die Eigenſchaft der Heiligkeit, iſt ſie denn dann nicht ein Uebel? Ein Uebel freilich nicht für den falſchen, ſophiſtiſchen Verſtand, aber wohl in den Augen der unbedingten Vernunft und des geraden, einfachen religiöſen Sinnes, der allein in allen ſtreitigen und zweifelhaften Materien den Ausſchlag gibt. Alle die haltungsloſen

---

*) Tota vita Christiani boni sanctum desiderium est. August. expos. in epist. Joh. c. 4.

---

*) A. M. Enchiridion de virtutibus veris et perfectis etc. c. 6. § 3.

Diſtinctionen und Sophismen, welche die katholiſchen Theologen ad excusationem coitus carnalis machten, z. B.: Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam*), haben die Frommen und Heiligen faktiſch, durch ihr Leben, zu Schanden gemacht. Mehr aber als das Wort, hat die That in allen praktiſchen Materien Gewicht. Was man mit Worten aus Nachſicht gegen Andere zugibt, widerruft die ſtille, die rückſichtsloſe That. Die Worte enthalten nur die exoteriſche, die Thaten die eſoteriſche Lehre. Was alſo die Heiligen, die Vorbilder, gethan, iſt Tugend, was ſie unterlaſſen haben, Sünde, nicht was ſie mit dem nachgiebigen Munde verboten oder erlaubt. Freilich ſind die Thaten Winke hinter dem Rücken, Winke, die nur der höhere Wahrheitsſinn vernimmt und verſteht.

Der heilige Antonius, der heilige Hieronymus, als begeiſterter und begeiſternder Apoſtel des Mönchs- und Nonnenſtandes, der heilige Franciscus von Aſſiſi, und andere ähnliche Heilige ſind daher allein die Originale, die klaſſiſchen Produkte des katholiſchen Geiſtes, die unverfälſchten Interpreten ſeines Innerſten, die ächten Söhne der Kirche. Die Dichter und Künſtler der katholiſchen Zeit ſind — vom Mißverſtand — untergeſchobene Kinder.

Die Liebe zur Beatrice begeiſterte Dante zum Dichter. Aber ſolche Liebe, auch wenn ſie noch ſo rein und ideal iſt, widerſpricht dem Weſen und ſelbſt den ausdrücklichen Lehren des Katholicismus. „Nicht den Menſchen, ſondern Gott im Menſchen liebe,“ ſagt ein katholiſcher Heiliger. Und der fromme Paskal: „Es iſt unrecht, an uns ſich zu hängen, wenn man's auch mit Vergnügen und gern thut ... wir ſind Niemands Endzweck. ... Wir müſſen ſie daran erinnern, daß ſie ſich nicht an uns hängen dürfen; denn ſie ſollen ihr Leben damit hinbringen,

---

*) S. hierüber Petri Lomb. etc. Sententiarum textus etc. Basileae 1513 Fol. 193—94.

Gott zu gefallen und ihn zu ſuchen*).“ Aber die Liebe liebt eben den Menſchen im Menſchen und feſſelt den Menſchen an den Menſchen. Der Liebe iſt das Irdiſche das Himmliſche, die Seligkeit, die ſie in ſich ſelbſt findet, die höchſte Seligkeit. Die Liebe erhebt das Endliche zum Unendlichen. Dante indentificirt ſeine Beatrice mit der Theologie. Petrarca feiert die Laura in ſeinen Sonetten und Canzonen als ſeine allgegenwärtige Göttin; nur die Liebe zu ihr iſt der Puls ſeiner poetiſchen Ader. Sang er dieſe Lieder als Katholik? Kamen ſie aus ſeinem katholiſchen Glauben, oder ſtimmten ſie mit ihm zuſammen? Ja wohl ſeine Reue über dieſe Gedichte, ſeine Bitte an den heiligen Auguſtin, d. h. an die Perſonification ſeines katholiſchen Gewiſſens, dieſelben ihm zu vergeben, aber nicht der Geiſt, der dieſe Lieder ſchuf, kam aus dem Katholicismus.

So wenig Leo X., obwohl Papſt, in ſeinen Neigungen, ſeiner Denkart, kurz in ſeinem Weſen, dem Weſen des Katholicismus entſprach, ſo wenig entſpricht dieſem die Kunſt als ſolche, ſo ſehr ſie auch von der katholiſchen Kirche gehegt und gepflegt wurde. Die Schönheit iſt die weſentliche Kategorie, die Gattung der Kunſt — heidniſche Kraft und chriſtliche Demuth ſind ihr als Arten untergeordnet — auch der chriſtliche Künſtler muß das Chriſtliche nicht als ein Chriſtliches, ſondern als ein Schönes aus ſich herausgebären und darſtellen; ſein Werk wird und muß auch den Nicht-Chriſten, wofern er nur Kunſtſinn und Verſtand hat, anſprechen. Ein Werk, das nur für einen Chriſten ſchön wäre, das wäre auch nicht ein vollendetes Werk. Die Kunſt erhebt ihre Gegenſtände über die Schranke der beſondern Religion in die Sphäre der allgemeinen Menſchlichkeit. Was ein wahres Kunſtwerk iſt, gehört keiner Kirche, keiner beſondern Religion mehr an. Das wahre Kunſtwerk iſt ein Vereinigungspunkt der geſammten Menſchheit. Der Künſtler verherrlicht auch in den Werken, welche er ausdrücklich der Verherrlichung ſeiner Kirche beſtimmt, die Kunſt, nicht die Kirche. Der Künſtler überwindet ſeinen Glauben, indem er die Gegenſtände ſeines Glaubens zu Gegenſtänden der Kunſt macht. Die Kunſt iſt nur Kunſt, wo ſie ſich Selbſtzweck, wo ſie abſolut frei, ſich ſelbſt überlaſſen iſt, wo ſie keine höheren Geſetze kennt, als ihre eignen, die Geſetze der Wahrheit und Schönheit. Der Künſtler unterwirft nicht die Kunſt der Religion, ſondern die Religion der Kunſt. Das Religiöſe in ſeinem Kunſtwerk hat nur untergeordnete Bedeutung: das Weſen iſt das Wahre, das Schöne. Der frommgläubige Katholik, der keinen von ſeinem katholiſchen Sinn und Glauben unterſchiedenen, äſthetiſchen Sinn hat, erbaut ſich auch an dem ſchlechteſten Heiligenbilde, fällt demüthig vor dem ſchlechteſten Crucifix nieder; denn es iſt ihm, was es als ein religiöſes Bild ſein ſoll, ein Erinnerungszeichen an dieſen Heiligen, dieſen Chriſtus, der ihm hier ſinnlich vergegenwärtigt wird. Die Kunſtbeſchaffenheit iſt ihm gleichgültig und an ſich auch für die Religion gleichgültig. Ja, nur ſolche Bilder, welche keinen Kunſtwerth haben, ſind Bilder im Sinne und Geiſte des ächten Katholicismus, eben deßwegen, weil ſie bloß religiöſe, aber keine Kunſtbedeutung haben, weil ſie den Menſchen nicht abziehen von der frommen Betrachtung des heiligen Gegenſtandes, nicht den Sinnen ſchmeicheln, ſondern vielmehr, mit Ekel und Widerwillen an allem Irdiſchen und Menſchlichen ihn erfüllend, nur hinauf zum Himmel ſeine Blicke ziehen. Ein Heiligenbild dagegen, das Kunſtwerth hat, das zieht das Auge auf ſich als Kunſtwerk, das ſtellt, ſo zu ſagen, nur ſich, nicht den Heiligen dar, das iſt kein Augenglas, durch das wir nur den frommen Gegenſtand erblicken, ſondern ein Diamant, der mit eignen Farben funkelt, der für ſich ſelbſt, daher auch den Nicht-Katholiken entzückt. Vor einem religiöſen Bilde kann nur der Nichtkenner eine rein religiöſe Andacht empfinden; der Kenner empfindet es nur oder doch zugleich als ein äſthetiſches Werk. Wohl iſt der Eindruck eines Madonnenbilds ein heiliger Eindruck; aber ihr täuſcht euch, wenn ihr dem religiöſen Gegenſtande als ſolchem und dem Glauben des Künſtlers daran dieſe Wirkung zuſchreibt. Dem Künſtler war die Kunſt als ſolche heilig; er hatte ſie im höchſten Sinne erfaßt und getrieben. Das Höchſte war darum ſeinem hohen Sinne nicht zu hoch; er konnte ſich an die Gegenſtände der Religion wagen, weil ihm die Kunſt als ſolche zur Religion geworden war. Die Kunſt war die Madonna ſeiner Seele: der entſprechendſte Ausdruck, das bezeichnendſte Bild, welches er dafür vorfinden konnte, war die Madonna des religiöſen Volksglaubens. Der Himmelsglanz, der ſie in dem Werke des Künſtlers umfließt, iſt nur ein Schein von der heiligen Flamme ſeiner Kunſtbegeiſterung.

---

*) Pensées de Mr. P. (Pensées chretiennes.)

Die Bilder der katholiſchen Kirche alſo, welche auch den Nicht-Katholiken, ja den, der einen ihr entgegengeſetzten Geiſt hat, anſprechen, ſind nothwendig auch aus einem freien, allgemeinen, von ihr unabhängigen, aus einem ihrem wahren Weſen entgegengeſetzten Geiſt entſprungen. Doch wozu Beweiſe? Wo die Mönchstugend im Rufe der höchſten Tugend, der Heiligkeit ſteht, da iſt die Kunſt nothwendig im Verruf. Wo der Genuß überhaupt Sünde, wo der Menſch ſo unnatürlich, ſo kleinlich, ſo unfrei, ſo furchtſam, ſo ſich ſelbſt gram iſt, daß er ſich keine Freude, keinen guten Biſſen gönnt, wie Paskal, der, nach dem Bericht ſeiner Schweſter im Leben deſſelben, als ihm in ſeiner Krankheit feine, wohlſchmeckende Speiſen verordnet wurden, ſich alle nur erdenkliche Mühe gab, nicht zu ſchmecken, was er aß, wie der heilige Ignatz von Loyola, der ſich durch ſeine Büßungen und Kaſteiungen ſelbſt um den Geſchmack gebracht hatte*): da iſt auch kein Sinn, kein Geſchmack für die Kunſt, da ſind auch die Genüſſe der Kunſt verbotene Früchte; denn wenn auch der Gegenſtand eines Kunſtwerks ein religiöſer iſt, ſo gewährt es doch immer zugleich einen Augen- oder Ohrengenuß. Wo die widernatürlichſte Tugend für die höchſte Tugend, die Krankheit für den natürlichen Zuſtand des Chriſten oder Menſchen, wie Paskal ſagt, oder, wie Salvian, die Krankheit des Leibes für die Geſundheit der Seele gilt*), wo die Mortification, die Tödtung und zwar ſelbſt die unmittelbare, die ſinnliche Tödtung des Leibes Geſetz, Norm, Princip iſt: da iſt der äſthetiſche Sinn, die Baſis der Kunſt, in die Acht erklärt, die Kunſt ſelbſt außer allem ſittlichen und rechtlichen Verbande mit dem oberſten, dem religiöſen Princip. Wählt die Kunſt häßliche, abſcheuerregende oder nicht vielmehr liebliche, ſchöne Geſichter zu ihren Madonnenbildern? Wird alſo der, dem es ſeine Religion zur Pflicht macht, den Anblick des Weibes zu fliehen, jede Gelegenheit zu unkeuſchen Gedanken zu meiden, ſich aller und jeder Sinnenreize zu enthalten**), mit gutem Gewiſſen ſich an dem Anblick eines ſchönen Madonnenbildes weiden? Kann nicht auch ein Madonnenbild ſinnliche Liebe einflößen? Hat ſich nicht einſt eine Jungfrau ſelbſt in eine Statue bis zum Sterben verliebt? Wenn wir daher gleichwohl die Kunſt-Schönheit in Verbindung mit dem Katholicismus, ſelbſt in der Geſellſchaft von Mönchen antreffen, ſo hat dieſe Erſcheinung keinen andern Grund, als wenn wir in der Nähe von Mönchsklöſtern Nonnenklöſter antreffen, welche mit jenen durch illegitime, unterirdiſche Gänge in Verbindung ſtanden.

---

*) Vita J. Loiolae etc. a Petro Ribadeneira. Ingolst. 1590. p. 395.

Nicht weniger als die Kunſt, widerſpricht die Wiſſenſchaft dem innern, wahren Weſen des Katholicismus. „Wie ſo? Wer wird die großen Verdienſte der Klöſter und Päpſte um die Wiſſenſchaften läugnen wollen?“ Niemand, der wenigſtens bei Verſtand iſt, wird dieſe Thatſachen läugnen, aber wohl die gewöhnliche Erklärung derſelben. Was die Päpſte alles gethan und gewirkt, das haben ſie deßwegen noch nicht immer als heilige Väter, im Einklang mit ihrem urſprünglichen Beruf, gethan. Oder war Leo X. als leidenſchaftlicher Jäger und Liebhaber des Luſtſpiels u. ſ. w. auch der heilige Vater? Was ſich innerhalb des Katholicismus entwickelte, das hat ſich deßwegen noch nicht aus dem Katholicismus entwickelt. Es war der im Menſchen unaustilgbare, von den Schranken hiſtoriſcher, überhaupt äußerer Zuſtände und Verhältniſſe unabhängige Wiſſens- und Bildungstrieb; es war ein der urſprünglichen Beſtimmung der Klöſter, ein dem Geiſt und Weſen, woraus ſie hervorgegangen, entgegengeſetzter Geiſt und Trieb, welcher die Wiſſenſchaften in die Klöſter aufnahm und hier verpflegte. „Vor Benedikt von Nurſia, dem berühmten Stifter des Benediktinerordens († 544) war Faſten und Beten die einzige Hauptſache der Mönchsinſtitute, und wenn Benedikt in ſeiner Regel befiehlt, in jedem Kloſter ſeines Ordens Unterricht zu ertheilen, Bücher abzuſchreiben und eine Bücherverſammlung anzulegen, ſo verſtand er blos Unterricht in den erſten Anfangsgründen der Religion, im Leſen und Schreiben, und unter den Büchern, die abgeſchrieben und in eine Bibliothek zuſammengeſtellt werden ſollten, blos Bücher der Andacht*)." Schon im zehnten Jahrhundert, zur Zeit der Hroswitha, gab es, wie ſie ſelbſt ſagt**), Katholiken, die die Bücher der Heiden wegen ihrer zierlichen Schreibart lieber laſen als die Bibel, und beſonders an dem Terenz ſich erluſtigten. Aber war dieſes äſthetiſche Wohlgefallen keine verbotene Luſt, keine Anomalie, kein Antikatholicismus? Die fromme Hroswitha ſpricht ſich ſelbſt nicht ganz frei von dem „Fehler" dieſer Katholiken, aber ſie iſt ſo fromm und redlich, daß ſie dieſen Fehler als Fehler erkennt, und ſucht ihn daher durch geiſtliche Dramen gut zu machen. Mit der Wiſſenſchaft iſt es nicht anders. Sie wurde von Katholiken gepflegt, aber nicht von ihnen als Katholiken, ſondern als wißbegierigen Menſchen, im Widerſpruch mit dem wahren Weſen des Katholicismus. Wer das läugnen will, der muß auch läugnen, daß die Verbindung des Ariſtotelismus mit dem Katholicismus, der ſonnenklarſte, himmelſchreiendſte Widerſpruch ein Widerſpruch war.

---

*) Salviani Mass. Opp. ed. Rittershusius Altorf. 1611. p. 334.

**) S. hierüber z. B. Albertus M. loc. c. De maceratione.

---

*) Eichhorn, Geſchichte der Literatur. I. B. 1805. p. 710.

**) M. J. Schmidt's Geſch. der Deutſch. 1785. III. B. p. 133.

Der wiſſenſchaftliche Geiſt widerſpricht dem Geiſt des Katholicismus. Es ſind daher nur zwei Fälle möglich: wird die Wiſſenſchaft wirklich innerhalb des Katholicismus aus Wiſſenstrieb, alſo mit einem dem Weſen der Wiſſenſchaft entſprechenden Geiſt getrieben, ſo wird ſie — ſei es nun mit oder ohne Bewußtſein — im Widerſpruch mit dem Weſen des Katholicismus betrieben, oder ſie wird auf eine, und zwar die allein noch dem Katholicismus entſprechende, Weiſe getrieben, aber dann wird ſie auf eine dem Weſen der Wiſſenſchaft widerſprechende Weiſe getrieben. So trieb der Jeſuitenorden die Wiſſenſchaft. Er machte die wiſſenſchaftliche Beſchäftigung zu einer Hauptbeſchäftigung; aber die Wiſſenſchaft war ihm nur ein Mittel — der Zweck heiligt das Mittel — zur Vertheidigung und Ausbreitung ſeines Glaubens. Dem frommen Stifter des Jeſuitenordens, dem heiligen Ignatius war daher das Studiren eine wahre Marter, weil er es nur aus äußerlichen Gründen, nur im Widerſpruch und zwar in bewußtem, gefühltem Widerſpruch mit ſeiner katholiſchen Frömmigkeit trieb. Damit nicht von den Flammen ſeiner heiligen Inbrunſt, ſeines geiſtlichen Propagationstriebes ſeine Studienplane ergriffen und verzehrt würden, mußte er ſich die größten Torturen auferlegen, die ſtrengſte geiſtliche Diät beobachten, ſich ſelbſt im Umgang mit ſeinen Freunden aller Geſpräche über geiſtliche Dinge enthalten*). Was daher die Klöſter namentlich für die Wiſſenſchaften thaten, das war im Sinne des Mönchthums, im Geiſte des Katholicismus — wenn auch allerdings nicht im Sinne Einzelner, in denen der wiſſenſchaftliche Geiſt und Trieb den Glauben der Zeit übermannt hatte — höchſtens nur ein Almoſen, das aus Gnad' und Barmherzigkeit dem wiſſenſchaftlichen Geiſte, der nun einmal da war, man wußte nicht woher, geſpendet wurde — Broſamen, die von der mit himmliſchen Speiſen überladenen Tafel der Geiſtlichkeit übrig blieben. Und dieſes Almoſen wollt ihr ſo hoch anſchlagen? Die Wiſſenſchaften beginnen in Wahrheit erſt da, wo wiſſenſchaftlicher Geiſt beginnt, und dieſer beginnt gerade da, wo die Wiſſenſchaften außer die Klöſter hinaus in die Hände freier Menſchen übergehen, ſolcher Menſchen, welche nicht genöthigt waren, das Licht der Wiſſenſchaft unter den Scheffel des Glaubens zu ſtellen. Erasmus iſt ein ſchönes Beiſpiel dieſes Uebergangs. In ihm emancipirte ſich der wiſſenſchaftliche Trieb — ad litteras tantum rapiebatur animus, wie er von ſich ſelbſt ſagt in ſeinem Briefe an den Prior ſeines Kloſters — aber eben deßwegen entſprang er aus ſeinem Kloſter. Das Kloſterleben widerſprach eben ſo ſeinem geiſtigen, als ſeinem phyſiſchen Menſchen. Die Körper revolutioniren eben ſo gut, als die Geiſter. [2]

---

*) Ribadeneira loc. c. p. 69—70.

Zweites Kapitel.

Der Proteſtantismus oder der Gegenſatz von Glaube und Vernunft.

Der Widerſpruch des Katholicismus mit dem Weſen des Menſchen war der innere Grund der Reformation. Der Proteſtantismus hob den falſchen Gegenſatz von Fleiſch und Geiſt auf. Er führte unter Sang und Klang [3] den Menſchen aus dem Kirchhof des Katholicismus wieder ins bürgerliche und menſchliche Leben ein. Er verwarf daher vor Allem auch das Cälibat als eine dem Naturrecht des Menſchen widerſprechende, gottloſe, willkührliche Satzung. Aber der Proteſtantismus befreite und errettete den Menſchen nur von ſeiner praktiſchen, nicht von ſeiner theoretiſchen oder intelligenten Seite: die höhern Anſprüche, die Rechte des Erkenntnißtriebes, die Anſprüche der Vernunft anerkannte und befriedigte er nicht. Er blieb hierin in der alten Barbarei befangen, Glaubensartikel im Widerſpruch mit der Vernunft aufzuſtellen, und doch als wahr feſtzuhalten.

Es wäre ein unvernünftiges Sophisma, wenn man erwidern wollte, der Proteſtantismus habe das Cälibat deßwegen verworfen, weil die Bibel das Gebot: „Mehret euch," aufſtellt, dagegen die Anſprüche der Vernunft nicht berückſichtigt, weil die Bibel kein ausdrückliches Gebot dazu enthalte, vielmehr uns nur den Glauben anpreiſe; denn wenn ſich der Proteſtantismus in Betreff der Ehe nur auf die Bibel geſtützt hätte, ſo hätte er das Cälibat zwar nicht gebieten, aber auch nicht, wenigſtens unbedingt, verwerfen dürfen — da der Apoſtel Paulus ſo ſehr den eheloſen Stand verherrlicht und anpreiſt, und ſollen denn nicht die bloßen Anpreiſungen eines vom heiligen Geiſte inſpirirten Apoſtels, wenn ſie auch keine förmlichen Gebote ſind, für uns Geſetzeskraft haben? — ſo hätte er ſich überhaupt nicht entſcheiden können, ſondern dieſen, wie ſo manchen andern Punkt, dahingeſtellt ſein laſſen müſſen, bis zu dem glücklichen Zeitpunkt hin, wo die Herren Exegeten die dunkeln und widerſprechenden Stellen der Bibel auf eine vollkommen befriedigende und entſcheidende Weiſe erklärt haben würden. Aber es entſchied auch hier, wie in ſo manchen andern Fällen, das heilige Natur- und Vernunftrecht, die ſicherſte Inſtanz in allen zweifelhaften Fällen, der natürliche Wahrheitsſinn, der, unabhängig von den Zweideutigkeiten der Schrift, unmittelbar durch ſich ſelbſt, das Falſche als Falſches, das Wahre als Wahres erkennt. Es wäre aber nicht nur ein unvernünftiges, ſondern ein wahrhaft lächerliches Sophisma, wenn man Luthers Verheirathung nicht auf das Vernunft- und Naturrecht, ſondern auf ein poſitives Gebot, einen Ausſpruch der Bibel gründen und zurückführen wollte, man müßte denn nachweiſen, daß in der Bibel die Katharina von Bora als die Luthern beſtimmte Gemahlin vorkommt, daß Luther auf den Grund einer Bibelſtelle die Katharina heirathete. Ein Menſch, der ſich nicht aus ſich ſelbſt, ſondern auf den

Grund der Bibel hin zur Ehe entſcheidet, der wird ſich auch nicht aus ſich ſelbſt zu dieſer oder jener Perſon entſcheiden. Die Perſon iſt in der Ehe nicht gleichgültig; es iſt vielmehr nur Eine, welche gewählt wird. Welche ſoll ich wählen? das iſt hier die Hauptſache. Die Heirath iſt erlaubt, iſt unſündlich, iſt chriſtlich; gut; aber wird ſie nicht oft durch den Gegenſtand der Heirath ſündlich? Nur die von Gott mir beſtimmte Braut iſt die rechte, iſt die, welche ich nehmen darf. Aber welche iſt dieſe? meine Nachbarin, meine ehemalige Schulgefährtin und Jugendbekannte, oder die, welche ich auf eine ganz ſeltſame Weiſe kennen lerne und auf der Stelle liebe, wie ich ſie erblicke? Aber verlaſſe ich mich hier nicht auf meinen augenblicklich entſcheidenden ſubjektiven Geſchmacksſinn? Wie trüglich ſind dieſe Kennzeichen! Gebraucht nicht auch oft der Verführer — ach! nur zu oft — die nämlichen Wege, wie z. B. einen ganz ſeltſamen Zufall, der uns ein Frauenzimmer, dem wir ſelbſt auf alle mögliche Weiſe auswichen, plötzlich entgegenführt? Können wir unterſcheiden, ob das gute oder böſe Princip uns dieſe Perſon geſchickt hat? Selbſt wenn ich chriſtliche Eigenſchaften, chriſtlichen Glauben zur unerläßlichen Bedingung meiner Wahl mache, was hilft das? Iſt denn die Chriſtin nicht vielleicht auch nebenbei reich, oder vornehm, oder angenehm im Umgang, oder auch ſchön von Körper, oder gar alles, oder doch mehreres zuſammen? Heirathe ich denn nur die fromme Chriſtin, abgetrennt von dieſen reizenden Nebenbei's? Iſt nicht vielleicht die Perſon an und für ſich die Hauptſache, die Chriſtin nur die — wenn auch ausbedungene — Nebenſache in meiner Wahl? Vermiſchen ſich wenigſtens nicht vielleicht auf dieſem dunkeln Gebiete, dem Gebiete der Neigung, des Gefühls, ganz unbewußt unreine, unchriſtliche Gründe mit meinem chriſtlichen Sinn? Kann ich alſo gewiß ſein, daß meine Heirath eine chriſtliche, gottwohlgefällige iſt? Nein! Untrüglich iſt nur, was in der Schrift ſteht. Gewiß iſt mir dieſe Perſon nur dann die von Gott beſtimmte Perſon, wenn ich aus der Apokalypſe oder ſonſt einer bibliſchen Schrift ihren Namen, ihren Stand, ihre Perſon bis aufs

Haar herausbringe. Ich heirathe ſo lange nicht mit Gottes Willen, ſo lange ich nicht dieſe Perſon — denn das iſt die Hauptſache — mit Gottes ausdrücklichem Willen heirathe. Ich entſcheide mich ſo lange aus mir ſelbſt zur Heirath, ſo lange ich mich aus mir ſelbſt zu dieſer Perſon entſcheide, denn ich hätte mich vielleicht nie verheirathet, ungeachtet des Gebotes: Mehret euch, wenn ich nicht dieſe Perſon kennen gelernt hätte. Der Grund der Verheirathung Luthers, der Verwerfung des Cälibats überhaupt, war daher nicht die Bibel, ſondern der geſunde Menſchenverſtand, die philosophia naturalis, die an der Reformation einen größern Antheil hatte, als Manche glauben wollen.

Aber gerade dadurch machte ſich der Proteſtantismus eines um ſo größeren Widerſpruchs ſchuldig, daß er die Ein- und Anſprüche der Vernunft nicht berückſichtigte, unter dem Vorwande, daß ſie in geiſtlichen Dingen kein Wort mitzuſprechen haben, weil dieſe über ihren Horizont gingen, während er doch die Ein- und Anſprüche der Natur anerkannte; denn derſelbe Grund, welcher für oder gegen die Einſetzung der Natur in ihre urſprünglichen Rechte ſprach, derſelbe ſprach für oder gegen die Befreiung der Vernunft. [4] Wenn du die Vernunft unter die Herrſchaft des Glaubens gefangen nimmſt; warum nimmſt du denn nicht auch deine Natur unter die Herrſchaft der chriſtlichen Tugend gefangen? Wenn du die Vernunft verwirfſt, die nichts anderes als die geiſtige Natur iſt, weil ihr die Glaubenslehren unbegreifliche Geheimniſſe ſind, warum verwirfſt du denn nicht auch die Natur, die nichts anderes iſt als die körperliche Vernunft und vielleicht nur deßwegen ſich gegen das Cälibat empört, weil ihr die chriſtliche Tugend überhaupt, ſo auch die Tugend der Eheloſigkeit ein zu hohes und deßwegen widerwärtiges Geheimniß iſt? Wenn der Chriſt nicht den praktiſchen Bedürfniſſen widerſpricht, warum ſoll er denn den theoretiſchen Bedürfniſſen widerſprechen, die doch eben ſo nothwendig, eben ſo unabweislich, eben ſo von uns unabhängig in uns ſind, als die praktiſchen Bedürfniſſe?

Allerdings iſt der Proteſtantismus dadurch hinlänglich entſchuldigt — wenn anders eine welthiſtoriſche Erſcheinung einer Entſchuldigung bedarf — daß überhaupt in der Entwicklung der Menſchheit ſich die praktiſchen Bedürfniſſe eher regen, als die theoretiſchen, eher daher auch befriedigt werden müſſen, als dieſe, und daß er zunächſt, in Beziehung auf ſeine Zeit, auch genug für die Freiheit der Intelligenz gethan, indem er einen unendlichen Wuſt von geiſt- und gemüthbeſchwerendem Aberglauben über Bord geworfen. Aber der Grund mag ſein, welcher er wolle: der Proteſtantismus war in theoretiſcher Beziehung eben ſo wenig, als der Katholicismus in praktiſcher, ein Princip des Friedens, der Verſöhnung. Der Katholik hatte noch ſogar dieſen Vorzug vor dem Proteſtanten voraus, daß er, um ſeinen Kampf zu lindern oder gar zu ſtillen, zu ſolchen Mitteln ſeine Zuflucht nehmen konnte, wie Origenes, der ſich ſelbſt entmannte, wie Hieronymus, der in die Einſamkeit in dunkle Höhlen floh, wie der heilige Franciscus, der die Gluth ſeiner Begierden in der Kälte des Schnees löſchte, wie Paskal, der einen ſtachlichen Gürtel um den Leib trug, um jede ihm mißfällige Regung ſogleich in ihrer Geburt zu erſticken. Die Vernunft dagegen iſt an ein Organ gebunden, deſſen Verluſt mit dem Verluſt des Lebens, oder wenigſtens, wenn gelindere Mittel angewandt werden, mit dem Verluſt der Beſinnung, des Bewußtſeins, der Menſchheit im Menſchen verbunden iſt. Der Proteſtant hat kein äußeres, kein natürliches Mittel zur Linderung ſeiner Kämpfe und Seelenleiden: er muß zu künſtlichen Mitteln, zu Produkten ſeiner eigenen Erfindungsgabe ſeine Zuflucht nehmen: er iſt ſich ſelbſt anheim gegeben — ein Patient, der ſein eigner Arzt ſein ſoll. Der Arme! er hat zu ſeiner Heilquelle nur die Quelle des Uebels. Mag er ſich nämlich auch noch ſo ſehr durch Gebet und Bibelleſen beſchwichtigen und ſtärken: er kann doch nicht unterlaſſen, er muß zuletzt immer wieder die Zweifel, die aus der Vernunft kommen, durch Gründe, die gleichfalls aus der Vernunft kommen, zu beruhigen ſuchen, um ſo die Vernunft durch ſich ſelbſt zu täuſchen und gleichſam vorn Narren zu halten. Was aber das Schlimmſte iſt: die Begierden des Fleiſches gleichen den Inſekten, die nur zu gewiſſen Zeiten kommen und dann wieder verſchwinden; aber die Begierden des Erkenntnißtriebes, die Zweifel der Vernunft ſind Eingeweidewürmer. So trägt der orthodoxe Proteſtant ſeinen ärgſten Feind in ſeinem eignen Buſen ſtets mit ſich herum; er kann keine Stunde ſicher ſein, daß nicht die Vernunft, wie ein böſer Geiſt, ihm die ſchreckliche Frage in die Ohren flüſtert: wie? iſt dein Glaube nicht vielleicht ein bloßer Wahn? Und ſollte es auch nicht zu dieſem ſchrecklichen Vielleicht kommen, Friede, Einheit iſt wenigſtens nicht da, wo zu allem, wozu der Glaube Ja ſagt, die Vernunft Nein, und wozu die Vernunft Nein, der Glaube Ja ſagt. Und ſollte auch Friede da wohnen, ſo iſt es doch nicht der Friede der Wahrheit, der Friede der Vernunft, ſondern der Friede der Gedankenloſigkeit, oder der Faulheit, oder gar der Verſtocktheit, oder der unbewußten Selbſttäuſchung, oder gar des raffinirteſten Selbſtbetrugs. O ihr verblendeten Chriſten! die ihr die Splitter in den Augen der Heiden ſeht, ohne die Balken in euren Augen zu bemerken. Blutige Menſchenopfer brachten die Heiden ihren Göttern dar, aber wie viele Menſchenopfer brachte nicht der Glaube der Katholiken, wie viele nicht der Glaube der Proteſtanten dem Gott der Chriſten dar! Der Unterſchied iſt nur, daß das Heidenthum die Leiber, der Glaube aber die Seelen opferte. [3]

Die pſychologiſchen Opfer des proteſtantiſchen Glaubens fallen zwar meiſt erſt in die neueſte Zeit. In der frühern Zeit war der Glaube ein zeitgemäßer, dem damaligen Stand der Bildung, der Bedürfniſſe entſprechender, ein berechtigter, ein relativ heilvoller Glaube. Aber gleichwohl tritt das charakteriſtiſche Uebel der proteſtantiſchen Kirche — ich ſage: das charakteriſtiſche, denn allerdings leidet auch der Katholik daran, aber hier iſt es nicht das vorherrſchende Uebel — der Gegenſatz von Glaube und Vernunft, auch ſchon in der frühern Zeit, ſelbſt ſchon in Luther hervor. Es ſpricht ſich bereits auf eine höchſt merkwürdige

Weiſe das Bewußtſein in ihm aus, daß die Lehren des Glaubens der Vernunft geradezu widerſprechen. Aber die Stimme der Vernunft gilt für die Stimme des Pöbels und wird daher, im Widerſpruch mit dem ſonſt ſo beliebten Grundſatz: Vox populi vox Dei, ungehört abgewieſen; der Glaube erhebt ſich, geſtützt auf eine äußere Macht, auf eine hiſtoriſche Autorität, triumphirend über die ſubjektive Macht der nur ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft; das Reſultat iſt ein unnatürlicher, gewaltſamer Zuſtand — man ſticht der Vernunft mit byzantiniſcher Grauſamkeit die Augen aus, man unterwirft ſie ungeachtet ihrer Reklamationen der Autorität des Glaubens. So ſagt z. B. Luther in Betreff der Auferſtehung und Sündenerlöſung: „wo du das Wort (d. h. die h. Schrift) nicht willſt laſſen mehr gelten, denn alle dein Fühlen, Augen, Sinnen und Herz, ſo mußt du verloren werden, und iſt dir nicht mehr zu helfen. ... Wider ſolches alles, was die Vernunft eingibt oder ermeſſen und ausforſchen will, ja was alle Sinne fühlen und begreifen, müſſen wir lernen am Wort halten und ſchlecht nach demſelben richten, ob wir wohl für Augen ſehen, daß der Menſch unter die Erde gelegt wird, dazu, daß er ſoll und muß verweſen. ... Item ob ich gleich fühle, die Sünde ſo ſtark mich drücken und das Gewiſſen ſo zuſchlagen, daß ich nicht fürüber kann, noch muß der Glaube das Widerſpiel ſchließen und feſt an dem Wort halten. ... Die Schrift mehr iſt, denn aller Menſchen Gedanken, Fühlen und Erfahren *).“ Aber eben ſo, wie aus Luther, ſpricht aus Calvin und andern Theologen der Reformation und ſpätern Zeit die Erkenntniß dieſes Widerſpruchs. Theodor von Beza z. B. ſagt, daß nichts mehr dem menſchlichen Verſtand und Sinn widerſpreche, als die Prädeſtinationslehre; Rungius, ein Profeſſor der Theologie zu Wittenberg, daß die menſchliche Vernunft die Myſterien des Glaubens in den Ungläubigen verſpotte und ſelbſt in den wahren Gläubigen Zweifel errege, daß

---

*) Auslegung des XV. Cap. der I. Epiſtel an die Corinther. B. 2.

ſie deßwegen jenem hohen Thurme vergleichbar ſei, von dem aus das Fleiſch und die Teufel gegen den Sohn Gottes kämpfen, daß man ſie aber gefangen nehmen und in das Joch der himmliſchen Lehre einſpannen müſſe, damit ſie ſich demüthig Gott unterwerfe und ſeine Wahrheit und Macht ihren Regeln entgegenſetze. Noch intereſſanter aber repräſentirt uns Jurieu, früher ein Freund, ſpäter der leidenſchaftlichſte Feind Bayle's, übrigens ein wahres Muſter eines ketzerſüchtigen Orthodoxen (wenn gleich ſelbſt mehrerer Ketzereien von den Reformirten beſchuldigt), die Qualen und Verlegenheiten, welche der Glaube die Seele des Gläubigen, ſo wie er reflektirt, empfinden läßt. „Ich finde, ſagt Jurieu, im Benehmen Gottes unbegreifliche Dinge, es koſtet mir viele Mühe, ſeinen Haß gegen die Sünde mit der Vorſehung zu verſöhnen. Und dieſer Dorn macht mir ſo viel zu ſchaffen, daß wenn mir ihn Jemand nehmen kann, ich mich unbedenklich für ihn erkläre. Richte ich meine Blicke auf die Welt, die Geſchichte, die Begebenheiten, ſo finde ich da Abgründe, in denen ich mich verliere, ich ſtoße da auf Schwierigkeiten, die mich zu Boden drücken. ... Will man aufrichtig reden, ſo muß man geſtehen, daß es keine Antwort zur Vertheidigung Gottes gibt, die den menſchlichen Geiſt zum Schweigen bringen könnte. Alle falſche Weisheit der Vernunft empört ſich gegen dieſe Geheimniſſe (Dreieinigkeit, Incarnation, Satisfaction). Und dieſe falſche Weisheit iſt ſo beſchaffen, daß man ſie von der wahren ſchlechterdings nur durch das Licht des Glaubens unterſcheiden kann *).“ Ein Freigeiſt hätte nicht beſſer die Unbegreiflichkeiten und innern Widerſprüche in der Lehre vom Sündenfall aufzeigen können, als ſie hier ein rechtgläubiger, ein eingefleiſcht orthodoxer, ein zelotiſcher Theolog, wie Jurieu, aufzeigt. Jurieu's offene Aeußerungen erregten daher auch Anſtoß bei mehreren

---

*) Bayle, Réponse aux questions d'un provincial p. 774—77. 852. 843. T. III der Oeuvres diverses de Mr. P. B. contenant tout ce que cet auteur a publié sur des matières de theol. philos. etc. excepté son Dict. hist. et crit. à la Haye. 1727 T. IV. 1731.

reformirten Theologen; ſie beklagten ſich nicht nur darüber, daß er als ein ſonſt ſo erleuchteter Theolog das Chriſtenthum den Eingriffen und Verſpottungen der Freigeiſter bloßgebe, indem er die Einwürfe der Vernunft für unbeantwortlich erkläre, ſondern ſie verklagten ihn auch förmlich bei der Synode in Holland. Aber die Synode erklärte ihn für orthodox.

Der Gegenſatz von Glaube und Vernunft, der uns zunächſt an Bayle auffällt und allerdings auch das hiſtoriſchbedeutſamſte Moment Bayle's iſt, gibt, als ein allgemeiner Gegenſatz, noch kein ſpecifiſches Merkmal ſeines Weſens ab. Bayle citirt ſelbſt zur Beſtätigung ſeiner Behauptung, daß der Glaube der Vernunft widerſpricht, die oben erwähnten und noch viele andere unbeſtritten orthodoxe Theologen. Es kommt daher auf die nähere Beſtimmung dieſes Gegenſatzes an, wenn er Bayle charakteriſiren ſoll. Eine ſpecifiſche Verſchiedenheit ſtellt ſich nun aber ſchon auf den erſten geſunden Blick heraus, wenn wir nämlich darauf merken, daß der Gegenſatz von Glaube und Vernunft dort von Theologen, hier von einem Weltweiſen oder Gelehrten überhaupt ausgeſprochen wird, dort von Theologen von Profeſſion, von Stand und Geiſt, hier von einem Manne, der als Gelehrter mit der Maſſe ſeiner Polyhiſtorie auch die theologiſche Gelehrſamkeit verbindet, als Menſch unter ſeinen übrigen Qualitäten auch die Qualität eines Mitglieds der reformirten Kirche hat, deren Glauben er theilt.

Mehr als der Menſch ſich ſelbſt bewußt iſt, hat der Stand, der Beruf Einfluß auf ſeine Denkart, ſein Inneres, ſeinen Glauben. In den meiſten Fällen faſt läßt ſich nicht mehr die amtspflichtmäßige Geſinnung von der freien Geſinnung, das, was aus dem Menſchen ſelbſt kommt, von dem, was aus dem äußern Berufe in ihn kommt, unterſcheiden. Nehmt Unzähligen ihren Stand und ihr nehmt ihnen ihren Glauben. Ihr Glaube iſt Berufspflicht. Nicht die Geſinnung erhält den Stand, ſondern der Stand die Geſinnung. Mit dem Moraliſchen iſt es eben ſo, wie mit dem Religiöſen. Darum wird da die Tugend mit der Wurzel ausgeriſſen, wo ſie zu einer **äußerlichen** Nohwendigkeit gemacht, die Freiheit auf eine ungebührliche, ihrem Begriffe widerſprechende Weiſe beſchränkt wird. Wenn nun aber der Stand oder Beruf ſo den Menſchen bezwingt — ſeht! wie falſch iſt es, wenn man die Perſönlichkeit allein, nicht die Natur der Dinge, die innere Qualität und Nothwendigkeit der ſittlichen Verhältniſſe für thätige, beſtimmende, wirkſame Principien hält — ſo ihn innerlich qualificirt, daß die amtliche und innere Perſönlichkeit ein ununterſcheidbares Weſen wird: ſo muß auch umgekehrt die Freiheit von einem beſtimmten Stande, die Amt- und Standesloſigkeit eine innerliche Freiheit, eine größere Ungebundenheit erzeugen, bedingen oder ſchon vorausſetzen. Bayle war kein Theolog von Profeſſion, ja er gehörte überhaupt keinem beſtimmten Stande und Fache an — er war wohl früher Profeſſor der Philoſophie in Sedan, ſpäter eine ziemliche Zeit lang Profeſſor der Geſchichte und Philoſophie in Rotterdam; aber auch dieſes Amt entſprach nicht ſeinem innerſten Weſen, daher wir auch Bayle am allerwenigſten aus ſeinen (im vierten Bande ſeiner Oeuvres diverses enthaltenen) Vorleſungen über die Logik, Ethik, Phyſik und Metaphyſik erkennen können. Er ſchreibt ſelbſt an einen Freund aus Sedan, wohl ſcherzhaft übertreibend, aber doch bezeichnend, daß ihm das Profeſſorsamt eine unerträgliche Laſt iſt, un fardeau „importable.“ Als er daher ſeine Profeſſur verlor, war er im Geringſten nicht darüber betrübt, vielmehr entzückt über ſeine jetzt völlig unabhängige Lage. Sein wahres Weſen bezeichnen die Geſinnungen, die er bei dieſer Gelegenheit in einem (ſpäter folgenden) Briefe an ſeinen Freund Minutoli ausdrückt. Der vollkommen freie und unbeſchränkte Privatgelehrte allein lag Bayle im Sinne. Schon aus dieſem Unterſchiede des Standes und Berufes könnte man daher, ohne anderweitige Data, ſchließen, daß jener Gegenſatz in dem Munde von Theologen eine andere Bedeutung haben müſſe, als in dem Munde Bayle's und dieſe unterſchiedene Bedeutung alſo ausſprechen: die Zweifel in den Seelen der Theologen waren Amtsverſtöße, die ſich jeder Menſch hie und da zu Schulden kommen läßt, ſtandeswidrige Handlungen, in Bayle's Seele aber ſeinem Stande, dem Stande der Freiheit, der ſtets auch der Stand der Kritik iſt, gemäße Handlungen, Zweifel von Profeſſion. Aber Menſchen von Genie, wenn auch nur von Fachgenie oder richtiger entſchiedenem Talente, ſind gewöhnlich auch in der Wahl ihrer Wirkungsſpähre Talente, d. h. ſie wählen nicht und vergreifen ſich auch darum nicht — die Wahl macht Mißgriffe nothwendig, denn ſie drückt die ſchlechte Freiheit, die Freiheit der Unbeſtimmtheit und Unentſchiedenheit, alſo die Freiheit des Irrthums aus — ſie werden unwillkührlich von dem innern Triebe ihres Geiſtes in die entſprechende Sphäre hineingeſtoßen. So gut wir daher von jenen großen Theologen — ſolche waren wenigſtens unſtreitig Calvin, Luther — annehmen können, ja müſſen, daß ſie Theologen von Herzen waren, Theologen nicht aus Wahl oder Zufall, ſondern aus innerer Nothwendigkeit, ſo gut müſſen wir auch gleich von vornen herein von Bayle, der, wenn auch kein Genie, doch ein großes Talent war, annehmen, daß er aus innerem Triebe kein Theologe war, annehmen folglich, daß die Zweifel, die dem Berufe der Theologen widerſprachen, auch ihrem Innern widerſprachen, dagegen die Zweifel B.'s dem Innern B.'s entſprachen. So iſt es auch in der That. Die Zweifel der Theologen waren Zweifel wohl mit Wiſſen, aber wider Willen, die Zweifel B.'s aber auch (wenigſtens im Vergleich zu jenen) mit Willen, dort im Widerſpruch mit dem Weſen, hier im Einklang damit, dort ſchmerzensreiche Kinder, Kinder der Qual und Noth, hier Kinder der Luſt und Liebe, wenn auch nicht unmittelbar, doch indirekt, inſoferne als ſie dem mit Luſt und Liebe gewählten Stande oder wenigſtens dem entſchiedenen Triebe der Ungebundenheit gemäß waren. Bayle war kein Theologe, aber er hatte auch kein theologiſches Intereſſe, keinen theologiſchen Geiſt und Sinn.

Drittes Kapitel.

Die Theologie und die Wiſſenſchaft.

Die Theologie — wohl gemerkt! die nicht von dem wiſſenſchaftlichen Geiſte überwundene und aus ihrer Abgeſchloſſenheit in den Strom des allgemeinen Lebens hineingezogene Theologie, *die* Theologie, welche auf ein *Monopol* ſich ſtützt, beſondere Prätenſionen den übrigen Wiſſenſchaften gegenüber affectirt, ſich ſelbſt für das Lieblingskind der Gottheit hält, kurz die orthodoxe Theologie — um dieſen veralteten Ausdruck zu gebrauchen — ſei es nun proteſtantiſche oder katholiſche Theologie — hat ein beſchränktes, ein befangenes, unfreies Intereſſe zur Baſis, kein anderes Intereſſe, als das, was ſie bereits glaubt, und zwar nicht auf *wiſſenſchaftlichem* Grunde — der Glaube ſtützt ſich auf kein wiſſenſchaftliches Princip und Fundament — was ſie als wahr vorausſetzt und zwar nicht als eine wiſſenſchaftliche Wahrheit, ſondern als eine beſondere, eine *Glaubenswahrheit*, zu erklären und zu beweiſen, hiſtoriſch oder dogmatiſch, und das, was dieſem ihren Glauben widerſpricht, zu beſeitigen, oder, geht das nicht an, zu ſeinen Gunſten ſo viel als möglich zu drehen und zu wenden. Der Theolog auf dieſem Standpunkt hat keine Ahnung von wiſſenſchaftlichem Geiſte, von theoretiſcher Freiheit; er iſt durch und durch für die Wiſſenſchaft verdorben und verloren, denn er zieht das Theoretiſche ſtets in das Gebiet des Religiöſen und Moraliſchen herein: der *Zweifel* iſt ihm Frevel, *Sünde*; die Wiſſenſchaft hat bei ihm nur eine *formelle* Bedeutung; es iſt ihm, ſo ſehr er ſie im Munde führen mag, nicht Ernſt mit ihr — weil nur Ernſt mit ſeinem Glauben, den Lehren ſeiner Kirche — ſie bleibt bei ihm ein im Grunde weſenloſes *Spiel*, wenn auch äußerlich eine noch ſo mühevolle Beſchäftigung; ſeine Gelehrſamkeit iſt ein übertünchtes *Grab*. Er hat eigentlich gar kein theoretiſches Intereſſe

— der Glaube hat ſchon das theoretiſche Intereſſe in Beſchlag genommen — ſondern nur ein praktiſches: die Wiſſenſchaft iſt ihm ein bloßes Mittel zum Zweck des Glaubens. Er betreibt die Wiſſenſchaft mit unreinem, mit ſervilem, mit dem Geiſte der Wiſſenſchaft widerſprechendem Sinne.

Der Geiſt der Theologie iſt daher nicht der Geiſt der Wiſſenſchaft. Der Geiſt der Wiſſenſchaft iſt der univerſelle Geiſt, der Geiſt ſchlechtweg, der namenloſe Geiſt — nicht chriſtlicher, aber auch nicht heidniſcher Geiſt. Es gibt keine chriſtliche und heidniſche Mathematik, keine chriſtliche und heidniſche Logik, Pſychologie und Metaphyſik, keine chriſtliche und heidniſche Philoſophie. Eine Philoſophie, die ſich eine chriſtliche nennt und iſt, iſt eben darum eine mangelhafte, beſchränkte, eine dem Begriffe der Philoſophie widerſprechende Philoſophie. Die Philoſophie iſt nicht Kosmo- und Theogenie — dies iſt Heſiodiſche und Homeriſche, mährchenhafte, nicht Ariſtoteliſche, nicht Platoniſche Philoſophie — ſie iſt die Wiſſenſchaft von den ſtillen Geiſtern, von den logiſch-metaphyſiſchen Principien, von den Geſetzen, die die Natur und Menſchheit beſtimmen; aber dieſe Geſetze ſind ewig, unwandelbar dieſelben, ſie regieren heute noch eben ſo gut die chriſtliche Welt, wie ſie einſt die Regenten der heidniſchen Welt waren. Die Theologie aber iſt weſentlich chriſtliche Theologie — ihr Princip iſt nicht die Wahrheit als ſolche, ſondern das Chriſtliche, Wahr, was chriſtlich, — Particularismus iſt ihr Weſen. Hiſtoriſche Wahrheit und Unparteilichkeit ſchreiben ſich daher erſt von den Zeiten und Männern her, die mit rein wiſſenſchaftlichem Geiſte die Geſchichte behandelten. Wer vom Standpunkt des Chriſtenthums aus das Heidenthum betrachtet, betrachtet es falſch, unwiſſenſchaftlich. Wer die Philoſophen mit theologiſchem Geiſte lieſt, verſteht ſie nicht, wie dies die Mißverſtändniſſe der Theologen von der Zeit der Kirchenväter bis auf die neueſte Zeit herab hinlänglich beweiſen. Selbſt Entſtellungen, Verfälſchungen, Verläumdungen waren zu allen Zeiten dem Religionseifer geläufige

Dinge: er opfert ohne Scheu, eben weil er ſich nur auf ein particuläres Princip ſtützt, die Wahrheit ſeinem Glauben, ſelbſt die allgemeinen Pflichten zum Beſten ſeines beſondern religiöſen Intereſſes auf.

Man denke nur, um ſich durch Perſönlichkeiten den Gegenſatz zwiſchen dem Geiſte der Theologie und dem Geiſte der Wiſſenſchaft zu vergegenwärtigen, an Bernhard und Abälard, an Lanfrancus und Berengarius, an Voetius und Carteſius, an Jurieu und Bayle, an Lange und Wolf, an Göeze und Leſſing, an Melanchthon und die Theologen ſeiner Zeit, deren Wuth „rabies" er ſelbſt mit unter die Gründe rechnete, die ihm den Tod wünſchenswerth machten. Stets war die Liebe, die Wahrheit, die Humanität, — der Geiſt der Univerſalität auf Seiten des wiſſenſchaftlichen, der Haß, die Lüge*), die Intrigue, die Verketzerungsſucht — der Geiſt der Particularität auf Seiten des theologiſchen Mannes. „Wie ganz anders, ſagt Bayle, benahmen ſich einſt die Mönche und Prediger, als ein Erasmus, ein Ludwig Vives und einige Andere mehr dem Studium der ſchönen Wiſſenſchaften als dem der Theologie obliegende Gelehrte, welche nur Frieden athmeten, welche Gewaltthätigkeiten verabſcheuten und unaufhörlich die Fürſten vom Kriege abmahnten**)." Kein Wunder. Die Wiſſenſchaft befreit den Geiſt, erweitert Sinn und Herz, die Theologie beengt und beſchränkt ſie. Stets hat darum die Theologie die Philoſophie mit fanatiſchem Haſſe verfolgt, weil ſie den Menſchen auf den Standpunkt des Univerſums erhebt, auch dem Heidenthum Gerechtigkeit widerfahren läßt, auch in ihm das Wahre anerkennt, und die Wahrheit nicht vom Chriſtenthum, ſondern das Chriſtenthum von der Wahrheit abhängig macht, ihr unterordnet; ſtets die Männer angefeindet und verketzert, die den Glauben an einen allgegenwärtigen, nicht da oder dort eingeſchloſſenen

---

*) S. z. B. Leſſing's Berengarius Turonenſis. Sämmtl. Schriften. Berlin 1791. 13. B. S. 90—93.

**) Réponse aux questions. p. 618.

Gott geltend machten. Wie hat man es Leibnitz verdacht, wie beſonders Wolf deßwegen verketzert, weil ſie auch den Indiern, auch den Chineſen Gerechtigkeit widerfahren ließen. Und iſt nicht noch heute Nathan der Weiſe den frommen Theologen ein Stich ins Herz, ein Dorn im Auge?

Denkt aber nur nicht, daß der Haß gegen die Philoſophie nur einer beſondern Philoſophie gilt. Keine Philoſophie kam in die Welt, keine wird kommen, die nicht den Theologen für eine unchriſtliche gilt. Eine Philoſophie, die den Theologen recht wäre, wäre eine falſche, wäre keine Philoſophie. Die Leibnitz'ſche Philoſophie, die man in unſern Tagen als eine chriſtliche hat anpreiſen hören, galt zu ihrer Zeit den meiſten orthodoxen, d. h. den ächttheologiſchen Theologen für eine eben ſo unchriſtliche, als ihnen heute die Hegel'ſche eine ſolche iſt. Denkt aber auch nicht, daß der, welcher die Philoſophie haßt, es mit den übrigen Wiſſenſchaften — etwa die Theologie ausgenommen — redlich meint. Der Haß gegen die Wiſſenſchaft überhaupt macht ſich nur Luft in dem Haß gegen die Philoſophie, denn die Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft, welche allein die Idee der Wiſſenſchaft ſchlechtweg repräſentirt, den Geiſt der Wiſſenſchaften als Geiſt, abgeſondert von dem beſtimmten Stoffe, darſtellt. Es iſt nur Furcht oder Unbekanntſchaft mit dem Geiſte der übrigen Wiſſenſchaften, wenn der gegen die Philoſophie aufgebrachte Theolog ſeinen Haß nicht auch auf ſie ausdehnt. Iſt er redlich und muthig, ſo muß er es, denn in der Bibel ſteht: was nicht für mich iſt, iſt wider mich. Aber die Phyſik, aber die Aſtronomie, aber die Botanik, aber die Phyſiologie, aber die Anatomie, aber die Jurisprudenz iſt (im Sinne der Rechtgläubigen) nicht für Chriſtus, alſo wider Chriſtus. Wie viele ſind durch die Phyſik, durch die Medicin, durch die Jurisprudenz gänzlich ihrem chriſtlichen Glauben entfremdet worden! Ja, woher hat die Freigeiſterei ihren Urſprung, als aus dieſen Wiſſenſchaften? Sie ſind nicht chriſtliche, alſo wider-chriſtliche Wiſſenſchaften.

In der That galten auch dieſe Wiſſenſchaften und überhaupt die Wiſſenſchaften zur Zeit, wo der Geiſt der Theologie der gebietende Geiſt war, für an und für ſich nichtfolglich unchriſtliche Wiſſenſchaften: die Beſchäftigung mit ihnen war nicht an und für ſich, ſondern nur als ein Mittel der Theologie gebilligt und geheiligt. Luther war bekanntlich früher ein entſchiedener Feind der Philoſophie, ſpäter anerkannte er ſie, jedoch nur aus Gründen äußerlicher Nothwendigkeit, nur aus dem Geſichtspunkt ihrer Nützlichkeit für die Theologie. Ich bin überzeugt, ſagt er z. B., daß die wahre Theologie nicht ohne die Wiſſenſchaften beſtehen kann*). In demſelben Sinne empfahl Melanchthon die Philoſophie. „Um des Heils der Kirche willen, das Euch vor Allem am Herzen liegen muß, beſchwöre ich Euch, daß Ihr die dem Theologen ſo nothwendige Philoſophie nicht vernachläſſigt**).“ Auch die übrigen Theologen dieſes Jahrhunderts trieben die Wiſſenſchaften nur aus äußerlichen, der Wiſſenſchaft an ſich fremdartigen Gründen. So bemerkt z. B. Melchior Adam in ſeinen Vitae Theologorum im Leben des obengenannten Dav. Rungius ausdrücklich, daß er auch Philoſophie ſtudirte, weil er eingeſehen habe, wie nützlich ſie dem Theologen ſei. Im Leben eines andern Theologen wirft Adam die Frage auf: „ob ſich die Mathematik für einen Theologen ſchicke?“ und bejaht ſie mit einer Stelle aus Auguſtin, wo von dem Nutzen der Mathematik für die Theologie geſprochen wird. So lange daher die Theologie herrſchte, war der wiſſenſchaftliche Geiſt ein unterdrückter Geiſt. Selbſt noch in der ſpätern Zeit, wo die Orthodoxie mehr nur noch eine reſpectirte, als herrſchende Macht war, waren dem Geiſte die Flügel geſtutzt. Er flatterte nur, wie ein Vogel im Käfig, hin und her, ohne ſich frei in die Lüfte erheben zu können. Er war befangen, zaghaft, ſchüchtern, unredlich gegen ſich ſelbſt, voller Verlegenheiten und Widerſprüche mit ſich, voller Clauſeln, Ausnahmen und falſcher, nicht zur Sache gehöriger Rückſichten; alle Forſchungen waren nur bis zu einer gewiſſen, dem Gegenſtande nach willkührlichen Grenze freigegeben; kein Gedanke wurde gefaßt, keiner ausgeſprochen, ohne daß ſorgfältigſt unterſucht wurde, ob er ortho- oder heterodox; überall wurde die Religion mit ins Spiel gezogen, kein Gegenſtand unabhängig, keiner an und für ſich, keiner in ſeinem eignen Intereſſe, ſondern nur im Intereſſe der Theologie betrachtet, keine Lehre nach ſich ſelbſt, ſondern nur nach dem etwaigen Gewinn oder Nachtheil, den der Glaube daraus ziehen könnte, beurtheilt und geſchätzt. So hoben die Carteſianer als ein Kriterium von der Wahrheit ihrer Lehre, daß die Thiere bloße, ſeelenloſe Maſchinen ſeien, das beſonders hervor, daß, wenn man dem Thiere eine erkenntnißfähige Seele gäbe, man die natürlichen Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele des Menſchen ruinire, und daß eben deßwegen nur die Gottloſen und Epikuräer die hartnäckigſten Gegner ihrer Lehre wären. Sie ſuchten die Wahrheit ihrer Anſicht übrigens nicht nur aus ihrer Uebereinſtimmung mit dem Dogma von der Unſterblichkeit, ſondern überhaupt mit den religiöſen Vorſtellungen von dem Weſen Gottes zu erhärten. Und man kann nicht läugnen, daß die Gründe für ihre Behauptung vom Standpunkt der religiöſen Vorſtellungen aus unwiderleglich waren. Sie zogen nämlich aus dem Auguſtiniſchen Satz, daß Gott gerecht, das Elend daher ein nothwendiger Beweis der Sünde ſei, den Schluß, daß die Thiere, wenn ſie Empfindung hätten, dem Elend unterworfen wären, ohne geſündigt zu haben, folglich empfindungslos ſein müßten, denn im entgegengeſetzten Falle wäre Gott ein ungerechter und grauſamer Gott, der unſchuldige Weſen allen möglichen Leiden und Schmerzen preis gäbe, ohne ſie dafür einſt zu entſchädigen. Sie ſchloſſen weiter, daß Gott, da er alles nur ſich zum Ruhme thue und erſchaffe, keine der Liebe und Erkenntniß fähige Seelen erſchaffen könne, ohne ſie zu ſeiner Liebe und Erkenntniß zu befähigen und verpflichten, daß er aber, wenn er den Thieren Seele und folglich Empfindung gegeben hätte, ſie nur für den körperlichen Genuß, für den Zuſtand der Abkehr von Gott, alſo für die Sünde erſchaffen hätte*). Das Widerliche, das unausſtehlich Widerliche an den wiſſenſchaftlichen Streitigkeiten in dem orthodoxen Zeitalter kommt eben daher, daß ſtets das Intereſſe der Religion mit hineingezogen wurde, ſtets ein Gegner dem andern die bedenklichen Folgen ſeiner Behauptungen für die Sache des Glaubens vorhielt. So drehte ſich Bayle's Streit mit Clericus in Betreff der plaſtiſchen Naturen Cudworth's und Grew's nur darum, ob dieſe Geſchöpfe für oder wider den Atheismus Waffen an die Hände gäben. Selbſt Leibnitz liebte es beſonders, ſowohl ſeine eignen, als die Gedanken anderer Philoſophen unter den äußerlichen Geſichtspunkt ihrer Conſequenzen für die Intereſſen der Theologie zu ſtellen, ſei es nun aus Schonung und Gefälligkeit gegen ſein Zeitalter, oder weil er wirklich noch in den Schranken ſeines Zeitalters befangen war. So blinzelten die Philoſophen, während ſie mit dem einen Auge in die Philoſophie blickten, mit dem andern ſtets zugleich in die Theologie. Ihr Geiſt war kein ungetheilter, kein unbedingter, ſondern ein in ſich ſelbſt relativer, entzweigeſpaltner, darum zweideutiger Geiſt. Sie hielten ſich nicht an das einzige Kriterium der Philoſophie: ob etwas an und für ſich ſelbſt wahr oder falſch iſt. Wie wahr iſt doch und wie für ſeine Zeit überraſchend der Ausſpruch Bayle's: la théologie nuit à la philosophie.

---

*) Vita Lutheri in Vitae theolog. German. a M. Adamo. Francof. ad M. 1726. p. 49.

**) Declamationem Melanchth. et aliorum T. I. Argent. p. 34, 37.

Nicht minder als die Philoſophen waren die Naturforſcher unter dem Drucke der Theologie im Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Die Naturforſcher des 17. und 18. Jahrhunderts ſprachen nur die Betrachtung und Erkenntniß der göttlichen Macht, Güte und Weisheit als den eigentlichen Zweck ihrer Beſchäftigung mit der Natur aus. Sie entſchuldigten vor ihrem eignen Gewiſſen und vor der religiöſen Befangenheit ihres Zeitalters ihren Eifer für das Studium der Natur mit der Verſicherung, daß es nur im Intereſſe der Religion geſchähe, und bewieſen dadurch, daß das Studium der Natur an und für ſich ſelber in den Augen der Theologie ein verbotenes, gottloſes, oder doch eitles, nutzloſes war. [6] Aber — unbeſchadet eurer Wahrheitsliebe, ihr trefflichen, verehrungswürdigen Männer — das religiöſe Intereſſe war an ſich — freilich nicht in Beziehung auf euern ehrlichen, redlichen Sinn — nur ein Vorwand, eine Einbildung, eine Selbſttäuſchung. Im Grunde eurer Seele war der primus motor, der erſte Beweger eures Eifers, der Trieb, die Natur zu erkennen. Es war die Natur ſelbſt, die euch reizte; es war der Gegenſtand an und für ſich ſelber, der eure Augen feſſelte.

---

*) Siehe in Bayle's Journal: Nouvelles de la république des lettres, Oeuv. div. T. I. p. 8—9 den Auszug aus der Schrift: La bête transformée en machine. Desgl. die Schrift: Traité de l'âme et de la connoissance des bêtes etc. par A. D..... Amsterd. 1691. chap. XI. p. 74 u. ſ. w.

Ein Kunſtliebhaber, der zugleich ein frommer Mann iſt, wird Bilder von religiöſen Gegenſtänden weltlichen Bildern vorziehen. Aber wenn der gute Mann uns ſagt, daß er nur aus religiöſem Intereſſe dieſe Bilder habe und betrachte, ſo lügt er. Der gute Mann hat unbeſtritten ein religiöſes, aber auch ein Kunſtintereſſe, das ein ſelbſtſtändiges, in ſich ſelbſt begründetes Intereſſe iſt, das daher auch den Freigeiſt, auch den Heiden erfüllen kann. Daß er nun dieſe Bilder hat, das allerdings verdankt er ſeinem religiöſen Sinne, daß er aber überhaupt Bilder hat und zwar ſchöne Bilder, das verdankt er ſeinem Kunſtſinn. Die Liebe zum Schönen überhaupt iſt offenbar der Grundzug des Mannes; der religiöſe Sinn beſtimmt nur die Art der Kunſtgegenſtände. Er will Schönes ſehen, Schönes ſtets um ſich haben, aber nicht nur, nicht rein, nicht unbeſtimmt Schönes, nicht Schönes, es ſei welcher Art es nur wolle, — darüber würde er die Forderungen vergeſſen, die ſein religiöſer Sinn an ihn macht, darüber würde dieſer beleidigt und zurückgeſetzt; er ſchiebt alſo als Mittelsmann zwiſchen ſeinen äſthetiſchen und ſeinen religiöſen Sinn einen heiligen Hieronymus, einen Apoſtelkopf, kurz einen religiöſen Gegenſtand ein. Aber dieſe religiöſen Bilder ſind gleichſam nur veranſchaulichte Beſchwichtigungsgründe ſeines Gewiſſens, Conceſſionen, die ſein äſthetiſcher Sinn ſeinem religiöſen macht, ſchöne Vorſpiegelungen, Illuſionen, die ihn in den ſüßen Traum einwiegen, daß nur ein religiöſes Intereſſe ihn erfüllt. Seid gerecht! Gebt der Religion, was der Religion gebührt, aber auch der Kunſt, was der Kunſt iſt!

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit dem Naturſinn der Naturforſcher des 17. und 18. Jahrhunderts. Er war der, obwohl verborgene Grundſinn: das religiöſe Intereſſe geſchweige der Hebel, vielmehr nur eine Hemmung und Beſchränkung ihres Naturſtudiums. Zum Zwecke der Bewunderung der Güte, Macht und Weisheit Gottes iſt es nicht nur nicht nöthig, ſondern ſogar ſchädlich, die Natur zu ſtudiren. Zu dieſem Zwecke reicht vollkommen die bloße natürliche, oberflächliche Anſchauung der Natur hin. Den heiligen Franciscus von Aſſiſi rührte bis zu Thränen religiöſer Liebe und Bewunderung der bloße Anblick des kleinſten, verächtlichſten Inſektes. Je mehr wir die Natur ſtudiren, deſto mehr werden wir mit ihrem Gange vertraut, deſto eher kommen wir auf den Gedanken von der Selbſtthätigkeit der Natur, deſto mehr lernen wir die natürlichen Gründe kennen, deſto mehr reducirt ſich die das ſinnliche Auge in Verwunderung ſetzende Mannigfaltigkeit auf dieſelben Zwecke, dieſelben Geſetze, dieſelben Formen. Das bloße Daß reicht zur religiöſen Betrachtung hin, aber das Wie und Wodurch iſt der Kern des Naturſtudiums. Daß ſo viele, ſo mannigfaltige und darunter ſo kleine, ſo unanſehnliche Geſchöpfe dem Zwecke nach dieſelben Mittel, wie wir, haben und anwenden, um zu leben und ſich zu erhalten — dieſes Faktum, welches man mit gewöhnlichen Augen ſchon wahrnimmt, genügt vollkommen dem religiöſen Intereſſe; aber wiſſen wollen, wie das Organ dieſes Thieres gebaut iſt, wie es daſſelbe gebraucht, worin ſeine Nahrung beſteht, wie ſeine Lebensweiſe beſchaffen iſt, das iſt reines Intereſſe an der Natur. Ueberdieß iſt die Weisheit, die Güte ein allgemeines, unbeſtimmtes *Prädikat* eines überdem zwar nicht der Kraft, der Allgegenwart nach, aber doch dem Weſen nach *außer* der Natur gedachten Subjektes, die Macht nicht nur ein unbeſtimmtes, ſondern auch begriffloſes Prädikat. Zwiſchen dieſen unbeſtimmten *Eigenſchaften* daher und dieſem Thiere von dieſem Bau, dieſen Organen, dieſer Lebensweiſe oder ſonſt einem andern beſtimmten Naturweſen iſt kein Zuſammenhang, ſo daß ich die Weisheit, die Macht und Güte Gottes eben ſo viel oder eben ſo wenig aus *dieſem* Thiere erkenne, als aus *jenem* Thiere von einer ganz *andern* Ordnung und Gattung, als aus einem Baume, als aus einem Steine — abgeſehen davon, was hier nicht zu entwickeln iſt, daß aus einem *perſönlichen* Gotte auch nur das Daſein von *perſönlichen* Weſen, aber nicht von ſelbſtloſen, unempfindlichen Weſen, wie Bäumen und Steinen, im Grunde nur das Daſein von Weſen, die ihn lieben und denken, nicht das Daſein von Thieren erklärbar und folglich auch umgekehrt aus ihnen Gott in dieſer Beſtimmtheit nicht erkennbar iſt. Im *Grunde* war aber auch die Bewunderung der *übernatürlichen* Macht, Güte und Weisheit nichts anderes als die *Bewunderung des Gegenſtandes an und für ſich*, die ſich nur äußerlich, nur ſubjektiv, in dem Gemüthe des Beſchauers an die religiöſe Vorſtellung anknüpfte, eine Bewunderung, die daher auch unabhängig von dieſer Vorſtellung empfunden werden kann. Und eben weil zwiſchen dem Gegenſtande der Bewunderung und den göttlichen Eigenſchaften kein nothwendiger Zuſammenhang exiſtirt, ſo war die Vorſtellung derſelben, der Gedanke daran ſtets nur der *Moment der Abkehr* von der Natur, der Moment der Unterordnung des Gegenſtandes unter die allgemeine Vorſtellung einer Creatur, in welcher er gerade *das Intereſſe* verliert, das er allein für den Naturforſcher hat. So ausgezeichnet daher auch in ihrer Art die Naturforſcher der nächſtverfloſſenen Jahrhunderte waren, ſo unermüdlich in ihrem Eifer, ſo erfindungsreich an Mitteln und Verſuchen, die Natur zu belauſchen, ſo war doch der Geiſt ihrer Naturforſchung im

Ganzen ein beſchränkter: nur Beobachtung des Einzelnen, ſo fehlte doch der tiefere Sinn für die Natur im Allgemeinen. Die Theologie mit ihrem Mirakelglauben, mit ihren Vorſtellungen eines übernatürlichen, außerweltlichen, perſönlichen, mit der Natur nach Belieben ſchaltenden, wie eine Maſchine ſie regierenden Gottes hatte die Menſchheit der Natur entfremdet, ihr die Fähigkeit, ſich in ſie hineinzufühlen, hineinzudenken geraubt. Es war bei den Meiſten nicht ein Zug in die Heimath, eine Ahndung der Verwandtſchaft mit ihrem Weſen, ſondern vielmehr ein Ueberraſchtſein, ein Befremden über dieſes räthſelhafte Weſen, eine äußerliche Verwunderung, keine aus der Tiefe quellende Bewunderung, eine bloße Neugierde, die ſie an die Natur trieb, daher denn auch die Aufmerkſamkeit hauptſächlich zunächſt nur auf curiosa, auf Sonderbarkeiten fiel. Was ihrem Gott die Natur war, das war ſie ihnen ſelbſt: eine bloße Maſchine. Rob. Boyle und Chriſt. Sturm wollten ſelbſt das Wort Natur als eine heidniſche Fiktion verbannt wiſſen. Wer aber einen der Natur äußerlichen Gott glaubt, der befreundet ſich nimmermehr mit ihrem Innern — daher ſtammt auch aus dieſer Zeit der Spruch:

Ins Inn're der Natur dringt kein geſchaff'ner Geiſt
Zu glücklich, wem ſie nur die äuß're Schale weiſt —

der bleibt ſelbſt ſtets in einem von der Natur abgezognen, ihr äußerlichen Verhältniß zu ihr ſtehen, der hat keine Idee von der Natur. So war es mit den frühern Naturforſchern. Die Vorſtellung Gottes, wie ihn die Theologie repräſentirt, war die Grenze, die Schranke ihres Geiſtes. Daher die Vorſtellung der geiſtloſen, äußerlichen Zweckmäßigkeit.

Der Geiſt hatte zwar eine Freude an der Natur; das theologiſche Intereſſe war nicht mehr das ausſchließliche, das Alles unterdrückende Intereſſe; der Menſch blickte nicht mehr nur zum Himmel hinauf: es entzückten ſein Auge die Schätze der Erde.

Wie mancherlei hab ich mit innigem Vergnügen
Nur bloß an Flügeln einſt erblickt:
Es ſind wahrhaftig Wunder-Dinge
Den bunten Flügeln eingeprägt.
Man wird mit großem Rechte können
Sie fliegende, lebend'ge Blumen nennen*).

Woran mag ſich das Hertze mehr erfriſchen,
Als wenn ſich auf den grünen Büſchen
Die ſchönſten Farben roth und weiß,
In angenehmſten Glantz vermiſchen?

Doch da ſich itzo mein Geſicht
Von Bäumen weg hin zu den Blumen richt,
So werd' ich außer mich geſetzet,
Und ſo gar inniglich ergetzet,
Daß ich kaum fähig und geſchickt,
Dies ſchöne Schauſpiel zu beſchreiben.

Denn wenn ſich auf ein blumenreiches Beet
Mein geitziges nie ſattes Auge dreht,
So ſtellt ſich mir
Ein Himmel auf der Erden
Von mancherley gefärbter Sternen für,
Die nicht allein gefühlt; nein! gar gerochen werden**).

Aber zugleich wandelte den Menſchen doch immer wieder mitten drin in ſeiner Schauluſt ein theologiſcher Schauer an, der ihn außer das Diesſeits in das Jenſeits verſetzte. Dieſer Zwieſpalt zwiſchen dem Einen, was noth-, und zwiſchen dem Vielen, was wohlthut, dieſer Dualismus zwiſchen Himmel und Erde war es, welcher die Theologie ſelbſt mit ſich entzweite und daher — die Zwei iſt die Mutter der Vielheit — in eine Menge von Special- oder Filialtheologieen zerſpaltete. Je mehr ſich intenſiv der theologiſche Geiſt verlor, deſto mehr breitete ſich extenſiv die Theologie aus, ſo daß ſchon der leichtgläubige

---

*) B. H. Brocke's Irdiſches Vergnügen in Gott; in Leſſer's Inſektotheologie. Frankf. u. Leipz. 1740. p. 348, 351.

**) Hrn. D. W. Trillers poet. Betracht. zur Bewährung der Wahrheit chriſtl. Relig. denen Atheiſten und Naturaliſten entgegengeſetzet ꝛc. Hamburg 1725.

Naturforſcher und Gelehrte, Athan. Kircher, † 1680 — ein Jeſuit — nicht weniger als 6561 Beweiſe für das Daſein eines Gottes aufzählen konnte. Aber wie vervielfältigte ſie erſt ſpäter die Theologie! Kein Reich der Natur war, das nicht ſeine beſondere Theologie lieferte: da gab es eine Aſtrotheologie, eine Lithotheologie, eine Petinotheologie, eine Inſektotheologie. Selbſt die beſondern Thiergattungen hatten wieder ihre eigene Theologie. Als im Jahr 1748 unzählige Schaaren von Heuſchrecken erſchienen, ſo fiel gleich noch in demſelben Jahre der Pastor primarius zu Diepholz, Rathlef, über ſie her und fabricirte eine eigene Akridotheologie (d. i. Heuſchreckentheologie), wo unter andern Beweiſen von „dem großen Verſtand Gottes“ auch dieſer vorkommt: „den Kopf hat Gott an ihnen alſo eingerichtet, daß er länglich und das Maul unten, damit ſie im Freſſen ſich nicht tief bücken, ſondern bequem und geſchwinde ihre Nahrung nehmen mögen*).“ Ja es gab kein Weſen in der Natur, das die Theologie nicht adoptirt und dem ſie nicht ihren heiligen Namen aus Dankbarkeit für die ihr im Kampfe gegen den Atheismus geleiſteten Dienſte als ein Andenken vermacht hätte. J. A. Fabricius ſchrieb eine Hydro- und eine Pyrotheologie; ein Superintendent zu Pfedelbach eine „geiſtliche Lehrſchule vom Schnee“; P. Ahlwardt eine „Bronto-Theologie, oder vernünftige und theologiſche Betrachtungen über den Blitz und Donner“; J. S. Preu eine „Sismotheologie oder phyſikaliſch-theologiſche Betrachtung über die Erdbeben“; Andere vom „Regen als Zeugen der Exiſtenz Gottes“. Auch die Monſtra, die am erſten auf einen innern Entwickelungsgang der Natur ſchließen laſſen konnten, auch die Teufel wurden zu Doktoren der Theologie creirt. So hielt der gelehrte J. C. Schwartz eine Antrittsrede De usu et praestantia daemonum ad demonstrandam naturam Dei. Altdorfi 1715. Ja es gab kein Organ des menſchlichen Leibes, das nicht der Theologie zu einem Mordinſtrument gegen den Atheismus dienen mußte: nicht aus der Idee der Vollkommenheit, aus dem Begriffe der Gottheit, nein! aus den Augen, aus den Ohren, aus dem Herzen, aus dem Hirne, aus der Zunge, aus den Händen, aus den Füßen, aus dem Rückgrate, aus dem Magen*), aus den Geſchlechtstheilen wurden jetzt die Beweiſe für das Daſein eines Gottes geſchöpft. [7] Die denkenden Naturforſcher unterließen wohl oder verwarfen ſelbſt das Beſtreben, die Zwecke Gottes im *Einzelnen* aufzuſuchen und anzugeben, unter dem Vorwande, daß dies eine Vermeſſenheit ſei, im Grunde aber deßwegen, weil ſie, wie ſchon Bacon und Carteſius, die Unfruchtbarkeit der Teleologie einſahen oder doch fühlten; allein die Vorſtellung der äußerlichen Zweckmäßigkeit im Allgemeinen ſelbſt war doch eine unüberwundene Denkform ihres Geiſtes. Selbſt der treffliche Reaumur, unſtreitig einer der freieſten Köpfe unter den Naturforſchern der erſten Hälfte des 18. Jahrhunderts, er, der in ſeinen Unterſuchungen den rein objektiven Standpunkt einnimmt, und ſelbſt ſagte: „es gibt ſicherlich beſondere Zwecke, die uns bekannt ſind, aber vielleicht gibt es deren weniger, als wir glauben“**) — ein Satz, den er durch mehrere Beiſpiele belegte — iſt doch in dieſer Vorſtellung an und für ſich befangen. Aber eben die Teleologie iſt eine der Naturforſchung hinderliche Denkweiſe. So lange der Menſch in der Vorſtellung der äußerlichen Zweckmäßigkeit befangen war, hatte er keine *unmittelbare* Anſchauung von der Natur: die Vorſtellung des außerweltlichen Gottes war zwiſchen ihm und der Natur. Der Materialismus, der Mechanismus, der Occaſſionalismus waren die nothwendigen Folgen davon: alles Leben, aller Geiſt, alle Vernunft war in dem Begriff Gottes, der doch nicht geiſtig, nicht vernünftig, nicht lebendig gedacht wurde, aufgegangen. Jeder tiefere Blick in die Natur — wie z. B. der Satz des Hippokrates:

---

*) C. L. Rathlef's Akridotheologie ꝛc. Hannover 1748. p. 126.

---

*) S. J. A. Fabricius' Verzeichniß der alten und neuen Scribenten ꝛc. in deſſen: W. Derham's Aſtrotheologie. Hamburg 1739.

**) Memoires pour servir a l'histoire des insectes. à Amsterdam 1737. T. I. P. I. Mém. I. p. 30.

daß die Natur ohne Ueberlegung die rechten Mittel trifft, galt für Ketzerei, für Heidenthum, für Atheismus. Wie in allen Sphären, ſo auch hier hatte der Gott das Göttliche verdrängt. Giordano Bruno und Spinoza waren die Einzigen, welche eine Idee von dem innern Leben der Natur hatten und dieſe Idee rein erhielten. Die Subſtanz Spinoza's hat keine „Einſicht," weil ſie das Vernünftige ſelbſt iſt.

Die Teleologie ſcheint wohl das Gute an ſich zu haben, daß ſie auf das Vernünftige in der Natur aufmerkſam macht, aber es iſt nur ein Schein, von dem man ſich nicht muß blenden laſſen. Die Weisheit, der Verſtand Gottes war nur in einer ſubjektiven Bedeutung erfaßt, nur gedacht nach der Analogie des praktiſchen Menſchenverſtandes, der die Dinge zu Abſichten benützt, zu Zwecken bildet, die ihnen an ſich ganz gleichgültig ſind. Der Menſch blieb daher ſtets außer der Natur ſtehen: er wurde nicht von ſich ſelbſt abgezogen, nicht mit dem Gedanken Gottes zu dem Göttlichen, über den Standpunkt des gemeinen praktiſchen Lebens, der äußerlichen Werkthätigkeit emporgehoben. Aber wie innerlich, ſelbſt in den Geiſtern der Naturfreunde die Theologie das Studium der Natur beſchränkte und hemmte, ſo trat ſie auch äußerlich von Seiten der Theologen und um ſo mehr, je weniger ſie durch die Beſchäftigung mit dieſem Studium ihren frommen Eifer zügelten, ſtörend und hemmend dem Fortgang der Naturwiſſenſchaft, wie überhaupt der Wiſſenſchaften entgegen. [8] Man denke nur z. B. an das Schickſal des Kopernikaniſchen Syſtems.

Die Folge von den Bedrückungen und Anfeindungen, welche der wiſſenſchaftliche Geiſt von Seiten der Theologie erlitt, ſpüren wir ſelbſt heute noch in bibliologiſcher Hinſicht. Die für ihre Zeit intereſſanteſten, geiſtvollſten philoſophiſchen Schriften, wie z. B. die eines G. Bruno, eines Nic. Taurellus ſind hauptſächlich nur deßwegen ſolche literäriſche Seltenheiten geworden, weil ſie die Beſchränktheit der Theologen in den

Geruch atheiſtiſcher Schriften brachte. Was war aber das Verbrechen des Atheismus? das, was in der Politik zu gewiſſen, übrigens wohlbekannten Zeiten das Verbrechen des Hochverraths war.

Aber *warum* iſt denn nun der Geiſt der Theologie ein der Philoſophie, der Wiſſenſchaft — denn die Philoſophie repräſentirt, wie geſagt, die Idee der Wiſſenſchaft — entgegengeſetzter Geiſt? Was iſt das *oberſte Princip* dieſes Gegenſatzes? Dieſes: das Fundament der Theologie iſt das *Mirakel*, das Fundament der Philoſophie die *Natur der Sache*, das Fundament der Philoſophie die *Vernunft*, die Mutter der Geſetzmäßigkeit und Nothwendigkeit, das *Princip der Wiſſenſchaft*, das Fundament der Theologie der *Wille*, das der Zufluchtsort der Unwiſſenheit, kurz das dem Princip der Wiſſenſchaft entgegengeſetzte Princip der *Willkühr*. Man merke aber wohl das Fundament der Theologie als einer *particulären* Wiſſenſchaft, der Theologie in ihrem eigenthümlichen Unterſchiede von der Philoſophie und ihrer Unabhängigkeit von philoſophiſchen Einflüſſen, von den *Einſchränkungen*, welche die Vernunft des orthodoxen Theologen, um gefährlichen Conſequenzen vorzubeugen oder um ſich einigermaßen Satisfaction zu geben, hinzuſetzt, etwa in der Behauptung, der Wille Gottes ſei nicht unterſchieden von der Weisheit, von dem Weſen Gottes u. ſ. w., Behauptungen und Einſchränkungen, die aber nicht das eigenthümliche Princip der Theologie aufheben, eben weil es nur Behauptungen und äußerliche Einſchränkungen ſind. Die Philoſophie betrachtet daher die Geſetze der Moral als ſittliche *Verhältniſſe*, als *Kategorien* des Geiſtes, als auf ſich ſelbſt beruhende Ideen, kurz als Geſetze, die Theologie als Gebote Gottes. Das Gute iſt dem Philoſophen das Gute, weil es gut iſt, dem Theologen, weil es Gott will, weil es ſein Befehl iſt. Was Gott oder bei den Neuern, denen Gott zu abſtrakt, ein leerer Begriff iſt, der Herr ſagt, iſt recht; ob an und für ſich ſelbſt gut oder nicht gut, iſt gleichgültig, der Wille des Herrn iſt die Quelle des Guten und Rechten; der Wille des Herrn geſchehe*). Der Einwand, den der Theolog dem Philoſophen macht, wenn dieſer das Princip des Willens als das oberſte Princip bekämpft, der Einwand: „was Gott oder der Herr will, iſt gut, heilig, weil er nur das Heilige, Gute wollen kann, weil er ſelbſt der Heilige iſt, mein Gehorſam iſt daher kein blinder,“ iſt ein bloßes Sophisma, welches dem Gegner zugibt, daß er Recht hat, indem es ihn abfertigen will. Denn der Wille als Wille iſt dann nicht mehr der Grund des Guten, ſondern die Natur dieſes beſtimmten, des göttlichen, des mit der Idee des Guten identiſchen Willens iſt der Grund, daß das, was er will, gut iſt. Es iſt gut, weil Gott, nicht als wollender ſchlechtweg, ſondern als gut-, als heiligwollender es will. Der Wille wird hier abhängig gemacht von der Idee des Guten, ein ſpezieller Fall (dieſes oder jenes Gebot) aus der Idee des abſolut Guten abgeleitet. Aber das will eben der Theologe nicht, das meint er nicht, wenn er den Willen zum Princip macht. Er meint, daß der Wille als Wille, der Wille ſchlechtweg, unangeſehen die Natur des Gewollten, abgeſehen von der Beſchaffenheit des Gegenſtandes, der Wille als (in ſeinem Sinne) freie Willkühr, alſo der herriſche, der geſetz- und vernunftloſe Wille die Quelle des Guten iſt. Ich will, das iſt der entſcheidende Grund, mich kümmert nichts der Inhalt der Sache, mich binden keine Geſetze; ich bin ja der Herr über Alles, ich der Geſetzgeber, kein Ding iſt bei mir unmöglich. Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. So ſpricht der Herr im Sinne der Theologen. Der Theologie iſt daher etwas nur heilig, weil es von Gott eingeſetzt iſt, der Philoſophie, weil und wenn es an und für ſich ſelbſt heilig iſt, aus dem einfachen Grund, weil, wenn nicht die Beſchaffenheit des Gegenſtandes ſelbſt der letzte, einzig entſcheidende, gültige und verbindende Grund wäre, man nothwendig auch zuletzt annehmen müßte, daß Gott nicht nothwendig, durch ſeine

---

*) Trefflich hat ſchon Daumer in ſeinen polemiſchen Schriften dieſe Materie entwickelt.

Natur, in Folge ſeines Begriffes, ſondern nur in Folge eines Aktes der Willkühr gut und heilig wäre, daß Gott folglich ſich ſelbſt zum Gott eingeſetzt hätte; denn wenn man einmal die Willkühr zum Princip macht, ſo iſt jede Grenze, die man ſetzt, eine willkührliche, ſo iſt die Unvernunft die einzig vernünftige und nothwendige Folge, ſo iſt der abſolute Unſinn ſelbſt das erſte Weſen und Princip der Dinge. [9]

Dieſe Begründung der moraliſchen Geſetze iſt aber nur ein ſpecieller Fall. Die eigenthümliche Tendenz der Theologie iſt überhaupt, die Dinge aus Gott abzuleiten und zwar aus dem Willen Gottes. Ihr oberſtes metaphyſiſches Princip ſo zu ſagen — denn es iſt kein Denkprincip, ſondern vielmehr eine ganz gedankenleere Ausflucht, ſo tief ſie ſcheint — ein Princip, das keineswegs nur in dem Geiſte Auguſtinus ſeinen Grund hat, iſt die Schöpfung aus Nichts, d. h. aus dem Willen. Lächerlich iſt es daher, hinter dieſem Nichts Geheimniſſe zu ſuchen. Das Nichts iſt nichts als der ontologiſche oder metaphyſiſche Ausdruck des grundloſen, des bloßen Willens. „Warum, ſagt Auguſtin, macht Gott Himmel und Erde? .. weil er will. Der Wille Gottes iſt die Urſache von Himmel und Erde.“ Die Tendenz der Philoſophie dagegen iſt, die Dinge überhaupt aus natürlichen Gründen, d. h. aus Gründen, welche eine Materie des Denkens ſind, aus ihrem Weſen, oder in der Sprache und im Sinne der neuern Philoſophen, aus ihrer Idee abzuleiten. [10] Auf die Frage z. B.: wie erklärſt du die Erſcheinung des Chriſtenthums? antwortet die Theologie, ohne ſich darüber zu beſinnen, kurzweg: das Chriſtenthum hat keinen natürlichen Urſprung; was braucht es da viel Kopfbrechens, mit dem doch nichts herauskommt? Gott hat es eingeſetzt zur Rettung des Menſchengeſchlechts, als er es einzuſetzen für gut und zweckmäßig fand. Der Wille Gottes iſt der Grund des Chriſtenthums. Aber die Philoſophie verſinkt über dieſe Frage in tiefes Nachdenken und erſt nach langer Beſinnung unterbricht ſie ihr Stillſchweigen mit den Worten: du ſtellſt eine Frage an mich, deren Beantwortung aus mancherlei, wiewohl größtentheils nur äußerlichen Gründen nicht leicht iſt; ich würde wenigſtens einen langen, einen ſehr langen Weg machen müſſen, wenn ich dir eine mir ſelbſt genügende Löſung geben wollte; die Vernunft iſt ein ſaures Brot. Doch um dir den Unterſchied meiner Methode zu zeigen, hier nur ſo viel. Ein Punkt genügte dem Mathematiker, um die Erde in Bewegung zu ſetzen: ſo glücklich iſt der Philoſoph nicht. Zwei Dinge ſind ihm nöthig: *Zeit* und *Natur*. Die Zeit enthüllt alle Geheimniſſe und die Natur iſt allmächtig, aber ihre Allmacht iſt die Macht der Weisheit, nicht des bloßen Willens.

Ich gehe alſo erſtlich aus von der *Natur* der Religion, und da ſage ich in meiner Sprache: die Religion iſt eine *weſentliche Form* des menſchlichen Geiſtes, namentlich als Volksgeiſtes. Die verſchiedenen Religionen haben daher einen gemeinſchaftlichen Grund, und, ſo verſchieden ſie dem Inhalt nach ſein mögen, *gemeinſchaftliche* Geſetze. So verſchieden die orientaliſche und occidentaliſche Philoſophie ſind, nicht nur die logiſchen, auch die metaphyſiſchen Geſetze, die Vernunftformen, die allgemeinen Ideen ſind doch überall dieſelben — daher die auffallende Aehnlichkeit, daher die Erſcheinung, daß ſelbſt Kunſtausdrücke, die willkührlich erſonnen ſcheinen, wie z. B. die ſcholaſtiſche Dießheit, Haecceitas ſich im Sanskrit vorfinden. So iſt es auch mit den verſchiedenen Religionen. Entweder dürfen wir von gar keiner Religion der Heiden reden, oder wir müſſen eine Identität zwiſchen der heidniſchen und chriſtlichen Religion anerkennen. Dieſe Identität iſt aber nichts anders als die *Natur der Religion* überhaupt. Selbſt der Fetiſchismus trägt noch, wenn auch in der gräßlichſten Entſtellung, als Carricatur die Spuren von dem Weſen der Religion an ſich, Spuren, die für den Denker, um in das geheime Weſen der Religion einzudringen, eben ſo wichtig ſind, als die Zuſtände der Leidenſchaftlichkeit und Verrücktheit zur Erkenntniß des pſychologiſchen Menſchenweſens. Die bei verſchiedenen Nationen, namentlich des Orients ſich vorfindenden, den chriſtlichen Vorſtellungen auffallend ähnliche Vorſtellungen ſind daher keine Ueberbleibſel einer urſprünglichen, hiſtoriſch dageweſenen Religion oder Vorbedeutungen der chriſtlichen Religion, ſondern aus der Natur der Religion, aus ihren innern Geſetzen, aus ihrem Weſen entſprungene, nothwendige, der Religion nothwendige Vorſtellungen. Die Geſetze der Religion ſind eben die nothwendigen Vorſtellungen, den Unterſchied, den allerdings weſentlichen Unterſchied bildet nur der Inhalt dieſer Vorſtellungen, der ſelbſt ein irreligiöſer, d. i. dem wahren Weſen der Religion widerſprechender ſein kann. Die chriſtliche Religion hat alſo einen nothwendigen Urſprung, einen in der Natur der Religion begründeten Urſprung. Sie mußte ſo ſein, wie ſie iſt, wollte ſie anders dem Weſen der Religion entſprechen.

Ihr zweiter Urſprung iſt der zeitliche, der geſchichtliche. Die chriſtliche Religion konnte nur zu der Zeit in die Welt kommen, in welcher ſie erſchien, zur Zeit des Weltuntergangs, zur Zeit des größten Verderbniſſes, des Untergangs aller nationalen Unterſchiede, aller national-ſittlichen Bande, kurz aller der Principien, welche die alte Welt trugen und bewegten, ſo lange ſie klaſſiſche Völker, klaſſiſche Zeiten hatte. Nur in einer ſolchen Zeit konnte ſich die Religion rein, abgeſondert von allen fremdartigen Beſtandtheilen, in einer ihrem Weſen entſprechenden Geſtalt darſtellen. Wie oft in einer ganz ſchlechten, moraliſch und ökonomiſch zerrütteten Familie ſich in einem Kinde ein reines Gemüth und der tiefſte, heiligſte Familienſinn erhält, auf eine wunderbare, d. h. den gewöhnlichen Erwartungen und Erfahrungen widerſprechende, aber deßwegen nicht minder natürliche und geſetzmäßige Weiſe, dadurch nämlich, daß der Jammer der Zwietracht dem Kinde den Schauder vor der Zwietracht einflößt und daſſelbe in ſich ſelbſt zurückſtößt, um hier in der innern Welt zu finden, was es in der äußern entbehrt: ſo war es in jener Zeit mit dem Chriſtenthum. Es iſt richtig, das Gute wird nur durch ſich ſelbſt erkannt, aber man erkennt auch das Gute noch durch ſich ſelbſt, wenn man es durch das Schlechte erkennt; die Empfindung von dem Unglück des Schlechten iſt die

Empfindung von dem Glück des Guten: der Mangel eines Gutes bringt oft dieſelben Wirkungen hervor, als der Beſitz deſſelben. Die frühern heidniſchen Philoſophen, lebend entweder noch in den klaſſiſchen Zeiten der alten Welt ſelbſt, oder doch in der friſchen, lebendigen Erinnerung daran, oder ſelbſt in politiſchen Beziehungen, dachten darum, wenigſtens nicht mit durchgreifender Conſequenz, die Idee der Sittlichkeit nicht unabhängig, nicht an und für ſich, ſondern immer wieder zugleich in Bezug auf nationelle, politiſche Zwecke. Daher z. B. jene für uns abſtoßenden und unſittlichen, aber nur aus ihrer Zeit und ihrem allgemeinen, auf politiſch-ſittliche Zwecke gerichteten Geiſte zu erklärenden Gedanken der alten Philoſophen in Betreff z. B. der Weibergemeinſchaft, der Abtreibung der Frucht, der Ausſetzung ſchwacher Kinder. Aber das Chriſtenthum verdankt ſeine Reinheit, ſeine Strenge, ſeine Conſequenz gerade dem politiſch-ſittlichen Verderben ſeiner Zeit; der Geiſt wandte ſich jetzt von aller Politik ab; er verwarf mit dieſer ſchlechten Welt alle Welt. Es war nichts mehr in der Außenwelt, was ihn an ſich ziehen, nichts, was ſein Auge beſtechen, ſein Herz verführen konnte. Der Menſch war lebensſatt, im Genießen überdrüſſig des Genuſſes. Die Genußſucht, die Wolluſt der römiſchen Welt war nichts als ein deſperater, ein ſich ſelbſt zerſtörender, ſich ſelbſt verhaßter Genuß, nichts als ein glänzendes Elend. Nur in einer ſolchen nichtigen Zeit und Welt konnte die Idee der Sittlichkeit, welche das einzige Weſenhafte und Wahre des Chriſtenthums iſt — wenn man wenigſtens den Endzweck deſſelben ins Auge faßt, den eigentlichen Sinn der vermittelnden Bilder von den orientaliſchen Zierrathen der Phantaſie entkleidet — in ihrer Reinheit erfaßt werden. [11] Mag auch gleich das Chriſtenthum ſich anfänglich ſelbſt an nationelle Zwecke angeknüpft haben, ſo hat das doch keine andere Bedeutung, als daß überhaupt Etwas nicht ſogleich im Anfange ſeiner Erſcheinung ſein wahres Weſen offenbart.

Sollte euch indeß der eben angedeutete Urſprung eurer Religion aus der Natur der Religion und der Zeit zu deſpectirlich, zu gemein erſcheinen, ſo erinnere ich Euch nur an euren *Wunderglauben*, den ihr mit allen andern Völkern gemein habt. Wenn ihr gleich viel von der Göttlichkeit und innern Wahrheit der Lehre redet, und, wenn ihr ſo redet, ſehr liberal mit den Wundern thut und keinen beſondern Werth auf ſie zu legen ſcheint, ſo ſieht man doch dann, wenn einer *negativ* gegen ſie auftritt, an eurer Wuth über ihn, daß euch allerdings die Wunder etwas ſehr Weſenhaftes ſind, daß ihr alſo anders *redet* als ihr *denkt*. Wer euch nämlich die Mirakel nimmt, der gilt euch für einen Unchriſten. Der Mirakelglaube iſt alſo euch verwachſen, identiſch mit dem Chriſtenthum. Nun findet ſich aber der Mirakelglaube in allen Volksreligionen. Nach allen Geſetzen der Wahrheit und Vernunft iſt daher der Schluß gerechtfertigt: das Mirakel iſt ein *natürliches Bedürfniß*, eine Vorſtellungsform der Volksreligion. Die Wunder des Chriſtenthums ſind aus demſelben Bedürfniß entſprungen, aus derſelben Nothwendigkeit, aus welcher die Wunder des Heidenthums. Der Wunderglaube iſt ein pſycho-logiſches Geſetz; die Wunder ſind nichts weniger als übernatürliche, ſie ſind ſogar *geſetz- und naturgemäße Erſcheinungen des religiöſen Geiſtes*. Wodurch ihr euch von den Heiden unterſcheidet, iſt nur der Zweck, die Beſchaffenheit, die Art eurer Wunder. Wollt ihr euch daher der natürlichen Abkunft eurer Religion ſchämen, ſo ſchämt euch vor allem eures Wunderglaubens, der einen ſehr natürlichen Urſprung hat. Wollt ihr mir entgegnen, daß eure Wunder gar nicht in Vergleich zu ſetzen ſeien mit den Wundern der Heiden, weil eure wahre, ihre Wunder falſche wären, euer Wunderglaube daher ein begründeter, der ihrige ein irriger war, ſo erwidere ich, daß die Frage, ob ein Wunder ein wahres oder falſches iſt, richtiger ob *geſchehen* oder erdichtet — denn *Wahrheit* iſt kein Wunder, auch wenn es geſchieht, Wahrheit iſt das Geſetz, die Vernunft, die Regel, nicht die Ausnahme, die Aufhebung des Geſetzes, der abnorme Fall — daß dieſe Frage, ſage ich, eine ganz untergeordnete und hier gar nicht zur Sache gehörige iſt; denn wenn auch die Wunder der Heiden nur erdichtete, falſche Wunder waren, ſo war ihnen doch das Wunder, eben ſo wie euch, ein Bedürfniß, eine nothwendige Vorſtellung ihrer Religion. Wenn aber der Glaube an die falſchen Wunder aus demſelben Bedürfniſſe kommt, aus welchem der eurige, ſo kommt auch umgekehrt euer Wunderglaube aus derſelben Quelle, aus welcher der Wunderglaube der Heiden. Eure wahren Wunder beruhen auf demſelben innern Grunde, auf welchem ihre falſchen, ihr mögt nun auch noch ſo ſehr eure Wunder unterſcheiden und darauf pochen, daß ſie bei euch nur zur Beſtätigung von Wahrheiten dienen ſollen und daher einen ganz andern Sinn als bei den Heiden haben. Das Wunder iſt eine nothwendige Vorſtellung der Religion, angeſchaut als Faktum, als eine Begebenheit; ob wirklich oder unwirklich, iſt eins; der Glaube an das Wunder iſt das Weſen des Wunders. Der Glaube bindet ſich nicht an die Geſetze der Vernunft und Natur, folglich nicht an die Geſetze der hiſtoriſchen Wahrheit und Wirklichkeit. Es iſt daher ein merkwürdiger Widerſpruch in dem Wunderglauben, daß er die Sinne als das letzte entſcheidendſte Zeugniß der Gewißheit für ſich haben will, während er doch den Sinnen alle Wahrheit und Gewißheit abſpricht, indem er die Geſetzmäßigkeit der Sinnenerſcheinung aufhebt, daß er mit natürlichen Augen Ueber- d. h. Widernatürliches ſehen will, ſehen zu können glaubt. Allein das Wunder iſt eben ſo wenig ein Objekt des Sinnes, als ein Objekt der Vernunft, des denkenden Geiſtes.

Wenn z. B. Waſſer in Wein verwandelt würde, ſo müßte, um dieſes Wunder als ein ſinnliches Faktum zu konſtatiren, das Wunder vor meinen Augen vorgehen, d. h. ich müßte ſehen, wie das Waſſer in Wein verwandelt wird; die Gewißheit des Wunders würde mir nur zu Theil durch die augenſcheinliche Einſicht in das Geſchehene, in den wunderbaren Verwandlungsproceß; aber dann wäre es ein Wunder, das zugleich kein Wunder wäre, denn ich wüßte, wie es geſchehen. Um ſich ja keiner Täuſchung, auch nicht dem geringſten Verdacht einer Täuſchung Preis zu geben, um zur vollkommenſten, untrüglichſten Gewißheit zu kommen, ſtelle man ſich vor, daß das Wunder der Verwandlung nicht in einem Kruge, ſondern hier in dieſem durchſichtigen, ſonnenklaren Glaſe vor ſich gehe. Aber was nehmen denn meine Augen wahr? Ich ſehe weiter nichts als das bloße Daſein des Weines an der Stelle des Waſſers, d. h. einen natürlichen Gegenſtand an der Stelle eines andern natürlichen Gegenſtandes, ohne zu begreifen, d. h. ohne geſehen zu haben, wie er daher kam; ich glaube daher das Wunder nur, aber ich ſehe das Wunder nicht; ich ſehe nur Wein auf eine von mir nicht geſehene Weiſe gekommen an die Stelle des Waſſers, aber von dem Wunder ſelbſt habe ich keine objektive, ſinnliche Gewißheit. Dieſe ſagt mir nur, daß der Wein Wein war, daß das Waſſer da Waſſer iſt und daß da, wo Waſſer war, den Augenblick nachher Wein war, aber nicht, daß das Waſſer in Wein verwandelt wurde; dieſes Faktum, dieſes un- und übernatürliche Werk iſt kein Faktum, iſt nur Sache des Glaubens. So wenig das räumliche Leere ein Objekt des Sinnes, der Erfahrung iſt, ſo wenig iſt es das qualitative Leere, die unendliche Kluft, die zwiſchen dem Waſſer und Weine liegt: nur der Glaube überſpringt ſie. Das wirkliche Wunder hat daher kein objektives Unterſcheidungsmerkmal vor dem erdichteten, eingebildeten oder nur vorgeſpiegelten Wunder voraus. Es iſt eine Selbſttäuſchung, Wunder für hiſtoriſche Fakta, für wirkliche Begebenheiten zu halten. Faktum iſt, was in dem Augenblick, wo es geſchieht, die Möglichkeit des Andersſeins, und daher in dem Zuſchauer die Möglichkeit des Zweifels ausſchließt, was unmittelbar, nothwendig die Behauptung, daß es iſt, und daß es ſo iſt, mit ſich bringt. Aber das Wunder iſt ein Geſchehenes ohne Geſchehen, ein reines perfectum ohne imperfectum, ein ſinnliches Faktum ohne ſinnlichen Hergang, ohne natürlichen Grund. Das Wunder zieht daher auch in dem Augenblick, wo es geſchehen iſt, die Behauptung, daß es ein Wunder iſt, nicht nothwendig nach ſich: das, was das Wunder zum Wunder macht, das Weſentliche dieſes Faktums iſt kein Gegenſtand der Wahrnehmung: ich bilde mir nur ein, ich glaube, aber ich weiß nicht, daß es auf wunderbare Weiſe geſchehen iſt. *Das Wunder ſchließt nicht den Zweifel aus*, ob es ein Wunder, ob es nicht doch vielleicht auf natürliche Weiſe geſchehen iſt. Es überläßt den Menſchen *ſich ſelbſt*, ſeinem eignen Willen und Gutbefinden: *das Wunder widerſpricht dem Begriffe eines wirklichen, eines ſinnlichen, unläugbaren Faktums*; es iſt ein Faktum, das kein Faktum iſt. Das Faktum iſt redlich, offen, zuverläſſig, unbedingt, ſchlechthin bejahend oder verneinend, aber das Wunder iſt zweideutig, täuſchend, verſteckt, unredlich: *das Faktum gibt ſich für nichts anderes aus, als was es iſt*; ſagt es mir auch nicht ſeinen natürlichen Grund und Hergang, ſo *läugnet* es doch *nicht*, daß es einen natürlichen (wenn auch mir unbekannten) Grund hat und ſtellt ſich daher *anſpruchslos* als ein natürliches Faktum hin, aber das Wunder gibt ein *ſinnliches* Faktum für ein *nichtſinnliches* aus; das Faktum iſt einfach, natürlich, darum unwiderſtehlich, aber das Wunder will *imponiren*, gibt ſich eine *beſondere Bedeutung*, die nicht den Stempel der Thatſächlichkeit, der Gegenſtändlichkeit an ſich trägt, ſpricht anders als es denkt, gebraucht die gemeinſten, ſinnlichen Zeichen und Worte, aber in einem dem Gebrauch und ſelbſt den Geſetzen der Sprache zuwiderlaufenden, willkührlichen Sinne. Das Wunder verdient keinen Glauben: es *widerſpricht dem Weſen der Wahrheit*. Die Wahrheit verläßt ſich nur *auf ſich ſelbſt*: ſie verſchmäht es, durch berauſchende, die Phantaſie erregende, den Verſtand aber niederſchlagende Mittel dem Menſchen das Jawort abzudringen. Paskal ſagt: „man muß die Lehre nach den Wundern beurtheilen; man muß die Wunder nach der Lehre beurtheilen. Die Lehre unterſcheidet die Wunder, und die Wunder unterſcheiden die

Lehre. Das Alles iſt wahr, aber es widerſpricht ſich nicht *)." Aber weder kann das Wunder die Lehre, noch die Lehre das Wunder beſtätigen. Die Lehre iſt wahr, aber das Wunder beruht an und für ſich auf einer durchaus falſchen Vorausſetzung, auf einer ganz oberflächlichen Anſchauung von der Natur, auf einem Urtheil, das der Menſch nicht aus der Tiefe der Natur holt, nicht von dem Standpunkt der Erkenntniß aus über ſie fällt, ſondern von dem des alltäglichen, gemeinen praktiſchen Lebens, wo die Natur nur in ihrem äußerlichen Scheine Gegenſtand iſt. Wie dem äußerlichen Weltmenſchen das Leben eines geiſtigen Menſchen ein trauriges, elendes Leben iſt, weil es keinen Wechſel, keine auffallenden Veränderungen darbietet und er keine Ahndung davon hat, daß dieſe äußerliche Einförmigkeit und Langweiligkeit nur von innerlich reichem und ſelbſtgenügſamen Leben zeugt: ſo erſcheint dem Menſchen von dem Standpunkt des gewöhnlichen Lebens aus, wo ihm nur die Wiederkehr von Einem und Demſelben ſtets vor die Augen tritt, wo ihm nur die äußerlichen Folgen der innerlichen Geſetzmäßigkeit, nicht dieſe ſelbſt Gegenſtand iſt, die Natur als ein gemeines, triviales Ding und er glaubt daher nur in gewaltſamen Unterbrechungen, in theatraliſchen Spektakeln, in mirakulöſen Intermezzos die Spuren des göttlichen Geiſtes zu vernehmen. Aber in der That iſt das Wunderbare, iſt der über der Natur waltende göttliche Geiſt allein das Geſetz in der Natur — das Geſetz nichts weniger als der todte Buchſtabe, ſondern der lebendige, tiefſinnige Geiſt, die innere, ſchaffende, allbeſtimmende Seele der Natur ſelbſt. [12] Allerdings glaubt daher auch die Philoſophie Wunder, aber ſie glaubt nicht die Wunder der Theologie — die Philoſophie wenigſtens, die dieſes Namens würdig, die nicht eine niedrige Buhldirne der Theologie iſt, nicht bei jedem Gedanken, den ſie denkt und ſpricht, mit weinerlicher Stimme die Theologie um Verzeihung bittet, um nicht den gemüthlichen,

---

*) Pensées de Mr. Pascal. Pensées sur les miracles. 1.

wohlbehaglichen Frieden des Einverſtändniſſes mit ihr zu verſcherzen, die Philoſophie, die ihren Nacken nicht mit ſklaviſcher Geſinnung unter das Joch hundert- oder tauſendjähriger Vorurtheile beugt. Sie glaubt nicht die Wunder der Willkühr und Geſetzloſigkeit, die Wunder der Einbildung, ſondern die Wunder der Vernunft, der Natur der Dinge, die geheimen ſtillen Wunder der Erkenntniß, die nur der geſammelte Geiſt des Weiſen in den Stunden der tiefſten wiſſenſchaftlichen Entzückung in dem einſamen Tempel der Muſen vernimmt, nicht die Wunder, die mitten auf dem Marktplatz der gemein-ſinnlichen Anſchauung durch Paukenſchläge und Trompetenſtöße dem pompſüchtigen Pöbelſinn der gaffenden Menge ſich ankündigen — ſie glaubt unvergängliche, ewig ſich erneuernde, lebendige, univerſelle Wunder, nicht partikuläre, zeitliche, todte und eben deßwegen geiſt- und bedeutungsloſe Wunder. Die Philoſophie hängt ihr Herz nicht an zeitliche Dinge — geſchweige an den ägyptiſchen Mumiendienſt der Vergangenheit.

Viertes Kapitel.

Die Religion und die Moral oder Bayle's Gedanken über den Atheismus.

Nun zurück zu Bayle. Bayle iſt von Natur, ſo zu ſagen, von freien Stücken kein theologiſcher, ſondern ein nicht- ja antitheologiſcher, d. i. denkender Kopf. Daß der Gegenſatz zwiſchen theologiſch und antitheologiſch als ſynonym mit dem Gegenſatze zwiſchen theologiſch und denkend genommen wird, kann nach dem Bisherigen nicht befremden, denn wer etwas aus dem Willen Gottes ableitet, der begibt ſich eben damit aus dem Gebiete des Denkens heraus; er gibt keine innern Gründe an, die allein ein Gegenſtand des Nachdenkens ſind. Bayle's weſentliches Intereſſe iſt es überall, ſich keinen blauen Dunſt durch unbeſtimmte Vorſtellungen und Allgemeinheiten, gegen die er bei jeder Gelegenheit eifert, vorzumachen, ſondern klar und deutlich zu ſehen, die Dinge in ihrer Beſtimmtheit, ihrem eigenthümlichen Weſen zu erfaſſen, und aus ihren natürlichen, d. i. wahren und vernünftigen Gründen abzuleiten. Schon in ſeiner erſten größeren Schrift [13], ſeinen Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au mois de décembre 1680*), — ein Komet, der die ganze Welt faſt in Furcht und Schrecken geſetzt hatte — ſpricht ſich dieſer Geiſt, dieſes Intereſſe aufs Beſtimmteſte aus. Seine Tendenz iſt nämlich keine andere hier, als die Kometen als das, was ſie ſind, als natürliche Körper darzuſtellen, ſie, entkleidet von der furchtbaren Bedeutung, die ihnen das religiöſe Vorurtheil gegeben, in ihrer wahren Geſtalt zu zeigen. Da er aber bei ſeinen befangenen Zeitgenoſſen nicht hoffen konnte, durch philoſophiſche und phyſikaliſche Gründe allein ſeinen Zweck zu erreichen, ſo ſucht er beſonders auch durch theologiſche Gründe ihre Vorurtheile zu zerſtören. Er beweiſt, daß die Kometen, wenn ſie Gott, wie es die allgemeine Meinung war, zur Vorbedeutung von Uebeln und damit als Mittel zu religiöſen Zwecken hervorbrächte oder auch nur gebrauchte, nur die Götzendiener in ihrem Aberglauben beſtärken würden, alſo Folgen hätten, die zu bezwecken, Gottes Weſen widerſpricht. Dieſer Satz führte ihn auf die ſeiner Zeit ſo anſtößige Behauptung, daß der Atheismus kein größeres Uebel ſei, als der Polytheismus, überhaupt die Idolatrie oder der Aberglaube, und dieſe Behauptung wieder auf die „berüchtigten“ Sätze, daß der Atheismus nicht nothwendig mit Immoralität verbunden ſei, daß ſelbſt an ſich ein Staat recht gut aus Atheiſten beſtehen könnte, weil der Atheiſt auch durch natürliche Gründe zu guten Handlungen bewogen werden kann und die Menſchen überhaupt nicht im Einklang, ſondern vielmehr im Widerſpruch mit ihren theoretiſchen, namentlich religiöſen

---

*) Im III. B. ſeiner Oeuvres diverses.

Principien leben, die Atheiſten alſo leben können und theils wirklich leben, als glaubten ſie einen Gott, die Gottesgläubigen, die Chriſten aber leben können und wirklich leben, als glaubten ſie an keinen Gott. Bittere Wahrheit! Die Chriſten leben nicht ihrer religiöſen Ueberzeugung gemäß, ihr Leben widerſpricht ihrem Glauben.

„Der Geiſt unſerer heiligen Religion, ſagt Bayle, die uns, wie alle wiſſen, die auch nur die erſten Elemente des Evangeliums kennen, nichts ſo ſehr anbefiehlt, als Unrecht zu ertragen und demüthig zu ſein, flößt uns ſicherlich keine kriegeriſchen Geſinnungen ein; der evangeliſche Muth iſt ein ganz anderer Muth, als der kriegeriſche; und doch gibt es auf der Erde keine ſo kriegeriſchen Nationen, als die Chriſten. Die Türken ſelbſt ſtehen hierin den Chriſten nach. Wahrlich eine große Ehre für die Chriſten, daß ſie ſich beſſer als die Muhamedaner auf die Kunſt verſtehen, zu tödten, zu bombardiren und das menſchliche Geſchlecht auszurotten!*) Von uns lernen ſelbſt die Ungläubigen den Gebrauch beſſerer Waffen. Ich weiß wohl, daß ſie das nicht von uns als Chriſten lernen, ſondern deßwegen, weil wir mehr Verſtand und Geſchicklichkeit beſitzen .... aber nichts deſto weniger finde ich hierin einen ſehr überzeugenden Beweis, daß man in der Welt nicht die Lehren der Religion befolgt, da am Tage liegt, daß die Chriſten allen ihren Geiſt und alle ihre Leidenſchaften auf die Vervollkommnung der Kriegskunſt verwenden, ohne auch nur im Geringſten durch die Erkenntniß des Evangeliums von dieſer grauſamen Tendenz abgebracht zu werden**).“

„Selbſt die Chriſten, welche aus ihrem Cultus alles Götzendieneriſche entfernten, haben ſich ein Götzenbild errichtet: ſein Name iſt die Ehre, und dieſem Idol opfern ſie ihre Ruhe, ihr Vermögen, ihr Leben, ſelbſt das Heil ihrer Seele auf. Auch ein noch ſo eifriger Proteſtant, wenn er eine Ohrfeige bekommt, ſchlägt ſich zur Wiederherſtellung ſeiner Ehre. Er iſt vollkommen überzeugt, daß die Religion ihm gebietet, die gröbſte Beſchimpfung zu vergeben, er bittet alle Tage in dem von Jeſus Chriſtus ſelbſt vorgeſchriebenen Gebete Gott um Vergebung ſeiner Sünden, wie er ſelbſt die erhaltenen Beleidigungen vergibt, d. h. er verdammt ſich ſelbſt, wenn er nicht vergibt. Er weiß überdem, daß die Staatsgeſetze über den Mord, den ihm die Religion verbietet, die Todesſtrafe verhängt haben und daß er ſich nicht ſchlagen kann, ohne die Möglichkeit eines Mordes zu riskiren. Er ſetzt eben ſo ſich ſelbſt der Gefahr aus, getödtet zu werden und ſeine Seele mitten in der Wuth der Rachſucht auszuhauchen, d. h. geraden Wegs in die Hölle zu fahren, denn er hat nicht die Gewißheit, ob ihm noch Zeit genug zu einer frommen Handlung übrig bleiben wird. Aber alles iſt umſonſt: die Vorſtellung der Ehre hat mehr Gewalt über ihn, als das Intereſſe ſeines Lebens oder Heiles und ſeine Anhänglichkeit an die Religion .... Aber eben ſo iſt es mit allen Dingen, die das Chriſtenthum verboten, aber nichts deſtoweniger die Chriſten für ehrenvoll anſehen*)." „Selbſt die gewöhnlichſten Beſchäftigungen des Lebens, die nach menſchlichen Begriffen unſchuldigſten Bereicherungsmittel (wie der Handel, das Ausleihen des Geldes auf Zinſen), ſind nicht nur dem Geiſte des Evangeliums, ſondern auch den ausdrücklichen Verboten Chriſti und der Apoſtel zuwider. Ein Theolog, der ſeine Lebenszeit auf einen Commentar der heiligen Schrift verwendet, hätte ſeine Zeit viel nützlicher anwenden können, wenn er ſie auf die Handlungen der Andacht und chriſtlichen Liebe verwendet hätte. Alle Schriftſteller müſſen eingeſtehen, daß ſie verdammt wären, wenn ſie nach den Vorſchriften des Evangeliums beurtheilt und gerichtet würden**)."

---

*) Dictionnaire historique et critique. Art. Mahomet. Rem. P. p. 261 Ed. 1740.

**) Pensees diverses § 141. p. 90 u. 91.

---

*) Reponse aux questions d'un provincial p. 966. T. III.

**) Eclaircissement sur les obscénités im IV. T. des Dict. hist. et critiq. p. 649 u. Rep. aux quest. d'un prov. das intereſſante Kapitel XXVIII. Part. III. p. 979 u. ſ. w.

„Die Religion iſt nicht im Stande, unſere Leidenſchaften im Zaume zu halten. Es war eine Zeit, wo man den Prieſtern und Mönchen in Deutſchland gegen eine gewiſſe jährliche Abgabe an ihre Prälaten erlaubte, ſich Beiſchläferinnen zu halten. Gewöhnlich hält man die Habſucht allein für den Grund dieſer ſchändlichen Nachſicht. Aber es iſt wahrſcheinlich, daß man dadurch die Keuſchheit der ehrbaren Frauen wenigeren Gefahren ausſetzen und ihre Männer beruhigen wollte, deren Rache zu verhüten im Intereſſe der Geiſtlichkeit lag. Seht, ſo wenig war die chriſtliche Religion im Stande, die Unzucht zu bezähmen, daß man ſich genöthigt ſah, ihr einen Theil der Weiber aufzuopfern, um den andern zu retten und durch ein geringeres ein größeres Verbrechen zu verhüten, das aber deſſen ungeachtet ein ſehr gemeines geworden." (Pensées div. § 165.) „Das Sittenverderbniß unſerer Zeit hat keineswegs daher in dem Unglauben der letzten Jahrhunderte ſeinen Grund." § 156. „Wenn man unter dem Glauben den wahren Glauben verſteht, den Glauben, der ſtets von der Liebe Gottes begleitet und ein beſonderes Geſchenk des heiligen Geiſtes iſt, ſo hat man wohl recht; aber wenn man darunter verſteht den Mangel an Ueberzeugung, d. h. daß wir deßwegen einen ſchlechten Lebenswandel führen, weil wir die chriſtlichen Glaubensartikel für problematiſch und ungewiß halten, ſo hat man unrecht; denn mit Ausnahme einiger vornehmen Perſonen und falſchen Gelehrten oder wohl gar ſelbſt Einiger von euch Herren Theologen, glauben alle Leute von uns das Myſterium der Menſchwerdung, den Tod und das Leiden Jeſu Chriſti, ſeine Himmelfahrt, ſeine Gegenwart auf unſern Altären*), das jüngſte Gericht, die Auferſtehung der Leiber, den Himmel und die Hölle. Man hat vielleicht von dieſen Dingen keine evidente Ueberzeugung, aber man hat wenigſtens eine ſolche Ueberzeugung, welche den Zweifel ausſchließt. Unſere Bauern, unſere Handwerker, unſere Soldaten, unſere Bürger, alle unſere Frauen, die meiſten Edelleute und Gelehrten glauben aufrichtig und feſt alle Artikel des Symbolum. Solcher, die an der Göttlichkeit der chriſtlichen Religion zweifeln und alles, was man vom künftigen Leben ſagt, für Fabeln erklären, ſind ſehr wenige." § 150. „Allein, es verträgt ſich recht wohl die Ueberzeugung von unſern Religionsgeheimniſſen mit allen möglichen Sittenloſigkeiten." „Die bloße Ueberzeugung von unſern Myſterien iſt es nicht, was das Herz des Menſchen reinigt." § 147. „Die Erfahrung lehrt, daß auch die, welche einen Himmel und eine Hölle glauben, jedes Verbrechens fähig ſind und es iſt daher offenbar, daß die Neigung zum Böſen nicht daher kommt, daß man nicht weiß, daß ein Gott iſt, und daß ſie nicht durch die Erkenntniß eines ſtrafenden und belohnenden Gottes gebeſſert wird, offenbar, daß die Neigung zum Böſen in einer Seele, die keine Erkenntniß von Gott hat, nicht ſtärker iſt, als in einer Seele, die Gott kennt." § 145. „Es iſt wahrſcheinlich, daß unter den Banditen und gedungenen Mördern, die ſo viele Verbrechen begehen, einige keine Religion haben, aber das Gegentheil iſt viel wahrſcheinlicher, da unter ſo vielen Miſſethätern, die dem Scharfrichter unter die Hand gekommen ſind, ſich keine Atheiſten gefunden haben*)." „Wir können es ſogar als ein Princip aufſtellen, daß 1) die Menſchen im höchſten Grade ſittenlos und doch zugleich vollkommen von der Wahrheit einer Religion, ſelbſt der chriſtlichen Religion überzeugt ſein können; 2) daß die Erkenntniſſe der Seele nicht die Urſachen unſerer Handlungen ſind, daß nicht die allgemeinen Vorſtellungen und Meinungen des Kopfes, ſondern die gegenwärtigen Leidenſchaften des Herzens uns zum Handeln beſtimmen, § 138; endlich 3) daß, allgemein geſprochen (denn ich nehme immer diejenigen aus, die der Geiſt Gottes leitet), der Glaube einer Religion nicht den Wandel eines Menſchen regelt und beſtimmt, außer daß er höchſtens dazu geeignet iſt, in ſeinem Herzen Zorn gegen Andersdenkende, Furcht, wenn er ſich von Gefahr bedroht glaubt, und andere ähnliche Leidenſchaften hervorzubringen.“ § 143. (Pensées div.)

---

*) B. ſchrieb die Pensées div. in der Rolle eines Katholiken.

---

*) Eclairciss. sur les athées. I. N. 13 im IV. T. des Dictionn. Ed. 1740. p. 629.

Aber wenn der Glaube oder die Religion nicht fähig iſt, unſere Leidenſchaften zu zügeln, ſo kommt auch das Gute, welches wir thun, nicht aus dem Glauben. „Ach! wie täuſchen ſich die Leute, wenn ſie glauben, aus Liebe zu Gott käme das Löbliche, das ſie thun .... Seht, das iſt der Zuſtand der meiſten ehrbaren Leute. Sie haben eine Lieblingsleidenſchaft, die ſie zärtlich pflegen und der ſie nichts abbrechen. Im Uebrigen iſt ihr Wandel moraliſch. Sie thun ſich darauf was zu gute und bilden ſich ein, daß ſie hierin Gott ein großes Opfer darbringen. O armſelige Unwiſſenheit! wenn ihr fähig wäret, Gott ein großes Opfer zu bringen, ſo würdet ihr wohl einſehen, daß ihr vor allem eure Lieblingsleidenſchaft aufopfern ſolltet, und daß man nicht die Leidenſchaft opfert, für welche uns unſer Temperament unempfindlich macht.“ § 176. „Wenn einige Sünden gemeiner und häufiger ſind, als andere, ſo hat das ſeinen Grund nur darin, daß es Sünden gibt, welche weniger Koſten erfordern und allgemein eine fühlbarere Freude verurſachen, als die übrigen. Denn mit einem Worte die Freude (la joie) iſt die Seele alles menſchlichen Thuns und Treibens, und gewiß, was man auch dagegen ſagen mag, daß der Menſch mehr Liebe zum Vergnügen hat, als Abſcheu vor dem Schmerz, und empfindlicher iſt für das Gute, als Ueble. Er trägt kein Bedenken, in Verdruß und Schmerz zu gehen, wenn nur der Weg durch die Freude geht, noch, durch den Schmerz und Verdruß hindurchzugehen, wenn nur das Ziel die Freude iſt.“ § 167. „Warum iſt z. B. die Rache ſo gemein unter den Chriſten? Etwa deßwegen, weil wir nicht wiſſen, daß das Evangelium ſie uns als eine verbrecheriſche Handlung verbietet? Nichts weniger als dieſes .... es kommt daher, daß ſie für alle Menſchen Reize hat. Die Italiener finden an ihr ſolche Reize, daß ſie mit einer ſchauderhaften Ruchloſigkeit ſagen, daß Gott ſie ſich vorbehalten habe, um der

Einzige zu ſein, der im Genuſſe eines ſo köſtlichen Gerichtes iſt." **§ 171.** „Das wahre Princip der Handlungen der Menſchen (ich nehme natürlich die aus, in welchen ſich die Gnade des heiligen Geiſtes in ihrer ganzen Wirkſamkeit entfaltet) iſt nichts anderes, als das Temperament, die natürliche Neigung zum Vergnügen, der Sinn für gewiſſe Gegenſtände, das Verlangen zu gefallen, gewiſſe im Umgang mit unſern Freunden angenommene Gewohnheiten oder ſonſt eine Gemüthsſtimmung, die in unſerer Natur ihren Grund hat." **§ 136.** „Bildet euch alſo nicht ein, daß Leute ohne Religion ſchlechter handeln würden, als ihr Chriſten mit eurer Religion; denn die Neigung zum Mitleid, zur Nüchternheit, zur Milde u. ſ. w. kommt, wie geſagt, nicht daher, daß man weiß: es iſt ein Gott, ſondern von einer gewiſſen Verfaſſung des Temperaments, welche durch die Erziehung, durch das perſönliche Intereſſe, durch die Lobbegierde, durch den Vernunftinſtinkt und andere ähnliche Motive, die eben ſo gut im Atheiſten, als in den übrigen Menſchen ſich vorfinden, befeſtigt wurde." **§ 146.** „Weltliche Principien allein regieren die Welt — Furcht vor der weltlichen Gerechtigkeit, vor allem Furcht vor der Schande. Die Zucht der Weiber iſt ein Beiſpiel hiervon. Wie viele ſind die Originale zu der Amaryllis des Pastor fido und opfern der Gottheit der Ehre die Flammen ihrer Liebe!" **§ 162—64.**

„Eine Geſellſchaft von Atheiſten würde die bürgerlichen und moraliſchen Tugenden eben ſo gut als die übrigen Geſellſchaften realiſiren, wenn ſie nur die Verbrechen ſtrenge beſtrafte und die Vorſtellungen der Ehre und Schande an gewiſſe Dinge knüpfte; denn dadurch, daß die Glieder der Geſellſchaft nichts wüßten von einem erſten Weſen als einem Erhalter und Schöpfer der Welt, würden nicht die Gefühle für Ehre und Schande, für Lohn und Strafe und alle ſonſtigen Leidenſchaften, welche die übrigen Menſchen bewegen, ausgerottet, auch nicht alle Erkenntniſſe der Vernunft vertilgt. Man würde daher auch unter ihnen Leute antreffen, die redlich wären im Verkehr, hilfreich gegen Arme, Feinde der Ungerechtigkeit, treu gegen ihre Freunde, großmüthig gegen ihre Beleidiger, fähig, den Wollüſten des Leibes zu entſagen, gutmüthig gegen Jedermann.“ „Die Begriffe der Ehre und Schicklichkeit, welche unter den Chriſten herrſchen und je nach verſchiedenen Zeiten und Völkern verſchieden ſind, kommen keineswegs aus ihrer Religion. Allerdings gibt es einige allgemeine, denn bei keiner chriſtlichen Nation gereicht die Keuſchheit einer Frau zur Schande. Aber wollen wir aufrichtig ſein, ſo müſſen wir eingeſtehen, daß dieſer Begriff älter iſt als Moſes und das Evangelium: er iſt ein gewiſſer Eindruck (impression), der ſo alt als die Welt ſelbſt iſt. Auch die Heiden entnahmen dieſen Begriff nicht ihrer Religion: er iſt ein Werk der Natur, d. h. der allgemeinen Vorſehung.“ § 172. „Darum iſt es ein grober Irrthum zu glauben, daß ſich der Atheiſt jedem Verbrechen überlaſſen würde, wenn er nur keine Strafe von der weltlichen Gerechtigkeit zu befürchten hätte; die Epikuräer begingen mehrere tugendhafte und edle Handlungen, deren ſie ſich recht gut hätten enthalten können, ohne eine Strafe zu befürchten, und in denen ſie wirklich der Tugend den Nutzen und das Vergnügen zum Opfer brachten. Die Vernunft hat es den alten Weiſen geſagt, daß man das Gute aus Liebe zum Guten ſelbſt thun, daß die Tugend ſich ſelbſt den Lohn erſetzen muß und daß es nur einem ſchlechten Menſchen zukommt, ſich aus Furcht vor der Strafe der Sünde zu enthalten. .... Leſen wir nicht, daß Epikur, ob er gleich die Vorſehung und Unſterblichkeit der Seele läugnete, es nicht unterließ, die Götter zu ehren? — Gab er nicht auf den Vorwurf, daß er nichts mit der Verehrung der Götter zu ſchaffen hätte, da er überzeugt wäre, daß ſie den Menſchen weder Gutes noch Böſes thäten, zur Antwort, daß die Trefflichkeit ihrer Natur allein Grund genug zu ihrer Verehrung wäre? „Es iſt alſo wahr, daß die Vernunft ohne den Beiſtand der Religion die Idee jener Frömmigkeit gefunden hat, welche die Kirchenväter ſo ſehr rühmten, die da macht, daß man Gott liebt und ſeinen Geboten gehorcht, einzig wegen ſeiner unendlichen Vollkommenheit.

Darum glaube ich, daß die Vernunft ohne die Kenntniß der Religion manchmal einen Menſchen überzeugen kann, daß es ehrbare Dinge gibt, die zu thun ſchön und löblich iſt, nicht wegen des daraus entſpringenden Nutzens, ſondern weil es mit der Vernunft übereinſtimmt." § 178.

„Es gibt Geſetze des Denkens, die unabhängig von dem Willen des Menſchen durch ſich ſelbſt, nicht in Folge der Willkühr richtig und wahr ſind; eitel und lächerlich wäre der Widerſtand des menſchlichen Geiſtes gegen das Weſen und die Eigenſchaften dieſer Geſetze. Aber wenn es für die Thätigkeiten des Verſtandes beſtimmte und unveränderliche Geſetze gibt, ſo gibt es auch ſolche für die Handlungen des Willens. Die Regeln dieſer Handlungen ſind nicht alle willkührlich; es gibt ſolche, die aus der Natur-Nothwendigkeit fließen und eine unerläßliche Verbindlichkeit uns auflegen, und wie daher ein Schluß, der den Regeln des Schluſſes widerſpricht, ein Fehler iſt, ſo iſt auch eine Willenshandlung, die den Regeln des Willens nicht conform iſt, ein Fehler. Die allgemeinſte dieſer Regeln iſt aber, daß der Menſch das wollen muß, was der Vernunft conform iſt, und daß er ſeine Schuldigkeit nicht thut, ſo oft er will, was ihr zuwider iſt. Ihr dürft es ſicherlich glauben, daß es nie ſolche Atheiſten gab, die es für gleichgültig hielten, den Geſetzen der Logik gemäß zu ſchließen. Sie erkannten alſo offenbar, daß ein Paralogismus oder ein Sophisma für Jeden, der es macht, ſei es nun abſichtlich oder unwiſſentlich, ſchimpflich iſt. Warum wollt ihr alſo den Atheiſten die Fähigkeit abſprechen, zu erkennen, daß man verpflichtet iſt, die Handlungen des Willens nach der Vernunft zu richten, d. h. die Geſetze der Moral zu erfüllen? — Die Tugend iſt durch ihre natürlichen Eigenſchaften, unabhängig von jedem Geſetze, liebenswürdig. — Was haſt du gelernt aus der Philoſophie? frug man einen griechiſchen Philoſophen; ungeheißen (ἀνεπιτάκτως) zu thun, was Andere aus Furcht vor den Geſetzen thun — war ſeine Antwort. — Eben weil es eine innere Schönheit, eine innere Güte der Tugend gibt, weil die moraliſchen Wahrheiten in Folge der Natur der Dinge ſelbſt und vor den Geboten Gottes dem Menſchen gewiſſe Pflichten auflegen, konnten Thomas Aquino und Hugo Grotius behaupten, daß wir, ſelbſt wenn es auch keinen Gott gäbe, dennoch verpflichtet wären, den Geſetzen des Naturrechts Gehorſam zu leiſten*).“

„Der griechiſche Philoſoph Hermias behauptete, daß man ſich nicht die Unwiſſenheit des Verkäufers zu Nutzen machen dürfe, ſondern ihn auf den wahren Werth der Waare, wenn er ihm unbekannt ſei, aufmerkſam machen müſſe. ... Er billigte nicht den Grundſatz: Volenti non fit injuria. ... Seine Handlungen entſprachen dieſem ſchönen Grundſatz, denn als ihm einſt Jemand ein Buch zum Verkauf angeboten und den Preis zu niedrig angeſetzt hatte, ſagte er es ihm und bezahlte ihm mehr, als er verlangte; ſo handelte er in mehreren andern Fällen und ſo oft ſich nur die Gelegenheit dazu darbot. Kann man ſich eine Handlungsweiſe denken, die eines Philoſophen würdiger wäre? Wahrlich die Chriſten, die ſo handeln, ſind ſelten. Rara avis in terris nigroque simillima cygno**).“ „Nach der Eroberung von Megara ſchrieb Demetrius an den Philoſophen Stilpon, um von ihm ein Verzeichniß von ſeinen bei der Plünderung der Stadt erlittenen Verluſten zu verlangen. Stilpon gab ihm zur Antwort, daß er nichts verloren, weil ihm Niemand ſeine Vernunft und Wiſſenſchaft geraubt hätte. Er gab ihm zugleich mehrere gute Lehren, um ihm die edlen Geſinnungen der Humanität und Wohlthätigkeit einzuflößen, und er rührte ſo ſehr dieſen Fürſten, daß er dieſe Lehren befolgte. Ich glaube wohl, daß es unter unſern Frommen auch gute Leute gibt, die eben ſo handeln würden, aber ich glaube auch, daß es ſolche gibt, die den Grundſatz: „Jeder iſt ſich ſelbſt der Nächſte,“ befolgen würden. Wenn ein Fürſt nach der Plünderung einer Stadt ihnen das Verſprechen gäbe, ihren Schaden ihnen vollſtändig wieder zu erſetzen, ſo würden ſie ſicherlich die Gelegenheit benützen, ihm ſanfte Geſinnungen einzuflößen und das Wohl des Volkes zu empfehlen, aber ſie würden dabei ſich nicht vergeſſen, ſie würden ihm ein genaues Verzeichniß von allen verlorenen Gegenſtänden überſchicken, ſie würden es ſo einrichten, daß ſie ſelbſt mit Gewinn entſchädigt würden. Aber hier ſeht ihr einen Philoſophen, der nichts weniger als ein Frommer war, die Gunſt eines ſiegreichen Fürſten nur dazu benützen, um ihm friedfertige und milde Geſinnungen beizubringen; er ſchickt ihm nicht das verlangte Verzeichniß; ſein Haus war geplündert worden; man bietet ihm eine reichliche Entſchädigung an; aber er antwortet, daß er nichts verloren und daß ſeine Güter nicht in Dingen beſtänden, die ihm Soldaten rauben könnten. Das iſt zweifelsohne ſehr edel*)." „Die Sitten des heidniſchen Philoſophen Xenokrates waren ſo rein, ſo würdevoll, ſo moraliſch oder vielmehr ſo ſtreng, daß ein Theologe ſeines Gleichen heute unfehlbar für einen Janſeniſten oder Rigoriſten gelten würde. Er war vollkommen Herr über ſeine Leidenſchaften. Eine ausgezeichnet ſchöne Hetäre hatte gewettet, daß er ihren Verſuchungen unterliegen würde; aber ſie verlor die Wette, ob ſie gleich neben ihm liegen durfte, und daher alle Kunſtgriffe ihres Handwerks anwenden konnte. Wahrlich ein eben ſo merkwürdiger Sieg als der eines heiligen Adhelm und ſo mancher anderer Heiligen, die dergleichen Prüfungen, wie man ſagt, glücklich beſtanden. Die Keuſchheit war aber nicht die einzige Tugend des Weiſen: alle übrigen Tugenden der Mäßigkeit zeichneten ſein Leben aus: er liebte weder Vergnügungen, noch Reichthum, noch Lobeserhebungen. Nie konnte man ihn durch Geſchenke beſtechen; ſeine Wahrhaftigkeit und Rechtſchaffenheit war eine ſo ausgemachte Sache, daß er der Einzige war, welchen die Obrigkeit von Athen der Verbindlichkeit enthob, ſein Zeugniß durch den Eidſchwur zu bekräftigen. Durch eine Vorleſung über die Mäßigkeit machte er auf den Polemo, den größten Trunkenbold und Wohllüſtling ſeiner Zeit einen ſolchen Eindruck, daß dieſer auf der Stelle den Entſchluß faßte, ſich zu beſſern und auf das Studium der Weisheit zu legen. Und dieſe Bekehrung war von Beſtand; der Convertit wurde ein ſehr würdiger Philoſoph. Wenn eine Kapuzinerpredigt heute eine ſolche Umwandlung hervorbrächte, ſo würde man hierin eine beſondere Wirkung des heiligen Geiſtes erblicken, und den Einfluß einer Gnade bewundern, die den Janſeniſten zufolge im höchſten Grade durch ſich ſelbſt wirkſam wäre; denn der, in dem die Vorleſung des Xenokrates eine ſolche Umwandlung bewirkte, war kein Wohllüſtling von gewöhnlichem Schlage, das war ein Meiſter in ſeiner Art, ein Menſch, der ſich ſeine Liederlichkeiten zur beſondern Ehre anrechnete ꝛc. *)" „Auch den erklärten Atheiſten unter den heidniſchen Philoſophen kann man in Betreff ihres moraliſchen Wandels keinen Vorwurf machen, und ſie haben ſehr wohl zwiſchen dem, was gut oder ſchlecht, recht oder unrecht iſt, zu unterſcheiden gewußt. Diagoras, der Atheiſt vorzugsweiſe genannt, gab den Einwohnern von Mantinea vortreffliche Geſetze." „Selbſt den Plinius darf man, nach einigen Stellen zu ſchließen, geradezu unter die Atheiſten ſetzen. Er gab keine andere Gottheit zu, als die Natur und ſpottete über das Dogma der Vorſehung." „Unter den Juden gab es eine Sekte, die ganz offen die Unſterblichkeit der Seele läugnete, es waren die Saducäer. Aber ich ſehe nicht, daß ſie wegen dieſer gottloſen Lehre ſchlechter als die übrigen Juden waren; es iſt im Gegentheil ſehr wahrſcheinlich, daß ſie rechtſchaffnere Leute waren, als die Phariſäer, die ſich auf ihre Beobachtung des göttlichen Geſetzes ſo viel zu gute thaten. Mr. de Balzac berichtet uns in ſeinem chriſtlichen Sokrates die letzten Worte eines Fürſten, der als Atheiſt lebte und ſtarb, und gibt ihm dieſes Zeugniß, daß er der moraliſchen Tugenden nicht ermangelte, daß er nur „„wahrhaftig"" ſchwur, nur Kühltränke zu ſich nahm, und in

---

*) Continuation des Pensées div. p. 406, 410, 415.

**) Dict. hist. et critiq. Art. Hermias.

---

*) Dict. Art. Stilpon. Rem. F.

---

*) Dict. Art. Xenocrate et Rem. F

ſeinem ganzen äußerlichen Wandel ausnehmend geregelt war*)." „Vor noch nicht ſehr langer Zeit wurde zu Conſtantinopel ein gewiſſer Mahomet Efendi hingerichtet, weil er gegen die Exiſtenz Gottes dogmatiſirt hatte. Er konnte ſein Leben retten, wenn er nur ſeinen Irrthum eingeſtanden und verſprochen hätte, ihm abzuſagen, aber er zog es vor, auf ſeinen Blasphemien zu beſtehen, indem er ſagte, daß, obwohl er keine Belohnung zu erwarten habe, die Liebe zur Wahrheit ihm die Pflicht auferlege, zu ihrer Bekräftigung als Märtyrer zu leiden**)." „Auch der verruchte Vanini, der zu Toulouſe 1610 des Atheismus wegen verbrannt wurde, führte einen moraliſchen Lebenswandel." [14] Keineswegs iſt alſo das Wohl einer Geſellſchaft, eines Staates ſchlechtweg unverträglich mit dem Atheismus. Im Gegentheil es war nur zu oft die Religion, welche den Menſchen Motive zu verbrecheriſchen Handlungen eingab, welche der Atheiſt nicht in ſich finden konnte. „Die Religion ermuthigte die Heiden zu Verbrechen (indem ſie nämlich die Götter als Diebe, als unkeuſch u. ſ. w. darſtellte), aber ſie ermuthigte dazu nicht Atheiſten. Sie riß Schranken nieder, welche viele Atheiſten nicht hätten niederreißen können. Die Natur, die Menſchlichkeit, das Mitleid kämpfen mit vereinten Kräften in dem Herzen eines Vaters gegen die Verſuchung, ſeine kleinen Kinder zu erwürgen. Ein Götzendiener des Molochs hätte wohl mit Hülfe derſelben und ohne Einmiſchung der Religion den Sieg über ſich davon getragen; aber da die Religion dazwiſchen kam, da trat er mit Füßen die Natur, die Humanität, das Mitleid, die Vernunft. Hätten die Heiden, die ſo viele Ungerechtigkeiten gegen die Chriſten begingen, nur die natürliche Vernunft zu Rathe gezogen, wie ein Spinoza, wenn er zum Richter eines Proceſſes gemacht worden wäre, gethan hätte: ſo würden ſie nicht eine ſolche Menge unſchuldiger Menſchen hingerichtet, eingekerkert, gemartert, verbannt oder durch Geldſtrafen zu Grunde gerichtet haben. Aber die Religion gab ihnen ein, was ihnen die Vernunft verboten hätte*).“ „Es gibt — allgemein geſprochen, denn es gibt Ausnahmen — keine reichlichere Quelle von Ungerechtigkeiten, als wenn ein Staat in verſchiedene Religionen ſich zertheilt und nun alle Gerichtshöfe von den Anhängern der Religionspartei beſetzt ſind, welche den meiſten Abſcheu vor den andern Parteien hat. Einer der hauptſächlichſten Vortheile, welchen die Proteſtanten Frankreichs aus den Bürgerkriegen zu ziehen hofften, war der, daß ſie nicht mehr vor lauter katholiſchen Richtern ihre Rechtsſtreitigkeiten zu führen haben würden. Sie glaubten, daß ſie außerdem alle ihre Proceſſe verlieren würden, ſo wie nur ein Papiſt dabei intereſſirt wäre. Würden ſie die nämliche Beſorgniß gehabt haben, wenn man ihnen Richter angewieſen hätte, die weder Chriſten, noch Muhamedaner, noch Juden, noch Heiden, ſondern nur gute Juriſten und Götzendiener der Ehre geweſen wären?“ „Ihr müßt bedenken, daß, ſobald es in einem Staate zwei Religionen gibt, wovon jede überzeugt iſt, daß die andere eine Feindin Gottes und der gerade Weg zur ewigen Verdammung iſt, die Erbitterung ſo weit geht, daß jede Sekte der andern Schuld gibt, dem ganzen Staate den Fluch Gottes, wie Peſt, Hungersnoth, Ueberſchwemmungen, Stürme, zugezogen zu haben. Dann unterläßt es die Sekte, welche bei dem Souverain ein geneigtes Ohr findet, nicht, ihm ihre Gegenvorſtellungen zu machen und zu ſagen, daß er, um dieſen Geißeln Gottes ein Ende zu machen, die Ketzerei in ſeinen Staaten verbieten muß. Und er wird dieſen Vorſtellungen um ſo leichter Gehör geben, als er mit ſeinen Theologen überzeugt iſt, daß die Ketzer oder Götzendiener keineswegs aus Einfalt und Aufrichtigkeit, ſondern aus Bosheit im Irrthum ſtecken, ſo daß man ihre Gottloſigkeiten und Blasphemien eben ſo wenig unter dem Vorwande der ſogenannten Gewiſſensrechte entſchuldigen darf, als die Mordthaten von Leuten, die ſich betrunken haben. Was für Verwirrungen, was für Unruhen ſind aber die Folgen einer ſolchen Eingenommenheit und Befangenheit, die nun und nimmermehr den Geiſt eines Spinoza befallen kann."

---

*) Pensées divers. § 174 u. Continuation des Pensées divers. p. 396

**) Pensées divers. § 182.

---

*) Réponse aux quest. d'un prov. p. 952.

„Ihr müßt ferner bedenken, daß die von einem falſchen Religionseifer eingenommenen Gewiſſen nicht durch die Triebfedern, welche einen Spinoziſten zurückhielten, in Zaum gehalten werden können. Die Vernunft, die Rückſicht für das Gemeinweſen, die menſchliche Ehre, die Abſcheulichkeit der Ungerechtigkeit würden einen Spinoziſten abhalten, ſeinem Nächſten unrecht zu thun. Aber ein Menſch, der überzeugt iſt, daß er durch die Ausrottung der Ketzer das Reich Gottes fördert, ein ſolcher Menſch, ſage ich, wird alle Geſetze der Moral mit Füßen treten, und weit entfernt, durch die Vorwürfe des Gewiſſens im Zaum gehalten zu werden, wird er vielmehr durch ſein Gewiſſen ſelbſt dazu angetrieben, alle Mittel ohne Unterſchied anzuwenden, um nur dadurch zu bewirken, daß der heilige Name Gottes nicht mehr geläſtert wird, und ſo auf den Ruinen der Ketzerei oder Götzendienerei die Orthodoxie aufzupflanzen. Was für Verwüſtungen verurſacht ſolcher Religionseifer in einem Staate! Würde er ſie von Seiten der Freigeiſter zu befürchten haben?*)" „Wenn der franzöſiſche Hof atheiſtiſch geweſen wäre, würde er je ſo gegen die Calviniſten verfahren haben, wie er verfuhr? würde er je eine Bartholomäusnacht gefeiert haben?**)" „Seit dem vierten Jahrhundert bis herab auf das unſerige waren Verſchwörungen, Empörungen, Bürgerkriege, Revolutionen, Entthronungen unter den Chriſten eben ſo häufig oder noch häufiger, als unter den Ungläubigen. Wenn gewiſſe Länder weniger dieſen Uebeln ausgeſetzt waren, ſo war der chriſtliche Glaube nicht die Urſache davon: der Unterſchied kommt von dem Unterſchied der Volksgeiſter und ihrer Regierungsverfaſſungen her. Die Gährungen und Kataſtrophen, welche die Staaten verwirrt oder ſelbſt umgeſtürzt haben, ſind oft durch die Religion verurſacht worden, und gerade dieſe waren die wüthendſten Stürme in der Geſchichte. Die Sprache iſt zu ſchwach, um die Gräuelthaten auszudrücken, welche das Chriſtenthum begangen, ſei es nun um die heidniſche Abgötterei zu vertilgen oder um die Ketzer auszurotten, oder um die Sekten aufrecht zu erhalten, die ſich von der Hauptkirche abſonderten; die Geſchichte davon erregt Schauder: man entſetzt ſich darüber, wenn man nur etwas ſanftmüthig iſt: ein guter Menſch kann dieſe Geſchichten nicht leſen, ohne ſelbſt böſe zu werden; er kann ſich nicht enthalten, das Andenken der Urheber dieſer Gräuel zu verfluchen — ſtatt Blumen zu verlangen, um ſie auf ihre Gräber zu ſtreuen: Manibus date lilia plenis, würde er ſie lieber ſteinigen, ſtatt im Juvenal nach einer Segensformel zu ſuchen, lieber nach einer Verfluchungsformel im Tibull ſich umſehen. Infelix urgeat ossa lapis *).“

---

*) Rep. aux quest. d'un prov. p. 935.

**) Pensees div. § 135.

Aber was ſoll denn — kann und wird hier der fromme Leſer fragen — was ſoll denn nun mit allen dieſen Argumenten Bayle's eigentlich ausgeſagt werden? Soll die Religion damit angegriffen und verdächtigt werden? Die Religion heiligt nothwendig den Menſchen. Was in ihrem Namen geſchieht, geſchieht deßwegen noch nicht in ihrem Sinne. Die Leidenſchaften, die Schwäche, das Verderben des Menſchen, nicht die Religion iſt Schuld an den Gräuelthaten der Religionsgeſchichte; wenn wirklich irgend wo und irgend wann die Religion den Menſchen zu Verbrechen angefeuert oder auch nur von Verbrechen nicht zurückgehalten, den Menſchen nicht gezügelt und gebeſſert hat, ſo war es eben eine falſche Religion oder wenigſtens eine falſche Religioſität. Allerdings treffen die Beſchuldigungen Bayle's nicht die Religion an ſich, die Religion in ihrer Idee oder die dieſer Idee entſprechende, die *wahre* Religion. Aber was begründet dieſen Unterſchied zwiſchen falſcher und wahrer Religion?

---

*) Répons. aux que[illegible]. p. 937

Der Inhalt der Religion, der Geiſt derſelben. Was iſt aber dieſer Inhalt, dieſer Geiſt? Der Begriff Gottes. Darauf kommt es an, wie Gott gedacht wird, wie er Gegenſtand des Bewußtſeins iſt. Iſt dieſer Begriff ungöttlich, ſchlecht, ſo taugt auch die Religion und Religioſität nichts. Die Griechen dachten Gott ſinnlich; ſinnlich war darum auch ihr Cultus. Aber der Begriff Gottes iſt nicht nur ein Gegenſtand der Religion, ſondern auch der Philoſophie und Moral — man kann ſich Gott denken als das oberſte Princip der Pflicht, ohne ihn deßwegen zu einem Gegenſtande religiöſer Verehrung zu machen. Das, was die Religion zur Religion macht, ihr eigenthümliches Weſen im Unterſchied von der Moral und Philoſophie, die Religion für ſich ſelbſt iſt daher noch nicht gut, heilig und göttlich: ſie iſt es nur, wenn ihr Inhalt ein göttlicher iſt. Die Gräuel der Religionsgeſchichte, die „Verirrungen" des religiöſen Bewußtſeins ſind nichts anderes als die Erſcheinungen, welche das eigenthümliche Weſen der Religion, im Unterſchiede von der Moral und Philoſophie, das Weſen der ſich ſelbſt überlaſſenen, nicht von der Vernunft eingegebenen und beherrſchten Religion offenbaren. Heiligkeit iſt die oberſte Kategorie der Religion — die ſubjektive Form derſelben der Glaube — der Glaube, der ſeinen Gegenſtand verbirgt, zu einem, den frechen Augen des prüfenden Geiſtes unnahbaren Myſterium macht; heilig ſind auch dem Heiden ſeine Götter, heilig auch die Schauer, die er in ihren Tempeln empfindet. Aber darauf kommt es eben an, ob das Heilige auch etwas Vernünftiges, etwas Gutes iſt, kurz ein Gegenſtand, der auch die Probe der Philoſophie beſteht — daher die Heiligkeit kein urſprünglicher Begriff iſt, der als ſolcher in die Philoſophie gehört, weil er abhängt von dem Begriffe der Wahrheit, der Vernünftigkeit und Sittlichkeit, weil nur das Wahre heilig, aber noch nicht das Heilige wahr iſt. Sind daher einer Religion nicht die ethiſchen Begriffe die oberſten, die heiligſten Begriffe, hat ſie einen von demſelben unterſchiedenen, partikulären Inhalt zum oberſten Heiligthum, ſo hat ſie wohl heilige Handlungen, aber deßwegen noch lange nicht ſittliche Handlungen und Geſinnungen zur Folge, ſo kann ſie ſelbſt der Impuls zu Verbrechen werden.

Die Beſchuldigungen Bayle's treffen alſo allerdings die Religion — die Religion abgeſehen von ihrem Inhalte, in ihrem eigenthümlichen Unterſchiede von Moral und Philoſophie, namentlich aber die Religion, wie ſie im Unterſchiede von dem, was man ſonſt die natürliche oder Vernunftreligion nannte — eine poſitive Religion, ein förmlicher Gottesdienſt, eine zu einer Kirche verweltlichte Religion iſt. Die Religion wird dadurch und zwar nothwendig, nicht zufällig im Menſchen ſelbſt zu einer poſitiven, d. h. geiſt- und geſinnungsloſen, einer beſondern, von der Vernunft und Sittlichkeit unterſchiedenen Angelegenheit. Die Sache der Kirche wird die Sache der Religion. Wenn der Menſch nur glaubt, was die Kirche lehrt, und die heiligen Handlungen, welche ſie gebietet, verrichtet, ſo iſt er ſchon gerettet; ſeine übrigen Handlungen und Geſinnungen ſind gleichgültig oder wenigſtens von untergeordneter Bedeutung, wenn ſie auch gleich von der Kirche gefordert werden. Die Hauptſache iſt die Kirche, der Geiſt, in wiefern er ſich nur auf ſie bezieht; Nebenſache iſt der Geiſt, die Geſinnuug an ſich ſelbſt. Die katholiſche Kirche iſt die einzig gelungene Definition deſſen, was eine poſitive, kirchliche Religion iſt; ſie hat am treueſten, conſequenteſten ihr Weſen verwirklicht, aber eben ſie hat die Gleichgültigkeit des religiöſen oder kirchlichen Intereſſes gegen die Intereſſen der Sittlichkeit aufs ſchärfſte ausgedrückt, ſie hat alle Handlungen ohne Unterſchied, wenn ſie nur im Namen oder Intereſſe der heiligen Kirche geſchahen, gebilligt — ob direkt oder indirekt, ob durch die That oder mit ausdrücklichen Worten, iſt gleichgültig. [13] Die Widerrufung des Edikts von Nantes war an ſich ſelber ſchon, noch mehr aber durch die Art, wie man dabei und vorher verfuhr, eine ſchändliche That. Aber gleichwohl feierte ihr zu Ehren die katholiſche Kirche, den Papſt an der Spitze, Jubelfeſte und beſtätigte daher durch die That, daß eine Handlung, ihre Beſchaffenheit an ſich ſelbſt ſei, welche ſie wolle, dennoch eine gottesdienſtliche d. h. eine religiöſe Handlung im Geiſte der Kirche ſein kann, wenn ſie nur in ihrem Intereſſe geſchieht*). Bayle führt ſelbſt aus katholiſchen Schriften, welche zur Verherrlichung der heiligen Jungfrau beſtimmt waren, als eine ausdrückliche, häufig vorkommende Maxime an, „daß man ſehr ſchlecht und doch zugleich gegen die Mutter Gottes ſehr fromm geſinnt ſein kann,“ und zugleich mehrere Beiſpiele von liederlichen Weibsperſonen und Verbrechern, die eifrige Verehrer der Maria waren — Beiſpiele, die, man mag dagegen einwenden, was man will, immerhin charakteriſtiſche, wenn gleich populäre Erſcheinungen von dem „tiefkirchlichen Sinne“ des Katholicismus ſind. Eine tugendhafte Frau, die, ſchwer betrübt über den Umgang ihres Mannes mit ſo einem Weibsbild, ſich die Gnade von der Maria ausbat, daß ſie doch dieſe Perſon ſtrafen möchte, erhielt aus ihrem Munde ſelbſt die Antwort: „Mir iſts unmöglich, euch eure Bitte zu gewähren. Nicht etwa, daß ich die Gerechtigkeit derſelben nicht anerkennte, aber die Zuneigung, welche dieſe Dirne mitten in ihren Ausſchweifungen mir bewahrt, bindet mir die Hände und hindert mich, die gewünſchte Strafe ihr aufzuerlegen.“ Ein anderes Beiſpiel aus den Nouvelles de la reine de Navarre. „Ein junger Prinz ging immer, wann er ſich zu einem gewiſſen Stelldichein begab, durch eine Kirche, die an ſeinem Wege lag, und verrichtete da regelmäßig ſein Gebet. Auf der Rückkehr, nachdem er weidlich der Liebe gepflogen, verſäumte er eben ſo wenig durch die nämliche Kirche zu gehen und da ſeine Andacht zu verrichten. Dieſe Königin führt Das als ein Beiſpiel ſonderbarer Frömmigkeit an.“ Ferner: zur Zeit der Religionskriege in Frankreich war ein ſtreng moraliſcher Mann eben wegen ſeiner Moralität — die Ketzer zeichneten ſich nämlich damals durch ſtrenge Sittlichkeit aus — ſchon der Atheiſterei und Ketzerei verdächtig. „Es iſt ein auffallender und ganz ärgerlicher Umſtand, ſagt B., daß ſowohl er (der Chancelier de l'hôpital) als alle die, welche im letzten Jahrhundert durch ſittliche Strenge ſich auszeichneten, für ſchlechte Katholiken gegolten haben*)."

---

*) Siehe hierüber auch B.'s Nouvell. de la Rep. des L. p. 333—38. Nr. VII 601—2. Nr. II. u. Comment. philosoph. chap. IV. Part. I.

Der Katholicismus mit ſeiner kirchlichen Pracht und Herrlichkeit iſt nichts anderes als der verſinnlichte, augenſcheinliche Widerſpruch der poſitiven Religion mit dem, was die Religion an ſich oder ihrem Inhalt nach ſein ſoll und will — ein Widerſpruch, der zur Zeit der Reformation ſeinen Culminationspunkt erreicht hatte und daher nothwendig das religiöſe Gemüth aufs Tiefſte erſchüttern und gegen den Katholicismus empören mußte. Aus dieſer Empörung ging der Proteſtantismus hervor, welcher daher von Hauſe aus eine geiſtigere Tendenz hatte, indem er die Religion wieder zu dem machen wollte und theils wirklich machte, was ſie ihrem Inhalt nach ſein ſoll und ſein will, zu einer inneren Angelegenheit. Aber obgleich der Proteſtantismus die Religion von einer Menge Aeußerlichkeiten und Unweſentlichkeiten frei machte, kritiſch unterſcheidend zwiſchen dem Nothwendigen und Ueberflüſſigen, dem Chriſtlichen und Unchriſtlichen, dem Weſen und dem Scheine; ſo machte er doch wieder — ſei es nun in Folge der Nothwendigkeit der Natur der Sache oder der Natur des Menſchen oder der Beſchaffenheit der Zeitverhältniſſe und des natürlichen, geſetzmäßigen Bildungsganges der Dinge überhaupt — die Religion ſelbſt im Menſchen wieder zu einer formellen, äußerlichen Sache, indem er dieſen beſtimmten, dogmatiſchen, dieſen auf eine gewiſſe Summe von Artikeln beſchränkten Glauben zur Hauptangelegenheit erhob; mit einem Worte, er nahm ſogleich wieder den Charakter einer poſitiven Religion, eines förmlichen Gottesdienſtes an. Das Kirchliche erhielt zwar eine untergeordnete Bedeutung; aber Bedeutung hatte es doch noch immer; die vielen Förmlichkeiten verſchwanden, aber die Förmlichkeit blieb; man unterſchied zwiſchen weſentlichen und unweſentlichen, läuterte, vereinfachte, reducirte ſie auf das Minimum; aber daß die Religion als Religioſität ſich auch als eine förmliche Handlung — wie innerlich als ein förmlicher Glaube — ausſpreche, das war als weſentlich erkannt. In den Lebensbeſchreibungen der Proteſtanten aus den frühern Zeiten finden wir ſtets mit großer Wichtigkeit als ein beſonderes Zeichen der Frömmigkeit eines Mannes aufgeführt, daß er fleißig zur Kirche und zum Abendmahl ging. Leibnitz ſtand in dem Ruf der Irreligioſität — das Volk in Hannover nannte ihn gar auf plattdeutſch Lövenir, d. i. welcher nichts glaubte — offenbar deßwegen nur, weil er wenig oder gar nicht zur Kirche ging*). Wenn einer bloß mit Kirchengehen und Abendmahlnehmen die Religion abgemacht zu haben glaubt, ſo ſagen die Proteſtanten: die Kirche machts nicht aus; wenn einer aber ſelten oder gar nicht in die Kirche geht, ſo erklären ſie ihn ſogleich für einen irreligiöſen Menſchen und geben dadurch hinlänglich ihre wahre Geſinnung zu erkennen, — die nämlich, daß ihnen doch auch das Kirchliche etwas ſehr Weſentliches iſt.

---

*) Pensées div. § 174. 149 u. Dict. Art. Navarre (Margu. de V. soeur de Francois I.) R. N. hôpital R. H.

Die wahren Geſinnungen der Menſchen in Betreff der Bedeutung einer Handlung offenbaren ſich überhaupt nicht in ihren Urtheilen über das Thun, ſondern über das Nicht-Thun der Handlung, da wo ſie einer unterläßt. Freilich ſo lange man ſie thut, da hat man gut liberal ſein; da legt man keinen beſondern Werth auf die Handlung, eben weil ſie geſchieht, eben weil ihr Werth durch die That ſelbſt ausgeſprochen wird. Ja man muß ſogar liberal thun, denn ſonſt würde man ſich den Stoff der Rede verkümmern. Ueber den Werth einer Handlung, deren Werth durch die That ſelbſt eingeſtanden wird, zu reden, wäre lächerlich; es bleibt daher nichts anderes übrig, als den Werth derſelben herabzuſetzen, indem man ſich mit ſalbungsvoller Beredtſamkeit über das herausläßt, was eigentlich erſt der Handlung

---

*) Ludovici, Hiſtorie der Leibnitz'ſchen Philoſophie, § 287. 1. Th.

Bedeutung gibt, ohne welches ſie ſelbſt nichts iſt. Aber wehe dir, wenn du dieſe ſchönen liberalen Worte für baaren Ernſt nimmſt und die Handlung, weil ſie für ſich ſelbſt nichts iſt, unterläſſeſt. Aus den Urtheilen, die über dich gefällt werden, wirſt du erſehen, daß allerdings die Handlung auch für ſich ſelbſt ein ſehr reelles Etwas im Sinne deiner frommen Kritiker iſt. Trau ſchau wem. Nur die negativen Fälle bringen das poſitive Urtheil, die wahre Geſinnung zum Vorſchein. Ein Beiſpiel hatten wir ſchon oben an den Mirakeln. Aber eben daher, daß der Proteſtantismus dem Kirchlichen — wenn auch hauptſächlich als Dogma, alſo mehr in einer innerlichen geiſtigen Form — weſentliche Bedeutung gab, kommt es, daß ebenſo wie im Katholicismus auch in ihm die Religion zu einem von dem ſittlichen Princip unterſchiedenen Princip wird, daß alſo Bayle's Argumente eben ſo den Proteſtantismus als Katholicismus treffen. Die poſitive Religion macht überdies Gott zu einem empiriſchen, d. h. hier gemeinen, äußerlichen Objekt, das daher auch nur ein Gegenſtand empiriſcher Empfindungen und Geſinnungen wird. Es verbindet ſich nothwendig, d. h. ſelbſt wider Wiſſen und Willen, mit der Vorſtellung und Ausübung der Religion nicht nur äußerlich, ſondern auch innerlich die Bedeutung eines eigentlichen Gottesdienſtes. Gott wird zu einem förmlichen Pflichtobjekt, die Religion zur Darbringung eines ſchuldigen Opfers, einer Ehrenbezeigung, einer Abgabe an den König der Könige. Der Satz: „Gott iſt eiferſüchtig," iſt der wahre, charakteriſtiſche Ausdruck des in den Banden eines religiöſen Herrendienſtes befangenen Gemüthes. Der Glaube ſelbſt an Gott wird zu einer Pflicht gegen Gott: der theoretiſche Zweifel zu einem crimen laesae majestatis Gottes; die Religion überhaupt zu einem point d'honneur der Gottheit. Der Zorn Gottes iſt nichts anderes als die Vergegenſtändlichung der Furcht und Angſt des religiöſen Gemüthes, durch eine mißfällige Handlung, durch Entziehung einer Ehrengebühr ſeinen Gegenſtand zu beleidigen. Die Pflichten des Menſchen gegen den Menſchen bekommen daher eine untergeordnete Stellung, eine äußerliche Bedeutung — die weſentlichen, das innerliche Gemüth in Anſpruch nehmenden, das Heil bedingenden Pflichten ſind allein die Pflichten gegen Gott — werden die Pflichten gegen den Menſchen auch erfüllt, ſo werden ſie doch nicht um ihrer ſelbſt willen, ſondern um Gottes willen, weil er ſie befiehlt, alſo aus einem ihnen äußerlichen Grunde erfüllt, und es entfremdet ſo nothwendig ſich das Gemüth dem ſittlichen Geiſte, daher die Erfahrungen, daß der ſchlechteſte Charakter ſich mit religiöſem Herrendienſte verträgt, keine zufällige, ſondern aus der Natur der Sache hervorgehende Erſcheinungen ſind.

Die poſitive Religion bindet ſich ferner an Ort und Zeit, aber eben dadurch unterwirft ſie ſich auch allen Geſetzen der Endlichkeit, der äußerlichen Nothwendigkeit, unterwirft ſie ſich kurzum dem natürlichen Laufe der Dinge. Nothwendig wird daher auch in dem Gemüthe der Menſchen die Religion zu einem zeitlichen und örtlichen Akte. Man denkt an Gott, ſo lange man in der Kirche iſt, aber ſo wie die Kirche aus den Augen, iſt Gott aus dem Sinne; man gibt Gott, was Gottes iſt, um den Rücken frei zu haben und jetzt nur um ſo ſicherer und unbeſchränkter der Welt zu geben, was der Welt iſt; und was die Sünden betrifft, ſo hat man ja hinlänglich ſie ſchon dadurch gebüßt, daß man eine langweilige Strafpredigt geduldig angehört hat. Der Prediger ſchärft ſeinen Zuhörern ein, daß das Kirchengehen und Abendmahlnehmen es nicht ausmacht, wenn man ſeinen moraliſchen Wandel nicht beſſert. Aber mächtiger als das Wort eines Menſchen iſt die Natur der Dinge. Eine poſitive Religion iſt nichts anders als eine weltliche Religion, ſie kann daher auch nichts anders von ſich erwarten als weltliche Wirkungen; ſie kann ſich nicht einbilden, daß ſie über den Geſetzen der Nothwendigkeit ſteht, daß ſie nicht unterworfen iſt dem Schickſale alles Poſitiven; ſie kann nicht ausweichen der Macht der Gewohnheit und ihren unvermeidlichen Folgen, nicht verhüten, daß nicht die Religion eine gewöhnliche Sache, das Heilige ein

Gewohntes, und das Gewohnte zuletzt nur deßwegen, weil es ein Gewohntes, ein Heiliges wird, nicht bewirken, daß nicht das bloße *Zeichen* der Religion zur Sache wird, der Schein für das Weſen gilt, nicht verhüten, daß nicht die vermeintliche Macht der Religion nichts anderes iſt, als *die Macht der Meinung*. Nein! ſie kann es nicht. Was war die Macht der katholiſchen Kirche, was die Macht der proteſtantiſchen Orthodoxie? Täuſcht euch nicht! nicht die Macht des Glaubens, ſondern die von ihr *unterſchiedene* Macht der *Meinung*. Die poſitive Religion wird zur *Sitte*, zu einer Sache, an die ſich die mächtigſten, weil unbewußt wirkenden Vorſtellungen von Ehre und Schande, von Schicklichkeit und Unſchicklichkeit anknüpfen. Das Honni soit qui mal y pense war auch das Motto des Glaubens und dieſes Motto ſeine Kraft. Wer abwich von dem allgemein angenommenen Glauben, war ehrlos, infam, vogelfrei. [16] Während die Religion die ſittlichen Mächte von ſich abhängig machen will, mit vornehmer Miene auf die Pflichten der Bürgerlichkeit, Menſchlichkeit, Moralität herabſieht, verdankt ſie vielmehr ihre Geltung, ihren Halt, ihre Kraft nur der moraliſchen Macht der Meinung. Es iſt Täuſchung, die Religion für die oberſte Macht zu halten, welche die Staaten zuſammenhält. [17] Es iſt eine höhere Macht, welche die Religion ſtützt und trägt.

Die wegen ihrer Religioſität, wegen ihres feſten Glaubens geprieſenen Zeiten waren die Zeiten, wo *überhaupt* jede Abweichung von der hergebrachten Regel in üblem Geruche ſtand, wo ſich mit Jedem, der eine Veränderung wagte, der Begriff eines leichtſinnigen, eigenmächtigen, aufrühreriſchen, frivolen, undankbaren, treuloſen Menſchen verband, wo jede Verbeſſerung eine Störung der guten Ordnung war, wo ſelbſt die Gedanken nicht zollfrei waren, wo man bei jedem neuen originellen Einfall das beleidigte Publikum demüthigſt um Verzeihung bitten mußte, Geiſt ein Verſtoß gegen das Dekorum war. Aber nicht die Religion war die Macht und der Grund der Beſchaffenheit jener

Zeiten, ſondern die Macht der Allväterlichkeit; die Macht der Religion nur eine beſondere Erſcheinung von dieſer.

Wenn daher eine poſitive Religion gut auf den Menſchen wirkt, ſittliche Folgen hat, Leidenſchaften zügelt, kurz nicht das wird, was wir ſagten, daß eine poſitive Religion wird, ſo iſt das zufällig; die Urſache iſt nicht ſie, ſondern der Menſch, der durch ſeine individuelle ſittliche Kraft oder durch die Macht des Guten, wie ſie ſich ihm durch das Gewiſſen oder die freie Intelligenz offenbart, die Religion beherrſcht und gegen das Schickſal jeder poſitiven Religion ſich ſtemmt; daß ſie aber ſchlecht oder gar nicht wirkt, daß ſie die Leidenſchaften unbewältigt läßt oder ſelbſt die Quelle unſittlicher Handlungen, kurz das wird, was wir ſagten, daß eine poſitive Religion wird, das iſt nothwendig, d. h. iſt eine Offenbarung ihrer Natur. [18] „Die Liebe zur Religion iſt, wie Bayle trefflich ſagt, in den meiſten Menſchen nicht unterſchieden — ein weſentlicher Charakterzug der poſitiven, mit der Muttermilch eingeſogenen Religion — von ihren übrigen Leidenſchaften.“ Ja die poſitive Religion wird ſelbſt nothwendig eine Sache der Leidenſchaft: ein Angriff auf ſie, iſt ein Angriff auf mich, auf meine perſönliche Ehre, meinen guten Namen, meine Väter, mein Eigenthum. Ihr Grund und Boden iſt ja nur der Glaube, nicht die Vernunft, das Princip der gegenſeitigen Verſtändigung, das Princip der Univerſalität — man glaubt, was man nicht beweiſen kann, weil man es nicht beweiſen kann, oft ſelbſt allen Vernunftgründen zum Trotz — daher die Wuth des Religionshaſſes, daher das heilige oder vielmehr das unheilige Zornfeuer unſerer rechtgläubigen Theologen. Wahr iſt daher, was Bayle ſagt — wenn auch bittere, unangenehme Wahrheit, eine Wahrheit, die man ihrem Verkünder übel nimmt und ſich ſelbſt durch allerlei Sophismen abläugnen will — denn Bayle ſtets als Polemiker auf dem Standpunkt einer vernünftigen Empirie, ſtets die Dinge nehmend nicht in ſeinem, aber auch nicht im idealen Sinne, ſondern im Sinne ſeiner Gegner, überhaupt im geltenden Sinne, ſtets befliſſen, die Dinge dialektiſch in ihrer Beſtimmtheit, ihrer Eigenheit zu erfaſſen, Bayle meint nicht die Religion in jenem unbeſtimmten allgemeinen Sinne, wo man die Religion mit der Ethik identificirt, wie wenn man z. B. einen gewiſſenloſen Menſch einen irreligiöſen Menſchen nennt, und welche ihr dann geſchickter Weiſe zum Schilde nehmt, wenn man eure Religion angreift, ſondern die Religion, die ihr in euren religiöſen Handlungen und euren Urtheilen über ſolche, die euch zufolge irreligiöſe, wenn gleich ſittliche Menſchen ſind, bekräftigt, kurz, er meint die Religion, wie ſie als eine aparte, von der Kraft der Ethik und Intelligenz im Menſchen unterſchiedene Kraft gedacht und geltend gemacht wird. Die chriſtliche Religion ihrem moraliſchen Inhalte nach iſt freilich unſchuldig an den ſchlechten Handlungen, die von Chriſten begangen wurden — Bayle beweiſt ja eben, daß die Chriſten nicht im Einklang, ſondern im Widerſpruch mit den Lehren des Chriſtenthums leben — aber als Religion, wie ſie ſich auf ein apartes Princip, auf den Glauben ſtützt, kurz als poſitive Religion kann ſie nicht freigeſprochen werden von den Vorwürfen Bayle's, iſt ſie unterlegen dem Schickſal jeder poſitiven Religion.

Schiebt ihr aber das Schlechte der Chriſten auf den Menſchen, nun ſo ſchiebt auch das Gute der Chriſten nicht auf den Chriſten, ſondern den Menſchen. In der That iſt es auch Thorheit, zu glauben, daß das Gute, was von Katholiken und Proteſtanten geſchah, von ihnen als Chriſten geſchah — vorausgeſetzt, daß man (und das thut und will man ja eben) den Chriſten als etwas Apartes von dem Menſchen abſondert — als wäre die urſprüngliche Kraft des Menſchen, die ewig ſich ſelbſt gleiche, im Chriſtenthum erloſchen. Gute Menſchen ſind ſtets nur gute Chriſten geweſen. Wem ſoll man alſo die guten Handlungen der Chriſten anrechnen? dem Chriſten oder dem Menſchen? ich dächte dem Menſchen, der ſchon vor dem Chriſtenthum und unabhängig von ihm in ſeinen Jünglingsjahren Gutes gewollt und gethan, wie viel mehr jetzt, wo er über die gefährliche Periode der ſinnlichen Luſt und Liebe und des politiſchen Thatendranges hinaus war! Aber ein ſchlechter Menſch bleibt auch als Chriſt ein ſchlechter Menſch. Thut er auch Gutes, ſo thut er es doch nicht um ſein ſelbſt willen, nicht weil ihn die Natur dazu treibt, weil er nicht anders kann, weil ihm die Idee des Guten zur Nothwendigkeit geworden iſt, ſondern nur deßwegen, weil es ihm der Herr befiehlt, alſo aus einem unſittlichen, verwerflichen Grunde. Er würde Raub, Mord, Ehebruch begehen, wenn es nicht ausdrücklich in der Bibel verboten wäre. Nur der Befehl des Herrn hält ihn ab, nur ein ihm äußerliches, fremdes Gebot — der Menſch iſt ja von Grund aus verderben — ein Gebot, zu dem er alſo gar keine innern, freien, aus ihm ſelbſt entſpringenden Verbindungs- und Verpflichtungsgründe findet, ſchlägt ſich als Schranke zwiſchen die ſtets gegenwärtige Möglichkeit des Verbrechens und die wirkliche Ausführung ins Mittel. Er hält daher auch, weil er die Menſchen nur nach ſich ſelbſt denkt und die Macht des Guten nicht aus ſich ſelbſt kennt, Jeden, der ſich nicht wie er auf die Bibel ſtützt, für einen jedes Verbrechens fähigen Menſchen. Und das Dogma, das ihm eben ſo heilig, wo nicht noch heiliger als die Exiſtenz Gottes iſt, das einzige Dogma, das er von Herzensgrund aus glaubt, iſt das Dogma von der Grundverdorbenheit der menſchlichen Natur — ein Dogma, das allerdings ein faktiſcher Beweis von dem Grundverderben der Menſchheit iſt; denn es ſetzt als Bedingung ſeiner Entſtehung und des Glaubens daran einen Zuſtand der abſoluten Verwilderung, der abſoluten Entäußerung der Idee des Guten voraus, einen Zuſtand, wo der einzige wahre und gültige Glaube, der Glaube an die unaustilgbare Macht des Guten verſchwunden iſt. So lange daher die Menſchheit dieſes Dogma glaubt, ſo lange bleibt ſie innerlich grundſchlecht, jede gründliche Beſſerung des Menſchen unmöglich. Die Tugend wird enterbt, wo die Sünde ein heiliges Erbrecht hat, das einzige Gute im Menſchen — der Glaube an das Gute ausgerottet. Nur da dringt das Gute in den Menſchen ſelbſt ein, wo es als ſein eignes inneres Weſen, als ſeine wahre Natur gefaßt und der Glaube an die Sünde als die größte Sünde erkannt wird. So reißt die Theologie die Ethik mit der Wurzel aus, indem ſie das Gute außer den Menſchen hinausſchiebt, ſo nimmt ſie dem Menſchen ſein Beſtes, ſeinen wahren Gott, um ihn dafür einen äußerlichen, welſchen Gott zu geben.

Fünftes Kapitel.

Die Selbſtſtändigkeit der Ethik oder Moral.

Weſentlich im Zuſammenhang mit den Gedanken, die Bayle in ſeinen Pensées diverses sur les comètes ausgeſprochen, ſteht ſeine Idee von der Selbſtſtändigkeit der Ethik, der Gedanke der ſittlichen Verhältniſſe, als durch ſich ſelbſt beſtimmter und begründeter, ſchlechthin allgemeiner und nothwendiger, von den Particularismen der poſitiven Religionen und den Dogmen der Theologie unabhängiger Verhältniſſe. Obgleich dieſer Begriff ſich in Bayle nicht in der amtlichen Stellung eines professor publicus ordinarius ausſpricht, weil dieſer Begriff ein von der Orthodoxie confiſcirter, [19] die Orthodrie aber eine von ihm reſpektirte, förmlich anerkannte Behörde iſt: ſo tritt er doch auch in der Rolle eines Privatgelehrten — namentlich da, wo ihm der Widerſpruch des Lebens und der Lehren der Gläubigen und der von ihnen als Muſter aufgeſtellten Heiligen und Frommen mit den Geſetzen der Ethik entgegentritt — mit entſchiedener Kraft auf. Berühmt iſt ſeine Kritik David's, wo er mit einer für ſeine Zeit überraſchenden Kühnheit und Freiſinnigkeit die Handlungen dieſes Heiligen zergliedert und beleuchtet. So ſehr ſich Bayle überall beſchränkt und im Zaume hält, ſelbſt hier im Texte: in den Anmerkungen — überhaupt ein charakteriſtiſcher Zug, daß er in den ſo zu ſagen nicht officiellen Artikeln für die

Einſchränkungen des Textes ſich entſchädigt — iſt ſeine Kritik ein glänzender Sieg ſeiner Wahrheitsliebe über den Geiſt der Orthodoxie, welche — mit ſeltenen Ausnahmen, z. B. Calvins, der Sara's und Abrahams Benehmen als ein warnendes Beiſpiel hinſtellt, wie ſelbſt fromme, ja heilige Seelen den Anfechtungen des Teufels unterliegen — ihrem particulären Intereſſe, dem Intereſſe, Alles in der Bibel wahr, gut und löblich zu finden, das höhere Intereſſe der Wahrheit und Gerechtigkeit zum Opfer bringt. Er zeigt trefflich die Richtigkeit der Entſchuldigungsgründe, die man theologiſcher Seits angewandt, und die Verderblichkeit und Verwerflichkeit der dieſen Rettungsverſuchen zu Grunde liegenden Maximen, welche aus der Heiligkeit einer Perſon auf die Rechtmäßigkeit und Sittlichkeit ihrer Handlungen ſchließen, wenn dieſe gleich direkt allen Begriffen des Rechts und der Billigkeit widerſprechen. „Es heißt, ſagt er hier, ein ſehr gefährliches Princip aufſtellen: man könnte nicht mehr nach den Ideen der Moral die Handlungen der alten Propheten prüfen, um diejenigen zu verdammen, die nicht damit übereinſtimmten; und ſo könnten die Freigeiſter, les libertins — die Freigeiſterei iſt ſtets das Schreckwort, womit B. die Orthodoxie zur Raiſon zu bringen, ihr das Verderbliche und Unvernünftige ihrer Lehren im Einklang mit ihren Principien zu zeigen und ſo verſtändlich zu machen ſucht — unſern Kaſuiſten vorwerfen, daß ſie gewiſſe Handlungen billigen, die augenſcheinlich ungerecht ſind, daß ſie, ſage ich, ſie billigen zu Gunſten gewiſſer Leute und nach dem Anſehn der Perſonen. Sagen wir lieber, wenden wir auf die Heiligen an, was von den großen Geiſtern geſagt wurde: nullum sine venia placuit ingenium. Die größten Heiligen haben nöthig, daß man ihnen etwas verzeiht. Man würde den *ewigen Geſetzen* und folglich der wahren Religion ein ſehr großes Unrecht zufügen, wenn man den Weltlichgeſinnten zu dem Vorwurf Anlaß gäbe, daß, ſo wie ein Menſch an den göttlichen Eingebungen Theil gehabt hat, wir ſein Betragen als ſittliche Richtſchnur betrachten, dergeſtalt, daß wir uns nicht getrauten, die dem Begriffe der Billigkeit entgegengeſetzteſten Handlungen zu verwerfen, wofern nur er's iſt, der ſie begangen hat. Es gibt kein drittes: entweder dieſe Handlungen taugen nichts, oder die ihnen ähnlichen Handlungen ſind nicht ſchlecht: folglich da man Eins von Beiden wählen muß, iſt es nicht beſſer, die Intereſſen der Moral, als den Ruhm eines Einzelnen zu berückſichtigen?“ *) Den Kirchenvätern namentlich macht er den Vorwurf: „ſie haben die allgemeinen Intereſſen der Moral dem Anſehn eines Einzelnen geopfert, und ich hätte gute Luſt, auf Alle, die vom nämlichen Geiſte beſeelt ſind, anzuwenden, was Cicero witzig ſagt: Urbem philosophiae proditis, dum castella defenditis **).“

Am unbedingteſten und entſchiedenſten ſpricht er aber die Univerſalität und Selbſtſtändigkeit des Sittengeſetzes aus in ſeinem Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrains-les d'entrer, où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte et où l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte et l'apologie que St.-Augustin a faite des persécutions. Traduit de l'Anglais du Sieur Jean Foxe de Bruggs par M. J. F. 1686. Er ſtellt hier den Grundſatz auf: „daß das natürliche Licht und die allgemeinen Grundgeſetze unſerer Erkenntniſſe die Grundregel aller Schriftauslegung ſind, vornehmlich im Punkte der Moral.“ Das erſte Kapitel enthält die Entwickelung dieſes Princips. Sein Zweck iſt, den buchſtäblichen Sinn, welchen die Ketzerverfolger dieſem Spruch der Bibel gaben, zu widerlegen. „Ich ſtütze mich, ſagt Bayle hier, um den buchſtäblichen Sinn unüberwindlich zu widerlegen, auf dieſen Grundſatz der Vernunft, daß jeder buchſtäbliche Sinn, welcher die Verpflichtung zu Verbrechen enthält, falſch iſt. Der heilige Auguſtin ſtellt dieſe Regel, dieſes Kriterum, ſo zu ſagen, auf, um den bildlichen Sinn von dem buchſtäblichen zu unterſcheiden. Jeſus Chriſtus, ſagt er, hat ausgeſprochen, daß wir nicht ſelig ſein werden, wenn wir nicht das Fleiſch des Menſchenſohnes eſſen; dieſer Spruch ſcheint uns ein Verbrechen anzubefehlen; er iſt alſo ein Bild, welches uns verbindet, an dem Leiden des Herrn Theil zu nehmen und uns auf eine nützliche und angenehme Weiſe ins Gedächtniß zu rufen, daß ſein Fleiſch für uns gekreuzigt und verwundet worden. Es iſt hier nicht der Ort zu unterſuchen, ob dieſe Worte beweiſen, daß der heilige Auguſtin nicht die Anſicht der katholiſchen Kirche hat, oder ob er ſeine Regel gehörig anwendet: es genügt die Behauptung, daß ſein Räſonnement ſich auf dieſes, allein ein richtiges Verſtändniß der Schrift aufſchließende und ſichernde Grundprincip ſtützt, daß, wenn der buchſtäbliche Verſtand einer Bibelſtelle den Menſchen zu Verbrechen, oder (um alle Zweideutigkeit zu beſeitigen) zu ſolchen Handlungen verpflichtet, welche das natürliche Licht, die Gebote des Dekalogs und die Moral des Evangeliums verbieten, es ſchlechterdings ausgemacht iſt, daß man dieſe Stelle falſch verſteht und ſtatt der göttlichen Offenbarung dem Volke ſeine eigenen Viſionen, ſeine Leidenſchaften und Vorurtheile vorträgt.

---

*) Diction. Art. David. R. H.

**) Diction. Art. Sara. Rem. K. In Betreff der moraliſchen Anſichten der Kirchenväter ſ. auch Art. Abimelech. R. A. u. Acindynus (Septimius.) R. B.

Gott verhüte, daß ich die Gerichtsbarkeit des natürlichen Lichtes und der metaphyſiſchen Principien ſo weit ausdehnen wollte, wie die Socinianer, welche den Satz aufſtellen, daß jeder Sinn der heiligen Schrift, welcher dieſem Lichte und dieſen Principien widerſpricht, falſch iſt, und in Folge dieſes Grundſatzes den Glauben an die Dreieinigkeit und Menſchwerdung Gottes verwerfen; nein! nicht unbedingt, nicht unbeſchränkt ſtelle ich meine Behauptung auf. Ich weiß wohl, daß es Grundſätze gibt, gegen welche die ausdrücklichſten, evidenteſten Worte der heiligen Schrift nichts ausrichten würden, wie z. B. die Grundſätze, daß das Ganze größer iſt, als der Theil, daß, Gleiches von Gleichem abgezogen, Gleiches übrig bleibt, daß unmöglich zwei ſich widerſprechende Sätze wahr ſind, unmöglich das Weſen eines Subjekts wirklich noch beſteht nach der Hinwegnahme des Subjekts. Wenn man hundert Mal das Gegentheil von dieſen Sätzen in der Schrift nachwieſe, wenn man tauſend und abermal tauſend Wunder mehr als Moſes und die Apoſtel thäte, um dadurch die dieſen allgemeinen Grundſätzen des Menſchenverſtandes entgegengeſetzten Lehren zu beweiſen: der Menſch, ſo wie er iſt, würde nimmermehr daran glauben und ſich viel eher überreden, entweder, daß die Schrift nur in Metaphern oder Worten, die in einem entgegengeſetzten Sinne zu nehmen ſind (par contre-vérité), rede, oder daß dieſe Wunder vom Teufel kämen, als glauben, daß das natürliche Licht in dieſen Grundſätzen ſich irre. Dies iſt ſo wahr, daß ſelbſt die Katholiken, ſo ſehr es in ihrem Intereſſe liegt, ihre Metaphyſik aufzugeben und alle Principien des geſunden Menſchenverſtandes uns verdächtig zu machen, anerkennen, daß weder die Schrift, noch die Kirche, noch die Mirakel etwas gegen die evidenten Erkenntniſſe der Vernunft, z. B. gegen den Grundſatz: das Ganze iſt größer als der Theil, vermögen. Ich verweiſe hierüber nur auf den Pater Valerien Magni, einen berühmten Kapuziner, und damit man mir nicht einwende, daß dies nicht nur ein Einzelner iſt, und mir daher nicht die Nothwendigkeit einer Maſſe von Citaten auferlege, bemerke ich nur im Allgemeinen, daß alle Controverſiſten katholiſcher Seits läugnen, daß die Transſubſtanziationslehre der geſunden Philoſophie widerſpricht, und tauſend Diſtinctionen, tauſend Spitzfindigkeiten erſinnen, um zu zeigen, daß ſie nicht die Grundſätze der Metaphyſik zu Grunde richte. Die Proteſtanten räumen eben ſo wenig den Socinianern ein, daß die Dreieinigkeit und Incarnation ſich ſelbſt widerſprechende Dogmen ſind; ſie behaupten und zeigen, daß man dieſen Widerſpruch ihnen nicht nachweiſen kann. So machen es alle Theologen, zu welcher Partei ſie auch gehören mögen. Erſt erheben ſie, ſo hoch als es ihnen nur beliebt, die Offenbarung, das Verdienſt des Glaubens und die Tiefe der Myſterien, aber dann kommen ſie an den Thron der Vernunft, um ihr an den Füßen deſſelben ihre Huldigungen darzubringen und anerkennen, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten — doch ihr ganzes Benehmen ſpricht es nur zu deutlich und beredt aus — daß der oberſte Gerichtshof, die letzte entſcheidende Inſtanz in allen Materien die durch die Grundſätze des natürlichen Lichtes oder der Metaphyſik zu uns redende Vernunft iſt. Sage man doch nicht mehr, daß die Theologie eine Königin und die Philoſophie ihre Dienerin iſt; die *Theologen* beweiſen es ja ſelbſt durch die *That*, daß ſie die *Philoſophie als die Königin*, die *Theologie als ihre Dienerin anſehen*; nur daher kommen die Torturen, die ſie ihrem Verſtande anthun, um nicht beſchuldigt zu werden, daß ſie der vernünftigen Philoſophie widerſprechen. Um dieſer Beſchuldigung vorzubeugen, ändern ſie lieber die Grundſätze der Philoſophie, ſetzen bald dieſen, bald jenen Grundſatz, je nachdem ſie ihre Rechnung dabei finden, herunter, aber durch alle dieſe Schritte ſprechen ſie eben auf's Deutlichſte die Obergewalt der Philoſophie und das weſentliche Bedürfniß aus, ihr den Hof zu machen; ſie würden ſich nicht um die Gunſt der Vernunft mit ſolcher Anſtrengung bewerben und mit ihren Geſetzen übereinzuſtimmen bemühen, wenn ſie nicht anerkennten, daß jedes Dogma, welches nicht, ſo zu ſagen, bei dem oberſten Gerichtshof der Vernunft und des natürlichen Lichtes einregiſtrirt, gerichtlich beſtätigt und beglaubigt iſt, einen ſchwankenden und wie Glas zerbrechlichen Boden hat.

Fragen wir nun nach dem wahren Grunde von dieſer Erſcheinung, ſo können wir ihn nur darin finden, daß uns das Daſein jenes klaren und lebhaften Lichtes, welches alle Menſchen, ſobald ſie nur die Augen ihrer Aufmerkſamkeit aufthun, erleuchtet und ſie unwiderſprechlich von ſeiner Wahrheit überzeugt, zu dem Schluß berechtigt, daß es Gott, daß es die weſenhafte und ſubſtanzielle Wahrheit ſelbſt iſt, welche uns unmittelbar durch ſich ſelbſt erleuchtet und in ihrem Weſen uns die Ideen der ewigen, in den allgemeinen Principien und Begriffen der Metaphyſik liegenden Wahrheiten ſchauen läßt. Warum ſollte nun aber die ewige Wahrheit ſo mit uns rückſichtlich dieſer allgemeinen Wahrheiten verfahren, warum ſie allen Zeiten, allen Weltaltern, allen Nationen in der Art offenbaren, daß nur eine geringe Aufmerkſamkeit die Bedingung ihrer Erkenntniß iſt, und daß man ſeine Verpflichtung ihnen nicht verſagen kann, warum, wiederhole ich, ſollte ſie ſo mit dem Menſchen verfahren, wenn nicht darum, um ihm mit dieſen Wahrheiten eine Regel an die Hand zu geben, einen Maßſtab der Beurtheilung für die übrigen beſondern Gegenſtände, die ſich fortwährend halb wahr, halb falſch, bald ſehr verworren und dunkel, bald wieder ein wenig heller dem Geiſt darſtellen? Obgleich Gott vorausſah, daß die Geſetze der Einheit der Seele mit dem Leibe der Einheit derſelben mit dem göttlichen Weſen (eine Einheit, die zwar kein deutlicher Begriff iſt, aber denkenden Chriſten für nichts weniger als eine Chimäre gilt) nicht eine klare Offenbarung von Wahrheiten aller Art, eine Sicherheit vor allen Irrthümern verſtatten würden: ſo wollte er dennoch der Seele ein unfehlbares Mittel zur Unterſcheidung des Wahren vom Falſchen mittheilen; und dieſes Mittel iſt das natürliche Licht, ſind die metaphyſiſchen Principien, an denen wir eine Richtſchnur, eine urſprüngliche Regel beſitzen, um zu erkennen, ob die beſondern von Büchern oder unſern Lehrern mitgetheilten Lehren richtig oder unrichtig ſind. Hieraus folgt, daß der einzige Verſicherungsgrund von der Wahrheit eines Gegenſtandes für uns ſeine Uebereinſtimmung mit dieſem urſprünglichen und allgemeinen Licht iſt, welches von Gott in die Seele aller Menſchen ausgegoſſen wird, und, ſobald ſie ihm nur die gehörige Aufmerkſamkeit ſchenken, unfehlbar oder unwiderſprechlich ihre Ueberzeugung nach ſich zieht. Nur dieſem urſprünglichen und metaphyſiſchen Lichte verdanken wir es, daß wir den wahren Sinn unzähliger Stellen der heiligen Schrift ergründet haben, Stellen, die, im buchſtäblichen gemeinen Sinne genommen, uns in die niedrigſten Vorſtellungen von der Gottheit, die ſich nur immer denken laſſen, geſtürzt haben würden.

Ich wiederhole es noch einmal, Gott bewahre mich davor, daß ich dieſes Princip ſo weit wie die Socinianer ausdehnen wollte; in

Betreff der ſpekulativen Wahrheiten mag es allerdings gewiſſe Grenzen geben, allein ich denke, in Betreff der praktiſchen und allgemeinen, ſich auf die Sittlichkeit beziehenden Principien fallen ſie durchaus weg. Ich will ſagen: ich glaube, daß man ohne Ausnahme alle moraliſchen Gebote jener natürlichen Idee der Billigkeit (d'équité), welche aber, wie das metaphyſiſche Licht, jeden Menſchen, der da in die Welt kommt, erleuchtet, unterwerfen muß. Allein da die Leidenſchaften und Vorurtheile nur zu oft die natürliche Idee der Billigkeit verdunkeln, ſo wünſche ich, daß Jeder, der ſie recht erkennen will, ſie im Allgemeinen und in der Abſtraktion ſowohl von ſeinen beſondern Intereſſen, als von den Gewohnheiten ſeines Vaterlandes zum Objekt ſeines Nachdenkens mache. Denn leicht kann eine verſchmitzte und zugleich tief eingewurzelte Leidenſchaft den Menſchen überreden, daß eine Handlung, die für ihn eine nützliche und angenehme iſt, der Vernunft gemäß ſei; leicht kann die Macht der Gewohnheit und die Richtung, die uns die Erziehung gegeben, uns etwas als gut und ſchicklich vorſtellen, was es doch nicht iſt. Um ſich daher von dieſen Hinderniſſen los zu machen, wünſche ich, daß der, welcher deutlich das natürliche Licht in Bezug auf die Moral erkennen will, über ſein perſönliches Intereſſe und über die Gewohnheiten ſeines Landes ſich erheben und im Allgemeinen die Frage an ſich ſelbſt ſtellen möge: „Iſt dieſes Geſetz oder dieſer Grundſatz ein gerechter? und wenn es ſich darum handelte, in einem Lande ihn einzuführen, wo er nicht gilt, wo es aber frei ſtände, ihn anzunehmen oder zu verwerfen, würde man mit leidenſchaftsloſer Prüfung erkennen, daß er gerecht iſt und daher verdient, angenommen zu werden? Ich glaube, daß dieſe Abſtraktion die Wolken zerſtreuen würde, welche bisweilen in unſerm Geiſte dieſes urſprüngliche und allgemeine Licht verfinſtern, das von Gott ausfließt, um allen Menſchen die allgemeinen Principien der Moral zu offenbaren, damit ſie daran einen Probierſtein für alle beſonderen Lehren und Geſetze beſitzen, ſelbſt diejenigen nicht ausgenommen, welche Gott ihnen auf eine außerordentliche Weiſe offenbart, ſei es nun unmittelbar oder mittelbar durch Propheten.

Ich bin vollkommen überzeugt, daß Gott, ehe er äußerlich ſich Adam zu vernehmen gab, um ſeine Pflichten ihn zu lehren, ſchon innerlich zu ihm geſprochen hatte, indem er ihm die erhabene und unermeßliche Idee des abſolut vollkommnen Weſens und die ewigen Geſetze der Moralität offenbarte, und zwar ſo, daß Adam ſich nicht ſowohl deßwegen, weil ein gewiſſes, äußerliches Verbot ſein Gehör erſchüttert hatte, zum Gehorſam gegen Gott für verpflichtet hielt, als vielmehr deßwegen, weil das innerliche Licht, welches ihn ſchon erleuchtete, ehe noch Gott äußerlich zu ihm ſprach, die Idee ſeiner Pflicht und Abhängigkeit von dem höchſten Weſen ihm ununterbrochen vorhielt. Selbſt in Betreff Adams iſt daher die Behauptung richtig, daß die *geoffenbarte Wahrheit gleichſam unter die Gerichtsbarkeit des natürlichen Lichts geſtellt* wurde, um von ihm beſiegelt, eingetragen, bewährt zu werden und ſo erſt das Recht verbindender Geſetzeskraft zu erhalten, und es iſt, im Vorbeigehen geſagt, ſehr wahrſcheinlich, daß, wenn unſere erſten Eltern über den dunkeln Gefühlen des Vergnügens, welche der Vorſchlag, von der verbotenen Frucht zu eſſen, in ihrer Seele erregte, nicht, in Folge der weſentlichen Beſchränktheit endlicher Geiſter, welche ihnen nicht die Beſchäftigung mit geiſtigen Gedanken verſtattet, während ihre Seele von den lebhaften und dunkeln Gefühlen der Luſt eingenommen iſt, die ewigen Geſetze der Moralität aus dem Geſichte verloren hätten, ſie ſchwerlich das Gebot Gottes überſchritten haben würden — ein Fall, der uns ſtets zur Warnung dienen muß, nie das natürliche Licht aus den Augen zu verlieren, wenn uns einer, er ſei wer er wolle, irgend ein neues moraliſches Geſetz vorſchlagen will.

Allein was in Rückſicht Adams nur eine Wahrſcheinlichkeit iſt, daß er nämlich die Gerechtigkeit des äußerlichen Verbotes Gottes nur dadurch einſah, daß er daſſelbe mit ſeiner urſprünglichen Idee von dem höchſten Weſen verglich, das iſt nach dem Falle zur unerläßlichen

Nothwendigkeit geworden. Denn nachdem der Menſch erfahren, daß es zwei ſehr unterſchiedene Geſetzgeber gibt, war ihm ein Unterſcheidungsprincip abſolut nothwendig, um nicht die äußerlichen Offenbarungen Gottes mit den allenfallſigen Einflüſterungen oder Inſpirationen eines maskirten Teufels zu verwechſeln. Und dieſes Princip konnte eben nichts anderes ſein, als das natürliche Licht, nichts anderes als die in der Seele aller Menſchen eingedrückten Ideen der Moralität, kurz die univerſelle Vernunft, welche alle Geiſter erleuchtet und Keinen täuſcht, wenn er nur aufmerkſam ihren Rath vernimmt, zumal in ſolchen lichtvollen Momenten, wo die körperlichen Dinge nicht die Seele in Anſpruch nehmen, ſei es nun durch ſinnliche Bilder oder durch Leidenſchaften, die ſie im Gemüthe erregen. Alle Träume, alle Viſionen der Patriarchen, alle Reden, die ſie aus dem Munde Gottes vernahmen, alle Engelerſcheinungen, alle Wunder, kurz Alles hat die Prüfung des natürlichen Lichtes beſtehen müſſen; denn wie hätte man ſonſt unterſcheiden können, ob dieſe Offenbarungen von einem böſen, verführeriſchen Weſen oder von dem Schöpfer aller Dinge kämen? .... Ein aufmerkſamer und nachdenkender Kopf ſieht klar ein, daß das lebhafte und deutliche Licht, welches uns an keinem Orte, zu keiner Zeit verläßt und uns zeigt, daß das Ganze größer iſt als der Theil, daß es Pflicht iſt, dankbar gegen ſeinen Wohlthäter zu ſein, keinem Andern zu thun, was wir nicht wollen, daß Andere uns thun, ſein Wort zu halten, nach ſeinem Gewiſſen zu handeln, er ſieht, ſage ich, klar ein, daß dieſes Licht von Gott kommt, daß es eine natürliche Offenbarung iſt; wie ſollte er ſich alſo einbilden können, daß Gott hernach ſich ſelbſt widerſprechen, d. h. kalt und warm aus Einem Munde blaſen werde, ſei es nun, daß er ſelbſt äußerlich zu uns ſpricht oder andere Menſchen ſendet, um uns das gerade Gegentheil von den allgemeinen Lehren der natürlichen Vernunft zu offenbaren? Ein Epikuräer ſchließt ganz richtig (obgleich er ſein Princip falſch anwendet), wenn er behauptet, daß unſere Sinne, weil ſie die erſte Regel unſerer Erkenntniſſe und der

Urſprung der Wahrheiten in unſerer Seele ſind, nicht der Täuſchung unterworfen ſein können. Er täuſcht ſich wohl in dieſer Annahme, daß das Zeugniß der Sinne die Regel und das Kriterium der Wahrheit iſt, aber da er einmal dieſes annimmt, ſo ſchließt er mit vollem Rechte, daß unſere Sinne die entſcheidenden Richter in allen zweifelhaften und ſtreitigen Fällen ſein müſſen. Wenn alſo das natürliche und metaphyſiſche Licht, wenn die allgemeinen Principien der Wiſſenſchaften, wenn dieſe urſprünglichen Ideen, welche durch ſich ſelbſt uns überzeugen, uns gegeben ſind, um vermittelſt derſelben richtig zu urtheilen und an ihnen eine Unterſcheidungsregel zu haben; ſo iſt es abſolut nothwendig, daß ſie unſere oberſten Richter ſind, und daß wir ihrer Entſcheidung alle ſtreitigen und zweifelhaften Fälle unterwerfen. Sollte ſich daher Jemand herausnehmen, zu behaupten, daß Gott uns ein den urſprünglichen Principien geradezu entgegengeſetztes Moralprincip geoffenbart habe, ſo muß man ihm das abläugnen und behaupten, daß er ſich irrt und daß es viel vernünftiger iſt, das Zeugniß ſeiner Kritik und Grammatik, als das Zeugniß der Vernunft zu verwerfen. Will man das nicht zugeben, ſo iſt es aus mit unſerm Glauben. .... Und darauf läuft auch am Ende das ganze Gerede der römiſchen Katholiken für die Autorität der Kirche und gegen den Weg der freien Unterſuchung hinaus. Ohne daran zu denken, machen ſie nur einen großen Umweg, um nach unzähligen Fatiguen an das Ziel zu kommen, dem die Andern geraden Weges zugehen. Die Andern ſagen nämlich frei und ohne Umſchweife heraus, daß man ſich an den Sinn halten muß, der uns als der beſſere erſcheint; ſie aber ſagen, daß man ſich davor wohl in Acht nehmen müſſe, weil unſere Begriffe uns täuſchen könnten, unſere Vernunft nur Irrthum und Finſterniß ſei, und daß man daher ſich an die Entſcheidung der Kirche halten müſſe. Kommt man denn aber nicht damit wieder auf die Vernunft zurück? Muß denn nicht der, welcher das Urtheil der Kirche ſeinem eignen vorzieht, vorher den Schluß machen: die Kirche hat mehr Einſicht wie ich, ſie verdient alſo mehr Glauben wie ich? Jeder beſtimmt ſich alſo nach ſeiner eignen Erkenntniß; wenn er etwas für eine Offenbarung hält, ſo geſchieht es, weil ſein geſunder Sinn, ſein natürliches Licht, kurz ſeine Vernunft ihm ſagt, daß die Beweiſe dafür, daß es eine Offenbarung iſt, gut ſind. Wie ſtände es denn mit uns, wenn wir gegen die Vernunft, als ein Princip des Irrthums und der Finſterniß, mißtrauiſch ſein müßten? Müßten wir denn nicht auch ſelbſt gegen dieſen Ausſpruch: „die Kirche hat mehr Einſicht als ich, alſo verdient ſie mehr Glauben als ich,“ mißtrauiſch ſein? Müßten wir nicht nothwendig befürchten, daß ſie ſich täuſche, ſowohl in Betreff des Princips, als der Folgerung, die ſie daraus zieht? Wie ſtände es denn mit dieſem Beweiſe: Alles, was Gott ſagt, iſt wahr, nun ſagt er aber durch Moſes, daß er einen erſten Menſchen erſchuf, alſo iſt es wahr, wenn wir nicht die natürliche Vernunft zu einer ſichern und unfehlbaren Regel, zum abſoluten Kriterium aller Fragen hätten, ſelbſt die Frage nicht ausgenommen: ob Dies oder Jenes in der Bibel enthalten iſt? Haben wir denn nicht dann auch Urſache, an dem Oberſatze dieſes Beweiſes und folglich auch an dem Schlußſatze zu zweifeln? Da aber ein ſolcher Zuſtand die ſchrecklichſte Verwirrung und verruchteſte Zweifelſucht von der Welt wäre, ſo müſſen wir nothwendig eingeſtehen und anerkennen, daß jedes beſondere Dogma, ſei es nun, daß man es auf den Grund der Schrift behauptet, oder ſonſtwie aufſtellt, falſch iſt, wenn es durch die klaren und deutlichen Begriffe des natürlichen Lichtes widerlegt wird, beſonders in Betreff der Moral *).“

So ſehr wir dem Verfaſſer der Pensées diverses die Bekämpfung des Aberglaubens, ſeine Tendenz, die Menſchheit aufzuklären, die Natur aus einem Gegenſtand der religiöſen Angſt und Furcht zu einem Gegenſtande freier, vernünftiger Anſchauung zu machen, die Naturphiloſophie alſo von der Theologie abzutrennen, als ein beſonderes Verdienſt anrechnen müſſen: ſo ſehr müſſen wir ſein Beſtreben, die

---

*) Oeuvres div. T. II. p. 367—370.

Unabhängigkeit der Ethik von der Theologie, ihre Selbſtſtändigkeit und ausnahmsloſe Univerſalität geltend zu machen, als ein löbliches Beſtreben anerkennen. Denen freilich, die an den Namen Gottes, in Beziehung auf dieſes Wort noch in dem alten Aberglauben befangen, magiſche Wirkungen knüpfen, das Wort Gott an die Spitze der Ethik und überhaupt der Wiſſenſchaft ſtellen wollen, um ihnen angeblich einen ſichern und fruchtbringenden Boden damit zu geben, denen freilich erſcheint ein ſolches Beſtreben als ein irriges — ein Wort, mit dem gerade am meiſten die Irrwiſche unſerer Zeit um ſich werfen — als ein oberflächliches, ſeichtes Beſtreben — Worte, mit denen jetzt gerade die flachſten, gedankenloſeſten Köpfe am freigebigſten ſind. Aber laßt euch nicht bethören, Freunde der Wahrheit! Befolgt die ſtrengen Geſetze der Wiſſenſchaft! Haltet feſt an dem Verſtande! Dann iſt auch Gott in euch, zwar nicht dem Namen nach, aber, was mehr iſt, dem Weſen nach. Der Name macht es nicht aus; es kommt auf die Beſtimmung, auf den Begriff an. Der Begriff allein unterſcheidet den Gott und den Götzen, die Wahrheit und das Wahnbild. Setzſt du Gott zum Princip einer beſtimmten Erkenntniß und Wiſſenſchaft, ſo kannſt du nicht den allgemeinen Begriff Gottes in ſeiner unbeſtimmten Totalität zum Princip machen, denn als dieſe iſt er eben ſo das Princip dieſer als jener Wiſſenſchaft, iſt er das Princip von Allem. Wie willſt du alſo die beſtimmte Wiſſenſchaft aus ihm ableiten? heißt das nicht das Licht aus dem Dunkel ableiten wollen, die Wiſſenſchaft in der That principlos machen und ſie bloß zufälligen Einfällen preis geben? Wenn du Gott z. B. zum Princip der Rechtsphiloſophie machen willſt, kannſt du ſie durch ihn begründen, wie er der Gnädige, der Barmherzige, der Allmächtige, der Schöpfer der Natur iſt? Nein! Du haſt kein anderes Prädikat als das der Gerechtigkeit. Als Allmacht, als unbeſchränkte, an kein Geſetz gebundene Macht kann er das Recht zum Unrecht, das Unrecht zum Recht machen; als Gnädiger iſt er nicht gerecht, hebt er die dem Rechtsbegriff nach gültige Strafe auf. Gott kann lediglich in dieſer und keiner andern Beſtimmtheit in Betracht kommen, wenn er das Princip dieſer und nicht zugleich irgend einer andern Wiſſenſchaft ſein ſoll. Indem du die Wiſſenſchaft begründen willſt, nimmſt du ihr ihren Grund, vernichteſt ihre Grenzen, ihr Maß, ihre Geſetze, ihre heilige Idee, wenn du irgend ein anderes Prädikat mit zu Hülfe nimmſt; deine wiſſenſchaftliche Begründung iſt nichts anderes als die unredlichſte Taſchenſpielerei von der Welt.

Höre ein Beiſpiel. Was würdeſt du von dem Verſtande eines Menſchen halten, welcher die Güte der Gedichte ſeines Freundes alſo beweiſen wollte: Cajus iſt ein guter Menſch oder ein guter Juriſt, alſo ſind ſeine Gedichte auch gut. Du würdeſt lachen. Und warum? Weil er nicht die von den übrigen Eigenſchaften unterſchiedene und unabhängige Eigenſchaft des Dichtens, dieſe beſtimmte Eigenſchaft oder Fähigkeit, aus der allein die Gedichte kommen, ſondern den moraliſchen Menſchen oder den Juriſten zum Beweisgrund macht. Aber verfährſt du nun weniger verſtandlos, wenn du die Rechtsbegriffe aus Prädikaten der Gottheit ableiteſt, die gar nichts mit der Idee des Rechtes gemein haben? Iſt das nicht eine Schöpfung aus Nichts? Eben ſo iſt es, wenn du Gott zum Princip der Ethik machſt. Du haſt dann kein anderes Prädikat, als das der Güte oder Heiligkeit, kein anderes als ein ethiſches Prädikat. Jedes andere Prädikat iſt nicht nur überflüſſig, ſondern auch ſtörend, ja zerſtörend. Gott iſt nicht als Gott überhaupt, ſondern als das Gute Princip der Ethik; nicht das Subjekt, ſondern das Prädikat allein kommt in Betracht; es reducirt ſich Alles auf die Idee des Guten, alldieweil du nur durch dieſelbe Gott als gut denkeſt. Es iſt daher gleichgültig, ob du Gott als das Gute oder das Gute an und für ſich zum Princip machſt, da Gott lediglich in dieſer Beſtimmtheit Princip der Ethik iſt. Gott iſt nur noch ein Name, ein Wort; das Weſen, der Begriff iſt der ethiſche Begriff. Ja, es iſt nicht nur gleichgültig, ob du das Wort: Gott noch anwendeſt oder fallen läßt: es iſt heilſam, es iſt redlich, es iſt ein wohlthätiger

Bayerische Staatsbibliothek

Fortſchritt, es iſt eine Nothwendigkeit, das Gute nicht als ein Prädikat, als eine Eigenſchaft eines Weſens, das noch andere ihm ſelbſt entgegengeſetzte Eigenſchaften hat, zu faſſen, ſondern in ſeiner abſoluten Selbſtſtändigkeit zu denken. Nur ſo wird das Sittliche rein, unbefleckt, unvermiſcht gedacht, erkannt, was es iſt, nur ſo wird es als Idee gefaßt, und erſt ſo gefaßt, kann es in ſeiner Wahrheit, ſeiner untrüglichen und unbeſtechlichen Selbſtheit begriffen werden.

Gott iſt der Gute, der Weiſe, der Allmächtige — ſo hieß es auf dem Standpunkt der Theologie. In der Vorſtellung der Allmacht — obwohl ſie durch das Prädikat der Weisheit und Güte äußerlich beſchränkt wurde — war die Idee des Guten an ſich, objektiv aufgehoben: die Behauptung, daß Gott nur das Gute und Weiſe wollen und vollbringen könne, war die ſubjektive Einſchränkung, um die anſtößigen Folgen zu beſeitigen, die aber an ſich nothwendig in dieſer Vorſtellung enthalten waren. Selbſt Leibnitz faßt in ſeiner Theodicee die Macht als ein beſonderes, vom Willen und Verſtand unterſchiedenes Prädikat. Als die einzig wahre Macht wurde daher nicht die Macht der Intelligenz und des Willens gefaßt; der Begriff der Macht war noch nicht unter die Herrſchaft des Geiſtes genommen — nur eine dunkle, ſinnliche Vorſtellung, ein ungezügelter, willkührlicher nächtlicher Dämon oder Kobold, der auch den beſten Köpfen das Licht ihres Geiſtes auslöſchte, kein Wort, das einen wirklichen Gedanken ausdrückte, kein Zeichen der Vernunft, ſondern ein ſinnſtörender, ihre beſten Entwürfe beſudelnder Fleck. Es war dieſe Vorſtellung der Macht im Grunde dieſelbe Vorſtellung, als die, welche dem Volksglauben an Zauberei und Teufelei zu Grunde lag: nur mit dem Unterſchiede, daß ſie in den Köpfen der denkenden Orthodoxen nur oder doch hauptſächlich an die Vorſtellung Gottes angeknüpft wurde. Es war der unüberwundene Mirakelglaube, der zwar in den Dienſt der moraliſchen, geiſtigen Eigenſchaften Gottes genommen — durch ihren moraliſchen Gehalt unterſcheiden ſich die Wunder Gottes von den Wundern des Teufels — aber doch zugleich noch ein ſelbſtſtändiger Glaube war. [20]

Die naivſte Satyre auf die Bedeutung der Wunder war daher der Glaube, daß auch die Dämonen, die Teufel Wunder thun können — ein Glaube, der aber nur auf eine volksthümliche Weiſe das wahre Weſen des Mirakels zur Erſcheinung bringt, denn der Begriff des Wunders iſt kein göttlicher Begriff. In den Begriff Gottes miſchte ſich darum in der Vorſtellung unſerer frommen Väter ein Gott mit dem böſen Princip gemeinſames Prädikat ein: die wunderthätige Macht, die Macht der Unvernunft und Geſetzloſigkeit, nur mit dem an ſich, an dem Inhalt des Begriffes ſelbſt nichts ändernden Unterſchied, daß die Macht Gottes Allmacht war und ſeine Wunder nicht zu dem — dem Wunder an ſich ſelbſt äußerlichen — Zwecke geſchahen, die Menſchen zu verführen und irre zu leiten, ſondern zu beſſern und erleuchten. Der Glaube und Begriff des Wunders an ſich ſelbſt iſt daher ein eben ſo unvernünftiger, als irreligiöſer und unſittlicher Glaube und Begriff. [21]

So wie die Wiſſenſchaften überhaupt unter den Scholaſtikern nicht gedeihen konnten, weil ſie keine reinwiſſenſchaftlichen Principien hatten, weil ſie die Grenzen der Theologie und Philoſophie vermiſchten, weil ihre Principien nicht freie, dem Denken eingeborne Principien waren, d. h. weil ihnen die Glaubensvorſtellungen ſelbſt unbedenklich und unverfänglich Denkprincipien waren — daher die albernen Fragen der Scholaſtiker, z. B. ob Gott nicht durch ſeine Allmacht einer Jungfer ihre verlorne Jungferſchaft wieder herſtellen, ob er nicht einer Kreatur Allmacht und Allwiſſenheit geben könne, ohne ihr deßwegen das Weſen einer Kreatur zu nehmen, Fragen, die alle durch die Bank nur nothwendige Conſequenzen von der uranfänglichen Schöpfung aus nichts waren — ſo wenig konnte die Ethik, die am längſten unter der Botmäßigkeit der Theologie ſtand, gedeihen, die ſittliche Idee in ihrer Reinheit, in ihrer wahren Bedeutung erfaßt werden, ſo lange ſie in Abhängigkeit von der Theologie war. Die Theologie gründet die Ethik auf den Willen Gottes; denkt ſie ſich dieſen Willen ſchlechtweg, weil es der Wille Gottes, der Befehl des Herrn iſt, als Grund der Ethik, ſo hat ſie ein willkührliches, ein unſittliches, ein die Ethik in ihrer Baſis vernichtendes Princip der Ethik, denn das Gute hat keine andere, als ſeine eigene Macht, es kann nur durch ſich ſelbſt den Menſchen binden und beſtimmen, d. h. es kann keinen andern, ſittlichen Verpflichtungsgrund, das Gute zu thun, geben, als den Begriff des Guten an und für ſich ſelbſt. [22] Denkt ſie ſich aber deßwegen den Willen Gottes als Grund der Ethik, weil er der Wille des Guten iſt, die Natur Gottes das Gute ſelbſt iſt: ſo iſt der entſcheidende, weſenhafte Begriff allein der ethiſche Begriff, ſo gibt ſich die Theologie als Theologie auf, ſo ſtehen wir auf dem Boden der Philoſophie, auf dem Standpunkt der autonomiſchen Ethik. Die Ethik ſelbſtſtändig zu erfaſſen, war daher eine heilige Aufgabe der Menſchheit; alle anderweitigen theologiſchen Vorſtellungen entſtellen, verunreinigen, verfinſtern ſie. Erſt in Kant und Fichte, wo die Philoſophie zu ihrem Heile und zum Heile der Menſchheit ſich ſelbſtſtändig erfaßte, unabhängig von der Theologie, erſt in ihnen kam daher auch die ethiſche Idee in ihrer Reinheit und Lauterkeit zum Daſein. Der Atheismus, der ſo verächtlich behandelte Atheismus war nichts anderes als die nothwendige und deßwegen heilſame Uebergangsſtufe von dem empiriſchen, wie ein äußerliches Ding gegenſtändlichen Gotte, von dem Gotte, an den ſich die gemeine Frage knüpfte: gibt es einen Gott? von dem ſeiner Natur nach eben deßwegen abläugbaren und bezweifelbaren, ungöttlichen Gotte zum Idealismus, zum Gedanken des Geiſtes, zum Begriffe des Göttlichen an und für ſich, zur ſelbſtſtändigen, lautern Erfaſſung des Weſens der Natur, wie des Weſens der ſittlichen Idee. [23] Der „kategoriſche Imperativ“ (d. h. das unbedingte Sittengebot) war das Manifeſt, in dem die Ethik ihre Freiheit und Seibſtſtändigkeit der Welt ankündigte — ein heilbringender elektriſcher Schlag aus dem heitern Himmel der bisherigen Glückſeligkeitstheorien. Anders als in der nackten, von allen Anthropopathismen entkleideten Geſtalt der ſchlichten Pflichtnothwendigkeit konnte ſich zunächſt die ethiſche Idee nicht geltend machen. Kant iſt der Erſte, der eine Grammatik der Ethik ſchrieb.

Ich weiß wohl: Ihr ſpottet über den kategoriſchen Imperativ. Aber der Grund iſt begreiflich; euer Spott gereicht nur dem kategoriſchen Imperativ zur Ehre. Euer ſchwülſtiger, euer von den Blähungen und ſonſtigen Beſchwerden eures bedürfnißreichen Unterleibs aufgedunſener, euer von Crucifiren und Heiligenbilder faſcinirter, euer ſuperſtitiöſer, euer materialiſtiſch, euer ſelbſtſüchtig, euer verſteckt religiöſer Sinn macht euch unfähig, die erhabene Idee des kategoriſchen Imperativs zu ahnden, geſchweige zu begreifen. Noch erhabener als Kants ſind aber Fichte's Ideen, die er in ſeiner Sittenlehre und zerſtreut in ſeinen übrigen Schriften ausſprach. Das Chriſtenthum hat an Erhabenheit nichts, was es den Ideen Fichte's an die Seite ſtellen könnte, aus dem einfachen Grunde, weil es als Religion, die ſich an den Menſchen überhaupt, beſonders an das Volk wendet, die ſittlichen Ideen an gemeine Intereſſen knüpfen muß, um ſie ihm eingänglich zu machen. Fichte's Ideen ſind ſtreng, theilweiſe faſt übermenſchlich, aber die Ethik iſt keine Pädagogik, deren Sache es iſt, die empiriſchen Tugendmittel zu lehren und anzuwenden. Die Ethik kann nicht kapituliren, nicht dem Menſchen ſchmeicheln, nicht nach ſeinen Schwächen ſich bequemen, ſie muß ihn vielmehr aufſchrecken, erſchüttern, zermalmen; ihre Gebote müſſen mit unbedingter Rückſichtsloſigkeit ausgeſprochen werden, und für den empiriſchen Menſchen ſtets den Charakter der Unendlichkeit, des Ideals tragen, damit er ſich nicht einbilde, er ſei ſchon, was er ſtets nur werden kann und ſoll. Fichte war der Held, der einzig der ſittlichen Idee die ganze Macht, Schönheit und Herrlichkeit der Welt zum Opfer brachte, daher die Einſeitigkeit ſeines Syſtems. Aber nur dieſe ſelbſtſtändige Erfaſſung der Ethik konnte auch einen ſolchen rein ſittlichen Charakter hervorbringen*) — die Theologie bringt nicht ſolche Charaktere hervor. Der Theolog thut das Gute nicht um des Guten willen; die Idee der Sittlichkeit iſt nicht die ſelbſtſtändig ihn beherrſchende Idee. Er denkt dabei ſtets an Gott, nicht als das Gute — ſonſt würde er dieſe Idee befreien, ſelbſtſtändig machen — ſondern als Gott überhaupt, an Gott, wie ſich an deſſen Vorſtellung empiriſche, eigennützige Bedürfniſſe anknüpfen, wie er ſich auf den Menſchen nicht nur als ein moraliſches, geiſtiges, ſondern auch phyſiſches, abhängiges, allerlei Schwächen und Affekten, wie Furcht und Hoffnung, unterworfnes Weſen bezieht, an Gott, den allmächtigen Herrn, den obwaltenden Beſchützer und Wohlthäter der Menſchheit: was er thut, das thut er im Namen des allmächtigen Herrn, auf ſein Geheiß, in ſeinem Angeſicht; er opfert ihm ſein Leben auf, aber der, dem er es aufopfert, iſt ſein Beſchützer, ſein Vater, ſein Vergelter; er weiß, daß ewige Seligkeit ihn erwartet. Opfert er ſich auch nicht gerade deßwegen auf, thut er überhaupt das Gute nicht gerade deßwegen, weil ihn das Paradies erwartet: er weiß doch, daß es ihn erwartet, es vermiſcht ſich doch ſein Glaube an das Paradies ſo ſehr mit dem Glauben an Gott, daß wer ihm das Paradies nimmt, auch Gott nimmt; und er mag ſich die Freuden des Paradieſes noch ſo geiſtig vorſtellen, die Seligkeit bezieht ſich doch immer auf den empiriſchen Glückſeligkeitstrieb. Seine ſittlichen Handlungen und Geſinnungen haben daher keinen reinſittlichen Grund; dieſen hätten ſie nur, wenn er das Gute in ſeiner abſoluten Selbſtſtändigkeit, rein an und für ſich ſelbſt dächte. Aber das iſt ja dem Theologen viel zu „abſtrakt und negativ.“ Er bedarf zu ſeinem Gegenſtand ein Weſen, dem er ſelbſt hinwiederum perſönlich Gegenſtand iſt, ein Weſen, von dem er geſehen wird, wie er es ſieht, dem er in die Augen blickt, um hier im Grunde das Bild des eigenen Selbſtes wieder zu finden.

---

*) Man vergleiche Fichte's Leben von ſeinem Sohne — ein würdiges, höchſt dankenswerthes Denkmal.

Die Chriſten rühmen ſich ihrer Demuth, dem heidniſchen Hochmuth gegenüber. Vitia splendida, glänzende Laſter nannten ſie die Tugenden der Heiden, entſprungen aus Ruhmſucht, aus Selbſtſucht überhaupt. Es ſei! Aber wenn du das Gute nicht aus Liebe zum Guten an und für ſich ſelbſt, ſondern aus Liebe zu Gott thuſt, merke wohl! zu Gott, wie du ihn denkſt, d. h. zu einem Weſen, in deſſen Begriff und Verehrung du dich nicht *über den Begriff der Perſönlichkeit* zur Anerkennung der Macht und Wirklichkeit der *Idee* erhebſt, ſo geſchieht alle deine Liebe nur im Dienſte und Intereſſe der Perſönlichkeit; deine Religion iſt nur eine vergeiſtigte Selbſtſucht. Daß du dir dieſe Perſönlichkeit als eine von dir unterſchiedene, als die abſolute, als die göttliche Perſönlichkeit vorſtellſt, ändert nichts an der Sache. Die *weſentliche Beſtimmung* Gottes, auf die du dich beziehſt, iſt nicht die ethiſche Beſtimmung, ſondern *die der Perſönlichkeit*. Die ethiſche Beſtimmung iſt nur ein Nebending, ein *Accidenz*, das blos zur Beleuchtung, zur *Hervorhebung* der Perſönlichkeit dient, aber nicht für ſich ſelbſt in deine Anſchauung tritt, ſie iſt nur ein *Mittel* zu deinem *frommen* Zwecke. Ob du von andern Sterblichen geſehen wirſt oder von dem unſterblichen Weſen, ob du dich in deiner armſeligen Ausſicht auf den einzuerntenden Ruhm ſelbſt belohnſt, oder von dem König der Könige den Lohn empfängſt, ob du das Gute thuſt, um den Menſchen zu gefallen, oder um dem höchſten Weſen zu gefallen — es iſt eins: das Gute geſchieht nicht aus freien, unabhängigen, nicht aus objektiven, aus dem Guten ſelbſt geſchöpften Gründen. Ja, es iſt ein viel tieferer Hochmuth, ſich vorzuſtellen, ein *Gegenſtand* des höchſten Weſens zu ſein, als ein Gegenſtand der Bewunderung von ſeines Gleichen — obwohl ein Hochmuth, der um ſo weniger als ſolcher zu erkennen iſt, als er nicht den Schein des Hochmuths vor ſich trägt. Aber das Auge des Denkers, der ſo manche Enttäuſchung erlebt, täuſcht er nicht. Er erkennt, daß der Unterſchied nur darin beſteht, daß der Fromme das, was er von ſich abzieht, in den Gegenſtand überträgt, um, was er ſich ſelbſt genommen, wieder aus den Händen des höchſten Weſens zurückzuerhalten. Ueberdies wogen die Opfer des Heiden nicht den Lohn auf, den er erwartete; was iſt der Name, der Ruhm gegen das Opfer des Lebens? Ein Schatten, ein Nichts. Aber die Opfer der Chriſten wiegt der Lohn unendlich auf; hier iſt das Opfer ein Nichts gegen den Lohn.

Wahrlich, die denkenden Heiden dachten reiner die Idee des Guten, denn ſie miſchten nicht den Begriff der Perſönlichkeit ein. Wehe dem, der die Idee des Guten als ein Prädikat, als eine — wenn auch die weſentliche — Eigenſchaft auf ein Subjekt oder Weſen auftragen und von ihm unterſtützen laſſen muß, um ſie nicht haltungslos aus ſeinen Augen verſchwinden zu ſehen! Wie da der philoſophiſche Geiſt verſchwunden iſt, wo nicht mehr das Sein ſelbſtſtändig gedacht, ſondern ein Seiendes, d. h. ein geſpenſtiſches Subjekt, das iſt, vorausgeſetzt wird; ſo iſt der ſittliche Geiſt entſchwunden, wo die Idee des Guten nicht frei von aller Perſönlichkeit rein durch ſich ſelbſt gedacht und um ſeiner ſelbſt willen geliebt und gethan wird. Nur mit gerechter Verachtung kann und muß man daher auf euch blicken, die ihr mit euren angeblich tieferen, religiöſen Begründungen euch brüſtend, die poſitivſten, tiefſten Fortſchritte der Menſchheit und Wiſſenſchaft, im lächerlichſten Dünkel befangen, als überlebte Standpunkte bezeichnet! Wo ſind denn eure Werke, die ihr den Werken eines Fichte's, eines Kant's an die Seite ſetzen könnt? Wo Charaktere, wie Kant, wie Fichte, wie Friedrich II.? Ach, wie ſehr beſtätigt ſich wieder in neueſter Zeit, was Bayle von der Religion in ſeiner Zeit ſagte! Der unreinſte Sinn kann ſich hinter die Religion verſtecken: die ſchmutzigſten, verächtlichſten Geſinnungen, die niedrigſten Perſönlichkeiten, die ſchlechteſten Weltzuſtände vertragen ſich wohl mit der Religion, aber nicht mit der Idee der Sittlichkeit. Nur die Ethik iſt darum die wahre Religion; ſie iſt der Geiſt der Religion, der offen ausgeſprochene, der ſein ſelbſtgewiſſe, der ſich nicht durch Phantaſiebilder täuſchende und hintergehende, in dunkle Symbole und konfuſe Vorſtellungen verbergende Geiſt, das reine, einfache, gerade Wort der Wahrheit, fern von aller orientaliſchen Bilderpracht. Nur die Ethik erzeugt, wie die Geſchichte beweiſt, offene, freie, redliche, edle, widerſpruchsloſe, natürliche, wahrhafte, ächt-religiöſe Charaktere. Friedrich war ein religiöſer Fürſt. Die Staatsreligion, die Religion des Regenten iſt allein die heilige Idee der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit iſt eine unendliche Tugend. Ein gerechter Fürſt iſt per se ein frommer Fürſt, denn er ſubordinirt ſich demüthigſt der heiligen Idee und Pflicht der Gerechtigkeit, und die Gerechtigkeit iſt nichts anderes, als die der Vernunft konforme, die allgemeine Liebe, die Liebe aber zur Menſchheit die einzig wahre Gottesliebe, wie dies die Weiſen aller Zeiten gewußt und geſagt haben. Aber ein frommer Fürſt iſt deßwegen, weil er fromm iſt, noch nicht ein gerechter und guter Fürſt; ja er vergißt und vernachläſſigt nur zu leicht über der Sorge für ſein Heil, über ſeinen Pflichten gegen Gott die untergeordneten, gemeinen Pflichten gegen ſeine Unterthanen, ſeinen Staat. Schon Cosimo de Medici ſagte, daß ſich die Staaten nicht mit dem Paternoſter in der Hand behaupteten*). Die Theologie, die ſich über die Ethik ſtellt, iſt eben ſo verderblich den Staaten, dem Leben, wie den Wiſſenſchaften. Wer etwas über die Pflicht ſetzt, der hat ſchon in ſeinem Sinne die Pflicht überſchritten. Was der Menſch nicht mit und in dem Sinne des Höchſten betreibt, das hat für ihn im Grunde ſeiner Seele nur die Bedeutung von Allotrien, dem fehlt der Segen der Wahrheit, die Macht der Gottheit. Nur wem die Ethik ſelbſt die Theologie iſt, die Pflichten gegen die Menſchheit die Pflichten gegen Gott ſind, nur in dem iſt die Pflicht eine göttliche Nothwendigkeit, ein Urtheil in letzter Inſtanz, eine Infallibilität, eine vis primitiva, eine unauflösliche Bindekraft, eine Entelechie des Willens, kurz — was kann man mehr ſagen? eine Wahrheit. Nur, wer von ſich ſagen kann, wie Friedrich II.:

---

*) Machiavelli Istor. Fiorent. Lib. VII. p. 230. Opere di N. M. V. IV. Milano 1804.

Mein höchſter Gott iſt meine Pflicht*)

kann ſein ein Friedrich, leiſten, was er der Menſchheit leiſtete.

Sechſtes Kapitel.

Der Widerſpruch der Dogmen mit der Vernunft.

Die Abtrennung der Ethik von der Theologie iſt der ſchlagendſte Beweis, daß ſich ein Geiſt der Theologie entfernt hat, daß er gleichgültig geworden iſt gegen ihre Dogmen, daß er etwas auf dem Herzen hat, was er vor ihren Einflüſſen in Sicherheit zu bringen ſucht, daß er nichts mehr mit ihnen zu ſchaffen haben will, daß es vielmehr zwiſchen ihm und der Theologie zu einem förmlichen Bruche, zu einer entſchiedenen Antipathie gekommen iſt — eine Antipathie, deren theoretiſcher Ausdruck die Erkenntniß und Behauptung iſt, daß die Dogmen der Vernunft widerſprechen.

Die Veranlaſſung zur ausführlichen Begründung und Durchführung dieſes Widerſpruchs gaben Bayle keineswegs die orthodoxen, ſondern die rationaliſtiſchen Theologen, welche behaupteten, daß die Schrift und Vernunft ſich nicht widerſprechen könnten — ſo z. B. in einer im Jahre 1686 auf der Univerſität zu Franecker aufgeſtellten Theſe**).

---

*) Sämmtliche Werke Friedrichs des Großen. In einem Bande. Berlin 1833. p. 724.

**) Réponse aux quest. p. 763. Not. n.

Die Rationaliſten anerkannten die Rechte der Vernunft, aber zugleich auch die Rechte der Orthodoxie; ſie wollten zwei Herren zugleich dienen. Selbſt der treffliche B. Bekker, welcher die Kühnheit hatte, im Jahre 1692 mit ſeiner bezauberten Welt gegen den Hexen- und Dämonenglauben aufzutreten und ſeinen philoſophiſchen Gründen mehr Glauben zu ſchenken, als den Ausſprüchen der Bibel in dieſer Materie, ſtützte doch wieder — freilich für ſeine Zeit eine Nothwendigkeit — ſeine Gedanken zugleich auf die Autorität der Bibel und war ſo genöthigt, die gegen ihn zeugenden Stellen in einem ſeiner Anſicht günſtigen Sinne auszulegen. Die Rationaliſten ſtanden ſelbſt noch auf dem Standpunkt der Orthodoxie: die Dogmen waren ihnen eine Autorität; nur war ihnen auch die Vernunft eine Autorität; ſie begingen daher den Widerſpruch, daß ſie das Intereſſe der Vernunft verneinten, indem ſie in ihrem Intereſſe zu handeln glaubten, das der Vernunft Widerſprechende als ein der Vernunft Entſprechendes zu beweiſen ſuchten. Sie gaben zu, daß die Menſchwerdung, die Gnadenwahl, die Dreieinigkeit der Vernunft wirklich Myſterien, und daher nur Gegenſtände des Glaubens wären, aber von andern Dogmen, die nicht weniger oder noch mehr der Vernunft widerſprechen, ſuchten ſie zu beweiſen, daß ſich die Einwürfe dagegen beſeitigen, die Widerſprüche, die ſich dem Nachdenken über dieſe Dogmen zunächſt darbieten, befriedigend auflöſen ließen. Dieſe Dogmen waren beſonders der Sündenfall und die unmittelbar damit zuſammenhängenden Lehren der Theologie. Bayle dagegen hatte in ſeinem Dictionnaire gelegentlich auf die Mißhelligkeiten zwiſchen dem natürlichen und geoffenbarten Lichte hingewieſen, namentlich die Widerſprüche zwiſchen dem Sündenfall, dem Urſprung des Uebels und dem Weſen Gottes als unauflöslich bezeichnet. Das ärgerte natürlich die rationaliſtiſchen Theologen; ſie ſuchten daher das Gegentheil zu demonſtriren, Bayle zu widerlegen. Aber Bayle's Geiſt konnten ihre Erklärungen nicht befriedigen, ihre Gründe nicht blenden: ſie gaben ihm nur die Gelegenheit, ſeine zufälligen Aeußerungen zu förmlichen Beweiſen zu erheben und die Schwächen und Widerſprüche der rationaliſtiſchen Theologie recht ins Licht zu ſetzen. [24] Während die rationaliſtiſchen Theologen die Partei der Orthodoxie nahmen, indem ſie die Partei der Vernunft nahmen, ſo ergreift Bayle die Partei der Vernunft, indem er die Partei der Orthodoxie nimmt und mit den unbedingten Orthodoxen ſagt, aber nicht nur ſagt, ſondern beweiſt: die Lehre vom Sündenfall — das wichtigſte Dogma, ja die Baſis der Orthodoxie — iſt rein unbegreiflich, d. h. widerſpricht den Begriffen der Philoſophie. Um den Widerſpruch recht in die Augen ſpringen zu laſſen, reducirt B. den ſtreitigen Punkt auf eine gewiſſe Anzahl von Theſen. Sieben Artikel machen den Inhalt der theologiſchen Lehre aus, und ihnen gegenüber ſtehen 25, ſage fünf und zwanzig philoſophiſche Maximen, mit denen die theologiſchen Artikel übereinſtimmen müßten, wenn eine Uebereinſtimmung des Glaubens und der Vernunft zu Stande kommen ſollte, aber nun und nimmermehr ſich zuſammenreimen laſſen. Die Sätze der Theologie ſind folgende:

1) „Gott, das ewige und nothwendige, unendlich weiſe, gute, heilige und mächtige Weſen beſitzt ſeit aller Ewigkeit eine Herrlichkeit und Seligkeit, die weder zunehmen noch abnehmen können. 2) Gott beſtimmte ſich mit Freiheit zur Hervorbringung von Geſchöpfen, und wählte aus einer unendlichen Menge möglicher Weſen nach Belieben einige aus, um ihnen die Exiſtenz zu geben und die Welt aus ihnen zu machen, die Uebrigen ließ er im Nichts. 3) Das menſchliche Weſen befand ſich in der Anzahl von Weſen, die er ſchaffen wollte: er ſchuf daher einen Mann und ein Weib, und bewilligte ihnen unter andern Gunſtbezeugungen auch den freien Willen, ſo daß ſie die Macht hatten, ihm zu gehorchen oder nicht zu gehorchen; aber er bedrohte ſie mit dem Tode, wenn ſie ſein Verbot, von einer gewiſſen Frucht zu eſſen, nicht halten würden. 4) Sie aßen deſſen ungeachtet von dieſer Frucht, und ſeitdem wurden ſie nebſt ihrer ganzen Nachkommenſchaft verurtheilt zum Elend dieſes Lebens, zum zeitlichen Tod, zur ewigen Verdammniß und

einem ſolchen Hange zur Sünde, daß ſie ſich ihr faſt unbeſchränkt und unaufhörlich überlaſſen. 5) Es gefiel ihm jedoch in Folge ſeiner unendlichen Barmherzigkeit, von dieſer Verdammniß eine ſehr geringe Anzahl von Menſchen auszunehmen, ſie zwar während dieſes Lebens dem Elend und Sündenverderbniß ausgeſetzt zu laſſen, aber ſie doch durch ſeine Unterſtützung in Stand zu ſetzen, die Seligkeit des ewigen Paradieſes zu erlangen. 6) Er hat von Ewigkeit her alle Ereigniſſe vorausgeſehen, alle Dinge geordnet, jedes an ſeinen Platz geſtellt, und er lenkt und regiert die Welt fortwährend nach ſeinem Wohlgefallen, ſo daß nichts ohne ſeine Erlaubniß oder wider ſeinen Willen geſchieht, ſondern er vielmehr, ſo wie es ihm nur gut dünkt und ſo oft als es ihm nur gut dünkt, alles Mißfällige, folglich auch die Sünde, welche für ihn das empörendſte, verabſcheuungswürdigſte Ding von der Welt iſt, verhindern und in jeder menſchlichen Seele die Gedanken hervorbringen kann, welche er gut heißt. 7) Er bietet Gnaden Leuten an, von denen er weiß, daß ſie ſie nicht annehmen dürfen und daß ſie ſich durch die Zurückſtoßung dieſer Gnaden bei weitem ſchuldiger machen, als ſie es ſein würden, wenn man ſie nicht ihnen angeboten hätte und erklärt ihnen, daß er ſehnlichſt wünſche, daß ſie dieſe Gnaden annehmen, erweiſt ihnen aber nicht die Gnaden, von denen er weiß, daß ſie ſie annehmen würden.“

Die philoſophiſchen Maximen ſind folgende: „I. Da das unendlich vollkommene Weſen in ſich ſelbſt eine Herrlichkeit und Seligkeit findet, die ſich weder vermehren noch vermindern laſſen, ſo hat ſeine Güte allein ihn zur Erſchaffung der Welt beſtimmt; keine Sucht nach Lob, kein intereſſirter Beweggrund, ſeine Seligkeit und Herrlichkeit zu erhalten oder zu vergrößern, hat daran Antheil gehabt. II. Die Güte des unendlich vollkommnen Weſens iſt unendlich, und wäre nicht unendlich, wenn man ſich eine Güte vorſtellen könnte, die größer als die ſeinige wäre. Dieſes Merkmal der Unendlichkeit kommt allen ſeinen andern Vollkommenheiten zu, ſeiner Liebe zur Tugend, ſeinem Haſſe gegen das Laſter; ſie müſſen ſo groß ſein, daß ſich nichts darüber denken läßt. III. Da eine unendliche Güte Gott bei der Schöpfung der Welt geleitet hat, ſo bezwecken alle Spuren von Weisheit, Verſtand, Macht und Größe nur das Wohl der intelligenten Geſchöpfe. Er hat ſeine Vollkommenheiten nur dazu geoffenbart, daß die Geſchöpfe dieſer Art ihre Glückſeligkeit in der Erkenntniß, in der Bewunderung und Liebe Gottes fänden. IV. Die Wohlthaten, die er den der Glückſeligkeit fähigen Geſchöpfen mittheilt, haben nur ihr Wohl zur Abſicht. Er erlaubt alſo nicht, daß ſie ihnen zum Unglück gereichen, und wenn der allenfallſige Mißbrauch derſelben im Stande ſein ſollte, ſie zu Grund zu richten, ſo würde er ihnen ſolche Mittel mitgeben, die ihnen den guten Gebrauch ſicherten; denn ſonſt wären es nicht wahrhafte Wohlthaten, und ſeine Güte wäre geringer als die, die wir uns in irgend einem andern Wohlthäter vorſtellen können. V. Ein böſes Weſen iſt wohl fähig, ſeine Feinde mit koſtbaren Geſchenken zu überhäufen, ſobald es weiß, daß ſie dieſelben nur zu ihrem eigenen Verderben benutzen werden. Es ſtimmt alſo nicht mit dem unendlich guten Weſen überein, ſeinen Geſchöpfen einen freien Willen zu geben, wenn daſſelbe beſtimmt weiß, daß ſie einen verderblichen Gebrauch davon machen werden. Wenn daſſelbe daher ihnen den freien Willen gibt, ſo gibt es ihnen zugleich auch das Mittel zur gehörigen Anwendung mit, und erlaubt nicht, daß ſie in irgend einem Falle die Anwendung dieſes Mittels verſäumen. Und ſollte es kein Sicherheitsmittel gegen den Mißbrauch des freien Willens geben, ſo würde ihnen Gott eher dieſes Vermögen entziehen, als zugeben, daß es die Quelle ihres Verderbens würde. Und dies iſt um ſo offenbarer, als der freie Wille eine Gnade iſt, die er ihnen aus eigner Wahl, ohne darum erſucht worden zu ſein, erwies, ſo daß er alſo in dieſem Falle weit mehr an den verderblichen Folgen dieſer Gabe ſchuld wäre, als wenn er ſie nur auf ihre dringenden Bitten hin bewilligt hätte. VI. Wenn man Jemand eine ſeidene Schnur ſchickt, in der Gewißheit, daß er ſich damit aus freiem Antriebe erdroſſeln werde, ſo ergreift man ein eben ſo ſicheres Mittel, ihn ums Leben zu bringen, als wenn man ihn erdolcht oder durch einen Andern erdolchen läßt. Man beabſichtigt ſeinen Tod eben ſo gut bei der Anwendung des erſten, als eines der letztern Mittel, ja es hat den Anſchein, daß man eine boshaftere Abſicht dabei hat, weil man auf ihn allein die ganze Schuld und Strafe ſeines Untergangs wälzen will. VII. Ein wahrer Wohlthäter gibt unverzüglich, er wartet nicht, bis ſeine Geliebten aus Mangel an den Wohlthaten, die er ihnen ohne alle Schwierigkeit und Unbequemlichkeit gleich von Anfang hätte erweiſen können, lange Leiden ausgeſtanden haben. Wenn ihm ſeine beſchränkten Kräfte nicht erlauben, Gutes zu thun, ohne Schmerz oder ſonſt ein Uebel beizumiſchen, ſo thut er es wohl, aber nur mit Bedauern, und er greift zu dieſem Mittel der Wohlthätigkeit nur dann, wenn ihm kein anderes ſchmerzloſes Mittel zu Gebote ſteht. Wenn er aber ſeinen wohlthätigen Zweck eben ſo leicht durch ein wohlthätiges Mittel erreichen könnte, ſo würde er dieſen direkten Weg einſchlagen und nicht erſt den Umweg vom Uebel zum Guten machen. Und wenn er mit Reichthümern und Ehren Jemand überhäuft, ſo iſt es nicht ſeine Abſicht, ihn dieſe Güter genießen zu laſſen, um ihn dann durch den Verluſt derſelben um ſo empfindlicher zu ſtrafen, je mehr er ſich daran gewöhnt hatte, und ihn ſo unglücklicher zu machen, als einen, welcher ſtets dieſer Güter beraubt war. Um dieſen Preis traun! würde ein böſes Weſen ſeine verhaßten Feinde mit Wohlthaten überhäufen. VIII. Der größte und reellſte Ruhm, den man ſich in der Eigenſchaft eines Regenten erwerben kann, iſt, wenn man unter ſeinen Unterthanen die Tugend, die Ordnung, den Frieden, die Seelenruhe aufrecht erhält. Der Ruhm, der ſich auf ihr Unglück ſtützt, kann nur ein falſcher Ruhm ſein. IX. Die größte Liebe für die Tugend bekundet nur der Regent, welcher, wenn es in ſeinen Kräften ſteht, bewirkt, daß die Tugend ſtets ohne Beimiſchung der Sünde ausgeübt wird. Wenn es ihm nur ein Leichtes iſt, dieſes Glück ſeinen Untergebenen zu verſchaffen, er aber doch der Sünde erlaubt, ſich zu erheben, mit dem Vorbehalt, ſie erſt nach langer Duldung zu beſtrafen, ſo iſt ſeine Liebe für die Tugend nicht die größte, die man ſich vorſtellen kann, ſie iſt folglich nicht unendlich. X. Den größten Haß auf die Sünde hingegen bekundet keineswegs der, welcher ſie erſt lange herrſchen läßt und hintendrein beſtraft, ſondern wer ſie ſchon vor ihrer Entſtehung ausrottet, d. h. verhindert, daß ſie aufkommt. Ein König z. B., welcher ſeine Finanzen ſo trefflich eingerichtet hätte, daß nie ein Unterſchleif vorfiele, würde einen ſtärkern Haß gegen die Ungerechtigkeit ſeiner Finanzpächter bezeugen, als wenn er ſie dann erſt hängen ließe, nachdem er lange geduldig zuſah, wie ſie ſich mit dem Blute ſeiner Unterthanen mäſteten. XI. Ein auf die Intereſſen der Tugend und das Wohl ſeiner Unterthanen bedachter Regent gibt ſich alle mögliche Mühe, daß ſie nie ſeine Geſetze übertreten, und wenn er ſich genöthigt ſieht, ſie wegen des Ungehorſams zu beſtrafen, ſo thut er es, um durch die Strafe ſie von ihrem Hang zum Böſen zu heilen und in ihrer Seele eine feſte und dauerhafte Neigung zum Guten wieder herzuſtellen, weit gefehlt, daß es ſein Wille wäre, durch die Strafe des Verbrechens ihre Neigung zum Böſen zu befeſtigen. XII. Wenn man ein Uebel erlaubt, welches man doch verhindern kann, ſo bekümmert man ſich nicht darum, ob es begangen oder nicht begangen wird, oder man wünſcht ſelbſt, daß es begangen wird. XIII. Es iſt ein großer Fehler eines Regenten, wenn er ſich nicht darum kümmert, ob Ordnung oder Verwirrung in ſeinen Staaten iſt. Der Fehler iſt um ſo größer, wenn er will oder wünſcht, daß Verwirrung darin iſt. Wenn er durch geheime und indirekte, aber unfehlbare Mittel einen Aufruhr in ſeinen Staaten erregte, welcher ſie an den Rand des Untergangs brächte, um ſich dann in den Augen der Welt den Ruhm zu verſchaffen, daß er den zur Rettung eines großen, dem Untergange nahen Reiches erforderlichen Muth und Verſtand beſitze; ſo beginge er eine höchſt bedauernswürdige Handlung. Wenn er aber dieſen Aufruhr deßwegen erregte, weil ihm kein anderes Mittel zu Gebote ſtände, den gänzlichen Untergang ſeiner Unterthanen zu verhüten, und das Wohl ſeines Volkes auf neuen Grundlagen und auf mehrere Jahrhunderte hinaus zu befeſtigen, ſo würde man wohl dieſe unheilvolle Nothwendigkeit beklagen, die Art und Weiſe aber, wie er ſie zu benutzen wußte, loben. XIV. Die Erlaubniß eines Uebels iſt nur dann zu entſchuldigen, wenn man es nicht verhüten kann, ohne dadurch ein größeres Uebel zu bewirken, aber nimmermehr zu entſchuldigen, wenn man die wirkſamſten Mittel gegen dieſes Uebel ſowohl, als gegen alle anderen Uebel, die etwa aus der Unterdrückung deſſelben entſtehen könnten, in Händen hat. XV. Das unendlich mächtige Weſen, Schöpfer der Materie und Schöpfer der Geiſter, macht Alles, was es nur immer will, mit dieſer Materie, mit dieſen Geiſtern. Es gibt keine Bewegung, keine Lage, keine Figur, welche nicht ſeine Allmacht der Materie geben, keinen Gedanken, welchen ſie nicht den Geiſtern mittheilen könnte. Wenn alſo dieſes Weſen ein phyſiſches oder moraliſches Uebel erlaubt, ſo geſchieht es nicht deßwegen, weil ohne dieſes Uebel ein anderes noch größeres phyſiſches oder moraliſches Uebel abſolut unvermeidlich wäre. Alle Gründe von der Nothwendigkeit einer Miſchung des Guten mit dem Uebel, welche ſich auf die Beſchränktheit der Kräfte des Wohlthäters ſtützen, fallen bei dieſem Weſen weg. XVI. Man iſt eben ſo gut die Urſache eines Ereigniſſes, wenn man es durch moraliſche Mittel, als wenn man es durch phyſiſche Mittel bewirkt. Ein Staatsminiſter, welcher, ohne ſein Kabinet zu verlaſſen, bloß dadurch, daß er die Leidenſchaften der Rädelsführer zu benützen weiß, alle Pläne einer Verſchwörung zerſtört, iſt eben ſo gut die Urſache von dem Sturz dieſer Kabale, als wenn er ſie durch eine Gewaltthat zerſtört hätte. XVII. Es iſt eins, ob ich eine nothwendige Urſache anwende oder eine freie Urſache, wenn ich gerade die Momente wähle, wo ich weiß, daß ſie ſich beſtimmt hat. Wenn ich annehme, daß das Schießpulver das Vermögen hat, ſich zu entzünden oder nicht zu entzünden, wenn Feuer daran kommt, und ich beſtimmt weiß, daß das Pulver geſinnt ſein wird, ſich um acht Uhr Morgens zu entzünden, ſo bin ich eben ſo gut die Urſache von ſeinen Wirkungen, wenn ich um dieſe Stunde Feuer an das Pulver bringe, als ich die Urſache bin in der wahren Annahme, daß das Feuer eine nothwendige Urſache iſt. Denn in Beziehung auf mich iſt die freie Urſache nicht mehr eine freie Urſache, ich ergreife ſie in dem Momente, wo ich weiß, daß ſie durch ihre eigne Macht genöthigt iſt. Es iſt unmöglich, daß ein Weſen frei oder indifferent ſei in Betreff des Gegenſtandes, zu dem es bereits beſtimmt iſt und in Betreff der Zeit, wo daſſelbe beſtimmt iſt. Alles, was exiſtirt, exiſtirt nothwendig, während es exiſtirt oder in dem Moment, wo es exiſtirt. XVIII. Wenn ein großes Volk ſich der Empörung ſchuldig gemacht hat, ſo verfährt man keineswegs gnädig, wenn man dem hunderttauſendſten Theile verzeiht, das ganze übrige Volk aber hinrichtet, ohne ſelbſt die Säuglinge zu verſchonen. XIX. Wenn ein Arzt aus einer Menge von Heilmitteln, worunter ſich mehrere befinden, von denen er beſtimmt weiß, daß ſie der Patient mit Vergnügen nehmen würde, gerade nur das Mittel auswählt, von dem er gleichfalls beſtimmt weiß, daß es der Patient ausſchlagen wird, ſo mag er ſo viel als er will, den Patienten bitten und ermahnen, das Mittel nicht zu verwerfen: man wird nichts deſto weniger einen gerechten Grund haben zu glauben, daß es nicht ſein ernſtlicher Wille iſt, ihn zu heilen; denn wenn er wirklich die Geneſung des Patienten wünſchte, ſo würde er eine von denjenigen Arzneien auswählen, von denen er weiß, daß ſie der Kranke recht gerne annehmen würde. Wenn er aber überdem wüßte, daß die Verwerfung des angebotenen Heilmittels die Krankheit des Patienten bis zur Tödtlichkeit ſteigern würde, ſo könnte man ſich nicht enthalten zu behaupten, daß er trotz aller ſeiner Bitten und Ermahnungen den Tod des Kranken wünſche. Das ſind, mein Herr, die beiden Parteien, um deren Verſöhnung es ſich handelt, 7 theologiſche Sätze auf der einen und 19 philoſophiſche Grundſätze auf der andern Seite. Sie werden auf den erſten Blick bemerken, daß das Mißverſtändniß nicht gering iſt *)."

---

*) Réponse aux quest. d'un prov. p. 796—798.

Man kann nichts Gründlicheres, nichts Schlagenderes, nichts Unüberwindlicheres — von dem Standpunkt aus, auf welchem Bayle ſtand und ſtehen mußte, um ſeine Gegner zu ſchlagen — gegen das Dogma vom Sündenfall — das Grundübel, aber Grundprincip der Orthodoxie — und die damit zuſammenhängenden Vorſtellungen und Dogmen vorbringen, nicht deutlicher, nicht kräftiger dieſe dogmatiſche St. Bartholomäusnacht der Intelligenz und aller göttlichen Begriffe ins Licht ſetzen, als es hier in dieſen 19 Propoſitionen geſchieht. Sie enthalten ein treffliches dialektiſches, obwohl nur indirektes, Panorama von den theoretiſchen Gräuelthaten der rechtgläubigen Theologie. Leibnitz übernahm gleichwohl aus Galanterie gegen eine treffliche Königin, überdem nachſichtsvoll gegen herrſchende, namentlich religiöſe Vorſtellungen, aber gewiß auch nur deßwegen ſo tolerant, ſo liberal gegen ſie, weil ſein univerſeller Geiſt im Weſen frei davon war, Leibnitz übernahm die Widerlegung der Bayle'ſchen Einwürfe gegen die Uebereinſtimmung des Glaubens mit der Vernunft. Aber Leibnitz bleibt nicht bei der Klinge; er hält den theologiſchen Standpunkt nicht inne; er ſchiebt zwiſchen die Dogmen und Bayle's Gegengründe ſeine eigenen Deutungen und Ideen ein. So entgegnet Leibnitz, daß die Tugend nicht die einzige Qualität ſei, die Gott liebe, daß des Menſchen Glückſeligkeit nicht ſein einziger Zweck ſei, daß das Univerſum, nicht der Menſch allein oder für ſich ſelbſt, ſein Gegenſtand ſei. Aber alle dieſe Entgegnungen verlaſſen den theologiſchen Standpunkt, ſpielen den Streitpunkt in eine allgemeinere Sphäre, in die Sphäre der Philoſophie, wo konſequent zugleich mit den Einwürfen Bayle's auch die Dogmen und die ſie begleitenden Vorſtellungen, welche Bayle angreift und Leibnitz vertheidigt, wegfallen. Fällt die Baſis der Bayle'ſchen Einwürfe, ſo fällt auch die Baſis der Dogmen. Und ſo iſt es auch in der That! Leibnitz hebt den Standpunkt der Theologie auf, indem er ſie in Schutz nimmt. Wenn Gott das Univerſum im Auge hat, nicht nur den Menſchen, oder wenn er den Menſchen nur inſofern im

Auge hat, inwieſern er im Univerſum mitbegriffen und das Univerſum Gegenſtand Gottes iſt, ſo kann nicht mehr die Rede ſein — die Nothwendigkeit dieſer Folgerung leuchtet von ſelbſt ein — von einer unmittelbaren und beſondern, ſondern nur einer allgemeinen und indirekten Vorſehung, der Vorſehung des Geſetzes, nicht mehr die Rede ſein von beſonderen Erſcheinungen der Gottheit, von beſondern Gnadenwirkungen und Mirakeln, wo Gott unmittelbar des Menſchen wegen eingreiſt und die allgemeinen Geſetze zum Beſten ſeiner Auserwählten aufhebt, nicht mehr die Rede ſein von einem Sündenfall als einem Akte, der Furore macht, ja die ganze Schöpfung mit in ſeinen Fluch hineinzieht. Wenn ein Vater ſeinen Sohn in einen ſchönen Blumengarten verſetzt, mit dem Bedeuten, daß er hier ſich ſeines Lebens erfreuen möge und ihm Alles erlaubt ſei, nur nicht die Frucht eines gewiſſen Baumes, ſo mag es wohl den Schein haben, ſo lange als der Sohn dieſes Gebot hält, ſo lange der friedliche Zuſtand der Affirmation beſteht, daß der Vater auch den Garten und die lieblichen Blumen und die ſchönen Goldkäfer, die ſich von ihren Pollen nähren, liebt, weil er ſeinen Sohn in dieſe Umgebung verſetzte, um ihm damit eine Freude zu machen, und ſie ihm alſo ſelbſt gefallen haben muß, indem man nur damit einen Andern erfreuen kann, was man ſelbſt, wenigſtens relativ, ſchön findet. Aber, wenn er, ſo wie der Sohn nicht dieſes Gebot hält, darüber ſo exaltirt wird, ſo in Zorn und Wuth geräth, daß er alle Blumen und Käfer mit den Füßen zertritt, kurz eine ſo ſchreckliche Verwüſtung anrichtet, daß, wo ſonſt nur Leben und Freude wohnte, jetzt nur Tod und Elend hauſt, ſo erklärt er ganz unzweideutig durch dieſe Wuth, daß ihm gar nichts weiter Gegenſtand iſt, als eben dieſer ſein Sohn. Und wenn er dann gleichwohl den Sohn ſelbſt und ſeine ganze Nachkommenſchaft verflucht, ſo kommt dieſer Widerſpruch nur daher, daß ihn die Wuth im erſten Augenblick ſo ſehr ſeines Verſtandes beraubte, daß er nicht mehr zwiſchen Recht und Unrecht unterſcheiden konnte, und über ſeinem Zorne den Grund ſeines Zornes vergaß. Denn weßwegen anders ärgerte er ſich ſo ſehr, als wegen der Sünde ſeines Sohnes? Sein einziges Objekt, außer ihm ſelbſt, iſt alſo der Sohn. So wie er ihn gezüchtigt, und ſein Zorn ſich geſetzt hat, ſo wird er daher auch wieder auf Mittel denken, ſeinen Sohn glücklich zu machen, ihn zu Gnaden annehmen, und ſo, was er zuerſt auf negative und verkehrte Weiſe, jetzt auf affirmative Weiſe bekräftigen, nämlich daß ihm nicht der Garten, nicht die andern Weſen, ſondern allein der Sohn am Herzen liegt. Dieſer einerſeits egoiſtiſche, im höchſten Grade reizbare und empfindliche, andererſeits wieder, wenn er gerade in die rechte Laune kommt, herzensgute, vor Liebe überfließende Vater iſt der Gott der dogmatiſchen Theologie. In der Theologie kommt Gott nur in Betracht, wie er ſich auf den Menſchen bezieht, den Menſchen allein zu ſeinem Gegenſtande hat. Die Beziehungen Gottes auf die Welt als Schöpfer, Erhalter der Dinge gehen auf in der Beſtimmung Gottes, als eines bloßen Perſonen-Gottes, die hier die allein weſentliche und charakteriſtiſche iſt, gehen auf in der Beſtimmung der Perſönlichkeit und ihren Eigenſchaften, die alle die Beziehung auf den Menſchen ausdrücken, den Menſchen nicht von ſeiner Perſönlichkeit, nicht von dem Gedanken an ſich ſelbſt, an ſein Heil abziehen. Derſelbe Gott, der mein Vater, mein Erretter, mein Beſchützer iſt, derſelbe iſt der Schöpfer der Dinge, und ich beziehe mich daher ſtets auf mich, nur bald unmittelbar, bald mittelbar. Der Menſch thut hier wohl Alles um Gottes Willen, aber Gott thut auch Alles um des Menſchen willen; der Menſch hat nur Gott im Auge, aber Gott hat auch nur den Menſchen im Auge. Der Menſch iſt hier der Zweck Gottes; Gott opfert ſich ſelbſt auf zur Erlöſung deſſelben. Dieſe Lehre nur und die ihr zu Grunde liegenden Vorſtellungen ſind der Mittelpunkt der Theologie. Zwar iſt die Abſicht Gottes nur, die Menſchen zu ſich ſelbſt zu bringen, aber nur weil er die Seligkeit iſt, auf daß ſeine ihre Seligkeit ſei. Hätte er wirklich ſich, nur ſich im Auge, wie einige Theologen behaupten, ſo würde er ſie in ſein Weſen verſchlingen; aber nein! ſie bleiben ewig — ſonſt ginge ja *ihre* ſpecielle Seligkeit verloren — in ihrer Individualität beſtehen, ewig Gegenſtände alſo des Auges Gottes, des Allſehenden. Der Gott der Theologie iſt ein ſpecieller, partikulärer Gott — wer das läugnen will, läugnet die Theologie, läugnet ihr eigenthümliches Weſen — kein Gott des Univerſums, kein *univerſaler Gott*. Dieſer Gott, der nicht *männlichen oder perſönlichen*, ſondern *ſächlichen* Geſchlechts, kein *Eigenname*, ſondern *Gattungsname* iſt, dieſer Gott iſt ja der verhaßte, der chimäriſche, der nur im Gedanken — ja wohl nur im Gedanken, denn auch das Univerſum exiſtirt für uns nicht im Gefühle des Herzens, nicht in den Sinnen, ſondern nur im Gedanken — exiſtirende, *pantheiſtiſche* Gott, der Gott der Philoſophen, der von jeher den Theologen ein Geſpenſt, ein Nichts war, weil er das Nichts ihres Selbſtes iſt, weil er ihnen nicht, wenigſtens nicht ſo, wie ſie es wünſchen, die Gewißheit ihrer ewigen, perſönlichen Fortdauer gibt, welche im letzten Grunde die einzige Gottheit iſt, die ſie glauben. Leibnitz widerlegt vom Standpunkt des Univerſums, alſo vom Standpunkt des pantheiſtiſchen Gottes aus, d. h. — um groben Mißverſtändniſſen vorzubeugen — des Gottes, in deſſen Begriffe nicht *die* Beſtimmungen nur, welche allein die menſchliche Perſönlichkeit ſich ſelbſt vergegenſtändlichen, ſondern die *Kategorien der Univerſalität* und *Vernunftnothwendigkeit* in Anſchauung kommen, Leibnitz, ſage ich, widerlegt von dieſem Standpunkt aus, obwohl er ihn ſelbſt in anthropomorphiſtiſche Vorſtellungen einfaßt, Bayle's Einwürfe; er hebt alſo mit dem Standpunkt Bayle's auch den Standpunkt der Dogmen auf, in Beziehung auf welchen allein ſeine Einwürfe gelten, Bedeutung haben. [25]

Leibnitz, auch die Theologen Jaquelot und Clericus machten Bayle ferner dieſen Vorwurf, daß er zu anthropomorphiſtiſche, d. h. zu menſchliche Vorſtellungen und Beiſpiele anwende. Aber auch gegen dieſen Vorwurf müſſen wir Bayle in Schutz nehmen. Wenn einmal die Prädikate der Weisheit, der Güte und Gerechtigkeit auf Gott anwendbar ſind, gelten, ſo müſſen auch nothwendig — was ja Leibnitz ſelbſt ausdrücklich zugibt — die Begriffe, die wir nothwendig damit verbinden und die Conſequenzen, die ſich unmittelbar daraus ergeben, gelten; ſonſt ſind ſie leere Worte. Wir müſſen entweder ſagen: wir haben gar keinen Gedanken von Gott, gar kein Prädikat für ihn — dann iſt aber das Wort Gott ein bloßer, ein ſinnloſer Wortſchall, Gott für uns ein Nichts, denn der Glaube kann nicht dieſes Nichts des Gedankens erſetzen, weil er ſelbſt der Vorſtellung bedarf, wenn er nicht ein Glaube von Nichts ſein will — oder wir müſſen, wenn wir einmal ein Prädikat wählen, auch die Conſequenzen gelten laſſen, die *nothwendig* daran ſich anknüpfen. Wir machen uns einer erbärmlichen Sophiſtik, einer ſchmählichen Lüge und Hinterliſt ſchuldig, wenn wir, was wir zuerſt behaupteten, dann wieder zurücknehmen wollen, unter dem Beiſatze, man müſſe ſich das ja nicht zu anthropomorphiſtiſch denken, ſich ja nicht einbilden, daß die Gerechtigkeit Gottes *unſere* Gerechtigkeit iſt. Es gibt nur *eine* Gerechtigkeit, nicht eine menſchliche und eine göttliche Gerechtigkeit. Der Unterſchied zwiſchen der menſchlichen und göttlichen Gerechtigkeit kann kein Unterſchied in dem *Begriffe der Gerechtigkeit an ſich ſelbſt* ſein, ſondern nur den, dem Begriffe der Gerechtigkeit an ſich gleichgültigen Unterſchied der menſchlichen und gottlichen Perſönlichkeit treffen. Der Menſch täuſcht ſich oft, miſcht Leidenſchaften ein, aber wo das der Fall iſt, da iſt er eben *nicht* gerecht. Gott unterſcheidet ſich als Gerechter nur dadurch von dem Menſchen, daß ſich nie ein Irrthum über das, was Recht iſt, nie ein *ungerechtes* Motiv ſich in ſeine Gerechtigkeit einmiſcht, daß die Gerechtigkeit ſich in ihm verwirklicht, ohne einen Widerſtand zu finden, ohne ihren Begriff zu verdunkeln. Darum appellirt der Menſch, wo der menſchliche Richter ihm unrecht gethan, an die göttliche Gerechtigkeit, nicht deßwegen, weil bei Gott gerade iſt, was bei den Menſchen krumm, ſondern in der Gewißheit, daß die Gerechtigkeit Gottes nicht *gegen* den Begriff der Gerechtigkeit handeln kann, und alſo auch in dieſem ſpeciellen Falle ſo entſcheiden werde, wie es recht iſt. Er nimmt ſeine Zuflucht nicht zu einem andern Begriffe der Gerechtigkeit — wie könnte er ſich ſonſt mit Zuverſicht an die Gottheit wenden? — ſondern nur zu der Untrüglichkeit und Unbeſtechlichkeit Gottes, als den zuverläſſigen Garantien des Begriffs der Gerechtigkeit. Bayle nun denkt ſich das Ideal der Güte, der Liebe, der Gerechtigkeit, er denkt ſie ſich ſo als Eigenſchaften der Gottheit, wie ſie nicht durch Leidenſchaften und andere ihnen an ſich fremdartige Einflüſſe beſchränkt werden, und veranſchaulicht ſie allerdings durch Beiſpiele von Menſchen, aber von Menſchen, welche dieſen Begriffen entſprechen, welche ſo ſind, wie ſie ſein ſollen, welche nicht ſich, ſondern dieſe Tugenden offenbaren, welche folglich keine Anthropomorphismen ſind. Vielmehr ſind die theologiſchen Vorſtellungen die Anthropomorphismen, gegen welche Bayle zwar dieſelben Begriffe geltend macht, welche der Theologie zu Grunde liegen, aber gedacht in ſtrenger Folgerichtigkeit, gedacht in ihrer Univerſalität, in ihrer Göttlichkeit. Der Begriff der Gerechtigkeit iſt durch ſich ſelbſt, an und für ſich ſelbſt — nicht erſt als Eigenſchaft einer göttlichen Perſönlichkeit gedacht, die eben nur dadurch gerecht iſt, daß ſie dem Begriffe der Gerechtigkeit entſpricht — ein göttlicher Begriff. Der Menſch, der gerecht iſt, iſt ein Gott ähnlicher, kein anthropopathiſcher Menſch; denn er abſtrahirt von ſeinem menſchlichen, intereſſirten, leidenſchaftlichen Weſen; er überwindet ſich. Die Leidenſchaft widerſpricht nicht dem Menſchen, aber die Gerechtigkeit widerſpricht ihm: die tagtägliche Erfahrung liefert die ſprechendſten Beweiſe. Rohe, ſinnliche, gemeine, ſich nicht über ſich erhebende Menſchen und Völker haben keinen Begriff von der Gerechtigkeit; ſie kennen nur die Rache. Der Gott der ſieben theologiſchen Propoſitionen, der Adams Schuld auf ſeine Nachkommen ausdehnt und andere dem Begriffe der Gerechtigkeit widerſprechende Handlungen begeht, widerſpricht nicht dem rohen, leidenſchaftlichen, boshaften oder wenigſtens ſinnlichen Menſchen, ſondern nur dem höher gebildeten Menſchen, der ſich über die Begierden und Triebe der Sinnlichkeit zu dem Begriffe der Gerechtigkeit an und für ſich erhebt, kurz widerſpricht nur dem Menſchlichen, nicht in ſeiner ſchlechten und gemeinen, ſondern in ſeiner wahren, göttlichen Bedeutung. Der Chineſe, der die Vergehen des Vaters an ſeinen Kindern ſtrafen läßt, noch mehr der Barbar würde das Benehmen des dogmatiſchen Gottes ſeinen Begriffen ganz entſprechend finden. Der Einwand daher: man muß die Gerechtigkeit Gottes und ſeiner Handlungen nicht nach menſchlichem Maßſtab, d. h. nichts anderes als nicht nach dem Begriffe der Gerechtigkeit an und für ſich, nicht nach dem göttlichen Begriffe beurtheilen, iſt ein eitler Vorwand, mit dem man das Schlechteſte, das Vernunftloſeſte, das Albernſte rechtfertigen kann. [26] Wenn ein heidniſcher Philoſoph, etwa ein Xenophanes, den heidniſchen Theologen die Handlungen der Götter vorhielt, um ihnen das Unvernünftige ihres Glaubens zu zeigen, ſo haben ſie ihm gewiß dieſelbe Antwort gegeben, mit denſelben Gründen die Handlungen ihrer Götter gerechtfertigt, mit welchen die chriſtlichen Theologen ihre Dogmen vertheidigen. Unfehlbar haben die heidniſchen Prieſter zu dem Xenophanes alſo geredet: „Vermeſſener! wie willſt du mit deinem kurzſichtigen, beſchränkten Verſtande die Handlungen der unſterblichen Götter meiſtern? Den Göttern iſt Alles erlaubt; ſie ſind erhaben über die Schranken der gemeinen bürgerlichen Tugenden, erhaben über die Geſetze, welche Sterbliche binden; darum nur ſind ſie Götter. Es iſt wahr: ihre Handlungen ſind unſerer Vernunft nach ſchändliche, den heiligſten Begriffen der Moralität widerſprechende Handlungen — Mordthaten, Diebſtähle, Ehebrüche; aber vergiß nicht, daß es Götter ſind, die handeln, daß man an ihre Handlungen keinen menſchlichen Maßſtab anlegen darf; was *ſie thun*, iſt *göttlich*, und was *göttlich* iſt, muß auch recht *und gut ſein*. Der Ehebruch der Götter iſt daher kein Ehebruch; *wie* freilich der Ehebruch der Götter, der unabläugbarſte, der ſonnenklarſte, der auf der That ertappte Ehebruch dennoch kein Ehebruch iſt, das können wir dir nicht begreiflich machen; wir ſelbſt begreifen es nicht; du mußt es glauben; aber eben das Unbegreifliche iſt ja der göttliche Humor davon.“ [27] Löſen wir daher dem Bayle die Zunge und ſprechen das geradezu mit philoſophiſcher Strenge und Unbedingtheit aus, was er ſelbſt weder in Beziehung auf ſeine Zeit, noch in Beziehung auf ſich, ſich einzugeſtehen und auszuſprechen wagen konnte, ſo erhalten wir dieſe Wahrheit zum Ertrag: *der Gott*, welcher in den ſieben theologiſchen Propoſitionen beſchrieben und in den neunzehn philoſophiſchen Maximen kritiſirt wird, iſt ein *leidenſchaftlicher*, von einem Extrem ins andere ſtürzender, ein willkührlicher, *kapricieuſer*, darum unbegreiflicher, d. h. *dem Begriffe der Gottheit*, wie ſie in den philoſophiſchen Maximen dargeſtellt wird, geradezu widerſprechender, *gottloſer* Gott, ein Gott ohne allen göttlichen Wahrheitsſinn, ein widerſpruchvoller, verſchlagener, hinterliſtiger, täuſchender, *trugvoller* Gott, ein Gott, der in der That und Wahrheit die Urſache der Sünde und alles Uebels iſt, aber nur nicht den *Schein* haben will, daß er es iſt, und daher alle möglichen Mittel erſinnt, um von ſich, dem Allmächtigen, ohne deſſen Wille nichts geſchieht, dem Allgegenwärtigen, dem Allwiſſenden, die Schuld auf ſeine armen Geſchöpfe zu wälzen.

Die Frage, ob Gott *ſchuldig* oder *unſchuldig* ſei an dem Falle des Menſchen — eine Frage, die nicht der Glaube, ſondern der Verſtand aufwarf, aber welche nichts weniger als eine vorwitzige und überflüſſige Frage, ſondern eine Frage iſt, die ſich nothwendig, *von ſelbſt* aus den theologiſchen Principien und Vorſtellungen ergibt, die man nicht unterlaſſen kann, ſich aufzuwerfen, wenn man ehrlich iſt und über die Gegenſtände des Glaubens nachſinnt, um die anſtößigen Conſequenzen zu beſeitigen, wie die frühern deßwegen ſo achtbaren Theologen thaten, welche ſich nicht ihres Glaubens und der mit ihm zuſammenhängenden Vorſtellungen *ſchämten* — dieſe Frage hat bekanntlich nicht wenig die Köpfe und Federn der Theologen früherer Zeit in Bewegung geſetzt. Begriff- und haltungsloſe Diſtinctionen, leere Ausflüchte, bloße Finten waren die ſchwachen Werkzeuge, mit welchen ſie ſich gegen die Nothwendigkeit der Folgerung und des Eingeſtändniſſes, daß Gott ſelbſt die Urſache der Sünde iſt, zu ſtemmen ſuchten, ſo ſchwach, daß mit vollem Rechte jede theologiſche Partei der anderen den Vorwurf machen konnte und wirklich machte, daß Gott nach ihrem Syſteme an dem Sündenfall ſchuld ſei. So wenig ſie die ethiſchen Ideen in ihrer Unbedingtheit und Reinheit zu denken vermochten, ſo wenig ſie außerdem Anſtand nahmen, Gott Handlungen zuzuſchreiben, die dieſen Ideen entgegengeſetzt waren: ſo wenig konnten ſie doch dieſe Folgeruug ſich ſelbſt und Andern eingeſtehen. Gott, der das Böſe ſtraft und verflucht, zugleich als den Urheber des Böſen ſich vorzuſtellen, das war ein zu unerträglicher, zu himmelſchreiender Widerſpruch nicht nur mit den Geſetzen der natürlichen Logik, ſondern auch mit den ethiſchen Begriffen, mit dem moraliſchen Gewiſſen, mit dem Rechtsſinne ſelbſt. Aber gleichwohl ergab ſich dieſe Folgerung ohne allen Zwang mit leichthinfließender Nothwendigkeit aus den Vorſtellungen der Allmacht, der Allwiſſenheit, der Vorſehung, der Prädeſtination und anderen damit zuſammenhängenden Vorſtellungen. Was war in dieſer Noth alſo zu thun? Der Verſtand mußte einen ſchlauen Kniff erſinnen, um den beleidigten Rechtsſinn wenigſtens durch die Betheuerung, daß dem nicht alſo ſei, daß dieſe Folgerung nicht ſtattfinde, zu hintergehen. Dieſer göttliche Verſtandeskniff war vorzüglich die Permiſſion, die Zulaſſung oder Erlaubniß. Es war nicht der Wille, nicht ein Befehl, eine Beſtimmung Gottes, daß der Menſch ſündigte; Gott bewahre! der liebe Gott hat nur die Augen zugedrückt; er hat es geſchehen laſſen. Seht! das war der Gott unſerer frommen Väter, der Gott jener tiefreligiöſen Zeiten, die man uns jetzt als ein Muſter vorhält. Solche Albernheiten ſolche niedrige Vorſtellungen vertrugen ſich mit dem Begriffe der Gottheit! Aber was konnte zwiſchen einem Weſen, mit welchem man ſolche Vorſtellungen verbinden konnte und zwiſchen irgend einem gemeinen menſchlichen Regenten für ein Unterſchied ſtattfinden? Der Unterſchied war ein Wort, ein Wahn.

Bayle macht dieſe Diſtinction folgendermaßen zu Schanden. Er unterſucht zwar nicht den Begriff der Permiſſion an und für ſich, wo er unter Anderm gefunden hätte, daß die Zulaſſung weder ein Wollen, noch Nicht-Wollen, weder ein Befehlen noch Verbieten, ſondern nur eine Gleichgültigkeit ausdrückt, welche ſich daher auch nur auf etwas ſeiner Natur nach Gleichgültiges beziehen kann, nicht auf eine Handlung, wie die Sünde iſt, denn in dieſem Falle iſt die Zulaſſung ſelbſt ſchon Sünde. Aber er zeigt den Widerſpruch, in dem die Zulaſſung mit andern Prädikaten der Gottheit ſteht. „Die bloße Zulaſſung, ſagt er, reicht nicht hin, um den Fall Adams vorauszuſehen; eine bloße unbeſtimmte Zulaſſung würde Gott zu einem bloßen Zuſchauer machen, und er muß daher, um ſeiner Vorſehung gewiß zu ſein, noch auf eine ganz andere Weiſe bei der Handlung der Sünde miteingreifen. Er muß die Umſtände lenken, er muß ſie anordnen, er muß ſie verbinden, und durch unwirkſame Gnaden (par des grâces incongrues), durch beſonders applicirte Gegenſtände und ſonſtige Mittel das Ereigniß unfehlbar machen. .... Gott hat unzählige Verbindungen (Combinationen) von Umſtänden gewußt, in denen Adam ſich ſo oder ſo betragen haben würde; es wäre abſurd, zu behaupten, daß Gott keine einzige Verbindung von Umſtänden vorausgeſehen habe, wo Adam ſeine Pflicht erfüllen würde. Haben wir nicht die Verſicherung, daß er vorausſah, daß die Bewohner von Tyrus und Sodom (Matth. K. 11. V. 21.) ihre Freiheit nicht mißbraucht haben würden, wenn ſie Zeugen von den Wundern Jeſu Chriſti geweſen wären? Und das waren doch Leute, die an die Sünde gewöhnt und weit von der Unſchuld entfernt waren, welche dem erſten Fall vorherging. Geſteht man nicht förmlich ein, daß auch die verſtockteſten Sünder durch unzählige Mittel auf den Weg der Beſſerung gebracht werden könnten, wenn Gott, der die Angemeſſenheit dieſer Mittel wohl weiß, ſich ihrer bedienen wollte, ſie nicht ihnen verweigerte? „Viele, ſagt Petrus a Sancto Josepho, würden Buße thun, wenn man mit den entſprechenden Mitteln ihnen zu Hülfe käme; ja man kann geradezu behaupten, daß Keiner ſo verhärtet im Böſen iſt, daß er nicht auf unzählige Weiſen bekehrt werden könnte, und das weiß Gott recht gut, aber nichts deſto weniger verſagt er Unzähligen die Mittel ihrer Bekehrung.“ Laßt uns alſo eingeſtehen, daß Gott vorausſah, daß der erſte Menſch, je nach der Verſchiedenheit der Umſtände, bald zum Guten, bald zum Böſen ſeiner Freiheit ſich bedienen würde. Nun hat es ihm aber beliebt, von allen dieſen unzähligen Combinationen gerade eine ſolche auszuwählen, wo Adam ſündigen mußte. ... Helft euch daher ſo viel als ihr wollt mit dem Kunſtgriff des freien Willens: ihr werdet mir doch nimmermehr weis machen, daß nicht Adams und Eva's Verſündigung Gottes Wille war, da er alle die Combinationen, wo ſie nicht geſündigt hätten, verwarf, und dagegen eine ſolche Combination wählte, in welcher er ihre Beſtimmung oder Neigung zur Sünde vorausſah, denn in Beziehung auf Gott war der Moment ihrer Entſcheidung zum Ungehorſam etwas Gegenwärtiges; ſie konnten daher in dieſem Augenblicke nicht mehr als frei und unbeſtimmt in Betreff der Handlung, die ſie begehen ſollten, betrachtet werden (vergl. oben die XVII. philoſophiſche Maxime). Man kann wohl durch den freien Willen beweiſen, daß Gott nicht durch ein phyſiſches Mittel Adam und Eva zum Ungehorſam antrieb, — was auch die Behauptung der Supralapſarier iſt — aber keineswegs, daß nicht Gott als moraliſche Urſache an den Handlungen der Menſchen, ſie ſeien nun welche ſie wollen, Theil hat*).“

An die Vorſtellung von der Zulaſſung oder Erlaubniß der Sünde knüpfte ſich nothwendig die Frage an: aber wozu, aber warum hat denn Gott die Sünde zugelaſſen? Calvin, welcher, wie noch einige andere Theologen, die Permiſſion verwarf und an ihrer Statt den Willen ſetzte, aber gleichwohl läugnete, daß Gott die Urſache der Sünde ſei, ſagte: „Inſofern der Fall Adams eine Umſtürzung der wahren und geſetzmäßigen Ordnung und zugleich eine Empörung gegen Gott und Uebertretung ſeiner Gerechtigkeit war, iſt es gewiß, daß er dem Willen Gottes zuwider war. Aber das Alles hindert nicht, daß Gott nicht gewollt habe, daß der Menſch fallen ſoll, aus einer gewiſſen, wenn auch uns unbekannter Urſache*).“ Ein treffliches Sophisma! und beſonders deßwegen intereſſant, weil hier der Grund der theologiſchen Unbegreiflichkeiten ſo offen zu Tage liegt. Wenn ich eine beſtimmte Handlung erlaube oder will, daß ſie geſchieht, ſo kann der beſtimmte Grund einzig und allein auch aus der Beſtimmtheit der Handlung ſelbſt hergeholt werden. Geſetzt, daß ich ſie auch nur als Mittel will, ſo will ich ſie, weil eben nur dieſe und keine andere Handlung das Mittel zu meinem Zwecke iſt: der Grund, daß ich ſie will, liegt daher auch hier in ihrer Beſtimmtheit. Nun war aber der Sündenfall nicht nur irgend eine beſtimmte Handlung, ſondern eine abſolut beſtimmte und beſondere Handlung, eine außerordentliche Handlung, eine Handlung sans comparaison — die erſte Sünde, die abſolute Sünde — eine Handlung alſo, die Alles, was ſie iſt und war, als Sünde, Nichts als Handlung überhaupt war, eine Handlung, wo der Accent, der entſcheidende Sinn und Nachdruck lediglich auf der Sünde liegt. Wenn daher Gott den Sündenfall wollte, ſo lag der Grund einzig und allein in dem, was den Sündenfall zum Sündenfall macht. Wenn man aber ſagt, daß Gott die Sünde nicht als Sünde wollte, ſo läugnet man dadurch von vornherein, daß er ſie aus irgend einem beſtimmten Grunde wollte, ſo nimmt man ſich ſelbſt den einzigen Grund weg, den man anführen könnte, da er ja nur in der ſpecifiſchen Differenz, dem eigenthümlichen Weſen der Sünde zu finden wäre, und es verſteht ſich daher von ſelbſt die Folgerung, daß die Urſache unbekannt iſt. Der Vorderſatz iſt falſch, beruht auf einer grundloſen Diſtinction; daß er nichts iſt, offenbart der Schlußſatz; denn wenn jener etwas taugte, ſo müßte dieſer nothwendig die Erkenntniß einer certaine cause, eines beſtimmten Grundes zur Folge haben. Aber der Vorderſatz gilt gleichwohl für wahr — aus leicht begreiflichen Gründen — die objektive Richtigkeit des Vorderſatzes oder Princips kann ſich daher ſubjektiv in der Schlußfolge nur ausſprechen als die Läugnung der Erkennbarkeit des Gegenſtandes, als die naive, drollige Verſicherung ſeiner Unbegreiflichkeit. Dies iſt, im Vorbeigehen geſagt, das große Geheimniß von den theologiſchen Unbegreiflichkeiten.

---

*) Répons. aux quest. p. 803—804.

---

*) loc. cit.

Andere Theologen führten poſitive Gründe an. Ein ſolcher war beſonders die Freiheit. Das köſtlichſte Geſchenk, das Gott den Menſchen machte, iſt die Freiheit. Gott erlaubte die Sünde, weil er ſie nicht hätte hindern können, ohne die Freiheit aufzuheben oder wenigſtens ſtörende Eingriffe in ihr Weſen ſich zu erlauben. Bayle verwirft mit Recht dieſen Grund als eine übertriebene Delicateſſe und eitle Galanterie, die bei einem ſo tragiſchen Falle, wie der Sündenfall, nur eine höchſt lächerliche Rolle ſpiele. „Es gibt, ſagt er, allerdings ſchonende Rückſichten, die wir ſtrenge beobachten müſſen; man darf ſich derſelben nur in Fällen der Noth überheben; aber dann, wenn dieſe Fälle kommen, muß man ſich auch über alle dieſe ſchonenden Rückſichten hinwegſetzen. Wenn ein Sohn ſieht, wie eben ſein Vater ſich durch das Fenſter hinabſtürzen will, ſei es nun in einem Anfall von Wahnſinn oder in dem Moment eines wüthenden Aergers, ſo thut er ganz recht daran, ihn anzuketten, wenn er auf keine andere Weiſe ihn zurückhalten kann. Wenn eine Königin in das Waſſer fällt und der nächſte beſte Lakei umarmt ſie oder packt ſie bei den Haaren an, um ſie zu retten, ſo thut er, und ſollte er ihr auch die Hälfte der Haare ausreißen, ganz wohl daran, wenn er ſo verfährt: die Königin dürfte ſich wohl ſchwerlich über Mangel an Ehrfurcht beklagen. Wenn man eine ſchön geputzte

Dame in einen Abgrund fallen ließe, könnte man einen eitleren Grund zur Entſchuldigung dieſer Handlung anführen, als dieſen, daß man ſie nicht hätte erhalten können, ohne ihre Bänder und Friſur in Unordnung zu bringen? In ſolchen Fällen iſt Zwang und Gewalt eine Wohlthat. .... Diejenigen alſo, welche keinen andern Grund für die Zulaſſung der Sünde anzuführen wiſſen, als die Unverletzlichkeit der Privilegien der Freiheit, verlieren ihre Sache unfehlbar vor dem Forum der Vernunft. Was? kann man ihnen entgegnen, ihr denkt Gott euch als den Vater der Menſchen, und ſagt doch, daß er ihnen lieber den kurzen und kleinen Aerger über die erzwungene Aufopferung einer angenehmen Unterhaltung, in der ſie zum Mißbrauch ihrer Freiheit bereit waren, erſparen will, als die ewige Verdammniß, in die ſie der Mißbrauch des freien Willens ſtürzt? Wo findet ihr ſolche Vorſtellungen von väterlicher Güte? Wie? das nennt ihr eine gehörige Beobachtung der Privilegien der Freiheit, wenn man den freien Willen ſchont, d. h. ſich ſorgfältigſt enthält, der Neigung eines Menſchen Einhalt zu thun, der im Begriffe ſteht, für immer ſeine Unſchuld zu verlieren und auf ewig ſich zu verdammen? Ihr wäret weniger unvernünftig, wenn ihr zu einem Menſchen, der neben euch gefallen wäre und ſich ein Bein gebrochen hätte, ſprächet: was uns abhielt, Sie vor dieſem Fall zu behüten, iſt, daß wir fürchteten, einige Falten Ihres Rockes zu verderben: wir hatten zu viel Reſpekt vor ihrer Symmetrie, als daß wir uns unterſtanden hätten, ſie zu ſtören, und es ſchien uns pflichtmäßiger, Sie einem Beinbruch ausgeſetzt zu laſſen. Doch meinetwegen, es ſoll die Freiheit ein abſolut unantaſtbares Privilegium für ſich haben. Aber gab es denn nicht noch Mittel genug, dem Fall des Menſchen zuvorzukommen? Es handelt ſich nicht darum, ſich einer körperlichen Bewegung entgegenzuſetzen; eine ſolche Hemmung iſt ärgerlich; es handelt ſich nur von einem Willensakt. Nun ſagen aber alle Philoſophen: der Wille kann nicht gezwungen werden, voluntas non potest cogi, es iſt ein Widerſpruch zu ſagen, daß ein Willensakt erzwungen ſei; denn jeder

Akt des Willens iſt weſentlich freiwillig. Nun iſt es aber Gott unendlich leichter, der Seele der Menſchen irgend einen ihm beliebigen Willensakt einzudrücken, als uns eine Serviette zu falten, alſo — die weitern Folgen verſtehen ſich von ſelbſt *)."

Wieder andere Theologen, oder vielmehr am Ende alle mit einander, ſelbſt diejenigen nicht ausgenommen, welche die Freiheit zuerſt als den hinreichenden Erklärungsgrund des Sündenfalls angeprieſen, verſchanzten ſich hinter, den theologiſchen Principien geradezu widerſprechende, Gründe und Standpunkte — ſo hinter den Standpunkt des Univerſums, wo der Sündenfall, welcher der Theologie ein mirakulöſes, ein außerordentliches, ein welthiſtoriſches Ereigniß iſt, zu einer natürlichen, an ſich bedeutungsloſen — und was noch wichtiger iſt — zu einer Begebenheit herabgeſetzt wird, die nicht erſt durch eine beſondere That braucht getilgt zu werden, ſondern an und für ſich ſchon aufgehoben und berichtigt iſt — namentlich aber hinter die Kategorie der Beziehung Gottes auf ſich ſelbſt — eine Kategorie, welche aber in der Theologie ihrem eigenthümlichen Weſen zufolge ſelbſt wieder nur unter der Form des Egoismus und der Beziehung auf uns zum Vorſchein kommt, Gott in der Eigenſchaft eines eitlen, herriſchen, ruhm- und ſelbſtſüchtigen Tyrannen zur Anſchauung bringt. So entgegnet der Theologe Jaquelot, welcher namentlich Bayle gegenüber die Behauptung aufſtellte, daß die Freiheit im Stande ſei, den Gordiſchen Knoten des Sündenfalls aufzulöſen, und ihn zur Verabfaſſung und Begründung ſeiner neunzehn Maximen veranlaßt hatte, dieſem Folgendes: „Als Gott das Univerſum ſchuf, hatte er nur ſich ſelbſt und ſeinen Ruhm im Auge. ... Man muß die Dinge auf ihren Urſprung zurückführen und ſich die intelligenten und freien Kreaturen, die Gott heilig und unſchuldig ſchuf, als das Meiſterſtück ſeiner Hände und als das Centrum vorſtellen, in welchem die Strahlen des Lichts und der

---

*) Dictionn. hist., art. Pauliciens. Rem. M.

Herrlichkeit aller göttlichen Attribute ſich ſammelten. Dieſer Grund hat unendlich mehr Gewicht, als alle Gegengründe und Einwürfe, weil er unmittelbar von dem Ruhme Gottes hergenommen iſt, die Einwürfe aber, die man macht, nur auf die Geſchöpfe, ihren Nutzen oder Schaden ſich beziehen, Rückſichten, die, gegen die Rückſicht des Ruhms des Schöpfers gehalten, ohne alles Gewicht ſind.“ „Gott, ſagt Jurieu, hat die Sünde erlaubt, um zu offenbaren ſeine Herrlichkeit und ſeine bewundernswürdige Vorſehung, die um ſo heller ſtrahlt, je mehr die ſchrecklichen Verwirrungen der Sünde im Stande ſind, die Welt über den Haufen zu werfen. Die Geſchicklichkeit des Steuermannes offenbart ſich nur in ſtürmiſchen Zeiten; wenn das Menſchengeſchlecht ſich fromm und ruhig verhielte, ſo würde die Herrlichkeit der göttlichen Vorſehung weniger ſichtbar ſein, als ſie es jetzt iſt. Die Tugenden Gottes, die ſich in der verdorbenen Welt auf tauſenderlei Weiſe kund geben, wären in einer heiligen Welt unbekannt geblieben.“ Er macht ſich den Einwurf: „warum doch Gott, da er ſich ſo viele Gelegenheit gibt, ſeinen Ruhm zu offenbaren, eine unendliche Menge von Menſchen untergehen läßt?“ Aber er iſt mit der Antwort gleich fertig: „Es thut nichts, ſagt er, die Menſchen haben keinen Grund, ſich über die Gottheit zu beklagen; ſie gehen durch ihre eigene Schuld (?) zu Grunde; Gott iſt durch kein Geſetz an ſie gebunden. Die Geſchöpfe ſind ihm gegenüber ein reines Nichts; er liebt ſeinen Ruhm mehr als alle ſeine Geſchöpfe, weil er Alles nur zu ſeinem Ruhme gemacht hat. Er iſt der Zweck und ſie ſind die Mittel.“ „Alle Prädeſtinationslehrer, ſagt Bayle, retiriren ſich hinter die Intereſſen der Weisheit und des Ruhmes ihres Gottes, zumal wenn ſie, wie Piskator, aufrichtig ſind.“ „Wenn Gott, ſagt dieſer nämlich, durchaus nicht den Sündenfall gewollt hätte, ſo würde er ihn verhindert haben, weil er ihn verhindern kann. Gott will nicht allein, daß die Sünden geſchehen können (die Möglichkeit der Sünde), er will ſelbſt, daß ſie wirklich geſchehen (die Wirklichkeit der Sünde), weil er den vernünftigen Kreaturen in der Beſtrafung der Sünden ſeine Gerechtigkeit, in der Vergebung derſelben ſeine Barmherzigkeit will ſehen laſſen. ... Gott will oder beabſichtigt daher die Sünden ſelbſt, weil er ohne ſie die Offenbarung ſeiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht wollen oder beabſichtigen könnte. Gott hat einige Menſchen beſtimmt zum Heile, das ihnen gegeben wird durch die Barmherzigkeit, welche die Sünden vergibt, die andern zum Verderben, das ihnen gebracht werden wird durch die Gerechtigkeit, die die Sünde beſtraft. Er hat alſo überhaupt die Menſchen zur Sünde beſtimmt, weil er ohne ſie ſeinen Zweck nicht ausführen könnte*)." Ein anderer Theolog ſagt: „Gott kann nur ſich lieben, nur an ſich denken, nur für ſich ſelbſt arbeiten. ... Der Fall Adams beweiſt eben am Beſten, daß Gott den Menſchen nicht um des Menſchen willen liebt, und daß Gott, eigentlich zu reden, nur ſich ſelbſt in ſeinen Werken im Auge hat. ... Gott ſucht, indem er den Menſchen macht, ſeinen Nutzen, ſeinen Ruhm, die Intereſſen ſeiner Liebe zu ſich ſelbſt; vermöge ſeiner unendlichen Vorausſicht weiß er wohl, daß der Menſch fallen ſoll, er unterläßt es aber doch nicht, den Menſchen zu machen und zwar als ein hinfälliges Geſchöpf; denn er weiß auch, daß ſein Fall ein weites Feld allen ſeinen Eigenſchaften eröffnen wird, namentlich ſeiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, die auf einem andern Wege nicht zum Vorſchein kommen konnten**)." Am allernaivſten drückt ſich aber Theodor von Beza in dieſer Materie aus. Seine Gedanken ſind — ob ſie gleich von den Theologen der entgegengeſetzten Parteien verworfen worden ſind — ein zu wichtiges Aktenſtück zur Charakteriſtik des Geiſtes der Theologie, als daß ſie hier nicht einen Platz finden ſollten. „Als Gott als ein Werkmeiſter, deſſen Weisheit unendlich iſt, beſchloſſen hatte, die Welt und vor allem den Menſchen zu ſchaffen, hatte er ſich einen gewiſſen Zweck vorgeſetzt ... dieſer Zweck war ...

---

*) Rép. aux quest. p. 807.

**) Loc. c. p. 920.

alle Menſchen zu ſeinem Ruhme zu erſchaffen. Nun iſt aber Gottes Herrlichkeit weder bekannt, noch gefeiert, wenn ſeine Barmherzigkeit und Gerechtigkeit nicht offenbar ſind. Aus dieſem Grunde hat er ein ewiges und unveränderliches Urtheil gefällt, durch welches er einige Menſchen aus reiner Gnade zum ewigen Leben beſtimmte und einige durch ein gerechtes Gericht zur ewigen Verdammniß, um an jenen ſeine Barmherzigkeit, an dieſen ſeine Gerechtigkeit zu zeigen *). Als nun Gott dieſen Zweck ſich bei der Schöpfung des Menſchen vorgeſetzt hatte, war es nöthig, daß er an die Mittel und Wege dachte, um dieſen Zweck erreichen zu können, damit eben ſo ſeine Barmherzigkeit als Gerechtigkeit offenbar würde. Denn die Barmherzigkeit ſetzt die Erbärmlichkeit (la misère) voraus; die Barmherzigkeit kann da nicht ſtattfinden und offenbar werden, wo keine Erbärmlichkeit iſt; es mußte daher der Menſch ſo erſchaffen werden, daß er Gott Stoff zur Barmherzigkeit geben konnte, was aber nicht möglich, ohne daß die Erbärmlichkeit vorhergeht. Aber eben ſo ſetzt die Gerechtigkeit die Schuld voraus, um ausgeübt werden zu können, denn da, wo keine Schuld iſt, hat auch die Gerechtigkeit keinen Stoff; aus dieſem Grunde mußte daher der Menſch ſo erſchaffen werden, daß er mit Beibehaltung ſeines Weſens (la nature gardée) ſich zu einem Gegenſtande der Gerechtigkeit eignete; denn Gott hätte ſeine Gerechtigkeit nicht am Menſchen erweiſen können, wenn er ihn nicht zur ewigen Verdammniß beſtimmt hätte. Gott will .... alſo nach ſeiner unedlichen Barmherzigkeit einige Menſchen auserleſen, um ſie in Chriſtus zu erretten, aber einige will er nach ſeiner Gerechtigkeit verwerfen, damit ſie durch ihre eigene Schuld verdammt werden. (Möchte man nicht des Teufels lieber werden, des offenbar böſen und inſofern wenigſtens redlichen und wahren Princips, als dieſes verſchlagenen, zum Scheine guten, dem Weſen nach böſen Gottes!) Um zu dieſem Zwecke zu kommen, konnte Gott den Menſchen nicht böſe erſchaffen,

---

*) Daſſelbe ſagt auch ſchon **Auguſtin**: De civit. Dei L. XXI. c. XII.

aber er wollte es auch nicht — denn er iſt ja gut von Natur, ja die Güte ſelbſt (ach! wie rührend!). Denn wenn der Menſch in dieſem Zuſtande geblieben wäre, ſo hätte Gott keine Gelegenheit gehabt, an ihm ſeine Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit zu zeigen. Der Menſch mußte daher gut erſchaffen werden, damit es nicht den Anſchein hätte, als wäre Gott der Urheber des Böſen (de peur qu'il ne semble que Dieu soit auteur du mal), jedoch keineswegs ſo, daß er ſich nicht verändern konnte, ſondern vielmehr veränderlich und fähig zu ſündigen (toutesfois sans aucune coulpe de Dieu köſtliche und nothwendige Clauſel!), damit Gott die Ausführung ſeines geheimen Planes und Zweckes erreichen kann*)." Selbſt die rationaliſtiſchen Theologen, ſagt Bayle, bedienen ſich deſſelben Schildes, wie die Prädeſtinationslehrer und Andere. „Es iſt wahr, ſagt Saurin, Gott ſetzt die Menſchen in eine Lage, in welcher er vorausſieht, daß ſie ſündigen werden, aber in welcher ſie auch eine unendliche Menge von Abhaltungsgründen haben. Gott handelt ſo aus Abſichten, die ſeiner hohen Weisheit vollkommen würdig ſind; und der Zweck, den er ſich dabei vorſetzt, iſt ein unendlich größerer und wichtigerer Grund, als alle vorausgeſehenen Uebel. Man kann ihn daher nicht als den Urheber der Sünde betrachten. Gott bringt die Ereigniſſe hervor. Was aber die Sünde des Menſchen ſelbſt betrifft, ſo ſieht ſie Gott wohl voraus, er lenkt ſie zu einem guten Zwecke hin, er benützt ſie zu ſeinem Ruhme, aber er bringt ſie nicht hervor. ... Ein Fürſt iſt verbunden, nicht nur das Böſe nicht zu thun, ſondern auch aus allen ſeinen Kräften es zu verhindern. Denn iſt nicht derjenige, welcher ſeinem Nächſten das Leben nicht rettet, wenn er es kann, ein Menſchenmörder, wenn er gleich weder direkt, noch indirekt zu ſeinem Tode beitrug? Allein Gott iſt der abſolute Herr des Univerſums, er hat ein unbeſchränktes Recht über ſeine Kreaturen; man hat daher kein Recht, ihm die Verbrechen vorzuwerfen, die er vorausſah und verhindern konnte, weil er nicht verbunden war, ſie zu verhindern*)." [28] So opferten die proteſtantiſchen Theologen der Ehre Gottes ihren Verſtand und ſelbſt die heiligſten Lehren ihres Glaubens auf, die da lauten, daß Gott mehr das Heil ſeiner Geſchöpfe als ſeinen Ruhm liebe, indem er ſich bis zum Kreuzestod erniedrigte, gleichwie andererſeits die Katholiken die heiligſten Geſetze der Gerechtigkeit und Menſchlichkeit ihrem Glauben aufopferten, blutige Menſchenopfer zwar nicht zur Verſöhnung, wie die Heiden, aber zur Ehre ſeines Namens ihrem Gotte darbrachten. [29]

---

*) Rép. aux quest. p. 814.

Bayle erwidert auf dieſe Behauptung, daß die Sünde zur Offenbarung des Ruhmes der Gottheit nothwendig ſei: „Wie? das Weſen, deſſen Güte, Heiligkeit, Weisheit, Wiſſenſchaft und Macht unendlich iſt, welches die höchſte Liebe zur Tugend, den höchſten Haß gegen die Sünde hat, wie der Begriff deſſelben uns klar und deutlich lehrt und ſelbſt jede Zeile der heiligen Schrift beſtätigt, dieſes Weſen hätte in der Tugend kein ſeinen Zwecken entſprechendes Mittel finden können? die Sünde hätte ihm allein dieſes Mittel darbieten können? Sollte man nicht vielmehr glauben, daß nichts mehr dieſem Weſen gemäß iſt, als die Tugend mit Ausſchluß alles Sündhaften in ſeinen Schöpfungen zu begründen? Wenn aber die Sünde allen andern Mitteln vorgezogen wurde, folgt nicht hieraus aufs Deutlichſte, daß es das einzige Mittel war, welches die Weisheit Gottes wählen konnte, um zu ihrem Zwecke, d. i. zur Offenbarung ihrer Herrlichkeit zu gelangen? Denn wenn die Tugend oder irgend ein anderes, von der Sünde unterſchiedenes Mittel eben ſo gut als die Sünde zu den Zwecken des Schöpfers geſtimmt hätte, ſo würde die Sünde nicht den Vorzug erhalten haben: ſie muß alſo das einzige Mittel geweſen ſein, deſſen ſich Gott bedienen konnte. Es wurde daher angewendet aus reiner Nothwendigkeit, mit derſelben Nothwendigkeit, mit welcher Gott ſeinen Ruhm und die Offenbarung ſeiner Herrlichkeit liebt. Da er nun ſeinen Ruhm nicht mit indifferenter Freiheit, ſondern mit Nothwendigkeit liebt, ſo muß er auch nothwendig die Mittel lieben, ohne welche er nicht die Offenbarung ſeiner Herrlichkeit bezwecken kann, folglich auch die Sünde, wenn ſie das einzige Mittel zur Erreichung ſeines Zweckes iſt.“ „Was aber am meiſten in dieſer Lehre unſere Vernunft verwirrt, iſt, daß ſie verlangt, daß man alle Attribute oder Eigenſchaften der Gottheit in ihrer ganzen Ausdehnung erhalte und nicht einige der Erhaltung anderer aufopfere. Wenn aber ja einem Attribut der Vorrang gebührt, ſo gebührt er der Güte; denn der Vernunft ſcheint es, daß die Güte das vorzüglichſte Merkmal der göttlichen Natur iſt, daß Gott, da es des Menſchen weſentlichſte Pflicht iſt, ihn über alle Dinge zu lieben, auch im höchſten Grade liebenswürdig und gut ſein müſſe. Die Offenbarung beſtätigt uns in dieſer Idee; ſie lehrt uns, daß Gott vor allen Dingen Liebe und kindliche Furcht, die eben nichts anderes als eine mit Ehrfurcht, Achtung und Vertrauen gemiſchte Liebe iſt, von uns fordert. Wir kennen keine verabſcheuungswürdigere Marime als die der Tyrannen: Oderint, dum metuant.“ „Philoſophen würden den Satz: Gott arbeitet nur für ſeinen Ruhm (Dieu ne travaille que pour sa gloire) höchſt zweideutig und verdächtig finden; wir begreifen nicht, würden ſie ſagen, wie das unendliche Weſen, welches in ſeinen eigenen Vollkommenheiten eine unendliche Seligkeit und Herrlichkeit findet, bei der Schöpfung der Welt die Abſicht haben kann, Ruhm zu ſuchen; wir denken uns das höchſte Weſen erhaben über alles, was Ruhmſucht und Ehrgeiz heißt, wir können uns in ihm keinen andern Grund der Weltſchöpfung vorſtellen, als die Güte. Und wenn ja ehrgeizige Motive ihn dazu beſtimmten, ſo glauben wir, daß er den Ruhm eines Erhalters der Tugend und des Glücks unter den Menſchen bei weitem vorzöge, dem Ruhm eines geſchickten und gewandten Politikers, der trotz aller Unordnungen und Verwirrungen, aller Gräuel und Uebel, wovon ſeine Staaten wimmeln, den Zweck ihrer Erhaltung erreicht. Denn wohl darf ein großer

---

*) L. c. p. 808.

Monarch, wenn wider ſeine Abſicht ſeine aufrühreriſchen Unterthanen und ränkevollen Nachbarn ihn in innere und äußere Kriege verwickelten, in denen er Proben ſeines Muths und ſeiner Klugheit ablegen konnte, ſich glücklich ſchätzen, daß er durch die Vertreibung dieſer Ungewitter mehr Bewunderung erregt und einen größern Namen ſich erwirbt als durch eine friedliche Regierung. Aber wenn er aus Furcht, daß ſein Muth und ſeine Talente aus Mangel an Gelegenheit unbekannt bleiben möchten, geſchickter Weiſe ſelbſt eine ſolche Combination von Umſtänden herbeiführt, die ſeine Unterthanen zur Empörung und ſeine eiferſüchtigen Nachbarn zum Kriege gegen ihn reizt, ſo ſtrebt er nach einem des rechtlichen Mannes unwürdigen Ruhm und hat keinen Sinn für den wahren Ruhm, denn dieſer beſteht vielmehr darin, die Herrſchaft des Friedens, des Wohlſtandes, der guten Sitten zu befördern, als Uneinigkeiten zu hegen, um dem Publikum zu zeigen, wie geſchickt man die eine nach der andern unterdrücken kann." „Wenn man dieſen Philoſophen den Einwand machte, daß man Gott nicht nach dem kleinlichen Maßſtab beurtheilen dürfe, nach welchem wir Monarchen beurtheilen, ſo würden ſie — zweifelt nicht! — die Antwort darauf nicht ſchuldig bleiben, und wenn ſie auch nur die Worte entgegen hielten, welche Gott in der Schrift ſpricht, nämlich, daß er eben ſo viel oder mehr Liebe zum Menſchen hat, als die Väter zu ihren Kindern, ſo würde es ihnen nicht an Stoff zu Erwiderungen fehlen*)." Es bleibt daher dabei: das Dogma vom Sündenfall iſt unbegreiflich. In der That war auch die letzte Bruſtwehr, hinter die ſich die Theologen verſteckten, ſtets die Unerforſchlichkeit und Unbegreiflichkeit der Wege Gottes. O profondeurs des sagesses! riefen ſie ſämmtlich am Schluſſe dieſer dornenreichen Materie aus. Die unerforſchliche Weisheit war das Lamm Gottes, welches die theoretiſchen Sünden der Theologie auf ſich nahm — in der That aber nichts anderes als der verſtandumnebelnde Dampf von dem umſonſt verſchoſſenen Pulver. [30]

---

*) Rép. aux quest. p. 809. 810.

Siebentes Kapitel.

Die Bedeutung des Widerſpruchs zwiſchen Glaube und Vernunft in Bayle.

Die Dogmen der Theologie ſind Bayle im Grunde ſeines Weſens ein wahrer Gräuel, nicht deßwegen, weil ſie, wie etwa bei einem rohen Menſchen, unreinen Intereſſen, gemeinen Leidenſchaften, niedrigen Vorſtellungen widerſprechen; nein! deßwegen, weil ſie mit den weſentlichſten Ideen der *natürlichen*, d. h. der nicht verſchrobenen, nicht durch dogmatiſche Intereſſen verdorbenen, der unbeſtochenen, der unbefleckten Vernunft im Widerſpruch ſtehen, weil ſie der natürlichen Vernunft nach unwahr und ungereimt ſind. Aber ſind wir denn damit auf eine beſondere Differenz zwiſchen Bayle und den Orthodoxen gekommen? Haben dieſe nicht auch eingeſtanden: der natürlichen Vernunft nach ſind die Dogmen falſch und ungereimt, iſt das gerade Gegentheil derſelben wahr? Allein die natürliche Vernunft, die ſich in den Orthodoxen regte, war nur eine vorübergehende Wallung ihres Blutes, eine ungewöhnliche, plötzliche, gleich wieder verſchwindende Lichterſcheinung, ein Phantasma, ein Geſpenſt, eine Anfechtung vom Teufel. In Bayle dagegen iſt das Licht der natürlichen Vernunft das beſtändige Licht ſeines Lebens, das Licht, das ihn beſeelt und erfreut, das ihm die Gegenſtände, die das weſentlichſte Intereſſe für ihn haben, mit den Farben, die ſeine Lieblingsfarben ſind, beleuchtet, das Licht ſeiner charakteriſtiſchen Thätigkeit und Wirkſamkeit, das liebe, gute Sonnenlicht. Die Stimme der Vernunft gilt dem Orthodoxen nur für die Stimme ſeiner Magd, die wohl in den gemeinen Lebensangelegenheiten, aber nicht bei den höhern Dingen mitzuſprechen berechtigt iſt. Oder höchſtens hat die Vernunft für ihn die Bedeutung ſeiner Concubine, der er nur bei der Nacht im Rücken ſeines Glaubens, im Widerſpruch mit ſeinen Geboten, darum mit angſtbeklommenem Herzen zu Zeiten, wo ihn eben das natürliche Gelüſte überwältigt, flüchtige Beſuche macht. Aber in Bayle iſt die Vernunft die Lebensgefährtin, die Freundin ſeiner Seele, die Gattin, mit der ihn Uebereinſtimmung der Neigung, der Denkart, des Charakters verbunden hat.

Es ſteht hier der Glaube — wohl nicht dem Gleichniß, aber der Bedeutung deſſelben nach — in demſelben Verhältniſſe zur Vernunft, wie dort die Vernunft zu dem Glauben, jedoch mit dem Unterſchiede, daß in Bayle der Glaube allerdings die äußerlich berechtigte Perſon iſt, der Glaube das Recht, die Vernunft aber die Neigung für ſich hat. Die Worte, die daher hier die Vernunft über ihr Mißverhältniß zum Glauben fallen läßt, haben ein ganz anderes Gewicht, eine ganz andere Bedeutung, als wenn ſie aus dem Munde eines Orthodoxen kommen; ſie kommen hier aus einer förmlichen Entzweiung mit dem Glauben, aus einem innerlich entſchiedenen Widerwillen und Widerſpruch gegen ihn. Das Nicht in den Worten: die Dogmen laſſen ſich nicht mit den Maximen der Vernunft zuſammenreimen, wird mit einer beſondern Betonung, mit einem ſolchen Nachdruck ausgeſprochen, daß man eine beſondere Abſicht dahinter ſuchen und meinen möchte, es liege der geheime Schluß zu Grunde: wahr iſt nur, was mit der Vernunft übereinſtimmt. Die Worte, die ſie über ihr Mißverhältniß zum Glauben fallen läßt, ſind keine Worte, wie ſie einem zufällig im Geſpräch entfahren, wo man ſo manches ſpricht, was man, im ſtrengſten Sinne genommen, nicht verantworten möchte, ſondern, ſo zu ſagen, ſyſtematiſche Behauptungen. Der Widerſpruch iſt nicht nur ſo hingeworfen; er wird begründet, demonſtrirt. Eifrig wird in dem Archiv der Vernunft nachgeſucht, um urkundlich zu erhärten, daß zwiſchen ihr und dem Glauben ſich keine Verwandtſchaft auch nur im entfernteſten Grade nachweiſen laſſe. Wenn aber auch nur die geringſte Neigung zwiſchen Beiden vorhanden wäre, würde man nicht lieber die Augen ein wenig zudrücken oder die Urkunden ſelbſt verfälſchen oder wenigſtens allerlei diplomatiſche Finten erſinnen, wie die rationaliſtiſchen Theologen thaten, um die Hinderniſſe ihrer Befreundung zu beſeitigen, als ſich ſo ſtreng an den buchſtäblichen Sinn der Urkunde halten? Wie iſt es möglich, daß man es aufrichtig mit dem Glauben meint, wenn man gegen ihn, der doch einmal nicht umhin kann, mit der Vernunft unter einem Dache zu leben, die Vernunft aufhetzt, indem man nachweiſt, wie er ihr überall widerſpricht? Heißt das nicht am Ende den ganzen Menſchen gegen ihn aufwiegeln und ihm abſpenſtig machen? Iſt es nicht beſſer, um Frieden zu erhalten, ſich ſelbſt Täuſchungen vorzumachen?

Aber ach! der Glaube iſt verſchwunden. Wo der Glaube ein *wahrer* iſt, da iſt er auch ein *natürlicher*, da verſteht ihn der Menſch, da iſt er ihm nichts Fremdes, da denkt er auch in ihm oder lebt eben ſo in ihm fort. Aber wo der Menſch bemerkt und ſagt, daß der Glaube der Vernunft widerſpricht, da iſt er aus dem Glauben heraus, da hat ſich die Vernunft von dem Glauben losgewunden, ſelbſtſtändig gemacht, den Glauben *als ein Objekt* ſich gegenüber geſtellt, das zunächſt ein Objekt der Reflexion, dann des Zweifes, hernach der Kritik, endlich der Verwerfung wird. Wo der Glaube ein wahrer iſt, da iſt er überall. Allgegenwart iſt das Merkmal der Wahrheit im Menſchen. Wer etwas Anderes im Herzen als im Kopfe hat, iſt eine Mißgeburt, die in Weingeiſt auf einem anatomiſchen Theater verdient aufbewahrt zu werden, denn ſelbſt das anatomiſche Herz ſteht nicht iſolirt da, wie man früher glaubte, ſondern es hat Nerven. Wo der Glaube nicht überall, nicht in der Vernunft auch iſt, da iſt er nicht der *Gott der Seele*, ſondern ein endliches, beſchränktes, *partikuläres* Ding, da iſt der Glaube kein *abſoluter* Glaube, folglich kein wahrer — denn nur der *abſolute* Glaube iſt Glaube — da glaubt man, daß man glaubt, aber man glaubt nicht wirklich, nicht von Grund aus, da iſt der Glaube ein affektirter Seelenzuſtand, der ſich nach außen nur auf die verſchrobenſte, widerwärtigſte Weiſe äußern kann, da iſt der Glaube im Grunde nur eine Lüge, eine Chimäre.

Ein ſolcher Glaube war der Glaube der neuern Zeit überhaupt in den denkenden Menſchen, der Glaube eines Carteſius, eines Bayle, ſo orthodox ſie auch zu ſein glaubten. Sie erkannten objektiv den Widerſpruch des poſitiven Glaubens mit der Vernunft, und ſo ſtand denn auch nothwendig ſubjektiv ihr Glaube im Widerſpruch mit ihrer Vernunft, ihrem Weſen.

Ein neuerer Katholik hat wohl den Carteſius als ein Muſter eines katholiſch gläubigen Philoſophen aufgeſtellt und zugleich gegen diejenigen proteſtirt, welche behaupten und beweiſen, daß der Katholicismus der Vernunft und Wiſſenſchaft widerſpricht. Carteſius unterwirft ſich allerdings dem Glauben ſeiner Kirche, er verwahrt ſich feierlichſt dagegen, daß er ihre Gegenſtände in das Gebiet des Denkens und Zweifelns ziehe; er ſagt, er wolle ſelbſt zurücknehmen, was etwa ihr widerſpricht; aber gerade durch dieſe ſeine Verſicherungen und Betheuerungen, noch mehr durch die unverkennbare Schüchternheit, mit der er gleichſam nur wie auf den Zehen auftritt, durch die Aengſtlichkeit, mit welcher er ſich ſtets umſieht, ob nicht dieſer oder jener Gedanke dem Glauben widerſpricht*), bekundet er, daß ſein Denken im Widerſpruch mit ſeinem Glauben ſteht. Wo aber ſo ein enger Raum gegeben iſt, daß man ſich nicht gerade aufrichten kann, daß man ſich ſtets ducken und bucken oder gar auf allen Vieren kriechen muß, um nicht anzuſtoßen, kann man da wohl noch läugnen, daß dem natürlichen Bewegungstriebe widernatürliche Schranken entgegengeſtellt ſind? In der That hatte die Kirche durch ihre Dogmen die Vernunft confiscirt, denn wie iſt es da möglich, frei zu denken, d. h. ſo zu denken, wie es die Natur der Wiſſenſchaft erfordert, wie man denken muß, wenn man wahrhaft denken will, wo man ſtets befürchten muß, gegen ein Dogma, d. h. ein Gebot der Kirche, welches ein *Geſetz* des Geiſtes iſt, anzuſtoßen? Das Dogma iſt eben nichts anderes als eine Schranke des Geiſtes, und zwar eine *willkührliche* Schranke; Dogmen aufſtellen, heißt den Geiſt beſchränken, borniren. Das Dogma iſt nichts anderes als ein *ausdrückliches Verbot zu denken*. Moſes ſagte: du ſollſt nicht ſtehlen, nicht ehebrechen, aber das Dogma ſagt: *du ſollſt nicht denken*. Das Dogma widerſpricht daher an und für ſich, abgeſehen von dem Inhalte, der Vernunft; denn es macht Lehren zu Pflichten, das Geiſtige zu einem äußerlichen Zwangsobjekte. Das Dogma iſt unredlich, ja hinterliſtig, denn es macht etwas, was an ſich, ſeiner Natur nach eine Sache des Denkens iſt, zu einer *Gewiſſensſache*; es *beſticht* den Menſchen, es greift ihn an ſeiner Perſönlichkeit, an ſeiner ſchwachen Seite an, um damit ſeine Vernunft zu übertölpen. Das Dogma iſt *intereſſirt*; wer glaubt, iſt ſelig, wer nicht, verflucht. Aber die Wahrheit iſt uneigennützig; ſie wendet ſich darum auch nicht an den Eigennutz im Menſchen, ſie erniedrigt ſich nicht wie die Leidenſchaft zu einem Objekt der Furcht und Hoffnung, ſie verſpricht und verflucht nicht, ſie wendet ſich frei an die freie, intereſſeloſe Intelligenz. Das Dogma widerſpricht dem Begriffe und Weſen der Wahrheit.

---

*) So ſagt er z. B. Respons. IV. (de Deo), summae mihi curae esse cavere, ne vel minimum quid in meis scriptis reperiatur, quod merito theologi reprehendant.

Wo daher dem Geiſte *Satzungen als Wahrheiten* aufgebürdet werden, da iſt dem Weſen nach die Wiſſenſchaft anathematiſirt. Wenn die Kirche es nicht förmlich ausſpricht, ſo geſchieht es nur aus Inconſequenz, aus äußerlicher Nothwendigkeit, nicht aus Herzensgrund. Und wenn ſie ſelbſt auch die Wiſſenſchaften fördert, ſo ruht doch fortwährend ein *verborgener Fluch* auf der Wiſſenſchaft. Das Denken iſt nur frei in Lappalien, gebunden im Weſentlichen. Die Wiſſenſchaft iſt nur Schein — kein göttlicher Hauch beſeelt ſie — ſie iſt nur Menſchentand, ein Spielwerkzeug, oder höchſtens ein zur Erhaltung der Kirche, alſo aus äußerlichen Gründen unentbehrliches Handwerkzeug. Und wie daher ein ernſter, wahrhaft wiſſenſchaftlicher Geiſt erwacht, ſo kann er nur mit der Kirche, und wenn er ihren Glauben ſelbſt noch theilt, mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen, und dieſen Widerſpruch nur durch haltungsloſe Unterſcheidungen und Ausnahmen zu verdecken ſuchen. Wenn Carteſius ein wahrer Katholik geweſen wäre, ſo würde er die Dogmen ſeiner Kirche zu den Principien ſeines Denkens gemacht haben, oder vielmehr er hätte gar nicht das Bedürfniß, den Reiz des Denkens empfunden, er wäre gar kein Philoſoph geweſen. Wo Dogmen den Geiſt beherrſchen, wirklich geglaubt werden, da iſt kein Bedürfniß des Denkens. Erwacht es aber dennoch im Widerſpruch mit den Wirkungen, die die Herrſchaft der Dogmatik ausübt, ſo iſt es ein dem Begriffe, der Natur des Denkens widerſprechendes, ein widernatürliches, ein ungründliches, ein bodenloſes Denken. Die Dogmen nehmen dem denkenden Geiſte das Licht weg: was unter ihrem Obdache wächſt, bleibt ſtets ein unterdrücktes, armſeliges, verkrüppeltes Pflänzchen, eben weil es des unmittelbaren Zutrittes und Anhauchs der himmliſchen Mächte entbehrt. Die ſpitzfindige Diſtinktion, die geiſtloſe Demonſtration, die ſich nur um Vorausſetzungen herumdreht, kurz die nur formelle Thätigkeit iſt hier die einzige Thätigkeit, die dem Geiſte übrig bleibt, in der er ſich Luft macht. Ein ſolches Denken war das Denken der Scholaſtiker — ein Denken ohne ein Princip des Denkens. Selbſt die Nominaliſten, obwohl die freiſinnigſten Denker — die, welche überhaupt den eigentlichen Uebergang vom Scholaſticismus innerhalb des Scholaſticismus zur neuern Philoſophie bilden — konnten nicht dem Fluch des Formalismus entgehen. Die neuere Philoſophie erſt gab ſich ein wahres Fundament, eben weil ſie ſich kein beſtimmtes Fundament gab, welches ſtets nur ein Dogma ſein könnte. Nicht der Glaube an die Exiſtenz eines Gottes, vielweniger der Glaube an particuläre Dogmen: nur die Idee der Wahrheit, die Idee der Philoſophie iſt das Fundament der Philoſophie, iſt das unendliche und das allein gedeihliche Folgen verbürgende Princip der Philoſophie; denn die Idee der Philoſophie iſt die Nothwendigkeit, die innere Geſetzmäßigkeit des Philoſophirens. Wer daher nach einem Fundament der Philoſophie ſucht, beweiſt, daß er ein unphiloſophiſcher Kopf, daß er nicht berufen iſt zur Philoſophie, daß er auf ſeine eigene Fauſt hin philoſophirt, und daher auch das Syſtem, das er etwa „aufſtellt,“ ein künſtlich von ihm erſonnenes iſt. Die Philoſophie iſt eine Nothwendigkeit, ſo gut als die Kunſt eine Nothwendigkeit iſt. Dieſe Nothwendigkeit erſcheint im Menſchen als Trieb und Talent. Wer entſchiedenes Talent hat, der hat per se ſchon das Fundament der Philoſophie, der iſt ein geſetzmäßiger Denker, ein legitimer, von der Idee der Philoſophie bevollmächtigter und beſeelter Philoſoph.

Carteſius nun gründete die Philoſophie wieder auf die Idee der Philoſophie. Und ſchon vor ihm war in den Italienern die Unendlichkeit der Idee der Philoſophie zum Bewußtſein gekommen; ſie fanden ihre Vorbilder darum in den alten Philoſophen, als welche aus der Idee der Philoſophie, aus der Quelle geſchöpft hatten, keine durch Dogmen beſchränkten Geiſter waren, und ſuchten ihre Syſteme in ihrer Totalität zu reproduciren. Aber die Idee der Philoſophie beſtimmt ſich nothwendig und beſtimmt ſich verſchieden, ſowohl aus innern als äußern Gründen. Dem Carteſius war die beſtimmte Idee der Philoſophie die Selbſtgewißheit des Geiſtes: das omnia mea mecum porto nicht in moraliſcher — wenigſtens nicht allein — ſondern in allgemein geiſtiger Bedeutung aufgefaßt. Die Philoſophie kann ſich nur auf klare und deutliche Begriffe ſtützen; nur dieſe ſind gewiß. Das Gewiſſeſte iſt aber das Selbſtbewußtſein des Geiſtes. Die Idee und Grundlage der Philoſophie iſt daher die Idee des Geiſtes: das Denken, das Selbſtbewußtſein iſt die erſte, die unbezweifelbarſte Wahrheit. Der Geiſt des Carteſius iſt darum ein ſchlechthin antidogmatiſcher, freier und folglich antikatholiſcher Geiſt. Er unterſcheidet ſich gerade dadurch von den Scholaſtikern, ja dadurch allein, daß er kein kirchlicher Denker, kein katholiſcher Philoſoph mehr iſt. Der Zweifel iſt das *charakteriſtiſche Merkmal* der neuern Philoſophie im Unterſchiede vom Scholaſticismus, der, wenn er zweifelte, nur *innerhalb* eines Unbezweifelten ſich hielt, nur *Specielles* bezweifelte, oder, wenn er dieſe Grenze überſprang, ein warnendes Beiſpiel von der Wahrheit des ne sutor ultra crepidam, nur in bodenloſe Albernheit verſank. Aber der Zweifel des Carteſius hat ſeine Bedeutung darin, daß er ein *allgemeiner* iſt. Mag Carteſius, ſo viel als er will, den Zweifel beſchränken, alle dieſe Einſchränkungen ſind willkührlich, ändern nichts an der Sache, nichts am Princip. *Der Geiſt des Zweifelns entſcheidet:* nicht der beſtimmte Gegenſtand. Magſt du vom Zweifel ausnehmen, was du willſt: die Grenzen, die du dem Zweifel im Beſondern ſetzeſt, fallen über kurz oder lang, ſind nur die Schranken deiner Perſönlichkeit, die Andere, wenn ſie deinen Geiſt übernehmen, nicht mehr berückſichtigen und ſo den wahren Sinn deiner Zweifel enthüllen werden. So viele Verehrer die Carteſiſche Philoſophie unter den Katholiken fand, ja hier mehr als unter den Proteſtanten: ſie befreite den Geiſt aus der Knechtſchaft des Glaubens, ſie verbreitete den Geiſt des Zweifels in alle Wiſſenſchaften, d. h. den Geiſt der Prüfung, der Unterſcheidung des Falſchen vom Wahren, des Eingebildeten vom Gegenſtändlichen, des Deutlichen und Gewiſſen vom Dunkeln und Ungewiſſen. [31]

Unwiſſende nur können die poſitiven Wirkungen und Leiſtungen einer Philoſophie verkennen. Die Wirkungen der Philoſophie ſind *unendlich*, aber ſie ſind geiſtige, darum entziehen ſie ſich den Augen. Gewöhnlich ſchätzt man ihre Wirkungen nach den Anwendungen von gewiſſen Sätzen auf andere Wiſſenſchaften, aber dieſe Wirkungen ſind die untergeordnetſten, die ſchlechteſten; ſolche Anwendungen ſind nur formelle, dogmatiſche Beſtrebungen. *Der Geiſt* einer Philoſophie iſt allein ihr Weſen, ihr *wahrer Ertrag*; nur wer in ihrem Geiſte handelt, handelt ihr gemäß, handelt ſelbſtſtändig, handelt als Philoſoph; denn die *Gewinnung* des Geiſtes, die Abſonderung deſſelben von dem

Formellen iſt eine Handlung der Selbſtthätigkeit. So war der Geiſt der Carteſiſchen Philoſophie der Geiſt des Denkens überhaupt, der Geiſt der Beſonnenheit, der Ungläubigkeit, der Freiheit, der Prüfung, der Unterſuchung, der Unterſcheidung. Erſt mit der Carteſiſchen Philoſophie wird es Tag. Ihre Einſeitigkeit gerade war ihre Nothwendigkeit, ihre Heilſamkeit. Ihr wahrer Ertrag, ein bleibender Gewinn, in geiſtiger Beziehung für die ſpätere Philoſophie und alle Diejenigen noch heute, welche die Fortſchritte ihrer Vorfahren zu erkennen und ſich anzueignen verſtehen, war die Abſonderung alles Materiellen von der Idee des Geiſtes, den man vor ihm ſtets als ein materielles Weſen dachte. Ihr habt gut reden von der Einheit der Seele und des Leibes: ſind es zwei Begriffe wenigſtens, iſt dieſe Einheit nicht ein gleichartiges Eins, ſo muß die Philoſophie das Moment des Unterſchieds auffinden und hervorheben. C. iſt der erſte Philoſoph, wenigſtens der chriſtlichen Zeit, der den Geiſt rein gedacht, der von dieſem Begriffe alles Fremdartige abgeſondert und in dieſer Reinheit zum Princip gemacht hat; denn wenn wir auch bei Andern, wie bei Auguſtin, ähnliche Gedanken finden, ſo waren ſie doch nur zufällige, principloſe oder mit andern ihnen widerſprechenden Beſtimmungen vermiſchte Gedanken. Der wahre Ertrag der Carteſiſchen Philoſophie in materieller Beziehung aber war die Zurückführung des Naturſtudiums auf den Begriff des Mechanismus, d. h. auf deutliche und klare Begriffe, auf die Erforſchung natürlicher, beſtimmter Gründe überhaupt. So einſeitig und unerſprießlich, jedoch erſt in der ſpätern Zeit, die Ausdehnung dieſes Princips auf Alles wurde, ſo war damit doch das Skelet, die Grundlage der Naturwiſſenſchaft gegeben. So ſehr es dem alten Vorurtheil der Menſchen widerſprach, die Thiere als Maſchinen zu denken, ſo ſehr noch heute der Unwiſſende oder oberflächlich oder wenigſtens einſeitig Gebildete über dieſen Gedanken des Carteſius als ein Paradoxon lachen und bei dieſer Gelegenheit den bekannten Ausſpruch Cicero's über die Abſurditäten der Philoſophen zu erneuern geneigt ſein mag: dieſe dem Weſen der Thierheit ſcheinbar ſchlechterdings widerſprechende Beſtimmung war der erſte Schritt zur Erkenntniß ihres Weſens, ein Schritt, mit dem allem Aberglauben in der Naturwiſſenſchaft mit einem Schlage der Garaus gemacht, an die Stelle der bisherigen Anſchauungsweiſe, welcher die Thiere für willkührlich und abſichtlich, nach den Regeln menſchlicher Klugheit handelnde Weſen galten, eine ganz neue Anſchauung der Dinge und Weſen geſetzt war. Sonſt hatte der Menſch nur ſich ſelbſt zum Maßſtab der Natur gemacht, Alles nur nach ſich gedacht, unfähig, etwas Anderes beziehungslos zu denken; jetzt erſt kam er durch das Verdienſt der Carteſiſchen Philoſophie hauptſächlich zur Anſchauung eines Andern als Andern, zu einer gegenſtändlichen Anſchauung. Gerade dadurch, daß ſie den Begriff des Geiſtes von der Natur abſonderte, ſonderte ſie auch von dem Begriff der Natur alles ab, was nicht zu ihr gehörte, ſondern in ſie hineingetragen war. So war die ſcheinbar un- ja widernatürlichſte Anſchauung der Natur die erſte natürliche Anſchauung derſelben. Carteſius, nicht Bacon hat darum das Princip der Naturwiſſenſchaft rein ausgeſprochen. Die Idee, die der Carteſiſchen Behauptung, daß die Thiere Maſchinen ſind, zu Grunde liegt, — und es iſt das Wichtigſte, um eine Philoſophie richtig zu erkennen und beurtheilen, die Idee in ihrem Unterſchiede von der Art, wie ſie beſtimmt und ausgedrückt wird, zu ermitteln — iſt nichts anderes als der Begriff der Nothwendigkeit. Der Mechanismus iſt nicht die Idee, ſondern die Beſtimmung der Idee, d. h. eine zeitliche, endliche, aber eben deßwegen für ihre Zeit wahre und nothwendige Beſtimmung. In der ſpätern Zeit, wo ein tieferer Naturſinn erwachte und der Unterſchied zwiſchen innerer und äußerer Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit empor kam, fiel daher dieſe Beſtimmung, aber die Idee blieb, — denn ſie iſt die aus dem Weſen der Natur ſelbſt geſchöpfte Beſtimmung — die Handlungen der namentlich niederen Thiere, gerade die am meiſten, die wir aufs höchſte bewundern, weil ſie uns als willkührlich erſcheinen, ſind (im Weſentlichen) nothwendige Handlungen. Und dies iſt eben der wahre Sinn des Carteſiſchen Satzes: die Thiere ſind Maſchinen. Erſeht daher aus dieſem Beiſpiele, daß das an einer Philoſophie, was gewöhnlich von der Maſſe aufs heftigſte verſchrieen und angefeindet wird, ihr für das Schlechte und Falſche gilt, gerade das Beſte daran, eine Neuerung zwar, aber ein weſentlicher Fortſchritt, eine Erweiterung und Bereicherung unſerer Begriffe iſt, obwohl ſie zunächſt, eben weil jede neue Erkenntniß alte Illuſionen zerſtört, als die größte Einſeitigkeit und Armſeligkeit ſelbſt erſcheint. Und damit ihr euch vollkommen davon überzeugt, daß die Carteſiſche Philoſophie wirklich nicht nur für die Philoſophie im engern Sinne, ſondern auch für die Menſchheit und Wiſſenſchaften überhaupt poſitive, wohlthätige, ſegensreiche Wirkungen gehabt hat, und daher nothwendig ſelbſt eine poſitive, gute Philoſophie war, ſo hört, wie der treffliche Naturforſcher Reaumur über Carteſius ſich ausſpricht. „Wir dürfen (ſagt er, nachdem er die bisherigen albernen Vorurtheile, in der Naturgeſchichte namentlich, angeführt hat) uns glücklich ſchätzen, in einer Zeit geboren zu ſein, wo es der Vernunft gelungen iſt, ſo viele Vorurtheile zu zerſtören, und wo ſie uns die ſichern Wege gezeigt hat, die wir einſchlagen müſſen, um die Wahrheit zu entdecken. Wir dürfen uns glücklich ſchätzen, einen Meiſter wie Descartes zum Vorgänger zu haben, der uns gelehrt hat, die angenommenſten Vorſtellungen zu unterſuchen und nur diejenigen uns anzueignen, die für uns durchaus klar und einleuchtend ſind. Welche Dienſte hat ein einziger Mann der ganzen Menſchheit geleiſtet!“*)

Hört auch Bayle. Seine Stimme iſt hier vollkommen gültig: „In der wahren Philoſophie iſt es ein unbeſonnenes Verfahren, etwas zu behaupten, wenn man keine klare und deutliche Vorſtellung davon hat. Eben dadurch, daß Herr Descartes einem Jeden, der Philoſoph werden will, dieſes Geſetz auferlegt, hat er in unſerm Jahrhundert ſo viel zur Vervollkommnung der Vernunft beigetragen, und ſie befähigt, die alten Irrthümer zu verbannen und künftige zu vermeiden*)." Solche Bedeutung hatten für die Menſchheit die klaren und deutlichen Begriffe des Carteſius.

---

*) Mémoires p. s. à l'histoire des insect. T. V. P. II. IX. Mém. p. 106.

Daß nun aber Carteſius ein a-, ja antikatholiſcher Denker war, ein Geiſt, der an und für ſich ſelbſt, abgeſehen von äußerlichen Rückſichten, heraus war aus den Banden der Kirche, der ſich nicht von ihr am Gängelbande des Dogmas leiten ließ, der unabhängig dachte, deſſen Gedanken im Widerſpruch ſtanden mit dem Glauben ſeiner Kirche, davon haben wir ein ſpecielles, und darum ſchlagendes Beiſpiel an ſeiner Behauptung, daß die Ausdehnung das Weſen des Körpers ausmacht — eine Beſtimmung, welcher zufolge die Transſubſtanziation ſchlechterdings unbegreiflich, unvernünftig, unmöglich iſt. Wäre C. ein in ſeinem Denken von den Dogmen ſeiner Kirche abhängiger und beſtimmter oder gar innerlich mit ihrem Glauben verſchmolzener, kurz ein gläubiger Geiſt geweſen, ſo würde er aus dem Dogma der Transſubſtanziation gefolgert haben, daß das Weſen des Körpers nicht in der Ausdehnung beſtehen könne. Aber es geht hieraus nur zu deutlich hervor, daß Carteſius als Philoſoph vergaß, daß er Katholik war, und weiter wollen wir nichts, denn daß Carteſius in den Momenten, wo er nicht dachte, wo er nicht Philoſoph war, ein Katholik war und vielleicht ſelbſt ein guter Katholik, das wollen wir gerne zugeben. Eben deßwegen, weil nach dem Carteſiſchen Begriffe von dem Weſen des Körpers die Transſubſtanziation ein Unding iſt, entfernten ſich auch die frommen Katholiken von Carteſius, wenigſtens in dieſem, übrigens ſehr wichtigen, ja weſentlichen Punkt ſeiner Philoſophie. So ſagt Du-Hamel, deſſen Zeugniß hier vollkommen entſcheidend iſt, weil er von aller Verketzerungsſucht weit entfernt, ſchon ſeinem eklektiſchen Geiſte nach ein milder, unparteiiſcher Mann iſt: „Ich gebe dem

---

*) Bayle, Nouv. lett. critiq. sur l'hist. du Calvinis. Oeuv. div. T. II. p. 244.

Carteſius nicht zu, daß das Weſen des Körpers in der Ausdehnung beſteht, wenn ich gleich für jetzt nichts reden will von dem heiligen Sakrament des Abendmahls, wo der ganze Leib Chriſti unter der Geſtalt des Brotes enthalten iſt, ohne doch ausgedehnt und durch den Raum beſchränkt zu ſein, und wo wohl die Ausdehnung des Brotes, aber nicht ſeine Subſtanz übrig bleibt, was ſchlechterdings unmöglich zu ſein ſcheint, wenn die Natur des Körpers in der Ausdehnung beſteht*)." Bayle bemerkt in Betreff dieſer Materie: „Wie es wahr iſt, daß die Ausdehnung nicht das Weſen der Materie iſt, wenn es dem Glauben widerſpricht, daß ſie es iſt, und daß jedes der Offenbarung widerſprechende Princip falſch iſt, ſo kann man auch ſagen, daß, wenn die Ausdehnung das Weſen der Materie ausmacht, es gewiß iſt, daß keine Offenbarung dieſe Wahrheit zerſtören kann und daß jedes theologiſche Dogma, das ihr widerſpräche, falſch iſt**)." Carteſius ſchloß die Gegenſtände des Glaubens von dem Gebiete der Philoſophie aus, aus frommen Gründen, d. h. aus Gründen, die, ſo weit jeder Menſch Gegenſtand ſeines Bewußtſeins iſt, ſich ſelbſt kennt, fromm waren, in deren Aufrichtigkeit wir keinen Zweifel ſetzen dürfen oder wenigſtens wollen; aber die wahren, die objektiven, die uns gegenſtändlichen Gründe ſind, weil ſein Geiſt eine andere Richtung genommen, ein lebendigeres Intereſſe hatte, als dieſe Gegenſtände zum Objekt zu machen. [32] Das, was ein denkender Menſch nicht mehr zum Gegenſtande ſeines Denkens macht, das hat nicht mehr ein weſentliches Intereſſe für ihn, kein mit ſeiner charakteriſtiſchen Beſtimmtheit übereinſtimmendes Intereſſe; mit dem mag er nichts mehr zu ſchaffen haben, dem entflieht er in eine andere, beſſere Welt, in eine Welt, in der er ſeinem weſentlichen Triebe und Berufe nachleben kann, eine Welt, die wir als ſein geiſtiges, wahres

---

*) Joan Bapt. Du-Hamel, De consensu veteris et novae philosophiae. Libri duo. Parisiis 1663 lib. I. p. 146.

**) De l'essence des corps. Oeuv. div. T. IV. p. 130.

Vaterland anerkennen müſſen. Was dein Inneres beſchäftigt, das beſchäftigt auch deinen Verſtand, das nimmſt du auch in ihn auf, als ein Objekt deiner Betrachtung und Beſchauung, von dem du nicht laſſen kannſt. Was man liebt, will man nicht nur betaſten, ſondern auch ſehen; die Geliebte, die du nicht aus den Armen laſſen kannſt, kannſt du auch nicht aus den Augen laſſen. Was nicht mehr den edelſten Sinn des Menſchen ergreift und intereſſirt, das iſt auch nicht mehr das Edelſte und Höchſte in ihm. Was nun aber namentlich ein Philoſoph, deſſen Weſen das Denken ausmacht, von ſeinem Denken ausſchließt, das verbannt er aus ſeinem Weſen, verbannt er aus ſich *als Philoſoph*, und es fehlt nicht viel, es dauert nicht mehr lange, aus ſich auch *als Menſch*. Der Geiſt hatte ſich daher abgekehrt von dem Intereſſe der Kirche, ſich im Unterſchiede von ihrem geiſtlichen Reich ein geiſtiges Reich gegründet; *in ſich ſelbſt* fand er keinen Verbindlichkeitsgrund zum Glauben; *aus ſich ſelbſt* wußte er nichts von der Kirche. Die *Exiſtenz* der Kirche war nur noch der Grund des Glaubens; er kam nicht aus dem Weſen, die innern Bedingungen dazu fehlten; er war ein an ſich zufälliger Fund. Der Glaube war *in* dem Menſchen ſelbſt ein dem Menſchen *äußerlicher* Glaube — ein Glaube ohne Geiſt und Leben — dieſes hatte er der Wiſſenſchaft und Wirklichkeit zugewandt — ein Glaube ſich ſelbſt zum Trotze und Zwange — ein von empiriſchen Inſtanzen (wie z. B. von der Geburt) aufgedrungener Glaube. *Man glaubte, was man nicht glaubte.* Der Glaube war ein Widerſpruch. Er war *ſubjektiv*, d. h. der Geſinnung nach — da, wo er noch die höchſte Bedeutung hatte — eine Pietät, *objektiv*, d. h. dem Geiſt und Weſen nach eine Heuchelei. Kurz ihr Glaube war — dieſe Beſtimmung iſt die weſentlichſte — ein *hiſtoriſcher Glaube*.

Die Männer, in denen der Widerſpruch des Glaubens und der Vernunft als eine hiſtoriſche Merkwürdigkeit uns begegnet, waren denkende, geiſtvolle Männer, Männer von entſchiedener Wiſſenſchaftlichkeit, ſelbſtſtändige, ſelbſtbewußte Männer. Nothwendig erhielt daher der Glaube, deſſen weſentlichſte Beſtandtheile hiſtoriſche, ſogenannte poſitive Dinge waren, in ihrer Seele *die* Bedeutung, welche er eben in ihnen hatte. Die Natur des Poſitiven, des Hiſtoriſchen kommt in ihnen aufs Klarſte zum Vorſchein. Das Poſitive gilt, weil es gilt, ohne Grund, wenn auch urſprünglich ein Grund vorhanden war. So war denn auch ihr Glaube nur ein poſitiver Glaube; er galt, ohne daß ein Grund *in ihnen* ſelbſt zu dieſem Glauben vorhanden war: er war daher der angemeſſene Ausdruck ſeines Gegenſtandes und des Verhältniſſes, in welchem *der Geiſt* zu ihm ſtehen kann. Das Hiſtoriſche kann eben keinen andern Glauben fordern, als einen *hiſtoriſchen*, der Seele äußerlichen. Mit dem Maße, daß du miſſeſt, mit dem ſollſt du wieder gemeſſen werden. Das Hiſtoriſche *als Wahrheit* aufbürden wollen, iſt anmaßende Thorheit. Eine hiſtoriſche Wahrheit iſt eben eine hiſtoriſche Wahrheit, aber weiter nichts, keine geiſtige, keine an und für ſich ſeiende, keine göttliche Wahrheit, keine bindende, keine *geiſtbeſtimmende* Wahrheit. Wir glauben ohne Anſtand die Thaten eines Alexander, eines Karl XII., weil ſie uns keinen Glauben aufdringen, weil ſie ſich frei, unbefangen, anmaßungslos, offen und ehrlich als das, was ſie ſind, als bloße hiſtoriſche Fakta geben, und das Zeugniß ihrer Glaubwürdigkeit, die *letzte Inſtanz*, auf der alle Gewißheit beruht, iſt die Uebereinſtimmung, wenn auch nicht mit dem, was wir erlebt haben, mit unſern Erfahrungen, mit unſern Vorſtellungen im Beſondern, aber doch mit unſern Begriffen im Allgemeinen, mit den Geſetzen der inneren Möglichkeit, mit der Vernunft. Aber ein Faktum, das beſondere Anſprüche macht, das ſich uns als Wahrheit ſelbſt aufbringen will, können wir mit vollem Rechte als ein anmaßendes Ding von uns weiſen, etwa mit den Worten: Liebes Faktum! wenn du dich mir als eine bindende Wahrheit geben willſt und dabei auf deine Thatſächlichkeit pochſt, ſo beſtehe ich vor Allem auf *meinem Rechte*, daß du hier an dieſer Stelle, hier vor meinen Augen vorgehſt (wenn anders, woran ich noch ſehr zweifle, die Wahrheit ein todtes Faktum werden kann), ſo mußt du mir auch auf thatſächliche, auf unmittelbare Weiſe zukommen; an ein vermitteltes, überliefertes Faktum, an ein Faktum, das für mich kein Faktum mehr iſt, hänge ich nicht — dafür ſtehe ich dir! — meine Seele. Die Gegenwart iſt das Weſen, die Seele des Faktums. Das gegenwärtige Faktum muß ich glauben; — und dieſes Zwingende, dieſes Unabläugbare will man eben damit ausdrücken, wenn man etwas als eine Thatſache hinſtellt — es iſt unabhängig von meinem Denken; ich kann nicht zweifeln, ob es iſt; aber ein vergangenes Faktum glaub' ich, wenn ich es glauben mag. Das mittelbare Faktum iſt eine Ueberſetzung, zu der uns das Original fehlt; es iſt verſetzt worden in den blauen Dunſt der Vorſtellungs- und Einbildungskraft, die unwillkührlich — oft nach einem Zeitraume von wenigen Jahren, zumal wenn wir unterdeß in ganz andere Verhältniſſe und Lagen gekommen ſind — die Gegenſtände der Vergangenheit verändert, dem Maße der Wirklichkeit entrückt, in einem täuſchenden Lichte uns darſtellt; es iſt ſeiner Natur nach unzuverläſſig, nothwendig ein Objekt des Zweifels, kurz es verliert den Charakter der Thatſächlichkeit; es kann daher auf nichts anderes Anſpruch machen, als höchſtens einen hiſtoriſchen, d. h. meinem wahren Weſen, meinem höchſten Intereſſe, meinem Geiſte an und für ſich gleichgültigen Glauben. [33] Ewig lebendige Fakta ſind allein die geiſtigen, die unmittelbaren Aeußerungen des Geiſtes: die ſchlichten Worte der Wahrheit; dieſe allein binden, dieſe allein beſtimmen den Geiſt, weil dieſe Beſtimmungen zugleich Selbſtbeſtimmungen des Geiſtes ſind, den Geiſt durch ſich ſelbſt, durch ſeine Selbſtthätigkeit von ihrer Wahrheit überzeugen. Der Glaube aber an Fakta als Wahrheiten, an ſogenannte dogmatiſche Fakta iſt purer, blanker Aberglaube — der Aberglaube der Todtenbeſchwörer. Der Glaube an dogmatiſche Fakta iſt daher nur da ein lebendiger, wo der Glaube an den Geiſt todt, der Geiſt ſelbſt tief geſunken, der Sinn für Wahrheit verloren, die Urtheilskraft geſchwächt, die intellektuelle Thatkraft erloſchen iſt. Aber in jenen Männern war Wiſſenſchaft Geiſt und Leben, ſie gaben darum dem Faktum, was dem Faktum gebührt. Ihr Glaube war ein vergangener, abgeſchiedener, ihnen fremder, nicht ihr gegenwärtiger, wirklicher, unmittelbarer, urſprünglicher Geiſt.

Der Glaube war aber zugleich durch eine gegenwärtige Macht, die Kirche, vertreten. Der Glaube hatte die allgemeine Meinung für ſich, oder war vielmehr ſelbſt dieſe allgemeine Meinung. Er verdiente alſo — abgeſehen von andern dem Glauben an ſich fremden Gründen, die zur Pietät verbanden — Schonung, Anerkennung, Achtung, ja Ehrfurcht. Der Glaube, den ſie der Kirche darbrachten, war ein ſchuldiges Opfer. Die Vernunft war nur noch eine ſubjektive Meinung — ſie hielten daher dieſe als ihre, eine noch unberechtigte Meinung in Schranken, unterordneten ſie der Kirche. Ja, obgleich innerlich, an ſich der Glaube nur ein obſcurer, unwirkſamer Privatmann war, ſo ſchoben ſie doch ſtets den Gläubigen vor, als wäre er die Hauptperſon. Die öffentliche Meinung war auch die öffentliche, aber deßwegen nicht die ihrem wahren, urſprünglichen Weſen entſprechende Meinung ihrer Seele. Weil ich Mitglied dieſer Kirche bin, ſo glaube ich, aber nicht weil ich glaube, bin ich Mitglied derſelben. Ich glaube, was ihr glaubt; ich will und mag nicht in Widerſpruch treten, nicht brechen mit denen, an die ſo viele, ſo ſtarke Bande mich knüpfen; ich will auch hierin mit euch in Frieden und Gemeinſchaft leben. Heilig ſei mir, was euch heilig iſt. Amen. So dachte, ſo ſprach die Vernunft in jenen Männern zu dem Glauben und ſeinen Anhängern. Aber eben dadurch erhielt der Glaube wieder eine ſeiner urſprünglichen Bedeutung in ihnen entgegengeſetzte, eine gegenwärtige, lebendige Bedeutung: er war in ſich ſelbſt der größte Widerſpruch mit ſich. So wie mit Carteſius und anderen ſeiner Glaubensgenoſſen war es nun auch mit Bayle — obwohl er Proteſtant war, aber der Proteſtantismus hatte ſich eben ſo wie der Katholicismus durch ſeinen hiſtoriſch-dogmatiſchen Glauben mit dem Geiſte, mit der Vernunft in Widerſpruch geſetzt. Gelogen, geheuchelt (ſubjektiv, mit Wiſſen und Willen) hat Bayle nicht. Sein Glaube war eine ſubjektive Ehrlichkeit. Wir haben keinen Grund, dieſes zu bezweifeln. Nicht nur die feierlichſten Verſicherungen ſprechen dafür; er beſtätigte auch ſeine Ergebenheit an die reformirte Kirche durch öffentliche Akte. „Es iſt eine offenkundige Unwahrheit, wenn man behauptet, Herr Bayle (er ſpricht anonym von ſich ſelbſt) habe mehrere Jahre lang keine religiöſe Handlung verrichtet, denn wenn man ſieben oder acht Monate ſeines Krankſeins ausnimmt, in welchem Falle ſelbſt die Frömmſten von der Pflicht des Kirchenbeſuchs ſich entbinden, hat er immer viermal jährlich das heilige Abendmahl genommen und ziemlich oft dem öffentlichen Gottesdienſt beigewohnt. ... Das leidige Kopfweh, ein für Herrn B. alltägliches Leiden, iſt die einzige Urſache, die ihn abhält, ſich zur Predigt eben ſo oft, als die andern Ausgewanderten, einzufinden*)." Ja, was noch unendlich mehr ſagen will, als ſolche äußerliche, ſtets zweideutige Zeichen, er beſtätigte ſeine Anhänglichkeit ſelbſt durch Opfer. „Ich lebe, ſagt B., in höchſt obſcuren und mittelmäßigen Verhältniſſen — was jedoch ohne Klage, ohne Vorwurf geſagt ſei. Allein ich dürfte nur nach Frankreich gehen, wo ich mit offenen Armen aufgenommen würde, um mir eine ehrenvollere, bequemere und unvergleichlich vortheilhaftere Lage zu verſchaffen, als meine hieſige iſt. .... Ueberdem wiſſen meine Bekannten, daß der Aufenthalt zu Paris ſtets Reize für mich hatte, daß ich dieſer Stadt den Vorzug vor allen andern Städten gab. Ich war nämlich ſtets der Ueberzeugung, daß ich mir in Paris durch den Umgang mit ſeinen ſo umgänglichen Gelehrten und durch die Benützung ſeiner vielen trefflichen Bibliotheken ein Bischen Gelehrſamkeit hätte erwerben können. Nur meine Anhänglichkeit an den reformirten Glauben hat mich abgehalten, in Paris meinen Wohnſitz zu nehmen, nachdem die Aufhebung der Akademie in Sedan mich meiner Profeſſur beraubt hatte. ... Nur dieſe nämliche Anhänglichkeit hat mich hier zurückgehalten, ſeitdem mein guter oder böſer Stern mich zum Schriftſteller beſtimmt hat, und ohne Eitelkeit kann ich ſagen, daß die Aufnahme, die ich in Frankreich ſeit jener Zeit gefunden hätte, mit nicht geringen weltlichen Vortheilen für mich verbunden geweſen wäre. Es iſt das ein Beweis meines Eifers für den reformirten Glauben*). Ueberdem miſchten ſich bei Bayle in ſeine Anhänglichkeit an die reformirte Religion die Geſinnungen und Empfindungen der Liebe, der Pietät ein. Die Seinigen gehörten der unterdrückten, der ſchmählich verfolgten Kirche an. Sein geliebter älterer Bruder ſtarb ſelbſt als Märtyrer ſeines Glaubens im Kerker. „Ich habe, ſagt er ſelbſt, den reformirten Glauben mit der Milch eingeſogen, Sohn und jüngerer Bruder von Predigern, die beide zu den eifrigſten Frankreichs gehörten, und von denen der letztere geſtorben iſt in dem Schloſſe Trompette, wo er ſeines Glaubens wegen eingeſperrt war und ſeinem frommen Leben durch einen ſehr ſchönen, ſelbſt von den Papiſten bewunderten Tod die Krone aufſetzte**).“ Wir haben endlich um ſo weniger Grund, ſeine Anhänglichkeit zu bezweifeln, als die Sache der Reformirten, in Beziehung auf ihre Zeit, die Sache des Fortſchritts, die Sache der Vernunft und Freiheit war, ſo daß er um des Guten und Wahren willen, was die vom alten Aberglauben gereinigte reformirte Religion ihm darbot, und welches mit ſeinem Geiſte und Weſen übereinſtimmte, auch das, was mit dieſem Guten und Wahren damals als ein Weſentliches verbunden war, aber ſeinem Geiſte und Weſen widerſprach, glaubte, d. h. tolerirte, ſich gefallen ließ.

---

*) La chimère de la cabale de Rotterdam. p. 744. 746. Oeuvr. div. T. II.

---

*) La cabale chimérique ou réfutation de l'histoire fabuleuse etc. p. 674. T. II. Oeuv. div.

**) La cabale chim. p. 677.

Aber nichts deſto weniger widerſprach ſeinem objektiven, d.i. wahren Weſen der Glaube. Sein Glaube war ein Akt der Selbſtverläugnung eine Schranke, die er ſich ſelbſt ſetzte — eine eben deßwegen an ſich willkührliche Schranke — die freiwillige Negation ſeines Geiſtes, wie hinwiederum ſein Geiſt die Negation ſeines Glaubens war. Aber der Geiſt hatte nichts für ſich, als eben ſich ſelbſt, kein Recht, als das der Einſicht. Die Vernunft war nur tolerirt, die Ecclesia pressa. Der Glaube dagegen hatte eine objektive, legitime, hiſtoriſch beglaubigte Macht für ſich, er war die herrſchende Kirche. Die Vernunft mußte daher dem Glauben aufgeopfert werden. Bayle ſchließt aus den Einwürfen der Vernunft gegen den Glauben nicht auf die Nichtigkeit der Dogmen, ſondern auf die Nichtigkeit der Vernunft. Die Schwierigkeiten, die ſie dem Glauben macht, dienen nur dazu, zu zeigen, wie unvernünftig, wie ſchwach, wie blind die Vernunft iſt, ſie dienen dazu nur, die Vernunft zu demüthigen, und das Verdienſt des Glaubens zu erhöhen, zu beweiſen, daß es kein anderes Mittel gibt, ſich aus dem Labyrinth der Zweifel zu befreien, als unbedingt, mit Enthaltung alles Räſonnements, ſich den Ausſprüchen des Glaubens zu unterwerfen. So bemerkt B. in Betreff des Urſprungs der Sünde und des Uebels: „Dieſer Urſprung iſt ſehr dunkel, und was von dem des Nils geſagt wurde, daß er ein Gegenſtand vielmehr der Bewunderung als der Erkenntniß ſei, paßt vollkommen auf ihn. Er liegt außer der Faſſungskraft unſerer Vernunft: die Philoſophie kann hier ihre Stärke und ihre Schwäche fühlen. .... Sie kann ſonach erkennen, daß, wenn ſie einige Kraft hat, um Nebel zu ſchaffen, ſie zu ſchwach iſt, um ſie zu zerſtreuen. Wir dürfen ſie alſo nur tüchtig am Kappzaum ſchnallen, damit ſie weniger ſtolz ſei, und dieſe Demüthigung oder Züchtigung ſie lehre, unter den Gehorſam des Glaubens ſich gefangen zu geben. Man muß ſie bändigen, wie man den Bucephalus bändigte, indem man ihn hinderte, ſeinen Schatten zu ſehen, und ihn der Sonne entgegen lenkte; d. h. ſie muß ihre Streitſucht aufgeben, um nur auf das

Orakel der Offenbarung zu hören*).“ „Die menſchliche Vernunft kann nur zerſtören, aber nichts aufbauen; ſie taugt nur dazu, Zweifel zu machen und Streitigkeiten zu erregen, die zu keinem Reſulte führen, weil man eben ſo viel dafür als dagegen ſagen kann. Man kann von der Vernunft ſagen, was die Theologen von dem moſaiſchen Geſetz ſagten. Wie dieſes ſich nur dazu eignete, dem Menſchen die Erkenntniß ſeines Unvermögens und das Bedürfniß eines Erlöſers beizubringen, daher ein Pädagog war, der zu Jeſus Chriſtus führte: ſo iſt die Vernunft nur dazu geſchickt, den Menſchen ſeine Finſterniß, ſeine Ohnmacht und die Nothwendigkeit einer andern Offenbarung, als der der natürlichen Vernunft fühlen zu laſſen**).“ Darum erklärt ſich auch Bayle für Huet und la Mothe le Vayer, welche behaupten, daß der Skepticismus die Philoſophie ſei, welche ſich am Beſten mit dem Chriſtenthum vertrage. Es ſcheint alſo, ſagt er, daß dieſer unſelige Zuſtand der Ungewißheit am geeignetſten iſt, uns zu überzeugen, daß unſere Vernunft ein Irrweg iſt, da, wann ſie ſich zur größten Feinheit ſteigert, ſie uns in einen ſolchen Abgrund ſtürzt. Die natürliche Folge hiervon iſt die Pflicht, dieſen Führer aufzugeben und ſich einen beſſern von dem Urquell aller Dinge auszubitten. Das iſt ein großer Schritt zur chriſtlichen Religion; denn ſie will, daß wir unſern Verſtand unter den Gehorſam des Glaubens gefangen geben***).“

So revocirt Bayle die Beleidigungen wieder, die er dem Glauben angethan hat. Nachdem er — zwar nicht formell, doch materiell — eine Sottiſe um die andere dem Glauben geſagt hat, ſpringt er wieder zum Glauben hin, und bittet ihn demüthigſt um Verzeihung, ſich entſchuldigend mit den Schwächen der Vernunft, ihrem ſanguiniſchen Temperament, ihrer Neigung zu dialektiſchen Späßen. Seine Zweifel,

---

*) Réponse aux quest. d'un prov. p. 683.

**) Dictionn., art. Manichéenes Rem. D.

***) Dictionn., art. Pyrrhon. R. C. S. auch Répub. d. l. p. 561.

Gegengründe, Ausſtellungen (wie z. B. an den Handlungen Davids) ſind nur Meinungen eines Partikulier, die weiter gar kein Gewicht haben, kleine häusliche Zwiſtigkeiten, die der öffentlichen Würde und Autorität des Glaubens keinen Abbruch thun, müßige Zwiſchenviertelſtunden, in denen man ſich nur zur Erholung ſeinen Launen überläßt, um dann ſogleich wieder um ſo geſtärkter unter die Zucht des Glaubens ſich zu begeben, unſchuldige Witze, die die Vernunft auf den Glauben macht, rhetoriſche und dialektiſche Uebungsſtücke, in denen man ſich nur in die Rolle eines esprit fort hineindenkt und ſagt, was man dagegen ſagen *könnte*, wenn man ſich auf den Standpunkt der Vernunft ſtellen wollte. So umflattern die Zweifel und Einwürfe Bayle's, wie kleine Tagvögel, angreifend, aber ſogleich wieder zurückfliehend, keck und furchtſam zugleich, die Nachteule der Orthodoxie.

Sein dogmatiſcher Glaube iſt guter Wille. In magnis voluisse sat est, könnte man auf ihn anwenden. Sein Glaube iſt eine freiwillige Abſtinenz und Pönitenz ſeiner Vernunft: B. iſt ein intellektueller Ascet, ein geiſtiger Flagellant. Pascal trug einen ſtachlichen Gürtel um ſeinen Leib, Bayle's Gürtel iſt der Glaube, der die Regungen ſeiner geiſtigen Natur ſtets im Zaume hält. Aber wie auch der ſtrengſte Carthäuſer trotz aller Kaſteiungen, trotz aller kalten Waſſerüberſchläge nicht den Brand ſeiner Begierden ſtillen kann, ſo kann auch Bayle trotz aller Selbſtbeherrſchung nicht verhüten, daß nicht ſtets ſein urſprünglicher Naturtrieb ſich verräth. Sein großes Dictionnaire historique et critique gibt uns ein Bild von ihm. Der Hiſtoriker, der Geſchäftsführer des Glaubens, *der* Bayle, der nicht in ſeinem Intereſſe und Namen, ſondern im Geiſte und Auftrage der Orthodoxie ſpricht, *der* Bayle, welcher ſich nicht unterſcheidet von andern Glaubensgenoſſen, iſt mit großen Lettern gedruckt, iſt der Text; aber der Text iſt kurz; kaum iſt er oben, ſo taucht er ſich auch ſogleich wieder in dem breiten Strom der Anmerkungen in ſein urſprüngliches Element unter, wo wir *den* Bayle finden, welchen wir nicht ſo leicht mit andern Menſchen verwechſeln können. Im Text trägt er das Amtskleid eines Orthodoxen, aber in den Anmerkungen wirft er ſich ins Negligé, jedoch ſo, daß er auch hier noch immer das Dekorum der Orthodoxie ſtrenge einhält. Aber gleichwohl war Bayle, um es noch einmal zu ſagen, kein Heuchler. Der Widerſpruch des Glaubens und der Vernunft in Bayle hat eine tragiſche Bedeutung. Sein Zweifel iſt Schickſal, iſt die Macht, der Drang des Weltgeiſtes, gegen den die Penaten des Glaubens nichts vermögen. Er iſt ein Freigeiſt aus Nothwendigkeit. Bei dem Heuchler iſt das Aeußere im Widerſpruch mit dem Innern, das Innere die Verneinung des Aeußern; aber B. war in ſich ſelbſt im Widerſpruch mit ſich. Er heuchelte nicht den Glauben; er glaubte wirklich, aber er glaubte im Widerſpruch mit ſich, mit ſeiner Natur, ſeinem Geiſte.

Aus dieſem innerlichen unwillkührlichen Widerſpruch müſſen wir auch die Widerſprüche erklären, in die ſich Bayle namentlich da verwickelte, wo er ſeinen Anklägern gegenüber, die ihm allerdings Abſichten unterlegten, von denen er wohl weit entfernt war, und ſeine Worte entweder abſichtlich verdrehten, oder mißverſtanden, ſeine Rechtgläubigkeit und Religioſität vertheidigt. Mit einem beſondern Intereſſe weiſt Bayle, wie bereits gezeigt wurde, bei jeder Gelegenheit auf die Widerſprüche zwiſchen dem Glauben und der Vernunft hin; und der wahre Sinn dieſer ſeiner beſtändigen Entgegenſetzung des Glaubens und der Vernunft iſt der, daß beide wirkliche, unvereinbare, ſich gegenſeitig aufhebende Gegenſätze ſind. „Es iſt evident, ſagt Bayle, zwar nicht in ſeiner eignen Perſon, ſondern in einer fremden Rolle, in der Rolle eines Abbé, welcher die Vortheile nachweiſt, welche ein Zweifelſüchtiger aus dem Chriſtenthum für ſeinen Skepticismus ziehen könnte, aber doch offenbar im Sinne ſeines wahren Weſens, es iſt evident, daß die Dinge, welche ſich nicht von einem Dritten unterſcheiden, ſich nicht unter einander ſelbſt unterſcheiden. Dieſer Grundſatz iſt die Baſis aller unſerer Urtheile und Schlüſſe, und nichts deſtoweniger gibt uns die Offenbarung des Myſteriums der Dreieinigkeit die Verſicherung, daß dieſer

Grundſatz falſch iſt. Macht Unterſchiede, ſo viel als ihr wollt: ihr werdet doch nimmermehr beweiſen, daß nicht dieſer Grundſatz durch dieſes große Myſterium aufgehoben iſt. Es iſt 2) evident, daß es zwiſchen Individuum, Weſen (nature), Perſon keinen Unterſchied gibt; und dennoch gibt uns das nämliche Geheimniß die Verſicherung, daß die Perſonen können vervielfältigt werden, ohne daß die Individuen und Weſen ihre Einzigkeit verlieren. Es iſt 3) evident, daß um einen Menſchen zu machen, welcher eine vollkommen und wirklich eine Perſon iſt, es hinreicht, einen menſchlichen Körper und eine vernünftige Seele zu verbinden. Das Myſterium der Incarnation lehrt uns jedoch, daß dies nicht hinreichend iſt, woraus folgt, daß wir nicht gewiß ſein können, ob wir Perſonen ſind, denn wenn es einem menſchlichen Körper und einer vernünftigen Seele weſentlich wäre, eine Perſon auszumachen, wenn man ſie mit einander verbindet, ſo könnte Gott niemals bewirken, daß ſie nicht eine Perſon ausmachten; wir müſſen alſo behaupten, daß die Perſönlichkeit ihnen rein accidentell iſt. Nun iſt aber jedes Accidenz auf mehrfache Weiſe von ſeinem Subjekt abtrennbar: es iſt daher Gott möglich, auf mehrfache Weiſe zu verhindern, daß wir Perſonen ſind, ob wir gleich aus Leib und Seele beſtehen; denn wer wird uns denn die Gewißheit geben, daß er ſich nicht irgend einer dieſer Weiſen oder Mittel bedient, um uns die Perſönlichkeit zu entziehen? Iſt er verbunden, uns alle die Weiſen, wie er über uns verfügt, zu offenbaren? Es iſt 4) offenbar, daß ein menſchlicher Körper nicht an mehreren Orten zugleich ſein, und nicht ſein Kopf mit allen übrigen Theilen denſelben untheilbaren Punkt einnehmen kann, und dennoch lehrt uns das Myſterium des Abendmahls — merkt, daß ein Abbé hier ſpricht! — daß alle Tage dieſe zwei unmöglichen Dinge geſchehen, woraus wieder folgt, daß wir nicht gewiß ſein können, ob wir von andern Menſchen unterſchieden ſind, und ob wir nicht eben jetzt im Serail von Konſtantinopel, in Canada, in Japan und in jeder Stadt der Welt ſind, an jedem Orte unter verſchiedenen Beſchaffenheiten. Da aber

Gott nichts umſonſt thut, ſollte er mehrere Menſchen erſchaffen, wenn ihm ein Einziger genügen kann, der an verſchiedenen Orten iſt und je nach den verſchiedenen Orten verſchiedene Beſchaffenheiten hat? In Folge dieſer Lehre verlieren wir daher die Wahrheiten, die wir in den Zahlen finden, denn wir wiſſen nicht mehr, was Zwei und Drei iſt, wir wiſſen nicht mehr, was Einheit, was Verſchiedenheit iſt. Wenn wir urtheilen, daß Johann und Peter zwei Menſchen ſind, ſo gründet ſich unſer Urtheil nur darauf, daß wir ſie an verſchiedenen Orten ſehen und der eine nicht alle Eigenſchaften des andern hat. Aber das Dogma des Abendmahls richtet dieſes Unterſcheidungsprincip zu Grunde. Vielleicht iſt nur eine einzige Creatur im Univerſum, und die ſcheinbar vielen Creaturen ſind nichts anderes, als dieſe einzige Creatur an verſchiedenen Orten und unter verſchiedenen Beſchaffenheiten. Wir machen große Rechnungen, als gäbe es viele verſchiedene Weſen; aber alles iſt Chimäre. Wir wiſſen nicht mehr, ob es zwei Körper gibt, ja wir wiſſen ſelbſt nicht mehr, ob es einen Körper und einen Geiſt gibt; denn wenn die Materie durchdringlich iſt, ſo iſt offenbar die Ausdehnung nur ein Accidenz des Körpers, und folglich der Körper ſeinem Weſen nach eine nicht ausgedehnte Subſtanz; er kann alſo alle die Eigenſchaften annehmen, die wir uns in dem Geiſte denken — Verſtand, Wille, Leidenſchaften, Empfindungen; es gibt demnach kein Criterium mehr, ob eine Subſtanz körperlich oder geiſtig iſt. .... Gehen wir nun zur Moral über. Es iſt 1) offenbar, daß man ein Uebel verhindern muß, wenn man es kann, und daß man ſündigt, wenn man das Uebel verhindern kann und es dennoch erlaubt. Unſere Theologie jedoch lehrt uns, daß dieſer Grundſatz falſch iſt; denn ſie lehrt, daß Gott keine ſeiner Vollkommenheiten unwürdige Handlung dadurch begeht, daß er die Uebel und Störungen in der Welt duldet, obgleich es ihm ein Leichtes iſt, ſie zu verhüten. Es iſt 2) offenbar, daß eine Creatur vor ihrer Exiſtenz nicht an einer ſchlechten Handlung mit ſchuldig ſein kann, 3) offenbar, daß es ungerecht iſt, ſie zu beſtrafen, als hätte ſie eine Schuld an dieſer

Handlung. Nichts deſtoweniger zeigt uns die Lehre von der Erbſünde die Unwahrheit dieſer ſonnenklaren Grundſätze. Es iſt 4) offenbar, daß man das Gute dem Nützlichen vorziehen muß, und daß das heiligſte Weſen am wenigſten dem Nutzen vor der Tugend den Vorzug geben darf. Und doch ſagen unſere Theologen, daß Gott, ob er gleich zwiſchen einer vollkommen wohlgeordneten und ſündenloſen Welt und zwiſchen dieſer unſerer ſündenverdorbenen und verwirrten Welt wählen konnte, dennoch jener Welt dieſe vorzog, weil er dabei das Intereſſe ſeines Ruhmes viel beſſer fand*).“ Der Glaube widerſpricht alſo den weſentlichſten Vernunftprincipien, und Bayle erhebt gerade um ſo mehr das Verdienſt des Glaubens, je mehr er der Vernunft widerſpricht. „Man muß nothwendig, ſagt er, wählen zwiſchen der Philoſophie und dem Evangelium; wollt ihr nur glauben, was deutlich und den allgemeinen Begriffen gemäß iſt, ſo ergreift die Philoſophie und laßt das Chriſtenthum: wollt ihr aber die unbegreiflichen Myſterien der Religion glauben, ſo ergreift das Chriſtenthum und laßt die Philoſophie; denn es iſt eben ſo unmöglich, die Deutlichkeit und die Unbegreiflichkeit zu verbinden, als es unmöglich iſt, die Bequemlichkeiten eines viereckigen und eines runden Tiſches zu vereinigen. Entweder — oder: wenn euch die Beſchaffenheiten einer runden Tafel nicht recht ſind, ſo laßt euch eine viereckige machen, aber verlangt nicht, daß die nämliche Tafel euch die Bequemlichkeiten einer runden und viereckigen Tafel darbiete. Allein ein wahrer Chriſt ... kann ſich nur luſtig machen über die Subtilitäten der Philoſophie ... der Glaube erhebt ihn über die Regionen, wo die Ungewitter der Streitigkeiten herrſchen. Er iſt an einem Platz, wo er unter ſich die Donner der Argumente und der Distinguo ohne Furcht brummen hört — ein Platz, der für ihn der Olymp der Dichter iſt (Claudian) und der Tempel der Weiſen (Lucrez), von wo er mit vollkommener Ruhe auf die Schwachheiten der Vernunft und die Verirrungen der Sterblichen, die ſie zur Führerin haben, herabſchaut. Jeder Chriſt, der ſich durch die Einwürfe der Ungläubigen ſtören und beunruhigen läßt, hat ſchon einen Fuß in derſelben Grube, wie ſie.“ „Das Verdienſt des Glaubens wird um ſo größer, je mehr die geoffenbarte Wahrheit, die er zum Gegenſtand hat, alle Kräfte, d. i. Begriffe unſeres Geiſtes überſteigt; denn je mehr die Unbegreiflichkeit des Gegenſtandes zunimmt, je größer die Anzahl der Vernunftmaximen iſt, die ihn bekämpfen, um ſo größer iſt alſo auch das Opfer, das wir der Autorität Gottes bringen; wir bezeugen in dieſem Falle eine größere Unterwürfigkeit und Ehrfurcht gegen Gott, als wenn der Gegenſtand leicht zu glauben wäre. Woher kommt es denn, ich bitte euch, daß der Glaube des Patriarchen der Gläubigen ſo ſehr geprieſen wird? Nicht wahr? daher, daß er glaubte in der Hoffnung auf etwas, was nicht zu hoffen war. Es wäre kein beſonderes Verdienſt geweſen, auf das Verſprechen Gottes hin eine der Natur nach ſehr wahrſcheinliche Sache zu hoffen: das Verdienſt beſtand vielmehr darin, daß die Hoffnung auf dieſes Verſprechen geradezu wider alle Wahrſcheinlichkeit war. Sagen wir alſo auch, daß der Glaube von höchſtem Werthe der iſt, welcher auf das göttliche Zeugniß hin die der Vernunft entgegengeſetzten Wahrheiten ergreift.“ Und zum Beleg ſeiner Behauptung führt Bayle aus andern Schriftſtellern mit Beiſtimmung ſolche Stellen an, die geradezu einen abſolut blinden Glauben anpreiſen, unter andern folgende. „Hole mich der Teufel, wenn ich nichts glaubte, hat man den Marſchall von Hocquincourt in einem Geſpräche mit dem Pater Canaye ſagen laſſen. Kreuzigen ließe ich mich ſeitdem für die Religion. Nicht etwa, daß ich mehr Vernunft darin ſähe; im Gegentheil weniger als je; aber kurzum, ich ließe mich dennoch kreuzigen, ohne zu wiſſen warum. Um ſo beſſer, Excellenz, erwiderte der Pater in einem ſehr frommen Naſenton, deſto beſſer; das ſind keine menſchlichen Regungen, das kommt von Gott. Keine Vernunft, das iſt die wahre Religion, keine Vernunft. Welch herrliche Gnade hat Gott eurer Excellenz erwieſen. Estote sicut infantes, Seid wie die Kinder. Die Kinder haben noch ihre Unſchuld; und warum? weil ſie keine Vernunft haben. Beati pauperes spiritu, Selig ſind die Armen am Geiſte. Sie ſündigen nicht: der Grund iſt, weil ſie keine Vernunft haben. *Keine Vernunft, kurzum ich weiß nicht warum*: o ſchöne Worte! Sie ſollten mit goldnen Buchſtaben geſchrieben ſein. *Nicht etwa, daß ich mehr Vernunft darin ſähe; im Gegentheil weniger als je.* Wahrhaftig, das iſt göttlich für die, welche Sinn für himmliſche Dinge haben. *Keine Vernunft!* o köſtliche Gnade, die Gott eurer Excellenz gewährt hat!" Bayle bemerkt wohl, daß dieſe Stelle einen lächerlichen Anſtrich habe, aber ſetzt hinzu: „Man gebe dieſem Gedanken eine ernſtere und beſcheidenere Form, ſo wird er vernünftig*)."

---

*) Dictionn. art. Pyrrhon. Rem. B.

Als ihm nun aber der Vorwurf gemacht wurde, daß er auf den Ruinen der Vernunft die Fahne des Glaubens aufpflanzen wolle, daß es aber unmöglich ſei, zu glauben, was die Vernunft geradezu verneine, daß man folglich die Religion zerſtöre, wenn man ſie als Unvernunft darſtelle: ſo macht er eine Menge Clauſeln, Einſchränkungen und Milderungen, welche dem Gegenſatz von Glauben und Vernunft jenen pikanten Sinn nehmen, der ihm allein ein hiſtoriſches und philoſophiſches Intereſſe gibt, und ihn auf den weinerlichen, matten Ton der theologiſchen Halbheit, die nicht die Dogmen gerade zu der Unvernunft, aber auch nicht der Vernunft zuweiſen will, herabſtimmen. „Herr Bayle, ſagt er, hat nie mehr behaupten wollen, als die, welche einfach ſagen, daß es ihnen unmöglich iſt, die offenbaren Einwendungen, welche die Vernunft gegen die Geheimniſſe des Evangeliums macht, ſo wenig ſie auch an der Wahrheit derſelben zweifeln, auf eine die Vernunft befriedigende Weiſe zu beantworten." Ohne ſich einer Lüge oder eines Widerſpruchs ſchuldig zu machen, kann man behaupten, daß man Dinge glaubt, die man nicht mit allen Ideen der natürlichen Vernunft zuſammenreimen kann*)." Dieſes Wort Alle ſpielt auch in ſeiner Réponse aux questions eine beſtändig wiederkehrende Rolle, aber was thut das hier zur Sache? „Der Widerſpruch zwiſchen der Offenbarung und einigen Grundſätzen der Vernunft, ſagt er, iſt nicht gefährlicher, als der Widerſpruch, in dem die Grundſätze der Vernunft ſelbſt unter einander ſtehen. Man würde ſich ſehr täuſchen, wenn man glaubte, daß unſere Vernunft immer mit ſich ſelbſt übereinſtimmt. Die zahlloſen Schulzänkereien über alle möglichen Gegenſtände beweiſen offenbar das Gegentheil. Folgt aus jenem Widerſpruch alſo, daß es nicht mehr möglich iſt, ſich auf die Vernunft zu verlaſſen?" „Bayle wollte weiter nichts ſagen, als daß es Dogmen in der Religion gibt, in denen die Vernunft Schwierigkeiten entdeckt, die ſie nicht auflöſen und erklären kann," aber „es iſt kein Grund vorhanden, eine Lehre zu verwerfen, die ſehr großen Schwierigkeiten unterworfen iſt." (So? wenn man aber Alles gegen ein Dogma ſagt, was man nur ſagen kann, die Widerſprüche deſſelben mit den weſenhafteſten Begriffen — z. B. des Gottes des Sündenfalls mit dem Begriff der Gottheit: „ein ſolcher Gott iſt nicht der, den das natürliche Licht uns lehrt" — nachweiſt, ſo ſind das auch nur Schwierigkeiten?) „Es iſt ein großer Unterſchied zwiſchen der Behauptung: les mystères semblent contraires à la raison, wie die Socinianer behaupten, und Bayle's Meinung, daß es Dinge gibt, qui peuvent paroître contraires à la raison, quoiqu'elles soient véritables." „Die Myſterien, ſagt er an einer andern Stelle, widerſprechen nur der kleinen miſerabeln Vernunft des Menſchen, die nur eine Portion Vernunft iſt, nicht der Vernunft an ſich." „Bayle behauptet nicht, daß man die Vernunft aufgeben müſſe, um zu glauben: im Gegentheil man verſchanzt ſich nur hinter den Glauben unter der Anführung und auf Befehl der Vernunft. Heißt das die Vernunft aufgeben, wenn man ihre evidenteſten Grundſätze zur Richtſchnur nimmt? Ein ſolcher Grundſatz iſt die Wahrhaftigkeit, die Untrüglichkeit und Glaubwürdigkeit Gottes. Wenn Gott ſpricht, ſo gebührt es der Vernunft, zu ſchweigen und zu ſchließen, daß etwas recht und gut iſt, weil es Gott thut *)." Hier ſoll alſo wieder der Vernunft eine Autorität zugeſtanden werden. Aber wie? die Stimme der Vernunft ſoll der Menſch nur dazu hören, um ihre Stimme nicht zu hören? Sehen, um nicht zu ſehen? Die Vernunft ſoll rathen, die Vernunft aufzugeben? Kein Ding kann ſich ſelbſt aufgeben, auch das erbärmlichſte nicht. Jedes Weſen gefällt ſich ſelbſt; die Liebe jedes Dinges zu ſich ſelbſt iſt nichts anderes als das Göttliche in ihm, ſein Schutzgeiſt, ſein Erhaltungsprincip. Was iſt, liebt ſich ſelbſt; nur dadurch iſt es und kann es ſein und beſtehen. „Jedes Weſen weiß, daß es iſt, und kämpft gegen das Nichtſein und will gern ſein**)." Wie viel weniger kann alſo die Vernunft ſich ſelbſt aufgeben? Wie dir Gründe geben zum Beweiſe, daß ſie grundlos iſt? Und wie kannſt du der Vernunft glauben, daß du ihr nicht glauben ſollſt? Wenn ſie unglaubwürdig iſt, kannſt du ihr denn glauben, daß ſie unglaubwürdig iſt? Wie kannſt du gewiß ſein, daß ſie dich nicht auch hierin zum Beſten hält? Machſt du nicht in einem und demſelben Momente die Vernunft zu einem Princip des Glaubens und des Nichtglaubens, der Gewißheit und der Ungewißheit? [34]

---

*) Eclaircissement sur les Pyrrhoniens. p. 644, 645 im IV. T. des Dictionn. edit. 1740.

---

*) Entretiens de Maxime et Themiste p. 5. Oeuv. div. T. IV.

Welches Elend des Geiſtes! Welche Charakterloſigkeit, welche Unwahrhaftigkeit! Welche Halbheit, welche Sophiſtik!

Nur mit Widerwillen kann man ſich von dieſen Widerſprüchen Bayle's wegwenden, und ihm die Worte zurufen, die Friedrich II. dem Gaſſendi:

---

*) Entret. de Max. et de Them. p. 23. 47—50. 91. 62. S. hierüber auch Rép. aux quest. p. 762. 1073 u. ſ. w.

**) Campanella De sensu rerum et magia. Franc. 1620. c. 13. L. II.

So tief Gaſſendi die Natur erforſcht
So gut er ſchreibt und ſo gelehrt er iſt —
Beſtimmen kann er zwiſchen Moſes doch
Und ſeinem Lehrer Epikur ſich nie.
Ein hinkendes Syſtem iſt nicht für mich,
Wo Wahrheit fehlt, iſt keine Wiſſenſchaft.

Aber ſeht! das ſind die köſtlichen Früchte eures hiſtoriſch dogmatiſchen Glaubens: der Glaube wiegelt den Menſchen gegen ſich ſelbſt auf; er entzweit ihn; er empört ihn gegen das Beſte in ihm. Sophiſtik, Widerſpruch, Täuſchung, Lüge iſt die nothwendige Beſchaffenheit der Seele, die da glaubt, was der Vernunft, deren Stimme ſich doch nimmermehr unterdrücken läßt, zuwider läuft. Iſt gar ein ſelbſtſtändiger Geiſt erwacht, der wiſſenſchaftliche Trieb der herrſchende geworden, und doch der Glaube noch als ein heiliges Dogma oder gar als ein Geſetz in der allgemeinen Meinung befeſtigt: ſo iſt die Heuchelei — ſei ſie nun eine ſubjektive oder objektive — das verabſcheuungswürdigſte Laſter der Menſchheit, eine Nothwendigkeit. [35] Erkennen wir es darum als eine heilſame That an, daß der Geiſt, nachdem er einmal gebrochen — und der Bruch war nothwendig — endlich den dogmatiſchen Glauben als ein unerträgliches Joch unbedingt von ſich warf. Stürzte gleich der Geiſt, dem läſtigen Joche entronnen, zunächſt, wenigſtens in Frankreich, nur in das Element der Sinnlichkeit: das Vergnügen (le Plaisir) iſt wahrer, geiſtreicher, wohlthätiger, göttlichmenſchlicher als ein Flagellanten-Glaube, der mit Natur und Vernunft in Widerſpruch ſteht und nichts anderes als häßliche Caricaturen von Menſchen hervorbringt. „Das Vergnügen bewohnte nie unreine und verdorbene Herzen*).“ Das Vergnügen iſt ein Ausfluß der Gottheit, aber der Glaube, der dem Menſchen Torturen anthut, nur Menſchenwerk; das Vergnügen iſt durch ſich ſelbſt ein poſitiver Begriff, in ſeinem höchſten Grade gedacht eine göttliche Vollkommenheit — die Seligkeit;

---

*) De la Mettrie: L'art de jouir. Oeuv. phil. T. II.

aber der Glaube paßt weder im Poſitiv noch Superlativ auf Gott — Gott iſt wohl das glückſeligſte, aber nicht das gläubigſte Weſen. Was aber nicht in Gott iſt, kann auch nicht aus Gott kommen. Das Vergnügen macht den Menſchen frei (wenn auch nur in einem untergeordneten Sinne), aber der Glaube beſchränkt ihn nur auf ſich ſelbſt. Das Vergnügen iſt nicht ein ſelbſtſüchtiges, nein! ein kindliches, theilnehmendes, freigebiges, gütiges, liebevolles Weſen; es wird entzückt von der Schönheit des Gegenſtandes; es opfert, hingeriſſen von ſeinen Reizen, dem Genuſſe des Geliebten, ſich ſelbſt vergeſſend, ſein zeitliches und ewiges Wohl rückſichtslos auf. Aber der Glaube macht den Menſchen nur bedacht auf ſich, nur erpicht auf ſein ewiges perſönliches Heil, und erfüllt ihn mit beſtändiger Angſt und Furcht, er möchte durch irgend einen Genuß, durch irgend einen freien Gedanken ſeine ewige Seligkeit verſcherzen. Der orthodoxe Arnauld betrachtete ſelbſt dieſen unſchuldigen Ausſpruch Malebranche's, „daß der Genuß jedes Vergnügens, ſo lange wenigſtens als er dauert, *glücklich* macht," als einen höchſt gefährlichen, verdammungswerthen Satz *). Daher die dem Pſychologen intereſſante Erſcheinung, daß gerade die eifrigſten Orthodoxen, d. h. die Menſchen, welche das pure, blanke, das durch keine anderweitigen Zuthaten beſchränkte und gebundene Weſen des Glaubens in ſich darſtellten, d. h. unbedingt, rückſichtslos, leidenſchaftlich, aber eben darum wahr ausſprachen, die ſelbſt- und gelbſüchtigſten Perſonen von der Welt waren. Ohne Ketzer, ohne Ungläubige kann der Orthodoxe nicht leben; der Ketzer iſt ihm ein *natürliches Bedürfniß*. Sind ihm keine Ketzer gegeben, ſo muß er ſich ſelbſt welche machen. Warum aber? weil das nur auf ſein ewiges Heil erpichte, nur auf ſich concentrirte Selbſt des Orthodoxen allein in den Momenten des Zorns, des Haſſes von ſich frei, außer ſich verſetzt wird. Die Wuth gegen den Ketzer iſt nur die Wuth gegen ſeinen eigenen, befangenen und gepreßten

---

*) S. hierüber Nouv. de la rép. des lett. p. 348. p. 445 u. ſ. w.

Zuſtand. In den Wallungen des Zorns entſchädigt er ſich für den Mangel der natürlichen freien Empfindungen der Freude und Liebe, welche er aus ängſtlicher Sorge für die überirdiſchen Freuden des Paradieſes ſich nicht vergönnt oder wenigſtens verbittert. Die leichten Augenblicke in der Seele des Orthodoxen ſind nur die Momente, wo das Zornfeuer ſeine Augen erleuchtet. Gerade durch ſeinen *Haß* gegen den (natürlichen) Menſchen *verſöhnt* er ſich wieder mit dem Menſchen, denn er geſteht dadurch ein, daß auch der Gläubige auf einem ſehr natürlichen Standpunkt ſteht. Freilich könnte man ſeinem ränke- und ſelbſtſüchtigen Benehmen ein dogmatiſches Intereſſe zu Grunde legen, das Intereſſe nämlich, den Ungläubigen das Dogma von der Erbſünde und von dem Grundverderbniß der Menſchheit durch ein Argumentum ad hominem zu inſinuiren. Ohne Grund iſt dieſe Vermuthung nicht; denn wenn das Leben des Orthodoxen eine redende Dogmatik ſein muß, wenn alle Glaubensartikel in ihm ausgeprägt werden ſollen, ſo muß er doch gewiß auch dem höchſt wichtigen Kapitel von der Erbſünde und ihrer Folge einen beſondern Ehrenplatz in ſeinem Leben anweiſen. Iſt denn nicht von jeher ein Angriff auf die Erbſünde mit dem Vorwurf der Unchriſtlichkeit, ja des Atheismus geſtempelt worden? Iſt der Glaube an den Teufel, an die Sünde nicht ſtets eben ſo heilig geweſen, als der Glaube an Gott? Der Orthodoxe muß alſo gewiſſer Maßen als die perſonificirte Erbſünde unter den Menſchen umherwandeln. Muß er denn nicht den Ungläubigen mit einem guten Exempel vorleuchten? Aber wie könnte er das, wenn er immer gut wäre? Der esprit fort würde nothwendig daraus ſchließen, daß das Gute ſeine Natur wäre. Er muß alſo ex professo von Zeit zu Zeit wenigſtens zeigen, daß er ein grundverdorbener Menſch iſt, um zu beweiſen, daß das Gute, was er thut, nicht *aus ihm ſelbſt* kommt, ſondern nur eine Wirkung der Gnade iſt. Er muß alſo von Zeit zu Zeit die Maske der Orthodoxie fallen laſſen, um den natürlichen Menſchen in ſeiner ganzen Blöße hinzuſtellen. Und nicht ſauer wird ihm dieſe Aufgabe. Er hat ja den

Vorzug vor dem Ungläubigen voraus, daß er ſich ſeiner Blößen, ſeiner Sünden nicht zu ſchämen braucht. Ja, er darf ſich nicht einmal ſchämen; er würde durch die Scham ſein Dogma widerlegen, denn die Scham iſt ein natürliches Gefühl der Unſchicklichkeit und Unwürdigkeit, eine vom Glauben unabhängige Mißbilligung einer Handlung, noch ein alter Ueberreſt von der urſprünglichen Unverdorbenheit. Mit ſchamloſem Wohlgefallen muß er daher ſich an ſeinen Sünden als ganz natürlichen, ſich von ſelbſt verſtehenden Folgen der verderbten menſchlichen Natur weiden. Sollte er aber auch die esprits forts ihrem eigenen Schickſal überlaſſen, ſo iſt er doch, ſchon in Beziehung auf ſich ſelbſt, genöthigt, der Erbſünde von Zeit zu Zeit ihren Lauf zu laſſen, denn wie könnte er ſonſt die Wirkungen der Natur von den Verdienſten und außerordentlichen Wirkungen des Glaubens unterſcheiden?

Achtes Kapitel.

Bayle's Bedeutung als Polemiker.

Wenn uns Bayle's Polemik auf dem Gebiete der dogmatiſchen Theologie in ihrem Reſultate unbefriedigt läßt, ja ſelbſt widerlich afficirt, indem er hier, im Kampfe zwiſchen Neigung und Geſetz, zwiſchen Natur- und poſitivem Rechte, zwiſchen Vernunft und Glaube, ſich ſelbſt Gewalt anthut, und nur eine conditionelle, clauſelvolle, unentſchiedene, ſich ſelbſt widerſprechende Sprache führt: ſo verſöhnt er uns dagegen da, wo der Gegenſtand ihm keine widernatürlichen Schranken auferlegt, wo er frei und rückſichtslos für das Wahre und Rechte in den Kampf treten kann, wieder mit ſich, und flößt uns eben ſo wohl durch die moraliſchen, als intellektuellen Eigenſchaften ſeiner Polemik

Achtung und Verehrung ein. Ein ſolcher Gegenſtand war für ihn vor Allem der Katholicismus ſeiner Zeit. — Bayle ſteht hier als Polemiker um ſo bedeutungsvoller da, als er kein befangener, ſondern ein freier, ein unbeſtochener, ein über Parteiintereſſen erhabener Kopf iſt, was ſchon daraus hervorgeht, daß er auch die Schwächen und falſchen Lehren ſeiner Glaubensgenoſſen namentlich in praktiſcher Beziehung kräftig bekämpft, daß er den proteſtantiſchen Orthodoxen, ſo oft ſich nur die ſchickliche Gelegenheit dazu darbietet, wegen ihrer Parteiſucht, ihrer Beſchränktheit, ihres Eigendünkels tüchtige Hiebe verſetzt, und ſelbſt die verhaßteſten Feinde des Proteſtantismus, die Jeſuiten gegen ungerechte Beſchuldigungen in Schutz nimmt. Zum Beweiſe nur folgendes, eben ſowohl Bayle, als die Proteſtanten ſeiner Zeit charakteriſirende Dokument. Die Proteſtanten nahmen Bayle eben dieſe ſeine Unparteilichkeit gegen die Jeſuiten übel. Er erwidert aber darauf: „Ein geſchichtliches Wörterbuch darf nicht die Spuren einer leidenſchaftlichen Eingenommenheit an ſich tragen, und ich habe mich ſo viel als möglich davon frei gehalten, ſowohl hinſichtlich ihrer, als in Betreff aller andern Gegenſtände .... man beſchuldigt ſie vieler Dinge (wie es gewöhnlich geht, wann der Haß allgemein geworden iſt), wovon man keinen Beweis hat, die man aber auf Antrieb der Vorurtheile leichthin glaubt. Wie viel Dummheiten und Lügen tiſchen ſie gegen die proteſtantiſchen Prediger auf, ſie und die andern papiſtiſchen Geiſtlichen. Die Eingenommenheit iſt die Leidenſchaft, die ſie beſeelt. Der Menſch iſt überall Menſch. Das Beiſpiel von dem, was die Vorurtheile gegen uns aufbringen, muß einen Geſchichtſchreiber im Zaume halten und ihn zu dem Glauben verpflichten, daß wir manchmal gegen unſere Feinde ungerecht ſein können. Was iſt alſo zu thun? Nichts zu behaupten, als auf den Grund öffentlicher und wohlbegründeter Beweiſe. Ich erinnere mich, welchen Kummer ich einigen Ausgewanderten verurſachte, als ich ſo frei war, ihrer Behauptung, daß Ravaillac Jeſuit ſei, zu widerſprechen. .... Ein wahrer Schmerz ergriff ſie darüber, daß ich ſie zwang zu glauben .... daß ſie ſich täuſchen*).“ Bayle iſt ein ſtreng gewiſſenhafter Polemiker, wie Hiſtoriker. Er ſchildert ſelbſt trefflich, bei Gelegenheit ſeiner Streitigkeit mit Jurieu, ſeine Gewiſſenhaftigkeit: „Bis ins Abergläubiſche geht ſeine Vorſicht, wenn es ſich darum handelt, zweifelhafte Dinge zu behaupten oder zu läugnen; er fürchtet immer, daß, was er behauptet, nicht offenbar genug wahr, und was er läugnet, nicht offenbar genug falſch ſei. Seine Redlichkeit geht ſo weit, daß er's ſich zur Gewiſſensſache macht, die Gründe ſeines Gegners nicht zu ſchwächen, den wahren Sinn ſeiner Worte nicht zu entſtellen, noch falſche Folgerungen daraus zu ziehen; und dadurch beraubt er ſich einer Menge Vortheile bei ſeinen Leſern, und ſollte er ja auf ein Verſehen oder eine Unwahrheit verfallen, ſo könnte er ſich darüber kaum beruhigen**).“ Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit iſt das Geſetz ſeiner Polemik. Er verſchmäht es, zu niedrigen Mitteln ſeine Zuflucht zu nehmen; aber er braucht es auch nicht; er hat — etwa die Fälle ausgenommen, wo er den Vorwurf der Irreligioſität und Ungläubigkeit von ſich abwälzt, — ein Vorwurf, gegen den er für ſeine Zeit um ſo weniger gleichgültig ſein konnte, als dieſer ſeinen ganzen wiſſenſchaftlichen Credit und damit ſeine literäriſche Wirkſamkeit gefährdet hätte, wenn er ihn auf ſich ſitzen ließ — kein perſönliches, überhaupt kein beſchränktes, partikuläres Intereſſe zu vertreten; überdem verheißt ihm ſtets das Gefühl der Ueberlegenheit ſeines Geiſtes im Verhältniß zu ſeinen Gegnern ſchon an und für ſich den Sieg. Was namentlich ſein Verhältniß zum Katholicismus betrifft, ſo gab er ſchon in ſeiner Jugend eine merkwürdige Probe von der Gerechtigkeits- und Wahrheitsliebe ſeiner Seele. Das audiatur et altera pars trieb nämlich den wißbegierigen Jüngling an, auch die Streitſchriften der Katholiken zu leſen, um ſeine Religion zu prüfen.

---

*) Lettre 322. p. 839. Oeuv. div. T. IV.

**) La chimère de la cab. de Rotterd. p. 741.

Ihre Gründe machten einen ſolchen Eindruck auf ſeinen Geiſt, daß er ſelbſt zum Katholicismus überging. Indeß nach abermaliger reiflicher Ueberlegung und Berathung mit ſich kehrte er wieder zum Proteſtantismus zurück. Es iſt dieſe Begebenheit die merkwürdigſte in der Jugend Bayle's, ein höchſt charakteriſtiſcher Zug von der Freiheit und dialektiſchen Beweglichkeit ſeines Geiſtes. Bayle erzählt ſie ſelbſt. „Während Bayle auf der Akademie in Püy-Laurens Philoſophie ſtudirte, beſchränkte er ſich nicht auf die Lektüre ſeiner Hefte, ſo, daß er nicht auch einige Controvers-Schriften geleſen hätte, und zwar nicht in der gewöhnlichen Abſicht, nämlich um ſich in den vorgefaßten Meinungen zu beſtärken, ſondern um nach dem großen Princip der Proteſtanten zu prüfen, ob die Lehre, die man mit der Milch eingeſogen hat, wahr oder falſch iſt: wozu die Verhörung der beiden Parteien erforderlich iſt. Darum war er begierig, die Gründe der Katholiken in ihren eigenen Schriften zu leſen. Er fand ſo blendende Einwendungen gegen den Lehrſatz, der auf Erden keinen ſprechenden Richter anerkennt, deſſen Entſcheidungen ſich zu unterwerfen der Einzelne verpflichtet wäre, wann Streitigkeiten über religiöſe Punkte vorkommen, daß er, unfähig ſich ſelbſt Antwort zu geben, wann er dieſe Einwendungen las, und noch unfähiger, ſeine Grundſätze gegen einige feine Controverſiſten, mit denen er in Toulouſe ſtritt, zu vertheidigen, ſich für einen vom Wege des Heils verirrten Schismatiker anſah, und ſich verpflichtet glaubte, mit dem Hauptſtamm ſich wieder zu vereinigen, als deſſen losgeriſſene Zweige er die proteſtantiſchen Gemeinden betrachtete. Als er ſich wieder damit vereinigt hatte, ſetzte er im Jeſuiten-Collegium ſeine Studien fort, wie in den Ländern, wo die Römiſche Kirche herrſchend iſt, beinahe alle Studirende thun, von welchem Stande und Berufe ſie auch ſein mögen. Aber nachdem die übertriebene Verehrung, die er den Creaturen erweiſen ſah, ihm großen Verdacht erregt, und die Philoſophie ihn befähigt hatte, die Unmöglichkeit der Transſubſtanziation beſſer einzuſehen, machte er den Schluß, daß die Einwendungen, denen er erlegen, nur auf

Scheingründen beruhen, und indem er die beiden Religionen einer neuen Prüfung unterwarf, fand er das Licht wieder, das er aus den Augen verloren hatte, und ging ihm nach, ohne Rückſicht auf zeitliche Vortheile, deren er ſich beraubte, noch auf tauſend Widerwärtigkeiten, die, wann er ihm nachging, unvermeidlich ſchienen*)."

Bayle's Polemik gegen den Katholicismus iſt theils allgemeiner, theils ſpecieller Natur. Von dieſer letztern Art ſeiner Polemik haben wir nur eine Schrift mit dem Titel: Ce que c'est que la France toute catholique sous le règne de Louis le Grand. Lettre écrite de Londres**). Nur eine und noch dazu ſehr kurze Schrift. Gerade aber darin, daß ſie ein ʽαπαξ λεγόμενον iſt, und in ihrer concentrirten Kürze, wodurch ſie ſich von den ſonſt ſo weit ausgedehnten Schriften Bayle's vortheilhaft unterſcheidet, liegt das Salz dieſer Schrift. Sie bezieht ſich lediglich auf die Widerrufung des Edikts von Nantes, erfolgt anno 1685, im 38. Lebensjahre Bayle's. Sie iſt einzig in ihrer Art, wie die That, worauf ſie ſich bezieht; ſie iſt, ſo zu ſagen, der charakteriſtiſche Ausdruck, der terminus technicus, das epitheton ornans, das ſpecifiſche nota bene dieſer glorreichen That — ein gepfeffertes Sarkasma, ein gallenbitterer Pfuiteufel der tiefſten, aber gerechteſten Indignation. Nicht die Widerrufung des Edikts an ſich ſelbſt, nicht dieſe That als ſolche — Bayle hatte nichts anderes erwartet — nur die moraliſche Beſchaffenheit des Verfahrens, dieſe heimtückiſche, trügeriſche, lügenhafte, feige und doch grauſame Weiſe, wie man vor der That verfuhr, und die Schamloſigkeit, mit welcher man nach der That eine ſchändliche Handlung als eine preiswürdige That ausposaunte, die Dreiſtigkeit, mit der man die erwieſenſten Thatſachen läugnete, der ganzen Menſchheit ins Geſicht läugnete, daß gewaltſame und andere ſchnöde Mittel angewandt worden ſeien, um die Ketzer in den

---

*) La chimère de la cab. de Rott. p. 739.

**) Oeuv. div. T. II. p. 337—354.

Schooß der allein ſelig machenden Kirche zurückzuführen — nur dies war es, was Bayle aufs Tiefſte empörte, und wogegen er im Namen der Wahrheit und Gerechtigkeit aufs energiſchſte proteſtirte. Kein perſönliches, kein Parteiintereſſe inſpirirte ihn: obwohl bitter, iſt daher doch wahr, was er ſagt: jedes Wort belegt die That; ſeine Schrift iſt nichts anderes als die Stimme des ſtrafenden Gewiſſens, das ſich mitten im Taumel des Jubels über das ganz und gar katholiſche Frankreich als ein gewiß ſehr ſtörendes mal-à-propos erhob. Aber eben das Gewiſſen liebt keine Euphemismen und Paraphraſen: es nennt die Dinge bei ihrem wahren Namen: die Lüge Lüge, den Meineid Meineid. Nichts für ungut, mein Herr! — ſo beginnt die Stimme des böſen Gewiſſens — wenn ich auf ein Viertelſtündchen euer Freudengeſchrei und die Glückwünſchungen unterbreche, die man euch zur gänzlichen Vernichtung der Ketzerei von allen Seiten ſchreibt. ... Ich bin im Begriff, euch eine andere Sprache zu führen, die ihr wahrſcheinlich etwas rauh finden werdet; aber immerhin! Eine kleine Beſchämung könnte euch nicht ſchaden, und ihr Alle, wie ihr ſeid, verdient ſie ſo wohl, daß man euch nur gibt, was euch gehört, wie man euch ohne Komplimente die ärgerlichſten Wahrheiten ſagt. ..... Die Freude, die ihr inmitten eurer Triumphe fühlt, vergönnt euch nicht, die Sache gehörig zu prüfen. Ihr glaubt ſo oben hin und aus einem ſchmählichen Vorurtheil, daß Alles, was man uns angethan, gerecht ſei, da es von einem für die wahre Religion ſo glorreichen Erfolg begleitet war. Aber täuſcht euch hierin nicht: euere Triumphe ſind vielmehr die des Deismus, als die des wahren Glaubens. Ich wollte, ihr hörtet diejenigen, die keine andere Religion als die der natürlichen Billigkeit kennen. Sie betrachten euer Betragen als einen unwiderleglichen Beweis, und wann ſie weiter zurückgehen und die Verheerungen und Grauſamkeiten erwägen, die euere katholiſche Religion im Laufe von ſechs bis ſieben Jahrhunderten überall verübt hat, ſo können ſie ſich nicht enthalten zu behaupten, daß Gott weſentlich zu gut iſt, um Urheber eines ſo verderblichen Dings zu ſein, wie die poſitiven Religionen, daß er dem Menſchen nur das natürliche Recht geoffenbart hat, daß aber unſerer Ruhe feindliche Geiſter im Finſtern kamen, um auf dem Gebiete der Religion Zwietracht zu ſäen durch Gründung gewiſſer beſonderer Gottesverehrungen, von denen ſie wohl wußten, daß ſie ein ewiger Samen von Kriegen, Metzeleien und Ungerechtigkeiten ſein würden. . . . Rohe Gewalt und Unredlichkeit, das ſind die beiden hervorſtechendſten Kennzeichen eurer Kirche; ſie läßt an allen Orten ihres Durchzugs einen ſo üblen Geruch davon zurück, daß trotz ihrer Frechheit im Lügen, die Geſchichte uns dieſe ſchmählichen Spuren aufbewahrt hat. . . . Der liebe Gott bewahre uns davor, daß dies Unglück Europa nicht widerfahre, ich meine das, unter euer Joch wieder zu fallen; denn wie viel Verbrechen, Frevel, Rohheiten, Gewaltthaten und Meineide würde euch das koſten! Und ſollte es je dazu kommen, dann wahrlich würde man ſagen können, was Lucretius von Epikurs Zeitalter ſagte:

> Humana ante oculos foede cum vita jaceret
> In terris oppressa gravi sub religione,
> Quae caput a coeli regionibus ostendebat
> Horribili super adspectu mortalibus instans.

Man muß geſtehen, mein Herr, daß eure Beharrlichkeit in demſelben Charakter etwas Erſtaunliches iſt. Alles wird man ſatt und die Welt iſt ein Schauplatz beſtändigen Wechſels. Gleichwohl bleibt eure Kirche immer auf ihren zwei Füßen, die da ſind Unredlichkeit und Gewaltthätigkeit. Welche Maſchinen ſie auch in Bewegung zu ſetzen verſuche, dieſe beiden müſſen ſtets wieder an die Reihe kommen. Man hat neuerdings ein ſchönes Beiſpiel geſehen. Es hatte den Anſchein, als wolltet ihr euch mit eurer Unredlichkeit begnügen, denn man ſah euch einige Jahre lang die Reformation nur durch richterliche Ausſprüche, Proceſſe und Chicanen unterwühlen. Viele waren überzeugt, ihr würdet in dieſem Geleiſe bleiben. Ihr wurdet aber einer ſo gezwungenen Stellung und Handlungsweiſe bald überdrüſſig; das hieß eigentlich nur auf

Einem Fuße gehen und hüpfen; ſo ſeid ihr denn zu eurer vorigen natürlichen Lage zurückgekehrt, d. h. zu Betrug und Gewaltthätigkeit; ihr habt unſere Häuſer mit Soldaten angefüllt, und nach Ausübung unzähliger Grauſamkeiten behauptet ihr mit der äußerſten Unverſchämtheit, daß man keine andere als gelinde Mittel angewandt habe. Dieſe Unredlichkeit iſt euren Grundſätzen ſo tief eingewurzelt, daß man ſich nicht genug über Die verwundern kann, welche das engliſche Parlament getadelt haben, weil es den gegenwärtig regierenden König nicht ſchwören ließ, daß er die religiöſen Angelegenheiten in dem vorgefundenen Zuſtand belaſſen wolle. Weit entfernt, dies zu tadeln, muß man die Weisheit dieſer ehrwürdigen Geſellſchaft rühmen, die ſich mit dem Worte begnügte, das der König in der Eigenſchaft eines braven Mannes, eines Ehrenmannes gegeben hatte. Dieſe Verpflichtung iſt noch einmal ſo ſtark, als die Eide, die er als Katholik hätte ablegen können; denn da der Monarch in letzterer Eigenſchaft von den Perſonen eures Standes abhängt, ſo würdet ihr ihm bald bewieſen haben, daß ſein Eid kein unauflösliches Band ſei, und daß er nur nach Umſtänden verpflichte, d. h. ſo lange als die Gelegenheit ihn zu brechen nicht günſtig ſei, dergeſtalt, daß man ſich auf die Eide, die er als Chriſt nach römiſchem Schnitte geſchworen hätte, nicht verlaſſen dürfte; dagegen kann man ſich allerdings auf das Wort verlaſſen, das er in der Eigenſchaft eines redlich geſinnten Fürſten gegeben, eines Mannes, der den Ruf eines aufrichtigen, freimüthigen und edlen Mannes liebt, der den Ruhm nach dem Maßſtabe viel reinerer Begriffe liebt, als die, welche ihr den Fürſten beibringt, um ſie zum Werkzeug eurer ungerechten Leidenſchaften zu machen. … Für meinen Theil, wenn ich künftig mit Katholiken zu thun bekomme, ſo werde ich ſie vor Allem fragen: in welcher Eigenſchaft wollt ihr mit mir verkehren? Als Katholiken? Sagen Sie Ja, ſo antworte ich ihnen, daß ſie ſich nur zurückziehen ſollen, daß ich in dieſer Beziehung kein Vertrauen zu ihnen faſſen könne; wollen ſie aber als rechtſchaffene Menſchen verkehren, ſo iſt es etwas Anderes. Die

Eide, die ihr als Katholiken ſchwört, ſind nur ein Spinnengewebe; ihr blaſt darüber hin und es iſt zerriſſen. Man braucht euch nur zu ſagen, daß ihr durch die Beleidigungen, die ihr einem Hugenoten anthut, ihn zum Katholiſchwerden bewegt, um ſeinen Proceß gegen euch zu gewinnen und ihr rechnet euch den Meineid zum Verdienſte an, und eben ſo verhält es ſich mit euren übrigen Handlungen. Welch ein Triumph, um es nochmals zu ſagen, iſt das für diejenigen, welche behaupten, Gott habe uns keine andere Religion geoffenbart, als das natürliche Licht, das nie ermangeln würde, uns ſicher anzuzeigen, was billig und rechtſchaffen, was unſere Pflicht gegen Gott und den Nächſten iſt, wenn wir's nicht durch ſo viele Andächteleien und Lehrmeinungen verdunkelten, die, ſagen ſie, ein unſerer Ruhe feindliches Weſen ſchlau und unmerklich uns in den Kopf geſetzt hat; welch ein Triumph, ſage ich, für dieſe Gottloſen, zu ſehen, wie die einzige Religion, die deutliche Spuren der Göttlichkeit an ſich trägt, in dem größten Theil ihrer Anhänger ſo ungeheuer tief geſunken iſt, und wie dieſer darauf ausgeht, den übrigen Theil ins Verderben mit ſich hinabzuziehen. Eine beſſere Lection im Malebranchismus könnte man nicht geben; denn wäre es Gottes würdig, oft nach beſondern Abſichten und durch Wunder zu handeln, hätte er's geſchehen laſſen, daß eine ſo verdorbene Kirche, wie die eurige, eine Kirche, die durch die Ungeheuerlichkeit ihrer Grundſätze und durch die Niederträchtigkeit einiger ihrer Satzungen den Abſcheu und die Verachtung der ganzen Erde verdient hat, in dem Grade ſich ausbreite, und durch eine lange Reihe von Betrügereien, mit Beihülfe von Dragonern und Soldaten, die am Ende die Hauptrolle bei dem ſchönen Unternehmen geſpielt haben, eine reformirte Partei, ein Häuflein Unſchuldiger, die Gott in der Einfalt des Evangeliums dienten, unterdrücken? .... Nein! die Gottloſen ſollen von eurem langen und läſtigen Glück ferner nicht ſagen, was ſie ehedem von Sylla ſagten; es iſt kein Fehler der Vorſehung; vielmehr muß man ausrufen, wie der unglückliche Kaiſer Mauritius, als er in Phocas' grauſamen Händen ſich befand: Justus es, Domine, et justa sunt tua judicia. Die Welt iſt ſo bös, daß es zur Ordnung, zur unveränderlichen Ordnung, dem höchſten Geſetze Gottes gehört, daß ſie zugleich unglücklich und lächerlich ſei. Da nun aber Gott nur nach dem Maße einer unendlichen Weisheit handelt, ſo muß er die Welt auf den kürzeſten und geeignetſten Wegen ſtrafen, und gilt es, die Menſchheit in den Zuſtand zu verſetzen, in dem ſie um ihrer Sünde willen zu ſein verdient, in einen unſeligen und lächerlichen Zuſtand, ſo kann ich mir kein geeigneteres, kürzeres, wirkſameres Mittel denken, als die römiſche Kirche in großem Glücke und Anſehn zu erhalten. Wofern nur eure Kirche in blühendem Zuſtande iſt, ſo habt ihr nie zu fürchten, daß die andern Menſchen nicht auf tauſenderlei Weiſe nach Gebühr gepeinigt werden. Eine zum Dreinhauen allzeit fertige Geiſel der göttlichen Gerechtigkeit wird ſie ſein; nothwendig ſeid ihr dem gerechten Richter der Menſchen, um ihm beſondere Abſichten und Wunder zu erſparen u. ſ. w. Von einem Könige von Portugal, der Bevölkerung in die neue Welt ſchickte, ſagt man, er habe Sorge getragen, daß weder Advokaten, noch Staatsanwälte hinkämen, damit ſie nicht den Samen der Proceſſe dort einſchleppten. Aber weit beſſer wäre es geweſen, weder Prieſter, noch Mönche hinzuſchicken; denn das iſt ein Krebsſchaden, der ewig um ſich frißt und aus dem Innerſten der Seele alle natürliche Billigkeit und Rechtſchaffenheit verjagt, um dafür Hinterliſt und Grauſamkeit einzupflanzen, die da immer auf die Gelegenheit lauern, Empörungen, Bürgerkriege und Kreuzzüge zu erregen, wodurch nach dem angeblichen Sinn der Parabel Jedermann mit offener Gewalt gezwungen würde, die Grimaſſen zu ſchneiden, die ſie wünſchen. Wüßte ich einen Winkel in der Welt, wo ſie ihre verfolgungsſüchtigen Grundſätze, ſei es überreif oder erſt im Keime, nicht hinbrächten, o wie gerne würde ich ſchon morgen mich dahin verſetzen, und ich wollte, Lafontaine hätte es gewagt, von eurer Sippſchaft zu ſagen, was er vom Schulmonarchen und Schuljungen geſagt hat:

Et ne sais bête au monde pire
Que l'écolier, si ce n'est le pédant;
Le meilleur de ces deux pour voisin, à vrai dire,
Ne me plairoit aucunement.

Und ſollte es euch gelingen, auch hier euch einzuniſten, morgen, wenn ich kann, reiſe ich nach Grönland ab.

Ultra Sauromatas fugere hinc libet et glacialem
Oceanum.

Wie richtig hat man von euch gerade das Gegentheil von dem geſagt, was Plato von den Philoſophen ſagte; denn ich glaube nicht, daß ſich ein größeres Unglück auf Erden ereignen könnte, als wenn ihr entweder herrſchtet, oder wenn die Herrſcher Pfaffen wären. Ich bin ſo entrüſtet und empört über eure betrügeriſchen und rohen Grundſätze, daß, wenn Plato's Republik irgendwo herzuſtellen wäre, ich keineswegs den Geſchmack eines neuern Schriftſtellers theilen könnte, der erklärt hat, daß er ſich nicht dahin verſetzen würde; ja in der Aufwallung meines Zorns, beim Anblick des traurigen Zuſtands, in den ihr die Eigenſchaft eines Chriſten gebracht habt, wandelt mich faſt die Luſt an, mit Averroes auszurufen: möchte doch meine Seele bei der der Philoſophen weilen, da die Chriſten anbeten, was ſie eſſen, und ich füge hinzu, da ſie einander ſelbſt auffreſſen, wie der Wolf die Schaafe.“

Bayle's Polemik gegen den Katholicismus in allgemeiner Beziehung enthält ſein mehrmals ſchon erwähnter Commentaire philosophique und ſeine Critique générale de l'histoire du Calvinisme, nebſt der Fortſetzung derſelben: Nouvelles lettres de l'auteur de la Critique générale *) — eine Schrift, in welcher Bayle den Proteſtantismus gegen die Beſchuldigungen des Jeſuiten Maimbourg, des Verfaſſers dieſer Histoire du Calvinisme, mit eben ſo viel Kraft, als Witz und Gelehrſamkeit verthei-

---

*) Oeuv. div. T. II. p. 1—336.

digt, aber zugleich natürlich mit der Defenſive die Offenſive ergreift. Die erſten Briefe — auch dieſe Schrift iſt nämlich in Briefform eingekleidet — beſchäftigen ſich größtentheils nur mit ganz ſpeciellen Dingen oder mit der Widerlegung ganz alberner Vorwürfe, wie z. B. daß die Reformatoren nur aus Heirathsluſt die römiſche Kirche verlaſſen hätten, Vorwürfe, die indeß Bayle zu weitläufigen Erörterungen (beſonders in den Nouvelles lettres) veranlaſſen. Erſt mit dem dreizehnten Briefe kommt er auf Gegenſtände allgemeinerer Natur. Er widerlegt nämlich hier die triviale Beſchuldigung, daß die Ketzer nothwendig Feinde des Staates, Rebellen ſeien. „Der Revolutionsgeiſt, ſagt er, — um nur einige Proben der Vollſtändigkeit wegen auch aus dieſer Schrift zu geben — hängt nicht davon ab, ob man ein Ketzer oder Orthodox iſt. Die Luſt, das Joch ſeines Fürſten abzuwerfen, hängt faſt immer ab von dem Charakter des Volkes oder von der Weiſe, wie man es behandelt, oder von dem Einfluß, den ehrgeizige Köpfe auf die Maſſe ausüben. Die Italiener ſind ſtockkatholiſch, und doch waren nirgends Empörungen, Bürgerkriege, Regierungswechſel häufiger als in Italien. ... Mr. Maimbourg gibt der Stadt Paris das ehrenvolle Zeugniß, daß ſie jederzeit großen Eifer für die wahre Religion gezeigt hat, und doch hat ſie ſich häufig gegen ihre Könige empört. Wer kann, um nicht von der alten Zeit zu reden, ohne Schauder die Geſchichte von den Ereigniſſen in dieſer Stadt vor und nach dem Tode Heinrichs III. leſen? Toulouſe iſt ohne Widerrede die bigoteſte Stadt Europas; ſchwerlich waren je die Heiden ſo vernarrt in ihre falſchen Götter, als dieſe Stadt in die Reliquien der Heiligen vernarrt iſt. Mr. Maimbourg rühmt ihr nach, daß ſie ſich ganz rein von der Peſt der Ketzerei erhalten habe, obgleich von mehreren proteſtantiſchen Orten umringt, und daher ſei wie die Lilie unter den Dornen. Aber gleichwohl kann man den Hochverrath nicht höher treiben, als dieſe Stadt unter der Regierung Heinrichs III. ihn trieb. Der erſte Präſident Duranti, ein guter Katholik, aber auch treuer Diener des Königs gegen die Ligue, bemühte ſich vergeblich, dieſe große Stadt im Gehorſam zu erhalten; er lud ihren Haß dadurch ſo ſehr auf ſich, daß er grauſam ermordet, ſein Leichnam durch die Stadt geſchleppt und an dem gemeinen Galgen aufgeknüpft wurde. Das Bildniß des Königs wurde ihm gegenüber aufgehängt, und das Volk ſchrie dabei mit teufliſcher Frechheit: „Da biſt du nun mit deinem König, den du ſo liebteſt.“ Im ſiebzehnten Briefe bringt B. dieſe Materie wieder zur Sprache und vertheidigt die Hugenotten gegen den Vorwurf, daß ſie die Urheber der Uebel geweſen, in die Frankreich die Bürgerkriege geſtürzt hätten, und wälzt die Schuld auf die Tyrannei des Papſtthums. „Jener Geſandte, der den Papſt alſo anredete: Primatu Abel, gubernatu Noë, ordine Melchisedec, dignitate Aaron und endlich zum Schluß ihm ſagte, daß er wäre der Großſultan der Chriſten (le grand turc des chrétiens), hatte mehr Recht, als er dachte. ... Wenn man ihm nicht blindlings glaubt, wenn man die Kühnheit hat zu denken, wenn man nicht alles Licht des eigenen Gewiſſens und Verſtandes zu ſeinen Gunſten auslöſcht, ſo iſt man ſchon ein erklärter Rebell, ein Feind Gottes und ſeiner Kirche, verbannt und verdammt. Aber auch der Türke duldet keine Prüfung, keine Unterſuchung, er verlangt blinden Gehorſam.“ „Ich habe mich daher nie genug wundern können, daß man die Ketzer aufforderte auf dem Concilium zu Trient zu erſcheinen, denn man konnte kein guter Katholik ſein, ohne zu glauben, daß alles, was ſie vorbringen würden, falſch, ketzeriſch und längſt ſchon vom Vatikan verdammt wäre. Nun iſt es aber abſurd, einen Theologen aufzufordern, ſeine Gründe zu ſagen, wenn man ihm keine Hoffnung gibt, daß man ihm in dem Falle, wo er nachweiſt, daß er Recht hat, Recht geben wird, und eben dieſe Hoffnung konnte das Concilium den Proteſtanten nicht laſſen, weil es nach den Principien der katholiſchen Kirche unmöglich war, daß die Ketzer Recht hatten. Die Schuld der Religionskriege fällt daher auf die Papiſten, welche ſich ein Recht anmaßten, das ihnen nicht zuſtand — das Recht, die Ketzer grauſam zu verfolgen und die barbariſchſten

Todesſtrafen über ſie zu verhängen. ... Das Gewiſſen zwingen wollen, iſt ein offenbarer Angriff auf die Rechte der Gottheit — und nur in dieſem Attentat muß man die Quelle von den Uebeln erkennen, die Frankreich verwüſteten.“ „Sage man doch nicht, daß ſich der Staat auf keine tolerirte Religion verlaſſen könne. ... Die Politik kann mit vielen triftigen Gründen nachweiſen, daß es dem Staate ſogar vortheilhaft iſt, mehrere Religionen zu dulden, und die Geſchichte des öſterreichiſchen Hauſes, welches in eine erbärmliche Nichtigkeit verſunken iſt, weil es nur eine Religion dulden wollte, zeigt, daß die ſo ſehr gerühmte Religionseinheit nichts zum Glücke eines Königreichs beiträgt. Das Haus Oeſterreich, das nur eine Religion duldete, iſt vielleicht rettungslos zu Grunde gerichtet, wenn die Proteſtanten es nicht noch in ſeinem Falle unterſtützen, und Frankreich, welches bis jetzt zwei Religionen duldete, hat ſich zu einer ſolchen Höhe emporgeſchwungen, daß es durch ganz Europa gebietet.“ „Thöricht iſt es, wenn die katholiſche Kirche ihr Verfolgungsrecht daher leiten will, daß ſie die wahre, die anderen Kirchen aber die falſchen ſind, denn ſie ſtützt ſich hier nur auf ihre eigene Ueberzeugung; die andern Kirchen ſind aber eben ſo überzeugt, daß ſie die wahre Kirche ſind, und hätten daher ein eben ſo gutes Recht zur Verfolgung als ſie. Thöricht iſt es gar, wenn die Herren mit ihrem Alterthum kommen. Wenn dieſer Grund des Alters gelten ſollte, ſo müßten wir heute noch in ganz Europa das Chriſtenthum abſchwören, und den Cultus der falſchen Götter an ſeine Stelle ſetzen: „die Könige Frankreichs waren eher Heiden als Chriſten.“ (Br. 20.) „Ueberdem iſt denn eure Religion noch dieſelbe als ſie vor Alters war? Die bigoteſten Theologen räumen ein, daß wenigſtens die Gebräuche und Ceremonien ſich verändert haben. Ein günſtiges Zeichen für die Unbeſtändigkeit der Dogmen. Alles ändert ſich in der Welt; die Religion iſt von dieſer allgemeinen Regel nicht ausgenommen: ſie hat kein beſonderes Privilegium*).“

---

*) Lettre XIII. Nouvelles lettres critiq. p. 256—257.

„Eitel ſind daher die Gründe, mit welchen man die Bedrückungen der Proteſtanten unter Ludwig XIV. und ſelbſt die Widerrufung des Edikts von Nantes rechtfertigen will. (21. u. 22. Brief.) Das ſchrecklichſte Verbrechen iſt die Verletzung ſeines Wortes und der Heiligkeit des Eides, der uns das Allerheiligſte ſein ſollte. Verrucht war daher die Moral des Papſtes Pius IV., der unabläſſig in Carl IX. drang, daß er den mit dem Prinzen Condé abgeſchloſſenen Vertrag brechen ſollte.“ „Aber freilich Eide zu brechen macht den Herren keine Schwierigkeit: ſie brauchen nur zu ſagen: die Zeiten und Perſonen haben ſich geändert, es exiſtiren alſo nicht mehr die Gründe des Vertrages.“ „Ja, ſie rechtfertigen ſelbſt alle ihre Handlungen lediglich mit dem Privilegium ihrer Unfehlbarkeit.“ (16. Br.) Aber was iſt Unfehlbarkeit? „Es iſt nichts ergötzlicher, als zu ſehen, wie die Herren der römiſchen Kirche ſelbſt über Hauptpunkte ſich zanken. Die Herren brüſten ſich, an der Tradition ein unerſchütterliches und unveränderliches Princip zu beſitzen. Sie werfen uns ſpöttiſch vor, daß die Bibel eine wächſerne Naſe iſt, die man nach Belieben drehen und wenden kann. Aber die Tradition iſt noch bei weitem mehr eine wächſerne Naſe als die Bibel. ... Noch heute weiß man nicht, was man von der unbefleckten Empfängniß der heiligen Jungfrau und Mariä Himmelfahrt halten ſoll. Die Thomiſten, welche die unbefleckte Empfängniß läugnen, behaupten, daß die Tradition für ſie ſei. Die Scotiſten, welche der entgegengeſetzten Meinung ſind, behaupten auch, daß die Tradition aller Jahrhunderte für ſie ſei, und erwarten mit Ungeduld den glücklichen Augenblick, wo es dem heiligen Geiſt belieben wird, in die Seele ſeiner Heiligkeit herabzuſteigen, um durch ſie eine mit der Lehre der Kirchenväter und dem fortwährenden Glauben der Kirche übereinſtimmende Entſcheidung zu verkünden. Sonderbar, daß ſie eine Wahrheit einſehen, welche die Päpſte ungeachtet ihres heiligen Geiſtes noch nicht erkennen konnten. Noch heute weiß man ferner nicht den wahren Stand des Streites über die Ketzerei der Semipelagianer. Man weiß heute noch nicht, ob der heilige Auguſtin Janſeniſt oder Moliniſt war, denn jede Partei ſtützt ſich auf die Autorität des heiligen Auguſtins. ... Nicht nur die Gelehrten wiſſen nicht, wovon es ſich denn eigentlich in den Streitigkeiten zwiſchen den Ketzern und Orthodoxen über die Gnade handelte, ſondern auch der Papſt, obwohl inſtändigſt um ſeine Meinung gebeten, wußte nichts zu antworten, nachdem er weitläufig die Gründe von beiden Seiten angehört hatte. In der That, nachdem der Streit zwiſchen den Thomiſten und Moliniſten de auxiliis unter dem Papſt Clemens XIII. in Rom aufs lebhafteſte geführt worden war, konnte man der Unfehlbarkeit des heiligen Stuhls keinen andern Beſcheid abgewinnen, als den, daß es beſſer geweſen wäre, wenn der Streit ganz unterblieben wäre. ... Wozu dient alſo das unfehlbare Tribunal der Kirche, dieſes unfehlbare Licht der Tradition, wenn der im Jahre 1604 entſchiedene Streit heute noch und zwar lebhafter als je fortdauert? Doch noch weit wichtigere Lehren hat das unfehlbare Licht noch nicht entſchieden. Weder die Kirche, noch der Papſt hat beſtimmt, welches die nothwendigen Formalitäten und Bedingungen eines Ausſpruchs ex cathedra ſind, und doch iſt der Papſt nur unfehlbar, wenn er ex cathedra ſpricht. Heute weiß man noch nicht, wem Jeſus Chriſtus das Privilegium der Unfehlbarkeit und die Rechte der Epiſkopats ertheilt hat. Die Theologen des Papſtes behaupten, daß die Päpſte über den Concilien ſtehen, daß ſie unfehlbar ſind ꝛc. Die gallikaniſche Kirche dagegen behauptet, daß die Concilien über dem Papſte ſtehen u. ſ. w. Und dieſer Streit betrifft nicht ein Nichts; es handelt ſich hier um Alles. Denn wenn es wahr iſt, wahr durch das Wort Gottes und die Tradition, daß Jeſus Chriſtus die Oberherrſchaft und Unfehlbarkeit den Päpſten gegeben, ſo ſind die, welche das Gegentheil lehren, Ketzer, und die Biſchöfe, welche glauben, ihre Autorität unmittelbar von Gott zu haben, nicht nur Ketzer, ſondern auch Rebellen gegen die legitime Macht, die Gott in der Kirche eingeſetzt hat.“

Eben ſo iſt es mit der Lehre vom Supremat des Papſtes in Bezug auf die weltliche Macht. „Ein engliſcher Edelmann, ein guter Katholik und gelehrter Mann, hat eine Abhandlung geſchrieben, worin er beweiſen wollte, daß es nicht die Lehre der katholiſchen Kirche ſei, daß der Papſt die Könige abſetzen und die Unterthanen ihres Eidſchwurs entbinden könne. Aber der gelehrte Jeſuit L. Leſſius ſchrieb dagegen, und bewies nicht nur, daß dies die Lehre der katholiſchen Kirche ſei, ſondern auch, daß die römiſche Kirche unmöglich die wahre Kirche ſein kann, wenn dieſe Lehre nicht wahr iſt. Er beweiſt es durch ſehr überzeugende Gründe und zwar alſo: wenn der Papſt über das Zeitliche der Fürſten nicht die Macht hat, welche ſeine Anhänger ihm beilegen, ſo folgt, daß die römiſche Kirche ſeit wenigſtens fünfhundert Jahren ſich geirrt hat und zwar in einer Lehre von der größten Wichtigkeit, einer Lehre, die ihr faſt in ihrer ganzen Regierung zur Richtſchnur gedient hat, ſo folgt, daß ſie mit Willen geirrt hat, geirrt aus Ehrgeiz, daß ſie mit wohlüberlegtem Vorſatz die Lehre der alten Kirche und der heiligen Väter in Betreff der Macht der Kirche verfälſcht hat, daß die Pforten der Hölle ſie überwältigt haben, daß ſie in Verfall gerathen, daß ſie nicht mehr die wahre Kirche Chriſti iſt, daß folglich alle Fürſten und Laien einen gerechten und vernünftigen Grund haben, ſich von der römiſchen Kirche loszutrennen. Der berühmte Cardinal du Perron, der geiſtvollſte und gewandteſte Kopf Frankreichs, er, der am beſten die nothwendigen Conſequenzen eines Princips durchſchaute, konnte nicht umhin, die Richtigkeit dieſes Schluſſes anzuerkennen und ſelbſt die Grundſätze des Jeſuiten in ſeiner berühmten Anrede an den Adels- und Bürgerſtand geltend zu machen. Es handelte ſich nämlich hier von einem Vorſchlag des Bürgerſtandes, betreffend die feierliche Verdammung der Lehre, welche unſere Könige von der päpſtlichen Macht abhängig macht. Dieſer Vorſchlag beunruhigte die Kammer der Geiſtlichkeit. ... Aber der Cardinal ſprach mit ſolcher Kraft und Beredtſamkeit, daß der Vorſchlag des Bürgerſtandes durchfiel. ... Er ſagte: dieſer Artikel ſtürzt uns in eine offenbare Ketzerei, indem er uns das Geſtändniß abzwingt, daß die katholiſche Kirche ſeit mehreren Jahrhunderten von der Erde verſchwunden iſt. Denn wenn die, welche die entgegengeſetzte Behauptung aufſtellen, dieſe Lehre für eine gottloſe und verabſcheuungswürdige Lehre halten, ſo war der Papſt alſo ſeit mehreren Jahrhunderten nicht das Haupt der Kirche, ſondern Ketzer und Antichriſt." „Der Cardinal hatte vollkommen Recht ſo zu ſprechen, denn wenn man einmal als eine geoffenbarte Wahrheit den Satz aufſtellt, daß die Könige unmittelbar von Gott eingeſetzt ſind ..., ſo begeht ein Papſt, der einen Souverain abſetzt, die größte Ketzerei, das größte Verbrechen. Ja, der wahre Charakter des Antichriſten iſt es, auf Erden ein Tribunal zu errichten, welches die Geſetze Gottes caſſiren kann. Eine Kirche daher, welche anerkannt hat und anerkennt als Oberhaupt einen Menſchen, der ſich dieſe Macht anmaßt, iſt in der That in die Ketzerei verfallen. Und dies iſt denn auch in der That noch heute der Zuſtand der Gallikaniſchen Kirche, weil ſie ungeachtet der Beſchimpfungen, die ſie dem Papſte anthut, ihn dennoch für ihr Haupt anerkennt*)." (23. Br.) Worauf gründet ſich denn nun alſo das Privilegium der Unfehlbarkeit? „Nicht auf die Erfahrung, denn dieſe lehrt vielmehr, daß es Päpſte und Concilien gab, die ſich in ſehr wichtigen Artikeln der Lehre irrten, daß die einen Päpſte und Concilien geändert und caſſirt haben, was die Andern feſtgeſetzt hatten, daß ungeachtet der Politik der unfehlbaren Kirche, das Dekorum wohl zu beobachten, man tauſend Mal bereits entſchiedene Fragen wieder ſtreitig gemacht und einer neuen Prüfung unterworfen hat u. ſ. w. Man hat ſich zwar mit der Diſtinction geholfen, daß die Kirche nur unfehlbar ſei in Rechtsſachen, nicht in Thatſachen. Aber dieſe Diſtinction iſt nichtig. Wenn die Kirche z. B. ſagt, daß das eine Rechtsſache iſt, zu wiſſen, was Gott über dieſe oder jene Sache geoffenbart hat, ſo irrt ſie ſich, denn das iſt eben ſo gut eine reine Thatſache, als es nur eine Thatſache betrifft, zu wiſſen, ob Janſenius dies oder jenes geſagt. Sie geſteht aufrichtig ein, daß jede Frage, wo es ſich von dem Sinn eines Autors handelt, nur die Frage nach einer Thatſache iſt, und daß ſie nicht von Gott das Privilegium der Unfehlbarkeit erhielt, um zu entſcheiden, daß z. B. Janſenius auf dieſer oder jener Seite dieſen oder jenen Satz ausgeſprochen hat. Sie muß alſo eingeſtehen, daß, wenn es ſich von der Beſtimmung des Sinnes eines Verſes in der Bibel handelt, dies auch eine wahre Thatfrage iſt, in Beziehung auf welche ihr nicht Gott das Gnadengeſchenk der Unfehlbarkeit machte. Was wäre auch in der That unvernünftiger, als zu behaupten, daß der heilige Geiſt weder dem Papſt noch dem Concil die zur unfehlbaren Ausmittelung der Meinung eines bloßen Theologen nöthige Einſicht gebe, ſelbſt wenn auch die Ruhe der Kirche noch ſo ſehr dabei betheiligt iſt, und doch zugleich wieder zu behaupten, daß der heilige Geiſt ihnen die zur Enthüllung der tiefen Geheimniſſe der Bibel erforderliche Einſicht verſtatte?" Oder ſtützt ſich etwa die Infallibilität auf die Bibel? „Die Stellen der Schrift, welche dieſe Wahrheit enthielten, müßten ſo klar ſein, daß man ſich nicht irren könnte und jeder Gläubige fähig wäre, blos vermittelſt ſeines Verſtandes zu erkennen, daß wirklich Gott dieſe Wahrheiten in dieſen Stellen ausſpricht; denn wenn dieſe Stellen mehrere vernünftige Auslegungen zuließen, ſo daß es möglich wäre, ohne gegen die Analogie des Glaubens zu verſtoßen und ohne der Schrift die geringſte Gewalt anzuthun, ihnen einen andern Sinn zu geben, ſo ſtände es offenbar Jedem frei, davon zu glauben, was er wollte, und die Unfehlbarkeit der Kirche wäre daher nicht mehr ein das Gewiſſen bindendes Dogma. Dieſe Stellen müßten daher ſo klar zu Gunſten der Unfehlbarkeit der Kirche ſprechen, daß eine entgegengeſetzte Erklärung unmöglich wäre. Denn man kann nicht wieder auf die Unfehlbarkeit der Kirche zurückgehen, um durch ihre allmächtige Autorität den wahren Sinn einer von den Interpreten verſchieden ausgelegten Stelle zu beſtimmen. Wir unterſuchen ja eben, ob es eine unfehlbare Autorität unter den Chriſten gibt, wir prüfen das Recht der römiſchen Kirche, welche ſich dieſe Unfehlbarkeit beilegt; während dieſer Unterſuchung bleibt daher dieſes Recht unentſchieden und ohne Anwendung; denn es wäre abſurd, die Autorität der römiſchen Kirche geltend zu machen, um die fraglichen Stellen in dem Sinne auszulegen, welcher ihr die Unfehlbarkeit beilegt, die eben ein Gegenſtand der Prüfung iſt, denn wir wiſſen ja noch nicht, ob die Schrift einen unfehlbaren Richter unter den Chriſten eingeſetzt hat, ſo daß wir alſo nicht verbunden ſind, uns irgend einem Ausſpruch dieſes Richters zu unterwerfen. Wenn nun dieſes aber feſtſteht, ſo iſt es unmöglich, daß je die Kirche ihre Unfehlbarkeit beweiſe; denn um dies zu beweiſen, müßte es nothwendig, wie geſagt, in der Schrift einige Stellen geben, welche ſo klar dieſe Unfehlbarkeit ausſprechen, daß ſelbſt das Volk ohne Vermittelung der Kirche ſie darin finden könnte. Nun gibt es aber keine ſolchen Stellen, alſo iſt es unmöglich. ... Der ſtärkſte Beweis aber, daß die Stellen der Schrift, welche von der Unfehlbarkeit der Kirche handeln, nicht ſo klar ſind, daß ſie ſelbſt das Volk verſtehen kann, vielmehr ſo dunkel, daß nicht einmal die Kirche ſie verſteht, iſt, daß es in der römiſchen Kirche zwei große Parteien gibt, die ſich darüber ſtreiten, wer der Träger dieſer Unfehlbarkeit iſt." Oder ſtützt ſie ſich etwa auf die Vernunft? Nein! „Je mehr ich den Gegenſtand unterſuche, deſto ungereimter erſcheint er mir. Wozu dient denn ein unfehlbares Tribunal, deſſen Entſcheidungen Prälaten, die ſich täuſchen können, übertragen ſind? Heißt das nicht in die Uebel, die man vermeiden wollte, wieder zurückfallen? Alſo iſt die Unfehlbarkeit, welche die römiſche Kirche ſich zuſchreibt, eine Chimäre." (29. Br.) „Je mehr man in die Myſterien der römiſchen Kirche eindringt, deſto mehr entdeckt man darin ein unbegreifliches Chaos, und es iſt daher gut für die Völker, daß ſie gewöhnt ſind, ihre Religion nicht zu prüfen, ſondern ſich blindlings der Leitung Anderer zu überlaſſen; denn wenn ſie den Dogmen auf den Grund kämen, ſo könnten ſie auch nicht einen Augenblick in Ruhe ſein.“ (27. Br.) O wie tief ſind doch die Geheimniſſe des Poſitivismus, gegenüber dem trugvollen, gottloſen „Subjektivismus“ und Rationalismus der modernen Welt! Er imponirt — aber es iſt nur Schein. Geht auf den Grund — und die imponirende Objektivität reducirt ſich auf die willkührlichſte, grundloſeſte Meinung. Die Autorität iſt die Baſis des Poſitivismus, aber die unfehlbare, denn wodurch unterſchiede ſie ſich ſonſt von der Autorität eines Einzelnen? Aber worauf gründet ſich dieſe Unfehlbarkeit? auf keinen Grund, ſondern auf die Verſicherung ſchlechtweg: ich bin unfehlbar, weil ich unfehlbar bin. Es iſt eins, ob der Träger der Infallibilität von ſich ſelbſt ſagt: ich bin unfehlbar, oder von Andern geſagt wird: er iſt unfehlbar, eins, ob der Träger Einer oder Mehrere ſind. Der Grund der Unfehlbarkeit bleibt einerſeits eine grundloſe, ſubjektive Verſicherung, eine bloße Behauptung, andererſeits eine ebenſo grundloſe, ſubjektive Einbildung. Daß in dem Sinn der Völker dieſe Behauptung Glaubenskraft erhielt, thut nichts zur Sache. Dadurch, daß eine Meinung die Meinung Unzähliger wird, verliert ſie nicht ihre Subjektivität. Dieſe könnte ſie nur verlieren, wenn ein objektiver Grund für ſie ſpräche, ein Beweis ſie bewährte. Nur die innere Qualität gibt Univerſalität und Objektivität. Dieſe innere Qualität iſt aber allein der Verſtand der Sache. Nur, was Verſtand hat, iſt eine Realität, alles Andere Illuſion, ſchön zwar oft, aber deßwegen noch nicht wahr.

---

*) Ueber die tollen Widerſprüche der weltlichen Macht mit der päpſtlichen und der gallikaniſchen Kirche mit der römiſchen ſ. auch Lettre 25.

Den ehrenvollſten Platz in der eben bezeichneten Kategorie der polemiſchen Schriften Bayle's nimmt aber — jedoch nur dem Zweck und Inhalt, nicht der Form nach — ſein Commentaire philosophique sur les paroles: Contrain-les d'entrer ein, veranlaßt durch die Verfolgungen, welche die Proteſtanten in Frankreich erlitten*), und gerichtet gegen das Dogma vom Gewiſſenszwang. Die Schrift iſt in drei Theile abgetheilt. In dem erſten Theile widerlegt er den buchſtäblichen Sinn dieſer Worte 1) chap. II aus dem Grunde, weil er den deutlichſten Begriffen des natürlichen Lichtes widerſpricht; denn dieſen zufolge iſt die Religion ein geiſtiger Akt, welcher nicht durch ungeiſtige, durch gewaltſame Mittel hervorgebracht werden kann, und alſo widerſpricht es der Natur der Sache, den allgemeinen Principien der Vernunft, der urſprünglichen primitiven Regel, durch die wir das Falſche vom Wahren, das Gute vom Schlechten unterſcheiden, Gewalt anzuwenden, um Jemand Religion einzuflößen; 2) chap. III aus dem Grunde, weil er dem Geiſte des Evangeliums zuwider iſt; 3) chap. IV weil er, zum allgemeinen Verderben der Staaten, die Baſis aller Moral, den Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht, Gut und Schlecht aufhebt; denn wenn eine Handlung, welche ungerecht iſt, wenn ſie nicht zu Gunſten der Religion geſchieht — eine ſolche Handlung iſt aber jeder Gewiſſenszwang — gerecht wird, wenn ſie zu Gunſten der Religion geſchieht, ſo darf man ungeſtraft die Ketzer beſtehlen, ihre Kinder rauben, ihre Töchter ſchänden, damit eine ſchimpfliche Schwangerſchaft ſie nöthige, ihre Stütze in der wahren Religion zu ſuchen, kurz, ſo wird jedes Verbrechen zu einem religiöſen Akt; 4) chap. V aus dem Grunde, weil er die Heiden berechtigt, die Chriſten, welche ſie belehren wollen, wegen einer eben ſo lächerlichen als diaboliſchen, allen Principien der Vernunft und Moral ſchnurſtracks zuwiderlaufenden Lehre aus ihren Ländern zu jagen; 5) chap. VI aus dem Grunde, weil dieſes Gebot ſelbſt wenn man noch ſo gemäßigt und beſonnen verfahren wollte, unmöglich ohne Verbrechen ausgeführt werden könnte, und ganz andere Wirkungen in den Ketzern hervorbrächte, als man bezwecken will — ein Grund, der zwar ſchon in den frühern Gründen enthalten iſt, aber der Deutlichkeit wegen noch beſonders hervorgehoben wird — 6) chap. VII weil der buchſtäbliche Sinn die chriſtliche Religion eines Beweiſes ihrer Göttlichkeit gegen den Muhamedanismus beraubt; 7) chap. VIII weil er den Kirchenvätern eine lange Reihe von Jahren hindurch unbekannt war; 8) chap. IX weil er die Klagen der erſten Chriſten gegen ihre heidniſchen Verfolger nichtig und lächerlich macht; denn die Heiden hätten alſo zu den Chriſten ſprechen können: „Meine Herren, worüber beklagt ihr euch? Man behandelt euch, wie ihr uns behandelt, wenn ihr an unſerm Platze wäret“ u. ſ. w.; 9) chap. X weil er die Chriſtenheit in einen fortwährenden gegenſeitigen Verfolgungskrieg ſtürzen würde, indem das Ende dieſes Krieges nur von dem Ende der endloſen Dogmenſtreitigkeiten abhängen könnte, jede Sekte aber ſich für die orthodoxe, die wahre Kirche halten und daher das Recht für ſich in Anſpruch nehmen würde, die andern Sekten zu verfolgen.

---

*) S. die kräftige, leſenswürdige Préface p. 358.

Im zweiten Theile ſeines Commentars widerlegt Bayle ausführlich die Einwürfe, die man ihm machen konnte, oder vielmehr die Gründe, mit welchen man das Dogma der Intoleranz zu entſchuldigen und rechtfertigen ſucht. Dergleichen Gründe ſind z. B.: 1) Man wendet keine Gewalt an, um das Gewiſſen zu zwingen, ſondern nur, um die zu erwecken, welche ſich hartnäckig weigerten, die Wahrheit zu prüfen und anzuerkennen. 2) Gottes Wege ſind nicht unſere Wege, und Gott kann daher auch durch uns zweckwidrig erſcheinende Mittel vermittelſt verborgener Wirkungen den Zweck der Bekehrung erreichen. 3) Unter den Zwangsmaßregeln ſind keine Galgen und Schaffote, ſondern nur kleine Beſchwerlichkeiten zu verſtehen. B. erwidert auf den erſten Einwand unter Anderm, daß dieſes Mittel gerade die Seele in einen Zuſtand verſetzt, der ſie unfähig macht, die Wahrheit zu prüfen, auf den zweiten, daß dieſer Grund die ſchrecklichſte Ungewißheit und Zweifelſucht begründet, auf den dritten, daß, wenn man einmal Zwang und Gewalt für erlaubt halte, der Grund verſchwunden ſei, eine Grenze zu ſetzen, Galgen und Schaffote für unerlaubte Mittel zu halten. Im dritten Theil widerlegt B. noch beſonders, und zwar Satz für Satz, die ſcheinheilige Sophiſtik, mit welcher Auguſtin die Zwangsbekehrungen vertheidigt, ſelbſt als Maßregeln der chriſtlichen Liebe darſtellt. Er weiſt auch von ſeiner Apologie gründlich nach, daß ſie alle Vernunft, alle Moral geradezu vernichtet. „Wenn die Einziehung der Güter eines Privatmanns eine ungerechte Beſitzergreifung wäre, im Falle, daß er rechtgläubig iſt, und wenn ſie eine ſehr gerechte Handlung wird, ſchon darum, weil er's nicht iſt, ſo folgt hieraus, daß eine und dieſelbe Handlung aus einer Sünde eine Tugend wird, blos darum, weil ſie im *Intereſſe der Religion geſchehen* iſt, was die Auflöſung aller Moral und aller natürlichen Religion iſt."

Wir ſehen hieraus, ſchon aus der kurzen Inhaltsangabe des erſten Theils, daß B. mit allen ihm zu Gebote ſtehenden Mitteln, mit allen nur immer erdenklichen, theils an und für ſich richtigen, theils nur für ſeine Zeit paſſenden Gründen das Dogma vom Gewiſſenszwang — das übrigens nicht blos da in Uebung iſt, wo handgreifliche Gewaltthaten geſchehen, ſondern überall, wo der Glaube an Dogmen zu einem, wenn auch indirecten Geſetze erhoben wird — als ein eben ſo vernunftloſes als ſchändliches Dogma bekämpft. Für den Vernünftigen freilich iſt ſein Commentar ziemlich langweilig. Aber dieſe Langeweile hat ihren Grund nicht nur in den Fehlern B.'s, ſeiner Planloſigkeit und Weitſchweifigkeit — ein Fehler, der beſonders in ſeinen demonſtrativen Schriften vorherrſcht, namentlich aber in ſeinem Commentar, der der Form nach wohl ſeine ſchlechteſte Schrift iſt [36] — in ſeiner umſtändlichen Gewiſſenhaftigkeit, ſeiner ermüdenden Unermüdlichkeit und Unerſättlichkeit an Gründen, ſeiner übertriebenen Zuvorkommenheit gegen den Leſer, mit welcher er ihm nichts zu thun übrig läßt, ſondern alle Folgerungen ſelber ausſpinnt, ſondern auch darin hauptſächlich, daß jetzt, natürlich nur für den Vernünftigen, ein Axiom, eine *unmittelbare*, von ſelbſt einleuchtende Wahrheit iſt, was Bayle erſt ſeiner Zeit vordemonſtriren mußte. So hatte die Religion, weil ſie ſich nicht auf Vernunft, ſondern den Glauben ſtützte, weil ihre Sache eine beſondere, von der Sache der Vernunft und Ethik unterſchiedene, ja ihr entgegengeſetzte Sache war, den Menſchen verblendet, daß er den Unterſchied von Recht und Unrecht, von Gut und Schlecht, von Zweckmäßig und Zweckwidrig aus den Augen verlor, daß er die einfachſten, aus der

Natur der Dinge fließenden Wahrheiten verkannte, daß man daher die umſtändlichſten chirurgiſchen Operationen anwenden, die durch religiöſe Vorurtheile verhärteten Köpfe förmlich trepaniren mußte, um ihnen nur einen Tropfen geſunder Vernunft einzuflößen. Und eine ſolche umſtändliche chirurgiſche Operation iſt B.'s Commentar. B. hat es mit Subjekten zu thun, in denen er gar nichts vorausſetzen konnte, als eine vollſtändige Verwilderung des Geiſtes, oder gar den böſen Willen, die ſonnenklarſten Wahrheiten zu läugnen oder zu verdrehen, mit Subjekten, gegen die er die verſchiedenartigſten Mittel probiren muß, um ihnen nur irgend wie beizukommen, mit denen er von Vornen, bei den erſten grammatikaliſchen Regeln der geſunden Menſchenvernunft anfangen, denen er ſelbſt die klarſten Vorderſätze ſeiner Demonſtrationen wieder demonſtriren muß. Dieſem gemäß iſt ſein Commentar ein examen rigorosum des heiligen Auguſtins in den Elementarbegriffen der Logik und Ethik — ein peinliches Verhör eines hartnäckigen Böſewichts, den man durch alle Lügen und Ausflüchte hindurch mit wahrhaft chriſtlicher Geduld verfolgen muß, bis man ihn endlich zum Eingeſtändniß ſeines Verbrechens zwingt — nicht *ein* Gedanke, *ein* Princip, ein ſpecifiſches Mittel, ſondern eine ganze Apotheke von Argumenten gegen das tief eingewurzelte Uebel der Intoleranz — eine mikroſkopiſche Sektion dieſes apokalyptiſchen Unthiers — eine Infiniteſimalrechnung der Polemik. Dieſer Ausdruck iſt kein Bild, ſondern er ſpricht die Bedeutung Bayle's als Polemiker aus. B. iſt auf dem Gebiete der Dialektik, was Leibnitz auf dem Gebiete der Mathematik und Metaphyſik. B. hat die Analyſis des Unendlichen auf dem Gebiete der Polemik eingeführt. B. iſt ein *Scholaſtiker der geſunden* Vernunft. Seine Polemik iſt grenzenlos: er geht ſeinen Gegenſtand nach allen möglichen Kategorien und Prädikaten durch, die ihn in den Augen ſeiner Gegner zu einem Etwas machen oder machen können, löſt eine Qualität nach der andern in dem Scheidewaſſer ſeines Scharfſinns auf, bis der Reſt endlich in Nichts aufgeht; er zerreißt ſeinen Stoff nicht gewaltſam in

Stücke; er zerlegt ihn Faden für Faden, den Faden wieder in Fädchen, bis in die allerkleinſten, dem gewöhnlichen Auge verſchwindenden Diminutiva. Seine Kunſt beſteht im Zertrennen; ſeine Arbeit iſt die feinſte, mühſeligſte Fingerarbeit.

Die Tendenz ſeines philoſophiſchen Commentars iſt übrigens keineswegs, an die Stelle des Gewiſſenszwanges nur jene halbe, unredliche, vorurtheilsvolle, bornirte Toleranz zu ſetzen, die nur gewiſſe Sekten begünſtigt, nur unter gewiſſen Bedingungen, unter der Bedingung, intolerant ſein zu dürfen, tolerant iſt, nur bis hierher und nicht weiter, bis zu gewiſſen, an ſich willkührlichen Grenzen das an ſich unbeſchränkbare Recht des denkenden Geiſtes anerkennt — er fordert vielmehr eine wahre, eine vollſtändige, unbeſchränkte Toleranz.

„Jedes Geſetz, welches die neuen Aufklärungen oder die Fortſchritte der Erkenntniß in menſchlichen und göttlichen Dingen ausſchließt, iſt ein despotiſches Geſetz. Wie ſtände es denn mit uns, wenn ſeit zwei- oder dreitauſend Jahren dieſes Geſetz gegolten hätte? Oder dürfen wir etwa jetzt nach ſo vielen Erfahrungen uns einbilden, daß wir nichts mehr lernen können?“ „Die Intoleranz widerſpricht dem Rechte und der Vernunft. ... Die Menſchen, die in Beziehung auf das Gewiſſen Geſetze machen, überſchreiten offenbar ihre Macht und thun es, ohne dazu berechtigt zu ſein.“ „Das Gewiſſen, welches nicht böswillig im Irrthum iſt, hat dieſelben Rechte, als das Gewiſſen, welches nicht im Irrthum iſt, denn es iſt die größte Sünde, gegen ſein Gewiſſen zu handeln“ — (ein Satz, den Bayle beſonders weitläufig erörtert, übrigens auch ſchon in ſeinen Nouvelles lettres critiques, und gegen falſche Folgerungen und Anwendungen in Schutz nimmt). „Es iſt gerecht, alle Religionen ohne Unterſchied zu dulden, wenn ſie nur nichts weiter verlangen als Gewiſſensfreiheit und ſich nicht an den bürgerlichen oder politiſchen Geſetzen vergreifen wollen*).“ „Es gibt wohl Fälle, wo die Extreme falſch ſind; ja ſie ſind ſelbſt ſehr häufig, aber in dieſem Falle hier gibt es kein juste-milieu; entweder Alles, oder Nichts, heißt es hier: dieſelben Gründe, welche für die Duldung einer Sekte ſprechen, ſprechen auch für die Duldung einer andern." „Selbſt die Heiden verdienten Duldung; denn obgleich die Gewaltſamkeit, mit welcher die heidniſchen Kaiſer verfuhren, dem Grundſatz zufolge, „daß eine Religion, welche die Gewiſſen zwingt, nicht verdient geduldet zu werden," die Heiden der Toleranz unwürdig machte, ſo hätte man ſich doch von Repreſſalien enthalten ſollen, nachdem ſie ſo ſchwach geworden, daß man nicht mehr befürchten durfte, ſie würden wieder mächtig werden, und die Tragödien eines Decius und Diokletian erneuern." „Auf einem ganz groben Irrthum beruht es, wenn man ſagt, man wolle ſich gerne Alles gefallen laſſen, nur keine Blasphemien gegen die Gottheit, nur dieſe müßten beſtraft werden, Servet ſei folglich wegen der heftigen Blasphemien, die er gegen die Dreieinigkeit ausgeſtoßen, mit vollem Rechte beſtraft worden; denn um einen Blasphemiſten ſtrafbar zu machen, dazu reicht es nicht hin, daß ſeine Aeußerungen der Definition nach, welche Andere nach ihrem Gutdünken von dieſem Worte geben, eine Blasphemie ſind; ſeine Aeußerung muß — ein trefflicher, noch heute der theologiſchen Beſchränktheit und Verdammungsſucht anzuempfehlender Grund! — nach ſeiner eigenen Lehre eine Blasphemie ſein; nur deßwegen ſtrafen wir mit Recht einen Chriſten, welcher bei dem heiligen Namen Gottes ſchwört und ſich dabei Ausdrücke erlaubt, welche gegen eben dieſelbe Gottheit, die er glaubt und bekennt, Beleidigungen ſind; in dieſem Falle ſündigt er aus Bosheit und mit dem Bewußtſein, daß er ſündigt. Aber wenn ein Chriſt, welcher nicht die Dreieinigkeit glaubt und in ſeinem irrenden Gewiſſen überzeugt iſt, daß es nicht drei Perſonen geben kann, wovon jede Gott iſt, ohne daß drei Götter ſind, wenn ein ſolcher ſagt und behauptet, daß der Gott der Katholiken und Proteſtanten ein falſcher Gott, ein ſich widerſprechender Gott u. ſ. w. iſt: ſo iſt dieſe Aeußerung in Beziehung auf ihn keine Blasphemie, weil er nichts gegen *die* Gottheit, welche er anerkennt, vorbringt, ſondern nur gegen eine andere, die er nicht er- oder nicht anerkennt. Nach der Definition dieſer Herren wären die erſten Chriſten und Hugenotten die verruchteſten Blasphemiſten geweſen, denn das Verächtlichſte, das Infamſte, was man nur immer ſagen kann, haben die erſten Chriſten ſchonungslos gegen die Götter des Heidenthums vorgebracht; eben ſo wenig haben, wie bekannt, die Proteſtanten den Gott der Meſſe verſchont, ja Aeußerungen gegen ihn gethan, worüber den Katholiken die Haare zu Berge ſtanden. Ich lobe nicht die, welche ſo unhöflich ſind, ſich gehäſſiger Ausdrücke zu bedienen ... aber im Grunde iſt es auch nichts weiter als Unhöflichkeit, als Derbheit — denn ſie bringen, wie geſagt, keine Blasphemien gegen die Gottheit vor, welche ſie anbeten, ſondern gegen Etwas, was ſie blos für eine Einbildung oder Chimäre ihrer Gegner halten*)."

---

*) Comment. philos. part. II. p. 412. 414. 427.

Bayle iſt einer der eifrigſten, kräftigſten und zugleich *gründlichſten*, wo nicht der gründlichſte Bekämpfer der Intoleranz. Dank ihm dafür im Namen der Wiſſenſchaft und Menſchheit, die nur unter dem Schutze der Toleranz gedeihen können! Dank ihm als einem Beförderer des Reichs der Vernunft und Freiheit, des wahren Gottesreiches! Die Intoleranz iſt die leibliche Tochter des Teufels, die Lehre des böſen Princips, die Lehre der Lüge. Die Wahrheit iſt tolerant, weil ſie *ihrer ſelbſt gewiß* iſt, weil ſie weiß, daß im Grunde nichts gegen ſie ſein kann, weil ſie auch im Andern, auch im Irrthum noch ſich ſelbſt erkennt, weil ſie überdem überzeugt iſt, daß das Leben die unendliche Einheit des Weſens nur als unendliche Mannigfaltigkeit und Verſchiedenartigkeit darſtellen kann. Wo keine Wahrheit, iſt daher keine Toleranz. Furcht iſt die Quelle der Intoleranz, aber Furcht iſt nicht in der Wahrheit. Der Teufel duldet nichts als ſich ſelbſt; weil er nichts in ſich ſelbſt iſt, will er Alles für ſich haben; je inhaltsloſer er iſt, je mehr ſucht er ſein Reich zu vergrößern, gepeinigt von dem unerträglichſten pruritus propagandi sui ipsius; jedes Etwas außer ihm, das nicht ſeine Farbe trägt, iſt für ihn ein Argument gegen ſeine Exiſtenz, ein Angriff, ein Vorwurf; ſeiner ſelbſt ungewiß, in der höchſten Selbſtſüchtigkeit ſelbſtlos, ſtets in Todesfurcht, ſtets in einem innerlich verborgenen Grauſen vor ſich ſelbſt, iſt er nach Außen die abſolute Mißgunſt und Intoleranz. Nur der böſe Wille, oder die Verrücktheit, oder die Geiſtesbeſchränktheit, welche die Lüge nicht von der Wahrheit zu unterſcheiden vermag, oder die Paar Begriffe, die ſie im Vermögen hat, mit dem Privilegium der Heiligkeit vor den Angriffen einer höhern und freiern Intelligenz ſchützen will, kann daher der Intoleranz oder — was zuletzt auf eins hinauskommt — einer beſchränkten Toleranz das Wort reden wollen.

---

*) loc. cit. p. 419, 420—421.

Um ſo dankbarer müſſen wir aber Bayle's Verdienſte um die Toleranz anerkennen, als er zu einer Zeit lebte, wo das Dogma der Intoleranz noch ein allgemein herrſchendes und durch ſein Alter geheiligtes Vorurtheil der chriſtlichen Welt war. Er ſagt ſelbſt: „Man kann ſich nicht genug darüber verwundern, daß ein Dogma, wie das vom Gewiſſenszwang, in der Chriſtenheit ſo um ſich hat greifen können, daß auch nicht eine einzige bedeutende Sekte iſt, die nicht dieſes Dogma kräftig verficht. Wohl gibt es in allen chriſtlichen Gemeinden Einzelne, die in ihrem Herzen oder ſelbſt öffentlich alle gewaltſamen Bekehrungsverſuche mißbilligen, aber, ſo viel ich weiß, iſt es nur die Sekte der Socinianer und die der Arminianer, welche ausdrücklich lehren, daß nur der Unterricht allein das erlaubte Mittel iſt, die Ketzer oder Ungläubigen zu bekehren. Aber was ſind dieſe zwei Sekten? Die Socinianer haben ſich, mit Ausnahme ſehr weniger Orte, faſt unmerklich unter den übrigen Chriſten verloren, und die Arminianer ſind nur in einigen Städten Hollands bekannt. So iſt das Dogma der Toleranz nur in einigen kleinen, elenden Winkeln der Chriſtenwelt als wahr anerkannt, während das Dogma der Intoleranz überall das herrſchende iſt.

In der That iſt dieſes Dogma das Lieblingsdogma der römiſchen Kirche, welches ſie überall, wo ſie nur kann, in Anwendung bringt. Aber auch die Proteſtanten unterlaſſen es nicht, dieſes Dogma in der Praxis anzuwenden, ob ſie wohl das Gehäſſigſte daran weggethan haben. . . . So gibt es in der Schweiz Kantone, die nur die reformirte Kirche dulden und noch zu unſern Tagen ſich die roheſten Gewaltthätigkeiten gegen die Anabaptiſten erlauben. . . . Die Lutheraner dulden nur mit genauer Noth in einigen Reichsſtädten, wo ſie vorherrſchen, die Reformirten, welche bisweilen gezwungen ſind, ſich außerhalb der Stadtmauern, wie Verpeſtete in Lazarethen, in abgeſonderten Gebethäuſern (temples) zu verſammeln. . . . . In dem Würtembergerland wurden die aus Frankreich geflüchteten Reformirten nur zum Abendmahl der Lutheraner gelaſſen, wenn ſie eine Glaubensformel unterſchrieben, welche das Dogma der Ubiquität nebſt andern Dogmen enthielt. . . . . Und nicht ſeit heute oder geſtern herrſcht das Dogma des Gewiſſenszwanges über die ganze Chriſtenheit, mit Ausnahme der kleinen Winkel, die ich eben genannt habe; es herrſcht, ſeitdem die Chriſten die Gewalt über Tod und Leben in Händen haben, es herrſcht von Conſtantin dem erſten chriſtlichen Kaiſer an bis auf Leopold, der jetzt auf dem Kaiſerthrone ſitzt. Die Beweiſe für dieſe Behauptung ſind erſt neuerdings von einem gewiſſen Pater des Oratoriums zu Paris, Louis Thomaſſin, in ſeinem Buch über die Einheit der Kirche aufs ſorgfältigſte geſammelt worden, und ſo ausführlich, ſo klar, ſo ſchlagend, daß man ſich die Augen ausſtechen müßte, wenn man auch nur im Geringſten in dieſer Beziehung noch ungläubig bleiben wollte. . . . . Zwar hat deſſen ungeachtet ein anderer franzöſiſcher Schriftſteller behauptet, daß alle Gewaltthätigkeiten der Fürſten in religiöſen Angelegenheiten ſtets nur mit Abſcheu betrachtet worden ſeien, und heute noch der Name ſolcher Fürſten mit Verwünſchung ausgeſprochen würde. Aber wie? Conſtantin, Theodoſius, Honorius, Marcian, Juſtinian, welche ſo viele Strafgeſetze gegen die Sektirer in Vollziehung bringen ließen, welche Die zum Tode verurtheilten, die in der heidniſchen Götzendienerei, oder im Manichäismus beharren oder die Bücher der Ketzer leſen und behalten würden, ſind Namen, die man heute nur noch mit Verwünſchung ausſpricht?

Der Skandal wäre allerdings geringer, wenn man nachweiſen könnte, daß in der That der Name der Fürſten, welche den Glauben durch Gewaltmittel beförderten, ſtets verhaßt geweſen wäre, aber ach! zur Schande des chriſtlichen Namens hat der nämliche Louis Thomaſſin mit der nämlichen Evidenz bewieſen, daß es die Concilien, die Biſchöfe und die angeſehenſten Kirchenlehrer waren, welche entweder um dieſe Geſetze anhielten oder mit großen Lobeserhebungen, mit Jubelgeſchrei, mit Segnungen, mit Te Deums die Fürſten beehrten, welche dieſe Geſetze gaben und mit Strenge geltend machten. Wir ſahen daher in dieſer Sache einen wirklich entſetzenden Zuſammenfluß von zwei oder drei Momenten. Das erſte iſt die feierliche Bekanntmachung von Strafgeſetzen gegen ſolche, die nicht gewiſſe Anſichten über religiöſe Gegenſtände haben würden, ein Gebrauch der ganzen Chriſtenheit, und ſo oft wiederholt, als es eine Gelegenheit dazu gab, ſeit mehr als 1200 Jahren. Das zweite Moment iſt die ſtrenge und oft ſehr blutige Vollziehung dieſer Geſetze in allen Fällen, die ſich nur immer darboten; das dritte — das Schrecklichſte von allem — iſt die Billigung und Beiſtimmung von Seiten der Prälaten, der Concilien, der Päpſte und der meiſten Gelehrten. Ich wiederhole es: dies iſt das Schrecklichſte, das wahrhaft Ungeheure ..... dies der höchſte Grad der geiſtigen und moraliſchen Verdorbenheit, daß eine ſo wahnſinnige Lehre, eine Lehre, welche die Beſtrafung eines Menſchen, der aus Gewiſſensgründen die Unterſchrift einer Glaubensformel verweigert, rechtfertigt, ſich in der chriſtlichen Kirche mit faſt allgemeinem Beifall von Seiten der Lehrer ausgebreitet und ſich ein ſolches Anſehen gegeben hat, daß man faſt für einen Ketzer gilt, ſelbſt unter den Proteſtanten, wenn man nur ein kräftiges Wort für die Toleranz ſpricht.“ .... „Und ſage man nicht, daß die Ketzer es waren, welche die Rechtgläubigen zu Maßregeln der Gewalt nöthigten. Man kann im Allgemeinen wohl nicht läugnen, daß die Ketzer bisweilen grauſam gegen die Rechtgläubigen verfuhren; aber man muß doch eingeſtehen, daß die Orthodoxen den Angriff machten. Denn ſie waren es ja, welche die weltliche Macht Conſtantins gegen den Arianismus zu Hülfe riefen, ehe noch die Arianer irgend ein Gewaltmittel angewendet hatten*)." Erkennen wir daher aus dieſem wichtigen Beiſpiel, daß die Religion *für ſich ſelbſt*, wenn ſie nicht *durch die Vernunft erleuchtet* wird, den Menſchen in der Finſterniß läßt, ja daß die Religion, wenn ſie, ſtatt der Vernunft zu gehorchen, die Vernunft beherrſchen will, die Menſchheit in die barbariſchſten, gräuelvollſten, irrigſten, grundverderblichſten Lehren ſtürzt; denn das Dogma vom Gewiſſenszwang hebt alle Begriffe, alle Geſetze der Sittlichkeit und Gerechtigkeit auf, rechtfertigt jedes Verbrechen, wie Bayle trefflich nachweiſt. Erkennen wir, daß gerade die Ungläubigen, die Freigeiſter, kurz Diejenigen, welche die unterdrückte Macht der Vernunft wieder zu heben ſuchten, es waren, welche der Menſchheit die Unterſchiede zwiſchen Recht und Unrecht, zwiſchen Wahrheit und Lüge, zwiſchen Gut und Schlecht wieder offenbarten! Erkennen wir, daß es kein Heil für die Menſchheit *außer der Vernunft* gibt! Der Glaube mag den Menſchen beſeligen, beruhigen; aber ſo viel iſt gewiß: er *bildet*, er beſſert, er *erleuchtet* nicht den Menſchen; er löſcht vielmehr das Licht im Menſchen aus, um angeblich ein anderes, übernatürliches Licht an ſeine Stelle zu ſetzen. Aber es gibt nur *Ein* Licht — das Licht der Natur, das in den Tiefen der Natur der Dinge gegründete Licht, das allein auch das göttliche Licht iſt, — *die Lichter im Plural ſind gemachte Lichter* — wer dieſes Eine Licht verläßt, begibt ſich in die Finſterniß. „Aber es iſt ein Unglück für die Menſchen, daß ſie am Ende ſogar die Vernunft ſatt bekommen, und das Licht ſie langweilt. Die Ausgeburten der Einbildungskraft kommen wieder zurück und gefallen, weil ſie etwas Wunderbares haben *).“

---

*) Supplement du comment. philos. chap. 29. p. 553—555. ch. 30. p. 556.

Neuntes Kapitel.

Bayle's Charakter und Bedeutung für die Geſchichte der Philoſophie.

Bayle's Bedeutung für die Philoſophie liegt größtentheils ſchon hinter uns: ſie liegt hauptſächlich in ſeinem negativen Verhältniß zur Theologie. Er iſt eine praktiſch dialektiſche Einleitung von dem dogmatiſch beſchränkten Denken der Theologie zu dem freien Denken der Philoſophie. Bayle iſt da poſitiv, wo er negativ iſt — Philoſoph da, wo er mit unphiloſophiſchen Gegnern, namentlich mit Theologen zu thun hat. Wie Leibnitz das Univerſalgenie ſeiner Zeit, das in allen Wiſſenſchaften produktiv thätige Genie: ſo iſt B. — wenn auch nicht in demſelben Umfang — ein Univerſalkritiker ſeiner Zeit. Was ſich nur immer namentlich auf dem Gebiete des Denkens regt, wird ein Objekt ſeiner Kritik, obgleich er, im Vorbeigehen geſagt, in ſeinen Nouvelles de la république des lettres meiſt nur den paſſiven Referenten macht. Wie Leibnitz nur in Beziehungen, ſo entwickelt B. nur im Widerſpruche ſeine philoſophiſchen Gedanken. Seine Philoſophie iſt eine Gelegenheits-Philoſophie. Die wahre Darſtellung iſt ſtets der treue Ausdruck ihres Gegenſtandes; eine Darſtellung ſeiner philoſophiſchen Gedanken kann daher auch nur eine occaſionelle, gelegenheitliche ſein.

Ein Theologe, Namens Bernard, hatte zu beweiſen geſucht, daß das Alterthum und die allgemeine Verbreitung eines Glaubens — ſo

---

*) Leibnitz, Opp. omn. Dutens T. II. p. 108.

des Glaubens an die Exiſtenz einer Gottheit — ſelbſt auch eines moraliſchen Gebotes, z. B. dieſes, daß die Kinder ihre Eltern ehren müſſen, und andere dergleichen äußerliche Zeichen hinreichende Merkmale und Beweiſe der Wahrheit ſeien. B. erwidert: „ich möchte nicht mich ſeiner Methode bedienen, um mich von der Wahrheit eines Gebotes, wie des eben genannten, mit vollkommner Gewißheit zu überzeugen; ich weiß kein anderes ſicheres Mittel, um mir eine gewiſſe Erkenntniß von dieſer Wahrheit zu verſchaffen, als die Geſetze der ſittlichen Ordnung und die Ideen, die uns die Principien der Moral entdecken, um Rath zu fragen.“ „Aber eben ſo wenig kann man es, wie Bernard will, als ein Zeichen der Wahrheit anſehen, wenn etwas dem menſchlichen Geiſte leicht eingeht und tief in ihm einwurzelt. Es ſcheint ſogar, daß die menſchliche Seele mehr für die Lüge, als die Wahrheit geſtimmt iſt. Die Wahrheit hat keinen Reiz für die Kinder; aber die Fabel ſpricht ſie ſo ſehr an, daß man ſie nur vermittelſt der Fabel belehren kann. Auch die ſchon erwachſenen Menſchen haben unendlich mehr Gefallen an romanhaften Geſchichten, als an wahren Geſchichten; ſelbſt in den gelehrteſten Zeitaltern gibt es gegen einen einzigen Menſchen, deſſen Geſchmack ſo geläutert iſt, daß er die natürliche Einfachheit der Wahrheit dem Prunke und den Kunſtgriffen des Betruges vorzieht, Tauſende, die die Wahrheit verachten, um ſich an den Zierathen der Erdichtung zu ergötzen. ... Wie oft erfahren wir nicht im Leben, daß es gegen einen einzigen Menſchen, der eine Nachricht treu erzählt, Tauſende gibt, die ſich nicht die Freude verſagen können, Umſtände von ihrer Erfindung beizufügen?“ .... „Man kann endlich nicht läugnen, daß der vernünftige Gottesdienſt weit weniger der Faſſungsgabe des menſchlichen Geiſtes entſpricht, als der Aberglaube. Man würde die Erfahrung Lügen ſtrafen, wollte man dieſe Thatſache läugnen.“ „Aber auch deßwegen, weil uns etwas von der Natur eingegeben iſt, folgt noch nicht, daß es wahr iſt. ... Wie viel Schlechtes treffen wir in dem Menſchengeſchlecht, und doch iſt es unbezweifelbar das bloße Werk der

Natur. ... Die Natur gibt dem Menſchen die Rachſucht und den Geiſt der Eitelkeit und die Leidenſchaften der Unzucht. Wenn man mir daher für die Maxime: die Kinder müſſen ihre Eltern ehren, keinen andern Grund anführen könnte, als den, daß die Natur ſie uns eingeprägt habe, ſo würde ich mich nicht zufrieden ſtellen; dieſer Grund beweiſt zu viel; ich würde dieſen Grundſatz mit eben ſo vieler Schärfe prüfen, als wenn man mir gar nichts zu ſeinem Vortheil geſagt hätte, und der Grund meiner Annahme deſſelben wäre nur die Einſicht, daß er den Begriffen der geſunden Vernunft gemäß iſt. Ein ſolcher Grund hat mehr Stärke als die Stimme der Völker. Selbſt wenn ſie mir in dieſem Punkte entgegen wären: ich würde deßwegen doch meine Anſicht nicht ändern.“ Was ſind denn auch die Stimmen der Völker? Welche Bedeutung kann man ihnen geben? „Die Völker denken nicht, ſie prüfen nicht, was ſie glauben. ... Aber eine Stimme hat nur dann Autorität, wenn die Vorausſetzung gegründet iſt, daß man ſich ſeines Geiſtes bedient hat, denn es iſt einerlei, ob man keinen Geiſt hat, oder von ſeinem Geiſte keinen Gebrauch macht. So haben z. B. die Griechen keinen Gebrauch von ihrer Vernunft, keine Anwendung von ihrem Genie in religiöſen Dingen gemacht. Ihre Stimme hat daher nicht mehr Gewicht, als die der Götzendiener von Canada. Die Griechen haben ſich in den den Gottesdienſt betreffenden Dingen wie Kinder betragen. Mit Blindheit und kindiſcher Thorheit haben ſie alle Mährchen, alle gottloſen Albernheiten, die man ihnen in Betreff der Gottheit vortrug, angenommen. Sie haben nichts geprüft, nichts ihren Philoſophen zur Prüfung vorgelegt*).“ Der Gedanke Bayle's iſt alſo kein anderer als der richtige, ächt philoſophiſche: ob etwas wahr oder nicht wahr, hängt allein von der Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit ab. Der innere Sachgrund allein — der Gedanke entſcheidet. Die Sache muß an und für ſich ſelbſt betrachtet werden, wenn man ihre Wahrheit erkennen will, unabhängig von den Beziehungen auf den Menſchen und andern äußerlichen Gründen. Er will alſo die in ſeiner Zeit, welche Alles nur in Bezug auf den Menſchen oder den menſchenähnlichen Gott dachte, vergeſſene Kategorie der Beziehung auf ſich ſelbſt geltend machen*). So geläufig uns jetzt ſolche Gedanken ſind, wie daß das Alterthum, die Uebereinſtimmung der Völker keine Zeichen der Wahrheit ſind, ſo ſetzten ſie doch zu Bayle's Zeit, wo dieſe Meinungen noch eingewurzelte Vorurtheile waren, eine beſondere Energie und Selbſtſtändigkeit voraus.

---

*) Rép. aux quest. p. 708—9. 713—14. 697.

Wie hier gegen Bernard, ſo bewährt ſich auch Bayle in ſeiner Polemik gegen die Theologen King und Jaquelot nicht nur als einen ſcharfſinnigen Denker, wie in ſeinem Streit mit dem Theologen Le Clerc über die plaſtiſchen Naturen, ſondern auch als einen philoſophiſchen Denker. King hatte in einer Schrift über den Urſprung des Uebels, um die Schwierigkeiten in dieſer Materie zu heben, zu dem gewöhnlichen Hausmittel der Theologie, dem freien Willen ſeine Zuflucht genommen. Aber er erklärte die Freiheit nicht wie die Uebrigen; er billigte nicht die Lehre, welcher zufolge die Freiheit nichts iſt als eine Freiheit vom Zwange, noch die, welche ſie in der Gleichgültigkeit beſtehen läßt, noch die, welche den Willen dem letzten Akte des ſogenannten praktiſchen Verſtandes unterwirft. Er behauptet, daß die Freiheit eine Kraft iſt, dieſes oder jenes zu wählen, und zwar ohne alle Abhängigkeit von den übrigen Fähigkeiten oder Eigenſchaften des freien Weſens und von den Beſchaffenheiten der Gegenſtände der Wahl. Er nimmt an, daß die Gegenſtände nur in Folge der Wahl des freien Willens gut und angenehm werden, und daß folglich die Freiheit die

---

*) S. über dieſen Gegenſtand auch Continuation des pensées div. p. 195—237, beſonders die ſchöne Stelle § 33. Nr. 4.

Quelle des Glücks iſt, aber daß man ſich unglücklich macht, wenn man ſchlecht wählt. King verwirft demnach auch die Anſicht derjenigen, welche behaupten, daß Gott gewiſſe Dinge wählt, weil ſie gut ſind, und behauptet, daß die Güte (la bonté) der Dinge einzig von der Wahl Gottes abhängt; denn wenn Gott durch die Güte der Dinge ſelbſt zum Handeln beſtimmt wäre, ſo würde er ein gezwungen handelndes Weſen ſein, was ſich mit dem Begriffe ſeiner Freiheit nicht verträgt. „Die Folge dieſer Lehre wäre, entgegnet nun trefflich Bayle, daß, ehe ſich Gott zur Schöpfung beſtimmte, er in der Tugend keinen Vorzug vor der Sünde erkannte, und daß ihm ſeine Ideen nicht zeigten, daß die Tugend der Liebe würdiger ſei, als die Sünde. Eine Konſequenz, welche den Unterſchied zwiſchen dem poſitiven Rechte und dem Vernunftrechte aufhebt; es gibt daher nichts Unveränderliches, nichts Unerläßliches mehr in der Moral; es war Gott eben ſo möglich, die Tugend zu befehlen, als das Laſter, und wir können daher nicht wiſſen, ob nicht die Geſetze der Moral einſt eben ſo abgeſchafft werden, wie die Ceremonialgeſetze der Juden. Und ſo kommen wir denn geraden Weges auf die Vorſtellung, daß Gott der freie Urheber iſt, nicht nur von der Güte der Tugend, ſondern auch von der Wahrheit und Weſenheit der Dinge. Aber dieſe Vorſtellung, ob ſie gleich von einigen Carteſianern geltend gemacht wird und in gewiſſen Fällen nicht ohne Nutzen ſein mag, iſt unvernünftig — ſie ſtürzt uns in die ſchrecklichſte Ungewißheit, ſie führt zu der Behauptung, daß dieſer Satz: zweimal drei iſt ſechs, nur da, wo und ſo lange, als es Gott gefällt, wahr iſt, daß dieſer Satz in einigen Theilen des Univerſums vielleicht falſch iſt, oder vielleicht auch unter den Menſchen ſchon im nächſten Jahre nicht mehr gelten wird; denn alles, was vom freien Willen Gottes abhängt, kann, wie die Ceremonien der Juden, auf gewiſſe Orte und Zeiten beſchränkt werden. Und dieſe Folgerung erſtreckt ſich auf alle Geſetze des Dekalogs, wenn die Handlungen, welche ſie gebieten, ihrer Natur nach eben ſo aller Güte ermangeln, als die

Handlungen, welche ſie verbieten *)." „Die abſolute Wahlfreiheit, die King dem Menſchen gibt, widerſpricht eben ſo der Vernunft, als der Erfahrung. Denn beſtätigt es nicht die Erfahrung, daß, wenn wir einem Gegenſtand vor dem andern den Vorzug geben, ſich unſere Wahl ſtets auf die Anſicht von der Angemeſſenheit der Gegenſtände ſtützt? Hoffen wir, daß ein Gegenſtand, welcher durch ſeine innerlichen Eigenſchaften uns keinen Vortheil verſpricht, unſer Glück ſein wird, ſobald wir ihm nur die Ehre erweiſen, ihn zu wählen? Erfahren wir, daß, wenn wir glauben, gut gewählt zu haben, unſer Glück nicht von der Beſchaffenheit herkommt, die ſchon vorher dem Objekt unſerer Wahl eigen war, ſondern von der Beſchaffenheit, die wir erſt durch unſere Wahl hineingelegt haben? Und wenn es uns reut, einer Sache den Vorzug vor einer andern gegeben zu haben, kommt es nicht daher, weil wir jetzt die Erfahrung machen, daß ſie nicht die Eigenſchaften hat, welche wir ihr zuſchrieben und welche uns zur Wahl beſtimmt hatten? .... Wo iſt alſo die menſchliche Freiheit, welche nicht die Dinge wählt, weil ſie ihr angemeſſen ſind, ſondern die Dinge angemeſſen macht, weil ſie dieſelben wählt?" „Wie der Verſtand eine natürliche Beſtimmung oder Neigung zum Wahren überhaupt und zu jeder beſondern klar erkannten Wahrheit hat, ſo hat auch der Wille eine natürliche Beſtimmung oder Neigung zum Guten überhaupt. Mehrere Philoſophen behaupten deßwegen, daß wir, ſobald wir die beſondern Güter klar erkannt haben, genöthigt ſind, ſie zu lieben. .... Es iſt nichts weniger als ein Mangel in der menſchlichen Seele, wenn ſie keine Freiheit der Indifferenz oder Gleichgültigkeit in Betreff des Guten im Allgemeinen hat; es wäre im Gegentheil eine entſetzliche Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit, wenn man wirklich alſo reden könnte: „es liegt mir wenig daran, ob ich glücklich oder unglücklich bin; ich bin nicht mehr beſtimmt und entſchloſſen, das Gute zu lieben, als es zu haſſen; ich

---

*) Rép. aux quest. 868. 875—76.

kann gleichgültig das eine eben ſo gut wie das andere thun.“ Wenn es nun aber eine gute und löbliche Eigenſchaft iſt, in Betreff des Guten überhaupt nicht gleichgültig, ſondern beſtimmt zu ſein: ſo kann es auch nicht ein Mangel ſein, wenn man ſich in Betreff eines beſondern Gutes, von welchem wir aufs Klarſte erkennen, daß es unſer Glück ausmachen wird, genöthigt findet.

Es ſcheint ſelbſt eine nothwendige Folge zu ſein, daß die Seele, wenn ſie keine Freiheit der Gleichgültigkeit gegen das Gute im Allgemeinen hat, auch keine ſolche in Bezug auf die beſondern Güter habe, in dem Momente wenigſtens, wo ſie apodiktiſch urtheilt, daß dieſelben für ſie Güter ſind. Was würden wir von einer Seele denken, welche ſich rühmen könnte der Fähigkeit, die als Güter erkannten Güter nicht zu lieben, ſondern ſelbſt zu haſſen, und welche ſpräche: „ich erkenne zwar klar, daß das für mich Güter ſind, ich bin hierüber vollkommen im Reinen; indeß ich mag ſie nicht lieben, ich will ſie haſſen; mein Entſchluß iſt gefaßt; ich führe ihn aus; ich habe zwar keinen Grund dazu, aber es beliebt mir eben, alſo zu handeln,“ was würden wir, ſage ich, von einer ſolchen Seele denken? Fänden wir ſie nicht weit unvollkommner und elender, als wenn ſie nicht dieſe Freiheit, die King ſo anpreiſt, hätte? Die Lehre, welche den Willen den letzten Akten des Verſtandes unterwirft, gibt nicht allein eine vortheilhaftere Vorſtellung von der Beſchaffenheit der Seele, ſondern ſie zeigt auch, daß es viel leichter iſt, auf dieſem Wege den Menſchen zur Glückſeligkeit zu führen, als auf dem Wege der gleichgültigen Freiheit; denn man braucht hier nur den Geiſt über ſeine wahren Intereſſen aufzuklären, und alsbald wird ſich auch der Wille nach dem Urtheil der Vernunft richten. Aber wenn er eine von der Vernunft und klaren Erkenntniß der objektiven Beſchaffenheiten unabhängige Freiheit hat, ſo iſt er die uncultivirbarſte Beſtie von der Welt. … Alle Lehren, alle möglichen Gründe werden vergeblich ſein: ihr werdet ihn aufklären, ihr werdet ſeinen Geiſt überzeugen, aber deſſen ungeachtet wird ſein Wille unbeugſam bleiben und unbeweglich, wie ein Felſen. ... Ein Einfall, eine bloße Laune wird den Willen unerſchütterlich gegen alle Vernunftgründe machen: es wird ihm nicht belieben, das klar erkannte Gut zu lieben; es beliebt ihm, daſſelbe zu haſſen. Herr King täuſcht ſich alſo, wenn er die gleichgültige Freiheit für das größte Gut hält, welches Gott dem Menſchen geben konnte. Einen viel reellern Werth hat eine Freiheit, welche immer den Ausſprüchen der Vernunft folgt, und den Gegenſtänden, die ſie klar als ihre Güter erkennt, keinen Widerſtand leiſten kann. Niemand, ſo viel mir bekannt, läugnet, daß die klar erkannte Wahrheit die Seele zur Beiſtimmung zwingt; die Erfahrung lehrt es. Wir können nie innerlich das läugnen, was uns als Wahrheit erſcheint, noch innerlich bejahen, was als Lüge erſcheint. Die Sceptiker, welche ſich nicht der Evidenz der Objekte ergeben, thun es nur, weil ſie zweifeln, ob die Evidenz ein gewiſſes Merkmal der Wahrheit iſt; denn ſie geſtehen, wie alle anderen Menſchen, ein, daß man gewiſſen Wahrheiten nicht ſeine Beiſtimmung verſagen kann. Der Mangel an Freiheit in Bezug auf dieſe Wahrheiten iſt keine Unvollkommenheit der menſchlichen Seele; nein! es wäre vielmehr ein Mangel, wenn man ſie läugnen oder in Zweifel ziehen könnte." „Die wahren Liebhaber der Weisheit beſtreben ſich, von der Unbeſtändigkeit ſowohl rückſichtlich ihrer Anſichten und Urtheile, als rückſichtlich ihrer Willenshandlungen frei zu werden. Sie betrachten den Leichtſinn, mit welchem wir heute bejahen, woran wir morgen zweifeln, oder was wir nach zwei Tagen vollends verwerfen werden, als einen ſchimpflichen Fehler. Noch mehr ärgern ſie ſich aber über den Leichtſinn, mit welchem wir von der Liebe zur Gleichgültigkeit, zur Verachtung, zum Haſſe des einen und ſelben Gegenſtandes in kurzer Zeit übergehen. Ihre Nachtwachen und Betrachtungen haben nichts Anderes zum Ziel als die Gewißheit, damit ſie nicht mehr die Fähigkeit haben, zu bejahen und verneinen oder zu zweifeln, ſondern entweder auf der Bejahung oder auf der Verneinung beſtehen. Und was den Willen gar betrifft, ſo beſtreben ſie ſich aus allen Kräften, die Handlungen deſſelben zu beſtimmen durch die Erwerbung einer habituellen, angewöhnten Tugend, welche die Macht der Sünde verringert und endlich abſchafft, und ſie ſo determinirt, ſo feſt im Guten macht, daß ſie die unglückſelige Fähigkeit, das Böſe zu lieben, verlieren. Sie ſchätzen ihr Glück nur nach den Fortſchritten, die ſie in dieſer Angewöhnung der Tugend machen, und ſie würden ſich auf dem Gipfel der irdiſchen Glückſeligkeit zu ſein dünken, wenn ſie ſchon in dieſem Leben ein unauflösliches Band mit der Tugend verbände. Das ſtimmt traun! wenig mit den Ideen des Herrn King überein, welcher behauptet, daß die vernünftige Creatur nicht glücklich ſein kann, wenn ſie nicht die Fähigkeit beſitzt, das Gute und Böſe zu thun. ... Wenn Adam im Stande der Unſchuld wirklich ſo weiſe war, als man gewöhnlich annimmt, ſo mußte er nicht die Fähigkeit zu ſündigen, ſondern die Beſtimmung zum Nichtſündigen als die Quelle ſeines Glückes ſich wünſchen. Er mußte dieſe ſo ſehr gerühmte Freiheit als ein feindliches Weſen in ſeinem eigenen Innern anſehen und Gott bitten, ihn vor ihr zu bewahren. Die modernen Pelagianer nehmen keinen Anſtand, zu behaupten, daß unſere gefährlichſten Feinde in unſerm eigenen Buſen verborgen ſind *)." „Es liegt eine unglaubliche Befriedigung in der Ueberzeugung, ſo feſt in der Liebe zur Tugend zu ſein, daß man jede ſündhafte Verſuchung, ohne auch nur im Geringſten zu ſchwanken, abweiſen würde. Ein Menſch, welcher die Aufforderung zu einer ſeiner Pflicht, ſeiner Ehre, ſeinem Gewiſſen widerſprechenden Handlung auf der Stelle mit der Antwort zurückweiſt, daß er eines ſolchen Verbrechens unfähig ſei, und in der That auch dazu unfähig iſt, iſt weit mehr mit ſich ſelbſt zufrieden, als wenn er erſt Bedenkzeit ſich ausbittet und mehrere Stunden lang nicht weiß, welchen Entſchluß er faſſen ſoll. Kein Lob ſchmeichelt dem tugendhaften Manne mehr, als wenn man von ihm ſagt, was Pyrrhus von einem berühmten

---

*) Réponse aux quest. p. 677—79. 682.

Römer, daß es ſchwerer ſei, ihn von dem Pfade der Tugend, als die Sonne von ihrer Laufbahn abzubringen. Alſo die Fähigkeit zu einer ſchlechten Wahl iſt ein großer Mangel; aber eine ſolche Determination oder Beſtimmung zur guten Wahl, daß man überzeugt ſein kann, daß man gar nicht anders hätte handeln können, iſt eine ſehr große Vollkommenheit, ja der höchſte Grad der Tugend*)." Wahrlich, man kann nichts Beſſeres gegen den Irrwiſch der gleichgültigen, charakterloſen Wahlfreiheit, die heute noch, theils verſteckt, theils offen, ſo Vielen im Kopfe ſpukt, vorbringen. So, wie Bayle, hätte jeder andere Philoſoph geantwortet und antworten müſſen. Auch Leibnitz widerlegt durch die nämlichen Gründe die Freiheit der geſetz- und vernunftloſen Willkühr. Merkwürdig iſt ihre Uebereinſtimmung in dieſer Materie — eine Uebereinſtimmung, die aber noch auffallender in Bayle's Polemik gegen Jaquelot hervortritt, wo er nicht nur die nämlichen Gründe, ſondern beinahe auch das nämliche Beiſpiel anwendet, welches Leibnitz in ſeiner Theodicee gebraucht, und das Freiheitsgefühl betrifft, welches Carteſius zuerſt in neuerer Zeit als einen hinreichenden Beweis von der Realität der Freiheit aufgeſtellt hatte. Bayle hatte in ſeinem Wörterbuch behauptet: „Wir haben keine deutliche Idee davon, daß ein Weſen, welches nicht durch ſich ſelbſt exiſtirt, dennoch durch ſich ſelbſt handeln kann. Zoroaſter würde daher ſagen, daß der freie Wille, der dem Menſchen gegeben wurde, nicht fähig iſt, ſich eine wirkliche Beſtimmung oder Richtung zu geben, weil er gänzlich und unaufhörlich nur durch die Thätigkeit Gottes exiſtirt." Jaquelot dagegen fand darin nicht die mindeſte Schwierigkeit und warf B. ein: „Ich frage, ob wir nicht eine deutliche Vorſtellung von unſerer Exiſtenz haben, wenn wir ſagen: ich denke, alſo bin ich. Aber exiſtiren wir deßwegen durch uns? Es iſt alſo eben ſo leicht zu ſchließen: ich erkenne und fühle klar und deutlich, daß ich thue, was ich will, in dem Umfang meiner

---

*) Ebend. p. 666.

Thätigkeitsſphäre, alſo bin ich frei, ob ich gleich eben ſo in Betreff des Handelns, als rückſichtlich der Exiſtenz von dem Schöpfer abhängig bin.“ Aber gerade dieſer Schluß, erwidert B., läßt ſich gegen J. umkehren, nämlich alſo: „Ich fühle klar und deutlich, daß ich exiſtire und doch exiſtire ich nicht durch mich; ob ich alſo gleich klar und deutlich fühle, daß ich dieſes oder jenes thue, ſo folgt doch daraus noch nicht, daß ich es durch mich ſelbſt thue. Bedenket doch, daß wir durch das klare und deutliche Gefühl von unſerer Exiſtenz nicht unterſcheiden, ob wir durch uns ſelbſt exiſtiren oder von einem andern Weſen unſere Exiſtenz haben. Wir erkennen dieſes nur auf dem Wege der Reflexion, d. h. dadurch, daß wir nachdenken über unſer Unvermögen, uns ſo lange als wir wünſchen zu erhalten und von der Abhängigkeit der uns umgebenden Weſen zu befreien. Es iſt ſelbſt gewiß, daß die Heiden nie gekommen ſind zur Erkenntniß der wahren Lehre, nämlich, daß wir aus Nichts gemacht ſind, daß ſelbſt in jedem Augenblick unſere Exiſtenz aus dem Nichts hervorgezogen wird. Sie waren in der irrigen Meinung, daß alle Subſtanzen im Univerſum durch ſich ſelbſt exiſtiren, daß ſie nie vernichtet werden können, und nicht an und für ſich ſelbſt, ſondern nur rückſichtlich ihrer Modifikationen, welche dem Untergange unterworfen ſind, von äußern Urſachen abhängig ſind. Kommt dieſer Irrthum alſo nicht daher, daß wir nicht die uns erhaltende Thätigkeit des Schöpfers fühlen, wohl aber fühlen, daß wir exiſtiren, und zwar auf eine Weiſe, die uns ewig in Unwiſſenheit rückſichtlich der Urſache unſeres Weſens laſſen würde, wenn uns nicht andere Erkenntniſſe zu Hülfe kämen? Geſtehen wir alſo auch ein, daß das klare und beſtimmte Gefühl von den Handlungen unſeres Willens uns nicht erkennen läßt, ob ſie von uns ſelbſt kommen oder von eben derſelben Urſache, die uns die Exiſtenz gibt. Man muß ſeine Zuflucht zur Reflexion oder zum Nachdenken nehmen, um dieſen Unterſchied zu erkennen. Nun nehme ich aber als ausgemacht an, daß wir durch rein philoſophiſches Nachdenken nie darüber zu einer begründeten Gewißheit kommen, daß wir die wirkende Urſache unſerer Willensakte ſind, denn Jedem, der ſorgfältig die Sache unterſucht, leuchtet ein, daß, wenn wir rückſichtlich des Willens nur ein leidendes Weſen wären, wir dieſelben Gefühle erfahren würden, die wir dann haben, wenn wir frei zu ſein glauben. Nehmen wir zum Scherze an, daß Gott die Geſetze der Einheit der Seele und des Leibes ſo geordnet hat, daß alle Modalitäten der Seele, ohne Ausnahme auch nur einer einzigen, nothwendig unter einander verbunden ſind mit den ſie vermittelnden*) Modalitäten des Gehirns, ſo werden wir die nämliche Erfahrung machen, als wenn wir annehmen, daß wir frei ſind: es wird in unſerer Seele von der Wahrnehmung der ſinnlichen Objekte an, die ihr erſter Akt iſt, bis zu den feſteſten Willensentſchlüſſen, die ihr letzter Akt ſind, die nämliche Gedankenfolge ſtattfinden. Es wird in dieſer Reihenfolge das Gefühl der Vorſtellungen, das der Bejahungen, das der Unentſchloſſenheit, das der velléités, der unentſchiedenen, der volitions, der entſchiedenen Willensbeſtimmungen vorkommen. Denn mag der Willensakt uns durch eine äußerliche Urſache eingedrückt, oder ein Produkt von uns ſelbſt ſein, es iſt auf gleiche Weiſe wahr, daß wir wollen, und fühlen, daß wir wollen; und da dieſe äußere Urſache ſo viel Vergnügen als ſie will in den uns eingedrückten Willensakt mit einmiſchen kann, ſo werden wir bisweilen ein unendliches Wohlgefallen an unſern Willensakten empfinden, und mit Freuden erfahren, daß ſie uns an das Ziel unſerer heißeſten Wünſche und Neigungen führen. Wir werden keinen Zwang fühlen: bekannt iſt der Spruch: „Der Wille kann nicht gezwungen werden:“ aber iſt es nicht klar, daß auch eine Wetterfahne, der man ſtets die Bewegung gegen einen gewiſſen Punkt des Horizonts und zugleich die Luſt, ſich dahin zu richten, eindrückte, überzeugt wäre, daß ſie ſich von ſelbſt bewegte, um das vorgeſetzte und erwünſchte Ziel zu erreichen? Ich ſetze nämlich voraus, daß ſie nichts von Winden oder einer ſonſtigen äußern Urſache wüßte, die zugleich ihre Lage und ihr

---

*) Etwas dunkel ſind die Worte: avec l'interposition des modalités de cerveau.

Verlangen ändern könnte. Aber wir Menſchen befinden uns nun gerade von Natur aus in der Lage dieſer Wetterfahne. Wir wiſſen nicht, ob nicht eine unſichtbare Urſache uns ſucceſſiv von einem Gedanken zum andern führt. Es iſt natürlich daher, daß die Menſchen glauben, daß ſie ſich ſelbſt beſtimmen. Aber es bleibt zu unterſuchen, ob es mit dieſer Ueberzeugung eben ſo iſt, wie mit ihrer Ueberzeugung in unzählig andern Dingen, welche ſie ohne vorhergegangene philoſophiſche Betrachtungen, blos in Folge eines gewiſſen Inſtinktes, gläubig annehmen. Weil es nun aber zwei Hypotheſen über die Freiheit des Menſchen gibt, die eine, daß er nur ein leidendes Weſen iſt, die andere, daß er thätige Kräfte hat, ſo kann man vernünftiger Weiſe nicht der zweiten den Vorzug vor der erſten geben, ſo lange man nur Beweiſe aus dem Gefühle bringt; denn die Gefühle ſind gleich, es mag die eine oder andere Hypotheſe wahr ſein. Ein lebhaftes Gefühl von der Thätigkeit unſerer Seele, welches Carteſius zuerſt zum Beweiſe der Freiheit anführte, iſt demnach ein ſehr ſchwacher Beweis*)." „Wenn die Menſchen ſich nach Jaquelot's Princip richteten, welchem zufolge ſchon ein bloßes Gefühl Beweis einer Wahrheit iſt, ſo würden ſie nie glauben wollen, was die geſunde Philoſophie uns lehrt, daß nämlich die Farben nicht in den Objekten des Geſichts ſind, die Süße nicht im Zucker, der Geruch nicht in der Roſe, die Wärme nicht im Feuer, daß ferner die Erde ſich um ihr Centrum dreht; denn ein ſehr klares und deutliches Gefühl ſagt uns das Gegentheil von allen dieſen philoſophiſchen Lehren. Es gibt ganze Nationen, die jeden Menſchen geradezu für einen Träumer oder Narren anſehen würden, wenn er die Behauptung wagte, daß die Weiße, die wir auf den Schnee blickend wahrnehmen, nicht in dem Schnee iſt, und daß die Sonne unbeweglich iſt. Alle Gründe, die man nur immer gegen ihre Meinung vorbringen würde, um ſie ihnen zu entreißen, würden ihnen für abſtrakte und chimäriſche Gedanken gelten; ſie würden, wie Jaquelot, ſagen, daß ſie ſich nicht durch ſolche Subtilitäten ihre innigſten und klarſten Gefühle wollten nehmen laſſen*).“

---

*) Rép. aux quest. p. 783. 786.

Nicht ohne Intereſſe iſt es, Bayle, nachdem wir ihn im Kampf mit den rationaliſtiſch orthodoxen Theologen betrachtet haben, nun auch in der Berührung mit einem Myſtiker zu erblicken. Hier jedoch nur eine Probe davon, wie er Poiret's myſtiſch ſophiſtiſche, ſcheinbar tiefe Sündenfallstheorie kritiſirt. „Was der Verfaſſer in Betreff der Freiheit des nicht gefallenen Menſchen bemerkt, daß er ſo viel Kraft gehabt habe, dem Willen Gottes zu widerſtehen, und zwar in der Art, daß die Einwirkung Gottes auf den menſchlichen Geiſt ihren Erfolg nicht verfehlt haben würde, wenn nur der Menſch nicht widerſtanden hätte, daß es aber doch zugleich keine poſitive Kraft ſei, die göttliche Einwirkung aufzuheben, oder ihr zu widerſtehen, das, ſage ich, geht über meinen Verſtand; denn ich habe keinen Begriff von einem Widerſtande, welcher nicht einen poſitiven Gegenſatz gegen die Handlung, der widerſtanden wird, ausdrückt. Der Stein widerſteht der Bewegung in die Höhe, weil die Urſache der Schwere ihn zu einer Bewegung beſtimmt, deren Richtung gerade der Bewegung entgegengeſetzt iſt, welche der Menſch dem Stein mittheilen will, indem er ihn in die Höhe hebt. Noch deutlicher iſt dies in Betreff der Geiſter. ... Sie widerſtehen uns durch Handlungen, die im Gegenſatze zu den Handlungen ſtehen, die wir in ihnen hervorbringen möchten. Wenn man von einem ſtumpfſinnigen Menſchen ſagt, daß er allem Unterrichte widerſteht, ſo heißt das nichts anderes, als daß ſeine Gehirnfibern ſo beſchaffen ſind, daß die Lebensgeiſter ſie anders modificiren, als es zur Erlernung irgend einer Wiſſenſchaft nöthig iſt; aber dieſer Widerſtand iſt, obwohl unfreiwillig, etwas ſehr Poſitives. Wenn alſo die Seele Adams der Handlung Gottes widerſtehen konnte, ſo konnte er den Handlungen Gottes entgegengeſetzte Handlungen hervorbringen. Jeder Widerſtand iſt eine poſitive

---

*) Ebend. p. 792.

Handlung; alſo war es auch Adams Widerſtand. Dies beſtätigt ſich aber noch mehr dadurch, daß Adam nur einer bekannten oder unbekannten Sache widerſtehen konnte. Aber einer unbekannten Sache konnte er keinen Widerſtand leiſten; denn wie ſollte ein erkennend thätiges Weſen dem ſich entgegenſetzen, was es nicht kennt und wovon es nicht weiß, ob es ihm gut oder nicht gut iſt? Alſo nur einer bekannten. Aber wenn dies der Fall war, ſo widerſtand er ihr nur, weil er ſie nur als ein Uebel für ſich erkannte: alſo war ſeine Verwerfung ein poſitiver Akt." „Poiret ſagt weiter, daß das Böſe, welches er als den Zuſtand bezeichnet, wo der menſchliche Geiſt auf ſich ſelbſt gerichtet iſt, ſich ſo anſieht, als wäre er von und aus ſich ſelbſt, keine Urſache habe; denn alles Poſitive komme nur von Gott, aber Gott könne nicht Urſache des Böſen ſein. Aber ich begreife nicht, wie die Form (das Weſen) des Zuſtandes, wo die Seele nach ſich ſelbſt ſtrebt, auf ſich ſelbſt nur ſieht, über ſich ſelbſt verfügt, als wäre ſie etwas aus ſich ſelbſt, Nichts ſein ſoll. Denn in dieſem Zuſtande denkt der menſchliche Geiſt eben ſo poſitiv, ſo real, als wenn er an Gott denkt; obgleich ein unendlicher Unterſchied rückſichtlich der Realität der Gegenſtände ſtattfindet: ſo iſt doch kein Unterſchied vorhanden rückſichtlich der Realität der Form oder des formalen Weſens der Handlungen, welche die Seele thut, ſie mag an ſich oder an etwas Anderes oder an Gott denken. Sind denn die Einbildungen im Delirium nicht eben ſo gut Realitäten, als im Zuſtande der Geſundheit? Wenn alſo die Seele aus dem Zuſtande der Nichtrichtung auf ſich in den Zuſtand der Richtung auf ſich ſelbſt überging, ſo war dies unmöglich ohne einen poſitiven Akt, und folglich dieſer Zuſtand nicht Nichts." „Ueberdem, wenn die Sünde Nichts iſt, wie kann ſie denn erkannt werden? wie kann nach einer Urſache derſelben gefragt werden? Hat denn das Nichts Eigenſchaften, eine Urſache, einen Begriff?" [37]

Aber ſo poſitiv, ſo philoſophiſch Bayle da iſt, wo er unphiloſophiſche Meinungen und Vorſtellungen bekämpft, oder wo er es mit dem Negativen, den Schwächen einer beſtimmten Philoſophie zu thun hat: ſo unbefriedigend, ſo negativ iſt er da, wo er mit dem Poſitiven einer Philoſophie in Berührung kommt, und wo er den Gedanken unabhängig betrachten, wo er ihn an und für ſich beſtimmen ſoll. Hier ſpielt er meiſt den Skeptiker, den Zweifler, und zwar nicht ſelten den Zweifler zur Unzeit, den Zweifler ohne objektiven Grund, den Zweifler aus Luxus, den Zweifler aus bloßer Luſt zum Zweifeln, und macht ſo uns und ſich ſelbſt wieder irre an ſeinen beſten Gedanken*), bringt es zu keiner beſtimmten philoſophiſchen Ueberzeugung. Man rechnet ihn daher gewöhnlich geradezu zu den Skeptikern. Aber damit iſt Bayle nicht gefaßt, nicht begriffen. Es kommt auf die nähere Beſtimmung ſeines Skepticismus an. Die modernen Skeptiker waren faſt alle Männer ohne philoſophiſchen Geiſt, ohne Intereſſe für die Philoſophie, und eben deßwegen Skeptiker. Aber Bayle unterſcheidet ſich weſentlich von ihnen. B. hat unverkennbar einen philoſophiſchen Geiſt, ein entſchiedenes philoſophiſches Intereſſe im Allgemeinen. Er treibt jeden Gegenſtand bis auf ſeine metaphyſiſche Spitze hinauf. Er ſchreibt ſelbſt an einen Freund (vom 26. Nov. 1683): „Ich finde, daß Sie ſehr ſchöne Grundſätze hegen und ungemein gefällt mir beſonders der letztere, wo Sie zeigen, daß die genaue und volle Erklärung der geringſten Sache nothwendig zur höchſten Metaphyſik führt. Schon längſt habe ich das gegen einige meiner Zuhörer behauptet, die ſich darüber beklagten, daß ich in rein phyſikaliſchen Fragen mich bis zu Abſtraktionen verſteige. Anderswie iſt es unmöglich, irgend einer Sache verſichert zu ſein**).“ Bayle befriedigt die Empirie nicht; er weiß, daß ſie nichts ohne Philoſophie, ohne Metaphyſik iſt; er erklimmt daher ihre Höhe, aber ſo wie er oben iſt, wird ihm die Luft zu dünne, zu irreſpirabel; er hält es in ihr nicht aus; er hat, ſo zu ſagen, kein metaphyſiſches Sitzfleiſch; er kann dem Gedanken als ſolchem keinen Beſtand, keine Dauer geben; er entſchwindet ihm wie ein Schatten, ſo wie er ihn feſthalten will; er begibt ſich daher ſogleich wieder aus den Höhen der Metaphyſik in die ihm heimlicheren Thäler der Empirie herab. Der Charakter ſeines Volksgeiſtes ſpiegelt ſich in ihm ab. Was Bacon von dem menſchlichen Geiſte überhaupt ſagte, daß er vom Beſondern zum Allgemeinen auffliege, aber dann ſogleich wieder vom Allgemeinen ins Sinnliche herabfalle, das gilt insbeſondere von dem Geiſte der franzöſiſchen Nation. Schon Carteſius machte dieſen Gang. Bayle's Skepticismus, den man gewöhnlich nur auf ſeine Rechnung allein bringt, iſt daher inſofern nur der Ausdruck des normalen Verhältniſſes, in welchem der Geiſt des franzöſiſchen Volks zum metaphyſiſchen Gedanken ſteht. Seine ſkeptiſchen Aeußerungen ſagen nur mit Worten aus, was die Handlung des Carteſius ſchon ausdrückt, wenn er, mit den Schwierigkeiten der Metaphyſik aus eigner Erfahrung vertraut, ſo geſchwinde als möglich aus ihr herab ſich in die Werkſtätte der Phyſik und Mechanik begibt. Die Zweifel Bayle's ſind inſoferne ächte Carteſianer; ſie ſind nur offene, ehrliche Eingeſtändniſſe von den Schwierigkeiten, die ſich in der Beſtimmung eines Gegenſtandes darbieten. Bayle iſt kein dogmatiſcher Skeptiker — er iſt auch Skeptiker gegen den Skepticismus; ſo ſehr B. die eigenen Leiden und Aporien — wie denn das in der Natur des Menſchen liegt — zu Leiden der menſchlichen Natur und Vernunft überhaupt macht, ſo iſt er doch ein zu flüſſiger, beweglicher, antidogmatiſcher Geiſt, als daß man dieſen Confeſſionen des Skepticismus — wir abſtrahiren hier von den muthwilligen, gemachten Schwierigkeiten, die pſychologiſch aus der ſteten Beſchäftigung mit wahren Schwierigkeiten oder ſonſt wie zu erklären ſind — nicht die Bedeutung von pathetiſchen Ausrufungen und Seufzern, die der jedesmalige Gegenſtand im Drange der Schwierigkeiten ihm auspreßte, geben dürfte. Man darf wenigſtens dem Skepticismus Bayle's keine andere Bedeutung theoretiſch geben, als er faktiſch hat. Es iſt falſch, wenn man B. damit zu charakteriſiren glaubt, daß man die *allgemeinen Sätze* heraushebt, wo er vom Widerſpruch der Vernunft mit ſich ſelbſt, von ihren Schwächen u. ſ. w. ſpricht. Solche Sätze können nur da charakteriſiren, wo wirklich ihr Verfaſſer ſeinen Geiſt in ihnen ausgedrückt hat, wie wenn einer das Unvermögen der Erkenntniß zu einem dogmatiſchen Princip macht, und dieſes nun förmlich zu beweiſen ſucht. Wie B.'s Philoſophie eine occaſionelle, ſo iſt auch ſein Skepticismus ein occaſioneller: er iſt wenigſtens kein geſchworner, kein ſyſtematiſcher Skeptiker, wenn er auch gleich gelegentlich den Skeptiker von Profeſſion macht, deſſen *Geſchäft* es iſt, überall Zweifel zu erheben. Seine Zweifel ſind verflochten in die Unterſuchungen ſchwieriger, wenigſtens für ſeine Zeit ſchwieriger Materien und bedingt durch den *Wechſel* und die *Vielartigkeit* der Gegenſtände, die ihn, wie namentlich in ſeinem Dictionnaire, in Anſpruch nehmen. Es gehört alſo mit zur *Charakteriſtik* der Zweifel Bayle's, daß ſie ſich größtentheils an beſtimmte Veranlaſſungen, an beſtimmte Gegenſtände und deren Schwierigkeiten anknüpfen. B. erfordert daher eine *ganz andere Darſtellung*, als ein Leibnitz, ein Spinoza; „Jedem das Seine" iſt das erſte Geſetz der Gerechtigkeit, wie der *Wiſſenſchaft*. Dieſe ſtellten unabhängig ihren Geiſt in *allgemeinen Gedanken* dar. Er fordert aber auch eine ganz andere Darſtellung, als ein dogmatiſcher Skeptiker, wie etwa Huet. B. iſt ein in der *Mannigfaltigkeit* ſeiner Thätigkeit zu ergreifender Geiſt; man kann nicht ſagen, was er iſt, ohne ihn im Beſondern zu geben. Der Begriff iſt unendlich, wenn er der wahre; man kann ihn in keinem Satze, keiner einfachen Definition geben: je ſpecieller, je beſtimmter, deſto beſſer, wenn der Gegenſtand eben dieſe Specialität erfordert. Die Zweifel Bayle's laſſen ſich nicht *für ſich ſelbſt* herausreißen und darſtellen, abgeſondert von ihren Gegenſtänden. Seine Zweifel müſſen daher unterſchieden werden in *theologiſch* philoſophiſche und *allgemein* philoſophiſche Zweifel. Sein Skepticismus in erſterer Beziehung war, für ihn wenigſtens, eine hiſtoriſche Nothwendigkeit. Die Vernunft mußte, je Treffenderes, je Unüberwindlicheres ſie gegen die Glaubensvorſtellungen geſagt hatte, um ſo mehr, aus Reſpekt gegen den Glauben, *wieder zurücknehmen*, was ſie geſagt. Die Widerſprüche, die Bayle z. B. zwiſchen dem Begriffe der Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und dem Betragen des theologiſchen Gottes in den den Sündenfall betreffenden Angelegenheiten aufgezeigt, waren *unmöglich* aufzulöſen, weil die Grundvorſtellungen, die Principien als unverletzlich da ſtanden, geheiligt waren, und die Folgen, die ſich aus ihnen ergaben, eben nur vermieden werden konnten, wenn die Grundvorſtellungen aufgegeben, wenn Gott ſelbſt anders gedacht wurde. Aber dieſen Schritt mochte, konnte und durfte Bayle nicht thun. Er mochte nicht, weil er ſtets den Charakter eines anſpruchsloſen Privatmanns behauptet, der ſeinem Geiſte keine öffentliche Bedeutung, keine Bedeutung im Namen und Berufe der allgemeinen Menſchheit gibt, ſeine Vernunft nicht als Vernunft, ſondern nur als eine ſubjektive Meinung betrachtet und ausgibt. Er konnte nicht, weil er gebunden war, gebunden ſchon durch natürliche Bande und Verhältniſſe an den Glauben ſeiner Zeit. Nur ein ſchon von Natur freier, außer dem Glauben geborner, daher ſchon äußerlich dazu berufener und berechtigter Mann, wie Spinoza, konnte eine weſentlich andere, grundfreie Anſchauung der Gottheit zum Vorwurfe der Menſchheit machen. Er durfte aber auch nicht, weil es im Plane der Erlöſung der Vernunft lag, daß ſie allmählig ſich entwickelte, daß ſie einen natürlichen Gang ging, daß ſie ſelbſt innerhalb des Glaubens und aus dem Glauben heraus mit Anerkennung deſſelben ſich emporbildete. Der Skepticismus in dieſer Beziehung war daher, wie eben geſagt, eine hiſtoriſche Nothwendigkeit für Bayle; er war die Conceſſion, die er dem Glauben machte; er mußte der Vernunft ihre *Tugenden als Fehler anrechnen*. Das Bewußtſein der Stärke der Vernunft ſprach ſich ironiſch demüthig unter dem Namen ihrer Schwäche aus. Die bedeutendſte Stelle in Bayle's

---

*) S. z. B. in Betreff der Unabhängigkeit der Wahrheiten von den Akten der Willkühr: Contin. des pensées div. p. 348.

**) Lettre 59. Oeuv. div. T. IV. p. 608.

Schriften — die bedeutendſte nicht nur der Quantität, ſondern auch Qualität nach — nimmt aber der Skepticismus dieſer Art ein — dieſer Skepticismus nicht im eigenſten vollſten Sinne ſeines Geiſtes, dieſer, der nicht die Beziehung B.'s unabhängig auf ſich ſelbſt ausdrückt, ſondern nur ſeine Beziehung auf eine ihm an ſich äußerliche, aber reſpektirte Macht. Kurz dieſer Skepticismus fällt ganz auf die Bedeutung zurück, die das Verhältniß B.'s zum Glauben hat, iſt nur ein Ausdruck des früher betrachteten Zwieſpalts von Glaube und Vernunft — obwohl es natürlich iſt, daß dieſer Skepticismus auch ſeine Grenze überſpringt, daß ein Geiſt, der ſo in der Klemme iſt, daß er die tollſten Sprünge und Manöver machen, das Poſitive verneinen, und das als negativ Erkannte bejahen, alſo ſeine Vernunft zum Beſten halten muß, auch im Uebrigen dieſen Charakter annimmt. Der Geiſt iſt in einem unbehaglichen, ironiſchen Widerſpruch und Zwieſpalt mit ſich ſelbſt, ſeinen Aerger darüber, ſeine Ironie wird er nothwendig auch auf andere, ganz unſchuldige Dinge übertragen.

Was nun B.'s philoſophiſchen Skepticismus betrifft, ſo hängt er auch einerſeits mit ſeinem Verhältniß zur Theologie zuſammen. Wo gewiſſe religiöſe Dogmen als Wahrheiten angenommen und reſpektirt ſind, und zwar als Wahrheiten im höchſten Sinne, als ſolche, an die die ewige Seligkeit gebunden iſt, da iſt die Philoſophie nur ein Divertiſſement, ein Plaiſir, ein Spaß — nur eine Beſchäftigung mit Nebendingen, mit Adiaphoris. Wo das Wichtigſte längſt ſchon ausgemacht und entſchieden iſt, da bleiben dem philoſophiſchen Geiſte nur Bagatelle übrig, die er, wenn er nicht ein Kleinigkeitsgeiſt ſein, nicht in den ſcholaſtiſchen Pedantismus verfallen will, nicht mit Ernſt als Wichtigkeiten, ſondern auch als Bagatelle betreiben muß und betreiben wird, wenn er nur einigen Mutterwitz hat. Unter dem Krummſtab des Dogmas mag wohl gut leben, gut eſſen und trinken ſein, aber gut denken iſt nicht unter ihm. Aut Caesar aut nihil, heißt es auch hier. Nur wo der Menſch den Glauben verliert, wo er ſich ausleert, wo er

Nichts in ſich hat, nur in dieſer Πενία, in dieſer Noth entſpringt ein philoſophiſches Bedürfniß, wird die Philoſophie eine Nothwendigkeit, eine Unentbehrlichkeit, welche die höchſten Kräfte des Menſchen aufruft und in Anſpruch nimmt, nur da wird es Ernſt, verzweifelt Ernſt mit ihr, da hört ſie auf, eine gleichgültige Thätigkeit zu ſein. Eine Thätigkeit mit wahrem Intereſſe und darum eine uranfängliche Thätigkeit — denn auf das Höchſte nur, auf das Erſte, das Urſprüngliche kommt es an, nur das Intereſſe an ihm iſt wahres Intereſſe — wird die Philoſophie in neuerer Zeit eigentlich erſt in Kant. Die Philoſophie vor ihm in Carteſius und Leibnitz hat noch den Charakter der Gleichgültigkeit gegen die Philoſophie an ſich. Sie ſprechen ihre Gedanken nur als ſubjektive Meinungen und Hypotheſen mit einer gewiſſen légèreté und Gleichgültigkeit gegen ſie aus. Das Dogma iſt noch als das höchſte Intereſſe vorausgeſetzt, oder wenigſtens dieſe Vorausſetzung in den Gemüthern der Menſchen reſpektirt. Die Philoſophie hat nur die Bedeutung einer Liebhaberei. In Leibnitz iſt wohl die Philoſophie lebendiger geworden, ſie iſt mehr ins Fleiſch gedrungen, ſie circulirt hier nicht mehr bloß in den Extremitäten, ſie ſteigt zum Centrum empor, aber es ſind nur augenblickliche, verſchwindende Congeſtionen gegen den Kopf.

Im Zuſammenhang mit dieſer Gleichgültigkeit der Philoſophie gegen ſich ſelbſt zur Zeit der Herrſchaft der Orthodoxie müſſen wir nun auch Bayle's Skepticismus erkennen. „Ich erkenne mich, ſagt er ſelbſt, in dem, was er von meiner Art zu philoſophiren ſagt, und ich geſtehe, daß, die religiöſen Wahrheiten ausgenommen, ich die andern Streitigkeiten nur als ein geiſtiges Spiel anſehe, wobei mir die Entſcheidung für oder gegen gleichgültig iſt. Wenn die, mit welchen ich zu leben habe, beim Peripatetismus ihre Rechnung beſſer finden, als beim Gaſſendismus oder Carteſianismus, ſo laſſe ich ſie dabei im Frieden, ich bin darum nicht weniger ihr Freund und Diener, ich habe gar nichts dagegen, daß man mir widerſpricht, und ſobald ſich eine größere

Wahrſcheinlichkeit darbietet, ſo trete ich ihr bei ohne Mühe, ohne Scham. Von jeher war das der Geiſt der akademiſchen Philoſophen *)."

Allerdings ſind die Bedingungen ſeines Skepticismus damit noch nicht erſchöpft. Die Beſchaffenheit ſeiner Zeit überhaupt und Individualität muß weſentlich in Betracht gezogen werden. Die ſeiner Individualität am meiſten entſprechende Thätigkeit, die Stoff- und Grundthätigkeit iſt die literäriſche, wobei die philoſophiſche die Bedeutung des Zuſehens, der Kritik und Reflexion hat. Die abhängige Thätigkeit iſt die philoſophiſche, die ſelbſtſtändige die literäriſche. Ohne literäriſche Neuigkeiten zu leben, iſt ihm unmöglich. Sein ganzes Leben, ſein ganzer Briefwechſel, der, mit Ausnahme politiſcher Neuigkeiten, faſt nur aus Mittheilungen von literäriſchen Neuigkeiten beſteht, beſtätigt dies. Bayle hat keine Zeit zum *anhaltenden Philoſophiren.* Sein Skepticismus iſt *Mangel an Zeit,* freilich wie gewöhnlich, auch Mangel an Kraft. Er iſt kein *geſammelter* Denker. Der Philoſoph muß ſich auf Weniges beſchränken können, er muß ein *literäriſcher Diogenes* ſein, oder ſein können. Iſt ihm die Beſchäftigung mit Literatur zu ſeinen Zwecken erforderlich, ſo ſind ſeine Wahlſprüche: „aus Einem erkenne Alle;" „aus der Klaue den Löwen." Ihm genügt *ein wohlgelungenes* Exemplar. Die Gattung intereſſirt ihn wohl; die faßt er ſcharf ins Auge, aber die Vielheit der Arten, die ſich nur in unweſentlichen Dingen unterſcheiden, intereſſirt ihn nicht, geſchweige die bloße Varietät. Der Philoſoph muß, wie Spinoza, auch auf dem Lande leben können. Bayle konnte es nicht. Es war ihm hier zu langweilig. Er ſchöpfte den Stoff nur von Außen. Am liebſten hätte er in Paris gelebt. Nur ſeine Anhänglichkeit an die reformirte Religion hielt ihn, wie er ſagte, in Holland auf. Wie innerlich, ſo unterdrückte oder beſchränkte er auch hier, ſeiner Religion zu

---

*) Cab. chim. p. 676.

Liebe, ſeine urſprünglichen Triebe und Neigungen. B. bildet daher den ſchneidendſten Gegenſatz zu Spinoza; Leibnitz iſt die Mitte zwiſchen beiden. Spinoza iſt Baylen ein wahrer Stein des Anſtoßes; er iſt ſelbſt ungerecht gegen ihn; freilich gehörte es auch zum guten Ton der Orthodoxie, ihn zu bekämpfen; er war das Lamm, das die Sünden der Philoſophen, die halb auf ſeinem, halb auf dem Standpunkt der Orthodoxie ſtanden, geduldig auf ſich nehmen mußte; in ſeinem Blute ſuchten ſie ſich von der Schuld oder wenigſtens von dem Verdachte der Ketzerei rein zu waſchen. Aber es gibt auch keinen ſchärferen Gegenſatz, als Bayle und Spinoza: Bayle, der literäriſche Nimmerſatt, Spinoza, der in ſich ſelbſt befriedigte Denker, B. der Journaliſt, der Galanterie- oft auch Trödelwaarenhändler [38], Spinoza der ſtille Optikus. Der Unterſchied zwiſchen beiden iſt der Unterſchied zwiſchen der Einheit und Vielheit, der Einfachheit und Mannigfaltigkeit. Bayle konnte daher unmöglich den Spinoza begreifen. Das Element, in dem ſich Spinoza bewegt, iſt B. ein abſolut fremdes, widerwärtiges Element. Die vielheitsloſe Einheit und die einheitsloſe Vielheit ſind die Extreme, die ſie ohne irgend einen Mittelbegriff aus der Leibnitziſchen Philoſophie von einander trennen.

Nichts iſt nachläſſiger, als Kritiken zu berückſichtigen, ohne den, von dem ſie ausgehen, zuvor einem Examen rigorosum zu unterwerfen und ihn zu fragen: wer biſt du denn? Laß dich doch einmal bei Lichte beſehen. Haſt du denn auch nur die entſprechende Individualität, die Kraft, dich über deine Schranken hinaus in einen Andern hinein zu denken, der dir vielleicht ſchon aus perſönlichen, ſeiner Sache fremdartigen Gründen ein widerwärtiges Ding iſt? Hätte Jakobi den Bayle in ſeiner Totalität gewürdigt oder wenigſtens in Beziehung auf ſeine Kritik von Spinoza in Erwägung gezogen, ſo würde er ihr nicht einmal die Bedeutung gegeben haben, die er ihr in ſeiner Schrift über Spinoza gab. Bayle's Kritik von Spinoza beruht nämlich hauptſächlich darauf, daß er den Gegenſtand, den Spinoza im Sinne hat, außer Augen läßt, von ihm wegſieht, und nur das formelle Verhältniß der Subſtanz zu den Accidenzen, wie darunter jedes Ding gebracht werden kann, ins Auge faßt. Der Gegenſtand, den Spinoza im Sinne hat, iſt ein unendlicher, die einzige, die abſolute Subſtanz; alle die lächerlichen Conſequenzen, die B. daraus zieht, finden nur ſtatt, weil ſich unwillkührlich in ſeinem Geiſte an die Stelle der unendlichen Subſtanz ein beſchränktes, einzelnes, individuelles Ding ſetzt, wie es auch als das Subjekt oder der Träger dieſes Verhältniſſes gedacht werden kann. Die Subſtanz iſt dem Spinoza nur das innere Zeichen, mit dem er den unendlichen Gegenſtand faßt und ausdrückt, aber B. nimmt das Zeichen für die Sache ſelbſt, obgleich B. darin Recht hat, worin Sp. Unrecht, nämlich, daß dieſer das Verhältniß der Subſtanz und der Accidenzen genau in dem Sinne, in welchem dieſes Verhältniß damals von der neuern Philoſophie gefaßt wurde, gebraucht und für das abſolute Verhältniß nimmt. [39]

Die nähere Beſchaffenheit der Zeit, in welcher wir Bayle zu ergreifen und würdigen haben, hängt zuſammen mit dem, was früher ſchon über die Bedeutung der Philoſophie in dieſer Zeit geſagt wurde. Der menſchliche Geiſt hatte einen unbegriffenen Hintergrund an der Natur und einen unbegriffenen Vordergrund an dem Glauben. Zwiſchen dieſem Hinter- und Vordergrunde — beide Abgründe für ſie — ſtand ſtutzig die menſchliche Vernunft. Unbegriffen war der Urſprung des Glaubens — eine Offenbarung ſchlechtweg, eine Autorität ohne Grund, ein poſitives Geſetz — unbegriffen, fremdartig das Weſen der Natur. Der ſubjektive oder perſönliche Gott war das Univerſalprinzip — kein Funke von Verſtand, von Sinn für den Spinoziſchen Gott, d. h. für das göttliche Weſen, ohne einen perſönlichen Träger deſſelben — verſtändlich, begreiflich war nur, was im Sinne der Subjektivität oder Perſönlichkeit, der abſichtlichen Zweckmäßigkeit oder der mechaniſchen Werkmeiſterei begreiflich war, alles Uebrige Geheimniß. [40] Dies war auch der Grund des Syſtems der Gelegenheitsurſachen. Auf unſern Willen bewegt ſich der Arm. Aber wir wiſſen nicht, wie wir ihn bewegen, welche Muskel wir gebrauchen ſollen; was wir nicht wiſſen, das können wir nicht thun, alſo bewegt nicht die Seele — denn die Seele iſt nur unſer wiſſendes und wollendes Selbſt — den Arm; der Wille iſt nur die Veranlaſſung, aber die wirkliche Urſache der Bewegung iſt die erſte Urſache, Gott, welcher durch ſeine Allwiſſenheit und Allmacht Alles bewegt und beſtimmt. Gleichwohl war aber eine Hauptbeſchäftigung der Philoſophen die Natur, und ſie mußte es um ſo mehr ſein, als in dieſer Beſchäftigung am wenigſten die Glaubensgegenſtände unmittelbar ins Spiel kamen. Sie verſuchten ſich daher an dem, was nicht nur an ſich, ſondern namentlich in Beziehung auf ſie das Schwerſte war. Ihre Erklärungen von den Naturerſcheinungen mußten ſich nothwendig als unbefriedigend erweiſen. Die Naturwiſſenſchaften waren erſt im Werden. Merkwürdige, abnorme Fälle zogen beſonders die Aufmerkſamkeit an ſich. Das Wahre vermiſchte ſich mit dem Falſchen; es fehlte an Kriterien, folglich an Kritik*). Aber eben ſo war es auf dem Gebiete der Hiſtorie. „Die Wahrheit, ſagt Bayle, iſt wegen der Bosheit oder Eingenommenheit des Menſchen nicht weniger die Verzweiflung des Hiſtorikers, als des Philoſophen. ... Je mehr man die Geſchichte ſtudirt, deſto mehr erkennt man ihre Ungewißheit**)." Namentlich hatte der religiöſe Parteigeiſt jener Zeit die Geſchichte entſtellt und ungewiß gemacht. Zweifel, Unentſchiedenheit war hier Weisheit — nicht philoſophiren Philoſophie. So nothwendig und heilſam für die Wiſſenſchaft und Menſchheit eine philoſophiſche Beſtimmtheit und Entſchiedenheit iſt, ſelbſt wenn ſie oft Einſeitigkeit iſt — man denke nur an Carteſius' paradoxe Lehre, daß die Thiere nur Maſchinen ſind, wie ſie früher erörtert wurde — ſo nöthig und erſprießlich iſt doch andererſeits wieder, namentlich auf dem Gebiete des Beſondern, eine das Für und Wider unparteiiſch erwägende Neutralität der Geſinnung. So bemerkt z. B. Bayle in Betreff des zu ſeiner Zeit noch, namentlich in Deutſchland, dem er daher den heute noch berückſichtigungswerthen Vorſchlag macht, eine Geſellſchaft de propaganda infidelitate zu ſtiften, herrſchenden Hexenglaubens: „Bisher ſcheint die Hexenfrage nur entweder von zu ungläubigen oder zu gläubigen Geiſtern behandelt worden zu ſein. Die Einen, wie die Andern, ſind wenig geſchickt, das Wahre darin zu treffen, und ſind meiſtens demſelben Fehler unterworfen, indem ſie, ohne die Sachen zu ergründen, zum Läugnen oder zum Glauben ſich beſtimmen laſſen*)." So hält ſich auch Bayle in einem gewiſſen Juste milieu zwiſchen der peripatetiſchen und Carteſianiſchen Betrachtungsweiſe des Weſens der Thiere, obgleich er in andern Punkten, z. B. in der Lehre von den Accidenzen, auf die er nicht ſelten zu ſprechen kommt, in der Lehre von dem Weſen des Körpers entſchieden für den Carteſianismus auftritt, überhaupt den Geiſt der neuern Philoſophie ſich angeeignet hat. [41]

---

*) S. hierüber als Belege z. B. die Auszüge, die Bayle in ſeinem Journal aus den Memoiren der in dieſer Zeit entſtandenen naturwiſſenſchaftlichen Geſellſchaften gibt.

**) Critique générale. p. 53 u. Nouv. de la républ. p. 185. Art. V.

Bayle's Skepticismus hat aber nur im Beſondern die Bedeutung einer unentſchiedenen Neutralität; im Allgemeinen hat er den energiſchen Charakter eines lebendigen Proceſſes, in dem die heftigſten Gegenſätze ſich an einander reiben, vor Allem die Gegenſätze zwiſchen Trieb und Wille, Inſtinkt und Vernunft, Natur und Geiſt. B. iſt der durchgeführte Carteſianiſche Dualismus, ſein Weſen iſt der Widerſpruch. Eben deßwegen hat er ein eben ſo tragiſches als komiſches Element in ſich. Das komiſche Moment liefert ihm beſonders der Widerſpruch zwiſchen Fleiſch und Geiſt, namentlich der Zwieſpalt zwiſchen der Macht der Sinnlichkeit und dem unnatürlichen Keuſchheitsheroismus des Katholicismus. „Ein Menſch, ſagt er z. B., äußerte in einem Trauerſpiel des Euripides:

---

*) Nouv. de la républ. p. 116.

Nur meine Zunge ſchwur, und nicht mein Geiſt.

Ganz anders verhält es ſich bei Ablegung der Enthaltſamkeitsgelübde; da iſts der Geiſt, der ſchwört, und nicht der Leib. Der Geiſt hofft und verſpricht aufrichtig (in der Regel wenigſtens) die Beobachtung der Keuſchheit. Er ſucht in der Folge dieſe aufrühreriſche Kraft, die ſich ſeinen Wünſchen widerſetzt, zu bändigen. Da man aber für den Leib verſprochen hat, was er ſelbſt nicht verſprach, ſo reißt er bald die Herrſchaft an ſich. Die Geſetze des zwiſchen Leib und Seele beſtehenden Bandes ſind der Art, daß ſie nur die Erhaltung unſeres Geſchlechts zu beabſichtigen ſcheinen.“
 Stoff zur Komik gibt ihm überhaupt die Macht der Sinnlichkeit hauptſächlich da, wo ſie ihm, wie in ſeinem Wörterbuch, auf dem Gebiete des Privatlebens, gleichſam im häuslichen Negligé, begegnet. Aber zu ernſten, ja tragiſchen Betrachtungen veranlaßt ihn die Macht der Liebe, wo ſie im Allgemeinen ihm Gegenſtand iſt und ihm den Widerſpruch zwiſchen Nothwendigkeit und Freiheit, zwiſchen Gattung und Individuum, zwiſchen der Naturmacht und der ſubjektiven Vernunft vergegenwärtigt. „Die Liebe, ſagt er, iſt eine von unſerer Freiheit und Vernunft unabhängige, ja unſerer ſubjektiven, nur unſer Wohl berückſichtigenden Vernunft widerſprechende Macht. Wenn das weibliche Geſchlecht nur den Rath der Vernunft befolgte, ſo würde es abgeſchreckt durch die Beſchwerlichkeiten der Schwangerſchaft, durch die Schmerzen der Entbindung, durch die Sorgen der Kindererziehung auf die Mutterſchaft verzichten. Selbſt die Religion hätte keine Gewalt über die Weiber: man würde umſonſt ihnen vorpredigen, daß Gott zur Erhaltung der Welt ihre Verheirathung wolle, wenn nicht eine ſtärkere Macht, als die Macht der Vernunft und Religion, das Gefühl einer unbeſchreiblichen Luſt und andere hinzukommende Leidenſchaften und Vorurtheile, wie die Furcht vor Schande

u. ſ. w. ſie antrieben. Nennt darum nicht die Vorurtheile der Weiber gegen den eheloſen Stand eine unvernünftige Schwäche. Was eine Schwäche in Bezug auf unſere kleine Vernunft iſt, das iſt ein Zeichen einer bewundernswürdigen Weisheit in Beziehung auf die allgemeine Vernunft, welche alle Dinge lenkt; denn längſt wäre das menſchliche Geſchlecht ausgeſtorben, wenn die Weiber keine ſolche Abneigung und Vorurtheile gegen die Eheloſigkeit hätten. Dieſe Vorurtheile ſind ein Inſtinkt, ein Eindruck der allgemeinen Vernunft, aber die Verſtandesgründe, womit wir dieſe Vorurtheile bekämpfen, ſind nur ein partikulärer Eindruck unſerer Vernunft. Dieſe Vorurtheile beziehen ſich auf das allgemeine Wohl des Univerſums, während die Einſichten und Gründe unſeres Verſtandes ſich nur auf das Wohl unſerer Perſon beziehen. Tadeln wir daher nicht das weibliche Geſchlecht ob ſeiner Vorurtheile in dieſem Punkt; es iſt rühmlich vielmehr, von der allgemeinen Vernunft geleitet zu werden.

Aber eben ſo wie ein blinder Inſtinkt, ſo zu ſagen, den Menſchen in die Ehe treibt, eben ſo iſt auch die Liebe der Eltern für ihre Kinder nicht eine Liebe der Wahl, eine freie Liebe, eine auf Vernunft gegründete Liebe, ſondern, ſo zu ſagen, eine mechaniſche Liebe (amour machinal), eine blinde, eine inſtinktmäßige Liebe. Man kann ſagen, daß die Liebe zu den Kindern nur eine Ausdehnung der Liebe zu ſich ſelbſt oder zu dem eigenen Leib iſt. Wie wir daher den eigenen Leib nicht aus freier und vernünftiger Liebe lieben, ſo lieben wir unſere Kinder nicht aus freier Erkenntnißliebe. Die Natur allein bringt die Liebe der Kinder ohne Hülfe unſerer Vernunft in uns hervor, in nobis sine nobis.

Man kann daher mit voller Wahrheit ſagen, daß die Welt in dem Zuſtande, in welchem ſie iſt, ſich nur dadurch erhält, daß die Menſchen voll falſcher Vorurtheile und unvernünftiger Leidenſchaften ſind. Wenn die Philoſophie es dahin brächte, daß alle Menſchen nur nach den klaren und deutlichen Begriffen der Vernunft handelten, ſo ginge ſicherlich das Menſchengeſchlecht bald zu Grunde. Die Irrthümer, die

Leidenſchaften, die Vorurtheile und hundert andere Fehler ſind gleichſam nothwendige Uebel in der Welt. Die Menſchen taugten nichts für dieſe Welt, wenn man ſie von dieſen Uebeln heilte. Wundern wir uns daher nicht mehr, daß die Philoſophie und Religion ſo wenig Fortſchritte in der Welt machen. Sie könnten keine Fortſchritte machen, ohne die Macht des Inſtinkts zu verkürzen. Aber eben der Inſtinkt iſt gegenwärtig an der Regierung. Einſt wird wohl ſein Regiment enden und dann werden Religion und Philoſophie unſere Richtſchnur ſein. Aber bis dieſe ſchöne Revolution kommt, wo wir ſagen können:

Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo

müſſen wir es uns gefallen laſſen, daß der Inſtinkt und das Vorurtheil die meiſten Menſchen beherrſchen. Indeß iſt es von Wichtigkeit, daß ſtets Einzelne die Intereſſen der Vernunft verfechten. Uebrigens ſoll damit die Materie vom Inſtinkt keineswegs erſchöpft ſein. Undurchdringliche Geheimniſſe liegen in ihr; denn wer könnte ohne einen gewiſſen Schauder die Bemerkung machen, daß die Irrthümer, die unzüchtigſten Leidenſchaften, die vernunftloſeſten Vorurtheile der Welt ſo nothwendig ſind? .... Wer ohne Erſchütterung wahrnehmen, daß dieſe Uebel der Welt *ſo nothwendig* ſind, daß die bürgerliche Geſellſchaft zu Grunde ginge, wenn die Menſchen nur die klaren und deutlichen Vernunftideen in ihren Handlungen zur Richtſchnur nähmen. Was wäre z. B. die menſchliche Geſellſchaft ohne Ruhmbegierde? Und gleichwohl gibt es eine an ſich eitlere, unvernünftigere Leidenſchaft als dieſe*)?" Bayle ſtreift hier unwillkührlich an den Spinozismus hinan: er erhebt ſich über die ſubjektive menſchliche Vernunft: das, was in Beziehung auf uns tadelhaft, unvernünftig, lächerlich, iſt in Beziehung auf das Univerſum und die univerſale, das Weltganze beachtende

---

*) Nouv. lettres critiq. sur l'hist. du Calv. p. 271—277. Ueber die Liebe ſ. auch Diction. z. B. Art. Selemaus Rem. A.

Vernunft untadelhaft, vollkommen, gut, löblich. Aber die allgemeine Vernunft bleibt bei B. nur eine unbeſtimmte, populäre Vorſtellung, die keinen innern Grund und Begriff gewährt: der reale Begriff iſt der materielle Trieb, die Macht der Natur. Das Materielle iſt zwar nicht als ein nur Materielles, ſondern als ein an ſich, dem Zwecke nach Vernünftiges ausgeſprochen. B. deutet inſofern auf einen allgemeineren Standpunkt hin, aber der Zweck iſt doch zuletzt nur als die Abſicht eines wieder ſubjektiven oder perſönlichen Weſens gedacht, welches durch ſeine Allmacht jeden der Materie an ſich äußerlichen Zweck mit ihr verbinden kann. Der Widerſpruch bleibt ſo ungelöſt. Aber Widerſprüche zu heben war nicht B.'s Sache, aber auch nicht ſeine Beſtimmung. Seine Aufgabe war es, aufmerkſam zu machen auf Dinge, die die Menſchheit bisher aus Stumpfſinn ignorirt oder aus Feigheit ſich verſchwiegen hatte. Seine Bedeutung iſt, daß er der Philoſophie Probleme aufzulöſen gibt, ohne ſelbſt die Räthſel zu löſen. Er erregt nur den Appetit zur Philoſophie, aber er ſtillt ihn nicht. Er gibt uns bloßes Salz — wovon freilich für uns ein ſehr großer Theil geſchmacklos geworden iſt — ohne zugehörigen Nahrungsſtoff — nicht von der animaliſchen Koſt der Leibnitziſchen Monade, nichts von der vegetabiliſchen Koſt der Spinoziſchen Subſtanz. Wenn uns daher Leibnitz und Spinoza — dieſer freilich, als ein in ſeiner Art vollkommenes Ganze, bei weitem mehr als jener — ſchon durch den Inhalt ihrer Gaben befriedigen, ohne daß wir genöthigt ſind, den Charakter, die Perſönlichkeit der Geber mit zu berückſichtigen: ſo iſt es dagegen bei Bayle weſentlich und nothwendig, den Mangel der Gabe durch die Tugenden des Gebers zu erſetzen. Wenn Bayle nicht theoretiſch den Begriff des Philoſophen in ſich verwirklicht hat, ſo ſtellt er ihn wenigſtens von Seiten ſeines Charakters dar. Wir erblicken in ihm einen praktiſchen Philoſophen, ausgeſchmückt mit den Tugenden des wiſſenſchaftlichen Mannes. Gleich Leibnitz, gleich Spinoza iſt er ein Abbild von dem Weſen der Wiſſenſchaft:

Der wiſſenſchaftliche Mann iſt ein muthiger Kämpfer für Recht und Wahrheit, aber für ſich ſelbſt friedfertiger Natur. Das wiſſenſchaftliche Intereſſe überwindet die perſönlichen Intereſſen in ihm. Was nur in innerem und äußerem Frieden gedeiht, wie die Wiſſenſchaft, kann auch nur Frieden wirken. „Ich bin ſo geſinnt, ſagt Leibnitz, daß ich wünſche, es möchten Alle, denen der Fortſchritt der gründlichen Wiſſenſchaften ernſtlich am Herzen liegt, eben ſowohl in ihren Herzen, als Köpfen übereinſtimmen, und nichts unterlaſſen, was die Freundſchaft erhalten kann, folglich Alles verſuchen, was verſöhnen, und Alles vermeiden, was beleidigen kann, unbeſchadet jedoch der Rechte der Wahrheit*).“ Auch B. war friedfertig, obwohl ſein ganzes Leben Kampf war. Darum war er kein Freund der Univerſitäten, weil hier gewöhnlich ſtatt des Geiſtes der Wiſſenſchaft der Geiſt der Intrigue herrſcht. „Ich bin, ſagt er, kein beſonderer Freund von den Streitigkeiten, den Ränken, den Profeſſoren-Freſſereien (nach Analogie von Menſchenfreſſereien Entre-mangeries Professorales), welche auf allen unſeren Akademien herrſchen.“ Canam mihi et Musis. (Lettre 160.) Zwar hatte Bayle einen höchſt widerlichen, lang fortgeſetzten und ſelbſt heftigen Streit mit dem verläumdungsſüchtigen Jurieu. Aber B. wurde dazu genöthigt, und führte dieſen Streit im Widerſpruch mit ſeinem Weſen, mit Widerwillen — „mein ganzes Leben hatte ich einen Abſcheu vor perſönlichen Streitigkeiten**).“

Der wiſſenſchaftliche Mann iſt, weil friedfertig, auch nicht rechthaberiſch. Ihm liegt mehr daran, belehrt zu werden, als recht zu haben. „Wenn ich einen Fehler gemacht habe, ſagt Leibnitz, ſo geſtehe ich es immer gerne und ohne Umſchweif.“ (Ep. 40 ad Bernoulli.) Und Bayle nennt ſich ſelbſt „einen Menſchen, welcher ohne Aerger ſeine Werke tadeln hört.“ (Lettre 63.) „Ich bin empfindlicher für das

---

*) Commerc. epist. Leib. et Joh. Bernoullii, Lausannae 1745 epist. 12.

**) La cab. chimér. p. 670.

Vergnügen, zu lernen, als für das Mißvergnügen, mich geirrt zu haben." (Lettre 283.)

Der wiſſenſchaftliche Mann bekümmert ſich nicht um das Geſchwätze der Menge. Er geht ſeines Weges, vertieft in die Sache, ohne weder rechts, noch links zu blicken. „Um mich offenherzig und zugleich philoſophiſch auszuſprechen, ich mache mir viel zu wenig aus der Meinung und dem Urtheil der meiſten Leute, als daß ich mich um ihre Gunſt bekümmern ſollte." (Lettre 122.)

Der wiſſenſchaftliche Mann kennt keinen höhern Genuß als Arbeit und Thätigkeit. Jeder andere Genuß hat für ihn nur die Bedeutung der Erholung. B. bedurfte nicht einmal dieſer. „Ich kenne recht gut, ſchreibt er, das Diſtichon Cato's: Interpone tuis interdum gaudia curis, aber ich wende ſelten dieſen Spruch an. Luſtbarkeiten, Vergnügungspartieen, Spiele, Mahlzeiten, Reiſen auf das Land, Viſiten und ſo manche andere Erholungen, welche ſo vielen Gelehrten, wie ſie ſagen, nothwendig ſind, ſind nicht meine Sache; ich verliere dabei keine Zeit. Aber eben ſo wenig nehmen häusliche Sorgen (B. war unverheirathet), Dienſtbewerbungen, Sollicitationen und andere Geſchäfte meine Zeit in Anſpruch*)." Seit ſeinem zwanzigſten Jahre hatte er keine übrige Zeit. (Lettre 245.) Selbſt die Nähe des Todes, den er ſo gewiß vorausſah, daß er ſich keines Arzneimittels bediente, um nicht den Lauf der Natur zu hemmen, in der Ueberzeugung, daß ſeine Krankheit tödtlich ſei, unterbrach ihn nicht in ſeiner wiſſenſchaftlichen Thätigkeit, die damit endete, womit ſie begann — mit dem Kampfe gegen Theologen — ein Kampf, der ihm aber nur zur Erholung gereichte. Ich dachte (ſchreibt er im letzten Briefe, den wir von ihm beſitzen, an den Grafen von Shaftesbury v. 29. Okt. 1706, alſo gerade 8 Wochen vor ſeinem Tode, er ſtarb am 28. Dec. deſſelben Jahres): ein Streit mit Theologen würde mich ärgern, aber ich erfahre nun, daß er mir in meiner Einſamkeit nur zum Zeitvertreib dient. Noch den Abend vor ſeinem Tode übergab er, nachdem er den ganzen Tag über gearbeitet hatte, die Copie von ſeiner Antwort an den Theologen Jaquelot dem Corrector. Und ſchon in ſeiner Jugend bewährte er dieſen ſeinen außerordentlichen Fleiß. Selbſt die Erholungsſtunden widmete er auf der Schule den Wiſſenſchaften: ſein rückſichtsloſes, unmäßiges Studiren hatte ihm ſelbſt mehrmals ſchwere Krankheiten zugezogen. Entſprechend dieſer ſeiner Arbeitſamkeit war ſeine äußerſt frugale Lebensweiſe.

---

*) Vie de Mr. B. Des-Maizeaux p. 76. T. I. Dictionn. ed. 1740.

Der wiſſenſchaftliche Mann iſt human — unendlich fern von den Anmaßungen des Eigendünkels. „Da ich keine Dankſagungsſchreiben verdiene, und da, wenn ich ſie ſelbſt verdiente, mir's erwünſchter wäre, keine zu erhalten, ſo hat man Ihnen bisher die Wahrheit geſagt, aber eine grobe Lüge hinzugefügt, wenn man Ihnen ſagte, daß ich ſchlechterdings nur mit Leuten, die in der Welt Figur machen, umgehen will. Es gibt keinen Fehler, vor dem ich mich beſſer bewahrt hätte, als vor Anmaßung und ſelbſtgefälligem Gebahren. Ich könnte mir ein ſolches nicht aneignen, auch wenn ich darauf ſtudirte; und wenn meine Faulheit ſchuld iſt, daß ich auf die Briefe, die man mir ſchreiben mag, nicht immer pünktlich antworte, ſo iſt das nie der Fall in Betreff der Perſonen ohne Rang und Namen.“ (Lettre 322.)

Der wiſſenſchaftliche Mann denkt gut von dem Menſchen. Er hält die Klugheitsregel, die in jedem Menſchen böſe Abſichten vorausſetzt, unter ſeiner Würde. Er hat aber auch ſchon keine Zeit zu böſen, argwöhniſchen Gedanken. „Herr Bayle iſt ein ſehr verträglicher Freund, der den Blick von Allem wegwendet, was bei näherer Beſichtigung ihn zu leicht bewegen könnte, von den Leuten ſchlimm zu urtheilen.“ (Chim. de la Cab. p. 748.)

Der wiſſenſchaftliche Mann geizt nicht nach weltlichen Ehren und Reichthümern. Er iſt glücklich in der Wiſſenſchaft. Die Schätze der Erkenntniß machen ihn gleichgültig gegen die Schätze der Außenwelt.

Als B. in Folge einer Cabale ſeine Profeſſur verlor, ſchreibt er an ſeinen Freund: „Ich habe es (das Unglück) aufgenommen, wie es einem chriſtlichen Philoſophen anſteht, und meine Seele, Gott ſei Dank! erfreut ſich fortwährend einer großen Ruhe. Die Annehmlichkeit und Ruhe in meinen Lieblingsſtudien werden mich in dieſer Stadt feſſeln, ſo lange man mich darin läßt. ... Im Uebrigen, da ich weder ein Freund von Glücksgütern, noch von Ehrenſtellen bin, ſo wird es meine geringſte Angelegenheit ſein, Rufe zu bekommen, und ich würde gar keine annehmen, ſelbſt wenn einer an mich erginge." (Lettre 160.)

Liebe zur Wiſſenſchaft iſt Liebe zur Wahrheit, Wahrheitsliebe daher die Fundamentaltugend des wiſſenſchaftlichen Mannes, ſo denn auch Bayle's. Aber wer die Wahrheit liebt, iſt uneigennützig, ſelbſtſtändig, freimüthig, feind jeder ſervilen, das Herz beengenden, den Geiſt verunreinigenden Geſinnung und Richtung — ſo Bayle. Die Wiſſenſchaft iſt der reine Geiſt im Menſchen. Der reine Geiſt erzeugt auch reinen Sinn. Was die Wiſſenſchaft kränkt, kränkt auch die Tugend. Sorge für deinen Geiſt, und du ſorgſt, ohne es zu wollen, auch für dein Herz. Wer die Wiſſenſchaft zum Zwecke ſeines Lebens macht, macht auch die Tugend zu ſeinem Zwecke, und ſeine Tugend iſt um ſo werthvoller, je weniger ſie eine erkünſtelte Tugend iſt, ſondern ein natürliches Ergebniß des wiſſenſchaftlichen Geiſtes.

Der wiſſenſchaftliche Mann iſt ein objektiver Menſch; denn die Wiſſenſchaft iſt ſelbſt der objektive Geiſt im Menſchen, ſchon aus dieſem Grunde, weil die Wiſſenſchaft die Beſchäftigung mit Gegenſtänden iſt, welche keine unmittelbare Beziehung auf das perſönliche Intereſſe des Menſchen ausdrücken; ſelbſt wenn dieſe Gegenſtände auch die nützlichſten ſein ſollten, ſo iſt doch die Beſchäftigung zunächſt eine rein objektive. Um ſie zu erkennen, muß man das Nützlichkeitsintereſſe bei Seite ſetzen. Wohl ſetzt die Wiſſenſchaft den Wiſſenstrieb voraus; ſie befriedigt alſo auch ein Bedürfniß. Aber der Genuß, die Freude, die ſie erzeugt, iſt die Freude an dem Gegenſtand um des Gegenſtandes willen. Nicht mit Orpheus, mit Homer und Heſiod — denn die Poeſie ſchmeichelt dem Menſchen, ſie vermiſcht das Göttliche mit dem Menſchlichen, ſie ſtellt die Dinge dar, wie ſie dem Menſchen erſcheinen — erſt mit Thales erhob ſich die Menſchheit auf den Standpunkt der reinen Gegenſtändlichkeit, erſt da erfuhr ſie, was das heißt, ſich an und für ſich zu einem Gegenſtande verhalten, den Gegenſtand um des Gegenſtandes willen anſchauen und lieben. Das dem ſelbſtſüchtigen Menſchen fernſte Objekt iſt daher das erſte, das nächſte Objekt des erwachenden denkenden Geiſtes. Zu den Sternen warf die erwachende Wiſſenſchaft ihre erſten Blicke. Wo iſt dein Vaterland? Dort, antwortete Anaxagoras, und wies auf die Sterne hinauf. Dem eigennützigen Menſchen iſt die Wiſſenſchaft darum eine Thorheit. Die Kirchenväter verſpotteten die griechiſche Wiſſenſchaft, weil ihr Geiſt der Geiſt des Eigennutzes war — ob geiſtlicher, religiöſer oder weltlicher Eigennutz, iſt eins. Wo der Menſch nur auf ſein Heil bedacht iſt, hat er keinen Sinn für die Wiſſenſchaft. Nur wer über ſich ſelbſt ſich erheben kann, iſt fähig, die Erhabenheit der Wiſſenſchaft zu faſſen. Die erſte Bedingung, aber auch Wirkung der Wiſſenſchaft auf den Menſchen iſt daher die Eigenſchaft der Objektivität, die ſich moraliſch eben äußert als die Tugend der Gerechtigkeit, der Unparteilichkeit, der Wahrhaftigkeit, der Demuth, kurz als die Tugend der Freiheit von ſich ſelbſt.

Der wiſſenſchaftliche Mann iſt ein von ſich ſelbſt freier Menſch. Der wahrhaft demüthige Geiſt iſt der wiſſenſchaftliche Geiſt allein — der wahrhaft demüthige, weil ſeine Demuth nicht den Schein der Demuth hat, weil man es ihr nicht anſieht, daß ſie Demuth iſt. Die fromme Demuth hält es für Sünde, in den Spiegel zu blicken, ſie unterdrückt das Moi in der Sprache, wie Paskal, und gebraucht das unbeſtimmte On dafür. Der wiſſenſchaftliche Geiſt ſpricht von ſich ſelbſt, er rechnet ſich ſelbſt, wie Leibnitz, zu den wunderbaren Kindern, er nennt ohne Anſtand ſelbſt ſeine Tugenden, aber gerade nur deßwegen, weil er von ſich frei iſt, weil er *ſich ſelbſt* ſo gut, wie ein Anderer, *Objekt*, weil er eben ſo arglos, ſo unbefangen gegen ſich ſelbſt, als gegen Andere iſt. Der wiſſenſchaftliche Geiſt *ſagt* Ich, weil er Man *iſt*, der fromme: Man, weil er Ich iſt. Die fromme Demuth ſucht aus ihrem *Bewußtſein* zu entfernen, was doch in ihrem *Weſen* liegt. Sie wird ſtets verfolgt von ihrem lieben Ich; ſie iſt nur *in ſich ſelbſt* befangen, darum traut ſie ſich nicht, Ich zu ſagen. Sie quält, ſie peinigt ſich ſelbſt; aber die Selbſtquälerei iſt noch immer Beſchäftigung *nur mit ſich ſelbſt*. Sie *will* von ſich weg, aber ſie *kann* nicht, weil ſie nicht das *objektive* Mittel der Selbſtbefreiung, die Wiſſenſchaft ergreift, und in dem von ihrem Weſen unabtrennbaren Grundirrthum ſteckt, daß es nur Eitelkeit ſei, ſeine Tugenden, ſeine Schönheiten, aber nicht ſeine Fehler, ſein Sündenelend ſtets im Spiegel zu beſehen. „Beſtrebe dich mehr deine Tugenden, als deine Fehler zu verbergen,“ ſagt ein Frommer des Mittelalters. Aber es iſt eben ſo gut Eitelkeit, ſeine Fehler zu zeigen, als ſeine Tugenden, ja noch mehr: eine verkehrte Eitelkeit. Wahre Selbſtverläugnung iſt es, die Selbſtverläugnung ſelbſt zu verläugnen. Die Demuth, der man es an ihrem verweinten, abgehärmten Geſicht anſieht, daß ſie Demuth iſt, hat nur den Schein, aber nicht das Weſen der Demuth, die Zeichen, aber nicht die Sache; der ihr ſelbſt verborgene Grund iſt die in ſich ſelbſt befangene Selbſtheit. Was daher Paskal erreichen *wollte* durch die Bemühungen der Frömmigkeit, aber nicht erreichte und erreichen konnte, eben weil er es erreichen *wollte*, das hat B. in dem freien Elemente der Wiſſenſchaft, die ſeine weſentliche Lebensthätigkeit war, erreicht, eben weil er nicht darauf ſtudirte, es zu erreichen. Bayle iſt ein von ſich freier Menſch. Das verbale On Paskal's iſt in B. ein reales On. Wer einen *beſondern* Werth auf die Demuth legt, ſie, ſo zu ſagen, zu einem beſondern Studium macht, verfehlt ſeinen Zweck, erreicht nur eine der Sache nach affektirte Demuth, wenn ſie auch ſubjektiv noch ſo gut, fromm und edel ſein mag. Die Freiheit iſt das einzige Siegel der Wahrheit. Die wahre Demuth iſt die, welche ſich nichts aus ſich ſelbſt macht, welche ſich ſo vorkommt als verſtände es ſich von ſelbſt, daß man demüthig iſt, welche gar nicht weiß, daß ſie Demuth, kurz ein ganz natürliches Kind der Freiheit iſt.

Nur in dieſer ſelbſt wieder bis zur Unfreiheit, bis zur Scrupelhaftigkeit gehenden Freiheit von ſich, in ſeiner Anſpruchloſigkeit, ſeiner Gleichgültigkeit gegen ſich ſelbſt, haben wir den wahren Grund von Bayle's Pſeudo- und Anonymität zu erkennen, wenn ſich gleich auch eine geheime Scheu, Anſtoß zu geben, ſich mit der Menſchheit zu entzweien — eine Scheu, die aber ſelbſt wieder nur aus ſeiner Anſpruchloſigkeit und Liebe zum Frieden entſprungen iſt — oder ſonſtige Idioſynkraſien mit eingemiſcht haben mögen. „Man kennt mich, ſagt Bayle, für den Mann in der Welt, der die größte Gleichgültigkeit für ſeine Werke und Privatmeinungen hegt. ... Das Publikum hat über meine Schriften geurtheilt; ſie haben ihre Zeit gehabt. Man lobe ſie, man tadle ſie, mir iſts gleich viel. .... B. war immer ſo wenig darauf bedacht, für den Verfaſſer ſeiner Schriften zu gelten, daß, hätte es nur von ihm abgehangen, das Publikum noch zur Stunde ihren Verfaſſer nicht kennen ſollte*)." Darum iſt ihm auch jedes Lob widerwärtig; er bittet ſeine Freunde öfter und dringend, ihn doch mit ihren Lobeserhebungen zu verſchonen, z. B. Des-Maizeaux: „Nur Eine Bedingung mache ich, wenn Sie drucken, nämlich alle Lobeserhebungen auf mich gefälligſt zu ſtreichen. Ich werde es mir zur Ehre rechnen, darin vorzukommen, aber ... meinem Geſchmacke bei weitem angemeſſener, wenn es ganz einfach, ohne Zuthat, ohne Umſchweife geſchieht." (Lettre 252.)

---

*) La Cab. chim. p. 638. 670. La Chim. de la Cab. p. 739.

Darum gewährt er auch ſeinen Freunden nicht die Bitte, ſich abmalen zu laſſen. „Als ein ſehr verbindliches Zeichen Ihrer Freundſchaft rechne ich Ihnen auch Ihre Bitte in Betreff des Kupferſtichs an; aber ich kann meinen Widerwillen nicht bezwingen, und ich bitte Sie, mir dieſe Schwäche zu verzeihen, wenn ſie es ſo nennen wollen.... ich kann mich nicht entſchließen, mich malen oder mein Geſicht vor dem Titelblatt meines Buches paradiren zu laſſen*).“

So iſt das Urtheil der Welt! Sie rühmt nur die Wirkungen der Religion; die Wirkungen der Wiſſenſchaft kennt ſie nicht oder ſetzt ſie gar in Zweifel. Natürlich! Die Religion nimmt alle Künſte zu Hülfe, um den Menſchen für ſich zu gewinnen. Die Kraft der Wiſſenſchaft iſt *ihre eigene Kraft*; ſie borgt nichts. Die Religion imponirt ſelbſt den Augen und Ohren, oder doch immer der Phantaſie; aber die Wiſſenſchaft abſtrahirt von allen ſinnlichen Reizen, ſie verläßt ſich nur auf die Wahrheit der Sache. Die Tugenden der Religion fallen in die Augen, aber die Tugenden der Wiſſenſchaft ſind unſichtbare, darum der Welt verborgene. Paskal's Tugenden ſind gefeiert, ſeine Demuth empfiehlt ſich ſchon durch äußerliche Liebenswürdigkeit, ſein bleiches Geſicht gewinnt unmittelbar das theilnehmende Herz für ſich; Bayle's Tugenden ſind nicht bekannt oder ſelbſt verkannt. Aber die wahre Tugend iſt eben die Tugend, die nicht den Schein der Tugend hat, die nicht das Auge blendet, die ſelbſt verkannt werden kann und wirklich verkannt iſt. B. hat ſelbſt Alles gegen ſich, Nichts für ſich; ſeine Liebe zur Pſeudo- und Anonymität läßt auf einen winkelzügigen, falſchen, kleinliche Intereſſen verbergenden Charakter ſchließen. Er ſcheint anders, als er iſt. Er iſt aber das gerade Gegentheil von dem, was er ſcheint. Und gerade dieſer Widerſpruch ſeiner Erſcheinung und ſeines Weſens, gerade dieſer iſt der Einklang ſeiner Erſcheinung mit ſeinem Weſen. Die wahre Erſcheinung ſeines Weſens iſt, daß er anders erſcheint, als er iſt. Die Tugend der Wiſſenſchaft iſt ſich ſelbſt genug; ſie verſchmäht es, ſich zu zeigen oder gar zu glänzen; ſie iſt eine Blume, die nicht das Auge des gewöhnlichen Spaziergängers, ſondern nur das Auge des denkenden Naturforſchers an ſich zieht; man muß ſtudiren, um ſie zu erkennen. Aber dann heißt es auch: post nubila Phoebus. [42]

---

*) Lettre 316. 319. Oeuv. div. T. IV.

Anmerkungen und Erläuterungen.

1) Die Weiſen unter den Heiden kannten allerdings auch recht gut den Gegenſatz oder Zwieſpalt zwiſchen Vernunft und Leidenſchaft, zwiſchen Wiſſen und Wollen oder Thun (ſ. Arist. Ethic. ad Nicom. Lib. VII. c. 3 und Bayle's Dictionn. Art. Ovide. R. H.), zwiſchen Geiſt und Fleiſch. Selbſt der Ausdruck Fleiſch, caro, σὰρξ kommt bei ihnen vor, bei Seneca Epist. 74, wo es heißt: non est Summa felicitatis nostrae in carne ponenda, gegenübergeſetzt dem animus, und wo es offenbar nicht den Leib mit Haut und Haaren, ſondern den Leib als den Inbegriff der Lüſte bedeutet, ferner bei Arrian Epictet lib. II. c. 23. Aber dieſer Gegenſatz war bei ihnen kein unſinniger, phantaſtiſcher, ſupranaturaliſtiſcher, wie bei den chriſtlichen Heiligen. Auch ſie kannten recht gut die Macht und Allgemeinheit der Sünde. Peccavimus omnes. (Seneca de Clem. L. 1. §. VI.) Omnes mali sumus. (De Ira lib. III. §. 26.) Quis est qui se profitetur omnibus legibus innocentem? Ut hoc ita sit, quam angusta innocentia est, ad legem bonum esse? (Ibid. L. II. §. 27.) Nemo, inquam, invenitur, qui se possit absolvere: et innocentem quisque se dicit, respiciens testem, non conscientiam. (Ibid. L. I. §. 14.) Auch ſie wußten, daß das Uebel innen in uns ſelbſt ſteckt (intra nos est, in visceribus ipsis sedet. Et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus, quia nos aegrotare nescimus. Senec. Ep. 50.), daß auch der Beſte, der Weiſeſte noch unendlich weit von dem Ideale abſteht (pro optimo est minime malus, Sen. de tranquill. ani. §. 7.) und daß folglich auch ihm demuthsvolle Selbſterkenntniß nothwendig iſt (de te apud te male existima. Ep. 68.). Auch ſie wußten von einem Abfall, auch ſie von einem Urſtande, einem glücklicheren, beſſeren Zuſtand der Menſchheit. Aber ſie dachten ſich dieſen Zuſtand auf vernünftige Weiſe; ſie dachten ihn als den Zuſtand der natürlichen Eintracht, Kindlichkeit, Einfachheit und Unverdorbenheit. Quid hominum illo genere felicius? In commune rerum natura fruebantur: sufficiebat illa, ut parens,

in tutelam omnium: haec erat publicarum opum secura possessio. Quidni ego illud locupletissimum mortalium genus dixerim in quo pauperem invenire non posses? ... Illi quidem non aurum, nec argentum, nec perlucidos lapides ima terrarum faece quaerebant, parcebantque adhuc mutis animalibus. ... Nondum valentior imposuerat infirmiori manum, nondum avarus abscondendo quod sibi jaceret, alium necessariis quoque excluserat: *par erat alterius, ac sui, cura.* Aber ſie erkannten auch die Mangelhaftigkeit dieſes erſten Zuſtandes. Sed quamvis egregia illis vita fuerit, et carens fraude, *non fuere sapientes.* ... *Non enim dat natura virtutem: ars est, bonum fieri.* ... Quid ergo? *ignorantia rerum innocentes erant,* multum autem interest, utrum peccare aliquis nolit, an nesciat. Deerat illis justitia, deerat prudentia, deerat temperantia ac fortitudo. (Epist. 90.) Sie waren zu weiſe, zu vernünftig, als daß ſie ſich denſelben als einen ſolchen Zuſtand vorgeſtellt hätten, der nicht verlaſſen werden ſollte, den zu verlaſſen, ein Widerſpruch eben ſo mit der Natur dieſes Zuſtandes, als mit einem ausdrücklichen Willen Gottes war, und der daher nur durch einen diaboliſchen Hokus Pokus in infinitum — denn auch der Teufel war ja urſprünglich nicht Teufel — verloren geht. Wohl nannten auch ſie den Zuſtand der Verderbniß einen Abfall (a natura descivit luxuria Sen. ibid.), wohl wußten auch ſie von dem Fluch der Sünde (ſ. z. B. Horaz Ode III. lib. I. Virgil. Aeneid. VIII. 326.); aber ſie dachten ſich den Fluch der Sünde als eine *natürliche* Folge derſelben. (S. z. B. Senec. Ep. 95.) Sie waren zu gebildeten, zu edel denkenden Geiſtes, als daß ſie einen leidenſchaftlichen, empfindlichen, zornigen, rachſüchtigen, blutdürſtigen Gott, einen Gott, der erſt durch eine ſpecielle, zeitliche, *ſinnliche* Handlung mit dem Menſchen verſöhnt wird, daher nur ſelbſt ein *ſinnlicher* Gott iſt, hätten glauben können. Sie dachten ſich einen Gott, der *durch ſeine Natur,* ſein *Weſen* mit dem Menſchen verſöhnt iſt. Quaedam sunt, quae nocere non possunt, nullamque vim nisi beneficam et salutarem habent: *ut dii immortales, qui nec volunt obesse, nec possunt.* Natura enim illis *mitis* et *placida* est, tam longe remota ab aliena injuria quam a sua. (Sen. de ira l. II. §. 37.) Quae causa est diis benefaciendi? natura. Errat, si quis putat illos nocere velle: non possunt; nec accipere injuriam queunt, nec facere. Laedere enim laedique conjunctum est. (Epist. 95.) Der gemeine Heide dachte ſeine Leidenſchaften in Gott; ſein religiöſer Glaube legte ihm zwar keine ſittlichen und vernünftigen, aber auch keine unvernünftigen Schranken an; der gemeine Heide war inſofern auch verſöhnt mit ſeinen Göttern, aber dieſe Verſöhnung war, weil nur gegründet auf den Affekt, weſen- und beſtandlos, veränderlich wie ein Apriltag, flüchtig, wie ein Regenbogen; wie ſeine Götter zürnten, ſo zürnte hinwieder der Heide ſeinen Göttern, wenn ſie ihm nicht ſeine Wünſche erfüllten. Der gebildete, der weiſe Heide dagegen dachte ſich die Tugend als das höchſte, vortrefflichſte Weſen, und das Gute, das Vortreffliche als ein ſeiner Natur nach *Allgemeines,* was es denn auch wirklich iſt. Was wahr, was gut, iſt nur wahr und gut, weil es wahr, weil es gut ſchlechtweg, ohne alle Ausnahme, ohne alle Einſchränkung iſt. Was einmal Vernunft, was Wahrheit, was Tugend iſt, iſt Tugend, Vernunft, Wahrheit im Himmel ſo gut als auf Erden, entweder iſt es hier nicht Tugend, nicht Vernunft, oder es iſt auch es dort; der Unterſchied zwiſchen Himmel und Erde, zwiſchen göttlicher und menſchlicher Perſönlichkeit iſt in dem Begriffe des Guten, des Wahren aufgehoben, d. h. er gilt hier nicht. Ein Gott, der ein beſonderes Privilegium für ſich in Anſpruch nimmt, der ſich dieſen univerſalen Begriffen entziehen, ſie nicht bei ſich will gelten laſſen, iſt ein Gott, der nach Gefallen ſtiehlt und hurt, wie Jupiter. Der heidniſche Weiſe dachte ſich alſo das, was Gut, was Vernunft, was Trefflich iſt, als ein Univerſales, folglich das, was Tugend im Menſchen, auch als Tugend in Gott. Quaeris, quae res sapientem faciat? quae Deum. Ep. 87. Ratio vero diis hominibusque communis: haec in illis consummata est, in nobis consummabilis. (Sen. Epist. 92.) Aber die Tugend und Vernunft ſind identiſch, die Tugend iſt nichts Anderes, als die rechte Vernunft. Rationale animal es, quod ergo in te bonum est? perfecta ratio. — Nisi ubi rationi locus est, bonum non est. Epist. 124. Una inducitur humanis virtutibus regula: una enim est ratio recta, simplexque ... divinorum una natura est. Ratio autem nihil aliud est, quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa. Si ratio divina est, nullum autem bonum sine ratione est, bonum omne divinum est. Ep. 66. Darum war auch der heidniſche Weiſe nichts weniger als hochmüthig. Er rühmte ſich nicht der Tugend als ſeiner eigenen Kraft: er erkannte vielmehr ſeine eigene Nichtigkeit und die Nothwendigkeit der Selbſtverläugnung. Nolo laudes, nolo dicas: o magnum virum! ... Nihil damnavi nisi me; non est quod proficiendi causa ad me venire velis. Erras ... non medicus, sed aeger hic habitat. Epist. 68. Non sum sapiens ... nec ero ... De virtute, non de me loquor: et cum vitiis convicium facio, in primis meis facio. (De vita beata §. 17. 18.) Sibi servire, gravissima servitus est. (Natur. qu. lib. III. Praef.) Nihil adhuc consecutus es; multa effugisti: te nondum. (Ibidem. I. 1. Praef.) O quam bene cum quibusdam ageretur, si a se aberrarent. (Ep. 104.) Die Tugend war dem Stoiker weder ein Abſtraktum noch eine perſönliche Eigenſchaft: ſie war ihm die als Vernunft ſich bethätigende Vernunft, die ein Gemeingut der Götter und Menſchen. Die Tugend war ihm nicht die Kraft des Individuums, ſondern eine allgemeine Kraft, die moraliſche Lebensquelle und Subſtanz. Etiam si amici perierunt, etiam si probati respondentesque voto patris liberi: est quod illorum expleat locum. Quid sit? quaeris? quod illos bonos fecerat, virtus .... sola satis est. Omnium enim bonorum vis et origo in ipsa est. Quid refert, an aqua decurrens intercipiatur atque abeat, si fons ex quo fluxerat, salvus est? Ep. 74. Magna et vera bona non sic dividuntur, ut exiguum in singulos cadat: ad unumquemque tota perveniunt. Ep. 73. Sapientia commune bonum est. Ep. 85. Die Kraft des Stoikers war nur die Macht, die in der Tugend an und für ſich ſelbſt liegt. Die Tugend machte ihn gut, nicht er ſich ſelbſt; Ad virtutem venitur per ipsam. Ep. 89. Aber die Kraft der Tugend iſt als eine vortreffliche, gute Kraft eine ſchlechtweg univerſale, nicht nur menſchlich univerſale, folglich auch göttliche Kraft. Die Kraft der Tugend iſt daher dem Stoiker die Kraft der Gottheit, animum excellentem ... coelestis potentia agitat. ... Bonus vir sine Deo nemo est. Ep. 41 u. 73. (Die Bedeutung der dagegen ſprechenden Stellen, wo die Götter und Menſchen ſo unterſchieden werden, daß jene von Natur, dieſe durch ihre Arbeit gut ſind, wie ſo mancher anderer Widerſprüche zu entwickeln, iſt natürlich hier nicht der Ort.) — Göttlich dachte alſo der heidniſche Weiſe von Gott, aber wer göttlich denkt von Gott, iſt auch göttlich geſinnt, und nur wer göttlich denkt von Gott und geſinnt iſt, iſt verſöhnt mit Gott, verſöhnt auf die allein wahre und vernünftige, folglich allein verſöhnende Weiſe. Der Geiſt, die Geſinnung allein entſcheidet über den Menſchen, nicht die Handlung, die Idee, nicht die techniſche Ausführung. Generosa res est, respicientem non ad suas, sed ad naturae suae vires, conari alta, tentare, et mente majora concipere, quam quae etiam ingenti animo adornatis effici possint. (De vita beata §. 20.) Et hoc multum est, velle servari. Ep. 52. Quandocunque autem natura spiritum repetet, aut ratio dimittet, testatus exibo, bonam me conscientiam amasse, bona studia. (De vita beat. l. c.) So iſt es: die Liebe zur Tugend iſt die allein entſcheidende Tugend des Menſchen; die Liebe zur Tugend verſöhnt uns mit der Tugend, nimmt unſere Sünden gegen ſie auf ſich. Wir fehlen überall in der Ausführung und Anwendung: warum wollt ihr alſo nur für unſere Widerſprüche mit der Idee der Ethik eine Mittelsperſon, warum nicht auch für unſere Widerſprüche und Verſtöße, z. B. gegen die Idee der Kunſt? Sollen wir aus Verzweiflung über die äſthetiſchen Mängel und Sünden, die auch der beſte Künſtler begeht, den Pinſel wegwerfen und warten, bis ein Engel vom Himmel kommt und ſtatt unſerer den Pinſel führt? Warum wollt ihr eine Erſcheinung, die einen guten allgemeinen Grund hat, die aus der Natur der Sache hervorgeht, auf den Unterſchieden beruht zwiſchen Kopf und Hand, Idee und Realität, Weſen und Erſcheinung, Gattung und Individuum — Unterſchiede, die als Unterſchiede in der ewigen Wahrheit gegründet ſind, in der Wirklichkeit aber als Gegenſätze auftreten können — warum wollt ihr dieſe Erſcheinung von einem beſondern, abnormen Ereigniß ableiten? O sancta simplicitas! — Aber wie da nur wahre Verſöhnung mit Gott iſt, wo Gott göttlich gedacht wird, ſo iſt umgekehrt da, wo ein ungöttlicher falſcher Begriff, wie der Begriff eines zornigen Gottes zu Grunde liegt, die Verſöhnung nur ein Schein; der Widerſpruch wird hier nur verdeckt, aber nicht gelöſt; die Aeußerungen des Uebels verſchwinden, aber das Grundübel ſelbſt bleibt: Gott legt wohl ſeinen Zorn, aber nicht ſein zorniges Weſen ab, — das Schlimmſte von der Sache — die Fähigkeit zum Zürnen bleibt. Wo einmal ein falſcher, ungöttlicher Begriff zu Grunde liegt, da iſt jeder Vermittelungsproceß, der daher auch keineswegs auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft die wahre Form des Wahren iſt, denn er revocirt am Ende, was er am Anfang als wahr ausgeſprochen, und will hintendrein aufheben, was nur wirklich aufgehoben werden kann, wenn es im Princip ſelbſt aufgegeben wird, ein bloßes Palliativ. Die Geſchichte des Chriſtenthums iſt die Beſtätigung dieſes Satzes, natürlich nur für Denjenigen, welcher nicht durch religiöſe oder philoſophiſche Vorurtheile verblendet iſt. — Viele Theologen behaupteten zwar, daß der Zorn Gottes nur im bildlichen Verſtande zu nehmen ſei. Aber dieſe Behauptung iſt ein grundloſes Sophisma. Das eigenthümliche Aroma des Zorns liegt eben nur in ſeiner ſinnlichen Bedeutung. So gut der wirkliche Zorn eine höchſt unzweideutige, unverkennbare Leidenſchaft iſt, ſo lächerlich es wäre, wenn ich eine derbe Maulſchelle, die ich einem Andern in der Hitze des Zorns gebe, für eine nur metaphoriſche Maulſchelle oder für ein apodiktiſches Urtheil der reinen Vernunft oder nur für einen Ausdruck der chriſtlichen Liebe erklären wollte, um die Thatſache wegzuläugnen: ſo lächerlich iſt es, wenn ich einen ſolchen markirten, ſpecifiſchen Ausdruck, wie der Zorn iſt, in einem andern als im eigentlichen Verſtande nehmen will. Wie im Menſchen das Urtheil, die Vernunft aufhört, wo die Leidenſchaft des Zorns ſich erhebt, ſo iſt da der Unterſchied zwiſchen Geiſtig und Sinnlich, Bildlich und Unbildlich, oder wenigſtens das Recht dieſer Unterſcheidung aufgehoben, wo einmal von einem Zorne Gottes die Rede iſt. Das religiöſe Gemüth weiß auch wirklich nichts von dieſer Unterſcheidung; nicht Auguſtin (ſ. deſſen Civit. lib. 9. c. 5. lib. 15. c. 25.), ſondern Lactanz und Tertullian haben im Sinne deſſelben Recht, und nur dieſes entſcheidet hier. Die Nothwendigkeit, den Zorn Gottes im allereigentlichſten Verſtande, als einen wirklichen Zorn, zu nehmen, geht übrigens ſchon daraus hervor, daß auch die Verſöhnung als ein wirkliches, hiſtoriſches Ereigniß gefaßt wird. Quod enim, ſagt Melanchthon in ſeinen Loci, terribilius est signum irae Dei, quam placari Deum non alia victima potuisse, nisi Filii morte? (Loci de vocab. Fidei.) Wenn daher der Zorn nur die Bedeutung eines Bildes hat, ſo hat auch nothwendig die Verſöhnung nur die Bedeutung eines Bildes, nicht eines wirklichen Faktums. Sie geht hauptſächlich aber daraus hervor, daß die Grundbeſtimmung hier die Perſönlichkeit iſt. Aber die epigrammatiſche Spitze, der pikanteſte Ausdruck der Perſönlichkeit iſt eben die Empfindlichkeit, die Fähigkeit, beleidigt zu werden und über Beleidigungen in Zorn zu entbrennen. „Woher, ſagt z. B. Tertullian de testimonio animae, kommt die natürliche Furcht der Seele vor Gott, wenn Gott nicht zürnen kann? Wie ſoll der gefürchtet werden, der nicht beleidigt werden kann?“ Unendlich reiner, freier und göttlicher dachte daher der heidniſche Weiſe das göttliche Weſen, denn ihm war nicht die Perſönlichkeit die Grundbeſtimmung. Ihn intereſſirte es nicht zu wiſſen „wer“ iſt Gott, ſondern „was“ iſt Gott? Das, was Gott zu Gott macht, das Göttliche hatte allein für ihn eine Bedeutung, nicht der Beſitzer, ſo zu ſagen, der Träger, das Subjekt, die Perſon der göttlichen Qualität und Würde. Hieraus iſt die Indifferenz zu erklären, mit welcher die heidniſchen Weiſen bald von Gott im Singular, bald im Plural reden, obwohl natürlich hierbei auch ihr Verhältniß zum religiöſen Volksglauben mit zu berückſichtigen iſt. Im Chriſtenthum dagegen wurde die Einheit, d. h. hier die Singularität, die Individualität, die Perſönlichkeit Gottes die Hauptſache. Aber die Perſönlichkeit, die Individualität iſt nicht an und für ſich ſelbſt ſchon ein göttlicher Begriff — die Chriſten glaubten ja auch einen perſönlichen Teufel — ſie wird es erſt durch ihren Inhalt, durch die Qualität. Die Perſönlichkeit kann vielmehr das Göttlichſte und Ungöttlichſte in ſich faſſen; man kann ſogar alles Mögliche in ſie hineinlegen, ohne an ihr ſelbſt ein Kriterium, ein Princip des Unterſchieds in Betreff des Inhalts, des Hineinzuthuenden zu beſitzen. Zorn, Ruhmſucht, Ehrgeiz, Despotismus, kurz alles Unvernünftige und Schlechte findet und fand wirklich im Chriſtenthum ſeinen Platz im Begriffe der göttlichen Perſönlichkeit, aber findet ihn nicht im Begriffe des Göttlichen ſchlechtweg, der an ſich ſelbſt eine Garantie, einen Maßſtab, ein Kriterium ſeiner ſelbſt und ſeines Gegentheils beſitzt. Da daher, wo geglaubt wird ein an ſich, ſeiner Grundbeſtimmung nach jeder Leidenſchaft fähiger, ein zorniger Gott — Deus vere irascitur ſagt ſelbſt Melanchthon in ſeiner Philos. moralis — ein Gott, deſſen Zorn, wie geſagt, nur durch eine beſondere Handlung und durch den Glauben an dieſelbe gehoben wird, da iſt nur eine Verſöhnung der Phantaſie, der Vorſtellung nach, aber nicht der Wahrheit, der Sache, dem Weſen nach, da iſt der oberſte Begriff ſchon ein Widerſpruch in und mit ſich ſelbſt, da iſt keine Einheit, kein wahrer Friede, keine Vernunft. — Nicht nur aber Gott, auch die Sünde dachte der heidniſche Weiſe tiefer, reiner und ſittlicher, als ſie im Chriſtenthum gedacht wurde. Die Sünde war ihm das Schrecklichſte, das höchſte, das einzig wahre Unglück, welches dem Menſchen widerfahren konnte: tibi .... persuade, ſagt trefflich Cicero, praeter culpam ac peccatum .... homini accidere nihil posse, quod sit horribile aut pertimescendum. (Ep. ad famil. L. 5. ep. 21.) Die Strafe der Sünde war ihm die Sünde ſelbſt. Prima et maxima peccantium est poena, peccasse ...., sceleris in scelere supplicium est. (Seneca, Ep. 97.) Jam sibi dedit (poenas) qui peccavit. (De ira l. 2. §. 30 u. l. 3. §. 26.) Aber der Chriſtenheit iſt das nicht genug — nicht genug, daß Adam ſündigt, nein! er muß noch wegen der Sünde beſonders beſtraft, mit ſeiner ganzen Nachkommenſchaft zum Elend verdammt werden; der Sünder nicht als Sünder ſchon elend genug, nein! er muß auch noch in der Hölle expreß geſotten und gebraten werden. Die Chriſten verbinden daher mit der Sünde einen unſittlichen Begriff — ein von der Sünde als ſolcher unterſchiedenes, äußeres, ſinnliches Uebel; ſie für ſich ſelbſt iſt ihnen nicht das Schrecklichſte, nicht ſchon die Strafe ihrer ſelbſt; wäre ſie das, ſo verſchwände ihnen das Bedürfniß der Hölle, wie das Bedürfniß einer beſondern äußerlichen Hülfe und Erlöſung — eine Erlöſung, die conſequent, aber auch die Chriſten nicht von der Sünde ſelbſt, ſondern nur von den äußerlichen, mit der Sünde verknüpften Folgen, der Strafe, dem Fluch Gottes erlöſt. Die Chriſten ſind beherrſcht von der Sünde, darum denken ſie die Sünde ſelbſt ſündhaft; der heidniſche Weiſe beherrſchte die Sünde darum und darin, daß er die Sünde ſittlich dachte. Der Weiſe hatte daher ſeinen Retter in ſich ſelbſt — und zwar an der Vernunft, die ihm nicht ein abſtraktes Vermögen, ſondern eine vis plastica, eine wirkliche Macht, eine causa efficiens, ein ſittlicher und ſelbſt phyſiſcher Geſundbrunnen war. Quidquid animam erexit, etiam corpori prodest. Studia mihi nostra saluti fuerunt. Philosophiae acceptum fero, quod surrexi, quod convalui: illi vitam debeo, et nihil illi minus debeo. (Senec. Ep. 78.) Die Sünde hatte noch keine ſolche Gewalt über ihn, daß ſie ſeinen Sinn verdorben, ſeinen Verſtand verrückt, ſein Auge verblendet hätte; noch war die Sünde nicht als Erbſünde in die Subſtanz ſelbſt eingedrungen; ſie hatte nur die Extremitäten, aber noch nicht das Hirn des Menſchen ergriffen und inficirt: der Weiſe erkannte die innere Nichtigkeit der Sünde und die Allmacht, die unaustilgbare, die ſelbſt in dem Böſewicht noch ſich bethätigende Macht des Guten, der Tugend. Adeoque gratiosa virtus est, ut insitum sit etiam malis probare meliora. Quis est, qui non beneficus videri velit? qui non inter scelera et injurias opinionem bonitatis affectet? ... Maximum hoc habemus naturae meritum, quod virtus in omnium animos lumen suum permittit: etiam qui non sequuntur, illam vident. (Sen., De benefic. L. 4. §. 17.) Den Weiſen bewahrte daher ſeine Tugend und Vernunft vor allen jenen grundverderblichen, eben ſo unſittlichen als unvernünftigen Conſequenzen in theoretiſcher und praktiſcher Beziehung, in welche die Sünde die chriſtliche Menſchheit geſtürzt hat.

2) Der Widerſpruch zwiſchen dem Weſen der Kunſt und des Katholicismus, der hier im Allgemeinen, im Begriffe ausgeſprochen wurde, iſt faktiſch ſelbſt von frommen Katholiken, ſei es nun direkt oder indirekt, eingeſtanden worden. So heißt es z. B. von dem frommen Papſt Hadrian VI.: Ornamenta insignis picturae et statuarum priscae artis nequaquam magni fecit, adeo ut Vianesio .... commendante statuam Laocoontis .... aversis statim oculis tanquam impiae gentis simulacra vituperaret. Dies bezieht ſich zwar nur auf die alte Kunſt, aber die Averſion vor einem heidniſchen Kunſtwerke drückt eine Averſion vor der Kunſt als ſolcher, abgeſehen von religiöſen Gegenſtänden, aus. Derſelbe Papſt war auch den Dichtern abhold, weil ſie es ihm nicht aufrichtig mit der chriſtlichen Religion zu meinen ſchienen und die verruchten Namen der heidniſchen Götter ſo feierten. (Bayle Dictionn. Hadrian IV. Rem. D.) Allerdings iſt die Rechtgläubigkeit ſelbſt eines religiöſen Dichters immer etwas Zweideutiges; denn er verſetzt die religiöſen Gegenſtände aus dem feſten Boden des Glaubens in das höchſt ſchlüpfrige Element der Aeſthetik, aus der heißen Zone des Herzens in die temperirte, an ſich weder kalte, noch warme Region der Phantaſie; er unterwirft ſie als einen bloßen Stoff der freien Bildungskraft des Dichtergeiſtes, der an und für ſich ſelbſt über jedem Gegenſtand als Stoff ſteht, gleichgültig dagegen iſt, daher jeden ohne Ausnahme mit gleicher Liebe behandeln kann; er macht ſie zu allgemeinen Gegenſtänden, die daher auch nur allgemeine Empfindungen einflößen, aber nicht das ſpecielle religiöſe Intereſſe; er erhebt ſie in das Pantheon der Schönheit. Fromme Katholiken — nicht minder fromme Proteſtanten — machten den neuern Dichtern darum beſonders ihre Vermiſchung des Chriſtlichen und Heidniſchen zum Vorwurf. (S. z. B. die Auszüge, die Bayle aus Baillet's Jugemens des savans sur les principaux auteurs in ſeinen Nouvelles de la rep. d. lett. gibt p. 715. 16. p. 757.)*) Aber es iſt die größte Kurzſichtigkeit, wenn man dieſe Vermiſchung nur in formellen Frivolitäten, wie z. B. in der Anrufung der heidniſchen Gottheiten oder in den Gegenſtänden, nicht in dem Geiſt, dem Weſen der Poeſie, ſelbſt auch der religiöſen Poeſie finden will. Ein religiöſes Gedicht — wenn es anders auf den Namen eines Kunſtwerkes Anſpruch machen darf, nicht bloß eine Einfaſſung frommer Gedanken in Verſe iſt — hat immer auch als Gedicht, abgeſehen von ſeinem religiöſen Gegenſtand, Werth; es iſt Etwas, unabhängig von ihm, es entſpricht den Anforderungen an ein Gedicht überhaupt, der Gegenſtand ſei welcher er wolle, und dieſe Forderungen machen nicht das Formelle, ſondern das Weſen eines Gedichts aus. Auch der religiöſe Dichter opfert daher nolens volens der heidniſchen oder rich-

---

*) La plupart des poetes, ſagt eben daſelbſt Bayle p. 739, ne tournent leur muse du côté de la dévotion que quand ils sont vieux, en quoi ils imitent beaucoup de femmes galantes, et cela fait que leurs poesies spirituelles sont les plus méchantes de toutes en qualité de poësies.

tiger allgemeinen Gottheit der Schönheit. Poeſie iſt vom Standpunkt des ſtrengen Katholicismus und Proteſtantismus aus Götzendienſt; denn das religiöſe Gedicht, vorausgeſetzt, daß es wirklich ein Gedicht iſt, hat als Gedicht ſeine *eigenen Reize*, es erweckt nicht *nur*, nicht *rein* religiöſe, ſondern zugleich ſelbſtſtändige, ſelbſt- und wohlgefällige Empfindungen; werden dieſe gleich ſtets *in Verbindung* mit religiöſen Vorſtellungen und Bildern empfunden, ſo werden ſie doch auch *für ſich ſelbſt* herausgeſchmeckt. Der rein, der wahrhaft, der ſtreng religiöſe Sinn verſchmäht darum ſolche Vermiſchung des Aeſthetiſchen und Religiöſen. Der religiöſe Dichter befindet ſich in einem Zwieſpalt; er will den Himmel, ohne doch die Erde fahren zu laſſen. — Der Widerſpruch der Kunſt mit dem Weſen des Katholicismus geht übrigens unter Anderm*) auch ſchon daraus hervor, daß der fromme Katholik es für Eitelkeit, für Sünde hält, ſich abbilden zu laſſen, wie z. B. der heilige Ignatz (ſ. deſſen Leben von Ribadeneira p. 393.) Aber wenn es Sünde iſt, ſich abbilden zu laſſen, ſo iſt es auch Sünde, einen Andern abzubilden. Denn warum anders, als aus Demuth, aus Selbſtverachtung verbirgt der Fromme ſein Antlitz den Augen des Künſtlers? Aber warum verachtet er ſich? weil er *dieſer* Menſch iſt? Nein! ſeine Verachtung hat eine allgemeine Bedeutung; ſie befaßt jeden Menſchen; ſie gilt nicht dem Ignatius als Ignatius, ſondern als Menſchen überhaupt, als einer Creatur; ihr Sinn iſt: auch du ſollſt dich nicht malen laſſen; Menſchen-Bilderſchau iſt Götzendienſt; Gott oder Chriſtus oder die heilige Jungfrau oder die Heiligen ſind das allein Anſchauungswürdige. Wären daher alle Katholiken ſo geſinnt, wie der heilige Ignatz und andere ächte Katholiken, wären ſie keine ſich ſelbſt untreue, inconſequente, falſche, ihre Religion verläugnende Katholiken geweſen, ſo hätten wir von ihnen keine Bilder, wenigſtens keine anderen Bilder als religiöſe. Aber ſelbſt auch religiöſe Bilder ſind nur dann, wie ſchon oben entwickelt, Bilder im Geiſte des Katholicismus, wenn ſie *für*

---

*) So z. B. aus dem ſo oft von den Kirchenvätern im Gegenſatz gegen die griechiſche Kunſtreligion ausgeſprochenen Gedanken, daß die Altäre, Statuen und Bilder des chriſtlichen Gottes nicht lebloſe Steine und Hölzer, ſondern die moraliſchen und religiöſen Geſinnungen des Menſchen ſeien. Conferat igitur, ſagt z. B. Origenes gegen Celſus (l. VIII.), qui vult, aras quales diximus, cum aris Celsi et statuas in animis piorum Deo dicatas cum statuis Phidiae ac Polycleti similiumque et bene sciat, has quidem inanimas esse obnoxiasque temporum tempestatumque injuriis, illas vero sitas in immortali animo mansuras etc. Auf einem ſpaniſchen Concilium (Conc. Elibertinum can. 36) wurde ausdrücklich verboten, Bilder in den Kirchen zu haben, damit nicht der Gegenſtand der Verehrung oder Anbetung an den Wänden abgemalt werde. Selbſt ſchon der Heide Varro ſagt bei Auguſtin (de Civ. Dei. l. IV. c. 31. e. 9.), daß die Römer mit den Bildern der Götter die Gottesfurcht und ſtrenge Religioſität ihrer Vorfahren eingebüßt hätten. Erſt dann, bemerkt in Betreff der chriſtlichen Kirche Calvin, wurden die Bilder zum Schmuck der Kirchen verwendet, als der Gottesdienſt ſchon von ſeiner Lauterkeit verloren hatte; ungefähr fünf Jahrhunderte lang, wo noch die Religion mehr im Flor war, gab es in den chriſtlichen Kirchen insgemein keine Bilder. (Instit. Christ. religionis. l. I. c. 11. Sect. 13.) Epiphanius zerriß ſogar einen Vorhang vor der Thür einer Kirche in Paläſtina, auf welchem ein Bild Chriſti oder eines Heiligen gemalt war, weil nach der Lehre der h. Schrift in chriſtlichen Kirchen *kein Bild eines Menſchen hängen* dürfe. (Encycl. von Erſch u. Gruber. Art. Bilder in den Kirchen der Chriſten.)

ſich ſelbſt werthloſe, ja gottserbärmlich ſchlechte Bilder ſind, Bilder, die nur den Werth vom Erinnerungszeichen haben — eine Bedeutung, die auch Reliquien zukommt — Bilder, die auch auf dem Gebiete der Kunſt das menſchliche Nichts und Unvermögen uns vergegenwärtigen, nicht den Menſchen mit einer eitlen Bewunderung irdiſcher Werke und ihrer Meiſter erfüllen! — Wo kein Sinn für die ſchöne Form überhaupt iſt, iſt auch kein Sinn für die Kunſt. Der Frömmigkeit — ſelbſt ſchon einiger Kirchenväter — widerſprach es, ſich Chriſtus ſchön vorzuſtellen; es war ihr ein erbaulicher Gedanke, daß ſtrenge Büßungen ſeinen Leib ſo verzehrt und ertödtet hatten, daß er ſchon in ſeinem 30. Jahre wie ein Fünfziger ausſah und ſein Geſicht ſo runzlig, ſo häßlich war, daß man ihn für einen Ausſätzigen nehmen konnte. (La Mothe le Vayer, lettre 15 de la beauté. Oeuv. T. X.) Aber iſt nicht da der Kunſtſinn verdammt, die erſte und weſentlichſte Anlage zur Kunſt vernichtet, wo die Häßlichkeit ſanctionirt iſt? Nicht da die Abgeſchmacktheit die oberſte äſthetiſche Regel, wo die körperliche Verſchrobenheit das Normale iſt? Iſt da die Kochkunſt zu Hauſe, wo todte Ratten und Mäuſe aus Frömmigkeit mit Appetit verzehrt werden? Iſt da, wo die Mortifikation des Leibes für die höchſte Tugend gilt, nicht auch die höchſte Tugend des Malers — wenn nun einmal das angeborne Laſter der Pinſelei nicht gelaſſen werden kann — Leiber zu malen, die keine Leiber ſind? Sind alſo nicht, wenn ihr nun einmal durchaus Bilder in eurer Kirche haben wollt, allein jene abſcheulichen, ekelhaften, unförmlichen Heiligen und Märtyrerbilder des Mittelalters, die nur frommer Sinn, aber nicht Kunſtſinn hervorbrachte, die normalen, geſetzmäßigen, dem Geiſte der Kirche entſprechenden Bilder, die Bilder, deren ihr euch als eurer Produkte, als ächtkatholiſcher Bilder rühmen dürft? „Schönheit, ſagt der Pater Lechner, — ganz im Sinne der normalen katholiſchen Frömmigkeit — iſt der Tugend der Demuth ſehr gefährlich. In Würzburg hat ſich deßwegen ein Junger von Adel und großem Vermögen das Angeſicht mit Koth beſpritzt und iſt im Bettleranzuge um Almoſen gegangen.“ (A. Bucher die Jeſuiten in Bayern p. 108.) Aber iſt ein mit Koth beſpritztes menſchliches Angeſicht ein äſthetiſcher Anblick? Wohl iſt er ein dem frommen Sinn wohlthätiger, weil rührender, erbaulicher, demüthigender Anblick, aber der fromme Sinn und der Kunſtſinn ſind ſich radicitus entgegengeſetzt. Entgegne mir Keiner gedankenlos das Exempel des Malers Fieſole, der nie malte, ohne vorher mit Innigkeit zu beten. (S. Kapp's Italien 1837. p. 552.) Auch der Soldat ſtärkt ſich durch Gebet zur Schlacht, wo er ſeinen Nächſten niederſticht. — In der Beſchreibung, welche (Pascal, lettres provinc. Edit. Paris 1832, p. 212) ein Jeſuit von einem katholiſchen Heiligen gibt, heißt es daher ausdrücklich: Il est sans yeux pour les beautés de l'art et de la nature. .... Une belle personne lui est un spectre. Aber ſind denn nicht die wahrhaft frommen Katholiken, die Heiligen, die Muſter der Nachahmung für die übrigen Katholiken? Sollen alſo nicht auch dieſe ohne Augen für die Schönheiten der Natur und Kunſt ſein? Die Kirche ſanctionirte allerdings die Bilderverehrung. Aber es heißt ausdrücklich .... sanctorum apostolorum etc. imagines colimus, non in materia aut in coloribus honorem constituentes .... cum sciamus juxta Basilii magni sententiam, quod imagini honor exhibitus ad ipsum prototypum referatur. (B. Carranza, Summa omnium concil. Edit. Antwerpiae 1539,

p. 280, 281.) Aber ein ſchönes, ein wahres Bild iſt eben ein Bild, welches ſich *auf ſich ſelbſt* bezieht, *um ſein ſelbſt willen*, nicht um des Heiligen willen verehrt wird, das religiöſe Intereſſe dem äſthetiſchen, *ſeinem* Intereſſe ſubordinirt, ja aufopfert. Der usus pius et utilis imaginum iſt nicht an ihre Kunſtbeſchaffenheit gebunden, ſie iſt vollkommen gleichgültig eben ſowohl für den gemeinen Katholiken, der nur einen religiöſen Sinn, als für den wahren Katholiken, welcher ſeinen allenfallſigen äſthetiſchen Sinn als ein irdiſches Gelüſte ertödtet hat; ja die Schönheit widerſpricht ſelbſt dem usus pius, dem Zwecke, um deſſen willen die Bilder die Kirche ſanctionirt, denn ſie zieht Auge und Herz ab von dem Prototyp. Wer einmal ſchöne Heiligenbilder liebt, ſchätzt bald mehr die Bilder, als die Heiligen, bekommt oder hat ſchon Liebe zu Bildern überhaupt, wird gleichgültig gegen den religiöſen Stoff. Ein wahres katholiſches Bild wäre nur ein ſolches, welches den Heiligen, abgeſondert von dem Menſchen, rein von allen ſtörenden menſchlichen Zügen darſtellte. Ein ſchönes Bild, ein Bild im Sinne der Kunſt iſt alſo kein Bild im Sinne des Katholicismus, vielmehr ein Bild gegen den Sinn, gegen die Abſicht, gegen den Willen, wenigſtens den wahren, beſſern Willen der Kirche. Hiſtoriſch iſt übrigens der Antikatholicismus der Kunſt ſchon dadurch erwieſen, daß zu der Zeit, wo wirklich äſthetiſcher Sinn wieder erwachte, das katholiſche und überhaupt *religiöſe* Intereſſe ſchwand oder wenigſtens ihm ſubordinirt wurde. A. Politian zog die Oden Pindar's Davids Pſalmen vor. Der Cardinal P. Bembo warnte vor der Lektüre des Paulus, und wollte ſelbſt nach Einigen nicht die Bibel und ſein Brevier leſen, um nicht ſeinen ſchönen lateiniſchen Styl zu verderben. Leo des X. äſthetiſcher Sinn gereichte der katholiſchen Kirche eben nicht zum Vortheil. — Aber wie mit der Kunſt, iſt es mit der Wiſſenſchaft. *Wahre* Fromme verwarfen ſie. Unter Paſkal's Papieren fand man folgende Note von ſeiner Hand: Ecrire contre ceux qui approfondissent trop les sciences: Descartes. Charmant! Alſo nur das effleurer, aber nicht das approfondir der Wiſſenſchaften, nur das oberflächliche Wiſſen, das Wiſſen, mit dem es kein Ernſt iſt, billigt der ächtfromme Sinn. Wie ſehr paßt auch hierauf, was dort auf die Frage des frommen, aber noch zweifelnden Jüngers:

> Wozu iſt aber denn im Leben
> Vernunft dem Menſchen beigegeben?

der Meiſter der Zunft antwortet:

> Daß er die Bibel brav exegeſirt
> Interpretirt und interpolirt
> Und allenfalls noch obendrein,
> Doch beſſer wär's, er ließ' es ſein,
> An der Hiſtorie ſich amuſirt
> Und die Natur von Außen ſtudirt.

Der Widerſpruch der Wiſſenſchaft mit dem Geiſte oder Ideal der ächtkatholiſchen Frömmigkeit — und nur daran dürfen wir uns anhalten, nicht an dieſe oder jene empiriſche Erſcheinung — iſt übrigens ſchon hinlänglich dadurch ausgeſprochen, daß ſich für dieſen Geiſt die *Wiſſenſchaft überhaupt* in die Klaſſe des Irdiſchen, Weltlichen, damit des nicht zum ewigen Heile Gehörigen, des Entbehrlichen, des Ueberflüſſigen ſtellt. Wer wird aber mit dem Irdiſchen ſich abgeben, wenn ihm der Himmel offen ſteht? Wer nicht den Umgang mit den Heiligen, den ſeligen Geiſtern, den Engeln dem Umgang mit den Profanſcribenten oder gar mit Thieren, mit Pflanzen und Steinen vorziehen? Wer kann noch Geſchmack finden an der Erdbirn der Wiſſenſchaft, wenn er ſchon das himmliſche Manna genoſſen? Wer läugnen, daß ſolche gemeine Koſt ſeinem verwöhnten Gaumen widerſpricht? Wo die Wiſſenſchaft überhaupt die Bedeutung eines dem höchſten Intereſſe Gleichgültigen und Aeußerlichen hat, da hat ſie kein Intereſſe, wenigſtens für den, — und dieſer allein entſcheidet — deſſen Intereſſe eben dieſes höchſte Intereſſe iſt. Wo die Wiſſenſchaft überhaupt etwas Irdiſches, Weltliches iſt, gegenüber einem Himmliſchen, Göttlichen, da hat ſie nur die Bedeutung eines Spieles, eines Zeitvertreibs, da ſind die wiſſenſchaftlichen Arbeiten höchſtens nur operae subsecivae. Was man aber nur in müßigen Nebenſtunden treibt, das iſt auch nur eine Nebenſache, Etwas, was einem außer ſeinem eigentlichen Berufe, ſeiner weſentlichen Beſtimmung und Thätigkeit liegt. Eine ſolche Bedeutung hat aber die Wiſſenſchaft überhaupt, d. h. die Wiſſenſchaft an und für ſich ſelbſt da, wo nur ein gewiſſes Genre von Wiſſenſchaft oder nur die Wiſſenſchaft eines beſtimmten Gegenſtandes oder Inhaltes geheiligt iſt; denn da gibt der Wiſſenſchaft nur der Gegenſtand, der überdieß nicht nothwendig die Wiſſenſchaft zu ſeinem Gefäße hat, ja durch den einfältigen, demüthigen Glauben mehr gefeiert wird, einen Werth; ſie für ſich ſelbſt hat keinen. Wo die Wiſſenſchaft nur durch einen beſtimmten heiligen Inhalt geheiligt wird, iſt die wiſſenſchaftliche Thätigkeit als eine profane — gleichgültig, ob laut oder ſtillſchweigend — ausgeſprochen, und, als eine ſolche, für den heiligen Sinn eine verpönte, verworfene, verdammte Thätigkeit — eine Thätigkeit, die ihm widerſpricht. Nur der Stoff verdeckt dieſen Widerſpruch, hüllt ihn in ein myſteriöſes Dunkel; aber dieſe ſcheinbare Eintracht verſchwindet, der Widerſpruch kommt zum Vorſchein, ſo wie die wiſſenſchaftliche Thätigkeit die Schranke dieſes Stoffes überſchreitet. Allerdings widerſpricht alſo weder dem katholiſch-religiöſen Sinne, in Beziehung auf welchen allein bisher die Wiſſenſchaft betrachtet wurde, noch der katholiſchen Kirche die heilige katholiſche Theologie — ſie konnte ihrer ja ſchon aus äußerlichen Gründen nicht entbehren — aber die Wiſſenſchaft widerſpricht ihrem Geiſte und Weſen. In den frühern Zeiten, — und nur aus dieſen kann man erkennen, was ächt katholiſch oder nicht iſt, weil ſich hier die Kirche noch nicht ſo verweltlicht hatte, wie ſpäter — ſo zur Zeit des Rabanus Maurus, wurden bekanntlich die Wiſſenſchaften, wenn irgend wo in einem Menſchen ein wiſſenſchaftlicher Trieb erwacht war — ein Trieb, der hoffentlich nicht aus dem Katholicismus, ſondern aus dem eingebornen Bedürfniß der Menſchheit entſprungen war — nur zum Zweck des theologiſchen oder kirchlichen Intereſſes gebilligt und getrieben; ſie für ſich ſelbſt waren, ſo zu ſagen, nicht koſcher. So lernte und ſchätzte man „die Proſodie wegen der verſchiedenen Versarten in den Pſalmen; die Dialektik wegen der Polemik mit den Ketzern; die Arithmetik wegen der in den Zahlen enthaltenen Geheimniſſe, und der in der heil. Schrift vorkommenden Maaße und Zahlen; die Geometrie wegen der Zirkel, die in den

Nachrichten von der Arche Noah und dem Salomoniſchen Tempel verkämen; die Aſtronomie wegen der Kirchenzeitrechnung und die Muſik wegen des Anſtandes und der Würde, den der Gottesdienſt von ihr borge.“ (Eichhorn Allgem. Geſchichte der Cultur und Litt. des neuern Europa. 1799. II. B. p. 41.) Ganz entſprechend dieſem Alles der Theologie unterordnenden Geiſte war daher „das Abreiben, Auskratzen und Zuſammenſchneiden der alten Pergament-Codexe, um Choral-, Meß- und Andachtsbücher darauf zu ſchreiben,“ wodurch „die Klöſter der klaſſiſchen Litteratur einen unerſetzlichen Verluſt zugefügt. Ein großes Stück des Livius und der Ciceronianiſchen Reden fand noch 1772 Bruns in der Vatikansbibliothek ausgekratzt und darauf das Büchlein Tobias geſchrieben.“ (v. Lang. Ueber Verdienſte der Klöſter. Sophronizon. 7. Jahrg. III. H.) Höchſt charakteriſtiſch iſt es auch, daß das Abſchreiben alter Schriften von „vielen Freunden des ascetiſchen Lebens jeder Handarbeit vorgezogen war, weil es Körper und Geiſt zugleich angreife.“ (Eichhorn a. a. O. p. 36.) Wie kritiklos ſind doch die gewöhnlichen Lobpreiſungen der Klöſter wegen ihrer Verdienſte um die Wiſſenſchaften! Vetus quaestio et pridem agitata: utrum monachis licitum sit studiis incumbere, heißt es in J. Mabillon's Tract. de studiis Monasticis Lut. Paris. 1691. (Acta Erudit. Suppl. T. II. Sect. VI.) Mabillon geſteht ein, daß die Klöſter ihrer urſprünglichen Beſtimmung nach nicht Schulen und Akademieen ſein, daß ſie vielmehr die Welt und folglich auch die profanen Künſte und Wiſſenſchaften verachten, nur dem Studium der h. Schrift und der Tugend obliegen ſollten, dieſer Zweck laſſe ſich jedoch nicht ohne die Wiſſenſchaften erreichen. Schon Pachomius und Baſilius hätten den Ihrigen befohlen, nicht nur die h. Schrift, ſondern auch die Kirchenväter zu ſtudiren. An die Stelle der Handarbeiten müſſe man, ſagt weiter M., bisweilen Studien und Bücherabſchreiben ſetzen. So werde der Müßiggang, um deſſen willen Benedict die Arbeit den Mönchen auferlegt habe, vermieden und der Geiſt von ſchädlichen Gedanken abgezogen. Auch ſeien von den Studien der Mönche nicht gänzlich die Profanſcribenten auszuſchließen, weil ſie zum Verſtändniß der h. Schrift viel beitrügen. Das Kloſterleben iſt aber nichts Anderes, als das anticipirte und hier ſchon realiſirte himmliſche Leben, welches das Ziel und Ideal des Katholicismus, des Chriſtenthums überhaupt iſt. Das Verhältniß des Mönchs zur Wiſſenſchaft repräſentirt daher das wahre Verhältniß des Katholiken überhaupt zur Wiſſenſchaft. — Merkwürdig und beſonders charakteriſtiſch iſt auch das Schickſal des Ariſtoteles im Mittelalter. Auch er war anfänglich eine verbotene Waare. 1209 wurde ſeine Metaphyſik, in Paris wenigſtens, bekannt, aber noch in demſelben Jahre von einem daſelbſt gehaltenen Concilium verdammt, und sub poena excommunicationis verboten, ne quis eos de caetero scribere et legere praesumeret vel quocunque modo habere, weil ſie nicht nur zu den Ketzereien des Almarich — eine unbegründete Beſchuldigung — Gelegenheit gegeben, ſondern auch in Zukunft zu andern noch nicht erfundenen Ketzereien geben könnten. (Joan. Launoii theol. Paris. De varia Arist. fortuna in acad. Par. 1720. Witemb. J. H. ab Elswich p. 127. c. 1.) Im Jahre 1215 beſtätigte ein päpſtlicher Legat dieſes Verbot; mit der Metaphyſik wurden zugleich die Bücher de philos. naturali genannt und verboten. Aber dafür führte er die Ariſtoteliſche Dialektik ein, welche die bisher gebräuchliche Dialektik Auguſtin's verdrängte, wobei Launoi die Bemerkung macht: Augustinus Aristoteli, Christianus videlicet Gentili cessit. (C. 4 u. 5.) Gregor IX. verbot gleichfalls 1231 die libri naturales, worunter nach L. und Heumann (Acta phil. p. 694. T. I.) vielleicht auch die Metaphyſik begriffen wird, jedoch nur ſo lange, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati. 1265 verbietet ein päpſtlicher Legat wieder die Metaphyſik und Phyſik, und zwar ſchlechtweg. 1366 dagegen werden ſie von zwei Cardinälen nebſt noch andern Schriften des A. nicht nur erlaubt, ſondern ſelbſt legitimirt, und Nicolaus V. billigte nicht nur alle Werke des A., ſondern er befahl auch, ſie von Neuem ins Lateiniſche zu überſetzen, damit ſie um ſo leichter verſtanden würden. (C. 9 u. 10.) Woran ſollen wir uns nun in dieſen Widerſprüchen anhalten? Was ſtimmt mit dem Katholicismus überein? Die Erlaubniß oder das Verbot des Ariſtoteles? Die Empirie ſagt: beides; die Philoſophie ſtimmt ihr bei, aber ſie macht folgenden wichtigen Unterſchied: allerdings ſtimmt die Erlaubniß des A., alſo der Wiſſenſchaft — denn den A. können wir als den Repräſentanten derſelben anſehen — überein mit dem mit ſich ſelbſt nicht übereinſtimmenden, mit dem ſeinem Begriffe widerſprechenden, dem rein weltlichen Katholicismus, der, ſo wie er ſich einmal in der Welt eingebürgert hat und ſeiner Exiſtenz ſicher iſt, oder auch umgekehrt, ſo wie ſeine Exiſtenz gefährdet iſt — allmächtig iſt ja der Selbſterhaltungstrieb, — alles Mögliche mit ſich verbinden kann; aber ſie widerſpricht dem mit ſich einigen, dem ſich ſelbſt treuen, dem an ſeinem Begriffe feſthaltenden Katholicismus. Auch Thomas Aquino wurde canoniſirt, und doch hatte er die Schriften des A. commentirt, als noch das päpſtliche Verbot auf ihnen laſtete. Will man dieſes Verbot auch nur auf Paris ausdehnen, oder den Thomas A. ſonſt wie entſchuldigen und mag dieſe Entſchuldigung auch begründet ſein: ſo bleibt doch gewiß, daß wenigſtens ſeine Verbindung der heidniſchen Philoſophie mit der Theologie ausdrücklich dem Verbote Gregor's IX. widerſpricht, denn vor der ſchon oben citirten, von Launoi angeführten Stelle heißt es, daß die magistri artium über den Priscian leſen und die Phyſik des A. nur ſo lange nicht gebrauchen ſollen, bis ſie caſtigirt ſeien, dann aber: magistri vero et scholares theologiae in facultate, quam profitentur, se studeant laudabiliter exercere: nec philosophos se ostentent, sed satagant fieri theodidacti .... de illis tantum in scholis quaestionibus disputent quae per libros theologicos et sanctorum patrum tractatus valeant terminari. Die Pariſer theologiſche Fakultät verklagte daher auch den Thomas bei der Curie. Unter den Irrthümern von ihm wird auch der gerügt, daß er geſagt habe, Gott könne nicht Alles, nicht, was ſich widerſpricht. Ueberhaupt waren die ſtrengkatholiſchen Theologen gegen das Studium der Philoſophie und ihre Verbindung mit der Theologie. Launoi führt mehrere an. Vincentius Ferrerius — noch dazu ein Heiliger, geb. 1346 † 1419 — z. B. ſagt: praedicate evangelium, quia praedicare verba damnatorum damnatio est: dicit enim Hieronymus, quod Aristoteles et Plato in inferno sunt. Wenn man daher läugnen will, daß die Toleranz gegen die Philoſophie, die Wiſſenſchaft überhaupt, ein Widerſpruch des Katholicismus mit ſich ſelbſt war, daß überhaupt die wiſſenſchaftliche Thätigkeit nicht im Einklang mit dem Weſen des Katholicismus ſteht, daß der Wiſſenstrieb der Scholaſtiker nur auf dem nitimur in vetitum beruhte: ſo muß man auch zugeben, daß die Schwelgereien und alle ſonſtige ihrem Berufe widerſprechende Handlungen der Geiſtlichkeit, daß das weltliche Leben der Mönchsorden, ihre himmelſchreienden Vergehen gegen die urſprünglichen Regeln im Einklang mit dieſen und überhaupt mit den Principien des Katholicismus ſtehen; denn daſſelbe, was praktiſch das weltliche Leben der Geiſtlichkeit, iſt theoretiſch, im Sinne der katholiſchen Heiligkeit, die Beſchäftigung mit der weltlichen Wiſſenſchaft, mit der Wiſſenſchaft überhaupt: denn das wiſſenſchaftliche Intereſſe iſt überall ſich gleich, beruht überall auf demſelben Grunde, auf demſelben Triebe, die Materie ſei nun eine heilige oder profane. Wenn man daher das, was die Katholiken für die Wiſſenſchaften gethan haben, dem Katholicismus als Verdienſt anrechnen will, ſo iſt das gerade ſo viel, als wenn man die Waffenthaten katholiſcher Biſchöfe*) der katholiſchen Religion als Verdienſte um die Kriegskunſt, die ſich vielleicht auch wirklich manche Biſchöfe erworben haben mögen, was ich aber nicht weiß, anrechnen wollte. Daß dergleichen Thaten der katholiſchen Kirche als einer weltlichen Macht zukommen, wollen wir allerdings nicht ſtreitig machen, denn, wenn die Kirche, wie der Cardinal Pallavicini behauptet — eine Behauptung, die übrigens kein Sollen, ſondern ein Faktum ausdrückt — wie eine Monarchie eingerichtet ſein, anſehnliche Würden und Aemter zu vergeben haben, Staat machen muß, um durch äußerliches Gepränge ſchon den Ungläubigen Reſpekt einzuflößen: ſo darf gewiß auch nicht das Schwert, als das imponirendſte Attribut einer Macht, der Kirche abgehen, allein wir abſtrahiren hier davon, betrachtend den Katholicismus nur von ſeiner inneren, ſeiner beſſern Seite. Noch mehr aber als aus dem allgemeinen Gegenſatz von Himmel und Erde, Geiſtlich und Weltlich, erhellt aus den ſpeciellern Attributen des Katholicismus, wie ſehr der Geiſt des Katholicismus und der Geiſt der Wiſſenſchaft zwei ſich widerſprechende, abſolut unverträgliche Dinge ſind. Dieſe Attribute ſind: — wir abſtrahiren auch hier nämlich wieder von der politiſchen Seite des Katholicismus, von ſeinem Despotismus, ſeinen Inquiſitionsgerichten, wir betrachten ihn nur von ſeiner gemüthlichen Seite — die Mirakel, die Tradition, der Antiquitätskultus, der Autoritätsglaube, die Idioſynkraſie der Ketzerſcheu. Der Mirakelglaube iſt im Katholicismus ein ſchlechthin unbegrenzter Glaube. Die Schranke, welche die Scholaſtiker der Wunderthätigkeit ſetzten mit der Behauptung, daß die Allmacht nicht das ſich Widerſprechende thun könne, iſt eine Schranke, an die ſich nur der Verſtand, nicht der Glaube bindet, eine Schranke, die überdies aus antikatholiſchem, aus heidniſchem, philoſophiſchem Geiſte gekommen iſt. Die Wunderthätigkeit iſt nicht nur eine Eigenſchaft Gottes, ſondern auch der Heiligen**); faſt kein Heiliger iſt, der nicht während ſeines Lebens oder doch nach ſeinem Tode Wunder that. Der heilige Ignaz von Loyola thut zwar keine Wunder bei Ribadeneira in der ältern Ausgabe, die hier citirt wurde, wo die Wunder von ihm ſogar für unnothwendig erklärt werden (L. V. c. 13.), um einen Heiligen als Heiligen zu beſtätigen, aber wohl in den ſpätern Ausgaben. Das Wunder gehört zur vollſtändigen Legitimation eines wahren Heiligen. Aber wenn auch der heilige Ignatius keine Wunder gethan hat, ſo hat dafür ſein Freund, der heilige Xaverius dieſen Schaden reichlich erſetzt. Bayle macht in ſeinen Nouvelles de la rép. des lettres über eine Schrift: Xaverius Thaumaturgus, worin eben die Wunder dieſes Heiligen erzählt wurden, folgende köſtliche Bemerkung: On ne vit jamais plus de miracles que l'on en voit dans ce livre. On ne sauroit faire un pas, sans y en trouver, et l'on demanderoit volontiers, qui des deux doit passer pour le miracle, ou l'interruption, ou le cours de la nature. On ne sait où est l'exception et ou la règle, car l'une ne se présente gueres moins souvent que l'autre. (p. 350.) Aber was hier B. nur in Bezug auf einen ſpeciellen Fall ſagt, das gilt im Allgemeinen von dem Wunderglauben des Katholicismus. Die Wunder ſind unbeſchränkt nicht nur der Zeit und Zahl, ſondern auch dem Gegenſtand und der Qualität nach. Die Mönche ſetzten ſelbſt die Wunder und Thaten ihrer Stifter den Wundern Chriſti gleich oder ſelbſt über ſie. (S. z. B. B. Dictionn., art. François d'Assise. Rem. N.) Aber der Mirakelglaube, zumal der unbegrenzte, widerſpricht abſolut dem wiſſenſchaftlichen Geiſte; wo er herrſcht, iſt der Unterſchied zwiſchen Traum und Wahrheit, Abſurdität und Vernunft aufgehoben. Der wiſſenſchaftliche Geiſt iſt zu ernſt, um an mirakulöſen Poſſen, die nur einer kindiſchen Phantaſie imponiren können, Geſchmack zu finden. Wo daher in einem Kopfe der Mirakelglaube ſpukt und er kommt an die Wiſſenſchaft, namentlich der Natur, ſo wird er uns die albernſten Träumereien ſtatt wiſſenſchaftlicher Wahrheiten darbieten. Das Mirakel betrügt den Menſchen; es macht ihn irre nicht nur an ſeinen Sinnen, ſondern auch an ſeinem Verſtande, ſeiner Vernunft; es bringt ihm den Glauben bei, daß es keine Wahrheit gibt, daß Alles nur Trug und Schein iſt, oder hat wenigſtens die Wirkungen dieſes Glaubens. Aber wie der Mirakelglaube das Studium, den Sinn und Geiſt beſonders der Naturwiſſenſchaft verdirbt, ja tödtet, ſo tödtet der Traditionsglaube den Geiſt der Wiſſenſchaft, namentlich der Geſchichtsforſchung. Beide ſind ſich abſolut entgegengeſetzt. Die Geſchichte beginnt, wo die Tradition — die Tradition, in ihrer urſprünglichen, allgemeinen Bedeutung betrachtet, aber wo einmal die Tradition, wenn auch nur unter gewiſſen Bedingungen und Einſchränkungen, für eine Quelle gilt, da macht ſich auch der Geiſt der Tradition überhaupt, die Tradition in ihrer unbeſchränkten Bedeutung geltend, wie dies denn wirklich der Fall im Katholicismus war (ſ. hierüber auch B. Dict. art. Papesse. R. G. u. L.) — wo, ſage ich, die Tradition aufhört zu leben; dieſe erſetzt jene — beim Volke vertritt die Tradition die Stelle der Geſchichte — aus Mangel eines andern Organs der Mittheilung oder aus Indifferenz dagegen, aber die Geſchichte verdrängt die Tradition aus Ueberzeugung von ihrer Trüglichkeit. Dieſe iſt ein ſchöner Traum, jene die nackte Wirklichkeit. Die Tradition bekümmert ſich nicht darum, ob das, was ihr geſagt wird, wirklich ſo geweſen iſt, wie es erzählt wird; ſie zweifelt nicht; ſie iſt ſtets guter Dinge, eben weil ſie nichts weiß von dem ſchmerzlichen Unterſchiede zwiſchen Lüge und Wahrheit, zwiſchen Schein und Weſen; aber die Geſchichte iſt ernſt, nachdenklich, kritiſch, mißtrauiſch. Kurz, beide ſind ſich abſolut entgegengeſetzt. Wo und wie daher im Katholicismus geſchichtlicher Geiſt auftrat, erfuhr er ſtets den lebhafteſten Widerſpruch, weil es unvermeidlich war, daß er nicht mit der Tradition in Colliſion kam. Abälard wurde wegen ſeiner Aeußerung, daß der heilige Dionyſius Areopagita nicht der erſte Apoſtel Frankreichs geweſen ſei, von dem Abt ſeines Kloſters ins Gefängniß geworfen. Launoi kam ſelbſt in ſeiner Zeit noch in das Geſchrei eines Ketzers, eines Zerſtörers der Religion, als er nachgewieſen, daß wirklich der heilige Dionyſius nicht der erſte Apoſtel der Franzoſen geweſen, die heilige Magdalena nicht in die Provence gekommen ſei, die Carmeliter nicht vom Elias abſtammten. (Bayle, Dict., art. Launoi Rem. F. u. Q., wo Bayle dann die Bemerkung macht, daß ungeachtet Launoi unzählige Einzelne von der Richtigkeit dieſer Sagen überzeugt hätte, dennoch nach wie vor dieſelben Mährchen, dieſelben Mißbräuche und Ceremonien fortbeſtänden und dann ſagt: La prosperite de Rome chrétienne tout comme celle de Rome paienne a pour base la conservation des vieux rites. ... En nos jours, disoit un sousprieur de St.-Antoine, gardons nous de novalitez.) Der geſchichtsforſchende Geiſt wollte zwar innerhalb des Katholicismus nicht der Tradition überhaupt, ſondern nur dieſer oder jener Tradition etwas anhaben — auch Launoi wollte nur die falſchen Traditionen, nicht die Tradition ſelbſt aufheben — aber in dieſem Widerſpruch mit einer beſtimmten Tradition kommt nur zum Vorſchein der allgemeine Widerſpruch zwiſchen dem geſchichtlichen Geiſte und Traditionsglauben. Wer einmal den Glauben an eine Tradition aufhebt, der hebt den Glauben an die Tradition überhaupt auf; die Tradition beruht nicht auf Prüfung, auf Unterſcheidung zwiſchen Wahrem und Falſchem, ſie verträgt daher auch keine Prüfung, keine Unterſcheidung; aber ſie verſchmäht ſie auch; ſie iſt ſelig in ihrem Glauben; ſie beruht nur auf Glauben, ſie will und kann alſo auch nur gläubig, unkritiſch aufgenommen werden. Wo daher eine Unterſcheidung zwiſchen falſcher und wahrer Tradition gemacht wird, da iſt bereits der Glaube, der Geiſt der Tradition verſchwunden: dieſe Unterſcheidung iſt nur eine Liſt des Verſtandes, womit er ſeinen Widerſpruch mit der Tradition überhaupt, mit dem Weſen derſelben verdecken will. Die Tradition bekümmert ſich nicht um hiſtoriſche Wahrheit, ſo wenig als das Wunder um die Wirklichkeit. Die Frage an das Wunder: biſt du geſchehen, iſt dem Wunder eine ſinnloſe Frage; die Frage an die Tradition biſt du wahr? d. h. biſt du nicht mehr Tradition, ſondern geſchichtliche Wahrheit, geht eben ſo aus einem Kopfe hervor, der ſich nicht mehr in die Tradition hineindenken kann, der ſich mit ihr entzweit hat. Aber wie das Mirakel die Naturwiſſenſchaft, die Tradition die Geſchichte, ſo hebt der Antiquitätskultus und Autoritätsglaube die Philoſophie auf. Wo das Alter für ein Zeichen der Wahrheit, die Neuheit für ein Zeichen der Ketzerei, die Ketzerei für ein Zeichen der Falſchheit gilt, da iſt die Grundbedingung des Denkens, die Grundbedingung der Philoſophie aufgehoben. Wo überhaupt das praejudicium autoritatis herrſcht, da iſt dem Geiſt das Urtheil vorweggenommen. Das Urtheil iſt die primitive Macht des Geiſtes; im Urtheil beginnt der Geiſt; wo kein Urtheil, kein Geiſt. Das Urtheil iſt der Souveränitätsakt des Geiſtes, ein Akt der Freiheit, der Selbſtſtändigkeit, der eigentlich geiſtige Akt, der Akt, wodurch der Geiſt Geiſt iſt.

---

*) S. hierüber Bayle Dictionn. art. Saint-Cyran Rem. A. Der Abt von Saint-Cyran, einer der Patriarchen des Janſenismus ſchrieb ſelbſt ſonderbarer Weiſe eine anonyme Apologie des évêques qui prennent les armes.

**) So führt z. B. Luther aus der Bulle, die den Biſchof Benno zum Heiligen erhob, in ſeiner Schrift: „Wider den neuen Abgott und alten Teufel" 1524 folgende Stelle an: hinc facile concipi potest, divinam virtutem divino homini esse communicatam. Damit wollen ſie anzeigen, ſetzt er hinzu, daß die Heiligen für ſich ſelbſt auch Wunder thun und nicht Gott allein.

Wo daher das Vorurtheil herrſcht, da hat der Geiſt ſeinen Anfang nicht in ſich ſelbſt, da bleibt ihm nur eine ſekundäre, geiſtloſe Thätigkeit übrig, keine andere, als die, Folgerungen aus Sätzen, die er nicht aus ſich geſchöpft hat, ſondern die bereits vor ihm entſchieden ſind, herauszuziehen. Nur hierin liegt der wahre Grund von der Bedeutung der Syllogiſtik und Sophiſtik im katholiſchen Zeitalter. Die Syllogiſtik und Sophiſtik iſt die einzige rationelle Thätigkeit, die innerhalb des Katholicismus, wo er wenigſtens noch eine Macht und Wahrheit, nicht Schein und Lüge iſt, dem Geiſt übrig gelaſſen wird. Das Vorurtheil iſt das Urtheil des Katholicismus, der Autoritätsglaube ſein ſpecifiſches Weſen, was darüber hinausgeht, iſt Antikatholicismus. Jedem Fortſchritt in der Wiſſenſchaft, jedem ſelbſtſtändigen Urtheil, jedem neuen Gedanken hat daher der Katholicismus aus allen Leibeskräften ſich entgegengeſtemmt. (S. z. B. auch B. Répub. des lett. p. 191.) Selbſt die richtige Ausſprache des lateiniſchen Buchſtaben Q galt einſt der Pariſer Theologiſchen Fakultät für eine verbrecheriſche Ketzerei. Es ſcheint unglaublich. Aber hier die Beweisſtelle. Sub annum 1550, cum professores regii sinceriorem latinae linguae pronuntiationem sensim introducere coepissent, moleste ferebant cum alii, tum praesertim Sorbonici, inveteratam loquendi consuetudinem Gallorum improbari, ut quae pueri didicissent, senes perdenda fateri cogerentur: in primis vero de sono ipsius literae Q ambigebatur. … Jam cum sacris addictum hominem ob genuinam pronuntiationem amplissimis proventibus Sorbonici spoliandum curassent, et lite coram senatu Parisiensi contestata, ne miser ille ob grammaticam haeresin (ut illi vocabant) theologicis fructibus jure excideret, periculum esset: professores regii et inter hos Petrus Ramus facto agmine in curiam convolant etc. (Freigius in Vita Rami in B.'s Dictionn., art. Ramus. Rem. G.) Glücklicherweiſe hatte die weltliche Macht ſo viel Ehr- und Rechtsgefühl, daß ſie den grammatikaliſchen Ketzer freiſprach und der theologiſchen Fakultät zum Trotz ſtatt Kiskis Quisquis auszuſprechen erlaubte. Ein ähnliches Beiſpiel iſt dieſes. In Frankreich ſuspendirte ein Biſchof einen Canonicus, weil er beim Meſſeleſen ſtatt Paraclytus, wie es bisher in der Kirche gebräuchlich war, Paracletus ausgeſprochen hatte. Schon von dem XI. Jahrh. an hatte man nämlich auf Veranlaſſung eines Griechen in der katholiſchen Kirche darüber geſtritten, ob man Paracletus oder Paraclytus ſagen ſollte. Aber man wagte nichts zu ändern in der Ausſprache dieſes Wortes, parce que c'étoit l'usage de lire ainsi, et qu'il ne falloit rien innover. Das Schönſte aber iſt, daß die Pariſer theologiſche Fakultät 1526 den Erasmus unter Anderm auch deßwegen verurtheilte, weil er behauptet hatte, man müſſe Paracletus ſagen. (B. Dictionn., art. Paraclet. Rem. B.) Köſtliche Beiſpiele von der unglaublichen Verſtocktheit der Scholaſtiker führt Galiläi in ſeinem Dialogus de systemate mundi (Colloq. II. August. Treboc. 1635) an. Ein berühmter Arzt zu Venedig demonſtrirte ad oculos in einer anatomiſchen Vorleſung, daß der größte Nervenſtamm vom Hirn ausgehe und nur ein ſehr dünner Faden gleich einem Funiculus zum Herzen dringe, und wandte ſich dann mit der Frage an einen anweſenden Peripatetiker, ob er ſich noch nicht überzeugt habe, daß der Urſprung der Nerven das Gehirn und nicht das Herz ſei? Aber der Peripatetiker, richtiger: katholiſche Philoſoph, gab zur Antwort, nachdem er ſich eine Zeit lang beſonnen hatte: equidem ita aperte rem oculis subjecisti, ut, nisi textus Aristotelicus aperte nervos ex corde deducens obstaret, in sententiam tuam pertracturus me fueris. Ich ſagte: richtiger der katholiſche Philoſoph (freilich auch ein Widerſpruch), denn was anders war dieſer verſtockte Autoritätsglaube der Scholaſtiker, als die Erſcheinung von dem Autoritätsglauben des Katholicismus überhaupt auf dem Gebiete der Philoſophie? Selbſt Paskal war — und zwar nicht nur in religiöſen Dingen, ſondern auch auf dem an ſich freien Felde der Phyſik — ſo ſehr noch von dem Vorurtheil des Alterthums beſeſſen, daß er nur mit großem Widerſtreben, nur mit ſchmerzlichem Bedauern die alte Meinung von dem Abſcheu vor dem leeren Raum aufgab. Der Geiſt des Katholicismus iſt daher eben vermöge dieſes ſeines Traditions-, Antiquitäts-, überhaupt Autoritätscultus der Geiſt der Abhängigkeit und Mittelbarkeit (um mich dieſes abſtrakten Ausdruckes zu bedienen), aber der Geiſt der Wiſſenſchaft iſt der Geiſt der Unmittelbarkeit. Der Katholicismus ſchiebt überall zwiſchen das Subjekt und Objekt ein Mittelding ein — ſelbſt Chriſtus hat ſeinen Stellvertreter. Aber der wiſſenſchaftliche Geiſt duldet nichts zwiſchen ſich und ſeinem Gegenſtande in der Mitte; Wiſſenſchaft beginnt nur, wenn der Menſch die Dinge im Original, in der Urſprache zu leſen beginnt, wenn er das Waſſer des Lebens nicht aus den Händen eines Andern, als ein ſchon überſchlagenes, empfängt, ſondern friſchweg von der Quelle ſich ſelbſt holt. Wiſſenſchaftlicher Geiſt geht überall auf den Urſprung zurück, weil er ſelbſt ein urſprünglicher und urkräftiger Geiſt iſt. Simile simili gaudet. Aber der Katholicismus lieſt nicht im Urtext die Dinge: er iſt befriedigt mit der Ueberſetzung; gleichwie die Scholaſtiker ſtatt an der Natur an der Phyſik des Ariſtoteles, ſtatt an dem Ariſtoteles in eigener Perſon an einem Stellvertreter deſſelben, einem überſetzten Ariſtoteles ſich begnügten. Ganz konſequent, ganz im Einklang mit ihrem innerſten Weſen ſetzte daher auch die Kirche die Vulgata an die Stelle der Urkunde, mit dem Verbote, von ihr abzuweichen. Zwar haben viele Katholiken geläugnet, daß damit die Vulgata für unverbeſſerlich erklärt oder gar ihr mehr Autorität, als dem Bibeltexte ſelbſt eingeräumt worden ſei. Aber Bayle bemerkt: Bien des docteurs catholiques n'ont pas entendu le sens du concile, car ils n'ont pû souffrir qu'on crût qu'il restoit encore des fautes dans la vulgate. Il a y de grands hommes, qui pour avoir crû cela ont couru risque de leur vie dans les prisons de l'Inquisition, comme le rapporte Mariana. Leon Allatius a fait mention d'un Decret de la congrégation générale des cardinaux, daté du 17. Janv. 1577, portant, qu'il ne falloit pas s'écarter de la vulgate, non pas même à l'égard d'une syllabe ou d'un jota. (Republ. p. 131. S. auch p. 333, und 610 art. XI.) Endlich geht aber auch noch aus der Idioſynkraſie ſeiner Ketzerſcheu aufs Unzweideutigſte hervor, daß der Geiſt des Katholicismus dem Geiſte der Wiſſenſchaft widerſpricht. Unendlich mehr als eine gemiſchte Ehe löſcht aus oder mäßigt wenigſtens die Wiſſenſchaft die religiöſen Differenzen. In einer Seele, die die Wiſſenſchaft mit ihrem Lichte erleuchtet hat, kann unmöglich die Furie des religiöſen Parteigeiſtes Fuß faſſen. Il ne s'agit ici point, ſagt B. in der préface zu ſeiner Republique des lettres, de religion; il s'agit de science: on doit donc mettre bas tous les termes qui divisent les hommes en différentes factions et considerer seulement le point dans lequel ils se réunissent qui est la qualité d'homme illustre dans la Rép. des lettres. En ce sens-là tous les savans se doivent regarder comme frères. ... Ils doivent dire: Nous sommes tous égaux, nous sommes tous parens comme enfans d'Apollon. So ſpricht die Wiſſenſchaft. Univerſalität, Gerechtigkeit, Unparteilichkeit ſind die erſten Forderungen der Wiſſenſchaft. Aber dem Katholiken macht es ſeine Kirche zur heiligſten Gewiſſenspflicht, nur für ihre Sache Partei zu nehmen, zu glauben, daß nur ſie allein Recht hat. Die Forderung, gerecht, unparteiiſch, tolerant zu ſein, zu prüfen, ob nicht auch der Andere Recht hat, d. h. zu zweifeln, ob Er Unrecht hat, iſt ein Eingriff in ſeinen Glauben, eine Verletzung ſeines Gewiſſens. Der Katholik befindet ſich daher in dieſem Dilemma: entweder entſpricht er den Forderungen der Wiſſenſchaft, aber dann widerſpricht er den Forderungen und dem Weſen des Katholicismus, oder er entſpricht den Forderungen des Katholicismus, aber dann widerſpricht er den Forderungen und dem Weſen der Wiſſenſchaft: er vergiftet ſie durch ſeinen religiöſen Parteigeiſt.

3) Wer nicht liebt Wein, Weib, Geſang, der bleibt ein Narr ſein Lebenlang. Dieſer ſchöne Spruch ſteht zwar nicht in den ſymboliſchen Büchern und iſt folglich kein officieller Artikel, aber gleichwohl hat er, gut und richtig verſtanden, allgemeine Bedeutung. Selbſt auch in religiöſer Beziehung, von welcher es ſich hier allein handelt, hatte der Proteſtantismus darin, daß er ſich nur auf das Verdienſt Chriſti ſtützte, dem Katholicismus mit ſeinen verdienſtlichen Werken, ſeinen gewiſſenbeſchwerenden „Traditionibus“ und Ceremonien gegenüber, ein Element der Freiheit und Freudigkeit in ſich. Uebrigens bedienten ſich auch bekanntlich die Reformatoren des religiöſen Liedes und Geſanges als eines Erweckungsmittels des Volkes.

4) Ausdrücklich heißt es in der Apologia der Augsburgiſchen Confeſſion Art. 11 von der Prieſterehe, wo zuerſt der bibliſche, dann der natürliche Grund angeführt wird: „So bleiben wir nun billig bei dem Spruch, wie die jurisconsulti weislich und recht geſagt haben: daß Mann und Weib bei einander ſein, iſt natürlich Recht. Jſts nun natürlich Recht, ſo iſt es Gottes Ordnung, alſo in der Natur gepflanzt und alſo auch göttlich Recht. Dieweil aber das göttliche und natürliche Recht Niemand zu ändern hat, denn Gott allein, ſo muß der Eheſtand Jedermann frei ſein. Denn die natürliche angeborne Neigung gegen den Mann, des Manns gegen dem Weib iſt Gottes Geſchöpf und Ordnung ꝛc.“ (p. 448. Chriſtl. Concordienbuch. Baumgarten. Halle 1747.) Ob übrigens dieſer Grund mit den theologiſchen Principien und Lehren des Proteſtantismus zuſammenhängt, iſt eine andere, aber hier gleichgültige Frage.

5) Die heilige Angela von Foligni, † 1309 (um von den phyſiologiſch-pſychologiſchen Kämpfen des Katholicismus wenigſtens ein Beiſpiel hier zu geben, welches Bayle in ſeiner hiſtoriſch-philoſophiſchen Abhandlung vom Hexen- und Dämonenglauben anführt), hatte von den Teufeln der Sinnlichkeit nicht nur die heftigen pſychologiſchen, ſondern auch die qualvollſten körperlichen Anfechtungen und Drangſale zu erleiden. In corpore, ſagt ſie ſelbſt, ad minimum patior in tribus locis. Nam in locis verecundis est tantus ignis, quod consuevi apponere ignem materialem ad extinguendum ignem concupiscentiae, donec confessor meus mihi prohibuit. ... Vitium autem tam magnum est, quod verecundor illud dicere etc. Die brennenden Begier-

den, die die Teufel in ihrem Leibe erregten, vertrieben alle reinen Bilder, alle tugendhaften Gedanken aus ihrer Seele, worüber ſie in ſolche Verzweiflung und Wuth gerieth, daß ſie ſich ſelbſt die grauſamſten körperlichen Züchtigungen anthat und oft nahe daran war, ſich ſelbſt zu zerfleiſchen. Tormenta et passiones animae quas sine comparatione acerbiores et plures esse dico quam corporis, patior quasi assidue ab ipsis daemonibus .... quando anima mea videt subverti omnes virtutes et discedere .... aliquando etiam tanta ira in me venit, quod vix possum me tenere, quin me totam dilaniem, aliquando non possum me tenere, quin me horribiliter percutiam .... daemonibus sum tradita multis, qui reviviscere faciunt vitia quae horreo et quae fuerunt mortua et addunt illa quae nunquam fuerunt. Ihr ganzer Leib war bedeckt mit Wunden, die ihr die Teufel geſchlagen ... non remanet in me aliquod membrum, quod non horribiliter patiatur, nunquam enim sum sine dolore, sine languore continuo etc. Bayle ſchließt dieſe Leidensgeſchichte mit der Bemerkung: les mystiques vous paroissent les hommes du monde les plus heureux. Il falloit donc vous convaincre par un grand exemple, qu'ils ne goûtent pas toujours ces illaps et ces suavités ineffables que vous avez lues dans leurs écrits. (Rép. aux quest. d'un prov. p. 660.) Köſtliche Exempel von den freiwilligen Qualen des Keuſchheitsheroismus bei den Jeſuiten erzählt A. Bucher: „die Jeſuiten in Bayern.“ I. B. p. 112 u. ſ. w. und Bayle Dict. art. Mariana Rem. C.

6) Auch von Leibnitz wird — in Uebereinſtimmung mit ſeinen eigenen Ausſprüchen — ausdrücklich bemerkt: neque enim L. ut otiosus spectator naturam rerum exploravit, sed laudabile aliorum doctorum virorum exemplum imitatus Deum ejusque summas perfectiones in hoc studio suo miratus est. Scheidius der Herausgeber der Protogäa. (L. Opp. Omn. T. II. P. II. p. 190.

7) Memini, ſagt Leibnitz, Auzoutum Gallum (ein Geometer und Aſtronom) virum non vulgaris doctrinae inter maxima argumenta existentiae Dei non inepte referre in diversis sexibus partium generationi dicatarum consensum. (Opp. Omn. T. II. P. II. p. 144.

8) Beiſpiele von den innerlichen und äußerlichen Beſchränkungen der Naturwiſſenſchaft durch die Theologie. Erſtlich von dieſen „Bis in den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts widerſtand der Aberglaube von der Unverletzlichkeit der Leichen und die Kirche dem Studium der Naturgeſchichte des Menſchen und des innern Baues ſeines Körpers. Umſonſt hatte der über die Vorurtheile ſeiner Zeit erhabene Kaiſer Friedrich II. ſeinen Aerzten zu Neapel und Salerno zu ihrer Bildung fleißige Leichenöffnungen empfohlen. Die Kirche widerſetzte ſich jedem Verſuch der Art durch ſtrenge Verbote und noch Bonifacius VIII. unterſagte (c. 1300) unter Androhung harter Strafen die Verfertigung der Skelette.“ (Eichhorn Geſchichte der Literatur 1803. II. B. S. 435.) Nun einige Beiſpiele von den innerlichen Beſchränkungen, in denen ja die äußerlichen ihren Grund haben. „Copernikus erklärt die Himmelsbewegungen am allereinfachſten, ſo daß ſeiner Erklärung, wenn ſie nicht der h. Schrift entgegen wäre, ganz götlich genannt werden könnte.“ (Des Chales in J. J. Zimmermann's Scriptura S. Copernizans 1709.) „Diejenigen, welche bei der übertrefflichen Harmonie des heuttägigen Copernikaniſchen Weltgebäudes .... dennoch die

Ptolomäiſche, der ganzen Natur zuwider ſeiende Hypotheſin annehmen, werden bloß und allein durch die Autorität der h. Schrift zurückgehalten,“ heißt es in derſelben Schrift S. 17, einer Schrift, welche eben dadurch zur Verbreitung des Copernikaniſchen Syſtems beſonders unter den Proteſtanten viel beitrug, daß ſie die theologiſchen Bedenken gegen daſſelbe beſeitigte, nachwies, daß das Copernikaniſche Syſtem bibliſch, ja ſogar ächt lutheriſch ſei! (S. 104.) „Weil Copernicus, heißt es in A. Erdmann Miri Astronomia Sacra, Görlitz 1708 S. 53, ſeine Vernunft der h. Schrift vorgezogen, ſo kann man auch dieſes Systema nicht als eine Wahrheit annehmen. Denn es iſt ausdrücklich der h. Schrift zuwider, in welcher die Bewegung denen Sternen und die Ruhe der Erden zugeſchrieben wird. Welches die Urſache iſt, warum der Papſt Paulus V. dieſes Systema als ein ketzeriſches 1616 zu Rom verworfen, und weil Galilaeus a Galilaeo auch dieſem Systema angehangen, wurde er von denen Inquisitoribus gezwungen, ſolche Meinung öffentlich abzuſchweren und drei Jahre nacheinander alle Wochen einmal die 7 Buß-Pſalmen herzuſagen.“ Das Kriterium der Theologie iſt alſo die Bibel: was nicht in der Bibel ſteht, das darf auch nicht in der Natur exiſtiren. Aber das Wunder iſt das Fundament der Bibel, alſo auch der Theologie. Der Apfel fällt aber nicht weit vom Stamme. Nothwendig erblickt ſie daher auch in jeder abnormen oder ungewöhnlichen Erſcheinung entweder den Teufel, oder — es iſt ziemlich eins — den Zorn Gottes. De phreneticis, ſagt Luther, sic sentio, omnes moriones et quicunque usu rationis privantur a daemonibus vexari vel occupari. ... Nam quod medici multa ejusmodi tribuunt naturalibus causis et remediis aliquando mitigant, fit, quod ignorant, quanta sit potentia et vis daemonum. (Melch. Adam Vita L. p. 79.) Keine Krankheit, ſagt Luther in ſeinen Tiſchreden (vom Teufel und ſeinen Werken), kömpt von Gott, als der gut iſt und jedermann alles gutes thut, ſondern iſt vom Teufel, der alles Unglück ſtiftet und anrichtet und ſich in alle Spiel und Künſte menget, ſcheußet aus Peſtilentz, Franzoſen, Fieber.“ „Die Ertzte betrachten in Krankheiten nur allein die natürlichen Urſachen und befleißigen ſich, denſelben mit Ertzneien zu helfen, und thun recht daran. (?) Aber ſie bedenken nicht, das der Teufel iſt ein Treiber der Natürlichen Urſachen in der Krankheit, als der die Urſachen und Krankheiten bald endert, das Heiße ins Kalde und widerumb das gute ins Böſe keret. Darumb muß eine hohe Ertzney ſein, ſo hie helfen ſoll, nemlich der Glaub und das Gebet, wie der Pſalm ſagt: Mein Los ſtehet in deinen Henden.“ Etsi sunt, ſchreibt Melanchthon (Epist. select. ed. a C. Peucero 1565 p. 387) interdum Physicae causae furorum seu παραφροσύνης seu μανίας, tamen certissimum est, Diabolos in aliquorum hominum corda ingredi et efficere furores et cruciatus in eis, vel cum Physicis causis, vel sine eis, quia manifestum est, tales homines interdum etiam sine Physicis remediis liberari. Et saepe haec Diabolica spectacula sunt prodigia et significationes rerum futurarum. Derſelbe „ſetzte bei eintretenden Sonnenfinſterniſſen die Collegien aus und ermahnte durch Anſchläge am Auditorium ſeine Zuhörer zum Gebet wegen Abwendung der drohenden Gefahr.“ Die alten Weiſen, ſagt C. Peucer (in ſeiner Schrift de praecip. Divinationum Generibus Servestae 1591. p. 356), ſuchten, um die Gemüther der Menſchen zu beruhigen und von der Gottesfurcht zu befreien, Alles natürlich zu erklären. Aber wir können ihnen nicht beiſtimmen, denn die heilige Schrift verſichert uns, daß die ungewöhnlichen Erſcheinungen der Natur entweder von Gott und den Engeln oder den Teufeln bewirkt oder veranlaßt werden. .... Ista quidem, ſagt deßgleichen der katholiſche Theolog Petavius in ſeiner Theolog. dogm. (de Angelis l. I. c. 10) quae rarius eveniunt, neque ratis ac descriptis intervallis existunt, ut cometas .... ac reliqua ejusmodi arbitror signa esse malorum ingruentium divinitus et ex alto edita ad perterrendos et commovendos homines. Sic etiam inusitatae et extraordinariae Solis obscurationes .... cladis aliquid portendunt. Hieronymus Vitalis (Lexic. Mathem. Astron. Geomet. Paris. 1668 Art. Infernus.) hält es für unbezweifelbar, daß die Solfataren von Pozzueli, der Veſuv in Neapel, der Aetna in Sicilien, der Arequipa in Peru, der Hecla in Island und andere Feuerberge nichts Anderes ſind als die Eingänge, gleichſam Schornſteine der Hölle (spiracula inferni); ja, da viele h. Kirchenväter, Auguſtinus, Gregorius, Bernardus, Iſidorus, Tertullianus, Bonaventura, Petrus Damianus, Bernardinus Senenſis und Andere ſich zu dieſer Meinung hinneigen oder ausdrücklich bekennen, ſo erklärt er es für Vermeſſenheit, zu läugnen, daß die feuerſpeienden Berge die Pforten der Hölle ſind, die deßwegen der Schöpfer der Natur an verſchiedenen Orten der Erde aufſchloß, damit die Menſchen daraus erſähen, es gäbe Plätze, wo nach dem Tode die Seelen der Gottloſen Strafe erlitten, und ſo von Verbrechen abgehalten würden. Derſelbe beſtimmt (ebend. Art. Aer.) die mittlere Region der Luft als den Wohnort der Teufel. Es war dies übrigens ein allgemeiner Glaube der Chriſten, daß der Teufel hauptſächlich in der Luft hauſe, denn ſchon in der heiligen Schrift ſtehet geſchrieben (Epheſer 2, 2.) von „dem Fürſten, der in der Luft herrſchet.“ Praecipua est enim Daemonum in aere potentia, in quo circumvolitant et versantur. Hoc eis dominium tribuit Paulus. (C. Peucer l. c. p. 26.) Sturmwinde, Windhoſen, Hagelſchläge, Gewitter, Feuerkugeln, kurz alle auffallenden meteorologiſchen Erſcheinungen gaben daher die Chriſten dem Teufel oder den mit ihm in Verbindung ſtehenden Menſchen ſchuld. „Die einige, beſtändige und allergewiſſeſte Demonſtration, ſagt Luther (Ausleg. des IX. Cap. des I. B. Moſes V. 12—16), iſt, daß dieſelben Feuerzeichen (d. h. die Feuer- und Licht-Meteore überhaupt) in der Luft ... alle Gottes Werke ſeien oder auch der Teuffel. Wie ich nicht zweifle, daß die hüpfenden Lichtlein, fliegende Drachen, Speeren und dergleichen Werke ſeyn der böſen Geiſter, die in der Lufft alſo zuſammenſpielen, daß ſie die Leute entweder erſchrecken oder betrügen.“ — Bayle berichtet in ſeinen Nouvelles de la Rép. von einer Hist. Nat. Molarum Uteri (aut. Lamzwerde 1686), wo weitläufig die Frage verhandelt wird, ob die Molen oder Fötusbildung in der Macht der Teufel ſteht. Doch verneint ſie endlich der Verfaſſer, n'en déplaise à plusieurs théologiens, ſetzt Bayle hinzu. (p. 625.) Göze in ſeinem „nützlichen Allerlei“ 1785. I. B. p. 209 berichtet aus der Schrift eines hochgelahrten Doktors Theologiä, daß dieſer ſelbſt in jedem Raubthier nichts Anderes als den leibhaften Teufel ſelbſt erblickte. Jeder naturgemäßen Erklärung hat daher die Theologie ſich feindlich entgegengeſetzt. Als Reaumür den Peirescius, welcher einen vermeintlichen Blutregen — ein furchtbares Zeichen des Zornes Gottes — als die Excremente von Inſekten erkannte, als ein Beiſpiel anführte, wie die Naturwiſſenſchaft die Menſchheit von grundloſen Schreckniſſen befreie: da entgegneten ihm auch ſogleich die Journaliſten von Trevoux die fromme Bemerkung: le public a toujours droit de s'allarmer, il est coupable, et tout ce qui lui rapelle l'idée de la colère d'un Dieu vengeur, n'est jamais un sujet faux, de quelque ignorance philosophique qu'il soit accompagné etc. Sie dachten, wie R. bemerkt: pour exciter à la piété, il ne falloit pas s'embarrasser des idées exactes. Dieſelben nahmen es auch ſehr übel auf, als R. nachwies, daß die Metamorphoſe der Inſekten nur eine ſcheinbare und daher kein Bild von der Auferſtehung ſei, weil dieſes Bild durch ſeinen Gebrauch bei allen Kirchenlichtern gewiſſer Maßen geheiligt ſei. (Memoir. T. II P. II. p. 61—64.) Selbſt Naturforſcher oder doch Theologen, die ſich mit dem Studium der Natur abgaben, waren noch in dieſen Vorſtellungen befangen. „Bei allgemeinen Landplagen, wie ſolche z. B. oft die Schnecken verurſachen, ſagt Schirach in ſeiner „Natürl. Geſchichte der Schnecken 1772 p. 25, alles der Zeit, einem blinden Zufall und andern Urſachen zuzuſchreiben und dennoch den ausgereckten Arm des Herrn zur Rache nicht erkennen, heißt ſeine Augen muthwillig verſchließen.“ Selbſt Haller hielt noch wenigſtens die Mißbildungen für unmittelbare, übernatürliche Wirkungen Gottes und die Meinung, die ſie aus zufälligen Urſachen ableitete, für eine gottloſe Meinung. (S. hierüber Schrank, welcher noch in der Mitte zwiſchen der theologiſchen und philoſophiſchen Betrachtung der Natur ſteht im III. B. ſeiner Fauna Boica. Ueber die Mißbildungen). — Auch der verdienſtvolle Naturforſcher J. Ch. Schäffer — freilich auch ein Geiſtlicher — betrachtete noch Raupenſchaden als eine Strafe Gottes, kapitulirte jedoch zugleich mit ſeiner Vernunft und verwickelte ſich daher in den Widerſpruch, daß er behauptete, man müſſe ſolches Raupenübel nicht vor „ganz übernatürlich und nicht vor blos natürlich erklären.“ (S. deſſen Nachricht von einer Raupe ꝛc. Regensb. 1752.) Derſelbe hatte, wie ſeine übrigen Zeitgenoſſen, nur einen religiöſen Zweck bei ſeinen Naturforſchungen. Er ging von dem theologiſchen Geſichtspunkt aus, daß Gott bei ſeinen Werken keine andere Abſicht habe, als ſich ſichtbar zu machen, um dadurch die Menſchen zur Bewunderung und Erkenntniß ſeiner Macht, Güte und Herrlichkeit zu führen. Gewiſſen Thieren hat nun Gott merkwürdige Hörner aufgeſetzt und zwar, wie an dem Naſehorn, ſo auffallend, ſo handgreiflich, daß hier Keiner die Macht Gottes verkennen kann. Aber wie ſteht es mit den Hörnerchen, die Gott gewiſſen Käferchen aufgeſetzt? Dieſe Hörnerchen ſind ſo klein, daß ſie nur das bewaffnete Auge entdeckt, und ihre Träger ſo licht- und menſchenſcheu, daß ſie nur bei Nacht zum Vorſchein kommen, und nur die ekelhafteſten Lokalitäten, den Miſt und ſogar den Unrath des Menſchen zum Wohnort wählen. Hier ſtutzt nun der fromme Mann, und er findet aus dieſem Widerſpruch keinen andern Ausweg, als den gewöhnlichen Ausweg der Theologie: unſer Wiſſen iſt beſchränkt. Der Engländer Joh. Edwards ſagt ſogar ausdrücklich (in ſeiner Demonstr. existentiae atque provid. Dei e contempl. ..... Mundi hausta Lond. 1696), daß Gott abſichtlich die Urſache der bewunderenswürdigen Wirkungen der Natur, wie z. B. des Magnets, den Menſchen verborgen habe, damit ſie um ſo mehr ihren Geiſt auf das Weſen über der Natur, welches Alles mache, richteten. — Aber wenn bei den ältern Naturforſchern ihre theologiſche Beſchränktheit den Charakter der Kindlichkeit trägt und daher ſelbſt Achtung und Schonung gebietet, weil ſie objektiv die Frucht ihrer Zeit, ſubjektiv die Frucht einer ungeheuchelten, nur die Grenzen der Religion verkennenden Frömmigkeit war: ſo iſt es dagegen jetzt, wo wir über die Jahre der Kindlichkeit längſt hinaus ſind, das Zeichen nicht eines kindlichen, ſondern kindiſchen Sinnes, wenn man noch theologiſche Zwecke in der Naturwiſſenſchaft geltend macht. Wie kindiſch iſt es z. B., wenn ein moderner — freilich populärer — Botaniker unter Andern vom Plantago, Wegerich bemerkt: „viele Vögel nähren ſich von dem kleinen Saamen dieſer Gewächſe; darum ſcheint es, als ob der Schöpfer die Pflanze hauptſächlich an Wegen und auf Triſten habe wachſen laſſen, wo der Saamen deſto leichter von den kleinen Vögelchen aufgefunden werden kann.“ (Hochſtetter Popul. Botanik I. Th. p. 127.) — Intereſſant iſt, was ſchon der h. Thomas Aquino über den im Texte erörterten weſentlichen Unterſchied zwiſchen der religiöſen oder theologiſchen und philoſophiſchen oder naturaliſtiſchen Betrachtung der Natur ſagt. „Die menſchliche Philoſophie, ſagt er (Summa contra Gentiles l. II. c. 4), betrachtet die Dinge ſo, wie ſie ſind, der chriſtliche Glaube aber nicht ſo, z. B. nicht das Feuer, inwiefern es Feuer iſt, ſondern wiefern es die göttliche Hoheit vorſtellt. Darum betrachtet auch Anderes der Gläubige, Anderes der Philoſoph an den Creaturen. Der Philoſoph nämlich betrachtet das, was ihnen in Gemäßheit ihrer eigenen Natur zukommt, wie z. B. dem Feuer das Aufwärtsſtreben; der Gläubige aber nur das, was ihnen zukommt in Gemäßheit ihrer Beziehung auf Gott, wie z. B. daß ſie von Gott erſchaffen, daß ſie Gott unterthan ſind. ... Wenn ſie aber auch beide daſſelbe betrachten, ſo haben ſie doch andere Principien, denn der Philoſoph ſchöpft ſeine Gründe aus den eigenen Urſachen der Dinge, der Gläubige aber aus der erſten Urſache. Daher befolgen ſie auch eine ganz andere Methode; denn der Philoſoph, welcher die Creaturen in Beziehung auf ſich (secundum se) betrachtet und von ihnen aus zur Erkenntniß Gottes übergeht, betrachtet zuerſt die Creaturen und zuletzt Gott, der Gläubige aber, welcher die Creaturen nur in ihrer Beziehung auf Gott betrachtet, zuerſt Gott und hernach die Creaturen. Und dieſe Betrachtungs- und Verfahrungsweiſe iſt vollkommen, weil ähnlicher der Erkenntniß Gottes, welcher, indem er ſich ſelbſt erkennt, Anderes betrachtet.“ Iſt es daher ein Wunder, daß im Mittelalter, dem Zeitalter der Herrſchaft der Religion und Theologie, die Natur- und überhaupt Weltwiſſenſchaften ſo darnieder lagen? Wer wird die göttliche Weisheit mit menſchlicher Weisheit, die trotz ihrer Mühſeligkeit und Langweiligkeit jener gegenüber doch nur Thorheit und Verkehrtheit iſt, vertauſchen wollen? Und wozu brauche ich denn Gott aus ſeinen Werken zu erkennen, wenn ich ihn ſchon aus ſeinen Worten, wozu aus den Creaturen, wenn ich ihn ſchon aus ſich ſelbſt, aus ſeinem eigenſten Weſen kenne? — Aehnlich wie Toomas A. ſpricht ſich übrigens auch Luther über die Differenz zwiſchen der religiöſen und naturwiſſenſchaftlichen Betrachtung der Natur aus in ſeiner Auslegung des IX. Cap. des I. B. Moſes (V. 12—16). .... „Ariſtoteles ... von dem Cometen auch disputiret, er ſey eine Dunſt, ſo ſich in der Lufft entzündet. Mich aber dünket es viel ſicherer und gewiſſer zu ſeyn, daß wir von ſolchen Dingen reden a priore, d. i. nach der erſten Gottes Ordnung, nemlich, daß, wenn Gott will, ein Comet brenne zu einem Schreckzeichen, gleichwie der Regenbogen am Himmel ſcheinet, wenn er will, zum Gnadenzeichen. ... So oft er ſich der Regenbogen ſehen läßt, prediget er der ganzen Welt vom Zorne, darinnen Gott durch die Sündfluth die ganze Welt vor Zeiten verderbet hat, und tröſtet uns, daß wir es hinfort dafür halten ſollen, Gott ſey uns gut und gnädig. ... Alſo lehret er zugleich die Furcht Gottes und den Glauben, welches die höchſten Tugenden ſeyn, davon ein Philoſophus nichts weiß und alleine diſputiret de materiali et formali causa, das iſt, wovon er werde und was er an ihm ſelbſt ſey. Aber causam finalem, das iſt warum und wozu Gott ſo eine ſchöne Creatur am Himmel ſehen laſſe, weiß er nicht, Theologia aber zeiget ſie an.“ Wir ſehen hieraus, wie ſehr ſich Theologie und Phyſik widerſprechen. Die Phyſik weiß nichts von der theologiſchen Endurſache, die Theologie nichts von der natürlichen Urſache einer Erſcheinung. Die Natur der Theologie wegen ſtudiren, heißt den Hippokrates und Galen ſtudiren, um bibliſche Wunderkuren zu verrichten. Um Theologie in der Natur zu finden, dazu gehört freilich Theologie, aber nichts weniger als naturwiſſenſchaftliche Bildung und Kenntniß. Die Ignoranz iſt vielmehr, wie überall, ſo auch in der Phyſik die Baſis der Theologie.

9) Es war wohl eine faſt allgemeine Lehre der frühern Theologen, daß gewiſſe Dinge unabhängig von den freien Willensbeſchlüſſen Gottes in ſich ſelbſt gut oder ſchlecht ſeien. Sie unterſchieden zwiſchen der Materie der poſitiven und natürlichen Geſetze, und beſtimmten dieſen Unterſchied alſo, daß jene gerecht ſeien, weil ſie Gott befohlen, dieſe aber ihrer Natur nach. Es wäre geſetzmäßig, ſagten ſie, wir wären verbunden, Gott und den Nächſten zu lieben, auch wenn es uns Gott nicht geboten hätte. (S. hierüber die Citate in Bayle's Continuation des pensées diverses §. 152. p. 408 etc.) Aber dieſer Gedanke iſt kein theologiſcher Gedanke, kein Gedanke, der ein Ausdruck ihres ſpecifiſchen Geiſtes iſt — ſo wenig als der Ausſpruch des Thomas Aquino, daß die Lüge eine Sünde wäre, auch wenn das göttliche Geſetz ſie nicht verböte und ſelbſt keine Gottheit exiſtirte, ein Ausſpruch von ihm als Theologen iſt. Es iſt dieſer Gedanke vielmehr eine von den vielen Inſpirationen der Philoſophie oder Vernunft, welche die Theologie nicht entbehren kann, um damit den augenfällig unvernünftigen Conſequenzen, die ſich nothwendig aus ihren Principien ergeben würden, wenn ſie ſie nicht einſchränkte, zu verhüten, ja ein dem Weſen der Theologie widerſprechender Gedanke; denn die Theologie ſtützt ſich ja nur auf die poſitiven Geſetze — ihr Fundament iſt die äußerliche, zeitliche Offenbarung — und ſie geht daher über ihr Fundament, über ihren Standpunkt hinaus, wenn ſie zu den natürlichen, d. i. ewigen, vom Willen, der immer einen partikulären, zeitlichen Akt zu ſeinem Ausdruck hat, unabhängigen, in der Vernunft gegründeten Geſetzen ihre Zuflucht nimmt. Es iſt dieſer Gedanke ein der Theologie, nicht nur der Natur nach, ſondern ſelbſt der Zeit nach vorangehender Gedanke, denn ſchon in Plato's Euthyphron kommt er vor: *τὸ μὲν ὅσιον διὰ τοῦτο φιλεῖσθαι, ὅτι ὅσιόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ, διότι φιλεῖται, ὅσιον εἶναι.* (Ed. Tauchnitz p. 30.)

10) Von dem Unterſchiede der philoſophiſchen und theologiſchen Betrachtungs- und Erklärungsweiſe nur noch ein ſpecielles Beiſpiel. Süßmilch — ein verdienſtvoller Gelehrter, aber ein Mann von theologiſchem Geiſte — gab der Sprache einen

unmittelbar göttlichen Urſprung — eine nothwendige Conſequenz von dem Standpunkt, wo die Sprache als ein *Geſchenk* erſcheint; denn nur die Halbheit kann mit einem Geſchenke noch einen natürlichen Entwickelungsgang verknüpfen wollen — Herder aber — von Amt ein Theologe, aber von Natur und Geiſt ein Poet und zugleich ein Mann von ächt naturphiloſophiſchem Sinne und Takte, *erkannte* den natürlichen, den menſchlichen Urſprung der Sprache. „Die Sprache iſt erfunden! eben ſo natürlich und dem Menſchen nothwendig erfunden, als der Menſch ein Menſch war.“ Süßmilch hatte den unbefriedigenden natürlichen Erklärungen ſeiner Zeit gegenüber Recht — ein Beweis, daß überhaupt die Ableitung der Dinge aus (einem extramundanen, außernatürlichen) Gott nur der Ausdruck des nicht Wiſſens des wahren, aber eben deßwegen allein göttlichen Grundes iſt. Daher die Menſchheit in demſelben Grade an Erkenntniß und Wiſſenſchaft zunimmt, in welchem der Umfang der Theologie abnimmt, die Menge der theologiſchen Erklärungen durch naturphiloſophiſche verringert wird. Den Heiden galten die *gewöhnlichen* Erſcheinungen der Natur für Wirkungen der Gottheit, den Chriſten nur die ungewöhnlichen, die ſeltenen, endlich wurden auch dieſe als natürliche Erſcheinungen erkannt. Vor Süßmilch, noch zu Anfang des 18. Jahrh. galt vielen Gelehrten und ſelbſt Philoſophen — ſo z. B. dem Thomaſius — Gott für den Urheber der Schreibkunſt. Da kam der alte Heumann und beſtritt den übernatürlichen Urſprung unter andern Gründen auch mit dieſem triftigen, daß nicht einzuſehen wäre, warum Gott, wenn er der Autor der Schreibkunſt wäre, nicht auch die Buchdruckerkunſt ſchon dem Moſes geoffenbart haben ſollte. (S. deſſen Acta Philosophorum T. I. p. 807.) Meinetwegen, dachte jetzt die Theologie bei ſich, die Erfindung der Schreibkunſt könnt ihr mir nehmen, aber *die* der Sprache — die werdet ihr mir wohl nicht entreißen, unmöglich hat ſie einen menſchlichen Urſprung. Indeß ſchon 1770 trat der treffliche Herder auf und nahm ihr auch dieſes vermeintliche Monopol.

11) Schon La Mothe le Vayer macht in ſeiner Schrift De la vertu des payens p. 334 dieſe Bemerkung: ... *les plus beaux exemples de morale* se trouvent dans les siecles *les plus corrompus*; la vertu s'y fortifie contre le vice: et l'opposition des contraires fait qu'ils éclatent au double de part et d'autre. T. V. ſeiner Oeuvres à Paris 1684.

12) Für diejenigen, welche das Geſetz in der Natur als etwas Todtes anſehen und daher nur in der Mannigfaltigkeit und Regelloſigkeit der äußerlichen Erſcheinung Geiſt und Leben erblicken, ſiehe hier nur die Bemerkung, ohne jedoch eine weitere Anwendung hiervon zu machen, daß ſelbſt die Abnormitäten und Unregelmäßigkeiten in der Natur — ſo lebendig, ſo beſtimmend iſt das Geſetz! — Folgen innerlicher Geſetzmäßigkeit ſind. So iſt es z. B. „ein wahres Naturgeſetz, das ſtandhaft ſogar in ganzen (Pflanzen) Familien bleibt, daß die *Staubfäden zur Hälfte fehlſchlagen*, oder daß die Fächer der Früchte ... zum Theil leer bleiben.“ Ja, „die Natur ſcheint ſelbſt nur um der übereinſtimmenden ſymmetriſchen Bildung willen oft völlig unnütze Formen hervorzubringen.“ (De Candolle's und K. Sprengel's Grundzüge der wiſſ. Pflanzenkunde.) — Von gewiſſen Standpunkten aus iſt allerdings das Wunder unüberwindlich und unentbehrlich; ja die *Vernunft* macht ſich hier nur

unter der Form der Unvernunft, des Wunders geltend. — Leibnitz ſagt z. B. in Betreff der Wunder (Discours de la conformité de la foi §. 3): les loix de la nature sont sujettes a la dispensation du legislateur. Allerdings bei ſolchen Prämiſſen hat das Wunder einen guten Sinn, iſt es eine ganz natürliche Folge von euern Vorſtellungen, aber die Prämiſſen ſind eben falſch, grundfalſch.

13) Vor ſeinen Pensées diverses hat Bayle nur geſchrieben ſeine kritiſchen Bemerkungen zu Poiret's Cogitationes rationales de Deo, anima et malo, zwei ſatyriſche Piecen und ſeine Vertheidigung der Carteſiſchen Lehre vom Weſen des Körpers gegen den Jeſuiten de Valois, deſſen Schrift gegen den Carteſianismus im Winter des Jahres 1680 erſchienen war; denn in einem Briefe an Minutoli vom 24. März deſſelben Jahres meldet B. die Erſcheinung dieſer Schrift.

14) Bei dieſer Gelegenheit erzählt B. auch von einem ganz tollen Atheiſten. „1573 unter der Regierung Carls IX. verbrannte man zu Paris einen Menſchen, der im Geheimen die Afterlehre des Atheismus aufſtellte. Er behauptete, es gäbe keine andere Religion als ſeinen Leib rein zu halten, qu'il n'y avoit point d'autre dieu au monde que de conserver la pureté du corps, daher hatte er auch noch, wie man ſagte, ſeine Jungferſchaft. Er hatte ſo viel Hemden als Tage im Jahre ſind, und ſchickte ſie nach Flandern, um ſie dort an einer Quelle waſchen zu laſſen, welche durch die Klarheit ihres Waſſers und die Eigenſchaft, die Wäſche wunderſchön weiß zu machen, berühmt war. Vor allem Unreinen ſowohl in Worten als Handlungen hatte er einen Abſcheu, und ob er gleich mit einer ſelbſt bis an ſeinen Tod beibehaltenen Hartnäckigkeit auf ſeine Blasphemien beſtand, ſo ſprach er ſie doch ſtets mit einer äußerſt ſanften Miene und mit einem Munde aus, als wollte er die ſüßeſten Schmeichelworte vorbringen.“

15) Ob die katholiſche Kirche auf dem Concilium von Conſtanz den Satz: Fides non est servanda haereticis ausgeſprochen? darüber wurde in frühern Zeiten viel geſtritten. Die Katholiken läugneten, die Proteſtanten behaupteten es. Bayle kommt in ſ. Reponse aux questions d'un provincial, wo außer philoſophiſchen auch viele hiſtoriſche und literäriſche Gegenſtände abgehandelt werden, auch auf dieſen Gegenſtand. Er trifft den Nagel auf den Kopf. Er bemerkt, daß, wenn dieſer Satz auch nicht dogmatiſch von den Katholiken ausgeſprochen, ja ſelbſt verworfen worden, er doch eine natürliche Folge von der Lehre der Intoleranz ſei. Unzählige, ſagt er, behaupten — und zwar nicht nur die Katholiken, ſondern auch Proteſtanten — daß die Obrigkeit verpflichtet iſt, die Uebertreter des göttlichen Geſetzes, ſowohl in Betreff der erſten als zweiten Tafel des Dekalogs zu beſtrafen, daß die Götzendiener und Ketzer gefährlicher ſind, als die Diebe und Mörder, daß dieſe nur das zeitliche, jene das ewige Gut wegnehmen, daß die Toleranz durchaus nicht — außer nur in beſondern Nothfällen — zugegeben werden darf. Die natürlichen Conſequenzen dieſer Principien ſind nun, daß der Schwur, die Ketzerei zu dulden, nicht verbindet, daß er höchſtens ſo lange nur verbindet, als die Nothwendigkeit dauert, welche ihn erpreßt hat. Alle Parteien geſtehen ein, daß ein Eidſchwur, durch den man ſich zu Verbrechen verpflichten würde, nichtig iſt. Wenn man nun aber verpflichtet iſt, eben ſo die Feinde der geoffenbarten Wahrheit, die Uebertreter des erſten Gebotes des Dekalogs zu

beſtrafen, als die Mörder und Räuber, die Verletzer des zweiten Gebotes, ſo wäre es ein Verbrechen, den Ketzern die Ausübung ihrer Religion zu verſtatten; man iſt alſo nicht verbunden, ihnen den Schwur zu halten, womit man ihnen Gewiſſensfreiheit verſprach. Die Vollziehung dieſes Eidſchwures wäre entgegen dem Schwur, welcher zur Beobachtung der Gebote Gottes verpflichtet, ſie wäre eben ſo verwerflich, als wenn man Mördern und Räubern ſein Wort halten würde. Indeß ſo natürlich auch dieſe Folgen ſind: die Meiſten, welche das Princip annehmen, woraus ſie ſich ergeben, anerkennen ſie doch nicht. Aber, bemerkt B. am Schluſſe — Finis coronat opus — Ce qu'il y a de rémarquable est que *l'on désaprouve dans la théorie, ce que l'on aprouve dans la pratique* On s'engage dans un systeme où l'on ne se suit pas, où l'on ne se soutient pas, puis qu'on nie qu'il faille manquer à la foi jurée aux sectateurs d'une fausse religion: mais on se redresse en exhortant les souverains à violer cette foi et en les louant de ce qu'ils cassent les édits les plus authentiques. Nous en avons des exemples si modernes*) et d'un tel éclat qu'il seroit très-inutile de vous en parler. (p. 312—314. T. III. u. Dictionn. art. Loyola. R. 5.) Nun hat aber die katholiſche Kirche nicht nur gelehrt, z. B. in der Perſon des heiligen Auguſtins, ihres größten Kirchenvaters, daß man gegen die Ketzer Zwangsmaßregeln anwenden darf, nicht nur es gelegentlich durch die That beſtätigt, ſondern auch die Ausrottung derſelben der weltlichen Obrigkeit ſelbſt zur Pflicht gemacht. (S. B. Carranza, Summa omnium concil. p. 326.) Die Katholiken zur Zeit Bayle's entſchuldigten, ja rechtfertigten daher das gewaltſame Verfahren gegen die Reformirten Frankreichs als eine rechtmäßige, von der Kirche von Alters her ſchon gebilligte und anempfohlene Handlungsweiſe. (S. B. Nouv. de la républ. p. 688—690, p. 493 u. Dictionn., art. Leon. I. R. A.) Es iſt daher gleichgültig, ob die Kirche den obigen Satz förmlich ausgeſprochen hat oder nicht. Die Erlaubniß zur Verfolgung des Ketzers iſt, wie Bayle gezeigt hat, die Erlaubniß zu jedem Verbrechen gegen den Ketzer; ſie hebt alle Rechtsbegriffe, alle Fundamentalgeſetze der Gerechtigkeit und Sittlichkeit auf, ſie iſt das *abſolute* Unrecht, der Wortbruch eine Kleinigkeit, ein lächerlicher Skrupel, der ſich nur für das Forum der ſcholaſtiſchen Caſuiſtik eignet. Wenn ich einem Menſchen das Recht der Freiheit, der Ueberzeugung, das Recht ſeiner Vernunft nehme, was bleibt noch für ein Recht übrig, das mir eine Schranke auflegte?

16) Auch Bayle macht ſchon dieſe Bemerkung dem Jeſuiten Maimbourg gegenüber: Le titre de novateur et de perturbateur du répos public a quelque chose de si odieux et au contraire celui d'enfant docile de l'église a quelque chose de si favorable qu'on a bien de la peine à renoncer à celui-ci, pour encourir l'infamie de celui-là....

---

*) Auch wir Deutſche haben erlauchte Exempel. Als nach Heinrichs VI. Tod (1197) von ſeinem Bruder Philipp die deutſchen Fürſten an ihr feierliches Verſprechen erinnert wurden, ſeinen Neffen Friedrich als den Nachfolger ſeines verſtorbenen Bruders anzuerkennen, erklärten ſie, daß der geleiſtete Eid ſie nicht binden könne, denn damals ſei der Friedrich noch nicht getauft geweſen, ſie wären daher *nicht ſchuldig, ihm als einem damals Ungläubigen ihr Wort zu halten.*

On me dira que la nouveauté a des grands charmes. Je réponds qu'en matière de religion il n'y a que des esprits fort fins et fort vains qui méprisent les vieilles choses. Le reste des hommes conte pour beaucoup le préjugé de l'antiquité. (Nouv. lettres crit. p. 265—266.)

17) Namentlich iſt die Religion (als ein partikulaires Princip gedacht, und in dieſem Sinne, welcher im Text entwickelt oder vielmehr angedeutet wurde, wird ſie auch hier genommen) nicht das Erhaltungsprincip der modernen Staaten. Vielmehr kommt die Dauerhaftigkeit der modernen Staaten gerade daher, daß ſie das religiöſe Princip von ſich abgeſondert, ihm zwar, wie ſich gebührt, innerhalb ihrer ſelbſt, eine beſondere Sphäre angewieſen, aber nicht ihr Weſen mit demſelben verſchmolzen haben. Bei den Griechen und Römern dagegen war die Sache des Staats mit der Sache der Religion verſchmolzen — die Götter waren die oberſten Staatsgeſetze: die Ehrenbezeugungen, welche die ungläubigen heidniſchen Philoſophen den Göttern erwieſen, galten nicht ihnen ſelbſt, ſondern ihrem Vaterland, waren Handlungen des Patriotismus, Zeichen ihrer Ehrfurcht vor den beſtehenden Geſetzen. Die alten Staaten gingen daher mit ihrem Glauben zu Grunde. Ein moderner Staat aber, der ſeine Sache mit der der Religion identificirt, ſtürzt ſich ins Verderben oder iſt ſchon ein verdorbener, denn er ſucht ſeine Hülfe außer ſich.

18) Eine poſitive Religion iſt daher nur da eine ſittlich wirkende Macht, wo ſie noch keine poſitive Religion iſt, noch nicht gilt, ſondern erſt Geltung ſich erkämpft, wo ſie vielmehr den beſtehenden Religionen gegenüber eine Eigenmächtigkeit, eine Gottloſigkeit, eine autoritätsloſe, bloße Vernunftreligion iſt, wo ſie noch kein anderes Recht für ſich hat, als das Recht der Ueberzeugung, das Recht des Geiſtes, das Recht des Naturrechtes. So war es mit dem Chriſtenthum, ſo mit der Reformation. Nur die erſten Zeiten waren ſchöne Zeiten, nur die, wo der Glaube als Unglaube einem geltenden, poſitiven Glauben gegenübertrat, wo zu glauben (Anderes wenigſtens zu glauben, als bisher geheiligt war) noch ein Akt der Freiheit und darum ein geiſtiger, ein ſittlicher Akt war. Die gefährlichſten Feinde der Religion, die, welche am meiſten zu ihrem Untergange beitragen, wenn ſie auch auf lange Zeit ihren äußerlichen Untergang verhindern, ſind daher die falſchen Freunde der Religion, d. h. Diejenigen, welche die Religion oder einen beſtimmten Glauben zu einem ſei es nun direkten oder indirekten Geſetze, d. h. zu einer irreligiöſen Sache machen, indem ſie weltliche Nachtheile an den Unglauben knüpfen. Nur der meint es redlich mit dem Glauben, der auch dem Unglauben volle Freiheit gibt. Nur wo der Unglaube frei, iſt auch der Glaube frei und ein Unterſchied geſetzt zwiſchen einem erheuchelten, affektirten und einem wahren, natürlichen Glauben.

19) B. ſagt, daß ſeine Behauptung von der Selbſtſtändigkeit des Begriffes des Guten übereinſtimme mit der Anſicht ſehr vieler Docteurs graves et orthodoxes, mit der Anmerkung zu dieſem letztern Wort: c'est-à-dire qu' à l'égard de ce sentiment particulier ils ne sont point accusés d'hétérodoxie. (Cont. des pens. div. §. 146. p. 398.) Aber allerdings iſt dieſer Begriff ein Ketzer, zumal wenn er nicht blos gelegentlich hingeworfen, ſondern mit beſonderm Nachdruck ausgeſprochen oder gar

zu einem ſelbſtſtändigen Princip erhoben wird. Denn die Realität der ethiſchen Idee iſt für den Theologen nur an die Vorſtellung Gottes, und zwar — dieſes Zwar iſt das Punctum saliens — nicht Gottes in ſeiner reinen, allgemeinen Idee, ſondern als eines ſtrafenden und belohnenden Gottes gebunden — daher den Theologen von jeher die Negation ihres Glaubens (und nur die negativen Fälle offenbaren die wahre Geſinnung) auch für die Negation der ethiſchen Idee galt und unbegreiflich war, wie man ohne ihren Glauben ſittlich leben und ſterben kann, wie ein Spinoza.

20) Wie ſehr die Vorſtellung der Macht auch in den beſten Köpfen ſpukte und verderblich in ihre innerſten Gedanken ſich einmiſchte, wurde ſchon im Leibnitz von mir angedeutet. Es war zwar eine faſt allgemein angenommene Lehre, daß die Allmacht ſich nicht über das Weſen oder die Natur der Dinge hinaus erſtrecken könne, d. h. daß ſie nicht mit dem Weſen eines Dinges Etwas verbinden könne, was dem Weſen und damit dem Begriffe deſſelben widerſpreche. Aber dieſe Schranke der Allmacht — eine übrigens höchſt intereſſante Conceſſion, die der ſonſt gegen die Vernunft ſo hochmüthige Glaube derſelben machte, — war doch eine dem Begriffe der Allmacht äußerliche, an ſich willkührliche, die Rechte der Allmacht beeinträchtigende Einſchränkung, die nur dazu diente, wozu überhaupt die Vernunft in der Theologie, die unverkennbar albernen und verderblichen Folgen, welche ſich aus einer unumſchränkten Allmacht nothwendig ergeben, zu verhüten, aber eben deßwegen das Uebel nicht mit der Wurzel ausrottet. Wenn die Allmacht nicht das Unvernünftige, das, was ſich widerſpricht, kann, ſo iſt die Vernunft eine höhere Macht, als die Allmacht, und die allein wahre Macht. Der Begriff der Allmacht iſt aber eben der Begriff der begriffloſen, unvernünftigen Ungebundenheit; ſie kann alſo, ſie muß ſelbſt mit dem Weſen eines Dinges verbinden können, was dieſem Weſen widerſpricht, was daſſelbe aufhebt. Die Allmacht iſt die offene See des Unſinns; jeder Anhaltspunkt iſt verſchwunden, wo ſie beginnt. In der That war denn auch die Allmacht, ungeachtet der Grenze dieſes ſubtilen Unterſchieds zwiſchen Weſentlich und Unweſentlich, in allen Köpfen, in welchen ſie ſpukte, eine unerſchöpfliche Quelle der albernſten, lächerlichſten Einfälle, Vorſtellungen und Fragen, die man ſich nur immer denken kann.

21) Die Orthodoxie half ſich wohl mit der Behauptung, daß Wunder im eigentlichen Verſtande nur Gott zukommen, daß die Werke des Teufels zwar außer- aber nicht übernatürliche Werke wären. (S. des orthodoxen Walchs Philoſ. Lexikon 1733. Art. Wunder, Art. Teuffel, p. 2341.) Aber dieſe Unterſcheidung gehört zu den unzähligen ſchwachſinnigen Sophismen, richtiger: Lügen, mit denen die Theologie ſich aus der Noth der Widerſprüche, in die ſie von Grund aus verwickelt iſt, zu retten ſucht. Es war eingeſtanden, daß die Wirkungen des Teufels z. B. in den Beſeſſenen keine natürlichen ſind (ſ. Walch: Art. Beſeſſung), daß ſie ſich weder aus den Seelen, noch aus den Körpern, deren Weſen ſie vielmehr widerſtritten, erklären ließen. Alſo waren ſie wider- und übernatürliche Wirkungen, alſo war zwiſchen den Wundern Gottes als Wundern — unangeſehen ihren Zweck, der nicht zum Begriffe des Wunders als ſolchen gehört — und den Wundern des Teufels als ſolchen kein Unterſchied. Das Wunder drückt nichts aus als die Kraft der ungebundenen Willkühr, die Macht ſchlechtweg, die in der That nichts Anderes als eine nur dem ſinnlichen Menſchen

imponirende, darum ſelbſt nur ſinnliche Vorſtellung iſt — das Wunder iſt kein geiſtiger Begriff, es macht Gott zu einem ſinnlichen Weſen. Aber das Wunder des Teufels repräſentirt eben ſo gut eine wider- und übergeſetzliche Macht, als das Wunder Gottes. Die Theologen unterſchieden weiter die Wunder Gottes als Werke der Allmacht von den teufliſchen Wundern als Werken einer beſchränkten Macht: ſie ſagten, der Teufel könne nicht ſolche Wunder thun, wie Gott, nicht z. B. Todte erwecken, ſondern nur ſcheinbar einen Todten lebendig darſtellen. Aber abgeſehen davon, daß, wie ſchon Clericus in Betreff der ägyptiſchen Zauberer, deren Wunder Einige für bloße Blendwerke erklärten (in ſeinem Commentar Exod. c. VII. v. 11. p. 36, 37. Tübingen 1733), richtig bemerkt, dergleichen Gaukeleien eben ſo gut Wunder wären, als die wirkliche That: es kommt auch durch dieſen Unterſchied nichts heraus: ob der Eine weniger, der Andere mehr, jener Einiges, dieſer Alles vermag, das bringt keinen Unterſchied in den Begriff der Wunderkraft ſelbſt. Macht iſt Macht. Der Zuſatz: Allmacht macht keinen neuen, keinen andern Eindruck auf mich, als die Macht überhaupt, er bereichert mein Wiſſen nur quantitativ, nicht qualitativ. Macht drückt an und für ſich ſchon Ungebundenheit, Unbeſchränktheit aus. Was mir unmöglich iſt, das kann der Teufel, das iſt ihm keine Schranke. Auch die Allmacht wurde beſchränkt, obwohl man die Schranken der Allmacht — auch wieder ein elendes Sophisma — in die Natur des Gegenſtandes, die des Teufels in ſeine Natur verlegte; aber alle dieſe Beſchränkungen ſind eben der Vorſtellung der Macht äußerliche, nicht aus ihrem Weſen ſelbſt geſchöpfte Einſchränkungen. Das Weſentliche in dem Begriffe des Wunders, der Macht repräſentiren mir daher eben ſo gut die außernatürlichen Werke des Teufels, als die übernatürlichen Gottes. Die Wirkungen des Teufels — wenn auch nicht alle, was aber gleichgültig — ſind daher immerhin wirkliche Wunder. Dies geſtanden denn auch die ehrlichen Theologen direkt, die verſchlagenen indirekt ein. Siehe hierüber Clericus zu der oben citirten Stelle und Cudworth: Systema intellect. sect. I. c. 5. §. 85, 86. C. Peucer, nachdem er zuerſt von den Blendwerken des Teufels und ſeinem Unvermögen, die göttlichen Wunder nachzuahmen, geſprochen, ſagt doch zuletzt: cum omnibus temporibus inde usque ab initio diabolus opera Dei aemulatus sit et quibusdam praestigiis quandoque et veris miraculis suos furores confirmarit, diligenter discrimen consideretur miraculorum ecclesiae et diaboli. (Comment. de praecipuis divinationum generibus. p. 7.) Nicol. Remigius in ſeinen an heidniſchem und chriſtlichem Aberglauben ſo reichen Daemonolatreiae libri tres (Colon. Agr. 1596) erklärt gleichfalls viele wider- und übernatürliche Produktionen des Teufels, ſo die Verwandlungen der Menſchen in Thiere für Blendwerke, weil nur Gott, wie Auguſtin ſagt, die Macht habe, ein natürliches Weſen in ein anderes zu verwandeln, und weil es der Würde und Gottähnlichkeit des Menſchen widerſpreche, in Beſtien verwandelt zu werden, aber gleichwohl ſagt er, daß die Hexen die Natur der Thiere annehmen, deren Geſtalt und Figur ſie darſtellen, ſo daß ſie ſo ſchnell wie Wölfe laufen und in verſchloſſene Häuſer bei der Nacht wie Katzen hineinſchlüpfen. Sic igitur facultates, vires atque actiones earum animantium, quarum prae se ferunt imagines, imitari fatebimur, ut parum ab ipsa veritate abesse videantur. (Lib. II. cap. 5.) Was er daher mit Worten läugnet, um die Colliſion mit andern ausdrücklichen Dogmen zu vermeiden, geſteht er faktiſch, geſteht er ſelbſt bei andern Gelegenheiten ausdrücklich ein. So ſagt er z. B. lib. III. c. 12, daß die Menſchen oder Hexen mit Teufels Kraft im Widerſpruch mit ihrer natürlichen Schwere gen Himmel fahren und durch die Luft in die Höhe empordringen, das dürfen wir deßwegen nicht bezweifeln, weil es in der Natur für abſurd und unglaublich gilt, denn das geſtehen wir offen, daß die Natur dazu aus ſich ſelbſt keine Macht hat, ſondern daß alle dieſe erſtaunlichen und wunderbaren Dinge wider Willen und Erwarten der Natur geſchehen, ſo daß wer die natürlichen Urſachen zum Maßſtab derſelben machen wollte, gerade ſo verführe, als wenn er mit dem Finger den Himmel ſelbſt berühren wollte; denn es gebührt ſich nicht mit der menſchlichen Vernunft über Dinge abzuſprechen, die alle Geſetze und Kräfte der Natur überſteigen. Iſt alſo nicht auch der Teufel ein Doktor des Supranaturalismus? Sind nicht auch die Luftfahrten der Hexen übermenſchliche und übernatürliche Werke? — Auch Auguſtin ſchreibt den Dämonen Mirakel zu, de civit. Dei. l. 21. c. 6. Wenn er eben daſelbſt l. 18. c. 18 gleich andern Theologen ſagt, daß die Dämonen nur ſo viel thun können, als Gott erlaubt oder zugibt, ſo iſt dies eine leere Einſchränkung, die nichts zur Sache thut. Der Teufel iſt auch mit Gottes Erlaubniß Teufel — der Allmächtige dürfte ja nur wollen, und der Teufel wäre nicht mehr Teufel — aber deßwegen kommen doch in der Vorſtellung der Theologen die Handlungen des Teufels nur auf ſeine eigene Rechnung — alſo auch die Wunder. Die Jeſuiten ſchrieben den Teufeln geradezu ſolche Wunder zu, wie ſie ſonſt nur die Allmacht vollbringen konnte. „Der Teufel kann machen, daß ein Weibsbild an Leib und Seele Jungfrau bleibe und doch ein Kind gebähre.“ (Bucher die Jeſuiten in Bayern II. B. p. 363.) Man ſehe übrigens auch des trefflichen B. Becker: Monde enchanté (Ed. Amsterdam 1691) Liv. I. chap. 22, wo er ausführlich von der Macht und den mirakulöſen Wirkungen handelt, die dem Teufel nicht nur der Pöbel, ſondern ſelbſt auch die meiſten Gelehrten, namentlich Theologen ſeiner Zeit zuſchrieben, die ſich nicht über die Vorſtellungen des Pöbels erhoben hatten, gerade wie in unſerer Zeit, nur mit dem Unterſchiede, daß jetzt die Begriffe und Geſinnungen der Vernunft zu dem (ſogenannten) Pöbel herabſteigen, dagegen die Begriffe und Geſinnungen des Pöbels zu den Gelehrten und überhaupt höhern Klaſſen hinaufſteigen. — Der einzige weſentliche Unterſchied zwiſchen den beiden Genren von Wundern bleibt alſo der Zweck. Aber dieſer Zweck bleibt dem Wunder ſelbſt doch immer äußerlich, wie umgekehrt das Wunder dem Zwecke: das göttliche Wunder hat keinen innern, keinen objektiven, in ihm ſelbſt gegründeten Unterſchied vor dem teufliſchen voraus, ſo wenig als zwiſchen der Verwandlung des Waſſers in Blut durch die ägyptiſchen Zauberer und der Verwandlung deſſelben in Wein, den Zweck unangeſehen, ein innerer, weſentlicher Unterſchied ſtattfindet. Der fromme Skeptiker La Mothe le Vayer ſagt daher ganz richtig: ils (miracles) n'operent dans la religion que par la foi aidée de la grâce, tant s'en faut qu'ils dépendent absolument des sens. Si cela étoit, le diable et ses supports leur imposeroient souvent. Car quoique Dieu seul fasse de véritables miracles, les mages de Pharaon produisirent de vrais serpens et de vraies grenouilles. ..... L'on ne sauroit donc user de trop de circonspection sur une matière où l'imposture se glisse si témérairement .... en mesme événement miraculeux est parfois vendiqué par la fausse aussi bien que par la vraye (religion). Oeuvres T. IX. p. 363, 364. Ed. Paris 1681. Welch ein vortreffliches Fundament iſt daher das Mirakel, wenn es ſo beſchaffen iſt, wie es wirklich beſchaffen iſt, daß nur die größte Vorſicht oder vielmehr die Schlauheit der hohlſten Sophiſtik einen Unterſchied zwiſchen den Wundern Gottes und den Wundern des Teufels entdecken kann! — Der Gegenſtand dieſer Anmerkung (1848), der Glaube an die Macht und Exiſtenz des Teufels iſt ein für die Religions- und Cultur- oder vielmehr Unculturgeſchichte der Menſchheit höchſt wichtiger und lehrreicher Gegenſtand. Die Geſchichte des Diabolismus iſt das Prognoſtikon der Geſchichte des Theismus. Wie man zuerſt die Macht und Wirkungen des Teufels läugnete, aber nicht ſeine Exiſtenz, bis endlich auch dieſe ad Patres ging, ſo hat man auch längſt die unmittelbaren, d. h. thatſächlichen, wirklichen Wirkungen Gottes aufgehoben, aber ſeine Exiſtenz bis auf die neueſte Zeit nicht angetaſtet. So heilig, ſo vernünftig, ſo natürlich, wie jetzt noch der Gottesglaube, war einſt der Teufelsglaube. Noch in Walch's philoſophiſchem Lexikon 1733 wird Bekker's Lehre „eine gottloſe und ungereimte“ genannt und heißt es: „daß der Teufel eine Macht habe, auch ſolche würklich ausübe, iſt eine Wahrheit, die kein vernünftiger Menſch in Zweifel ziehen wird.“ Wie man jetzt den Atheismus als Feuerbachianismus, ſo ſignaliſirte man einſt den Adiabolismus als Bekkerianismus. Wie heute noch die Theologen und Philoſophen von der Vereinigung Gottes und des Menſchen reden, ſo ſchämten ſich auch noch im vorigen Jahrhundert die Theologen, Philoſophen und Juriſten nicht, die Frage aufzuwerfen: ob der Teufel ſich mit den Menſchen fleiſchlich vermiſchen und Kinder zeugen könne; denn „obgleich der Teufel ein Geiſt ſei, der gar keine leiblichen Eigenſchaften an ſich habe, ſo wäre doch klar, daß dieſer unreine Hurengeiſt, wie er Hoſea 4, V. 2 genennet werde, einen Leib annehmen und denſelben zur Vollziehung ſeiner fleiſchlichen Vermiſchung brauchen könne. Dieſes beſtätige nicht allein die allgemeine Uebereinſtimmung der Gottes- und Rechtsgelehrten, ingleichen der beſten Philoſophen, ſondern auch die heilige Schrift, als welche ausdrücklich von den guten Engeln ſage, „daß ſie in angenommener menſchlicher Geſtalt wahrhaftig mit andern Menſchen gegeſſen und getrunken.“ (Walch, Philoſ. Lex. Hexerei. p. 1451.) Wie einſt der Teufelsglaube unter dem Namen der Magia daemoniaca, ſo ſpielt auch heute noch der Gottesglaube zur Schande der Zeit unter dem Namen der Gottesläſterung eine Rolle in dem Criminalrecht. Aber wie es jetzt keine Märtyrer des Diabolismus mehr gibt, ſo wird es auch einſt in einer beſſeren und aufgeklärteren Zeit keine — wenigſtens kriminelle, öffentliche — Märtyrer des Theismus mehr geben. Manchen wird vielleicht dieſe Parallele des Gottes- und Teufelsglaubens als wahre „Gottesläſterung“ erſcheinen. Ich bemerke aber denſelben, daß nur die moderne Unentſchiedenheit, Halbheit und Flachheit das Band zwiſchen dem Gottes- und Teufelsglauben zerriſſen hat. Einſt galt beider Glauben für identiſch. C'est une opinion générale parmi les Chretiens que s'il y a des Diables, il y a un Dieu et que ceux qui ne croient point un Dieu, ne croient pas qu'il y ait des Diables. (Bayle Dict. Art. Ruggeri.) Aber der umgekehrte Satz iſt eben ſo richtig, nur gilt jener in Friedens-, dieſer in Kriegszeiten — dann, wann einer die Exiſtenz des Teufels angreift.

22) Es iſt mehrmals ſchon erinnert worden, daß nur die Theologen, welche die moraliſchen Geſetze von dem Willen Gottes abhängig machten, das von allen Einflüſterungen der Philoſophie oder Vernunft rein gehaltene, charakteriſtiſche Princip der Theologie geltend machten. Siehe hierüber auch den ſehr orthodoxen, zugleich aber auch ſehr vernünftigen Walch: Art. Moralität und Art. Geſetz der Natur, wo er die ſcholaſtiſche Lehre von einer moralitas objectiva, antecedenter ante voluntatem divinam für einen Irrthum, und Art. Geſetz, wo er „dasjenige, was die Schullehrer von dem ſogenannten ewigen Geſetz geſchwatzet, für eine ungereimte Sache“ und die Meinung, „daß, im Fall kein Gott wäre, gleichwohl ein natürlich Geſetz ſei, für eine lächerliche und ungereimte Grille“ erklärt. (Man vergleiche über dieſe Materie auch Leibnitz Theodic. P. II. §. 175—183.) Leibnitz (Epist. 14 ad Hanschium) macht zwar bei Gelegenheit der Behauptung des Buddeus, daß alles Recht, alle Moralgeſetze nicht von der Natur der Dinge, ſondern von einem despotico quodam Dei arbitrio abhängen, die Bemerkung: quod, ni fallor, saepe in nostris theologis graviter reprehensum est et hodie pene ab omnibus theologis reformatis rejectum. Aber — auch abgeſehen von dem gehäſſigen Ausdruck: despotiſche Willkür — das thut nichts zur Sache. Was Theologen gebilligt oder verworfen haben, iſt deßwegen noch nicht immer von ihnen als Theologen gebilligt oder verworfen worden; man muß ſtrenge unterſcheiden zwiſchen dem, was aus dem partikulären Princip der Theologie und dem univerſalen Princip der Vernunft kommt. Der Wille, richtiger die Willkühr iſt und war das Princip der Theologie. Die Verbindlichkeit der Moralgeſetze lag und liegt für ſie nur in dem Befehl Gottes. „Weil, ſagt z. B. Luther (Ausleg. des andern Kapitels des erſten Buchs Moſe), durch Gottes Wort geordnet und geboten iſt: du ſollſt nicht ſtehlen; ſo ſündigt ein jeder, der etwas frembdes angreifet. Da aber in Egypten den Juden befohlen war, ſie ſollten Geld von ihren Nachbarn auftreiben und mit ſich hinweg nehmen, war es keine Sünde; denn es entſchuldigte ſie Gottes Befehl und Geboth, welchem man in alle Wege und in allen Dingen gehorſamen ſoll.“ Der Begriff der poſitiven Geſetzgebung war der oberſte Begriff — denn man darf ſich hierin nicht täuſchen laſſen durch das, was die Orthodoxen von dem innerlichen, natürlichen Licht oder Geſetz geredet haben. Und das Recht der Geſetzgebung, der Grund zur Verbindlichkeit wurde abgeleitet aus dem abſoluten Rechte Gottes über die Menſchen, aus dem Begriffe der Herrſchaft, oder der Allmacht, oder der Vollkommenheit, die ſich aber ſtets mit der Vorſtellung der quantitativen Unendlichkeit, d. i. der Größe und Macht in Eins vermiſchte, oder aus ihm als dem Schöpfer, Vater und Erhalter. Kurz, die innere Macht des Guten, die doch in Wahrheit ſeine einzige Macht, ſeine Allmacht iſt, war unbekannt, war verſchwunden. Die Ethik hat kein ethiſches Princip. Die Vorſtellung des äußerlichen Geſetzgebers hatte dem Geiſte, wie dem Gemüthe des Menſchen das Gute entfremdet, die Idee deſſelben in das Gebiet der Jurisprudenz oder, richtiger, Polizei — wenn auch theologiſcher — in das Gebiet äußerlicher, nur poſitiver Geſetze geſpielt — daher auch, im Vorbeigehen geſagt die juriſtiſche Faſſung der Leibnitz'ſchen Theodicee,

worüber ſchon Fr. Schlegel im Athenäum ſpottete, keineswegs, wie Dr. Guhrauer will (Leibnitz's Deutſche Schriften p. 70 ꝛc.), nur in L. dem Doctor Juris, ſondern auch und zwar hauptſächlich darin ſeinen Grund hat, daß überhaupt Gott, was ja ſchon aus dem Begriffe der Perſönlichkeit hervorgeht, rein juriſtiſch gedacht wurde *). Bayle hatte in Bezug auf die Handlungsweiſe Gottes in der Orthodoxie bei Gelegenheit des Sündenfalls das Gleichniß einer guten Mutter gebraucht und geſagt, daß ſie nicht ſo, wie Gott, handeln würde. Clericus — dieſer vielgelehrte und ſelbſt aufgeklärte Theologe — verwirft dieſes Gleichniß als ein auf Gott gar nicht anwendbares Bild, ſchon deßwegen, weil die Mutter ſo handeln würde, parce que cela lui est commande par l'evangile, worauf Bayle ganz richtig bemerkt, que le seul amour d'une mère pour ses filles et pour la vertu la determineroit suffisament à s'opposer à leur chute. (Rep. aux quest. p. 869, 870.) Doch wozu ein ſo untergeordnetes Beiſpiel, wo der Beweis ſchon in dem Princip der Moral liegt, wie es allgemein gefaßt war. Usitatum est, ſagt Melanchthon, in philosophia dicere, virtutem sibi ipsi finem esse, nec principaliter expetendam esse propter aliud, sed rectius est etiam secundum rationem addere alium potiorem finem, scilicet, ut propter Deum expetatur virtus. Joseph ab aliena abstinet, ut Deo obediat. ... Principaliter expetenda est virtus propter Deum, sed postea etiam propter praemia aeterna et praesentia. (Ethicae doctrinae elementa etc. Wittebergae 1559. p. 39.) Daſſelbe ſagt Auguſtin de Civit. Dei lib. 19. c. 25. (Edit. von L. Vives, der in der Note zu dieſer Stelle bemerkt, daß Ambroſius geſagt habe, virtutem per se esse expetendam), daſſelbe Albertus Magnus: (Secunda pars Summae, alias dictae: de mirabili scientia Dei tract. 16. quaest. 102. memb. 3, wo er zwar dieſen Unterſchied macht: propter se diligitur quod ad alium finem non refertur; ... per se vero diligitur quod in natura et essentia propria habet, quare diligatur und dann ſagt, daß die Tugend wohl auf dieſe letztere Weiſe geliebt werden dürfe, aber dieſe Diſtinktion iſt ein haltungsloſer Widerſpruch, eine theologiſche Lüge: ſie will der Tugend huldigen, nimmt ihr aber doch zugleich wieder mit der Linken, was ſie ihr mit der rechten Hand gegeben. (S. indeß auch tract. 18. quaest. 116. part. 3.) Kurz: das ſpecifiſche theologiſche Moralprincip iſt, daß man die Tugend

---

*) Nur ein Paar Beiſpiele auch hiervon. Regibus, ſagt Joann. Bodinus de Republica l. 1. p. 156 (Ed. alt. Francof. 1591), obedientia debetur, sed post Deum immortalem, cujus summa est in omnes orbis terrarum Reges vitae necisque potestas. Zur Beſtätigung der Behauptung, daß der Fürſt eben ſo, ja noch mehr, als jeder andere Bürger, rechtlich verbunden ſei, einen Vertrag zu halten, ruft er dann aus: Quid mirum? cum Deus ipse suis promissis teneatur, ut recte Sententiarum magister scripsit. Sic enim apud Hieremiam clara voce obtestatur: Cogite, inquit, populos omnes totius orbis terrarum, ut inter me ac populum meum judicent, si quid a me fieri debuit, quod non fecerim. J. G. Darjes, ein Juriſt und Philoſoph des vorigen Jahrhunderts ſagt in ſ. „Gedanken von der Stadt Gottes" (Sittenlehre III. Auf. 1762. S. 613) daß „die Geſchöpfe nur Nutzungsherren ſind, deren unmittelbarer Herr Gott iſt," „nur ſubordinirte Befehlshaber, deren oberſter Befehlshaber Gott iſt," daß ſie „verbunden ſind, Alles nach dem Willen Gottes, ihres unmittelbaren Oberherrn und Eigenthumsherrn aller derjenigen Dinge, deren Gebrauch und Nutzen ihnen von Gott vergönnt wird, auf das willigſte zu thun." (S. 619.)

nicht um ihret, ſondern um Gottes willen lieben und thun müſſe: haben einzelne Theologen die Tugend als Zweck ihrer ſelbſt beſtimmt, ſo haben ſie dies im Widerſpruch mit ihren theologiſchen Principien gethan. Aber dieſes Princip iſt eben kein ethiſches Princip, vielmehr ein antiethiſches: es zieht den Menſchen von der Tugend ab. Wenn die Tugend nicht Zweck ihrer ſelbſt iſt, ſo hat ſie *keinen Werth für ſich ſelbſt*; wenn ich die Tugend nicht um der Tugend ſelbſt willen liebe und thue, ſo liebe und thue ich ſie aus einem nicht in ihr ſelbſt liegenden, einem fremden, alſo untugendhaften Grunde. Es gibt *kein anderes* Princip der Tugend, als die *Tugend ſelbſt*: der nimmt der Tugend ihren Charakter, das, wodurch ſie Tugend iſt, der ihr das propter und *per se* nimmt. Ein Sohn, der aus Gehorſam oder Liebe zu ſeinem Vater nicht lügt, iſt zwar ein guter, folgſamer Sohn, aber noch lange nicht ein tugendhafter Menſch. Er für ſich ſelbſt hat keine Liebe zur Wahrheit, er haßt ſie vielleicht ſelbſt von Herzensgrund, aber eine dritte Perſon verſöhnt ſie mit einander — eine Verſöhnung, die jedoch nicht den innern Zwieſpalt aufhebt. Zwar wird Gott als das abſolut Gute und Heilige ſelbſt vorgeſtellt und geliebt, aber, abgeſehen von dem, was hierüber ſchon oben geſagt wurde, in dieſer Vorſtellung und Liebe liegt nicht die Erkenntniß und Liebe der *Tugend in ihrer Beſtimmtheit*. Die tugendhafte, die ſittliche Liebe zu einer beſtimmten Tugend liegt aber eben lediglich nur in ihr ſelbſt, in ihrer Beſtimmtheit. Beneficium per se expetenda res est, una spectatur in eo accipientis utilitas. . . . Honestum propter nullam aliam causam, quam propter ipsum sequimur. (Seneca, De benef. l. 4. §. 9.) Dies iſt der einzige ſittliche Grund der Wohlthätigkeit; die Wohlthätigkeit iſt *an und für ſich ſelbſt* ein edler, ein göttlicher Akt; ſie wird nicht dadurch göttlich, daß Gott ſie will oder ſelbſt wohlthätig iſt, ſondern Gott iſt nur dadurch Gott, nicht ein teufliſches oder ſonſt ein egoiſtiſches Weſen, daß und wenn dieſe an und für ſich, durch ſich ſelbſt göttliche Tugend ſeine Tugend iſt. Die Idee des Guten iſt ſtets das a priori, das Maaß, das Geſetz ihrer ſelbſt; Gott gibt uns nicht die Idee des Guten, ſondern die Idee des Guten gibt uns Gott, wir denken ihn durch die Idee, nicht die Idee durch ihn. Wenn ich daher nur aus Liebe zu Gott wohlthätig bin, ſo bin ich nicht wohlthätig aus Liebe zur Wohlthätigkeit ſelbſt, nicht wohlthätig im Sinne der Wohlthätigkeit, im Sinne der Tugend, ſo kommt meine Wohlthat nicht aus der erſten Hand, aus der lautern Quelle, ſo hat ſie einen durch ein Medium getrübten Grund, einen Grund, von dem es immer noch zweifelhaft iſt, ob er ein reiner oder unreiner — ein Zweifel, der da, wo frei und offen die Tugend nur um der Tugend willen geliebt wird, wegfällt — denn deine Liebe zu Gott iſt dann nur eine ſittliche, wenn du Gott *ſittlich denkſt* — ſonſt liebſt du ſtatt Gottes „die Seitenwunde des Kreuzgottes“ oder das „Kreuzluftvögelein“ oder das praeputium Christi, oder, wenn du etwas abſtrakter biſt, die abgeſchiedenen Geiſter deiner verlornen oder nie gefundenen irdiſchen Freuden, überhaupt die Gaſe, die ſich aus deinen geheimen Herzensſeufzern entwickeln und dann oben in dem ſchönen Himmelblau der Phantaſie als Weſen einer andern Welt in lichten Wolkengeſtaltungen dir entgegenſcheinen. Es hängt alſo immer nur von der *ethiſchen Beſchaffenheit* deines Gottes, von der *ethiſchen Beſchaffenheit* deiner Liebe zu ihm ab, ob eine Handlung, die du aus Liebe zu ihm thuſt, eine ſittliche oder unſittliche iſt.

Die Gründung der Moral auf die Theologie iſt daher nur eine verkehrte Conſtruction, ein hysteron proteron — eine fromme Illuſion, und die Tugenden der Chriſten ſind nur Scheintugenden, weil ſie, ihrem eigenen Eingeſtändniß zufolge, nicht aus der Liebe zur Tugend um der Tugend willen, nicht alſo aus tugendhafter Geſinnung entſpringen, ſondern aus Liebe zu Gott, d. h. zu einem Weſen, in dem von jeher, und zwar nothwendig, in Folge des alle perſönlichen Intereſſen und Leidenſchaften des Menſchen in ſich concentrirenden Grundbegriffs der Perſönlichkeit, unter dem Deckmantel des lichtſcheuen Prädikats der Heiligkeit, die ſelbſtſüchtigſten Intereſſen, die unvernünftigſten, unſittlichſten Vorſtellungen Unterkunft fanden. Die Chriſten haben zwar nicht, wie die Heiden, die Lüſte des Fleiſches ihrem Gott beigelegt, aber dafür Zorn, Ehrgeiz, Eiferſucht*), Herrſchſucht, Selbſtſucht, kurz alle die kleinlichen und verächtlichen Leidenſchaften, in denen die Perſönlichkeit als Perſönlichkeit ſich bethätigt, und damit alle die Uebel ſanctionirt, die in dem Götzendienſt der Perſönlichkeit ihren Grund haben, und an denen wir größtentheils, in vielfacher Beziehung, heute noch laboriren. So ſehr z. B. das Duell den moraliſchen Lehren Chriſti widerſpricht, ſo ſehr ſtimmt es doch mit dem dogmatiſchen Grundbegriffe des Chriſtenthums, dem Begriffe der Perſönlichkeit überein: wo der Nachdruck auf der Perſönlichkeit Gottes ruht, da iſt die Perſönlichkeit überhaupt geheiligt, die Perſönlichkeit als ſolche der höchſte Begriff. Wo dieſe aber der höchſte Begriff iſt, da wird dem perſönlichen Intereſſe das objektive, ſittliche Intereſſe nothwendig ſubordinirt, ja aufgeopfert, ganz im Einklang mit dem Gotte, der ſich, ſeiner Ehre bei der Verdammung Adams und ſeiner Nachkommen die Gerechtigkeit zum Opfer bringt, und, nach dem Eingeſtändniß der chriſtlichen Theologen ſelbſt, in ſeinen Handlungen ſich nur nach ſich, nach ſeinem Belieben und Wohlgefallen, nicht nach dem, was an ſich recht und gut iſt, richtet. Die Unſittlichkeit und Unvernünftigkeit des Reliquienkultus im Katholicismus, der ſo weit ging, daß man ſelbſt den Haaren Mariä und einem Stück ihres Haarkamms (1595 in München) eine Kapelle weihte, und des Pietismus im Proteſtantismus, der hauptſächlich zu der Seitenwunde oder dem Seitenhöhlchen des Heilands ſeine Zuflucht nahm, hat ſeinen letzten Grund nur im Begriffe der Perſönlichkeit. Wo einmal die Perſon verehrt und geheiligt iſt, da wird natürlich, ja nothwendig auch das verehrt und geheiligt, was unmittelbar oder mittelbar mit dieſer Perſönlichkeit zuſammenhängt. Feiert der Sänger des Liedes der Lieder nicht auch die einzelnen Theile ſeiner Geliebten? Und warum ſoll ein Stück von dem Kreuz, an dem der Heiland, Gott in eigener Perſon, hing und ſchmachtete, nicht mirakulöſe Eigenſchaften beſitzen? Theilen wir den Gegenſtänden, die wir berühren, nicht auch die Merkmale unſerer Individualität mit, die ein feinerer Sinn ſelbſt als die unſerigen erkennt? Wo der Begriff der Perſönlichkeit nicht dieſe Folgen hatte oder hat, da iſt die Urſache allein der Verſtand, der ſich überall zwiſchen das Princip und ſeine nothwendigen Conſequenzen in die Mitte hineinſtellt, um durch die Abläugnung der Conſequenzen das Princip zu retten[*]). — Es wäre lächerlich, wie ſchon oben angedeutet, ja es wäre eine offenbare Lüge, zu behaupten, daß der Zorn Gottes, ſein Ambitionsgeiſt, ſeine Empfindlichkeit für Beleidigungen unſchuldige Anthropomorphismen ſind, die nicht im eigentlichen, ſondern nur bildlichen Sinne zu nehmen ſeien. So ſpricht nur der Verſtand, der durch allerlei jeſuitiſche Kniffe den Glauben zu rechtfertigen ſucht, aber nicht der Glaube ſelbſt, nicht das religiöſe Gemüth, nicht die Nothwendigkeit der Sache. Die Geſchichte des Chriſtenthums hat es nur zu ſehr beſtätigt, hat es ſelbſt mit dem Blut der Ketzer und Gottesläſterer beſiegelt, daß der Zorn und Ehrgeiz Gottes alle beſondern Kennzeichen und Merkmale eines wirklichen, nicht nur ſo vorgeſpiegelten und vorgeſtellten Zornes und Ehrgeizes an ſich beſitzt. Zur ewigen Schande der Chriſtenheit ſind ſogar dieſe Vorſtellungen als Strafgründe in die Geſetzbücher Juſtinians und Maximilians aufgenommen worden. — Si enim, heißt es in Juſtinians Novellen (Novell. constit. LXXVII) contra homines factae blasphemiae impunitae non relinquuntur, multo magis, qui ipsum Deum blasphemant, digni sunt supplicia sustinere. .... Propter talia enim delicta (nämlich Blasphemien, Schwüren bei den Haaren Gottes, unnatürlichen Schwelgereien) et fames et terrae motus et pestilentiae fiunt. Eben ſo, wie hier, werden in der Conſtitution, die Maximilian I. 1495 gegen die Gottesläſterer erließ, als Grund der Beſtrafung die großen Landplagen angeführt, die wegen des Verbrechens der Gottesläſterung der erzürnte Gott über die Menſchen verhängt. Und dieſe Vorſtellungen finden ſich ſelbſt noch bei den Criminaliſten des vorigen Jahrhunderts. So heißt es in Frölich v. Frölichsburgs Commentarius in d. peinlichen Halsgerichtsordnung 1720: „Unter dieſen (Delictis) iſt die ſchwäriſte Uebelthat die Gottesläſterung, wodurch Hunger, Krieg, Peſt und Erdbiden zum Untergang und Verderben gantzer Länder verurſacht werden. Und weilen hierdurch der Allmächtige Gott höchſtens verletzt wird, als pflegen die Criminaliſten dieſes Laſter vor den andern zu tractieren.“ (Anderter Tractat. I. B. 2. Tit. S. 7.) — Der Centralpunkt der innerlichen Entſittlichung der chriſtlichen

---

*) „Gott, ſagt z. B. Luther in ſeiner Kirchenpoſtille (Evang. am 13. Sonnt. nach Trinit. Luc. 10) iſt ein Eyfferer, er kanns nicht leiden, daß man über ihn etwas liebe; aber unter ihm etwas lieb haben, läſſet er wohl zu, gleichwie ein Mann wohl leiden kann, daß ein Weib die Mägde, das Haus und Hausgeräthe, Vieh und anders lieb habe, aber mit der Liebe damit ſie ihn lieb haben ſoll, vergönnet er ihr Niemand anders denn ihn allein zu lieben.“ Si mulier, ſagt der gelehrte J. G. Voſſius (in ſeiner Schrift De theol. gent. etc. sive de orig. et progr. idolog. l. I. c. 41) cum alio concumbat viro, adultera est, nec refert si alio id animo agat … Similiter statuendum de scortatione spirituali, qualis est si alteri sacrificetur quam Deo. Nimirum quia Deus noster est zelotypus, nec patitur sui cultum alteri transcribi.

---

[*]) Meiners in ſ. Allgem. Kritiſchen Geſchichte der Religionen 1806. I. B. S. 364 bemerkt, daß „man unter den Griechen und Römern weder ſolche Reliquien, noch einen ſolchen Reliquiendienſt fand, dergleichen früh unter den Chriſten entſtanden und von den Chriſten zu den Mahomedanern übergingen,“ .... „daß der Reliquiendienſt faſt ganz allein auf monotheiſtiſche Völker beſchränkt geblieben iſt.“ Uebrigens kann man den Reliquienkultus keineswegs dem Katholicismus aufbürden. Schon in der Bibel hatten Wunderkräfte an dem Kleide Chriſti, an den Schweißtüchern und andern Kleidungsſtücken der Apoſtel. „Nach ſolchen Beiſpielen, bemerkt mit Recht Meiners, iſt es viel weniger zu verwundern, daß man Chriſtum, die Apoſtel und Märtyrer ſammt ihren Reliquien gottesdienſtlich ehrte, als daß man es nicht viel früher that, als es wirklich geſchehen iſt.

Menſchheit liegt aber — ein Punkt, den wir hier jedoch nur an- nicht ausführen, obwohl die nöthigen Veranſtalten dazu getroffen wurden — in der Bedeutung, die dem Glauben im Chriſtenthum gegeben wurde. Nur der Glaube macht ſelig; der Glaube iſt jedoch nicht ohne gute Werke — höchſt bezeichnend ſind die guten Werke an die Stelle der Tugenden getreten — ein Glaube ohne gute Werke iſt ein falſcher Glaube. Aber, abgeſehen von den Sophismen, die hierin liegen, die Tugend wird da zu einer Nebenſache gemacht, dem Menſchen aus den Augen und dem Sinn entrückt, wo ſie nicht ſelbſt zum Princip erhoben wird. Sie wirkt und iſt nur, wo ſie den erſten, aber nicht, wo ſie den zweiten Platz einnimmt. Aut Caesar aut nihil, ſo ſpricht auch die Tugend. Die Epikuräer ſagen auch: das Vergnügen macht ſelig, allein das Vergnügen iſt nicht ohne Tugend. Aber ſie hatten gleichwohl ein unſittliches Princip, weil ſie der Tugend nicht den erſten Rang gaben. Non est, inquit, voluptas sine virtute. Sed quare ante virtutem est? De ordine putas disputationem esse? De re tota et de potestate ejus ambigitur; non est virtus, si sequi potest .... ducere debet. (Sen., De benef. l. IV. §. 2.)

23) Der Begriff des eigentlichen, früher ſogenannten ſpekulativen, Atheismus beſteht lediglich, ſtreng genommen, in der Läugnung des Daſeins Gottes. Obgleich der Atheiſt, wie denn dies überhaupt bei der Polemik und Negation der Fall iſt, daß mit der empiriſchen Erſcheinung auch das Weſen negirt wird, mit dem Daſein auch das Weſen läugnet: ſo hat dieſe Negation doch nicht die Bedeutung des urſachlichen, wahren, ſondern eines conſecutiven Uebels, ſo iſt doch ſein ſpecifiſcher Begriff, ſeine charakteriſtiſche Stellung in der Geſchichte nur dieſer, daß er das Daſein aufhebt. Er hebt nicht das Daſein Gottes auf, weil er das Weſen deſſelben aufhebt, ſondern nur deßwegen — nolens volens — das Weſen auf, weil er das Daſein aufhebt. Das Sein Gottes war ein durchaus empiriſcher Begriff. Die Frage: iſt Gott? hatte ihren techniſchen Ausdruck in der Frage: gibt es einen Gott? ſie war identiſch, dem Begriffe des Seins nach, ſelbſt noch in andern, hier aber gleichgültigen Beziehungen, mit der Frage: gibt es Geiſter, gibt es Teufel? Die Frage nach dem Sein Gottes war alſo eine Frage nach dem Sein im Sinne eines Seins, welches einen Plural hat, eines Seins, deßgleichen es noch mehreres gibt, eines eigentlichen Außerunsſeins, deßgleichen dieſen ſinnlichen Dingen außer uns zukommt, kurz die Frage nach einem äußerlich objektiven, partikulären, empiriſchen Sein, nach einem Daſein. Es war ein Sein, welches das Weſen des ſinnlichen Seins an ſich hatte, ohne doch die Zeichen deſſelben zu haben, deſſen Gewährsmann daher allein der Sinn, an ſich, der Natur dieſes Seins nach, geweſen wäre. Dieſer Widerſpruch, der Widerſpruch eines Seins, das ſeinem Begriffe nach ein Erfahrungsobjekt war, mit der wirklichen Erfahrung, die dieſes Sein doch nicht zeigte, war der Grund des Atheismus. Er bezweifelte, er läugnete daher nur ein ſeiner Natur nach bezweifelbares, läugbares Sein — er läugnete nicht an ſich das Göttliche, er läugnete vielmehr nur einen atheiſtiſchen Begriff, wie in der That der Begriff des Seins war — daher auch Bayle vollkommen Recht hatte zu behaupten, daß der Glaube an Gott, als welcher ſich eben auf dieſen Begriff der Exiſtenz ſtützte, ohne Einfluß auf den Menſchen wäre, weil dieſer Glaube ſelbſt kein Akt der Erhebung, kein geiſtiger

und ſittlicher Akt, ſondern ein hiſtoriſcher, empiriſcher, ungöttlicher Glaube war, ein Glaube, der mit dem Glauben an Geiſter und Teufel identiſch war. Alle Beweiſe für das Daſein Gottes aus dem Gedanken waren inſofern verkehrt, weil ſie aus der innerlichen Realität der Vernunft heraus eine äußerliche Realität, aus dem Geiſte eine Geiſtloſigkeit, aus dem Begriffe eine Begriffloſigkeit, eine Fakticität erſchließen wollten. Die Argumente Kants, Jakobis, Fichtes gegen die Beweiſe vom Daſein Gottes haben daher, weil ſie ſich auf dieſes Sein beziehen — ja in Kant (zum Theil auch in Jacobi) ſpielt dieſes Sein im Widerſpruch mit ſeinem wahren Weſen noch eine poſitive Rolle — keine anti- ſondern ächt philoſophiſche Bedeutung.

24) Unter den vielen guten Bemerkungen und Gedanken B.'s verdient dieſe Bemerkung eine Erwähnung, welche er gegen die gewöhnliche Unterſcheidung vorbringt, daß die Myſterien des Glaubens wohl über, aber nicht gegen die Vernunft ſind — eine Unterſcheidung, die auch Leibnitz acceptirt und gegen Bayle in Schutz nimmt, freilich wieder auf ſeine Weiſe explicirt. „Ich glaube, ſagt er, daß man hier in dem erſten Theile des Satzes dem Worte: Vernunft einen Sinn gibt, welchen man ihm nicht im zweiten Theil gibt, daß man nämlich im erſten Theil unter dem Worte Vernunft die menſchliche, im zweiten aber die Vernunft überhaupt verſteht. Denn wenn man immer die Vernunft im Allgemeinen oder die höchſte Vernunft meint, ſo iſt es auf gleiche Weiſe wahr, daß die Geheimniſſe des Glaubens nicht über der Vernunft und nicht gegen die Vernunft ſind. Aber wenn man in beiden Theilen die menſchliche Vernunft meint, ſo hat die Diſtinction keinen feſten Grund, denn die Orthodoxeſten geſtehen ein, daß wir nicht die Uebereinſtimmung unſerer Myſterien mit den Geſetzen der Philoſophie erkennen. Das nun aber, was uns nicht der Vernunft gemäß ſcheint, ſcheint uns vernunftwidrig, eben ſo wie Das, was uns nicht der Wahrheit gemäß ſcheint, uns wahrheitwidrig ſcheint. Warum ſoll man daher nicht eben ſo gut ſagen können, daß die Myſterien wider unſere ſchwache Vernunft, als daß ſie über unſerer ſchwachen Vernunft ſind?" Auch gegen die Behauptung, daß nur die natürliche, nicht erleuchtete Vernunft die Myſterien nicht begreifen könne, bemerkt er richtig: „das Myſterium der Trinität war der Seele Luthers nicht deutlicher, als der Seele Socins; der Unterſchied zwiſchen Denen, welche das Myſterium läugnen und welche es glauben, beſteht nicht darin, daß die Einen mehr Unbegreiflichkeiten darin finden, als die Andern, ſondern darin, daß die erſtern ſchließen: es iſt nicht geoffenbart, weil es den Vernunftbegriffen widerſpricht, die andern aber alſo: weil es geoffenbart iſt, muß man über alle philoſophiſchen Gegengründe ſich hinwegſetzen und ſie der Autorität der Schrift aufopfern." (Rep. aux quest. p. 833—34.)

25) Leibnitz, ſagte ich, vertheidigte die theologiſchen Dogmen aus dem Standpunkt des Univerſums, der Vernunftnothwendigkeit. Puis qu'il (Dieu) a permis le vice, il faut que l'ordre de l'univers, trouvé préférable à toute autre plan, l'ait demandé. (Théodicée, prt. II. §. 124.) Dieu veut l'ordre et le bien, mais il arrive quelquefois (?) que ce qui est désordre dans la partie est ordre dans le tout. ... La permission des maux vient d'une espèce de nécessité morale. (§. 128.) Das Uebel, ſowohl moraliſche als phyſiſche, iſt dem L. eine natürliche Folge, eine Folge, die ſich von ſelbſt verſteht, etwas Unvermeidliches, etwas, was

im Zuſammenhang mit dem allgemeinen Plane ſteht, und in dieſem Connex einen guten Sinn gibt, was iſt, weil, wenn es nicht wäre, ein weit größeres, ein wahres Uebel wäre, kurz etwas, was ſein ſoll, was einen guten Grund hat, ein Uebel alſo, das an ſich kein Uebel iſt — allerdings nicht in Bezug auf den Theil, aber auf das Ganze. Aber dieſe Anſchauung widerſpricht eben geradezu dem theologiſchen Standpunkt, wo das, ſowohl moraliſche als phyſiſche, Uebel das gerade Gegentheil von einem Verſteht ſich von ſelbſt, wo es vielmehr ein abſolut unbegreiflicher Teufelsſpuk, ein empörender Schandfleck, ein ſinnloſer Strich durch die Rechnung, kurz ein mirakulöſes Etwas iſt, das daher auch nur wieder durch eine außerordentliche, mirakulöſe, unmittelbare Handlung Gottes aufgehoben wird. Der Leibnitziſche Standpunkt dagegen hebt die Nothwendigkeit und das Bedürfniß einer beſondern, außer- und übernatürlichen Erlöſung auf. Das Uebel iſt an und für ſich, d. h. vor Gott gerechtfertigt; es trägt ſeine Aufhebung, ſeine Verſöhnung ſchon in ſich, eben weil es ein natürliches, ein wohlbegründetes, ein im urſprünglichen Plane der beſten Welt gelegenes Ergebniß iſt. Für die Sünden der Theologie dagegen iſt kein natürliches Kraut gewachſen; hier iſt außernatürliche Hülfe nothwendig. Wenn L. dann doch wieder die aus dem theologiſchen Sündenſtandpunkt ſich ergebenden Lehren mit in ſeinen Plan aufnimmt und rechtfertigt, ſo geſchieht es eben im Widerſpruch mit ſeinem Standpunkt. Die Theologen ſagten wohl auch, daß die Sünde mit im Plane lag; aber was ſagen ſie nicht alles? Die Sünde widerſpricht Gott, ſie iſt gegen ſeinen Willen, er hat einen Schauder vor ihr; ſie greift ſein ganzes Nervenſyſtem an; ſie hat ihn ſo empört, daß ihn nichts als eine außerordentliche Handlung, nichts als das Blut ſeines geliebten Sohnes beſänftigen konnte; wie kann man aber das in ſeinen Plan aufnehmen, wie das überdenken, was einem wider den Willen, wider ſein Weſen geht? Die Sünde zu denken iſt ſelbſt ſchon Sünde. Und wer die Sünde mit in den Plan der Weltſchöpfung aufnimmt, der iſt ihr wahrer Urheber, denn er iſt der Erſte, dem die Sünde, ſo zu ſagen, in den Kopf kam. Die Sünde iſt daher nur durch einen unbegreiflichen Teufelsſpuk, Deo inscio et invito, in die Welt gekommen, oder ſein Zorn und ſeine Verſöhnung iſt eine bloße Komödie. — Aber eben ſo, wie im Allgemeinen, iſt es im Speciellen mit der Leibnitziſchen Apologie der theologiſchen Lehren. So wirft er dem Bayle in Betreff der vierten theolog. Maxime, wo es ſich von der Erbſünde handelt, vor, daß er ſich das urſprüngliche Verderbniß ſo vorſtelle, als habe Gott in ſeinem Zorne ausdrücklich daſſelbe in die Seele und den Leib gegoſſen par une action extraordinaire, pour le punir. Aber wie kann L. dem Bayle dieſe Vorſtellung anrechnen, als wäre ſie ſeine eigene, da ſie doch die ächttheologiſche iſt, und wie überſehen, daß ſeine Auffaſſung geradezu der theologiſchen Lehre und ſelbſt dem theologiſchen Standpunkt widerſpricht? Er ſagt nämlich, man müſſe ſich dies ſo vorſtellen, daß die verbotene Handlung durch ſich ſelbſt, in Kraft einer natürlichen Conſequenz, dieſe traurigen Folgen nach ſich zog, und daß ſie Gott deßwegen, nicht aber par un décret purement arbitraire verbot, daß es hier gerade ſo war, als wenn man den Kindern die Meſſer verbietet. (L. c. §. 112.) Nicht der Gegenſtand, an den ſich das Gebot Gottes anknüpfte, nicht deſſen Schädlichkeit oder ſonſtige Beſchaffenheit, nein! die Sünde als Sünde, die Ueberſchreitung des Gebotes als Gebotes, die Verletzung der Gottheit als ſolche und der dadurch erregte göttliche Zorn ſtürzten den Menſchen ins Verderben. Es war keine natürliche, ſondern übernatürliche Handlung, ein unmittelbarer Strafakt, nur die Macht der erzürnten Gottheit, die dieſe ungeheuren Veränderungen hervorbrachte. „Solches dünket, ſagt Luther in ſeiner Auslegung des anderen Kap. des I. Buchs Moſe, der Vernunft ſehr närriſch zu ſein, wie doch ein einiges Gewächs ſo ſchädlich habe ſeyn können, daß es das gantze menſchliche Geſchlecht, welches ſich doch unendlich mehret und erſtrecket, habe verderben und verdammen können und zwar mit dem ewigen Tode. Aber im Gewächſe oder Apfel iſt dieſe Krafft und Vermögen nicht geweſen. Es ſetzet wohl Adam ſeine Zähne an dieſen Apfel; aber in der Wahrheit ſetzet er die Zähne in einen Stachel, welcher war Gottes Verboth, und Ungehorſam gegen Gott. Das iſt die rechte und eigentliche Urſache dieſes Jammers, nemlich, daß er ſündigt wider Gott, verachtet ſein Geboth und folget dem Teuffel. Es iſt zwar ein Baum geweſen des Erkenntniſſes gutes und böſes, denn gut iſt er geweſen, daß er die alleredelſten und köſtlichſten Früchte getragen hat; weil aber das Verboth dazu kömmt, und der Menſch demſelben nicht gehorſam iſt, ſo wird er ein Baum viel ſchädlicher, denn aller Gifft*)." Die Theologen betrachten, ſagt Bayle, den Schmerz comme un effet de la colère céleste qui punit le péché de l'homme. Sie ſagen, daß weder Schmerz, noch Trauer, noch ſonſt eine phyſikaliſche Beſchwerde das Glück Adams geſtört hätte, wenn er ſeine Unſchuld erhalten hätte. (Rép. aux quest. chap. 133. p. 828. Desgl. chap. 79. p. 658, wo es unter Anderm heißt: il vaut mieux dire avec le commun des docteurs, que les loix de la nature, qui auroient été admirablement commodes au genre humain innocent, ont été changées en d'autres loix incommodes, depuis la chûte de l'homme.) Schmerzen, Krankheiten, Tod ſind Folge alſo der Sünde, qua talis. Adam hatte denſelben Körper vor dem Fall, den er nach ihm hatte, aber das war doch ein Körper ganz eigener Art, ein ganz curioſer Körper, ein Körper, der kein Bein zerbrach, und wenn man ihn vom babyloniſchen Thurm herabgeſtürzt hätte, ein Körper ſo ganz nach Herzenswunſch, der ſelbſt nicht ſterben konnte, kurz ein Körper, der, rund herausgeſagt, kein Körper war. Die ſcholaſtiſchen Theologen — grundehrliche, treuherzige Leute, die ſich der Conſequenzen ihrer Glaubensvorſtellungen nicht ſchämten, die nicht, wie die modernen Heuchler, vor ihrem Verſtande verſchwiegen und verläugneten, was ihr Herz glaubte, die nur deßwegen ſo neugierig mit dem Verſtande waren, weil ſie einfältig und arglos von Herzen waren, nur deßwegen ſo detaillirten die Gegenſtände des Glaubens, weil ſie ihnen wirkliche Dinge, ſo ausgemachte, ſonnenklare Dinge waren, wie uns nur immer eine empiriſche Wahrheit iſt, weil ihr Glaube ein handfeſter, grober, aber natürlicher Glaube war, ein Glaube, der ſich von ſelbſt verſtand, nicht ſo ein geſchraubtes, affektirtes, nervenſchwaches Ding, wie es der eingebildete Glaube der modernen Welt iſt — die ſcholaſtiſchen Theologen, ſage ich, beſchäftigten ſich viel mit den wunderbaren Eigenſchaften dieſes Körpers. So ſagt z. B. der Magister Sententiarum, übrigens nach dem Vorgange des h. Auguſtin (De civit. Dei lib. XIV. c. 16—26), cui contradicere, wie Albertus Magnus ſagt, impium est in his, quae tangunt fidem et mores, daß, wenn die erſten Eltern nicht geſündigt hätten, sicut alia membra corporis aliis admovemus, ut manum ori sine ardore libidinis, ita genitalibus uterentur membris sine aliquo pruritu carnis. (Petri Lombardi Sentent. lib. II. distinct. 20. cap. 1.) Noch ſpecieller aber geht Albertus Magnus in dieſe Materie ein. (Deſſen Summa P. II. tract. 14., quaest. 84.) Hier kommt unter andern wunderbaren Eigenſchaften von den Körpern der erſten Eltern auch dieſe vor, daß ſie bewahrt waren a dolore pressivo, etiamsi lapidum onera superius projecta fuissent. Ja noch im vorigen Jahrhundert behauptete Leß, „daß im Stande der Unſchuld, jene verbotene Frucht ausgenommen, nichts, kein Biß der Thiere, kein Schlag eines Körpers die erſten Menſchen verletzen und verwunden, nichts alſo auch in ihnen Schmerzen erregen gekonnt hätte, und daß alle Paſſibilität des menſchlichen Körpers allein vom Genuß jener giftigen Frucht entſtanden wäre.“ (Bei Gabler a. a. O. p. 50.) Selbſt keine Speiſen bedurfte der urſprüngliche menſchliche Körper nach der Meinung angeſehener chriſtlicher Theologen. (Siehe Petavius, De opificio l. II. c. 7.) „Der Körper Adams, heißt es bei Thomas Aquino (Summa p. I. quaest. 97. art. 3), aber im Sinne Anderer, verlor Nichts, denn er war ein unverwüſtlicher Körper, alſo bedurfte er auch zum Erſatz des Verlornen keine Speiſen. Die Ernährung iſt nicht ohne Leiden, aber der Körper Adams war ohne Leiden. Auf den Genuß von Speiſen folgt die Ausſcheidung des Ueberflüſſigen, aber dieſe iſt etwas Häßliches, was ſich nicht für die Würde des Urſtandes ſchickt. Alſo nahm Adam keine Speiſen zu ſich?“ Wie daher der Körper Adams mit ſeinen wunderbaren Eigenſchaften in dieſen unſern elendigen, ſterblichen Körper überging — dieſer Uebergang, mein lieber Leibnitz! iſt, du magſt ſagen, was du willſt, ein Wunder — ein Wunder des Zorns, wie die Erlöſung ein Wunder der Liebe. — Leibnitz möge daher jedem Philoſophen zu einem warnenden Beiſpiel dienen, daß er nicht die theologiſchen Dogmen vertheidigen oder gar demonſtriren wolle, wenn er nicht ein eben ſo geiſtloſes, als wahrheitsloſes und unfruchtbares Spiel treiben will.

---

*) Man vergleiche über dieſen Gegenſtand auch Augustin de Civ. Dei l. 14. c. 12. und Ernesti Opusc. theolog. 1773 p. 230 — 33. Andere Theologen nehmen einen phyſiſchen Grund des Verbotes an. Siehe Clericus Commentar zur Geneſis. Wieder Andere ſuchen beide Anſichten zu vermitteln. Noch im vorigen Jahrhundert behauptete Villaume: „Gott habe den Fall des Menſchen nicht blos zugelaſſen, ſondern wirklich beſchloſſen; Gott habe bei der Ankündigung der Strafe ſimulirt, aus weiſer Herablaſſung demjenigen, was in der Natur nothwendig und unvermeidlich war, den Schein und Anſtrich von poſitiven Strafen gegeben, um die Menſchen deſto aufmerkſamer auf ihre Beſtimmung und ihr künftiges Verhalten zu machen." Der anonyme Verfaſſer des Verſuchs einer neuen Ausſicht über die moſaiſche Geſchichte vom Fall des erſten Menſchen, Gotha 1788, erblickt darin, daß Gott den erſten Menſchen ganz nothwendige Folgen der Natur als Strafen vorgeſtellt habe, ſogar ein Meiſterſtück der göttlichen Erziehungskunſt. S. Gabler Einleit. zum II. Th. von Eichhorns Urgeſchichte.

26) Die Theologen ſahen wohl ein, daß es der Gerechtigkeit widerſpricht, die Sünden der Väter an der Nachkommenſchaft zu ſtrafen. Aber ſie halfen ſich auch hier, wie in allen andern Materien, um den Widerſpruch des Dogmas mit der Vernunft zu heben, mit einer köſtlichen Finte oder, richtiger, Lüge. Sie ſagten nämlich: wir alle mit einander haben bereits in Adam geſündigt, dieſer Eine Adam war alle Menſchen, als er ſündigte — gewiß ein ſehr tiefſinniger Gedanke für alle jene

trübſeligen Köpfe, denen ein Gedanke um ſo tiefer iſt, je grundloſer, je unwahrer er iſt. S. hierüber z. B. den Petrus Lomb. loc. cit. lib. II. dist. 30. c. 1—5. u. Albertus M. loc. cit. tract. 17. quaest. 107. membr. 2., wo A. ſich alſo ausdrückt pro quo (peccatum originale) punitur (parvulus) licet non sit suum personaliter tamen suum est naturaliter. Auch die ſpätern Theologen rechtfertigten aus dieſem Grunde die Verdammung. (S. Walch philoſoph. L. Erbſünde). Ja, ich erinnere mich, es ſind jedoch ſchon viele Jahre, ſelbſt in der Schrift noch eines neueren Theologen eine Rechtfertigung oder wenigſtens beifällige Annahme dieſes Gedankens — wenn auch nicht, nisi fallor, zu demſelben Zwecke, den die frühern Theologen dabei hatten, nämlich zur Rechtfertigung Gottes — geleſen zu haben. Aber iſt denn der gerecht, weiſe, vernünftig, der mir meine angeerbte Schwindſucht, oder den Höcker, den ich mir ſelber zum Aerger auf dem Rücken herumſchleppe, oder die Unarten, die ich als Wickelkind beging, als Schuld anrechnet? Nimmermehr; nur die Leidenſchaft, der Zorn, die Rohheit handelt ſo, aber nicht die Gerechtigkeit, die Sittlichkeit, die Vernunft. Aber was das Schönſte von der Sache iſt: mit dieſem Gedanken, der gerade die Erbſünde legitimiren will, hebt ſich die Erbſünde mit allen ihren theologiſchen Conſequenzen auf. Wenn wir in Adam geſündigt haben, ſo ſind wir auch ſchon in Adam für unſere Sünden — wenigſtens für das peccatum originale oder originans, wie es Albertus nennt, welches aber die Hauptſache, die Mutter aller Sünden iſt — geſtraft worden. Wenn Adam im erſten Theil des Trauerſpiels der Repräſentant der Menſchheit iſt, warum ſoll er es denn nicht im zweiten Theil ſein? Wenn uns ſeine Sünden zum Nachtheil gereichen, warum ſollen uns denn nicht ſeine Leiden, ſeine Strafen zu Gute kommen? Adams Sünde war die Urſünde, die Sünde der Menſchheit, nicht einer Perſon; im Namen Aller hat er geſündigt; richtig; aber dann hat er auch im Namen Aller die Sünde gebüßt; ſeine Strafe war die Urſtrafe, ſein Tod der Urtod, der erſte, der ſchrecklichſte Tod, der ſchrecklichſte nicht nur, weil er der Erſte war, ein noch unerhörtes Ereigniß, ſondern auch weil er ihn als Strafe empfand, weil er wußte, daß er nicht hätte ſterben können. Wenn nur ein Funke von Liebe noch in Gott war, ſo mußte ihn daher dieſer Tod, dieſer Tod ohne Gleichen rühren und mit der Menſchheit verſöhnen, denn es war ein Tod von allgemeiner Bedeutung — ſo iſt alſo Adam ſchon unſer Chriſtus.

27) Daß aber eben ſo, wie hier die heidniſchen, auch die chriſtlichen Theologen raiſonnirten, davon hier nur ein Paar Beiſpiele. P. Nicolle — ein Freund und Geiſtesverwandter Pascals — Bayle hat ihm in ſeinem Dictionnaire einen kurzen Artikel gewidmet — ſagt z. B. Qu'y-a-t-il de plus dur en apparence (?) que la condamnation d'enfans pour le crime d'un seul homme auquel ils n'ont point de part par leur propre volonté? .... C'est par la vérite des dogmes qu'il faut juger, s'ils sont cruels, et non par ces vaines idées d'une prétendue cruauté qu'il faut juger de leur vérite. Tout ce que Dieu fait ne sauroit être cruel, puis qu'il est la souveraine justice. C'est donc à quoi nous devons borner toutes nos recherches et non pas pretendre juger, s'il a fait ou n'a pas fait quelque chose par les foibles idées que nous avons de la justice et de la cruauté. (B. Rép. aux quest. p. 874, 875.) Charmant! Alles, was Gott thut und wäre es auch das Ungerechteſte, iſt

gerecht, weil er die höchſte Gerechtigkeit iſt — die *höchſte*, d. h. die, wo die Begriffe der Gerechtigkeit, dieſe foibles idées ausgehen, wo die Unterſchiede von Recht und Unrecht ſich aufheben. Andere Theologen ſagten denn auch geradezu heraus, daß in Beziehung auf Gott nichts ungerecht oder moraliſch ſchlecht iſt, daß er nicht ſündigen kann, er mag thun, was er will, weil er keinem Geſetze unterthan iſt. (Leibnitz Théod., p. II. §. 176. 178.) Die Calviniſten nahmen ſelbſt keinen Anſtand zu behaupten, daß Gott zwar die Sünde öffentlich (nach ſeinem geoffenbarten Willen) mißbillige und verbiete, aber im Geheimen billige. (Rép. aux quest. p. 842. N. p.) Gregor von Rimini und einige andere ſcholaſtiſche Theologen ſagten ſogar, daß Gott lügen oder trügen, d. h. Anderes, als er denkt und beſchloſſen hat, den Menſchen anzeigen könne, gleichwie er z. B. zu den Einwohnern von Ninive durch den Propheten Jona ohne Bedingung ſagte: „Es ſind noch vierzig Tage, ſo wird Ninive untergeben.“ Pariſer Theologen und Philoſophen machten daher dem Carteſius, welcher die Untrüglichkeit Gottes als das Princip der Gewißheit aufſtellte, den Einwurf: „Wenn Gott den Pharao verblendete und verhärtete, den Propheten den Geiſt der Lüge eingab, woher weißt du, daß wir von ihm nicht getäuſcht werden können? Kann es Gott nicht eben ſo mit uns machen, wie ein Arzt mit ſeinen Patienten und ein Vater mit ſeinen Kindern, welche ſie beide ſo oft und zwar mit Weisheit und Nutzen hintergehen?“ (Secundae objectiones u. Bayle Dictionn. art. Greg. de Rimini.) Wahrlich, man kann auch von den Chriſten ſagen, was man von den Heiden ſagte, daß ſie beſſer waren, als ihre Götter, daß ſie die Vernunft nur vor Handlungen bewahrte, zu welchen ſie ihr religiöſer Glaube — das Vorbild ihres Gottes vollkommen berechtigte. Leere, ſchale Ausflucht iſt es, zu behaupten, daß der Menſch an die Gebote Gottes, nicht an ſeine Handlungen, die ſich nur auf Gott und ganz beſondere Fälle bezögen, gebunden ſei. Ein Lehrer, der durch ſeine Handlungen den Lehren und Geboten widerſpricht, die er ſeinen Schülern gibt, iſt ein ſchlechtes Vorbild. Die Handlungen wirken bekanntlich mächtiger auf den ſinnlichen Menſchen als die Lehren. (S. Augustin de Civit. Dei L. II. c. VII.) Eben ſo wie mit den Handlungen Gottes, iſt es mit den Handlungen der Heiligen, welche den Chriſten für Muſter der Frömmigkeit galten. Zugegeben auch, daß wir nicht z. B. die Handlung eines Abraham nachahmen werden, auch nicht nachahmen dürfen, weil und wenn wir kein ausdrückliches Gebot dazu von Gott haben: ſo hebt doch ſchon das Exempel an und für ſich ſelbſt alle ethiſchen Begriffe und Gründe auf, entſittlicht im Innerſten das Gemüth, indem es den Gehorſam gegen einen gebieteriſchen Willen ſchlechtweg, abgeſehen von dem Inhalt des Gebotenen, welcher doch allein einen Gehorſam zu einem ſittlichen, pflichtmäßigen macht, als Muſter aufſtellt. Cum autem Deus jubet, seque jubere sine ullis ambagibus intimat, quis obedientiam in crimen vocet? quis obsequium pietatis accuset? Sed non ideo sine scelere facit, quisquis deo immolare filium decreverit, quia hoc Abraham etiam *laudabiliter* fecit. (August. l. c. lib. I. c. 26, vergl. auch lib. XVI. c. 32.) Ei warum denn nicht? Wenn Abraham ohne Verbrechen ſeinen Sohn ſchlachtete oder — es iſt eins — zu ſchlachten beſchloß, weil es ihm der Herr befahl, ſo iſt es kein Verbrechen *an ſich ſelbſt*, ſeinen Sohn zu ſchlachten, ſondern nur weil oder vielmehr wenn es der Herr nicht befohlen, ſo iſt es wenigſtens kein materielles, ſondern nur formelles Verbrechen, ſo hebt ſich aller objektive Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht auf. Uebrigens ſind alle dieſe Exempel nur einzelne, empiriſche Erſcheinungen von dem Grundübel des Poſitivismus; denn da, wo die Ethik auf eine äußere, poſitive Offenbarung geſtützt wird, iſt die Baſis der Ethik von vorn herein aufgehoben: das innere Kriterium verſchwunden: wahr und recht iſt, was in der Bibel geſchrieben ſteht. Alle möglichen Unſinnigkeiten und Abſcheulichkeiten hat man daher aus der Bibel begründet und gerechtfertigt, und zwar nicht in Folge des Mangels an exegetiſchen Kunſtgriffen und Sophismen, ſondern in Folge der Natur der Sache. Wer einer äußern Autorität der Stimme der Vernunft und des Gewiſſens aufopfert, der hat ſich dem abſoluten Zufall Preis gegeben, ſich ſelbſt allen Rechtsſinn, allen Tugendgeſchmack und praktiſchen Verſtand abgeſprochen und wirklich genommen, ſich zu einer moraliſchen Tabula rasa gemacht, die ohne Unterſchied alles, was man nur immer auf ſie ſchreibt, aufnimmt. Mag die Bibel immerhin noch ſo vieles Vortreffliche enthalten: als unbedingte Autorität, als ausſchließliche Offenbarungsquelle iſt ſie die Quelle des tiefſten Verderbniſſes, ein eben ſo unſittliches als unvernünftiges Princip, und der Grund einer Idololatrie, die von einem höhern Standpunkt aus eben ſo unſinnig iſt, als der Reliquienkultus im Katholicismus.

28) Die hier gegebenen Beiſpiele ſind beſonders deßwegen wichtig, weil ſie ſo recht die innern Schranken und die Widerſprüche der Theologie offenbaren. Erſt macht nämlich die Theologie Gott zu einem Weſen, das ſich durchaus nicht von irgend einem andern partikulären, endlichen Weſen unterſcheidet — zu einem Weſen mit Abſichten, Planen, Gründen, Rathſchlägen, perſönlichen Intereſſen und Leidenſchaften; aber gleich darauf läugnet ſie wieder, was ſie zuerſt ausgeſagt, und verſteckt ſich hinter die Unerforſchlichkeit, hinter die abſolute Unvergleichlichkeit und Unbeſtimmbarkeit Gottes. Allein ſie erhebt ſich nur in die Höhe, um dann ſogleich wieder nur um ſo tiefer zu fallen: ſie verkennt ihre Schranken, ihr Non plus ultra; indem ſie ſich daher über die Schranken der Endlichkeit erheben will, ſetzt ſie ſich auch über die Geſetze der Vernunft hinweg und ſtürzt ſo in den Abgrund der bodenloſeſten Willkür und Ungebundenheit. Dieu ne peut avoir eu — ſagt Jurieu, um nur noch eine höchſt intereſſante Stelle zu geben — dans ses actions, dans ses décrets et dans sa providence d'autre fin que sa propre gloire, d'où il s'ensuit que toutes les dispositions de la divine providence sont justes, sages et raisonnables, quelques dures qu'elles paroissent au sens de la chair et opposées aux intérêts des créatures. 2) Il n'y a dans l'homme, ni dans les choses humaines rien de semblable à ce qui est en dieu; les noms d'être, de substance, de substance qui pense, de volonté, d'intelligence, de liberté, de droit, de justice et tous autres semblables sont tous noms équivoques qui ne signifient pas en Dieu ce qu'ils signifient dans l'homme: qu'ainsi c'est en vain que l'on compare et la conduite et les droits de Dieu à l'égard de l'homme à ceux des hommes avec les autres hommes, et tous les argumens qu'on en tire sont des sophismes, n'ayant pas d'autre appui que des comparaisons entre des choses qui ne sont nullement comparables, c'est Dieu et la créature et les droits de Dieu et ceux de l'homme. 3) Mais ce qui va décider de tout, c'est le souverain droit de Dieu sur les créatures: cette puissance sans bornes doit imposer silence

à l'homme sur tout ce qui le chagrine ou qui incommode sa raison dans la conduite de la providence. Vie de Mr. Bayle. Des-Maizeaux p. 105. Dict. éd. 1740. Köſtlich! dieſelben Eigenſchaften, welche dem Menſchen zukommen, kommen auch Gott zu, aber in einem ganz andern Sinne (z. B. die Gerechtigkeit im Sinne der Ungerechtigkeit, der despotiſchen, geſetzloſen Allgewalt), d. h. alſo: „es iſt ganz eben ſo, nur ganz anders." Wer aber Prädikate in einem andern Sinne, als in ihrem eigenen, geſetzmäßigen Sinn nimmt, wer z. B. von einem Zorn Gottes ſpricht, aber zugleich hinzuſetzt: Gott zürnt, aber ohne Wallung, ohne menſchlichen Affekt, der lügt und betrügt. Nun beruht aber die Theologie auf lauter ſolchen Vorſtellungen und Prädikaten. Das mendacium, die pia fraus*) iſt daher die Baſis der Theologie, und die Extreme des niedrigſten Anthropomorphismus einerſeits und des Nihilismus der Begriffsloſigkeit andererſeits ſind die Gegenſätze, zwiſchen welchen die Theologie von jeher hin und her geſchwankt hat. — Die Denkart, welche der köſtlichen, oben angeführten Stelle von Th. Beza zu Grunde liegt, kann man keineswegs etwa auf Rechnung ihrer Zeit ſetzen: dieſe Stelle iſt nichts Anderes, als ein naives Selbſtgeſtändniß, ein ehrlicher, natürlicher Ausdruck der theologiſchen Denkart überhaupt, welcher zufolge Gott ein partikuläres Weſen iſt, nothwendig alſo auch partikuläre Motive, höchſt weiſe oder ſchlau berechnete Plane, beſondere Abſichten und dergleichen empiriſches Zeug im Kopfe hat. Denn welche reine, welche himmliſche Ideen treffen wir in einem Zeitgenoſſen Calvins und Bedas, in dem italieniſchen Philoſophen G. Bruno an! Wenn der Gott der Theologen, als ein gewiſſes Weſen, ſich bei der Schöpfung der Welt gewiſſe Zwecke vorſetzt, ſo heißt es dagegen bei Bruno: non fa (nämlich Giove) le cose a modo de gli particolari efficienti ad una ad una con molte attioni … fa con un' atto semplice et singolare. (Spaccio de la bestia trionfante. Dialogo I. p. 67 in der alten Originalausgabe.) Wenn der theologiſche Gott nur ſelbſtſüchtige Zwecke verfolgt, ſo erklärt es dagegen der Philoſoph für Thorheit, zu glauben, daß die Götter für ſich, zu ihrem Beſten und nicht vielmehr zum Beſten der Menſchheit Verehrung, Liebe und Furcht fordern. „Die Götter bekümmern ſich nicht darum, worum die Menſchen ſich kümmern, ſie werden nicht bewegt durch das, was nur für ſie gethan und geſprochen wird, denn da ſie keine Leidenſchaften haben, ſo haben ſie kein leidendes, ſondern nur aktives Vergnügen und Mißvergnügen. Sie haben die Geſetze gegeben, nicht um Ruhm von den Menſchen zu empfangen, ſondern um ihre Glorie den Sterblichen mitzutheilen." Wenn daher der theologiſche

---

*) Ad vocem: pia fraus, aber nicht in dem Sinne, in welchem hier das Wort: frommer Betrug genommen wird, ſondern im eigentlichen Sinne, in dem Sinne, in welchem es ſchon früher hieß: „ſelbſt Entſtellungen, Verfälſchungen waren zu allen Zeiten dem Religionseifer geläufige Dinge." Il n'est pas édifiant, ſagt Bayle (in ſeinen Nouvelles in Betreff der Nouv. biblioth. des auteurs eccles. von du Pin p. 575) que tout le monde soit instruit que les chrétiens ont fourré dans l'histoire de Joseph un témoignage glorieux à notre seigneur et qu'ils se soient servis de tant des fraudes pieuses. Siehe hierüber auch Leſſing Sämmtl. Schriften. Berlin 1791. 6. Th. S. 223, 24. Mit Recht bemerkt daher ſchon Spittler (Grundriß der Geſch. der chriſtl. Kirche. Wien 1790. II. Th. S. 170), daß „menſchliche Leidenſchaften faſt nirgends ſo ſichtbar mit (!) ſpielen, als in der Kirchengeſchichte."

Gott ſein entſprechendes Bild, ſeinen bezeichnenden Ausdruck nur an dem menſchlichen Egoismus findet; ſo findet dagegen der Philoſoph nur in der von ſich ſelbſt nichts wiſſenden Tugend der Einfalt und Einfachheit (semplicità) ein Bild der Gottheit (in demſelben Buche). So erhebt nur die Philoſophie über den Götzendienſt des Anthropomorphismus. Wären mit dem Chriſtenthum alle philoſophiſchen Reminiscenzen verſchwunden geweſen, ſo würden die Chriſten in den größten Götzendienſt gleich von Anfang an verſunken ſein. Tertullian gibt ſeinem Gotte ſelbſt einen Leib. Der Begriff Gottes, als eines univerſalen Weſens, im Unterſchied von einem partikulären, endlichen Weſen, iſt ein rein philoſophiſcher Begriff. Religion ohne alle Philoſophie iſt Götzendienſt — ſo verſchieden auch die Art dieſes Götzendienſtes ſein mag.

29) Notre Roi François I. protesta un jour hautement en présence d'une grande multitude de personnes de la première qualité, qu'il avoit tant d'horreur de la nouvelle religion, qu'il sacrifieroit même ses propres enfans à Dieu, s'il savoit qu'ils fussent infecté de cette peste. Noch ſchöner: J'ai ouï dire que les grands seigneurs de notre religion, qui l'ont abjurée, ont fait ôter du tombeau de leur famille les corps de leurs ancêtres qui étoient morts Huguenots. ... Depuis peu on a fait connoître à Rome, qu'on n'approuve pas qu'un Converti conserve quelque affection naturelle ni pour sa patrie, ni pour ses parens hérétiques: car on n'a point voulu permettre que la Reine Christine fît des réjouïssances pour la naissance du fils du Roi de Suede. Die Freigeiſter hatten daher vollkommen recht, zu ſagen, daß die Religion, die uns gegeben ſein ſollte, um unſere Leidenſchaften zu zügeln, ne sert qu'à ruïner le peu de bon sens que nous avions reçû de la nature. (Bayle Critiq. génér. p. 110.) Le Cardinal Baronius .... a justifié hautement le parricide d'Irene. Quels ravages ne font pas dans un esprit les préjugés de religion. Ils en chassent tellement les idées naturelles de l'équité, qu'on devient incapable de discerner les bonnes actions d'avec les mauvaises. Tout est bon pourvû qu'il favorise ces préjugés, autrement tout est injuste. (Bayle, Nouv. de la républ. de lett. p. 356.) Aber alle dergleichen Erſcheinungen ſind nur nothwendige, charakteriſtiſche Erſcheinungen von der Religion als einem partikulären Princip, von der Religion, die ſich über die Geſetze der Vernunft und Ethik erhaben dünkt.

30) Stellen der Alten über die Güte Gottes, die Bayle hier in ſeinem letzten Argument gegen chriſtliche Theologen von heidniſchen Philoſophen vertreten läßt, hat B. in ſeinem Dict. Art. Jupiter. Rem. H u. I und Art. Pericles Rem. K geſammelt. Intereſſant iſt beſonders eine Stelle aus Strabo, die Bayle bei dieſer Gelegenheit anführt. Sie lautet in der lateiniſchen Ueberſetzung alſo: Bene quidem dictum est, homines maxime Deum imitari, cum beneficia conferunt; rectius autem diceretur, cum feliciter vivunt (εὐδαιμονῶσι), id autem fit gaudendo, dies festos agitando, philosophando, musicam tractando. Verwandt hiermit, wenigſtens durch Schlüſſe auf den nämlichen Gedanken reducirbar, iſt Senecas Aeußerung (de ira l. II. §. 6): Gaudere laetarique proprium et naturale virtutis est. Aehnliche Gedanken finden ſich auch in Leibnitz, beſonders in ſeiner

Beurtheilung der Werke des Grafen Shaftesbury. Wahre Religion iſt reine Lebensfreude, aber zu den größten Freuden gehört der Genuß der Thätigkeit des Denkens. Die Weisheit, den richtigen Takt, den die Alten überall beobachteten, bewieſen ſie daher auch in ihrem Begriffe von der Gottheit. Es gibt freilich eine Güte, von der das italieniſche Sprüchwort gilt: Tanto buon che val niente. Adeo bonus, wie es Bacon überſetzt, ut ad nihil bonus. Aber die alten Weiſen kannten nur eine der Vernunft gemäße, tüchtige Güte. Lächerlich iſt es, wenn präoccupirte Spekulanten die Pöbelvorſtellung von einem Zorne Gottes mit der hier nichts ſagenden Formel der Negativität als eine tiefe Vorſtellung rechtfertigen wollen, lächerlich gar, wenn man ſolche von den Hefen der ſinnlichen Perſönlichkeit abgezogene Prädikate unter dem Vorwande, daß man ſonſt Gott zu abſtrakt ſich denke, in Schutz nimmt. Wenn man die Vorſtellung des Concreten in der Beſtimmung deſſen, was wahr und göttlich iſt, zum Maßſtab nimmt, ſo iſt ein zorniger Gott noch immer kein genug concreter Gott, wenn er nicht auch ein fleiſchlicher Gott iſt. Und ſelbſt das Fleiſch als ſolches iſt noch zu nackt, zu abſtrakt, zu entlegen unſerer gewöhnlichen Anſchauung, wenn nicht Gott auch nach unſerer Weiſe Kleider trägt. Nichts hat mehr die Köpfe verrückt und den wahrhaft wiſſenſchaftlichen Geiſt ertödtet, als die Verwerfung des Abſtrakten. Ewig iſt, war und wird ſein die Philoſophie, die Wiſſenſchaft überhaupt abſtrakt. Wollt ihr concrete Wahrheiten und Vorſtellungen, ſo geht in Ballette, Opern, Gemäldegallerien, aber laßt die Philoſophie! Verlangt nicht vom Geiſte, nicht von Gott, was euch das Leben gibt oder geben ſoll! Deus nihil habet. … Deus nudus est (Senec. Ep. 31): alſo ſind Glücksgüter keine wahren, ſelig machenden Güter, oder ſie können nicht Gott fehlen. So ſchließt Seneca. Aber dem ſinnlichen gemeinen Heiden war ein ſolcher Gott gewiß auch nicht concret und poſitiv genug. Wer das Concrete zum Maßſtab anlegt, macht das menſchliche Bedürfniß, welches nach Zeiten, Völkern und Individuen, nach Alter und Geſchlecht verſchieden iſt, zum Princip des Wahren. Dieſem Principe zufolge hat eine Nonne, die Gott als ihren förmlichen Bräutigam betrachtet und liebt, vollkommen recht. Ein Gott, der ihr ungeſtilltes Bedürfniß ſinnlicher Liebe nicht befriedigt, iſt für ſie ein troſtloſer, ein ,,abſtrakter, negativer,'' bloßer Vernunftgott. Auch ein hohes Kunſtwerk iſt für Jeden, der keinen oder einen ganz gemeinen Kunſtſinn hat, ein abſtraktes Werk. Abſtrakt iſt Alles, was wir nicht verſtehen und mögen. Aber andererſeits iſt es ein eben ſo lächerlicher Pedantismus, wenn man jeden genialen Ausdruck, jedes auch noch ſo charakteriſtiſche und durchdachte Bild, jede freie Bewegung, kurz jede Regung von Geiſt und Leben mit dem Vorwurf der Unwiſſenſchaftlichkeit ſtempelt, Wiſſenſchaft nur da wittert, wo ein gewiſſer burſchikoſer Ton, ein gewiſſes ſteifes Ceremoniell beobachtet wird.

31) Unter dem generellen Zweifel des Carteſius wird hier keineswegs der Zweifel verſtanden, mit welchem C. ſeine Meditationen beginnt, und welchen C. ſelbſt einen hyperboliſchen Zweifel, eine lächerliche Fiktion nennt — ein Zweifel, der allerdings auch eine Wahrheit iſt, wenn man die Bedeutung ins Auge faßt, die er bei C. hat, nämlich die, daß er nichts Anderes ausdrückt, als die Unterſcheidung des Geiſtes von Allem, was nicht zum Begriffe des Geiſtes gehört. Unter dem generellen Zweifel des Carteſius, ſage ich, wird hier verſtanden der Zweifel, der in den

deutlichen und klaren Begriffen im Unterſchiede von den undeutlichen und unklaren, und eben deßwegen bezweifelbaren Begriffen oder Vorſtellungen enthalten iſt. Wer deutliche und klare Begriffe ſich zum Zwecke ſetzt, der macht den Zweifel zu einem nothwendigen Mittel. Die Philoſophie des C. beruht auf klaren und deutlichen Begriffen, alſo beruht ſie auf dem Zweifel. Klare und deutliche Begriffe zu erwerben, iſt unmöglich ohne Skepſis, ohne Kritik. C. hat der Philoſophie ein der Idee nach wahres Fundament gegeben, weil er ſie auf Kritik gegründet. Nur die kritiſch-genetiſche Philoſophie iſt die wahre Philoſophie. Eine unkritiſche Philoſophie iſt keine Philoſophie, ſo commod und gemüthlich ſie auch iſt. Kant, Fichte, Hegel, deſſen Logik ungeachtet des myſtiſchen Bildes, das er in der Vorrede gebraucht, das reinſte Produkt ſeines freien philoſophiſchen Geiſtes iſt, waren auf dem richtigen Wege. Der Schelling'ſche Abſolutismus aber, namentlich der ſpätern Schriften, war, trotz ſeiner Naturblicke, der Abfall der Philoſophie von ihrer Idee. Die Hegel'ſche Philoſophie iſt die restitutio in integrum der Philoſophie aus ihrem Abfall innerhalb der Periode ihres Abfalls. Das Große, das ächt Philoſophiſche an der Logik Hegel's iſt gerade das, was ihr die meiſten Gegner zugezogen, nämlich das, daß er frei von der Grundlage eines Subjektes, namentlich der eines Abſoluten, an und für ſich die Formen der Metaphyſik und Logik unterſucht hat. Aber, abgeſehen von partikulären hiſtoriſchen Idioſynkraſien und Antipathien, die ſtörenden Einfluß auf H. ausübten; er war doch auch angehaucht von dem Geiſte, der den Verfall der Philoſophie und mit ihr die Wiederkunft alles alten Aberglaubens, ſowohl in theoretiſcher als praktiſcher Beziehung, kurz die ganze Barbarei der Jetztwelt über uns gebracht hat. Was man heutiges Tages ſpekulative Philoſophie nennt, iſt größtentheils das unſauberſte, unkritiſchſte Ding von der Welt. Es gibt nur ein Fundament, ein Geſetz der Philoſophie: es heißt Freiheit des Geiſtes und Freiheit der Geſinnung. Syſteme ſind uns nicht nöthig, aber Recherchen, aber freie, kritiſch-genetiſche Unterſuchungen thun uns noth. Statt über die Trinität, über die Incarnation zu ſpekuliren, oder gar die Dogmen der Kirche, in der ihr erzogen und geboren ſeid, als die einzig wahren und vernünftigen zu demonſtriren, unterſucht vielmehr das Weſen der Religion, ihre differentia specifica und den Urſprung ihrer Lehren, aber nicht nur den hiſtoriſchen, wie der Rationalismus, der eben deßwegen einſeitig iſt, ſondern den geiſtigen, inneren Urſprung. Nur das intereſſirt den Philoſophen, nur das bringt uns von der Stelle. Die Carteſiſche Philoſophie gab alſo der Philoſophie ein wahres Fundament, inſofern als ſie ſich auf den Akt der Kritik, auf den Akt des klaren, deutlichen, ſelbſtbewußten Denkens ſtützte. Sie verwarf daher vor Allem auch die dunkeln, nichtsſagenden Qualitäten und ſubſtanziellen Accidenzen der Scholaſtiker. Aber eben dadurch vernichtete ſie auch die Baſis von dem Dogma der Transſubſtantiation, welches, obgleich Carteſius ſelbſt eine mit ſeiner Philoſophie übereinſtimmende Erklärung davon zu geben verſuchte, nur möglich und denkbar iſt unter der Vorausſetzung von ſelbſtſtändigen, von ihren Subjekten abtrennbaren Accidenzen *). Ueber-

---

*) Mentem adsuefacere, ſagt ſehr richtig der Verfaſſer der Reiſe durch die Carteſiſche Welt in ſ. Novae difficult. 1694. p. 73, ut pro vero, pro evidenti habeat, pro claris ideis id quod

haupt iſt der Geiſt des Carteſius, als ein kritiſcher, ein dem Geiſte des Katholicismus radicitus entgegengeſetzter Geiſt. Wer den Zunder des Zweifels anzündet, der gibt die Urſache zu einem allgemeinen Brande, wenn er auch gleich zunächſt das Feuer nur an beſtimmte Gegenſtände bringt und bringen will. Die Unterwürfigkeit des Glaubens und die Selbſtſtändigkeit des Zweifels können nicht unter einem Dache beiſammen wohnen. Der unglücklichſte, wahrheitsloſeſte Einfall war der Gedanke von Huet und la Mothe le Vayer, die Frömmigkeit mit dem Skepticismus verbinden zu wollen. Die Zweifel im Plural kann man freilich willkührlich einhalten und beſchränken, aber nicht das Princip, den Geiſt des Zweifelns. Die Zeiten des Glaubens waren ſtets auch die Zeiten des Aberglaubens. Ein Menſch, der einmal ſeine Vernunft der Autorität des Glaubens aufopfert, wird ſich auch ſelbſt in Dingen, die ihm freigegeben ſind, wo nicht die religiöſe Autorität mit ins Spiel kommt, gläubig, unkritiſch verhalten. Wer einmal ſolche mirakulöſe Dinge glaubt, wie die Kirche zu glauben befahl, für den iſt kein Ding, auch das an ſich undenkbarſte, grundloſeſte, albernſte, mehr unmöglich. Die Zeiten, wo es ſelbſt Hunde von ſolcher exemplariſchen Frömmigkeit gab, daß ſie der Meſſe andächtig beiwohnten, die Faſtentage mit der größten Gewiſſenhaftigkeit ſich alles Fleiſches enthielten, und andere profane Hunde, welche die Mauern der Kirche anpißten, mit wahrem Feuereifer wegbiſſen, wie es dergleichen Hunde anno 897 in einem deutſchen Kloſter gab (B. Republ. des lettres p. 639), dieſe Zeiten waren die Zeiten des wahren, ungetheilten und ungeheuchelten Glaubens. Die Kirchenväter waren eben ſo gläubige, als abergläubiſche Köpfe. Alles mögliche tolle Zeug rechtfertigt Auguſtin in ſeiner Civitas Dei aus dem Prädikat der Allmacht. Non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest (ib. 21. c. 7. c. 8), Alles, was er will, d. h. Alles, was du dir nur immer träumen kannſt laſſen, iſt möglich. Nicht die Zeit, der ihr Alles aufbürdet, was in der Natur der Sache liegt, war Schuld an dieſem Aberglauben, ſondern der Glaube. Wo einmal das nackte Faktum über den Begriff, über die Vernunft, über das Geſetz der Erfahrung den Sieg davon trägt, wie dies im Chriſtenthum mit den mirakulöſen Thatſachen des Glaubens der Fall war, da iſt allem Aberglauben Thür und Thor geöffnet. Die Chriſten mußten ſich daher auch, wie Auguſtin in ſeiner Civitas, die Mirakelgeſchichten des Heidenthums gefallen laſſen, konnten ſie nicht abläugnen, weil ſie ſonſt auch ihren eigenen Mirakeln die Glaubwürdigkeit abgeſprochen hätten. Wenn man daher dem Strauß vorgeworfen, daß durch ſeine Methode die Geſchichte überhaupt ungewiß gemacht werde — was ſie denn auch leider! ohne Straußens Methode längſt ſchon iſt — ſo kann man umgekehrt und mit weit größerem Rechte den Mirakelgläubigen dieſe Conſequenz entgegenhalten: wenn eure Mirakel glaublich und wahr ſind, ſo will ich euch hiſtoriſch nachweiſen, daß auch die albernſten Mirakel, die erwieſen unmöglichſten Dinge, wie die Entſtehung der Pflanze aus ihrer Aſche, zu glauben ſind, weil auch ſie durch hiſtoriſche, glaubwürdige Zeugniſſe beſtätigt werden, kurz

---

mysteria nostra destruit et unde necessario sequitur contrarium ejus, quod credimus, est insensibiliter eam ad amittendam fidem disponere. Vergl. hierüber auch Huetius Censura philos. Cart. c. 5. §. 2. c. 8. §. 8.

daß, wenn eure Principien wahr ſind, nichts wahr iſt, ſich aller Unterſchied zwiſchen Vernunft und Unvernunft, Möglichkeit und Unmöglichkeit, Faktum und Einbildung, Geſchichte und Mährchen aufhebt. Wenn ihrs wollt und verlangt: ich will euch die Beweiſe nicht ſchuldig bleiben. Und wenn es nicht freiwillig von mir geſchieht, ſo geſchieht es nur, weil ich meine Zeit an beſſere Dinge verwenden will, als an die Widerlegung eures Unverſtandes. Aber wie im Katholicismus, war es auch im Proteſtantismus. Unſere Reformatoren waren abergläubiſche Menſchen. Auch ihr Aberglaube kommt nicht auf Rechnung ihrer Zeit. Aus der oben angeführten Aeußerung Luthers z. B. geht hervor, daß ſchon zu ſeiner Zeit es Aerzte gab, welche die Narrheit und Geiſteskrankheiten überhaupt aus natürlichen Urſachen ableiteten. Diejenigen daher, die uns den alten Glauben wieder aufbürden wollen, müſſen uns auch den alten Aberglauben wieder bringen — beides iſt untrennbar *). Sie müſſen? Ach! ſie haben es ſchon von ſelbſt gethan. Man ſehe nur z. B. die Proben unglaublichen Unſinns, die in der intereſſanteſten Schrift: „die Unduldſamkeit der chriſtlichen Confeſſionen" 1838 aus einem proteſtantiſchen Correſpondenzblatt Bayerns angeführt werden. Ja, ein proteſtantiſcher Examinator beantwortete ſogar, wie in derſelben Schrift bezeugt wird p. 180, die Frage nach den Wirkungen der Taufe, als ſie keiner der Candidaten wußte, mit eigenen Worten alſo: „Haben Sie denn nie bemerkt, wie geneigt die Kinder zum Glauben ſind, wie ſie ſo gerne Alles glauben, und allerlei Erzählungen wünſchen, um ihrer Neigung zum Glauben zu genügen. Das iſt die Wirkung der Taufe." So bringt der Glaube den Menſchen um ſeinen Verſtand! Aber wie der Glaube mit dem Aberglauben innig verbunden iſt, ſo wird auch umgekehrt mit der Baſis des Aberglaubens die Baſis des Glaubens, d. h. natürlich des Glaubens, der auf über- oder richtiger unvernünftige, mirakulöſe Dinge ſich gründet, aufgehoben. Wer einmal die Qualitäten der Scholaſtiker, die von ihren Subjekten abtrennbaren Accidenzen, die Sympathien und Antipathien der Dinge, kurz die mirakulöſe Erklärungsweiſe der Natur verwirft, weil ſie ihm keine deutlichen, beſtimmten Begriffe gewährt, der hat den Sinn verloren, dem ein Dogma, wie z. B. die Transſubſtantiation, eingeht und zuſagt. Findet es aber gleichwohl in ſeinem Kopfe Platz, ſo fehlt ihm doch der Schlüſſel dazu; es iſt ein ſinnloſes Ding in ihm, ohne allen Zuſammenhang mit ſeinem geiſtigen Weſen.

---

*) Der Unterſchied zwiſchen Glauben und Aberglauben iſt überhaupt ein ſehr prekärer. Was vor fünfzig Jahren noch Glaube war, gilt heute ſelbſt den Gläubigen für Aberglauben, und was jetzt noch Glaube iſt, wird im nächſten Jahrhundert Aberglaube ſein und heißen. Ein Aberglaube, der die Majorität für ſich hat, die herrſchende Meinung iſt, daher für eine Autorität gilt, heißt Glaube; ein Glaube aber, der keine öffentliche Rolle mehr ſpielt, der außer Cours gekommen iſt, heißt Aberglauben. Der Unterſchied aber des Proteſtantismus vom Katholicismus beſteht nur darin, daß er einen Aberglauben anderer Art geltend gemacht, an die Stelle des populären, ſinnlichen, katholiſchen Aberglaubens einen abſtrakten, gelehrten Aberglauben, den Glauben an die heilige Schrift geſetzt hat. Höchſt ſeltſam iſt es daher, wenn ein proteſtantiſcher Fürſt ſich gegen eine „papierne Vorſehung" ſträubt, da doch das Princip des Proteſtantismus ein „papierner" Gott iſt. Aber freilich der chriſtliche Zeitgeiſt hält ſich überall nur an das Princip, die ihm läſtigen praktiſchen Conſequenzen ſtreicht er. Conſequenter Glaube iſt Aberglaube.

32) Allerdings kommen in Carteſius — abgeſehen von den Stellen, in denen er ſeine perſönliche Ergebenheit und Unterwürfigkeit gegen die katholiſche Kirche betheuert — Aeußerungen vor, an denen ein Katholik Anhaltspunkte für ſeinen Glauben finden kann. So z. B. wenn C. ſagt, er wiſſe nicht, ob nicht durch die Allmacht Gottes zwei contradictoriſche Sätze zugleich wahr ſeien, ob nicht ein Berg ohne Thal ſein könne, denn nichts ſei der Allmacht unmöglich und Alles hänge nur von ihr ab; ſo hat er damit einen Satz ausgeſprochen, aus dem ſich die willkührlichſten Satzungen ohne Schwierigkeit erklären und rechtfertigen laſſen. Aber dergleichen Stellen gereichen eben, wie ſo manche wahrhaft kindiſche Aeußerungen, dem C. nicht zur beſondern Ehre, und dienen nicht zur Charakteriſtik des wahren Geiſtes und Weſens des Gründers der mechaniſchen Philoſophie. Dergleichen Gedanken ſind keine Wahrheit in ihm; ſonſt müßten ihm auch die Qualitates obedientiales und unzählige andere Qualitäten und Fictionen der Scholaſtiker, die ſich auf die Allmacht gründeten, keine Fictionen, ſondern Realitäten geweſen ſein. Wenn wir den C. wegen ſolcher Gedanken, und wegen der Verſicherungen ſeiner frommen Geſinnungen als ein Muſter eines katholiſch gläubigen Philoſophen aufſtellen können, ſo können wir auch den Macchiavelli als einen ächt katholiſch gläubigen Politiker anpreiſen. Denn welche fromme Aeußerungen kommen nicht auch in ihm vor! So ſagt er z. B. in ſeinem Principe cap. XI de' principati Ecclesiastici: ma essendo quelli retti da cagioni superiori, alle quali la mente umana non aggiugne, lascerò il parlarne, perchè essendo esaltati et mantenuti da Dio, sarebbe ufficio d'uomo presuntuoso et temerario il discorrerne. Wie fromm, wie ächt Carteſiſch! Und cap. 6: Et benchè di Moisè non si debba ragionare, essendo stato un mero esecutore delle cose, che gli erano ordinate da Dio, pure merita di essere ammirato solamente per quella grazia, che lo faceva degno di palare con Dio. Aber gleichwohl ſagt er darauf, daß die Handlungen und beſondern Anordnungen der berühmteſten Eroberer, des Cyrus, Theſeus, Romulus nicht verſchieden waren von denen des Moſes und gegen den Schluß: M. Ciro, Teseo et Romulo non avrebbonno potuto fare osservare lungamente le loro costituzioni, se fussero stati disarmati. Auch Vanini war in dieſem Sinne ein ächt katholiſch gläubiger Philoſoph. Auch er unterwirft ſich, wie C. (in ſeinem Amphitheatrum aeternae providentiae etc. Lugduni 1615) demüthigſt den Ausſprüchen der Kirche, und verwahrt ſich gegen den Verdacht auch nur der geringſten Ungläubigkeit. Er entſchuldigt ſich ſelbſt ſogar deßwegen, daß er die Bücher der Atheiſten auch nur geleſen habe und anführe, und zwar mit dem Beiſpiel der Kirchenväter, und damit, daß er, als er zu Paris eine Apologie des Tridentiniſchen Conciliums zu ſchreiben unternommen, ſelbſt vom päpſtlichen Legat die Erlaubniß erhalten habe. Bücher jeglicher Art durchzuleſen. Er macht den Advokaten des katholiſchen Glaubens in ſeiner ganzen Ausdehnung und bekämpft ſelbſt ſeine Geiſtesverwandten, den Cardan, den Pomponatius, den Macchiavelli, den er Atheorum facile princeps nennt. Er beweiſt die Vorſehung aus Wundern und Prophezeihungen, ſelbſt daraus, daß ſteinerne Götterſtatuen von zukünftigen Dingen geweiſſagt hätten. Aber ſein eigener klarer Verſtand ſpringt nur zu deutlich da in die Augen, wo er die Wirkungen und Erſcheinungen, die ſeine Gegner auf myſteriöſe Weiſe erklärten, auf natürlichem Wege erklärt oder

geradezu läugnet, z. B. das alte Sprüchwort: Virtus in verbis et lapidibus widerlegt. Auch er macht die nämliche diplomatiſche Scheidung zwiſchen Glaubens- und Vernunftſachen, wie C.: Ingenue fateor, animae immortalitatem ex physicis principiis demonstrari non posse, cum sit articulus fidei p. 164. Allerdings war die Geſinnung des C. offenbar eine ſolidere und ehrbarere, als die des Vanini, die kaum von Heuchelei zu unterſcheiden ſein möchte. Daß man ein guter Katholik und zugleich ein guter Carteſianer ſein kann, bewies Clerſelier, car je ne croy pas qu'il y eût aucun Bourgeois dans Paris, qui allât plus souvent à la messe, que le bon Mr. Cl. Non seulement il étoit exact à ouir la messe, mais ce qui est bien plus surprenant dans un philosophe, il retournoit à l'église tous les jours de fête, dès qu'il avoit diné, et n'en revenoit que quand tout étoit fait, de sorte qu'il passoit plusieurs bonnes heures, ou à ouir la psalmodie de vêpres, ou à écouter un long sermon qui n'est pas pour l'ordinaire fort éloquent, le dimanche surtout, dans les cloitres. (Républ. des lett. p. 81. art. 9.) Aber dadurch hebt ſich noch nicht auf der Widerſpruch des Carteſianismus und Katholicismus. Welche Widerſprüche finden nicht in einem und demſelben Menſchen ſtatt! Schon Macchiavelli bemerkt in ſeiner Geſchichte von Florenz (VIII. B.) von dem Charakter Lorenzo's von Medici: si vedeva in lui essere due persone diverse quasi con impossibile congiunzione congiunte. Hobbes fürchtete bei der Nacht Geſpenſter, die er am Tage läugnete*). Der Widerſpruch der Geſinnung und des Gedankens iſt übrigens da ein natürliches Ergebniß, wo der Menſch vorzeitig mit einem noch geheiligten Glauben bricht, wo ſeine Einſicht nur noch die Bedeutung einer ſubjektiven Meinung und frivolen, unberufenen Neuerung hat. Erſt in der ſpätern Generation gleicht ſich dieſer Widerſpruch aus, indem der Gedanke zur Geſinnung wird. Der Gedanke wirkt und kommt mit der Geſchwindigkeit des Lichtes, aber die Geſinnung mit der des Schalles.

33) Zur Charakteriſtik der Aeußerlichkeit des hiſtoriſch dogmatiſchen Glaubens, namentlich in denkenden Menſchen, welche den Unterſchied zwiſchen Wiſſen und Glauben, zwiſchen Wahrheit und Faktum erfaſſen, ſtehe hier folgende literäriſche Novität, jetzt Antiquität, die Bayle einem Freunde vom Jahre 1699 mittheilt. „Ein ſchottländiſcher Mathematiker, Namens Craig, hat eine kleine lateiniſche Schrift veröffentlicht, in welcher er die Kraft und Abnahme der Wahrſcheinlichkeit berechnet. Er nimmt erſtlich an, daß Alles, was wir auf das Zeugniß von Menſchen, ſie ſeien nun inſpirirt oder nicht, glauben, aufs Höchſte nur wahrſcheinlich iſt, dann ſetzt er voraus, daß dieſe Wahrſcheinlichkeit immer mehr abnimmt, je mehr man ſich von der Zeit entfernt, in der die Zeugen leben, und ſo bringt er denn endlich vermittelſt der Algebra heraus, daß die Wahrſcheinlichkeit der chriſtlichen Religion noch 1454 Jahre dauern kann, aber dann zu Grunde geht, daß jedoch Chriſtus durch eine zweite Ankunft dieſer Finſterniß zuvorkommen wird.“ (Lettre 237.) Denen, die ihm eine antireligiöſe Tendenz vorwerfen wollten, erwiedert derſelbe Mathematiker, daß ſie nie die Grund-

---

*) Hobbes' Freunde erklären jedoch dieſe Anekdote für eine Erdichtung. Siehe Bayle Dict. art. Hobbes. R. N.

lagen und das Weſen ihres Glaubens unterſucht haben könnten, wenn ſie an ſeinen Behauptungen Anſtoß nähmen. Quid enim est fides? ſagt er, nisi illa mentis persuasio, qua, propter media ex probabilitate deducta, quasdam propositiones veras esse credimus. Si persuasio ex certitudine oriatur, tum non fides, sed scientia in mente producitur. Sicut enim probabilitas fidem generat, ita etiam scientiam evertit et econtra: certitudo scientiam simul generat et fidem destruit. Unde scientia omnem dubitandi ansam aufert, dum fides aliquam semper haesitationem in mente relinquit; et propterea fides tantis insignitur laudibus, tantaque sibi annexa praemia habet, quod homines, non obstantibus omnibus illis, quibus premuntur, scrupulis, in recto virtutis et pietatis tramite progrediantur etc. (Eclairciss. sur les Pyrrhoniens. p. 646. Dict. T. IV.) Uebrigens hat ein anderer Engländer P. Peterſen die Rechnung Craig's modificirt und ſtatt 3154 ſchon das Jahr 1789 als den Zeitraum beſtimmt, wo die chriſtliche Religion ihre Glaublichkeit verlieren und folglich das Ende der Welt kommen würde. Condorcet: Eloge de Pascal. (Oeuvres compl. à Paris 1804. T. IV. p. 469.)

34) Eine Probe von der Weiſe, wie Bayle die Differenzen zwiſchen der Vernunft und dem Glauben auszugleichen ſucht. ,,Die Vernunft, ſagt er, lehrt mich, daß Gott ein höchſt vollkommenes Weſen iſt und daß Alles, was ein ſolches Weſen thut, wohlgethan iſt (bien fait). Nichts iſt evidenter als dieſer Grundſatz. Dieſelbe Vernunft ſagt mir ferner, daß ein gutes und heiliges Weſen, wenn die Verhinderung in ſeinem Vermögen ſteht, nicht zugibt, daß ein von ihm geliebtes Weſen in Sünde und Elend ſich ſtürzt. Ich frage nun die Offenbarung um Rath und finde da, daß Gott erlaubte, daß Adam und Eva, ſeine geliebten, mit Wohlthaten von ihm überhäuften Kinder, ihre Unſchuld verloren und dadurch ihre ganze Nachkommenſchaft unzähligen Uebeln und einer ſchaudererregenden moraliſchen Verdorbenheit preis gaben. Ich gebe daher jetzt den zweiten Grundſatz der Vernunft oder des natürlichen Lichtes auf: ich verwerfe ihn als falſch und trügeriſch, weil er eine Thatſache beſtreitet, und bekenne kraft meines erſten Princips und kraft der Zeugniſſe der heiligen Schrift, daß Gott gut und heilig iſt. Man wird mir vorwerfen, daß ich keine Idee habe von dem Sinne, in welchem die Bibel Gott gut und heilig nennt; aber ich antworte, daß ich eine ſolche Idee oder Vorſtellung davon habe, die hinreicht, die Religion im Herzen des Menſchen zu erhalten, denn dieſe Idee enthält einen Theil von den Grundlinien, aus welchen die allgemeinen Begriffe der Güte und Heiligkeit beſtehen. Ich erkenne Gott vermittelſt dieſer Idee als ein wohlthätiges Weſen, welches unſere Gebete erhört und durch ſeine Strafen und Belohnungen bezeugt, daß es die Tugend liebt, das Laſter haßt. Ich geſtehe, daß meine Idee unvollkommen iſt, weil ich in ihr nicht die übrigen Grundlinien der allgemeinen Begriffe finde, noch ſehe, wie die Güte und Heiligkeit Gottes ſich mit Dingen verträgt, welche der natürlichen Vernunft zufolge mit dieſen zwei Eigenſchaften ſich nicht zuſammenreimen laſſen.'' (Entretiens de Maxime p. 20.) Aber, abgeſehen von der unhaltbaren, mechaniſchen Theilung, die hier gemacht wird, heißt das nicht die Vernunft ſelbſt aufgeben, wenn ich einem nackten, blödſinnigen Faktum einen rechtskräftigen Einſpruch gegen einen Grundbegriff, gegen eine geſetzmäßige, nothwendige, mit dem Grundprincip identiſche Conſequenz einräume?

Stelle ich mich damit nicht auf einen Standpunkt, wo ich mir einen Bären um den andern, jede Lüge als Wahrheit, jede Schändlichkeit als eine rechtmäßige Handlung, jeden Unſinn als Vernunft kann aufbinden laſſen? Stelle ich mich nicht auf den Standpunkt des blinden, blödſinnigen Autoritätsglaubens, deſſen Weſen, Eigenſchaften und Wirkungen die nämlichen bleiben, er mag ſich nun auf die Autorität einer Kirche oder eines Buches ſtützen? nicht alſo auf den Standpunkt, den B. in ſeinem Commentaire phil. und anderwärts ſo trefflich in ſeiner Richtigkeit dargeſtellt hat? Konnte dies dem ſonſt ſo ſcharfſinnigen B. entgehen? Unmöglich. Alſo widerſpricht dieſer halbirende Vermittelungsverſuch zwar nicht dem ſich ſelbſt widerſprechenden, an äußere hiſtoriſche Beziehungen und Einſchränkungen gebundenen und in Bezug darauf betrachteten, aber dem in Beziehung auf ſich ſelbſt, auf ſeine urſprüngliche Natur gedachten B. Selbſttäuſchung iſt dieſe, wie freilich jede Vermittlung, Wahrheit iſt nur in ihm die Differenz zwiſchen Glauben und Vernunft. Betrachten wir noch B.'s Verhältniß zum Dogma von den ewigen Höllenſtrafen, welches für ihn einen direkten, einen wahrhaft empörenden Widerſpruch mit der Vernunft ausdrückt. „Wenn das unendlich vollkommene Weſen vorauswußte, daß es freie Weſen, im Falle daß ſie von ihm erſchaffen würden, wegen ihrer Sünden ewig beſtrafen müßte, ſo wäre es beſſer geweſen, ſie im Nichts zu laſſen oder ihnen nicht den Mißbrauch ihres freien Willens zu verſtatten, als ſich die Nothwendigkeit aufzulegen, nie endende Strafen über ſie zu verhängen. Gibt es etwas Evidenteres, als dieſen Satz, wenn man nur die natürliche Vernunft befragt? Was würde man von einem Menſchen ſagen, der ſich, wie Prometheus, des Vermögens, Statuen zu beſeelen, rühmte, und der alſo ſpräche: „Ich werde dieſer Statue da Bewegung und Gefühl geben: ſie wird Augen haben zu ihren Führern und die Freiheit, ſich an höchſt angenehme Orte hinzubegeben; indeß ich weiß ſicherlich, daß ſie nur an ſolche Orte ſich begeben wird, wo ſie tauſend und abermal tauſend Uebel erleiden wird?“ Würde man nicht zu dieſem Menſchen ſagen: Du haſt kein Menſchen-, ſondern ein Tigerherz; denn du willſt nur deßwegen dieſe Statue beſeelen, damit ſie von einem Zuſtand, wo ſie kein Uebel empfindet, in einen Zuſtand übergeht, der nur eine Empfindung des Uebels iſt.“ B. entwickelt dann, daß die Strafen der Verdammten unnütz ſind, daß ſie ſie nothwendig ſchlechter machen und den übrigen Menſchen auch nichts helfen, und fertigt den Theologen Jaquelot, der erwiedert hatte, daß der Stand der Verdammten dazu dienen könne, die Dankbarkeit der Glückſeligen zu erheben, damit ab, daß er ſagt, dies wäre gerade ſo, als wenn ein Kaiſer ſpräche: ich will 10 Provinzen ruiniren, 100 Städte zerſtören, eine Million Menſchen hinrichten laſſen, weil dies für meinen Favorit ein neuer Grund ſein wird, an mich zu denken. Unter allen Strafen wäre noch die Vernichtung die, welche am meiſten mit den Ideen der göttlichen Weisheit übereinſtimmte, was B. ſehr gut entwickelt. (Entret. de Max. et Them. p. 98—99 u. Rép. aux quest. p. 828.) Siehe hierüber auch Dict. art. (Fauste) Socin. Rem. N. Alles, was man nur immer auf dem Standpunkt ſeiner Zeit gegen dieſes Dogma ſagen konnte, hat B. dagegen vorgebracht, alle Gründe dafür widerlegt, alle Bänder, die es nur immer als ein Glied mit dem Organismus ſeines Geiſtes verbinden könnten, als ein geſchickter Operateur rein abgeſchnitten. Nun können wir aber B.'s Verhältniß zu dieſem Dogma als die

Repräſentation ſeines Verhältniſſes zu den Dogmen überhaupt anſehen, denn dieſes Dogma war ein eben ſo heiliges Dogma, als andere Dogmen, und beruhte auf einem und demſelben Fundamente mit ihnen. Wahrheit iſt alſo nur in B., ſo ſehr er auch dieſe Wahrheit wieder zu vereiteln ſucht, der direkte Widerſpruch der Dogmen mit der Vernunft: ſie ſind dahin aus ſeiner Vernunft, aus ſeinem Geiſte: nur perſönliche, nur an ſich ſelbſt äußerliche Schranken und Gründe ſind es, die da vermitteln, daß ſie nicht förmlich ausgeſchieden werden. Uebrigens verdient B. wegen dieſes ſeines Widerſpruchs, daß er die Dogmen bekämpft, ohne ſie doch förmlich zu verwerfen, keine größeren Vorwürfe, als die deutſchen Philoſophen, welche ſich eines umgekehrten Widerſpruchs ſchuldig machen, dieſes nämlich, daß ſie die kirchlichen Dogmen vertheidigen, ohne ſie doch im Sinne der Kirche zu nehmen und glauben, weil ſie entweder zu feige oder unredlich oder zu verworren oder ſelbſt noch von den Dogmen zu ſehr verblendet ſind, um ſich und Andern eingeſtehen zu können, daß ſie mit dem Glauben gebrochen haben — ein Bruch, den ſchon Leibnitz, jedoch unter dem Scheine einer Apologie, eingeleitet hat. Es gibt hier durchaus kein Juste milieu: entweder nehmt die Dogmen in dem Sinn, in welchem ſie allein genommen werden müſſen, in ihrem eigenen, ihrem beſtimmten Sinne, oder überlaßt ſie ihrem Schickſal, und wenn ihr ſie durchaus zu euerm Objekt machen wollt, ſo macht ſie zum Objekte einer kritiſch genetiſchen Unterſuchung, nur nicht einer willkührlich deutelnden, und gleichwohl im Dogma kritiklos befangenen Spekulation. Die Dogmen ſind keine vieldeutigen Symbole, keine ſtummen Bilder und Figuren: ſie ſprechen ſelbſt mit gebieteriſcher Beſtimmtheit aus, was ſie im Sinne haben. Und befürchtet nur nicht, daß ihr mit den Dogmen die Geheimniſſe des Denkens verliert! Die allgemeinſten, die uns allernächſten Dinge bergen Geheimniſſe ganz anderer und haltbarerer Art, als die illuſoriſchen, gemachten dogmatiſchen Myſterien ſind. Seit die Edelſteine nur natürliche Eigenſchaften und Wirkungen beſitzen, haben wir weit tiefere, denk- und bewunderungswürdigere Eigenſchaften an ihnen entdeckt, als die übernatürlichen, mirakulöſen Eigenſchaften waren, welche ihnen der Aberglaube zuſchrieb. Die Natur erſchließt ihre Geheimniſſe, ihre, die allein wahren und ſtichhaltigen Wunder nur dem menſchlichen Geiſte, wo er die falſchen Mirakel des Glaubens verwirft. — Schließlich in Betreff B.'s noch eine Bemerkung. Der Grund, warum B. den dogmatiſchen Glauben nicht verwarf, ungeachtet er ſeiner Vernunft direkt widerſprach, liegt allerdings einerſeits in ſeiner theoretiſchen Indifferenz überhaupt, andererſeits aber auch darin, daß er, aus ihm ſehr nahe liegenden Beiſpielen, nur zu gut wußte, wie leicht Neuerungen, beſonders religiöſe, die öffentliche Ruhe gefährden. Er gibt ſich daher häufig in ſeinem Dictionnaire Gelegenheit, an die Gräuelſcenen der Religionskriege in Frankreich zu erinnern, hauptſächlich auch deßwegen, um diejenigen zu belehren, welche lieber die öffentliche Ruhe ſtören, als ihre partikulären Meinungen unterdrücken, die Docteurs particuliers, qui hors les cas d'une tres-urgente nécessité s'elevent contre des erreurs protegées par la prévention des peuples et par l'usage. Er bemerkt hiebei: Il n'y a point d'apparence qu'il s'eleve jamais dans le sein des protestans aucun parti qui entreprenne de reformer leur religion de la manière qu'ils ont reformé l'église r., c'est-à-dire sur le pied d'une réligion d'où il faut sortir nécessairement, si l'on n'aime mieux être damné. Mais le mal seroit toujours assez funeste, pour mériter qu' on tâche de le prévenir. (Dict. Macon. R. C.)

35) Die wahre, die einzig wahre, untrügliche Religioſität kann überhaupt nur da ſtattfinden, wo die Religion vollkommen frei gegeben iſt, wo durchaus keine weltlichen Vortheile an den Glauben, keine weltlichen Nachtheile an den Unglauben gebunden ſind. Ein Staat, der den Glauben zu einer indirekten Steuer macht, gebietet direkt die Heuchelei. Aber auch da iſt die Religion nicht freigegeben, wo an den Unglauben der Fluch der Hölle, an den Glauben die Verheißung des Himmels geknüpft iſt. Dem Unglauben mit ewiger Verdammung drohen, heißt nichts Anderes als zum Glauben zwingen, denn man flößt dadurch Furcht und Schrecken ein, die den Menſchen ſeiner Freiheit berauben. Wer daher mit dem einnehmenden Schmeichelwort der ewigen Freuden an ſich lockt und mit dem einſchüchternden Schreckwort der ewigen Hölle die Trennung von ſich bedroht, gebraucht Zwangsmaßregeln, bedient ſich eines ungeiſtigen, eines unſittlichen, eines niedrigen Mittels, um den Menſchen für ſich zu gewinnen: er gibt ihm ein Opium ein, um ihm in dem Zuſtande, wo die Leidenſchaften der Furcht oder Hoffnung ſeine Vernunft umnebelt haben, ſein Ehrenwort abzunehmen. Daß daher die Kirche auch zu äußern Zwangsmaßregeln ihre Zuflucht nahm, darüber habt ihr euch nicht zu verwundern; das war ganz in der Regel, ganz conſequent; nur das Gegentheil wäre abnorm. Wer ſich einmal nicht ſchämt, die ſinnlichen Triebfedern des Menſchen zur Infuſion des Glaubens anzuwenden, warum ſollte der nicht auch zu rein körperlichen Werkzeugen, zum Stock, zur Peitſche, zum Galgenſtrick ſeine Zuflucht nehmen, um damit ſeinen frommen Zweck, der ja jedes Mittel heiligt, zu erreichen? So wenig dieſer Grundſatz: der Zweck heiligt das Mittel, ein ſpeciell jeſuitiſcher Grundſatz war, ſondern ein allgemeiner, uralter Grundſatz der chriſtlichen Kirche und Frömmigkeit — man denke nur z. B. an die pia fraus — ein Grundſatz, der ſchon Auguſtins Apologie der Ketzerverfolgungen zu Grunde liegt: ſo wenig waren die peinlichen Zwangsmittel iſolirte, partikuläre, abnorme Erſcheinungen: ſie hingen vielmehr aufs Innigſte mit dem ganzen Weſen und Geiſt der Kirche zuſammen: ſie liegen ſelbſt im Begriffe der Kirche, als eines auf ſinnliche Motive ſich gründenden Inſtituts. Aber was durch unſittliche Mittel erzeugt wird, iſt auch nothwendig im Menſchen ohne ſittliche Bedeutung und Wirkung. Zwar hat die pfiffige Theorie hier und da behauptet, daß die Seligkeit nur die Folge des Glaubens und der guten Werke ſei, und nur als ſolche gewollt werde; aber was in der Theorie Folge iſt, wird in der Praxis, im Leben, im Menſchen ſelbſt zum Grunde, zum Zweck. Man glaubt, um nicht in die Hölle zu fahren; unſere Glückſeligkeit iſt der Zweck, warum wir glauben: wer nicht glaubt, iſt ewig verloren. Wie daher die Kirche ein ſcheinheiliges Weſen iſt, weil ſie, unter dem Scheine, ſein Beſtes zu wahren, den Menſchen gerade um ſein Beſtes bringt, um die einzig wahren Güter: um die Freiheit der Intelligenz, die Selbſtſtändigkeit und Unbeſtochenheit des Urtheils, die Reinheit der Ueberzeugung, die unintereſſirte Wahrheitsliebe, die tugendhafte Geſinnung; ſo iſt auch der Glaube ein ſcheinheiliges Weſen, weil er innerlich daſſelbe thut, indem er die Vernunft und damit die Fähigkeit zu unbefangener, reiner Wahrheitsliebe — das Princip jeder edlen, tugendhaften Geſinnung — unter das Intereſſe der Selbſtſucht,

die Begierde des Selbſterhaltungs- und Glückſeligkeitstriebes gefangen nimmt. Der Glaube verzichtet wohl auf die Vernunft, auf das Höhere im Menſchen, aber nicht auf das Niedere, auf die ſinnlichen, egoiſtiſchen Intereſſen und Motive: er ſagt wohl zum Menſchen: ich gebe dir die Wahrheit, aber er gibt in der That nicht ein unintereſſirtes Objekt, ein Objekt, das dem Menſchen Gegenſtand wird, wenn er abſtrahirt von den ſinnlichen Triebfedern und Leidenſchaften, ein Objekt, an das ſich kein anderes als ein objektives Intereſſe anknüpft, wie es die Wahrheit iſt, ſondern ein den Menſchen von Verne herein beſtechendes Objekt, ein Objekt der Begehrlichkeit; aber das Objekt der Begehrlichkeit iſt eben nicht die Wahrheit, ſondern die Seligkeit. Wer wird nicht glauben, wenn er hört: der Glaube macht ſelig, der Unglaube ewig unglücklich? Wie kann der aus reinem Intereſſe glauben, wie den Glauben prüfen, unterſuchen, ob er eine Wahrheit iſt, wie kann überhaupt der bei Vernunft und ſeiner mächtig ſein, welcher die verzehrenden Flammen der Hölle ſchon über ſeinem Kopfe zuſammenſchlagen ſieht, wenn er nicht glaubt?

36) Uebrigens ſah B. ſelbſt recht gut den Grundmangel nicht nur ſeines Commentars: — J'avoue avec vous que cet ouvrage devroit être abregé. Il faudroit le réduire au tiers ou au quart, pour en faire un ouvrage régulier. (Lettre 287.) — ſondern auch ſeiner übrigen Schriftſtellerei ein: Je suis faché d'avoir été si prolixe, mais c'est un défaut dont je ne me saurois corriger, quelque envie que j'en aie. La peur que j'ai que toutes sortes de lecteurs ne m'entendent pas, contribue beaucoup à ma longueur excessive. (Nouv. lett. critiq. p. 251.)

37) Trefflich — eben ſo ſcharfſinnig und gründlich als Leibnitz — widerlegt Bayle auch das Princip der Willkühr, welches bekanntlich auch Poiret's Princip war. Zur Probe nur eine Stelle. Si Deus statuit et decrevit de naturis et essentiis rerum, eas jam aliquatenus cognoscebat. Ita se habere operationes rerum cogitantium, distincte concipimus, ut cognoscant ea quae volunt. Ergo qui contrarium affirmant de Deo, rem dicunt cujus nullam habent ideam; nec unquam explicare poterunt, qui Deus decreta sancire potuerit circa objecta quae ipsi erant prorsus incognita. (T. IV. Oeuv. div. p. 155.)

38) Die hier B. im Gegenſatz zu Spinoza gegebenen Prädikate mögen ſeine eigenen Aeußerungen über ſich ſelbſt rechtfertigen. Je vois bien que mon insatiabilité de Nouvelles est une de ces maladies opiniâtres, contre lesquelles tous les remedes blanchissent. C'est une hydropisie toute pure. Plus on lui fournit et plus elle demande. (Lettre 7 à Minutol. v. 1673.) De toutes les occupations que je saurois prendre, c'est celle (nämlich die eines Journaliſten) qui revient le mieux à mon humeur. (Lettre 88.) Mehrere Perſonen, beſonders Pariſer, riethen inſtändigſt B., nicht eine bloße Zeitung für Gelehrte, ſondern ein Mittelding zwiſchen Zeitungsnachrichten und gelehrten Zeitungen herauszugeben, damit auch Leute von Geiſt, aber ohne Gelehrſamkeit, ſich an der Lektüre ergötzen könnten und der Abgang der Zeitſchrift geſichert ſei: il faut donc égaier un peu les choses, y mêler de petites particularités, quelques petites railleries, des nouvelles de roman et des comédies. ... Comme je dois m'accommoder à toute sorte d'esprits, il est certain qu'il faut éviter la secheresse. (Lettre 63.) Aber keineswegs accommodirt ſich B. dem Geſchmack ſeiner Leſer

aus ſelbſtgefälliger Eitelkeit, ſondern lediglich aus Galanterie gegen ſie, aus feinem Pflichtgefühl, welches etwa alſo in ihm räſonnirte: Ihr bringt mir das Opfer, mich zu leſen, alſo muß ich auch euch zur Entſchädigung etwas zum Beſten geben. Endlich: j'ai pris assez de plaisir, moi qui aime ces sortes de personnalités et qui travaille ex professo à ces recherches, a parcourir les Lettres de Guy Patin. (Lettr. 125.) Aber der Begriff der Perſonalien iſt ein eben ſo weiter und unbeſtimmter Begriff, als der der Perſönlichkeit; unterſchiedslos nimmt er die werthvollſten Dinge und die bedeutungsloſeſten Trödelwaaren in ſich auf.

39) Darin hat allerdings B. in ſeiner Lettre . . sur la question s'il a bien ou mal compris la doctrine de Spinose (T. IV. Oeuv. div. p. 169 etc.) vollkommen Recht, daß Spinoza einen ganz andern Gott im Sinne hat, als den Gott der Orthodoxie, darin auch, daß Spinoza die Worte Subſtanz und Accidenz (was ihre formelle Bedeutung wenigſtens betrifft (im Sinne der Carteſiſchen, überhaupt neuern Philoſophie nimmt, aber nicht darin, daß die eine Subſtanz Sp.'s eine iſt im Sinne B.'s, d. h. eine numeriſch eine. Denn daß B. die Einheit der Subſtanz im Sinne einer numeriſchen oder individuellen Einheit, im Sinne der Einzelheit nimmt, die nothwendig an der Vielheit ihren ergänzenden Gegenſatz hat, dies geht ſchon daraus hervor, daß er dem Gedanken Sp.'s den äußerlichen Ausdruck gibt: il n'y a qu' une substance dans l'univers (in der eben citirten lettre p. 170), ferner daraus, daß er den Satz: Entre les idées que la logique dirige vers la vérité, les unes sont universelles et les autres singulieres (Theses philos. Th. III.) als den direkten Gegenſatz der Spinoziſchen Lehre aufſtellt, welcher zu Folge nur eine, d. h. eine einzelne Subſtanz iſt, vor Allem aber aus den alle Begriffe überſteigenden Abſurditäten, die er in der Lehre Sp.'s nachweiſt. On dit ordinairement: quot capita tot sensus, mais selon Spinoza tous les sentimens de tous les hommes sont dans une seule tête. (Dict. art. Spinoza. Rem. N. Nro. III.) Der Sinn ſeiner Auffaſſung und Kritik iſt daher dieſer: dieſe unzählig vielen einzelnen Dinge ſind nach S. ein einziges einzelnes Ding — ein einzelnes in dem Sinne, in welchem es nach B. und überhaupt nothwendig viele einzelne Dinge gibt. Er faßt daher die ſubſtanzielle Einheit, die Einheit des Weſens, welcher zufolge, nach S.'s eigenem Ausſpruch, Gott nur ganz uneigentlich Einer genannt werden kann, gerade ſo auf, wie wenn einer den Satz: „dem Weſen nach ſind die vielen Menſchen Eins, oder: das Weſen der Menſchen iſt ein und daſſelbe, die vielen Menſchen ſind nur Modifikationen dieſer Einheit“ ſo auslegen wollte: dem Weſen nach ſind die vielen Menſchen ein einziger einzelner Menſch, ein Individuum, und daher die Einheit von dem Plural der Menſchen im Sinne eines Singulars nähme — alſo gerade ſo, wie er auch den Averroes verſtanden und kritiſirt hat, wenn er ſagt: Que peut-on dire de plus insensé que de soutenir que deux hommes qui s'entretuent, dirigez chacun par ses actes intellectuels, ont la même âme? Que peut-on imaginer de plus chimérique que de prétendre que deux philosophes, dont l'un nie, l'autre affirme la même thèse en même tems, ne sont qu' un seul être à l'égard de l'intellect? (Dict. Averroes. Rem. E.) Aus dieſer Auffaſſung nun ergeben ſich ganz natürlich alle die Unſinnigkeiten, die B. dem Sp. aufbürdet, als: Dieu se hait lui-même, il se demande des grâces à lui même et se les

refuse; il se persecute, il se tue, il se mange, il se calomnie, il s'envoie sur l'échafaut. B. bringt die vielen Dinge nicht aus dem Kopfe, das Viele iſt ihm das allein Reale, die Vielheit der Subſtanzen die einzige Subſtanz, ſo zu ſagen, ſeines Geiſtes, das Etre supreme, der höchſte, generellſte Begriff, unter dem er Alles denkt: er ſubſumirt daher die Einheit der Subſtanz, wie die einer partikulären Subſtanz, unter den Begriff der Vielheit, und nun kann er freilich nicht genug ſich über die Tollheit verwundern, daß Alles Eins ſein, alles Viele unter ein Eins, das in Wahrheit ſelbſt ein Glied der Vielheit iſt, ſubſumirt werden ſoll, daß hunderttauſend Einer nur ein Einer ſein ſollen. Sp., ſagt er köſtlich, gibt eigentlich, à proprement parler, Gott ſo viel Perſonen, als es Menſchen auf der Erde gibt, autant de personnes qu'il y a de gens sur la terre. B. läßt die Bedeutung aus den Augen, die bei S. die Subſtanz hat; er abſtrahirt von dem Gegenſtande, davon, daß es eine erhabene, unendliche, univerſale Subſtanz iſt, als deren Modifikationen die einzelnen Dinge bezeichnet werden, von den weſentlichen Beſtimmungen, welche die Subſtanz zu einem Weſen eigener Gattung machen und ihr allein, ausſchließlich den generellen Begriff der Subſtanz, unter welchen der formelle Logiker jedes Ding nach Belieben ſubſumiren kann, zueignen. Aber wer dieſen Unterſchied, dieſe gegenſtändliche Bedeutung wegläßt, der ſtürzt ſich ſelbſt in einen Abgrund ſchrankenloſen Unſinns: er findet in dem: es iſt Alles eins, das Geheimniß der Lehre S.'s. B.'s Kritik von Sp. iſt eine reine Parodie, eine wahre Batrachomyomachie. Uebrigens muß man gleichwohl zur Ehre B.'s eingeſtehen, daß ſeine Kritik unter allen denen, die vom Standpunkt der Vielheit aus gemacht wurden, die in ſich conſequenteſte, bündigſte und pikanteſte iſt, und daß allerdings Sp. ſelbſt an dieſer Auffaſſung und Kritik B.'s Schuld iſt, weil er, um mich eines Fichte'ſchen Ausdrucks und zwar ganz in ſeinem Sinne zu bedienen, noch im Dogmatismus, dem der Gedanke ein Ding iſt, und überhaupt in den Denkformen ſeiner Zeit befangen war, ſo ſehr er ſich auch dem Inhalt derſelben nach von ihren Vorſtellungen befreit hatte. Hierin hat auch das quatenus, das einige Tadler dem Sp. als ein ipse fecit, als einen beſondern geheimen Kunſtgriff ſeiner Philoſophie ſo hoch angerechnet haben, ſeinen Grund. Carteſius und die übrigen neuern Philoſophen nämlich verwarfen die Accidenzen der Scholaſtiker, die dieſen von der Subſtanz unterſchiedene Weſenheiten waren und zu allerlei peinlichen Diſtinctionen und Quäſtionen Veranlaſſung gaben, und ſelbſt den ſpätern freiſinnigen Peripatetikern als Weſen ganz eigener Art im Kopfe ſpukten. So ſagt z. B. Ernſt Soner (in ſeinem Commentar zu der Ariſtoteliſchen Metaphyſik Jenae 1637 lib. VII. c. I.): Decidentes ergo hanc rem dicimus: accidentia esse quodammodo entia formaliter et intrinseca ratione, quodammodo autem per attributionem substantiae sive denominative ad substantiam, und beſtimmt dann ihr esse als ein inesse, im Unterſchiede von den eigentlichen Subſtanzen. Die neuern Philoſophen dagegen, welche daſſelbe auf dem Gebiete der Philoſophie thaten, was die Reformatoren auf dem Gebiete der Religion, nämlich die Philoſophie von den unzähligen gothiſchen Schnörkeln und Ueberladungen des Scholaſticismus reinigten, auf das Nothwendige und Weſentliche beſchränkten und ſo vereinfachten, die neuern Philoſophen, ſage ich, ſetzten, hierin eines Sinnes mit den Nominaliſten, an die Stelle der von ihren Subſtanzen unterſchiedenen Accidenzen die Kategorie der

Relation oder der unſelbſtſtändigen modi. So ſagt z. B. Du=Hamel in der oben citirten Schrift p. 136: Accidentia voco non qualitates, quae substantiae insideant, sed quosdam substantiae modos ab ea non re, sed cogitatione tantum, atque, ut ajunt, formaliter distinctos. Die Accidenzen ſind nichts Anderes, als Weiſen, wie ein Ding iſt, nichts Anderes als die eine und ſelbe Sache, *inwiefern* ſie ſich auf uns, auf unſere verſchiedenen Sinne und Wahrnehmungsvermögen bezieht. Das quatenus war daher eine *allgemeine Kategorie* der Denker der neuern Zeit, die ſich eben ſo oft in ihrem Geiſte repetirte, als in Sp.'s Ethik. In ihrem Sinne hieß es: das Licht iſt nichts Anderes als die Materie, inwiefern ſie ſich auf unſer Auge, der Duft nichts Anderes, als die Materie, inwiefern ſie ſich auf unſer Geruchsorgan bezieht u. ſ. w. Das quatenus iſt nur der Ausdruck von der Unrealität der Accidenzen. Indem Sp. daher die Begriffe von Subſtanz und Accidenz in formeller Beziehung eben ſo verſtand, wie die übrigen neuern Philoſophen, mußte auch das quatenus in ſeiner Philoſophie eine beſondere Rolle ſpielen. In der That iſt aber auch dieſe Kategorie keine ſo üble Kategorie, denn ſie beruht auf dem Unterſchiede zwiſchen der Beziehung des Gegenſtandes auf ſich ſelbſt und zwiſchen ſeiner Beziehung auf uns — ein Unterſchied, der in Sp. von beſonderer Wichtigkeit iſt, aber von B., wie von ſo manchem andern Kritiker, nicht beachtet wurde.

40) Geheimniß war Alles, was nicht im Sinne der Subjektivität, oder, richtiger, der Perſönlichkeit begreiflich war — ſo auch die *Liebe*, weil ſie auf dem Triebe der Gattung beruht und daher, wie dies eben ſowohl aus dem Begriff als der Erfahrung hervorgeht, dem *individuellen Selbſterhaltungs*= und *Glückſeligkeitstriebe* widerſpricht, welcher Trieb allein mit dem höchſten Denkprincip, mit dem Begriffe Gottes als eines perſönlichen, nur das perſönliche Wohl des Menſchen bezweckenden Weſens zuſammenhing und ſtimmte. So ſagt z. B. Bayle: encore aujourd'hui ceux qui sont capables d'examen (darunter gehört er ſelbſt) trouvent dans cette passion, soit à l'égard de ses causes, soit à l'égard de ses effets, tant de caractères d'incomprehensibilité, qu'ils sont obligés d'y reconnoître le doigt de Dieu et un établissement primitiv de sa providence particulière. (Aber dadurch wird die Sache an ſich ſelbſt nicht begreiflicher.) .... L'auteur de la réligion du médecin commence ainsi ....: Res plena miraculorum, aenigmatum et mysteriorum verus amor est. (Nouvell. de la rép. p. 634.) Die früher angeführte, von Auguſtin (meines Wiſſens) zuerſt ausgeſprochene, von den ſcholaſtiſchen Theologen gläubig angenommene Meinung, daß, wenn Adam nicht gefallen wäre, die Generationswerkzeuge eben ſo paſſive, indifferente, der Willkühr unterworfene Organe wären, wie die Hände und Füße, iſt daher keineswegs ein partikulärer, zufälliger, bedeutungsloſer Einfall, ſondern hängt vielmehr aufs Innigſte mit dem Princip der Chriſtenwelt, dem Princip der Perſönlichkeit zuſammen, und iſt nur der ſchlagende Beweis und Ausdruck davon, daß im Chriſtenthum der Begriff des Gattungslebens, ſowohl im niedern, als höhern Sinne, ſelbſt bis auf die letzte Spur einer auch nur entfernten Ahndung von der Bedeutung des Geſchlechtstriebs, verſchwunden war. Eben deßwegen war auch der Tod, weil er auf demſelben Fundament, wie der Geſchlechtstrieb, beruht, den Chriſten abſolut unbegreiflich und unerklärlich: ſie mußten daher ihn durch einen *rein will*=

fährlichen Akt in die Welt einführen. Die Chriſten haben wohl auch die eheliche Generation tolerirt, ja ſanctionirt, aber nur aus von außen aufgedrungenen Gründen, im Widerſpruch mit ihren theologiſchen Principien, denen zufolge, namentlich bei den katholiſchen Chriſten, die Keuſchheit, die ſubjektivſte, aber eben deßwegen ſpecifiſch chriſtliche Tugend, ſtreng genommen, die höchſte moraliſche Tugend*), und der Generationsakt, als ein in Folge der Erbſünde mit ſinnlicher Begierde nothwendig verbundener Akt, eine ſündhafte Handlung iſt — eine ſündhafte natürlich nicht in den Augen der weltklugen, ſcheinheiligen, ſophiſtiſchen, aber wohl in den Augen der von äußerlichen Intereſſen unbeſtochenen, wahrhaften, allein achtungs- und berückſichtigungswerthen Frömmigkeit. — Bayle führt in ſeinen Nouvelles lettres critiques (L. 16; p. 279) einen theologiſchen Discours eines Arztes gegen die Propagation des Menſchengeſchlechts an, der zu treffend iſt — er mag nun Scherz oder Ernſt ſein, der Scherz iſt ja ohnedem unendlich geiſtreicher und wahrheitliebender, als ein ſteifer Ernſt — als daß nicht die weſentlichen Stellen einen Platz finden ſollten. Quoi de plus monstrueux que de voir durer depuis si longtemps la propagation du péché? C'est contre tous les loix de la nature; car les monstres n'engendrent point, et voila l'homme pécheur qui est le plus monstrueux de tous les êtres, qui ne laisse pas de se multiplier et de couvrir toute la terre. Puis que nous ne pouvons pas arrêter cette suite funeste de générations monstrueux, qui déshonorent Dieu et la nature, du moins devrions nous souhaiter avec S. Paul que tous les hommes lui ressemblassent, et on verroit cesser dans une cinquantaine d'années l'engeance du péché, dont la multiplication ne fait qu'accroître le nombre de créatures rébelles à leur souverain. Ne souhaitons-nous pas tous les jours, en récitant la prière dominicale, que le règne de Dieu vienne? Ne dit-on pas dans l'apocalypse, venez, seigneur, venez? Si l'on veut que ces souhaits s'accomplissent, il faut souhaiter que le monde prenne fin, et qu'il vienne de nouveaux cieux et une nouvelle terre. La corruption est trop invétérée dans la postérité d'Adam, pour espérer qu'elle s'amende jamais. .... Ne nous mettons pas en peine de ce qu'en faisant cesser les générations, nous diminuerions les nombres des prédestinés, car Dieu ne manquera point de créatures qui le glorifieront éternellement. N'y a-t-il pas des millions d'anges qui le louent sans fin et sans cesse? Et s'il peut de ces pierres faire naître des enfans à Abraham, il saura bien créer sans nous des esprits qu'il prédestinera à sa gloire etc. Daß dieſe Rede gegen die fleiſchliche Fortpflanzung, ſowie überhaupt das ſchon im erſten Kapitel gegen die Ehe und für und über die Jungferſchaft Geſagte ganz im Geiſte des Chriſtenthums, namentlich katholiſchen iſt, möge uns zum Ueberfluß noch der heilige Thomas Aquino, der Doctor Angelicus beſtätigen. Er ſagt Summa contra Gentiles l. III. c. 136: die Vervielfältigung der Zeugung war nothwendig entweder wegen der geringen Anzahl der Menſchen, wie im Anfang, als das Menſchengeſchlecht anfing ſich zu vervielfältigen, oder wegen der geringen Anzahl des gläubigen Volks, als dieſes ſelbſt durch fleiſchliche Zeugung vervielfältigt werden mußte, wie es im alten Teſtament der Fall war, und deßwegen iſt der Rath (consilium), ewige Enthaltſamkeit zu beobachten, aufbewahrt worden für die Zeit des neuen Teſtaments, wo das geiſtliche Volk durch geiſtliche Zeugung vervielfältigt wird." „Einige, ſagt er in dem nächſtfolgenden Kapitel, haben zwar die ewige Enthaltſamkeit nicht verworfen, aber doch ihr den Stand der Ehe gleichgeſetzt. Das iſt die Ketzerei Jovinians. Aber die Unrichtigkeit dieſer Irrlehre geht ſchon daraus ſattſam hervor, daß die Enthaltſamkeit den Menſchen geſchickter macht zur Erhebung des Geiſtes zum Geiſtlichen und Göttlichen und ihn gewiſſermaßen über den Stand des Menſchen (supra statum hominis) zur Aehnlichkeit mit den Engeln erhebt." In ſeiner Summa theologiae dagegen (secunda secundae quaest. 62 de virginit.) löſt er die Frage: ob die Virginität die höchſte Tugend ſei? dahin auf, daß ſie zwar in der Gattung oder Kategorie der Keuſchheit, aber nicht ſchlechtweg die höchſte Tugend ſei. Immer iſt nämlich, ſagt er, der Zweck höher, als das Mittel; der Zweck aber der Jungferſchaft iſt die Beſchäftigung mit den göttlichen Dingen: daher werden die theologiſchen Tugenden und die Tugend der Religion, deren Thätigkeit eben die Beſchäftigung mit den göttlichen Dingen iſt, der Virginität vorgezogen. Aber iſt denn nicht die Enthaltſamkeit an und für ſich ein religiöſer Akt, nicht wie er ſelbſt ſagt contra Gentiles, eine Erhebung über den Menſchen, nicht eine Annäherung an das himmliſche, über ſinnliche Weſen der Engel, Chriſti, Gottes? Eben daſelbſt ſagt er, daß die Jungfrauen nur die Wohlluſt der Liebe opfern, die Märtyrer aber ihr eigenes Leben und die Mönche ihren eigenen Willen und alle ihre Habe. Aber was iſt denn unzähligen Menſchen das Leben ohne die Liebe? was alle Schätze und Lebensgenüſſe ohne den Liebesgenuß? Heißt alſo für ſie die Liebe opfern nicht Alles opfern? Sagt nicht der heilige Auguſtin, wie Luther aus ihm irgendwo anführt, daß „unter allen Streiten der Chriſten der Keuſchheit Streit der härteſte ſei?" Iſt alſo nicht auch der Keuſchheit Sieg der höchſte Sieg, die höchſte Tugend? „So hoch, ſagt Fulgentius (Epist. ad Probam de Virginit. simul atque humilitate) ſtellte Gott die Gabe der Virginität, daß er ihren Namen von der Virtus, der Tugend abgeleitet wiſſen wollte. Die übrigen Gaben und Tugenden der Kirche haben ihre eigenen Namen, aber die ſowohl leiblich als geiſtig unverletzt bewahrte Jungfräulichkeit hat vor allen andern Gaben den Vorzug, daß ſie die Tugend ſchlechtweg heißt. Die Ehe iſt zwar keine Sünde, ſagt er weiter, ſondern Gottes Werk und Gottes Gabe, aber doch iſt zwiſchen dem fleiſchlichen Beilager auch gläubiger Ehegatten und der heiligen Jungferſchaft des Fleiſches und Geiſtes ein ſo großer Unterſchied, als zwiſchen der Aehnlichkeit mit den Thieren und der Nachahmung der Engel. O! eine engliſche, nicht menſchliche Tugend iſt die Jungferſchaft. O angelicae imitationis non humana in hominibus virtus! Die Tugenden, ſagt der Cardinal Marcus Vigerius (Decachordum Christianum. 1517 Chorda I. de Virg. Excell.), welche ſich auf dieſen irdiſchen vergänglichen Staat beziehen, ſind, wie ſie die Platoniker richtig nannten, nur purgirende, reinigende, aber nicht ſelbſt reine Tugenden, denn ſie ſtehen nur in der Mitte zwiſchen zwei entgegengeſetzten Fehlern. Aber der ewige Staat, wo alle irdiſche Noth und Materie wegfällt, hat weit vortrefflichere, hat abſolute, makelloſe, lautere Tugenden, Tugenden des nicht zu reinigenden, ſondern ſchon gereinigten Geiſtes. Eine ſolche Tugend iſt die Virginität.

---

*) Im Zuſammenhang mit dieſer himmliſchen, antiſexuellen Tugend und Richtung ſteht auch die eben ſo lächerliche, als moraliſch zweckwidrige Scheu der Chriſten vor dem Nackten. So hatten die alten chriſtlichen Mönche nie ſich nackt geſehen, und ſagten, daß ein Menſch von ihrem Stande nicht ſeine Nacktheit anſehen könne, ohne eine ſeiner unwürdige Handlung zu begehen. Un casuiste moderne (Sanchez) qui n'est pas des plus rigides compte néanmoins pour un péché véniel, propria verenda adspicere ex quadam curiositate, absque alia mala intentione et periculo, et pour un péché mortel, aspicere verenda alterius sexus operta vestibus ita subtilibus, ut parum aspectui obstent. Voir nager une personne nue de differente sexe est, selon lui, un péché mortel. Deux hommes d'un charactère grave, comme deux prélats, qui s'entrevoient nus, commettent, dit-il, un péché mortel. (Allerdings, denn der status naturalis des Menſchen iſt die größte Satyre auf den geiſtlichen Staat.) Bayle Diction. art. Adamites.

41) Den Carteſianismus vertheidigte Bayle gegen de la Ville (ein fingirter Name) in ſeiner Diſſertation où on défend contre les Péripatéticiens les raisons par lesquelles quelques Cartésiens ont prouve que l'essence du corps consiste dans l'étendue. (Oeuv. div. T. IV. p. 109 etc.) Auch in ſeinen Thèses philosophiques (ebendaſelbſt) — offenbar die Theſen, welche er bei ſeiner Habilitirung auf der Univerſität zu Sedan aufſtellte, denn in einem Briefe erwähnt er ſie mit der Bemerkung, daß der ſchwierige Begriff der Zeit, welcher eben auch hier vorkommt, unter dieſen Theſen ſich befand — ſpricht ſich B. als Carteſianer, jedoch nur als bedingten, kritiſchen Carteſianer aus. Dieſe Theſen ſind deßwegen beſonders intereſſant, weil wir ſchon hier faſt den ganzen Bayle mit allen ſeinen Tugenden und Fehlern compendiös beiſammen haben. Wir haben B. den Mittelsmann zwiſchen Extremen, gleich in der erſten Theſe, wo er gerade, wie Leibnitz, mit dem er überhaupt viel Aehnlichkeit hat, den neuern Philoſophen den Vorwurf macht, daß ſie von dem Extreme der Ueberſchätzung der Dialektik bei den Scholaſtikern in das andere Extrem der Geringſchätzung, ja Verachtung der Logik gefallen ſeien, daß man überhaupt die Scholaſtiker nicht ſo ganz und gar verachten dürfe, daß manches Gute in ihnen enthalten wäre. Wir haben hier B. den Carteſianer, wie ſchon geſagt, aber auch B. den Nicht-Carteſianer, den freien Denker, den ſchwer zu Befriedigenden, den Schwierigkeitsmacher, ſo in der Behauptung, daß die bisherigen Erklärungen der Bewegung, der Zeit nichts taugten, ja die Zeit wahrhaft unerklärlich ſei. Wir haben hier ferner ſeine Antipathie gegen den Pantheismus. (Thèse III.) Wir haben B., den Vielwiſſer, ihn, deſſen Lieblingsthema die Verſchiedenheit und Wandelbarkeit der Meinungen iſt. (Thèse X.) Wir haben ſeinen Scharfſinn von ſeiner negativen Seite — den Scharfſinn des Zufalls, den Scharfſinn aufs Geradewohl, den ſich ſelbſt überlaſſenen Scharfſinn, der, weil er keine ſubſtanzielle Idee zum Princip und Kriterium hat, ſelbſt ins Gegenſtandloſe, ja Ungereimte zu fallen riſquirt (ſo Th. IX. N. 2) — aber auch den Scharfſinn von ſeiner poſitiven Seite, den Scharfſinn der Gründlichkeit und Nothwendigkeit, der bemerkt und unterſcheidet, was man bemerken und unterſcheiden muß, den Scharfſinn des wahren Denkers — ſo, wenn er ſagt, zwar in Uebereinſtimmung mit Carteſius, aber doch viel gründlicher und trefflicher den Gedanken entwickelnd: une chose pensante doit être une. (Das iſt Carteſiſch, das Folgende ſein.) En effet si elle étoit composée de plusieurs substances, comme notre corps est composé de plusieurs membres, elle ne pourroit jamais voir un objet entier, et l'une de ses parties verroit une

partie de l'objet, tandis qu' une autre de ses parties verroit une autre partie de ce même objet, tellement qu'il n'y auroit rien dans la chose pensante, qui pût dire avec vérité: je vois toute cette pierre. (p. 142, wo das Nächſtfolgende eben ſo richtig gedacht iſt.) Aber wie B. die Carteſ. Philoſophie der ſcholaſtiſchen Schulphiloſophie gegenüber vertheidigt, ſo kritiſirt er auch hinwiederum dieſelbe, den ſteif dogmatiſchen Carteſianern gegenüber. So macht er z. B. ſchon in ſeinen Objectiones in lib. Poireti, unter andern kritiſchen Bemerkungen, gegen den Carteſ. Beweis vom Daſein Gottes aus der Idee, welcher ſich darauf ſtützte, daß die Idee eines vollkommenen Weſens nicht aus einem unvollkommenen entſpringen könne und folglich dieſes vollkommene Weſen ſelbſt zum Urheber haben müſſe, folgenden Einwand: (p. 151.) „Es iſt leicht begreiflich, daß ein des Denkens fähiges Weſen ſich aus eigener Kraft, unabhängig von einer äußern Urſache, ein vollkommneres Weſen, als es ſelbſt iſt, vorſtellen kann. Wenn z. B. dieſes Weſen ſich erinnert, daß es ſechs Jahre lang frei von allen Schmerzen war, hernach aber zwei Monate lang krank darnieder lag, ſo wird es ohne alle Offenbarung und von Außen eingegebene Ideen begreifen, daß es glücklicher geweſen wäre, wenn es auch dieſe Monate hindurch keinen Schmerz gehabt hätte, da es von ſelbſt einleuchtet, daß ein ſchmerzloſes Weſen ſeliger iſt, als ein leidendes. Das Nächſte iſt, daß ein Weſen, welches ſo denkt und urtheilt, von Schmerzen frei zu ſein wünſcht, und folglich hat es die Idee eines von Schmerzen freien Weſens. Entweder muß man der vernünftigen Seele die Kraft der Vernunft abſprechen oder ihr die Kraft einräumen, den kranken mit dem geſunden Zuſtand vergleichen und dadurch ſich das Ideal eines glücklichern Weſens bilden zu können. Was aber von den Krankheiten gilt, daſſelbe gilt von allen übrigen Zuſtänden der Seele, wie Furcht, Zweifel u. ſ. w.“ Auch ſeine Nouvelles de la rep. des lett. und ſein Dictionnaire enthalten, beſonders letzteres, häufig kritiſche Ausfälle gegen den Carteſianismus, in welchen er hie und da ſeine Zweifelſucht ſo weit treibt, daß er alle Principien der Gewißheit aufzuheben ſcheint. Aber gleichwohl dürfen wir ſolchen ſkeptiſchen Aeußerungen keine kanoniſche Bedeutung geben, und dabei, abgeſehen von der beſondern Beſchaffenheit eines Journals und kritiſch hiſtoriſchen Wörterbuchs, nicht überſehen, daß die Zweifel Bayle's gewiß oft nur gemachte, abſichtliche Zweifel ſind, um dadurch die dogmatiſchen Köpfe zu alarmiren, vielleicht ſelbſt zu neuen gründlicheren Unterſuchungen aufzufordern. Gewiß iſt dem Bayle wenigſtens die Unvereinbarkeit des Begriffes des Denkens mit dem Begriffe der Materie; aber dieſer Begriff iſt ein Grundbegriff der Cart. Philoſophie. So ſagt er (Lettre 239 vom Jahre 1699) in Beziehung auf Locke, welcher annahm, daß Gott gewiſſen Körpern die Kraft zu denken geben könnte: Là-dessus, je suis tout-à-fait du sentiment de son adversaire. Je ne crois pas qu'il soit possible qu' aucun corps et moins un assemblage de divers corps qu'un atôme d'Epicure soit susceptible de la pensée. Auch in ſeinen Vorleſungen namentlich über die Phyſik, folgt B. der Carteſiſchen Philoſophie; freilich haben dieſe, wie ſeine übrigen Vorleſungen, nur die Bedeutung hiſtoriſcher Referate. Wenn man daher B. den Vorwurf gemacht hat, daß er nichts von der Phyſik gewußt, ſo gilt dies nur von der Newtoniſchen, obwohl er in dem eben citirten Briefe Newton's Annahme eines Vacuum erwähnt, aber nach einem frühern Briefe, vom Jahr 1697 (lettre 194) zu urtheilen, kannte er ihn, wenigſtens damals, nur aus dem, was Andere ihm berichteten. Indeß hatte B. auch keinen beſondern Sinn, weder für die Mathematik, noch für die Natur. Die Mathematik hat es für ihn nur mit unreellen Abſtraktionen zu thun und dient ihm nur zum Beweiſe des Unterſchieds oder vielmehr Widerſpruchs zwiſchen dem Ding im Gedanken und dem Ding in der Wirklichkeit. (S. z. B. lettre 319, Physica p. 296. T. IV. Oeuv. div. Dict. art. Zenon (Philos. Epicur.) Rem. D.)

42) Schließlich in Betreff B.'s noch einige Bemerkungen. Obgleich B., weil er eben durchaus, bisweilen vielleicht ſelbſt nur aus Caprice und Idioſynkraſie, im Dunkel der Anonymität bleiben will, zu allerlei formellen Unwahrheiten und eiteln Finten ſeine Zuflucht nimmt, und ſich z. B. in der Angabe der Veranlaſſung ſeiner Pensees diverses, wie er ſie in ſeinem Briefe an Minutoli (lettre 56) und wie er ſie in der Vorrede zur dritten Ausgabe erzählt, ſelbſt eines Widerſpruchs ſchuldig macht — ein Widerſpruch, der übrigens ſchon dadurch entſchuldigt wird, daß der Brief von 1683, die Vorrede von 1699 iſt, jedenfalls aber ein moraliſch völlig gleichgültiger iſt, weil durchaus kein unſittliches Motiv dieſes Widerſpruchs angenommen werden kann: — ſo darf man doch keineswegs deßwegen B. die Tugend der Wahrheitsliebe abſprechen — am wenigſten in Bezug auf ſeine hartnäckige Behauptung, daß er nicht der Verfaſſer des ſeiner Zeit unter den Reformirten ſo verrufenen Avis aux Réfugiés ſei, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ganz gewiß B. wirklich nicht der Verfaſſer dieſer Schrift iſt. Das einzige bedenkliche Zeugniß für B.'s Autorſchaft iſt die Ausſage des Correctors, daß die Schrift von B.'s Hand, die er recht gut gekannt habe, geſchrieben geweſen ſei. Aber der Schreiber iſt bekanntlich noch nicht der Autor. Wenn anders daher dieſe Ausſage Glauben und Berückſichtigung verdient, ſo muß man, da eben ſo viele oder mehrere und weit wichtigere Gründe gegen B.'s Autorſchaft ſprechen, als dafür, mit Basnage annehmen, daß B. die Schrift von irgend einem Freunde erhalten, ſelbſt abgeſchrieben und zum Drucke befördert habe, und zwar in keiner andern, als einer der Sache der Reformirten wohlwollenden Abſicht, nämlich in dieſer, ſie zur förmlichen Desavouirung der Grundſätze, welcher ſie in dieſer Schrift beſchuldigt wurden, herauszufordern. (S. übrigens hierüber den Brief von B., welchen Des-Maizeaux: Vie de Mr. B. p. 52 mittheilt, und das, was Des-Maizeaux ſelbſt ſpäter hierüber ſagt.) Falſch iſt es überhaupt, wenn man B.'s Charakter durch ſeinen Hang zur Pſeudo- und Anonymität verdächtigen will, indem man die theoretiſche Bedeutung des verhängnißvollen Widerſpruchs zwiſchen Glaube und Vernunft, in dem ſich B. befindet, unberückſichtigt läßt. B. unterſcheidet überall ſtrenge den Schriftſteller von dem Menſchen, ſo auch ſich, als Menſch, von ſich, als Schriftſteller. Wenn B. nicht umhin kann, wenn ihn ſein Geiſt, ſein innerer Beruf — je prétens avoir une vocation legitime pour m'opposer aux progrès des superstitions, des visions et de la crédulité populaire. Cab. chimér. p. 681 — dazu nöthigt, mit herrſchenden Vorurtheilen ſeiner Zeit zu brechen, ſo will er wenigſtens als Menſch mit ſeinen Zeitgenoſſen ſich nicht entzweien: er ſchont und achtet die Perſonen, deren Dogmen und Vorſtellungen er bekämpft: er will ihnen alſo auch nicht mit ſeinem Namen, nicht perſönlich gegenübertreten, ſondern nur, wie ein unſichtbarer, unbekannter Geiſt, die für ſich ſelbſt ſchon genug empfindlichen Lehren der Vernunft und Wahrheit einſchärfen.

Wir haben hier denſelben Widerſpruch zwiſchen Geiſt und Perſönlichkeit, der uns früher auf dem Gebiete des Theoretiſchen begegnete, zu erkennen. B.'s Perſon, B.'s Wille iſt der Glaube, B.'s Geiſt, B.'s natürliches Bedürfniß der Unglaube; der Glaube ſein Kanon, ſein Taufnahme, die Vernunft ſein apokryphiſches und anonymiſches Princip. B. geſteht nicht ein, daß Er Autor iſt, um dadurch den Widerſpruch, in dem ſein paradoxer Geiſt mit ihm ſelbſt und ſeinen Zeitgenoſſen ſteht, auszugleichen. Der Unglaube iſt in ihm noch nicht unmittelbare, perſönliche Wahrheit geworden. Allerdings liegen alſo B.'s Anonymität Rückſichten auch mit zu Grunde, aber Rückſichten, die ſelbſt Berückſichtigung verdienen. B. iſt überhaupt von Charakter nichts weniger als eine verneinende, ſondern ſchonende, anerkennende, wie Leibnitz, mehr zum Lobe, als zum Tadel geneigte Natur, wie er ſelbſt an einer Stelle (Républ. des lett. p. 714) von ſich bemerkt und unter anderm eben dieſes ſein Journal auch beweiſt. Falſch wäre es offenbar, wenn man ſeiner Namensverheimlichung, die er ſo weit trieb, daß er ſelbſt ſeinem Dictionnaire durchaus nicht ſeinen Namen vorſetzen wollte und nur durch die Rückſicht auf ſeinen Buchhändler endlich von dieſem Vorſatz abgebracht wurde, die Motive kleinlicher Eitelkeit unterlegen wollte. Dieſes Motiv könnte höchſtens nur bei ſeinen erſten Produktionen angenommen werden, ſo wenn er dem Minutoli ſeine ſatyriſche Harangue nebſt einer Kritik derſelben überſchickt, mit der Bitte: Vous m'obligerez de m'apprendre votre sentiment sur ces pièces-là, car un de mes amis de Paris qui connoît l'auteur de la seconde pièce et qui peut-être, par prévention pour son ami, penche à croire que la harangue ne vaut rien, m'a engagé à lui promettre que je lui écrirois mon sentiment sur l'une et l'autre etc. (L. 36.) Aber ſchon wenn er denſelben Freund erſucht, ſeine Meinung zu ſagen über die Pensées diverses, im Falle das Buch ihm zu Geſicht kommen ſollte, mit dem Zuſatz: il a fait du bruit en ce païs à cause de quelques paradoxes dont il traite (lettre 50): ſo hat er offenbar hierbei kein anderes Intereſſe als das, ein freies, unparteiiſches Urtheil zu erfahren. B. wußte übrigens ſelbſt nur zu gut, was er und was er nicht von ſeinen Schriften zu halten habe (ſ. z. B. ſeine Urtheile über ſeine Réponse aux quest. lettre 208, 311), bekümmerte ſich zu wenig um Lob und Tadel, wenn ihm gleich die objektive Beſchaffenheit ſeiner Schriften nichts weniger als gleichgültig war, hatte einen viel zu ungebundenen, flotten Sinn, d. h. war zu wenig auf ſich ſelbſt und ſeine Meinungen verſeſſen, war ſchon als Skeptiker zu ſehr praktiſcher Spinoziſt, als daß wir die Motive kleinlichen Ehrgeizes bei ihm annehmen könnten und dürften. Falſch wäre es daher auch, wenn wir hinter ſeiner Anonymität gemeine Furcht und Feigheit ſuchen wollten. B. hat wenig oder gar nichts zu verlieren: wer aber mit leeren Taſchen ſeine Straße dahin zieht, der fürchtet keinen Räuber. Cantabit vacuus coram latrone viator.

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Bayerische
Staatsbibliothek

Ludwig Feuerbach's

ſämmtliche Werke.

Siebenter Band.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1849.

Das Weſen

des

Chriſtenthums

von

Ludwig Feuerbach.

Dritte, umgearbeitete und vermehrte Auflage.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1849.

Fg K h 158/222

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorrede

zur zweiten Auflage.

Die albernen und perfiden Urtheile, welche über dieſe Schrift ſeit ihrer Erſcheinung in der erſten Auflage gefällt wurden, haben mich keinesweges befremdet, denn ich erwartete keine anderen und konnte auch rechtlicher und vernünftiger Weiſe keine anderen erwarten. Ich habe es durch dieſe Schrift mit Gott und Welt verdorben. Ich habe die „ruchloſe Frechheit“ gehabt, ſchon in dem Vorwort auszuſprechen, daß „auch das Chriſtenthum ſeine claſſiſchen Zeiten gehabt habe, und nur das Wahre, das Große, das Claſſiſche würdig ſei, gedacht zu werden, das Unwahre, Kleine, Unclaſſiſche aber vor das Forum der Satyre oder Komik gehöre, daß ich daher um das Chriſtenthum als ein denkwürdiges Object fixiren zu können, von dem diſſoluten, charakterloſen, comfortabeln, belletriſtiſchen, coquetten, epikureiſchen Chriſtenthum der modernen Welt abſtrahirt, mich zurückverſetzt habe in Zeiten, wo die Braut Chriſti noch eine keuſche, unbefleckte Jungfrau war, wo ſie noch nicht in die Dornenkrone ihres himmliſchen Bräutigams die Roſen und Myrten der heidniſchen Venus einflocht, wo ſie zwar arm war an irdiſchen Schätzen, aber überreich und überglücklich im Genuſſe der Geheimniſſe einer übernatürlichen Liebe“. Ich habe alſo die ruchloſe Frechheit gehabt, das von den modernen Scheinchriſten vertuſchte und verläugnete wahre Chriſtenthum aus dem Dunkel der Vergangenheit ans Licht wieder hervorzuziehen, aber nicht in der löblichen und vernünftigen Abſicht, es als das Non plus ultra des menſchlichen

Geiſtes und Herzens hin zu ſtellen, nein! in der entgegengeſetzten, in der eben ſo „thörichten“ als „teufliſchen“ Abſicht, es auf ein höheres, allgemeineres Princip zu reduciren — und bin in Folge dieſer ruchloſen Frechheit mit Fug und Recht der Fluch der modernen Chriſten, insbeſondere der Theologen geworden. Ich habe die ſpeculative Philoſophie an ihrer empfindlichſten Stelle, an ihrem eigentlichen Point d'honneur angegriffen, indem ich die ſcheinbare Eintracht, welche ſie zwiſchen ſich und der Religion geſtiftet, unbarmherzig zerſtörte — nachwies, daß ſie, um die Religion mit ſich in Einklang zu bringen, die Religion ihres wahren, weſenhaften Inhalts beraubt; zugleich aber auch die ſogenannte poſitive Philoſophie in ein höchſt fatales Licht geſetzt, indem ich zeigte, daß das Original ihres Götzenbildes der Menſch iſt, daß zur Perſönlichkeit weſentlich Fleiſch und Blut gehört — durch meine extraordinäre Schrift alſo die ordinären Fachphiloſophen gewaltig vor den Kopf geſtoßen. Ich habe mir ferner durch die äußerſt unpolitiſche, leider! aber intellectuell und ſittlich nothwendige Aufklärung, die ich über das dunkle Weſen der Religion gegeben, ſelbſt die Ungnade der Politiker zugezogen — ſowohl der Politiker, welche die Religion als das politiſchſte Mittel zur Unterwerfung und Unterdrückung des Menſchen betrachten, als auch derjenigen, welche die Religion als das politiſch gleichgültigſte Ding anſehen, und daher wohl auf dem Gebiete der Induſtrie und Politik Freunde, aber auf dem Gebiete der Religion ſogar Feinde des Lichts und der Freiheit ſind. Ich habe endlich, und zwar ſchon durch die rückſichtsloſe Sprache, mit welcher ich jedes Ding bei ſeinem wahren Namen nenne, einen entſetzlichen, unverzeihlichen Verſtoß gegen die Etiquette der Zeit gemacht.

Der Ton der „guten Geſellſchaften“, der neutrale, leidenſchaftloſe Ton conventioneller Illuſionen und Unwahrheiten iſt nämlich der herrſchende, der normale Ton der Zeit — der Ton, in welchem nicht etwa nur die eigentlich politiſchen, was ſich von ſelbſt verſteht, ſondern auch die religiöſen und wiſſenſchaftlichen Angelegenheiten, id est Uebel der Zeit behandelt und beſprochen werden müſſen. Schein iſt das Weſen der Zeit — Schein unſre Politik, Schein unſre Sittlichkeit, Schein unſre Religion, Schein unſre Wiſſenſchaft. Wer jetzt die Wahrheit ſagt, der iſt impertinent, „ungeſittet“, wer „ungeſittet“, unſittlich. Wahrheit iſt unſrer Zeit Unſittlichkeit. Sittlich, ja autoriſirt und honorirt iſt die heuchleriſche Verneinung des Chriſtenthums, welche ſich den Schein der Bejahung deſſelben giebt; aber unſittlich und verrufen iſt die wahrhaftige, die ſittliche Verneinung des Chriſtenthums — die Verneinung, die ſich als Verneinung ausſpricht. Sittlich iſt das Spiel der Willkühr mit dem Chriſtenthum, welche den einen Grundartikel des chriſtlichen Glaubens wirklich fallen, den andern aber ſcheinbar ſtehen läßt, denn wer einen Glaubensartikel umſtößt, der ſtößt, wie ſchon Luther ſagte*), alle um, wenigſtens dem Principe nach, aber unſittlich iſt der Ernſt der Freiheit vom Chriſtenthum aus innerer Nothwendigkeit, ſittlich iſt die tactloſe Halbheit, aber unſittlich die ihrer ſelbſt gewiſſe und ſichere Ganzheit, ſittlich der lüderliche Widerſpruch, aber unſittlich die Strenge der Conſequenz, ſittlich die Mittelmäßigkeit, weil ſie mit Nichts fertig wird, nirgends auf den Grund kommt, aber unſittlich das Genie, weil es aufräumt, weil es ſeinen Gegenſtand erſchöpft — kurz ſittlich iſt nur die Lüge, weil ſie das Uebel der Wahrheit oder — was jetzt eins iſt — die Wahrheit des Uebels umgeht, verheimlicht.

Wahrheit iſt aber in unſrer Zeit nicht nur Unſittlichkeit, Wahrheit iſt auch Unwiſſenſchaftlichkeit — Wahrheit iſt die Grenze der Wiſſenſchaft. In demſelben Sinne, als ſich die Freiheit der deutſchen Rheinſchifffahrt jusques à la mer, erſtreckt ſich die Freiheit der deutſchen Wiſſenſchaft jusques a la verité. Wo die Wiſſenſchaft zur Wahrheit kommt, Wahrheit wird, da hört ſie auf, Wiſſenſchaft zu ſein, da wird ſie ein Object der Polizei — die Polizei iſt die Grenze zwiſchen der Wahrheit und Wiſſenſchaft. Wahrheit iſt der Menſch, nicht die Vernunft in abstracto, das Leben, nicht der Gedanke, der auf dem Papier bleibt, auf dem Papier ſeine volle, entſprechende Exiſtenz findet. Gedanken daher, die unmittelbar aus der Feder in [illegible] Blut, aus der Vernunft in den Menſchen übergehen, ſind keine wiſſenſchaftlichen Wahrheiten mehr. Wiſſenſchaft iſt weſentlich nur ein unſchädliches, aber auch unnützliches Spielwerkzeug der faulen Vernunft; Wiſſenſchaft iſt nur Beſchäftigung mit für das Leben, für den Menſchen gleichgültigen Dingen, oder, giebt ſie ſich ja mit nicht gleichgültigen Dingen ab, doch eine ſo indifferente, gleichgültige Beſchäftigung, daß darum *kein Menſch* ſich kümmert. Rathloſigkeit im Kopfe, Thatloſigkeit im Herzen — Wahrheits- und Geſinnungsloſigkeit, kurz Charakterloſigkeit iſt daher jetzt die nothwendige Eigenſchaft eines ächten, recommandabeln, koſchern Gelehrten — wenigſtens eines ſolchen Gelehrten, deſſen Wiſſenſchaft ihn nothwendig in Berührung mit den delicaten Punkten der Zeit bringt. Aber ein Gelehrter von unbeſtechlichem Wahrheitsſinne, von entſchiedenem Charakter, der eben deßwegen den Nagel mit einem Schlage auf den Kopf trifft, der das Uebel bei der Wurzel packt, den Punkt der Kriſis, der Entſcheidung unaufhaltſam herbeiführet — ein ſolcher Gelehrter iſt *kein* Gelehrter mehr — Gott bewahre! — er iſt ein „*Heroſtat*“ — alſo flugs mit ihm an den Galgen oder doch wenigſtens an den Pranger! Ja, nur an den Pranger; denn der *Tod* am Galgen iſt den ausdrücklichen Grundſätzen des heutigen „*chriſtlichen* Staatsrechts“ zufolge ein unpolitiſcher und „*unchriſtlicher*“, weil offen ausgeſprochner, unläugbarer Tod, aber der Tod am Pranger, der bürgerliche Tod iſt ein höchſt politiſcher und chriſtlicher, weil hinterliſtiger, heuchleriſcher Tod — Tod, aber ein Tod, der nicht *ſcheint* Tod zu ſein. Und Schein, purer Schein iſt das Weſen der Zeit in allen nur einigermaßen kitzlichen Punkten.

---

*) Luther drückt ſich hierüber auch alſo aus: „Rund und rein, ganz und alles gegläubt oder nichts gegläubt. Der heilige Geiſt läßt ſich nicht trennen, noch theilen, daß er ein Stück ſollte wahrhaftig, und das andere falſch lehren oder gläuben laſſen. . . . . Wo die Glocke an einem Orte berſtet, klingt ſie auch nichts mehr und iſt ganz untüchtig.“ O wie wahr! Wie beleidigen den muſikaliſchen Sinn die Glockentöne des modernen Glaubens! Aber freilich, wie iſt auch die Glocke zerborſten!

Kein Wunder alſo, daß die Zeit des ſcheinbaren, des illuſoriſchen, des renommiſtiſchen Chriſtenthums an dem *Weſen* des Chriſtenthums einen ſolchen Scandal genommen hat. Iſt doch das Chriſtenthum ſo ſehr außer Art geſchlagen und außer Praxis gekommen, daß ſelbſt die officiellen und gelehrten Repräſentanten des Chriſtenthums, die Theologen nicht einmal mehr *wiſſen* oder wenigſtens wiſſen wollen, was Chriſtenthum iſt. Man vergleiche nur, um ſich hievon mit *eignen Augen* zu überzeugen, die Vorwürfe, welche mir die Theologen z. B. in Betreff des Glaubens, des Wunders, der Vorſehung, der Richtigkeit der Welt gemacht, mit den *hiſtoriſchen Zeugniſſen*, die ich in meiner Schrift, namentlich in dieſer zweiten, eben deßwegen mit Belegſtellen bedeutend vermehrten Auflage anführe, und man wird erkennen, daß dieſe ihre Vorwürfe nicht mich, ſondern das Chriſtenthum ſelbſt treffen, daß ihre „Indignation“ über meine Schrift nur eine Indignation über den wahren, aber ihrem Sinne gänzlich entfremdeten Inhalt der chriſtlichen Religion iſt. Nein! es iſt kein Wunder, daß in einer Zeit, welche — übrigens offenbar aus Langerweile — den abgelebten, den jetzt ach! ſo kleinlichen Gegenſatz zwiſchen Proteſtantismus und Katholicismus — ein Gegenſatz, über den jüngſt noch der Schuſter und Schneider hinaus war — mit affectirter Leidenſchaftlichkeit wieder angefacht und ſich nicht geſchämt hat, den Hader über die gemiſchten Ehen als eine ernſthafte, hochwichtige Angelegenheit aufzunehmen, eine Schrift, welche auf den Grund hiſtoriſcher Documente beweiſt, daß nicht nur die gemiſchte Ehe, die Ehe zwiſchen Gläubigen und Ungläubigen, ſondern die Ehe überhaupt dem wahren Chriſtenthum widerſpricht, daß der wahre Chriſt — aber iſt es nicht die Pflicht der „chriſtlichen Regierungen“, der chriſtlichen Seelſorger, der chriſtlichen Lehrer, dafür zu ſorgen, daß wir Alle wahre Chriſten ſeien? — keine andere Zeugung kennt, als die Zeugung im heiligen Geiſte, die Bekehrung, die Bevölkerung des Himmels, aber nicht der Erde — nein! es iſt kein Wunder, daß in einer ſolchen Zeit eine ſolche Schrift ein empörender Anachronismus iſt.

Aber eben deßwegen, weil es kein Wunder, ſo hat mich auch das Geſchrei über und gegen meine Schrift im Geringſten nicht aus dem Concept gebracht. Ich habe vielmehr in aller Ruhe meine Schrift noch einmal der ſtrengſten, eben ſowohl hiſtoriſchen als philoſophiſchen Kritik unterworfen, ſie von ihren formellen Mängeln, ſo viel als möglich, gereinigt und mit neuen Entwicklungen, Beleuchtungen und hiſtoriſchen Zeugniſſen — höchſt ſchlagenden, unwiderſprechlichen Zeugniſſen bereichert. Hoffentlich wird man jetzt, wo ich oft Schritt für Schritt den Gedankengang meiner Analyſe mit hiſtoriſchen Belegen unterbreche und unterſtütze, ſich überzeugen, wenn man nicht ſtockblind iſt, und eingeſtehen, wenn auch widerwillig, daß meine Schrift eine getreue, richtige Ueberſetzung der chriſtlichen Religion aus der orientaliſchen Bilderſprache der Phantaſie in gutes, verſtändliches Deutſch iſt. Und weiter will meine Schrift nichts ſein, als eine ſinngetreue Ueberſetzung — bildlos ausgedrückt: eine empiriſch- oder hiſtoriſch-philoſophiſche

Analyſe, Auflöſung des Räthſels der chriſtlichen Religion. Die allgemeinen Sätze, die ich in der Einleitung vorausſchicke, ſind keine aprioriſchen, ſelbſterſonnenen, keine Producte der Speculation; ſie ſind entſtanden erſt aus der Analyſe der Religion, ſind nur, wie überhaupt die Grundgedanken der Schrift, in Gedanken umgeſetzte, d. h. in allgemeine Ausdrücke gefaßte und dadurch zum Verſtändniß gebrachte thatſächliche Aeußerungen des menſchlichen Weſens — und zwar des religiöſen Weſens und Bewußtſeins des Menſchen. Die Gedanken meiner Schrift ſind nur Concluſionen, *Folgerungen* aus Prämiſſen, welche *nicht wieder Gedanken*, ſondern *gegenſtändliche*, entweder *lebendige* oder *hiſtoriſche* Thatſachen ſind — Thatſachen, die ob ihrer *plumpen Exiſtenz* in *Großfolio* in meinem Kopfe gar nicht Platz hatten. Ich verwerfe überhaupt unbedingt die *abſolute*, die *immaterielle*, die *mit ſich ſelbſt* zufriedne Speculation — *die* Speculation, die ihren Stoff *aus ſich ſelbſt* ſchöpft. Ich bin himmelweit unterſchieden von *den* Philoſophen, welche ſich die *Augen* aus dem Kopfe reißen, um deſto beſſer denken zu können; ich brauche zum Denken die Sinne, vor Allem die Augen, gründe meine Gedanken auf *Materialien*, die wir uns ſtets nur vermittelſt der Sinnenthätigkeit aneignen können, erzeuge nicht den Gegenſtand aus dem Gedanken, ſondern umgekehrt den Gedanken *aus dem Gegenſtande*, aber *Gegenſtand* iſt nur, was *außer dem Kopfe exiſtirt*. Ich bin *Idealiſt* nur auf dem Gebiete der *praktiſchen* Philoſophie, d. h. ich mache hier die Schranken der Gegenwart und Vergangenheit nicht zu Schranken der Menſchheit, der Zukunft, glaube vielmehr unerſchütterlich, daß gar Manches, ja wohl gar Manches, was den kurzſichtigen, kleinmüthigen Praktikern heute für Phantaſie, für nie realiſirbare Idee, ja für bloße Chimäre gilt, ſchon morgen, d. h. im nächſten Jahrhundert — Jahrhunderte im Sinne des einzelnen Menſchen ſind Tage im Sinne und Leben der Menſchheit — in voller Realität daſtehen wird. Kurz die Idee iſt mir nur der Glaube an die geſchichtliche Zukunft, an den Sieg der Wahrheit und Tugend, hat mir nur *politiſche* und *moraliſche* Bedeutung; aber auf dem Gebiete der eigentlichen theoretiſchen Philoſophie gilt mir im directen Gegenſatze zur Hegel'ſchen Philoſophie, wo gerade das Umgekehrte ſtattfindet, nur der Realismus, der Materialismus in dem angegebenen Sinne. Den Grundſatz der bisherigen ſpeculativen Philoſophie: alles, was mein iſt, führe ich bei mir ſelbſt — das alte Omnia mea mecum porto kann ich daher leider! nicht auf mich appliciren. Ich habe gar viele Dinge außer mir, die ich nicht in der Taſche oder im Kopfe mit mir transportiren kann, aber gleichwohl doch zu mir ſelbſt rechne, nicht zu mir nur als Menſchen, von dem hier keine Rede iſt, ſondern zu mir als Philoſophen. Ich bin nichts als ein geiſtiger Naturforſcher, aber der Naturforſcher vermag nichts ohne Inſtrumente, ohne materielle Mittel. Als ein ſolcher — als ein geiſtiger Naturforſcher alſo ſchrieb ich denn auch dieſe meine Schrift, die folglich nichts Andres enthält, als das Princip, und zwar bereits praktiſch bewährte, d. h. in concreto, an einem beſondern Gegenſtande — einem Gegenſtande übrigens von allgemeiner Bedeutung — an der Religion dargeſtellte, entwickelte und durchgeführte Princip einer neuen, von der bisherigen Philoſophie weſentlich unterſchiednen, dem wahren, wirklichen, ganzen Weſen des Menſchen entſprechenden, aber freilich gerade eben deßwegen allen durch eine über- d. h. widermenſchliche, widernatürliche Religion und Speculation verdorbenen und verkrüppelten Menſchen widerſprechenden Philoſophie — einer Philoſophie, welche nicht, wie ich mich ſchon anderwärts ausdrückte, den Gänſekiel für das einzige entſprechende Offenbarungsorgan der Wahrheit hält, ſondern Augen und Ohren, Hände und Füße hat, nicht den Gedanken der Sache mit der Sache ſelbſt identificirt, um ſo die wirkliche Exiſtenz durch den Kanal der Schreibfeder auf eine papierne Exiſtenz zu reduciren, ſondern beide von einander trennt, aber gerade durch dieſe Trennung zur Sache ſelbſt kommt, nicht das Ding, wie es Gegenſtand der abſtracten Vernunft, ſondern wie es Gegenſtand des wirklichen, ganzen Menſchen, alſo ſelbſt ein ganzes, wirkliches Ding iſt, als das wahre Ding anerkennt — einer Philoſophie, welche, weil ſie ſich nicht auf einen Verſtand für ſich ſelbſt, auf einen abſoluten, namenloſen Verſtand, von dem man nicht weiß, wem er angehört, ſondern auf den Verſtand des — freilich nicht verſpeculirten und verchriſtelten — Menſchen ſtützt, auch die menſchliche, nicht eine weſen- und namenloſe Sprache ſpricht, ja welche, wie der Sache, ſo der Sprache nach, gerade das Weſen der Philoſophie in die Negation der Philoſophie ſetzt, d. h. nur die in succum et sanguinem vertirte, die Fleiſch und Blut, die Menſch gewordene Philoſophie für die wahre Philoſophie erklärt und daher ihren höchſten Triumph darin findet, daß ſie allen plumpen und verſchulten Köpfen, welche in den Schein der Philoſophie das Weſen der Philoſophie ſetzen, gar nicht Philoſophie zu ſein ſcheint.

Als ein Specimen dieſer Philoſophie nun, welche nicht die Subſtanz Spinoza's, nicht das Ich Kant's und Fichte's, nicht die abſolute Identität Schelling's, nicht den abſoluten Geiſt Hegel's, kurz kein abſtractes, nur gedachtes oder eingebildetes, ſondern ein wirkliches oder vielmehr das allerwirklichſte Weſen, das wahre Ens realissimum: den Menſchen, alſo das poſitivſte Realprincip zu ihrem Princip hat, welche den Gedanken aus ſeinem Gegentheil, aus dem Stoffe, dem Weſen, den Sinnen erzeugt, ſich zu ihrem Gegenſtande erſt ſinnlich, d. i. leidend, receptiv verhält, ehe ſie ihn denkend beſtimmt, iſt alſo meine Schrift — obwohl andrerſeits das wahre, das Fleiſch und Blut gewordne Reſultat der bisherigen Philoſophie — doch ſo wenig ein in die Kategorie der Speculation zu ſtellendes Product, daß ſie vielmehr das directe Gegentheil, ja die Auflöſung der Speculation iſt. Die Speculation läßt die Religion nur ſagen, was ſie ſelbſt gedacht und weit beſſer geſagt, als die Religion; ſie beſtimmt die Religion, ohne ſich von ihr beſtimmen zu laſſen; ſie kommt nicht aus ſich heraus. Ich aber laſſe die Religion ſich ſelbſt ausſprechen; ich mache nur ihren Zuhörer und Dollmetſcher, nicht ihren Souffleur. Nicht zu erfinden — zu entdecken, „Daſein zu enthüllen“ war mein einziger Zweck; richtig zu ſehen, mein einziges Beſtreben. Nicht ich, die Religion betet den Menſchen an, obgleich ſie oder vielmehr die Theologie es läugnet; nicht meine Wenigkeit nur, die Religion ſelbſt ſagt: Gott iſt Menſch, der Menſch Gott; nicht ich, die Religion ſelbſt verläugnet und verneint den Gott, der nicht Menſch, ſondern nur ein Ens rationis iſt, indem ſie Gott Menſch werden läßt und nun erſt dieſen menſchlich geſtalteten, menſchlich fühlenden und geſinnten Gott zum Gegenſtande ihrer Anbetung und Verehrung macht. Ich habe nur das Geheimniß der chriſtlichen Religion verrathen, nur entriſſen dem widerſpruchvollen Lug- und Truggewebe der Theologie — dadurch aber freilich ein wahres Sacrilegium begangen. Wenn daher meine Schrift negativ, irreligiös, atheiſtiſch iſt, ſo bedenke man, daß der Atheismus — im Sinne dieſer Schrift wenigſtens — das Geheimniß der Religion ſelbſt iſt, daß die Religion ſelbſt zwar nicht auf der Oberfläche, aber im Grunde, zwar nicht in ihrer Meinung und Einbildung, aber in ihrem Herzen, ihrem wahren Weſen an nichts Andres glaubt, als an die Wahrheit und Gottheit des menſchlichen Weſens. Oder man beweiſe mir, daß ſowohl die hiſtoriſchen, als rationellen Argumente meiner Schrift falſch, unwahr ſind — widerlege ſie — aber ich bitte mir aus — nicht mit juriſtiſchen Injurien, oder theologiſchen Jeremiaden, oder abgedroſchenen ſpeculativen Phraſen, oder namenloſen Miſerabilitäten, ſondern mit Gründen, und zwar ſolchen Gründen, die ich nicht ſelbſt bereits gründlichſt widerlegt habe.

Allerdings iſt meine Schrift negativ, verneinend, aber, wohlgemerkt! nur gegen das unmenſchliche, nicht gegen das menſchliche Weſen der Religion. Sie zerfällt daher in zwei Theile, wovon der Hauptſache nach der erſte der bejahende, der zweite — mit Inbegriff des Anhangs — nicht ganz, doch größten Theils — der verneinende iſt; aber in beiden wird daſſelbe bewieſen, nur auf verſchiedene oder vielmehr entgegengeſetzte Weiſe. Der erſte iſt nämlich die Auflöſung der Religion in ihr Weſen, ihre Wahrheit, der zweite die Auflöſung derſelben in ihre Widerſprüche; der erſte Entwicklung, der zweite Polemik, jener daher der Natur der Sache nach ruhiger, dieſer lebendiger. Gemach ſchreitet die Entwicklung vorwärts, aber raſch der Kampf, denn die Entwicklung iſt auf jeder Station in ſich befriedigt, aber der Kampf nur im letzten Ziele. Bedenklich iſt die Entwicklung, aber reſolut der Kampf. Licht erheiſcht die Entwicklung, aber Feuer der Kampf. Daher die Verſchiedenheit der beiden Theile ſchon in formeller Beziehung. Im erſten Theile alſo zeige ich, daß der wahre Sinn der Theologie die Anthropologie iſt, daß zwiſchen den Prädicaten des göttlichen und menſchlichen Weſens, folglich — denn überall, wo die Prädicate, wie dieß vor Allem bei den theologiſchen der Fall iſt, nicht zufällige Eigenſchaften, Accidenzen, ſondern das Weſen des Subjects ausdrücken, iſt zwiſchen Prädicat und Subject kein Unterſchied, kann das Prädicat an die Stelle des Subjects geſetzt werden, weßhalb ich verweiſe auf die Analytik des Ariſtoteles oder auch nur die Einleitung des Porphyrius — folglich auch zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Subject oder Weſen kein Unterſchied iſt, daß ſie identiſch ſind; im zweiten zeige ich dagegen, daß der Unterſchied, der zwiſchen den theologiſchen und anthropologiſchen Prädicaten gemacht wird oder vielmehr gemacht werden ſoll, ſich in Nichts, in Unſinn auflöſt. Ein ſinnfälliges Beiſpiel. Im erſten Theile beweiſe ich, daß der Sohn Gottes in der Religion wirklicher Sohn iſt, Sohn Gottes in demſelben Sinne, in welchem der Menſch Sohn des Menſchen iſt, und finde darin die Wahrheit, das Weſen der Religion, daß ſie ein tiefmenſchliches Verhältniß als ein göttliches Verhältniß erfaßt und bejaht; im zweiten dagegen, daß der Sohn Gottes — allerdings nicht unmittelbar in der Religion ſelbſt, ſondern in der Reflexion derſelben über ſich — nicht Sohn im natürlichen, menſchlichen Sinn, ſondern auf eine ganz andre, der Natur und Vernunft widerſprechende, folglich ſinn- und verſtandloſe Weiſe Sohn ſei, und finde in dieſer Verneinung des menſchlichen Sinnes und Verſtandes die Unwahrheit, das Negative der Religion. Der erſte Theil iſt demnach der directe, der zweite der indirecte Beweis, daß die Theologie Anthropologie iſt; der zweite führt daher nothwendig auf den erſten zurück; er hat keine ſelbſtſtändige Bedeutung; er hat nur den Zweck zu beweiſen, daß der Sinn, in welchem die Religion dort genommen worden iſt, der richtige ſein muß, weil der entgegengeſetzte Sinn Unſinn iſt. Kurz im erſten Theile habe ich es hauptſächlich — hauptſächlich, ſage ich, denn es war unvermeidlich, nicht in den erſten auch ſchon die Theologie, wie in den zweiten die Religion hinein zu ziehen — mit der Religion zu thun, im zweiten mit der Theologie, aber nicht nur, wie man hie und da irrthümlich gemeint hat, mit der gemeinen Theologie, deren mir übrigens wohlbekannte Quisquilien ich vielmehr mir ſo viel als möglich vom Leibe hielt, mich überall nur auf die weſentlichſte, die ſtrengſte, nothwendigſte Beſtimmung des Gegenſtandes beſchränkend, wie z. B. bei den Sacramenten nur auf zwei, denn im ſtrengſten Sinne (ſ. Luther T. XVII. p. 558 nach der citirten Ausgabe) giebt es nur zwei, alſo auf die Beſtimmung, welche einem Gegenſtand allgemeines Intereſſe giebt, ihn über die beſchränkte Sphäre der Theologie erhebt, ſondern auch, was ja ſchon der bloße Augenſchein zeigt, mit der ſpeculativen Theologie oder Philoſophie. Mit der Theologie, ſage ich, nicht mit den Theologen; denn ich kann überall nur fixiren, was prima causa iſt — das Original, nicht die Copie, Principien, nicht Perſonen, Gattungen, aber nicht Individuen, Objecte der Geſchichte, aber nicht Objecte der Chronique scandaleuse.

Wenn meine Schrift nur den zweiten Theil enthielte, ſo hätte man allerdings vollkommen Recht, derſelben eine nur negative Tendenz vorzuwerfen — den Satz: die Religion iſt Nichts, iſt Unſinn, als den weſentlichen Inhalt derſelben zu bezeichnen. Allein ich ſage keineswegs: — wie leicht hätte ich es mir dann machen können! — Gott iſt Nichts, die Trinität iſt Nichts, das Wort Gottes iſt Nichts u. ſ. w., ich zeige nur, daß ſie nicht Das ſind, was ſie in der Illuſion der Theologie ſind, — nicht ausländiſche, ſondern einheimiſche Myſterien, die Myſterien der menſchlichen Natur; ich zeige, daß die Religion das ſcheinbare, oberflächliche Weſen der Natur und Menſchheit für ihr wahres, inneres Weſen nimmt und daher das wahre, eſoteriſche Weſen derſelben als ein andres, als ein beſondres Weſen vorſtellt, daß folglich die Religion in den Beſtimmungen, die ſie von Gott, z. B. vom Worte Gottes giebt — wenigſtens in den Beſtimmungen, welche keine negativen ſind in dem eben angegebenen Sinne — nur das wahre Weſen des menſchlichen Wortes definirt oder vergegenſtändlicht. Der Vorwurf, daß nach meiner Schrift die Religion Unſinn, Nichts, pure Illuſion ſei, hätte nur dann Grund, wenn ihr zufolge auch Das, worauf ich die Religion zurückführe, was ich als ihren wahren Gegenſtand und Inhalt nachweiſe, der Menſch, die Anthropologie Unſinn, Nichts, pure Illuſion wäre. Aber weit gefehlt, daß ich der Anthropologie eine nichtige oder auch nur untergeordnete Bedeutung gebe — eine Bedeutung, die ihr gerade nur ſo lange zukommt, als über ihr und ihr entgegen eine Theologie ſteht — indem ich die Theologie zur Anthropologie erniedrige, erhebe ich vielmehr die Anthropologie zur Theologie, gleichwie das Chriſtenthum, indem es Gott zum Menſchen erniedrigte, den Menſchen zu Gott machte, freilich wieder zu einem dem Menſchen entfernten, transcendenten, phantaſtiſchen Gott — nehme daher auch das Wort: Anthropologie, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht im Sinne der Hegelſchen oder bisherigen Philoſophie überhaupt, ſondern in einem unendlich höhern und allgemeineren Sinne.

Die Religion iſt der Traum des menſchlichen Geiſtes. Aber auch im Traume befinden wir uns nicht im Nichts oder im Himmel, ſondern auf der Erde — im Reiche der Wirklichkeit, nur daß wir die wirklichen

Dinge nicht im Lichte der Wirklichkeit und Nothwendigkeit, ſondern im entzückenden Scheine der Imagination und Willkühr erblicken. Ich thue daher der Religion — auch der ſpeculativen Philoſophie oder Theologie — nichts weiter an, als daß ich ihr die Augen öffne, oder vielmehr nur ihre einwärts gekehrten Augen auswärts richte, d. h. ich verwandle nur den Gegenſtand in der Vorſtellung oder Einbildung in den Gegenſtand in der Wirklichkeit.

Aber freilich für dieſe Zeit, welche das Bild der Sache, die Copie dem Original, die Vorſtellung der Wirklichkeit, den Schein dem Weſen vorzieht, iſt dieſe Verwandlung, weil Enttäuſchung, abſolute Vernichtung, oder doch ruchloſe Profanation; denn heilig iſt ihr nur die Illuſion, profan aber die Wahrheit. Ja die Heiligkeit ſteigt in ihren Augen in demſelben Maße, als die Wahrheit ab- und die Illuſion zunimmt, ſo daß der höchſte Grad der Illuſion für ſie auch der höchſte Grad der Heiligkeit iſt. Verſchwunden iſt die Religion und an ihre Stelle getreten ſelbſt bei den Proteſtanten der Schein der Religion — die Kirche, um wenigſtens der unwiſſenden und urtheilsloſen Menge den Glauben beizubringen, es beſtehe noch der chriſtliche Glaube, weil heute noch die chriſtlichen Kirchen, wie vor tauſend Jahren, daſtehen und heute noch, wie ſonſt, die äußerlichen Zeichen des Glaubens im Schwang ſind. Was keine Exiſtenz mehr im Glauben hat — der Glaube der modernen Welt iſt nur ein ſcheinbarer Glaube, ein Glaube, der nicht glaubt, was er zu glauben ſich einbildet, nur ein unentſchiedner, ſchwachſinniger Unglaube, wie dieß von mir und Andern hinlänglich bewieſen worden — das ſoll doch noch in der Meinung gelten, was nicht mehr in ſich ſelbſt, in Wahrheit heilig iſt, doch wenigſtens noch heilig ſcheinen. Daher die ſcheinbar religiöſe Entrüſtung der gegenwärtigen Zeit, der Zeit des Scheines und der Illuſion über meine Analyſe namentlich von den Sacramenten. Aber man verlange nicht von einem Schriftſteller, der ſich nicht die Gunſt der Zeit, ſondern nur die Wahrheit, die unverhüllte, nackte Wahrheit zum Ziele ſetzt, daß er vor einem leeren Scheine Reſpect habe oder heuchle, um ſo weniger, als der Gegenſtand dieſes Scheines an und für ſich der Culminationspunkt der Religion, d. h. der Punkt iſt, wo die Religioſität in Irreligioſität umſchlägt. Dieß zur Rechtfertigung, nicht zur Entſchuldigung meiner Analyſe von den Sacramenten.

Was übrigens den eigentlichen Sinn der insbeſondre in der Schlußanwendung gegebenen Analyſe von den Sacramenten betrifft, ſo bemerke ich nur, daß ich hier den weſentlichen Inhalt meiner Schrift, das eigentliche Thema derſelben, beſonders in Beziehung auf ihre praktiſche Bedeutung, an einem ſinnlichen Beiſpiel veranſchauliche, daß ich hier die Sinne ſelbſt zu Zeugen von der Wahrhaftigkeit meiner Analyſe und Gedanken aufrufe, ad oculos, ja ad tactum, ad gustum demonſtrire, was ich durch die ganze Schrift ad captum docirte. Wie nämlich das Waſſer der Taufe, der Wein und das Brot des Abendmahls in ihrer natürlichen Kraft und Bedeutung genommen unendlich mehr ſind und wirken, als in einer ſupranaturaliſtiſchen, illuſoriſchen Bedeutung; ſo iſt überhaupt der Gegenſtand der Religion im Sinne der Schrift, alſo im anthropologiſchen Sinne aufgefaßt, ein unendlich ergiebigerer und reellerer Gegenſtand der Theorie und Praxis, als im Sinne der Theologie; denn wie das, was im Waſſer, Wein und Brot als ein von dieſen natürlichen Stoffen Unterſchiednes mitgetheilt wird oder vielmehr werden ſoll, nur etwas in der Vorſtellung, Einbildung, aber nichts in Wahrheit, in Wirklichkeit iſt, ſo iſt auch der Gegenſtand der Religion überhaupt, das göttliche Weſen im Unterſchiede vom Weſen der Natur und Menſchheit, d. h. wenn die Beſtimmungen deſſelben, wie Verſtand, Liebe u. ſ. w. etwas Andres ſein und bedeuten ſollen, als eben dieſe Beſtimmungen, wie ſie das Weſen des Menſchen und der Natur ausmachen, nur etwas in der Vorſtellung, in der Einbildung, aber nichts in Wahrheit und Wirklichkeit. Wir ſollen alſo — iſt die Lehre der Fabel — die Beſtimmungen und Kräfte der Wirklichkeit, überhaupt die wirklichen Weſen und Dinge nicht, wie die Theologie und ſpeculative Philoſophie zu willkührlichen Zeichen, zu Vehikeln, Symbolen oder Prädicaten eines von ihnen unterſchiednen, transcendenten, abſoluten, d. i. abſtracten Weſens machen, ſondern in der Bedeutung nehmen und erfaſſen, welche ſie für ſich ſelbſt haben, welche identiſch iſt mit ihrer Qualität, mit der Beſtimmtheit, die ſie zu dem macht, was ſie ſind — ſo erſt haben wir die Schlüſſel zu einer reellen Theorie und Praxis. Ich ſetze in der That und Wahrheit an die Stelle des unfruchtbaren Taufwaſſers die Wohlthat des wirklichen Waſſers. Wie „wäſſerig", wie trivial! Ja wohl, ſehr trivial. Aber eine ſehr triviale Wahrheit war ſeiner Zeit auch der Eheſtand, welchen Luther auf den Grund ſeines natürlichen Menſchenſinns der ſcheinheiligen Illuſion des eheloſen Standes entgegenſetzte. Das Waſſer iſt mir daher allerdings Sache, aber doch zugleich wieder nur Vehikel, Bild, Beiſpiel, Symbol des „unheiligen" Geiſtes meiner Schrift, gleichwie auch das Waſſer der Taufe — der Gegenſtand meiner Analyſe — zugleich eigentliches und bildliches oder ſymboliſches Waſſer iſt. Eben ſo iſt es mit dem Wein und Brot. Die Bosheit hat hieraus den lächerlichen Schluß gezogen: Baden, Eſſen und Trinken ſei die Summa summarum, das poſitive Reſultat meiner Schrift. Ich erwidre hierauf nur dieſes: wenn der ganze Inhalt der Religion in den Sacramenten enthalten iſt, es folglich auch keine anderen religiöſen Akte oder Handlungen giebt, als die bei der Taufe und beim Abendmahl verrichtet werden; ſo iſt allerdings auch der ganze Inhalt und das poſitive Reſultat meiner Schrift: Baden, Eſſen und Trinken, ſintemal und alldieweil meine Schrift nichts iſt, als eine ſachgetreue, ihrem Gegenſtand ſich aufs ſtrengſte anſchließende, hiſtoriſch-philoſophiſche Analyſe — die Selbſtenttäuſchung, das Selbſtbewußtſein der Religion.

Eine hiſtoriſch-philoſophiſche Analyſe, im Unterſchiede von den nur hiſtoriſchen Analyſen des Chriſtenthums. Der Hiſtoriker zeigt, z. B. wie Daumer, daß das Abendmahl ein aus dem alten Menſchenopfercultus ſtammender Ritus iſt, daß einſt ſtatt des Weines und Brotes wirkliches Menſchenfleiſch und Blut genoſſen wurde. Ich dagegen mache nur die chriſtliche, im Chriſtenthum ſanctionirte Bedeutung deſſelben zum Object meiner Analyſe und Reduction, und befolge dabei den Grundſatz, daß nur die Bedeutung, welche ein Dogma oder Inſtitut, mag dieſes nun in andern Religionen vorkommen oder nicht, im Chriſtenthum, natürlich nicht im heutigen, ſondern alten, wahren Chriſtenthum hat, auch der wahre Urſprung deſſelben iſt, inwiefern es ein chriſtliches iſt. Oder er zeigt, wie z. B. Lützelberger, daß die Erzählungen von den Wundern Chriſti ſich in lauter Widerſprüche und Ungereimtheiten auflöſen, daß ſie ſpätere Erdichtungen ſind, daß folglich Chriſtus kein Wunderthäter, überhaupt nicht der geweſen iſt, den die Bibel aus ihm gemacht hat. Ich dagegen frage nicht darnach, was wohl der wirkliche, natürliche Chriſtus im Unterſchiede von dem gemachten oder gewordenen ſupranaturaliſtiſchen geweſen iſt oder ſein mag; ich nehme dieſen religiöſen Chriſtus vielmehr an, aber zeige, daß dieſes übermenſchliche Weſen nichts Andres iſt, als ein Product und Object des übernatürlichen menſchlichen Gemüths. Ich frage nicht: ob dieſes oder jenes, überhaupt ein Wunder geſchehen kann oder nicht; ich zeige nur, was das Wunder iſt, und zwar nicht a priori, ſondern an den Beiſpielen von Wundern, die in der Bibel als wirkliche Begebenheiten erzählt werden, beantworte aber damit gerade die Frage von der Möglichkeit oder Wirklichkeit oder gar Nothwendigkeit des Wunders auf eine Weiſe, die ſelbſt die Möglichkeit aller dieſer Fragen aufhebt. So viel über meinen Unterſchied von den antichriſtlichen Hiſtorikern. Was aber mein Verhältniß betrifft zu Strauß und Bruno Bauer, in Gemeinſchaft mit welchen ich ſtets genannt werde, ſo mache ich hier nur darauf aufmerkſam, daß ſchon in dem Unterſchiede des Gegenſtandes, wie ihn auch nur der Titel angiebt, der Unterſchied unſrer Werke angedeutet iſt. B. hat zum Gegenſtand ſeiner Kritik die evangeliſche Geſchichte, d. i. das bibliſche Chriſtenthum oder vielmehr bibliſche Theologie, Str. die chriſtliche Glaubenslehre und das Leben Jeſu, das man aber auch unter den Titel der chriſtlichen Glaubenslehre ſubſumiren kann, alſo das dogmatiſche Chriſtenthum oder vielmehr die dogmatiſche Theologie, ich das Chriſtenthum überhaupt, d. h. die chriſtliche Religion und als Conſequenz nur die chriſtliche Philoſophie oder Theologie. Daher citire ich hauptſächlich auch nur ſolche Männer, in welchen das Chriſtenthum nicht nur ein theoretiſches oder dogmatiſches Object, nicht nur Theologie, ſondern Religion war. Mein hauptſächlicher Gegenſtand iſt das Chriſtenthum, iſt die Religion, wie ſie unmittelbares Object, unmittelbares Weſen des Menſchen iſt. Gelehrſamkeit und Philoſophie ſind mir nur die Mittel, den im Menſchen verborgnen Schatz zu heben.

Erinnern muß ich auch noch, daß meine Schrift ganz wider meine Abſicht und Erwartung in das allgemeine Publicum gekommen iſt. Zwar habe ich von jeher nicht den Gelehrten, nicht den abſtracten und particulären Facultätsphiloſophen, ſondern den univerſellen Menſchen mir zum Maßſtab der wahren Lehr- und Schreibart genommen, überhaupt den Menſchen — nicht dieſen oder jenen Philoſophen — als das Kriterium der Wahrheit betrachtet, von jeher die höchſte Virtuoſität des Philoſophen in die Selbſtverläugnung des Philoſophen — darein geſetzt, daß er weder als Menſch, noch als Schriftſteller den Philoſophen zur Schau trägt, d. h. nur dem Weſen, aber nicht der Form nach, nur ein ſtiller, aber nicht lauter oder gar vorlauter Philoſoph iſt, und mir daher bei allen meinen Schriften, ſo auch bei dieſer, die höchſte Klarheit, Einfachheit und Beſtimmtheit, die nur immer der Gegenſtand erlaubt, zum Geſetz gemacht, ſo daß ſie eigentlich jeder gebildete und denkende Menſch, wenigſtens der Hauptſache nach, verſtehen kann. Aber deſſen ungeachtet kann meine Schrift nur von dem Gelehrten — verſteht ſich nur von dem wahrheitliebenden, urtheilsfähigen, dem über die Geſinnungen und Vorurtheile des gelehrten und ungelehrten Pöbels erhabnen Gelehrten — gewürdigt und vollſtändig verſtanden werden: denn, obwohl ein durchaus ſelbſtſtändiges Erzeugniß, iſt ſie doch zugleich nur eine nothwendige Conſequenz der Geſchichte. Sehr häufig beziehe ich mich auf dieſe oder jene geſchichtliche Erſcheinung, ohne ſie auch nur dem Namen nach zu bezeichnen, weil ich es für überflüſſig hielt — Beziehungen, die alſo nur dem Gelehrten verſtändlich ſind. So beziehe ich mich z. B. gleich im erſten Kapitel, wo ich die nothwendigen Conſequenzen des Gefühlsſtandpunktes entwickle, auf den Philoſophen Jacobi und Schleiermacher, im zweiten Kapitel von vorn herein hauptſächlich auf den Kantianiſmus, Scepticiſmus, Deiſmus, Materialiſmus, Pantheiſmus, im Kapitel vom „Standpunkt der Religion", da, wo ich den Widerſpruch zwiſchen der religiöſen oder theologiſchen und phyſikaliſchen oder naturphiloſophiſchen Anſchauung der Natur erörtre, auf die Philoſophie im Zeitalter der Orthodoxie und zwar vorzüglich die Carteſiſche und Leibniz'ſche Philoſophie, in welcher dieſer Widerſpruch auf eine beſonders charakteriſtiſche Weiſe hervortritt. Wer daher nicht die geſchichtlichen Vorausſetzungen und Vermittelungsſtufen meiner Schrift kennt, dem fehlen die Anknüpfungspunkte meiner Argumente und Gedanken; kein Wunder, wenn meine Behauptungen ihm oft rein aus der Luft gegriffen zu ſein ſcheinen, ſtehen ſie auch gleich auf noch ſo feſten Füßen. Zwar iſt der Gegenſtand meiner Schrift von allgemeinem menſchlichen Intereſſe; auch werden einſt die Grundgedanken derſelben — allerdings nicht in der Weiſe, in welcher ſie hier ausgeſprochen ſind und unter den gegenwärtigen Zeitverhältniſſen ausgeſprochen werden konnten — ſicherlich Eigenthum der Menſchheit werden, denn nur hohle, machtloſe, dem wahren Weſen des Menſchen widerſprechende Illuſionen und Vorurtheile ſind es, die ihnen in der gegenwärtigen Zeit entgegenſtehen. Aber ich behandelte meinen Gegenſtand zunächſt nur als eine wiſſenſchaftliche Angelegenheit, als ein Object der Philoſophie und konnte ihn zunächſt auch nicht anders behandeln. Und indem ich die Aberrationen der Religion, Theologie und Speculation rectificire, muß ich mich natürlich auch ihrer Ausdrücke bedienen, ja ſelber zu ſpeculiren, oder — es iſt eins — zu theologiſiren ſcheinen, während ich doch gerade die Speculation auflöſe, d. h. die Theologie auf die Anthropologie reducire. Meine Schrift enthält, ſagte ich oben, das und zwar in concreto entwickelte Princip einer neuen, nicht ſchul- aber menſchgerechten Philoſophie. Ja ſie enthält es, aber nur indem ſie es erzeugt und zwar aus den Eingeweiden der Religion — daher, im Vorbeigehen geſagt, die neue Philoſophie nicht mehr, wie die alte katholiſche und moderne proteſtantiſche Scholaſtik, in Verſuchung gerathen kann und wird, ihre Uebereinſtimmung mit der Religion durch ihre Uebereinſtimmung mit der chriſtlichen Dogmatik zu beweiſen; ſie hat vielmehr, als erzeugt aus dem Weſen der Religion, das wahre Weſen der Religion in ſich, iſt an und für ſich, als Philoſophie, Religion. Aber eben eine genetiſche und folglich explicirende und demonſtrirende Schrift iſt ſchon um dieſer ihrer formellen Beſchaffenheit willen keine für das allgemeine Publicum geeignete Schrift.

Schließlich verweiſe ich zur Ergänzung dieſer Schrift in Betreff mancher ſcheinbar unmotivirter Behauptungen auf meine frühern Schriften, beſonders auf: „P. Bayle. Ein Beitrag zur Geſchichte der Philoſophie und Menſchheit“ und „Philoſophie und Chriſtenthum“, wo ich mit wenigen, aber ſcharfen Zügen die hiſtoriſche Auflöſung des Chriſtenthums geſchildert und gezeigt habe, daß das Chriſtenthum längſt nicht nur aus der Vernunft, ſondern auch aus dem Leben der Menſchheit verſchwunden, daß es nichts weiter mehr iſt, als eine fixe Idee, welche mit unſern Feuer- und Lebensverſicherungsanſtalten, unſern Eiſenbahnen und Dampfwägen, unſern Pinakotheken und Glyptotheken, unſern Kriegs- und Gewerbsſchulen, unſern Theatern und Naturaliencabineten im ſchreiendſten Widerſpruch ſteht.

Bruckberg, den 14. Februar 1843.

L. F.

Postscr. Als ich dieſe Vorrede niederſchrieb, war noch nicht die neuſchelling'ſche Philoſophie — dieſe Philoſophie des böſen Gewiſſens, welche ſeit Jahren lichtſcheu im Dunkeln ſchleicht, weil ſie wohl weiß, daß der Tag ihrer Veröffentlichung der Tag ihrer Vernichtung iſt — dieſe Philoſophie der lächerlichſten Eitelkeit, welche zu ihren Argumenten nur Namen und Titel hat, und was für Namen und Titel! — dieſe theoſophiſche Poſſe des philoſophiſchen Caglioſtro des neunzehnten Jahrhunderts*) durch die Zeitungen förmlich als „Staatsmacht proclamirt“ worden. Wahrlich, wäre dieſe Poſſe mir gegenwärtig geweſen — ich würde meine Vorrede anders geſchrieben haben.

31. März.

Armes Deutſchland! Du biſt ſchon oft in den April geſchickt worden, ſelbſt auch auf dem Gebiete der Philoſophie, namentlich von dem eben genannten Caglioſtro, der Dir ſtets nur blauen Dunſt vorgemacht hat, nie gehalten, was er verſprochen, nie bewieſen, was er behauptet. Aber ſonſt ſtützte er ſich doch wenigſtens auf den Namen der Vernunft, den Namen der Natur — alſo auf Namen von Sachen, jetzt will er Dich zum Schluſſe gar bethören mit Namen von Perſonen, den Namen eines Savigny, eines Tweſten und Neander! Armes Deutſchland! ſelbſt Deine wiſſenſchaftliche Ehre will man Dir nehmen. Unterſchriften ſollen für wiſſenſchaftliche Beweiſe, für Vernunftgründe gelten! Doch Du läßt Dich nicht bethören. Du kennſt noch zu gut die Geſchichte mit dem Auguſtinermönch. Du weißt, daß nie noch eine Wahrheit mit Decorationen auf die Welt gekommen, nie im Glanze eines Thrones unter Pauken und Trompeten, ſondern ſtets im Dunkel der Verborgenheit unter Thränen und Seufzern geboren worden iſt; Du weißt, daß nie die „Hochgeſtellten“, eben weil ſie zu hoch geſtellt ſind, daß ſtets nur die Tiefgeſtellten von den Wogen der Weltgeſchichte ergriffen werden.

---

*) Die urkundlichen Beweiſe von der Wahrheit dieſes Bildes ſind in Kapp's kategoriſcher Schrift über Schelling in Hülle und Fülle zu finden.

Den 1. April.

Vorwort

zur dritten Auflage.

1848.

Ueberzeugt, daß man nicht wenig genug reden und ſchreiben kann, namentlich aber gewohnt, da zu ſchweigen, wo die Thaten reden, unterlaſſe ich es auch bei dieſem Bande dem Leſer a priori zu ſagen, wovon er a posteriori durch ſeine eigene Augen ſich überzeugen kann. Nur darauf muß ich ſchon im Voraus aufmerkſam machen, daß ich bei dieſer Ausgabe alle fremden Wörter, ſo viel als möglich, vermieden, und alle, wenigſtens größern, lateiniſchen und griechiſchen Belegſtellen überſetzt habe, um ſie auch den Ungelehrten verſtändlich zu machen, daß ich mich aber bei dieſen Ueberſetzungen zwar ſtrenge an den Sinn, nicht aber grade das Wort des Originals gebunden habe.

Einleitung.

Erſtes Kapitel.

Das Weſen des Menſchen im Allgemeinen.

Die Religion beruht auf dem weſentlichen Unterſchiede des Menſchen vom Thiere — die Thiere haben keine Religion. Die ältern kritikloſen Zoographen legten wohl dem Elephanten unter andern löblichen Eigenſchaften auch die Tugend der Religioſität bei; allein die Religion der Elephanten gehört in das Reich der Fabeln. Cuvier, einer der größten Kenner der Thierwelt, ſtellt, geſtützt auf eigne Beobachtungen, den Elephanten auf keine höhere Geiſtesſtufe als den Hund.

Was iſt aber dieſer weſentliche Unterſchied des Menſchen vom Thiere? Die einfachſte und allgemeinſte, auch populärſte Antwort auf dieſe Frage iſt: das Bewußtſein — aber Bewußtſein im ſtrengen Sinne; denn Bewußtſein im Sinne des Selbſtgefühls, der ſinnlichen Unterſcheidungskraft, der Wahrhnehmung und ſelbſt Beurtheilung der äußern Dinge nach beſtimmten ſinnfälligen Merkmalen, ſolches Bewußtſein kann den Thieren nicht abgeſprochen werden. Bewußtſein im ſtrengſten Sinne iſt nur da, wo einem Weſen ſeine Gattung, ſeine Weſenheit Gegenſtand iſt. Das Thier iſt wohl ſich als Individuum

— darum hat es Selbſtgefühl — aber nicht als Gattung Gegenſtand — darum mangelt ihm das Bewußtſein, welches ſeinen Namen vom Wiſſen ableitet. Wo Bewußtſein, da iſt Fähigkeit zur Wiſſenſchaft. Die Wiſſenſchaft iſt das Bewußtſein der Gattungen. Im Leben verkehren wir mit Individuen, in der Wiſſenſchaft mit Gattungen. Aber nur ein Weſen, dem ſeine eigene Gattung, ſeine Weſenheit Gegenſtand iſt, kann andere Dinge oder Weſen nach ihrer weſentlichen Natur zum Gegenſtande machen.

Das Thier hat daher nur ein einfaches, der Menſch ein zweifaches Leben: bei dem Thiere iſt das innere Leben eins mit dem äußern — der Menſch hat ein inneres und äußeres Leben. Das innere Leben des Menſchen iſt das Leben im Verhältniß zu ſeiner Gattung, ſeinem Weſen. Der Menſch denkt, d. h. er converſirt, er ſpricht mit ſich ſelbſt. Das Thier kann keine Gattungsfunction verrichten ohne ein anderes Individuum außer ihm; der Menſch aber kann die Gattungsfunction des Denkens, des Sprechens — denn Denken, Sprechen ſind wahre Gattungsfunctionen — ohne einen Andern verrichten. Der Menſch iſt ſich ſelbſt zugleich Ich und Du; er kann ſich ſelbſt an die Stelle des Andern ſetzen, eben deßwegen, weil ihm ſeine Gattung, ſein Weſen, nicht nur ſeine Individualität Gegenſtand iſt.

Das Weſen des Menſchen im Unterſchied vom Thiere iſt nicht nur der Grund, ſondern auch der Gegenſtand der Religion. Aber die Religion iſt das Bewußtſein des Unendlichen; ſie iſt alſo und kann nichts Andres ſein, als das Bewußtſein des Menſchen von ſeinem, und zwar nicht endlichen, beſchränkten, ſondern unendlichen Weſen. Ein wirklich endliches Weſen hat nicht die entfernteſte Ahnung, geſchweige ein Bewußtſein von einem unendlichen Weſen, denn die Schranke des Weſens iſt auch die Schranke des Bewußtſeins. Das Bewußtſein der Raupe, deren Leben und Weſen auf eine beſtimmte Pflanzenſpecies eingeſchränkt iſt, erſtreckt ſich auch nicht über dieſes beſchränkte Gebiet hinaus; ſie unterſcheidet wohl dieſe

Pflanze von andern Pflanzen, aber mehr weiß ſie nicht. Solch ein beſchränktes, aber eben wegen ſeiner Beſchränktheit infallibles, untrügliches Bewußtſein nennen wir darum auch nicht Bewußtſein, ſondern Inſtinkt. Bewußtſein im ſtrengen oder eigentlichen Sinne und Bewußtſein des Unendlichen iſt untrennbar; beſchränktes Bewußtſein iſt kein Bewußtſein; das Bewußtſein iſt weſentlich allumfaſſender, unendlicher Natur. Das Bewußtſein des Unendlichen iſt nichts Andres als das Bewußtſein von der Unendlichkeit des Bewußtſeins. Oder: im Bewußtſein des Unendlichen iſt dem Bewußten die Unendlichkeit des eignen Weſens Gegenſtand.

Aber was iſt denn das Weſen des Menſchen, deſſen er ſich bewußt iſt, oder was macht die Gattung, die eigentliche Menſchheit im Menſchen aus?*) Die Vernunft, der Wille, das Herz. Zu einem vollkommenen Menſchen gehört die Kraft des Denkens, die Kraft des Willens, die Kraft des Herzens. Die Kraft des Denkens iſt das Licht der Erkenntniß, die Kraft des Willens die Energie des Charakters, die Kraft des Herzens die Liebe. Vernunft, Liebe, Willenskraft ſind Vollkommenheiten, ſind die höchſten Kräfte, ſind das abſolute Weſen des Menſchen als Menſchen, und der Zweck ſeines Daſeins. Der Menſch iſt, um zu erkennen, um zu lieben, um zu wollen. Aber was iſt der Zweck der Vernunft? die Vernunft. Der Liebe? die Liebe. Des Willens? die Willensfreiheit. Wir erkennen, um zu erkennen, lieben, um zu lieben, wollen, um zu wollen, d. h. frei zu ſein. Wahres Weſen iſt denkendes, liebendes, wollendes Weſen. Wahr, vollkommen, göttlich iſt nur, was um ſein ſelbſt willen iſt. Aber ſo iſt die Liebe, ſo die Vernunft, ſo der Wille. Die göttliche Dreieinigkeit im Menſchen über dem individuellen Menſchen iſt die Einheit von Vernunft, Liebe, Wille. Vernunft (Einbildungskraft, Phantaſie, Vorſtellung, Meinung), Wille, Liebe oder Herz ſind keine Kräfte, welche der Menſch hat — denn er iſt nichts ohne ſie, er iſt, was er iſt, nur durch ſie — ſie ſind, als die ſein Weſen, welches er weder hat, noch macht, begründenden Elemente, die ihn beſeelenden, beſtimmenden, beherrſchenden Mächte — göttliche, abſolute Mächte, denen er keinen Widerſtand entgegenſetzen kann *).

---

*) Der geiſtloſe Materialiſt ſagt: „Der Menſch unterſcheidet ſich vom Thiere nur durch Bewußtſein, er iſt ein Thier, aber mit Bewußtſein“, er bedenkt alſo nicht, daß in einem Weſen, das zum Bewußtſein erwacht, eine qualitative Veränderung des ganzen Weſens vor ſich geht. Uebrigens ſoll mit dem Geſagten keineswegs das Weſen der Thiere herabgeſetzt werden. Hier iſt der Ort iſt, tiefer einzugehen.

Wie könnte der gefühlvolle Menſch dem Gefühl, der Liebende der Liebe, der Vernünftige der Vernunft widerſtehen? Wer hat nicht die zermalmende Macht der Töne erfahren? Aber was iſt die Macht der Töne als die Macht der Gefühle? Die Muſik iſt die Sprache des Gefühls — der Ton das laute Gefühl, das Gefühl, das ſich mittheilt. Wer hätte nicht die Macht der Liebe erfahren oder wenigſtens von ihr gehört? Wer iſt ſtärker? die Liebe oder der individuelle Menſch? Hat der Menſch die Liebe, oder hat nicht vielmehr die Liebe den Menſchen? Wenn die Liebe den Menſchen bewegt, ſelbſt mit Freuden für den Geliebten in den Tod zu gehen, iſt dieſe den Tod überwindende Kraft ſeine eigne individuelle Kraft oder nicht vielmehr die Kraft der Liebe? Und wer, der je wahrhaft gedacht, hätte nicht die Macht des Denkens, die freilich ſtille, geräuſchloſe Macht des Denkens erfahren? Wenn Du in tiefes Nachdenken verſinkeſt, Dich und was um Dich vergeſſend, beherrſcheſt Du die Vernunft oder wirſt Du nicht von ihr beherrſcht und verſchlungen? Iſt die wiſſenſchaftliche Begeiſterung nicht der ſchönſte Triumph, den die Vernunft über Dich feiert? Iſt die Macht des Wiſſenstriebs nicht eine ſchlechterdings unwiderſtehliche, Alles überwindende Macht? Und wenn Du eine Leidenſchaft unterdrückſt,

---

*) Toute opinion est assez forte pour se faire exposer au prix de la vie. Montaigne.

eine Gewohnheit ablegſt, kurz einen Sieg über Dich ſelbſt erringſt, iſt dieſe ſiegreiche Kraft Deine eigne perſönliche Kraft, für ſich ſelbſt gedacht, oder nicht vielmehr die Willensenergie, die Macht der Sittlichkeit, welche ſich gewaltſam Deiner bemeiſtert und Dich mit Indignation gegen Dich ſelbſt und Deine individuellen Schwachheiten erfüllt? *)

Der Menſch iſt *nichts ohne Gegenſtand*. Große, exemplariſche Menſchen — ſolche Menſchen, die uns das Weſen des Menſchen offenbaren, beſtätigten dieſen Satz durch ihr Leben. Sie hatten nur *eine* herrſchende Grundleidenſchaft: die Verwirklichung des Zwecks, welcher der weſentliche Gegenſtand ihrer Thätigkeit war. Aber der Gegenſtand, auf welchen ſich ein Subject *weſentlich*, *nothwendig* bezieht, iſt nichts Andres, als das *eigne*, aber *gegenſtändliche* Weſen dieſes Subjects. Iſt derſelbe ein mehreren der Gattung nach gleichen, der Art nach aber unterſchiedenen Individuen gemeinſchaftlicher Gegenſtand, ſo iſt er wenigſtens *ſo*, *wie* er dieſen Individuen je nach ihrer Verſchiedenheit Object iſt, ihr eignes aber gegenſtändliches Weſen.

So iſt die Sonne das gemeinſchaftliche Object der Planeten, aber ſo, wie ſie dem Merkur, der Venus, dem Saturn, dem Uranus, ſo iſt ſie nicht der Erde Gegenſtand. *Jeder Planet hat ſeine eigne Sonne.* Die Sonne, die und wie ſie den Uranus erleuchtet und er-

---

*) Ob dieſe Unterſcheidung zwiſchen dem Individuum — ein, wie freilich alle abſtracten Wörter, höchſt unbeſtimmtes, zweideutiges, irreführendes Wort — und der Liebe, der Vernunft, dem Willen eine in der Natur begründete iſt oder nicht iſt, das iſt für das Thema dieſer Schrift ganz gleichgültig. Die Religion zieht die Kräfte, Eigenſchaften, Weſensbeſtimmungen des Menſchen vom Menſchen ab und vergöttert ſie als ſelbſtſtändige Weſen — gleichgültig ob ſie nun, wie im Polytheismus, jede einzeln für ſich zu einem Weſen macht, oder, wie im Monotheismus, alle in *ein* Weſen zuſammenfaßt — alſo muß auch in der Erklärung und Zurückführung dieſer göttlichen Weſen auf den Menſchen dieſer Unterſchied gemacht werden. Uebrigens iſt er nicht nur durch den Gegenſtand geboten, er iſt auch ſprachlich und was eins iſt, logiſch begründet, denn der Menſch unterſcheidet *ſich* von ſeinem Geiſte, ſeinem Kopfe, ſeinem Herzen, als wäre er Etwas ohne ſie.

wärmt, hat kein phyſiſches (nur ein aſtronomiſches, wiſſenſchaftliches) Daſein für die Erde; und die Sonne erſcheint nicht nur anders, ſie iſt auch wirklich auf dem Uranus eine andere Sonne als auf der Erde. Das Verhalten der Erde zur Sonne iſt daher zugleich ein Verhalten der Erde zu ſich ſelbſt oder zu ihrem eignen Weſen, denn das Maß der Größe und der Stärke des Lichts, in welchem die Sonne der Erde Gegenſtand, iſt das Maß der Entfernung, welches die eigenthümliche Natur der Erde begründet. Jeder Planet hat daher in ſeiner Sonne den Spiegel ſeines eignen Weſens.

An dem Gegenſtande wird daher der Menſch ſeiner ſelbſt bewußt: das Bewußtſein des Gegenſtands iſt das Selbſtbewußtſein des Menſchen. Aus dem Gegenſtande erkennſt Du den Menſchen; an ihm erſcheint Dir ſein Weſen: der Gegenſtand iſt ſein offenbares Weſen, ſein wahres, objectives Ich. Und dieß gilt keineswegs nur von den geiſtigen, ſondern ſelbſt auch den ſinnlichen Gegenſtänden. Auch die dem Menſchen fernſten Gegenſtände ſind, weil und wiefern ſie ihm Gegenſtände ſind, Offenbarungen des menſchlichen Weſens. Auch der Mond, auch die Sonne, auch die Sterne rufen dem Menſchen das *Γνῶθι σαυτὸν*, Erkenne Dich ſelbſt, zu. Daß er ſie ſieht und ſie ſo ſieht, wie er ſie ſieht, das iſt ein Zeugniß ſeines eignen Weſens. Das Thier wird nur ergriffen von dem zum Leben nothwendigen Lichtſtrahl, der Menſch dagegen auch noch von dem gleichgültigen Strahl des entfernteſten Sternes. Nur der Menſch hat reine, intellectuelle, intereſſeloſe Freuden und Affecte — nur der Menſch feiert theoretiſche Augenfeſte. Das Auge, das in den Sternenhimmel ſchaut, jenes nutz- und ſchadenloſe Licht erblickt, welches nichts mit der Erde und ihren Bedürfniſſen gemein hat, erblickt in dieſem Lichte ſein eignes Weſen, ſeinen eignen Urſprung. Das Auge iſt himmliſcher Natur. Darum erhebt ſich der Menſch über die Erde nur mit dem Auge; darum beginnt die Theorie mit dem Blicke nach dem Himmel. Die erſten Philoſophen waren Aſtronomen. Der Himmel erinnert den Menſchen an ſeine Beſtimmung, daran, daß er nicht blos zum Handeln, ſondern auch zur Beſchauung beſtimmt iſt.

Das abſolute Weſen, der Gott des Menſchen iſt ſein eignes Weſen. Die Macht des Gegenſtandes über ihn iſt daher die Macht ſeines eignen Weſens. So iſt die Macht des Gegenſtands des Gefühls die Macht des Gefühls, die Macht des Gegenſtands der Vernunft die Macht der Vernunft ſelbſt, die Macht des Gegenſtands des Willens die Macht des Willens. Den Menſchen, deſſen Weſen der Ton beſtimmt, beherrſcht das Gefühl, wenigſtens das Gefühl, welches im Tone ſein entſprechendes Element findet. Nicht aber der Ton für ſich ſelbſt, nur der inhaltsvolle, der ſinn- und gefühlvolle Ton hat Macht über das Gefühl. Das Gefühl wird nur durch das Gefühlvolle, d. h. durch ſich ſelbſt, ſein eignes Weſen beſtimmt. So auch der Wille, ſo auch die Vernunft. Was für eines Gegenſtandes wir uns daher auch nur immer bewußt werden: wir werden ſtets zugleich unſres eignen Weſens uns bewußt; wir können nichts Anderes bethätigen, ohne uns ſelbſt zu bethätigen. Und weil Wollen, Fühlen, Denken Vollkommenheiten ſind, Weſenheiten, Realitäten, ſo iſt es unmöglich, daß wir mit Vernunft die Vernunft, mit Gefühl das Gefühl, mit Willen den Willen als eine beſchränkte, endliche d. i. nichtige Kraft empfinden oder wahrnehmen. Endlichkeit nämlich und Nichtigkeit ſind eins; Endlichkeit iſt nur ein Euphemismus für Nichtigkeit. Endlichkeit iſt der metaphyſiſche, der theoretiſche, Nichtigkeit der pathologiſche, praktiſche Ausdruck. Was dem Verſtande endlich, iſt nichtig dem Herzen. Es iſt aber unmöglich, daß wir uns des Willens, des Gefühls, der Vernunft als endlicher Kräfte bewußt werden, weil jede Vollkommenheit, jede Kraft und Weſenheit die unmittelbare Bewahrheitung und Bekräftigung ihrer ſelbſt iſt. Man kann nicht lieben, nicht wollen, nicht denken, ohne dieſe Thätigkeiten als Vollkommenheiten zu empfinden, nicht wahrnehmen, daß man ein liebendes, wollendes, denkendes Weſen iſt, ohne darüber eine unendliche Freude zu empfinden. Bewußtſein iſt das ſich ſelbſt Gegenſtand Sein eines Weſens; daher nichts Beſonderes, nichts von dem Weſen, das ſich ſeiner bewußt iſt, Unterſchiednes. Wie könnte es ſonſt ſich ſeiner bewußt ſein? Unmöglich iſt es darum, einer Vollkommenheit als einer Unvollkommenheit ſich bewußt zu werden, unmöglich, das Gefühl als beſchränkt zu empfinden, unmöglich, das Denken als beſchränkt zu denken.

Bewußtſein iſt Selbſtbethätigung, Selbſtbejahung, Selbſtliebe, Freude an der eignen Vollkommenheit. Bewußtſein iſt das charakteriſtiſche Kennzeichen eines vollkommnen Weſens; Bewußtſein iſt nur in einem geſättigten, vollendeten Weſen. Selbſt die menſchliche Eitelkeit beſtätigt dieſe Wahrheit. Der Menſch ſieht in den Spiegel; er hat einen Wohlgefallen an ſeiner Geſtalt. Dieſes Wohlgefallen iſt eine nothwendige, unwillkührliche Folge von der Vollendung, von der Schönheit ſeiner Geſtalt. Die ſchöne Geſtalt iſt in ſich geſättigt, ſie hat nothwendig eine Freude an ſich, ſie ſpiegelt ſich nothwendig in ſich ſelbſt. Eitelkeit iſt es nur, wenn der Menſch ſeine eigne individuelle Geſtalt beliebäugelt, aber nicht, wenn er die menſchliche Geſtalt bewundert. Er ſoll ſie bewundern; er kann ſich keine ſchönere, keine erhabenere Geſtalt als die menſchliche vorſtellen.*) Allerdings liebt jedes Weſen ſich, ſein Sein und ſoll es lieben. Sein iſt ein Gut. „Alles, ſagt Bacon, was des Seins würdig, iſt auch würdig des Wiſſens." Alles was iſt hat Werth, iſt ein Weſen von Diſtinction; darum bejaht, behauptet es ſich. Aber die höchſte Form der Selbſtbejahung, die Form, welche ſelbſt eine Aus-

---

„Der Menſch iſt das Schönſte für den Menſchen." (Cic. de nat. D. l. 1.) Und dieß iſt kein Zeichen von Beſchränktheit, denn er findet auch andere Weſen außer ſich ſchön; er erfreut ſich auch an der Schönheit der Thiergeſtalten, an der Schönheit der Pflanzenformen, an der Schönheit der Natur überhaupt. Aber nur die abſolute, die vollkommene Geſtalt kann ſich neidlos an den Geſtalten anderer Weſen erfreuen.

zeichnung iſt, eine Vollkommenheit, ein Glück, ein Gut, iſt das Bewußtſein.

Jede Beſchränkung der Vernunft oder überhaupt des Weſens des Menſchen beruht auf einer Täuſchung, einem Irrthum. Wohl kann und ſoll ſelbſt das menſchliche *Individuum* — hierin beſteht ſein Unterſchied von dem thieriſchen — ſich als beſchränkt fühlen und erkennen; aber es kann ſich ſeiner Schranken, ſeiner Endlichkeit nur bewußt werden, weil ihm die Vollkommenheit, die Unendlichkeit der Gattung Gegenſtand iſt, ſei es nun als Gegenſtand des Gefühls, oder des Gewiſſens, oder des denkenden Bewußtſeins. Macht es gleichwohl *ſeine* Schranken zu *Schranken der Gattung*, ſo beruht dieß auf der Täuſchung, daß es ſich für eins mit der Gattung hält — eine Täuſchung, die mit der Bequemlichkeitsliebe, Trägheit, Eitelkeit und Selbſtſucht des Individuums aufs innigſte zuſammenhängt. Eine Schranke nämlich, die ich blos als *meine* Schranke weiß, *demüthigt*, beſchämt und *beunruhigt* mich. Um mich daher von dieſem Schamgefühl, von dieſer Unruhe zu befreien, mache ich die *Schranken meiner Individualität zu Schranken des menſchlichen Weſens* ſelbſt. Was mir unbegreiflich, iſt auch den Andern unbegreiflich; was ſoll ich mich weiter kümmern? es iſt ja nicht meine Schuld; es liegt nicht an *meinem* Verſtande; es liegt am Verſtande der Gattung ſelbſt. Aber es iſt Wahn, lächerlicher und zugleich frevelhafter Wahn, das, was die *Natur* des Menſchen ausmacht, das Weſen der Gattung, welches das *abſolute Weſen* des Individuums iſt, als endlich, als beſchränkt zu beſtimmen. *Jedes Weſen* iſt ſich *ſelbſt* genug. Kein Weſen kann ſich, d. h. ſeine Weſenheit verneinen: kein Weſen iſt ſich ſelbſt ein beſchränktes. Jedes Weſen iſt vielmehr *in* ſich und *für* ſich unendlich, hat ſeinen Gott, ſein höchſtes Weſen *in ſich ſelbſt*. Jede Schranke eines Weſens exiſtirt nur für ein *andres* Weſen *außer* und *über* ihm. Das Leben der Ephemeren iſt außerordentlich kurz im Vergleich zu länger lebenden Thieren; aber gleichwohl iſt für ſie dieſes kurze Leben ſo lang, als für Andere ein Leben von Jahren. Das Blatt, auf dem die Raupe lebt, iſt für ſie eine Welt, ein unendlicher Raum.

Was ein Weſen zu dem macht, was es iſt, das iſt eben ſein Talent, ſein Vermögen, ſein Reichthum, ſein Schmuck. Wie wäre es möglich, ſein Sein als Nichtſein, ſeinen Reichthum als Mangel, ſein Talent als Unvermögen wahrzunehmen? Hätten die Pflanzen Augen, Geſchmack und Urtheilskraft — jede Pflanze würde ihre Blume für die ſchönſte erklären; denn ihr Verſtand, ihr Geſchmack würde nicht weiter reichen, als ihre producirende Weſenskraft. Was die producirende Weſenskraft als das Höchſte hervorbrächte, das müßte auch ihr Geſchmack, ihre Urtheilskraft als das Höchſte bekräftigen, anerkennen. Was das Weſen bejaht, kann der Verſtand, der Geſchmack, das Urtheil nicht verneinen; ſonſt wäre der Verſtand, die Urtheilskraft nicht mehr der Verſtand, die Urtheilskraft dieſes beſtimmten, ſondern irgend eines andern Weſens. Das Maß des Weſens iſt auch das Maß des Verſtandes. Iſt das Weſen beſchränkt, ſo iſt auch das Gefühl, auch der Verſtand beſchränkt. Aber einem beſchränkten Weſen iſt ſein beſchränkter Verſtand keine Schranke; es iſt vielmehr vollkommen glücklich und befriedigt mit demſelben; es empfindet ihn, es lobt und preiſt ihn als eine herrliche, göttliche Kraft; und der beſchränkte Verſtand preiſt ſeinerſeits wieder das beſchränkte Weſen, deſſen Verſtand er iſt. Beide paſſen aufs genauſte zuſammen; wie ſollten ſie mit einander zerfallen können? Der Verſtand iſt der Geſichtskreis eines Weſens. So weit Du ſiehſt, ſo weit erſtreckt ſich Dein Weſen, und umgekehrt. Das Auge des Thieres reicht nicht weiter, als ſein Bedürfniß, und ſein Weſen nicht weiter, als ſein Bedürfniß Und ſo weit Dein Weſen, ſo weit reicht Dein unbeſchränktes Selbſtgefühl, ſo weit biſt Du Gott. Der Zwieſpalt von Verſtand und Weſen, von Denkkraft und Productionskraft im menſchlichen Bewußtſein iſt einerſeits ein nur individueller, ohne allgemeine Bedeutung, andrerſeits nur ein ſcheinbarer. Wer ſeine ſchlechten Gedichte als ſchlecht erkennt, iſt, weil in ſeiner *Erkenntniß*, auch in *ſeinem Weſen* nicht ſo beſchränkt, wie der, welcher ſeine ſchlechten Gedichte in ſeinem Verſtande gutheißt.

Denkſt Du folglich das Unendliche, ſo denkſt und beſtätigſt Du die *Unendlichkeit des Denkvermögens*; fühlſt Du das Unendliche, ſo fühlſt und beſtätigſt Du die *Unendlichkeit des Gefühlsvermögens*. Der Gegenſtand der Vernunft iſt die ſich *gegenſtändliche Vernunft*, der Gegenſtand des Gefühls das ſich *gegenſtändliche Gefühl*. Haſt Du keinen Sinn, kein Gefühl für Muſik, ſo vernimmſt Du auch in der ſchönſten Muſik nicht mehr, als in dem Winde, der vor Deinen Ohren vorbeiſauſt, als in dem Bache, der vor Deinen Füßen vorbeirauſcht. Was ergreift Dich alſo, wenn Dich der Ton ergreift? Was vernimmſt Du in ihm? was anders, als die Stimme Deines eignen Herzens? Darum ſpricht das Gefühl nur zum Gefühl, darum iſt das Gefühl nur dem Gefühl, d. h. ſich ſelbſt verſtändlich — darum, weil der Gegenſtand des Gefühls ſelbſt nur Gefühl iſt. Die Muſik iſt ein Monolog des Gefühls. Aber auch der Dialog der Philoſophie iſt in Wahrheit nur ein Monolog der Vernunft: der Gedanke ſpricht nur zum Gedanken. Der Farbenglanz der Kryſtalle entzückt die Sinne; die Vernunft intereſſiren nur die Geſetze der Kryſtallonomie. Der Vernunft iſt nur das Vernünftige Gegenſtand.*)

Alles daher, was im Sinne der übermenſchlichen Speculation und Religion nur die Bedeutung des *Abgeleiteten*, des *Subjectiven* oder *Menſchlichen*, des *Mittels*, des *Organs* hat, das hat im Sinne der Wahrheit die Bedeutung des *Urſprünglichen*, des *Göttlichen*, des *Weſens*, des *Gegenſtandes* ſelbſt. Iſt z. B. das Gefühl das *weſentliche* Organ der Religion, ſo drückt das *Weſen Gottes* nichts Andres aus, als das *Weſen des Gefühls*. Der

---

*) „Der Verſtand iſt allein für Verſtand und was daraus fließt, empfindlich." *Reimarus* (Wahrh. der natürl. Religion IV. Abth. §. 8).

wahre, aber verborgene Sinn der Rede: „das Gefühl iſt das Organ des Göttlichen," lautet: das Gefühl iſt das Nobelſte, Trefflichſte, d. h. Göttliche im Menſchen. Wie könnteſt Du das Göttliche vernehmen durch das Gefühl, wenn das Gefühl nicht ſelbſt göttlicher Natur wäre? Das Göttliche wird ja nur durch das Göttliche, „Gott nur durch ſich ſelbſt erkannt." Das göttliche Weſen, welches das Gefühl vernimmt, iſt in der That nichts als das von ſich ſelbſt entzückte und bezauberte Weſen des Gefühls — das wonnetrunkene, in ſich ſelige Gefühl.

Es erhellt dieß ſchon daraus, daß da, wo das Gefühl zum Organ des Unendlichen, zum ſubjectiven Weſen der Religion gemacht wird, der Gegenſtand derſelben ſeinen objectiven Werth verliert. So iſt, ſeitdem man das Gefühl zur Hauptſache der Religion gemacht, der ſonſt ſo heilige Glaubensinhalt des Chriſtenthums gleichgültig geworden. Wird auch auf dem Standpunkt des Gefühls dem Gegenſtand noch Werth eingeräumt, ſo hat er doch dieſen nur um des Gefühls willen, welches ſich vielleicht nur aus zufälligen Gründen mit ihm verknüpft; würde ein anderer Gegenſtand dieſelben Gefühle erregen, ſo wäre er eben ſo willkommen. Der Gegenſtand des Gefühls wird aber eben nur deßwegen gleichgültig, weil, wo einmal das Gefühl als das ſubjective Weſen der Religion ausgeſprochen wird, es in der That auch das objective Weſen derſelben iſt, wenn es gleich nicht als ſolches, wenigſtens direct, ausgeſprochen wird. Direct ſage ich; denn indirect wird dieß allerdings dadurch eingeſtanden, daß das Gefühl als ſolches für religiös erklärt, alſo der Unterſchied zwiſchen eigenthümlich religiöſen und irreligiöſen oder wenigſtens nicht religiöſen Gefühlen aufgehoben wird — eine nothwendige Conſequenz von dem Standpunkt, wo nur das Gefühl für das Organ des Göttlichen gilt. Denn warum anders als wegen ſeines Weſens, ſeiner Natur machſt Du das Gefühl zum Organ des unendlichen, des göttlichen Weſens? Iſt aber nicht die Natur des Gefühls überhaupt auch die Natur jedes ſpeciellen

Gefühls, ſein Gegenſtand ſei nun welcher er wolle? Was macht alſo dieſes Gefühl zum religiöſen? der beſtimmte *Gegenſtand*? Mit nichten, denn dieſer Gegenſtand iſt *ſelbſt nur ein religiöſer*, wenn er nicht ein Gegenſtand des kalten Verſtandes oder Gedächtniſſes, ſondern *des Gefühls* iſt. Was alſo? die Natur des Gefühls, an der jedes Gefühl, ohne Unterſchied des Gegenſtandes, Theil hat. Das Gefühl iſt alſo heilig geſprochen, lediglich weil es Gefühl iſt; der *Grund* ſeiner Religioſität iſt die Natur des Gefühls, liegt *in ihm ſelbſt*. Iſt aber dadurch nicht das Gefühl als das Abſolute, als das *Göttliche ſelbſt* ausgeſprochen? Wenn das Gefühl *durch ſich ſelbſt* gut, religiös, d. h. heilig, göttlich iſt, hat das Gefühl ſeinen Gott nicht *in ſich ſelbſt*?

Wenn Du aber dennoch ein Object des Gefühls feſtſetzen, zugleich aber Dein Gefühl *wahrhaft* auslegen willſt, ohne mit Deiner Reflexion etwas Fremdartiges hineinzulegen, was bleibt Dir übrig, als zu unterſcheiden zwiſchen Deinen individuellen Gefühlen und zwiſchen dem allgemeinen Weſen, der Natur des Gefühls, als abzuſondern das Weſen des Gefühls von den ſtörenden, verunreinigenden Einflüſſen, an welche in Dir, dem bedingten Individuum, das Gefühl gebunden iſt? Was Du daher allein vergegenſtändlichen, als das Unendliche ausſprechen, als deſſen Weſen beſtimmen kannſt, das iſt nur die Natur des Gefühls. Du haſt hier keine andere Beſtimmung für Gott als dieſe: *Gott iſt das reine, das unbeſchränkte, das freie Gefühl*. Jeder andre Gott, den Du hier ſetzeſt, iſt ein von Außen Deinem Gefühl aufgedrungener Gott. Das Gefühl iſt *atheiſtiſch* im Sinne des orthodoxen Glaubens, als welcher die Religion an einen äußern Gegenſtand anknüpft: es läugnet einen *gegenſtändlichen* Gott — es iſt ſich ſelbſt *Gott*. Die *Verneinung des Gefühls nur* iſt auf dem Standpunkt des Gefühls die *Verneinung Gottes*. Du biſt nur zu feige oder zu beſchränkt, um mit Worten einzugeſtehen, was Dein Gefühl im Stillen bejaht. Gebunden an äußere Rückſichten, unfähig, die

Seelengröße des Gefühls zu begreifen, erſchrickſt Du vor dem *religiöſen Atheismus* Deines Herzens und zerſtörſt in dieſem Schrecken die *Einheit* Deines Gefühls *mit ſich ſelbſt*, indem Du Dir ein vom Gefühl unterſchiednes, gegenſtändliches Weſen vorſpiegelſt, und Dich ſo nothwendig wieder zurückwirfſt in die alten Fragen und Zweifel: ob ein Gott iſt oder nicht iſt? — Fragen und Zweifel, die doch da verſchwunden, ja unmöglich ſind, wo das Gefühl als das Weſen der Religion beſtimmt wird. Das Gefühl iſt Deine innigſte und doch zugleich eine von Dir unterſchiedene, unabhängige Macht, es iſt *in Dir über Dir*: es iſt Dein eigenſtes Weſen, das Dich aber *als und wie ein anderes Weſen* ergreift, kurz Dein *Gott* — wie willſt Du alſo von dieſem Weſen in Dir noch ein anderes gegenſtändliches Weſen unterſcheiden? wie über Dein Gefühl hinaus?

Das Gefühl wurde aber hier nur als Beiſpiel hervorgehoben. Dieſelbe Bewandtniß hat es mit jeder andern Kraft, Fähigkeit, Potenz, Realität, Thätigkeit — der Name iſt gleichgültig — welche man als das *weſentliche Organ* eines Gegenſtandes beſtimmt. Was *ſubjectiv* oder auf Seiten des Menſchen die Bedeutung des Weſens, das hat eben damit auch *objectiv* oder auf Seiten des Gegenſtands die Bedeutung des Weſens. Der Menſch kann nun einmal nicht über ſein *wahres Weſen* hinaus. Wohl mag er ſich vermittelſt der Phantaſie Individuen anderer, angeblich höherer Art vorſtellen, aber von ſeiner Gattung, ſeinem Weſen kann er nimmermehr abſtrahiren; die Weſensbeſtimmungen, die er dieſen andern Individuen giebt, ſind immer aus ſeinem eignen Weſen geſchöpfte Beſtimmungen — Beſtimmungen, in denen er in Wahrheit nur ſich ſelbſt abbildet und vergegenſtändlicht. Wohl giebt es gewiß noch außer dem Menſchen denkende Weſen auf den Himmelskörpern; aber durch die Annahme ſolcher Weſen verändern wir nicht unſern Standpunkt, — wir bereichern ihn nur quantitativ, nicht qualitativ; denn ſo gut dort dieſelben Geſetze der Bewegung, ſo gut gelten auch dort dieſelben Geſetze des Empfindens und Denkens, wie hier. Wir beleben auch in der That die Sterne keineswegs dazu, daß dort *andere* Weſen, als wir, ſondern nur dazu, daß *mehr* ſolche oder ähnliche Weſen, wie wir, ſind.*)

Zweites Kapitel.

Das Weſen der Religion im Allgemeinen.

Was im Allgemeinen, ſelbſt in Beziehung auf die ſinnlichen Gegenſtände, von dem Verhältniß des Menſchen zum Gegenſtand bisher behauptet wurde, das gilt *insbeſondere* von dem Verhältniß deſſelben zum *religiöſen Gegenſtande*.

Im Verhältniß zu den ſinnlichen Gegenſtänden iſt das Bewußtſein des Gegenſtandes wohl unterſcheidbar vom Selbſtbewußtſein; aber bei dem religiöſen Gegenſtand fällt das Bewußtſein mit dem Selbſtbewußtſein unmittelbar zuſammen. Der ſinnliche Gegenſtand iſt *außer* dem Menſchen da, der religiöſe *in ihm*, ein ſelbſt *innerlicher*, — darum ein Gegenſtand, der ihn eben ſo wenig verläßt, als ihn ſein Selbſtbewußtſein, ſein Gewiſſen verläßt, — ein intimer, ja der allerintimſte, der allernächſte Gegenſtand. „Gott, ſagt z. B. Auguſtin, iſt uns näher, verwandter und daher auch leichter erkennbar, als die ſinnlichen, körperlichen Dinge."**) Der ſinnliche Gegenſtand iſt an ſich ein *gleichgültiger*, unabhängig von der Geſinnung, von der Urtheilskraft; der Gegenſtand der Religion aber iſt ein *auserleſener* Gegenſtand:

---

*) So ſagt z. B. Chriſt. Huygens in ſeinem Cosmotheoros l. I: „Es iſt wahrſcheinlich, daß ſich das Vergnügen der Muſik und Mathematik nicht auf uns Menſchen allein beſchränkt, ſondern auf noch *mehrere* Weſen ſich erſtreckt." Das heißt eben: die Qualität iſt gleich; derſelbe Sinn für Muſik, für Wiſſenſchaft; nur die Zahl der Genießenden ſoll unbeſchränkt ſein.

**) De Genesi ad litteram l. V. c. 16.

das vorzüglichſte, das erſte, das höchſte Weſen: er ſetzt weſentlich ein kritiſches Urtheil voraus, den Unterſchied zwiſchen dem Göttlichen und Nichtgöttlichen, dem Anbetungswürdigen und Nichtanbetungswürdigen.*) Und hier gilt daher ohne alle Einſchränkung der Satz: der Gegenſtand des Menſchen iſt nichts Andres als ſein gegenſtändliches Weſen ſelbſt. Wie der Menſch denkt, wie er geſinnt iſt, ſo iſt ſein Gott: ſo viel Werth der Menſch hat, ſo viel Werth und nicht mehr hat ſein Gott. Das Bewußtſein Gottes iſt das Selbſtbewußtſein des Menſchen, die Erkenntniß Gottes die Selbſterkenntniß des Menſchen. Aus ſeinem Gotte erkennſt Du den Menſchen, und wiederum aus dem Menſchen ſeinen Gott; beides iſt eins. Was dem Menſchen Gott iſt, das iſt ſein Geiſt, ſeine Seele, und was des Menſchen Geiſt, ſeine Seele, ſein Herz, das iſt ſein Gott: Gott iſt das offenbare Innere, das ausgeſprochne Selbſt des Menſchen; die Religion die feierliche Enthüllung der verborgnen Schätze des Menſchen, das Eingeſtändniß ſeiner innerſten Gedanken, das öffentliche Bekenntniß ſeiner Liebesgeheimniſſe.

Wenn aber die Religion, das Bewußtſein Gottes, als das Selbſtbewußtſein des Menſchen bezeichnet wird, ſo iſt dieß nicht ſo zu verſtehen, als wäre der religiöſe Menſch ſich direct bewußt, daß ſein Bewußtſein von Gott das Selbſtbewußtſein ſeines Weſens iſt, denn der Mangel dieſes Bewußtſeins begründet eben das eigenthümliche Weſen der Religion. Um dieſen Mißverſtand zu beſeitigen, iſt es beſſer zu ſagen: die Religion iſt das erſte und zwar indirecte Selbſtbewußtſein des Menſchen. Die Religion geht daher überall der Philoſophie voran, wie in der Geſchichte der Menſchheit, ſo auch in der Geſchichte der Einzelnen. Der Menſch verlegt ſein Weſen zuerſt außer ſich, ehe er es in ſich findet. Das eigne Weſen iſt ihm zuerſt als ein andres Weſen Gegenſtand. Die Religion iſt das kindliche Weſen der Menſchheit; aber das Kind ſieht ſein Weſen, den Menſchen außer ſich, — als Kind iſt der Menſch ſich als ein andrer Menſch Gegenſtand. Der geſchichtliche Fortgang in den Religionen beſteht deßwegen darin, daß das, was der frühern Religion für etwas Objectives galt, jetzt als etwas Subjectives, d. h. was als Gott angeſchaut und angebetet wurde, jetzt als etwas Menſchliches erkannt wird. Die frühere Religion iſt der ſpätern Götzendienſt: der Menſch hat ſein eignes Weſen angebetet. Der Menſch hat ſich vergegenſtändlicht, aber den Gegenſtand nicht als ſein Weſen erkannt: die ſpätere Religion thut dieſen Schritt; jeder Fortſchritt in der Religion iſt daher eine tiefere Selbſterkenntniß. Aber jede beſtimmte Religion, die ihre ältern Schweſtern als Götzendienerinnen bezeichnet, nimmt ſich ſelbſt — und zwar nothwendig, ſonſt wäre ſie nicht mehr Religion — von dem Schickſal, dem allgemeinen Weſen der Religion aus; ſie ſchiebt nur auf die andern Religionen, was doch — wenn anders Schuld — die Schuld der Religion überhaupt iſt. Weil ſie einen andern Gegenſtand, einen andern Inhalt hat, weil ſie über den Inhalt der frühern ſich erhoben, wähnt ſie ſich erhaben über die nothwendigen und ewigen Geſetze, die das Weſen der Religion begründen, wähnt ſie, daß ihr Gegenſtand, ihr Inhalt ein übermenſchlicher ſei. Aber dafür durchſchaut das ihr ſelbſt verborgne Weſen der Religion der Denker, dem die Religion Gegenſtand iſt, was ſich ſelbſt die Religion nicht ſein kann. Und unſre Aufgabe iſt es eben, nachzuweiſen, daß der Gegenſatz des Göttlichen und Menſchlichen ein illuſoriſcher, d. h. daß er nichts Andres iſt als der Gegenſatz zwiſchen dem menſchlichen Weſen und dem menſchlichen Individuum, daß folglich auch der Gegenſtand und Inhalt der chriſtlichen Religion ein durchaus menſchlicher iſt.

---

*) Ihr bedenkt nicht, ſagt Minucius Felix in ſeinem Octavian Kap. 24 zu den Heiden, daß man Gott eher kennen, als verehren muß

Die Religion, wenigſtens die chriſtliche, iſt das Verhalten des Menſchen zu ſich ſelbſt, oder richtiger: zu ſeinem Weſen, aber das Verhalten zu ſeinem Weſen als zu einem andern Weſen. Das göttliche Weſen iſt nichts Andres als das menſchliche Weſen oder beſſer: das Weſen des Menſchen, abgeſondert von den Schranken des individuellen, d. h. wirklichen, leiblichen Menſchen, vergegenſtändlicht, d. h. angeſchaut und verehrt als ein andres, von ihm unterſchiednes, eignes Weſen — alle Beſtimmungen des göttlichen Weſens ſind darum Beſtimmungen des menſchlichen Weſens. *)

In Beziehung auf die Prädicate, d. h. die Eigenſchaften oder Beſtimmungen Gottes wird dieß denn auch ohne Anſtand zugegeben, aber keineswegs in Beziehung auf das Subject, d. h. das Grundweſen dieſer Prädicate. Die Verneinung des Subjects gilt für Irreligioſität, für Atheismus, nicht aber die Verneinung der Prädicate. Aber was keine Beſtimmungen hat, das hat auch keine Wirkungen auf mich; was keine Wirkungen, auch kein Daſein für mich. Alle Beſtimmungen aufheben, iſt ſo viel als das Weſen ſelbſt aufheben. Ein beſtimmungsloſes Weſen iſt ein ungegenſtändliches Weſen, ein ungegenſtändliches ein nichtiges Weſen. Wo daher der Menſch alle Beſtimmungen von Gott entfernt, da iſt ihm Gott nur noch ein negatives, d. h. nichtiges Weſen. Dem wahrhaft religiöſen Menſchen iſt Gott kein beſtimmungsloſes Weſen, weil er ihm ein gewiſſes, wirkliches Weſen iſt. Die Beſtimmungsloſigkeit und die mit ihr identiſche Unerkennbarkeit Gottes iſt daher nur eine Frucht der neuern Zeit, ein Product der modernen Ungläubigkeit.

Wie die Vernunft nur da als endlich beſtimmt wird und beſtimmt

---

*) „Die Vollkommenheiten Gottes ſind die Vollkommenheiten unſrer Seelen, allein er beſitzt ſie unumſchränkt .... Wir beſitzen einiges Vermögen, einige Erkenntniß, einige Güte, allein dieſes alles iſt in Gott vollkommen.“ Leibnitz. (Theod. Préface.) „Alles, wodurch ſich die menſchliche Seele auszeichnet, iſt auch dem göttlichen Weſen eigen. Alles was von Gott ausgeſchloſſen iſt, gehört auch nicht zur Weſensbeſtimmung der Seele.“ S. Gregorius Nyſſ. (de anima Lips. 1837. p. 42.) „Unter allen Wiſſenſchaften iſt daher die herrlichſte und wichtigſte die Selbſterkenntniß, denn wenn einer ſich ſelbſt kennt, ſo wird er auch Gott erkennen.“ Clemens Alex. (Paedag. l. III. c. 1.)

werden kann, wo dem Menſchen der ſinnliche Genuß, oder das religiöſe Gefühl, oder die äſthetiſche Anſchauung, oder die moraliſche Geſinnung für das Abſolute, das Wahre gilt: ſo kann nur da die Unerkennbarkeit oder Unbeſtimmbarkeit Gottes als ein Dogma ausgeſprochen und feſtgeſetzt werden, wo dieſer Gegenſtand *kein Intereſſe mehr für die Erkenntniß* hat, wo die Wirklichkeit allein den Menſchen in Anſpruch nimmt, das Wirkliche allein für ihn die Bedeutung des weſentlichen, des abſoluten, göttlichen Gegenſtandes hat, aber doch zugleich noch im *Widerſpruch* mit dieſer rein weltlichen Richtung ein alter Reſt von Religioſität vorhanden iſt. Der Menſch entſchuldigt mit der Unerkennbarkeit Gottes vor ſeinem noch übriggebliebenen religiöſen Gewiſſen ſeine Gottvergeſſenheit, ſein Verlorenſein in die Welt; er verneint Gott praktiſch, durch die That, — all ſein Sinnen und Denken hat die Welt inne — aber er verneint ihn nicht *theoretiſch*; er greift ſeine Exiſtenz nicht an; er läßt ihn beſtehen. Allein dieſe Exiſtenz tangirt und incommodirt ihn nicht: ſie iſt eine nur *negative* Exiſtenz, eine Exiſtenz *ohne Exiſtenz*, eine ſich ſelbſt widerſprechende Exiſtenz, — ein Sein, das ſeinen Wirkungen nach nicht unterſcheidbar vom Nichtſein iſt. Die Verneinung beſtimmter, poſitiver Prädicate des göttlichen Weſen iſt nichts Andres als eine Verneinung der Religion, welche aber noch einen *Schein von Religion* für ſich hat, ſo daß ſie nicht *als Verneinung* erkannt wird, — nichts Andres als ein *ſubtiler, verſchlagener Atheismus*. Die angeblich religiöſe Scheu, Gott durch beſtimmte Prädicate zu verendlichen, iſt nur der irreligiöſe Wunſch, von Gott nichts mehr *wiſſen* zu wollen, Gott ſich aus dem Sinne zu ſchlagen. *Wer ſich ſcheut, endlich zu ſein, ſcheut ſich zu exiſtiren.* Alle reale Exiſtenz, d. h. alle Exiſtenz, die *wirklich* Exiſtenz iſt, die iſt *qualitative, beſtimmte Exiſtenz*. Wer ernſtlich, wirklich, wahrhaft an die Exiſtenz Gottes glaubt, der ſtößt ſich nicht an den ſelbſt derb ſinnlichen Eigenſchaften Gottes. Wer nicht durch ſeine Exiſtenz beleidigen, wer nicht derb ſein will, der verzichte auf die Exiſtenz. Ein

Gott, der ſich durch die Beſtimmtheit beleidigt fühlt, hat nicht den Muth und nicht die Kraft zu exiſtiren. Die *Qualität* iſt das Feuer, der Sauerſtoff, das *Salz* der Exiſtenz. Eine Exiſtenz *überhaupt*, eine Exiſtenz ohne Qualität iſt eine *geſchmackloſe*, eine *abgeſchmackte* Exiſtenz. In Gott iſt aber nicht mehr, als in der Religion iſt. Nur da, wo der Menſch den *Geſchmack an der Religion* verliert, die Religion ſelbſt alſo geſchmacklos wird, nur da wird daher auch die Exiſtenz Gottes zu einer abgeſchmackten Exiſtenz.

Es giebt übrigens noch eine gelindere Weiſe der Verneinung der göttlichen Prädicate als die directe, eben bezeichnete. Man giebt zu, daß die Prädicate des göttlichen Weſens endliche, insbeſondre menſchliche Beſtimmungen ſind; aber man verwirft ihre Verwerfung; man nimmt ſie ſogar in Schutz, weil es dem Menſchen nothwendig ſei, ſich beſtimmte Vorſtellungen von Gott zu machen, und weil er nun einmal Menſch ſei, ſo könne er ſich auch keine andern als eben menſchliche Vorſtellungen von ihm machen. In Beziehung auf Gott, ſagt man, ſind dieſe Beſtimmungen freilich ohne Bedeutung, aber für mich kann er, weil und wenn er für mich ſein ſoll, nicht anders erſcheinen als ſo, wie er mir erſcheint, nämlich als ein menſchliches oder doch menſchenähnliches Weſen. Allein dieſe Unterſcheidung zwiſchen dem, was Gott an *ſich*, und dem, was er *für mich* iſt, zerſtört den Frieden der Religion, und iſt überdem an ſich ſelbſt eine grund- und haltloſe Diſtinction. Ich kann gar nicht wiſſen, ob Gott etwas *Andres* an ſich oder für ſich iſt, als er *für mich* iſt; wie er für mich iſt, ſo iſt er *Alles* für mich. Für mich liegt eben in dieſen Beſtimmungen, unter welchen er für mich iſt, ſein Anſichſelbſtſein, ſein *Weſen* ſelbſt; er iſt für mich ſo, wie er für mich nur immer ſein kann. Der religiöſe Menſch iſt in dem, was Gott in Bezug auf ihn iſt — von einer andern Beziehung weiß er nichts — *vollkommen* befriedigt, denn Gott iſt ihm, was er dem Menſchen *überhaupt ſein kann*. In jener Unterſcheidung ſetzt ſich der Menſch über ſich ſelbſt, d. h. über ſein Weſen, ſein abſolutes Maß hinweg, aber dieſe Hinwegſetzung iſt nur eine Illuſion. Den Unterſchied nämlich zwiſchen dem Gegenſtande, wie er an ſich, und dem Gegenſtand, wie er für mich iſt, kann ich nur da machen, wo ein Gegenſtand mir *wirklich anders* erſcheinen *kann*, als er erſcheint; aber nicht, wo er mir *ſo* erſcheint, wie er mir nach meinem *abſoluten* Maße erſcheint, wie er mir erſcheinen *muß*. Wohl kann meine Vorſtellung eine ſubjective ſein, d. h. eine ſolche, an welche die *Gattung* nicht gebunden iſt. Aber wenn meine Vorſtellung dem Maße der Gattung entſpricht, ſo fällt die Unterſcheidung zwiſchen Anſichſein und Fürmichſein weg; denn dieſe Vorſtellung iſt ſelbſt eine *abſolute*. Das Maß der Gattung iſt das *abſolute* Maß, Geſetz und Kriterium des Menſchen. Aber die Religion hat eben die Ueberzeugung, daß ihre Vorſtellungen, ihre Beſtimmungen von Gott ſolche ſind, die jeder Menſch haben *ſoll* und haben *muß*, wenn er die *wahren* haben will, daß ſie die nothwendigen Vorſtellungen der menſchlichen Natur, ja, die objectiven, die gottgemäßen Vorſtellungen ſind. Jeder Religion ſind die Götter der andern Religionen nur Vorſtellungen von *Gott*, aber *die* Vorſtellung, die *ſie* von Gott hat, iſt ihr Gott ſelbſt, Gott, wie ſie ihn vorſtellt, der ächte, wahre Gott, Gott, wie er *an ſich* iſt. Die Religion begnügt ſich nur mit einem *ganzen, rückhaltloſen* Gott; ſie will nicht eine bloße Erſcheinung von Gott; *ſie will Gott ſelbſt, Gott in Perſon*. Die Religion giebt ſich *ſelbſt* auf, wenn ſie das *Weſen* Gottes aufgiebt; ſie iſt keine Wahrheit mehr, wo ſie auf den Beſitz des wahren Gottes verzichtet. Der Skepticismus iſt der Erzfeind der Religion. Aber die Unterſcheidung zwiſchen Gegenſtand und Vorſtellung, zwiſchen Gott an ſich und Gott für mich iſt eine ſkeptiſche, alſo irreligiöſe Unterſcheidung.

Was dem Menſchen die Bedeutung des *Anſichſeienden* hat, was ihm das *höchſte* Weſen iſt, das, worüber er *nichts Höheres* ſich vorſtellen kann, dieſes iſt ihm eben das *göttliche* Weſen. Wie könnte er alſo bei dieſem Gegenſtande noch fragen, was er *an* ſich ſei?

Wenn Gott dem Vogel Gegenſtand wäre, ſo wäre er ihm nur als ein geflügeltes Weſen Gegenſtand: der Vogel kennt nichts Höheres, nichts Seligeres, als das Geflügeltſein. Wie lächerlich wäre es, wenn dieſer Vogel urtheilte: mir erſcheint Gott als ein Vogel, aber was er an ſich iſt, weiß ich nicht. Das höchſte Weſen iſt dem Vogel eben das Weſen des Vogels. Nimmſt Du ihm die Vorſtellung vom Weſen des Vogels, ſo nimmſt Du ihm die Vorſtellung des höchſten Weſens. Wie könnte er alſo fragen, ob Gott an ſich geflügelt ſei? Fragen, ob Gott an ſich ſo iſt, wie er für mich iſt, heißt fragen, ob Gott Gott iſt, heißt über ſeinen Gott ſich erheben, gegen ihn ſich empören.

Wo ſich daher einmal das Bewußtſein des Menſchen bemächtigt, daß die religiöſen Prädicate nur Anthropomorphismen, d. h. menſchliche Vorſtellungen ſind, da hat ſich ſchon der Zweifel, der Unglaube des Glaubens bemächtigt. Und es iſt nur die Inconſequenz der Herzensfeigheit und der Verſtandesſchwäche, die von dieſem Bewußtſein aus nicht bis zur förmlichen Verneinung der Prädicate und von dieſer bis zur Verneinung des zu Grunde liegenden Weſens fortgeht. Bezweifelſt Du die gegenſtändliche Wahrheit der Prädicate, ſo mußt Du auch die gegenſtändliche Wahrheit des Subjects dieſer Prädicate in Zweifel ziehen. Sind Deine Prädicate Anthropomorphismen, ſo iſt auch das Subject derſelben ein Anthropomorphismus. Sind Liebe, Güte, Perſönlichkeit menſchliche Beſtimmungen, ſo iſt auch das Grundweſen derſelben, welches Du ihnen vorausſetzeſt, auch die Exiſtenz Gottes, auch der Glaube, daß überhaupt ein Gott iſt, ein Anthropomorphismus — eine durchaus menſchliche Vorausſetzung. Woher weißt Du, daß der Glaube an Gott überhaupt nicht eine Schranke der menſchlichen Vorſtellungsweiſe iſt? Höhere Weſen — und Du nimmſt ja deren an — ſind vielleicht ſo ſelig in ſich ſelbſt, ſo einig mit ſich, daß ſie ſich nicht mehr in der Spannung zwiſchen ſich und einem höhern Weſen befinden. Gott zu wiſſen und nicht ſelbſt Gott zu ſein, Seligkeit zu kennen und nicht ſelbſt zu genießen, das iſt ein Zwieſpalt, ein Unglück.*) Höhere Weſen wiſſen nichts von dieſem Unglück; ſie haben keine Vorſtellung von dem, was ſie nicht ſind.

Du glaubſt an die Liebe als eine göttliche Eigenſchaft, weil Du ſelbſt liebſt, Du glaubſt, daß Gott ein weiſes, ein gütiges Weſen iſt, weil Du nichts Beſſeres von Dir kennſt, als Güte und Verſtand, und Du glaubſt, daß Gott exiſtirt, daß er alſo Subject oder Weſen iſt — was exiſtirt, iſt Weſen, werde es nun als Subſtanz oder Perſon oder ſonſtwie beſtimmt und bezeichnet — weil Du ſelbſt exiſtirſt, ſelbſt Weſen biſt. Du kennſt kein höheres menſchliches Gut, als zu lieben, als gut und weiſe zu ſein, und eben ſo kennſt Du kein höheres Glück, als überhaupt zu exiſtiren, Weſen zu ſein: denn das Bewußtſein alles Guten, alles Glückes iſt Dir an das Bewußtſein des Weſenſeins, der Exiſtenz gebunden. Gott iſt Dir ein Exiſtirendes, ein Weſen aus demſelben Grunde, aus welchem er Dir ein weiſes, ein ſeliges, ein gütiges Weſen iſt. Der Unterſchied zwiſchen den göttlichen Eigenſchaften und dem göttlichen Weſen iſt nur dieſer, daß Dir das Weſen, die Exiſtenz nicht als ein Anthropomorphismus erſcheint, weil in dieſem Deinem Weſenſein die Nothwendigkeit liegt, daß Dir Gott ein Exiſtirendes, ein Weſen iſt, die Eigenſchaften dagegen als Anthropomorphismen erſcheinen, weil die Nothwendigkeit derſelben, die Nothwendigkeit, daß Gott weiſe, gut, gerecht u. ſ. w. iſt, keine unmittelbare, mit dem Sein des Menſchen identiſche, ſondern durch ſein Selbſtbewußtſein, die Thätigkeit des Denkens vermittelte Nothwendigkeit iſt. Subject, Weſen bin ich, ich exiſtire, ich mag weiſe oder unweiſe, gut oder ſchlecht ſein. Exiſtiren iſt dem Menſchen das Erſte, das Grundweſen in ſeiner Vorſtellung, die Vorausſetzung der Prädicate. Die Prädicate giebt er daher frei, aber die Exiſtenz Gottes iſt ihm eine ausgemachte, unantaſtbare, abſolut gewiſſe, gegenſtändliche Wahrheit. Aber gleichwohl iſt dieſer Unterſchied nur ein ſcheinbarer. Die Nothwendigkeit des Subjects liegt nur in der Nothwendigkeit des Prädicats. Du biſt Weſen nur als menſchliches Weſen; die Gewißheit und Realität Deiner Exiſtenz liegt nur in der Gewißheit und Realität Deiner menſchlichen Eigenſchaften. Was das Subject iſt, das liegt nur im Prädicat; das Prädicat iſt die Wahrheit des Subjects; das Subject nur das perſonificirte, das exiſtirende Prädicat. Subject und Prädicat unterſcheiden ſich nur wie Exiſtenz und Weſen. Die Verneinung der Prädicate iſt daher die Verneinung des Subjects. Was bleibt Dir vom menſchlichen Weſen übrig, wenn Du ihm die menſchlichen Eigenſchaften nimmſt? Selbſt in der Sprache des gemeinen Lebens ſetzt man die göttlichen Eigenſchaften: die Vorſehung, die Weisheit, die Allmacht ſtatt des göttlichen Weſens.

---

*) Im Jenſeits hebt ſich daher auch dieſer Zwieſpalt zwiſchen Gott und Menſch auf. Im Jenſeits iſt der Menſch nicht mehr Menſch — höchſtens nur der Einbildung nach — er hat keinen eignen, vom göttlichen Willen unterſchiednen Willen, folglich auch — denn was iſt ein Weſen ohne Willen? — kein eignes Weſen mehr; er iſt eins mit Gott: es verſchwindet alſo im Jenſeits der Unterſchied und Gegenſatz zwiſchen Gott und Menſch. Aber dort, wo nur Gott, iſt kein Gott mehr. Wo kein Gegenſatz der Majeſtät, iſt auch keine Majeſtät.

Die Gewißheit der Exiſtenz Gottes, von welcher man geſagt hat, daß ſie dem Menſchen ſo gewiß, ja gewiſſer als die eigne Exiſtenz ſei, hängt daher nur ab von der Gewißheit der Qualität Gottes — ſie iſt keine unmittelbare Gewißheit. Dem Chriſten iſt nur die Exiſtenz des chriſtlichen, dem Heiden die Exiſtenz des heidniſchen Gottes eine Gewißheit. Der Heide bezweifelte nicht die Exiſtenz Jupiters, weil er an dem Weſen Jupiters keinen Anſtoß nahm, weil er ſich Gott in keiner andern Qualität vorſtellen konnte, weil ihm dieſe Qualität eine Gewißheit, eine göttliche Wahrheit war. Die Wahrheit des Prädicats iſt allein die Bürgſchaft der Exiſtenz.

Was der Menſch als Wahres, ſtellt er unmittelbar als Wirkliches vor, weil ihm urſprünglich nur wahr iſt, was wirklich iſt, — wahr im Gegenſatz zum nur Vorgeſtellten, Erträumten, Eingebildeten.

Der Begriff des Seins, der *Exiſtenz* iſt der *erſte, urſprüngliche Begriff der Wahrheit*. Oder: urſprünglich macht der Menſch die Wahrheit von der Exiſtenz, ſpäter erſt die Exiſtenz von der Wahrheit abhängig. Gott nun iſt das Weſen des Menſchen, angeſchaut als höchſte Wahrheit; Gott aber, oder, was eins iſt, die Religion ſo verſchieden, als verſchieden die *Beſtimmtheit* iſt, in welcher der Menſch dieſes ſein Weſen erfaßt, als höchſtes Weſen anſchaut. Dieſe *Beſtimmtheit* daher, in welcher der Menſch Gott denkt, iſt ihm die *Wahrheit* und eben deßwegen zugleich die *höchſte Exiſtenz*, oder vielmehr *ſchlechtweg die Exiſtenz*; denn nur die höchſte Exiſtenz iſt eigentlich erſt Exiſtenz und verdient dieſen Namen. Gott iſt darum aus demſelben Grunde ein *exiſtirendes, wirkliches* Weſen, aus welchem er *dieſes beſtimmte Weſen* iſt; denn die Qualität oder Beſtimmtheit Gottes iſt nichts Andres als die *weſentliche Qualität* des Menſchen ſelbſt, der beſtimmte Menſch *iſt* aber nur, *was* er *iſt*, hat nur ſeine *Exiſtenz, ſeine Wirklichkeit* in ſeiner Beſtimmtheit. Dem Griechen kann man nicht die griechiſchen Eigenſchaften nehmen, ohne ihm ſeine Exiſtenz zu nehmen. Allerdings iſt daher für eine beſtimmte Religion, alſo *relativ* die Gewißheit von der Exiſtenz Gottes eine *unmittelbare*; denn ſo unwillkührlich, ſo nothwendig der Grieche Grieche war, ſo nothwendig waren ſeine Götter griechiſche Weſen, ſo nothwendig wirklich exiſtirende Weſen. Die Religion iſt die mit dem Weſen des Menſchen identiſche Anſchauung vom Weſen der Welt und des Menſchen. Der Menſch ſteht aber nicht über ſeiner weſentlichen Anſchauung, ſondern *ſie ſteht über ihm*: ſie beſeelt, beſtimmt, beherrſcht ihn. Die Nothwendigkeit eines Beweiſes, einer Vermittlung des Weſens oder der Qualität mit der Exiſtenz, die Möglichkeit eines Zweifels fällt ſomit weg. Nur, was ich von meinem *Weſen abſondere*, iſt mir etwas *Bezweifelbares*. Wie könnte ich alſo den Gott bezweifeln, der mein Weſen iſt? Meinen Gott bezweifeln, heißt mich ſelbſt bezweifeln. Nur da, wo Gott abſtract gedacht wird, ſeine Prädicate durch philoſophiſche

Abſtraction vermittelte ſind, entſteht die Unterſcheidung oder Trennung zwiſchen Subject und Prädicat, Exiſtenz und Weſen, — entſteht der Schein, daß die Exiſtenz oder das Subject etwas *Andres* iſt, als das Prädicat, etwas Unmittelbares, Unbezweifelbares im Unterſchiede von dem bezweifelbaren Prädicat. Aber es iſt nur ein Schein. Ein Gott, der *abſtracte Prädicate*, hat auch eine *abſtracte Exiſtenz*. Die Exiſtenz, das *Sein* iſt ſo *verſchieden*, als die *Qualität* verſchieden iſt.

Die Identität des Subjects und Prädicats erhellt am deutlichſten aus dem Entwicklungsgange der Religion, welcher identiſch mit dem Entwicklungsgange der menſchlichen Cultur. So lange dem Menſchen das Prädicat eines bloßen Naturmenſchen zukommt, ſo lange iſt auch ſein Gott ein bloßer Naturgott. Wo ſich der Menſch in Häuſer, da ſchließt er auch ſeine Götter in Tempel ein. Der Tempel iſt nur eine Erſcheinung von dem Werthe, welchen der Menſch auf ſchöne Gebäude legt. Die Tempel zu Ehren der Religion ſind in Wahrheit Tempel zu *Ehren der Baukunſt*. Mit der Erhebung des Menſchen aus dem Zuſtande der Rohheit und Wildheit zur Cultur, mit der Unterſcheidung zwiſchen dem, was ſich für den Menſchen ſchickt und nicht ſchickt, entſteht auch gleichzeitig der Unterſchied zwiſchen dem, *was ſich für Gott ſchickt und nicht ſchickt*. Gott iſt der Begriff der Majeſtät, der höchſten Würde, das religiöſe Gefühl das höchſte Schicklichkeitsgefühl. Erſt die ſpätern gebildeten Künſtler Griechenlands verkörperten in den Götterſtatuen die Begriffe der Würde, der Seelengröße, der unbewegten Ruhe und Heiterkeit. Aber warum waren ihnen dieſe Eigenſchaften Attribute, Prädicate Gottes? weil ſie *für ſich ſelbſt* ihnen für Gottheiten galten. Warum ſchloſſen ſie alle widrigen und niedrigen Gemüthsaffecte aus? eben weil ſie dieſelben als etwas Unſchickliches, Unwürdiges, Unmenſchliches, folglich Ungöttliches erkannten. Die Homeriſchen Götter eſſen und trinken, — das heißt: Eſſen und Trinken iſt ein göttlicher Genuß. Körperſtärke iſt eine Eigenſchaft der Homeriſchen Götter: Zeus iſt der ſtärkſte der Götter. Warum? weil die Körperſtärke an und für ſich ſelbſt für etwas Herrliches, Göttliches galt. Die Tugend des Kriegers war den alten Deutſchen die höchſte Tugend; dafür war aber auch ihr höchſter Gott der Kriegsgott: Odin — der Krieg „das Urgeſetz oder älteſte Geſetz". Nicht die Eigenſchaft der Gottheit, ſondern die Göttlichkeit oder Gottheit der Eigenſchaft iſt das erſte wahre göttliche Weſen. Alſo das, was der Theologie und Philoſophie bisher für Gott, für das Abſolute, Weſenhafte galt, das iſt nicht Gott; das aber, was ihr nicht für Gott galt, das gerade iſt Gott — d. i. die Eigenſchaft, die Qualität, die Beſtimmtheit, die Wirklichkeit überhaupt. Ein wahrer Atheiſt, d. h. ein Atheiſt im gewöhnlichen Sinne, iſt daher auch nur Der, welchem die Prädicate des göttlichen Weſens, wie z. B. die Liebe, die Weisheit, die Gerechtigkeit Nichts ſind, aber nicht Der, welchem nur das Subject dieſer Prädicate Nichts iſt. Und keineswegs iſt die Verneinung des Subjects auch nothwendig zugleich die Verneinung der Prädicate an ſich ſelbſt. Die Prädicate haben eine eigne, ſelbſtſtändige Bedeutung; ſie bringen durch ihren Inhalt dem Menſchen ihre Anerkennung auf; ſie erweiſen ſich ihm unmittelbar durch ſich ſelbſt als wahr; ſie bethätigen, bezeugen ſich ſelbſt. Güte, Gerechtigkeit, Weisheit ſind dadurch keine Chimären, daß die Exiſtenz Gottes eine Chimäre, noch dadurch Wahrheiten, daß dieſe eine Wahrheit iſt. Der Begriff Gottes iſt abhängig vom Begriffe der Gerechtigkeit, der Güte, der Weisheit, — ein Gott, der nicht gütig, nicht gerecht, nicht weiſe, iſt kein Gott, — aber nicht umgekehrt. Eine Qualität iſt nicht dadurch göttlich, daß ſie Gott hat, ſondern Gott hat ſie, weil ſie an und für ſich ſelbſt göttlich iſt, weil Gott ohne ſie ein mangelhaftes Weſen iſt. Die Gerechtigkeit, die Weisheit, überhaupt jede Beſtimmung, welche die Gottheit Gottes ausmacht, wird durch ſich ſelbſt beſtimmt und erkannt, Gott aber durch die Beſtimmung, die Qualität; nur in dem Falle, daß ich Gott und die Gerechtigkeit als Daſſelbe, Gott unmittelbar als die

Wirklichkeit der Idee der Gerechtigkeit oder irgend einer andern Qualität denke, beſtimme ich Gott durch ſich ſelbſt. Wenn aber Gott als Subject das Beſtimmte, die Qualität, das Prädicat aber das Beſtimmende iſt, ſo gebührt ja in Wahrheit dem Prädicat, nicht dem Subject der Rang des erſten Weſens, der Rang der Gottheit.

Erſt wenn mehrere und zwar widerſprechende Eigenſchaften zu einem Weſen vereinigt werden und dieſes Weſen als ein perſönliches erfaßt, die Perſönlichkeit alſo beſonders hervorgehoben wird, erſt da vergißt man den Urſprung der Religion, vergißt man, daß, was in der Vorſtellung der Reflexion ein vom Subject unterſcheidbares oder abtrennbares Prädicat iſt, urſprünglich das wahre Subject war. So vergötterten die Römer und Griechen Accidenzen als Subſtanzen, Tugenden, Gemüthszuſtände, Affecte als ſelbſtſtändige Weſen. Der Menſch, insbeſondre der religiöſe, iſt ſich das Maß aller Dinge, aller Wirklichkeit. Was nur immer dem Menſchen imponirt, was nur immer einen beſondern Eindruck auf ſein Gemüth macht — es ſei auch nur ein ſonderbarer, unerklärlicher Schall oder Ton — verſelbſtſtändigt er als ein beſondres, als ein göttliches Weſen. Die Religion umfaßt alle Gegenſtände der Welt; Alles, was nur immer iſt, war Gegenſtand religiöſer Verehrung; im Weſen und Bewußtſein der Religion iſt nichts Anderes, als was überhaupt im Weſen und im Bewußtſein des Menſchen von ſich und von der Welt liegt. Die Religion hat keinen eignen, beſondern Inhalt. Selbſt die Affecte der Furcht und des Schreckens hatten in Rom ihre Tempel. Auch die Chriſten machten Gemüthserſcheinungen zu Weſen, ihre Gefühle zu Qualitäten der Dinge, die ſie beherrſchenden Affecte zu weltbeherrſchenden Mächten, kurz Eigenſchaften ihres eignen, ſei es nun bekannten oder unbekannten Weſens zu für ſich ſelbſt beſtehenden Weſen. Teufel, Kobolde, Hexen, Geſpenſter, Engel waren heilige Wahrheiten, ſo lange das religiöſe Gemüth ungebrochen, ungetheilt die Menſchheit beherrſchte.

Um ſich die Einheit der göttlichen und menſchlichen Prädicate, damit die Einheit des göttlichen und menſchlichen Weſens aus dem Sinne zu ſchlagen, hilft man ſich mit der Vorſtellung, daß Gott als das unendliche Weſen eine *unendliche Fülle von verſchiedenen Prädicaten* ſei, von welchen wir hier nur *einige* und zwar die uns *analogen oder ähnlichen*, die andern aber, welchen zu Folge alſo Gott auch ein ganz andres Weſen ſei, als ein menſchliches oder menſchenähnliches, erſt in der Zukunft, d. h. im Jenſeits erkennen. Allein eine unendliche Fülle oder Menge von Prädicaten, die *wirklich verſchieden ſind*, ſo verſchieden, daß nicht mit dem einen unmittelbar auch das andere erkannt und geſetzt wird, verwirklicht und bewährt ſich nur in einer unendlichen Fülle oder Menge *verſchiedener Weſen oder Individuen*. So iſt das menſchliche Weſen ein unendlicher Reichthum von verſchiedenen Prädicaten, aber eben deßwegen ein unendlicher Reichthum von verſchiedenen Individuen. Jeder neue Menſch iſt gleichſam ein neues Prädicat, ein neus Talent der Menſchheit. So viele Menſchen ſind, ſo viel Kräfte, ſo viel Eigenſchaften hat die Menſchheit. Dieſelbe Kraft, die in Allen, iſt wohl in jedem Einzelnen, aber doch ſo beſtimmt und geartet, daß ſie als eine eigne, eine neue Kraft erſcheint. Das Geheimniß der unerſchöpflichen Fülle der göttlichen Beſtimmungen iſt daher nichts Andres als das Geheimniß des menſchlichen als eines *unendlich verſchiedenartigen, unendlich beſtimmbaren*, aber eben deßwegen *ſinnlichen Weſens*. Nur *in der Sinnlichkeit*, nur in *Raum* und *Zeit* hat ein *unendliches*, ein *wirklich* unendliches, beſtimmungsreiches Weſen Platz. Wo wahrhaft *verſchiedene Prädicate*, ſind *verſchiedene Zeiten*. Dieſer Menſch iſt ein ausgezeichneter Muſiker, ein ausgezeichneter Schriftſteller, ein ausgezeichneter Arzt; aber er kann nicht zu gleicher Zeit muſiciren, ſchriftſtellern und curiren. Nicht die Hegel'ſche Dialektik — die Zeit iſt das Mittel, Gegenſätze, Widerſprüche in einem und demſelben Weſen zu vereinigen. Aber mit dem Begriffe Gottes verbunden, unterſchieden und abgetrennt vom Weſen des Menſchen, iſt die unendliche Vielheit verſchiedener Prädicate eine Vorſtellung ohne Realität, — eine bloße Phantaſie — die Vorſtellung der Sinnlichkeit, aber ohne die weſentlichen Bedingungen, ohne die Wahrheit der Sinnlichkeit — eine Vorſtellung, die mit dem göttlichen Weſen als einem geiſtigen, d. i. abſtracten, einfachen, einzigen Weſen in directem Widerſpruch ſteht; denn die Prädicate Gottes ſind gerade von dieſer Beſchaffenheit, daß ich mit dem einen auch alle andern zugleich habe, weil kein wirklicher Unterſchied zwiſchen ihnen ſtattfindet. Habe ich daher in den gegenwärtigen Prädicaten nicht die zukünftigen, in dem gegenwärtigen Gott nicht den zukünftigen, ſo habe ich auch in dem zukünftigen Gott nicht den gegenwärtigen, ſondern zwei verſchiedene Weſen.*) Aber dieſe Verſchiedenheit eben widerſpricht der Einzigkeit, Einheit und Einfachheit Gottes. Warum iſt dieſes Prädicat ein Prädicat Gottes? weil es göttlicher Natur iſt, d. h. weil es keine Schranke, keinen Mangel ausdrückt. Warum ſind es andere Prädicate? weil ſie, ſo verſchieden ſie an ſich ſelber ſein mögen, darin übereinſtimmen, daß ſie gleichfalls Vollkommenheit, Uneingeſchränktheit ausdrücken. Daher kann ich mir unzählige Prädicate Gottes vorſtellen, weil ſie alle in dem abſtracten Gottheitsbegriffe übereinſtimmen, das gemein haben müſſen, was jedes einzelne Prädicat zu einem göttlichen Attribut oder Prädicat macht. So iſt es bei Spinoza. Er ſpricht von unendlich vielen Attributen der göttlichen Subſtanz, aber außer Denken und Ausdehnung nennt er keine. Warum? weil es ganz gleichgültig iſt, ſie zu wiſſen, ja weil ſie an ſich ſelber gleichgültig, überflüſſig ſind, weil ich mit allen dieſen unzählig vielen Prädicaten doch immer Daſſelbe ſagen würde, was ich mit dieſen zweien, dem Denken und der Ausdehnung ſage. Warum iſt das Denken Attribut der Subſtanz? weil nach Spinoza es durch ſich ſelbſt begriffen wird, weil es etwas Untheilbares, Vollkommnes, Unendliches ausdrückt. Warum die Ausdehnung, die Materie? weil ſie in Beziehung auf ſich Daſſelbe ausdrückt. Alſo kann die Subſtanz unbeſtimmt viele Prädicate haben, weil nicht die Beſtimmtheit, der Unterſchied, ſondern die Nichtverſchiedenheit, die Gleichheit ſie zu Attributen der Subſtanz macht. Oder vielmehr: die Subſtanz hat nur *deßwegen unzählig viele* Prädicate, weil ſie — ja weil ſie — wie ſonderbar! — eigentlich *kein* Prädicat, d. i. *kein beſtimmtes, wirkliches* Prädicat hat. Das *unbeſtimmte* Eine des *Gedankens* ergänzt ſich durch die *unbeſtimmte Vielheit* der *Phantaſie*. Weil das Prädicat *nicht Multum*, ſo iſt es *Multa*. In Wahrheit ſind die *poſitiven* Prädicate: Denken und Ausdehnung. Mit dieſen Zweien iſt unendlich *mehr* geſagt, als mit den namenloſen unzähligen Prädicaten; denn es iſt etwas *Beſtimmtes* ausgeſagt; ich weiß damit *Etwas*. Aber die Subſtanz iſt zu *gleichgültig*, zu *leidenſchaftlos*, als daß ſie ſich für Etwas begeiſtern und entſcheiden könnte; um nicht *Etwas* zu ſein, iſt ſie *lieber gar* Nichts.

---

*) Für den religiöſen Glauben iſt zwiſchen dem gegenwärtigen und zukünftigen Gott kein andrer Unterſchied, als daß jener ein Object des Glaubens, der Vorſtellung, der Phantaſie, dieſer ein Object der unmittelbaren, d. i. perſönlichen ſinnlichen Anſchauung iſt. Hier und dort iſt er Derſelbe, aber hier undeutlich, dort deutlich.

Wenn es nun aber ausgemacht iſt, daß, was das Subject oder Weſen iſt, lediglich in den *Beſtimmungen* deſſelben liegt, d. h. daß das Prädicat das wahre Subject iſt; ſo iſt auch erwieſen, daß, wenn die göttlichen Prädicate Beſtimmungen des menſchlichen Weſens ſind, auch das *Subject* derſelben *menſchlichen* Weſens iſt. Die göttlichen Prädicate ſind aber einerſeits allgemeine, andererſeits perſönliche. Die allgemeinen ſind die metaphyſiſchen, aber dieſe dienen nur der Religion zum äußerſten Anknüpfungspunkte oder zur Grundlage; ſie ſind nicht die *charakteriſtiſchen Beſtimmungen* der Religion. Die *perſönlichen* Prädicate allein ſind es, welche das Weſen der Religion begründen, in welchen das göttliche Weſen der Religion Gegenſtand iſt. Solche Prädicate ſind z. B., daß Gott Perſon, daß er der moraliſche Geſetzgeber, der Vater der Menſchen, der Heilige, der

Gerechte, der Gütige, der Barmherzige iſt. Es erhellt nun aber ſogleich von dieſen und andern Beſtimmungen, oder wird wenigſtens im Verlaufe erhellen, daß ſie, namentlich als perſönliche Beſtimmungen, rein menſchliche Beſtimmungen ſind, und daß ſich folglich der Menſch in der Religion im Verhalten zu Gott zu ſeinem eignen Weſen verhält, denn der Religion ſind dieſe Prädicate nicht Vorſtellungen, nicht Bilder, die ſich der Menſch von Gott macht, unterſchieden von dem, was Gott an ſich ſelbſt iſt, ſondern Wahrheiten, Sachen, Realitäten. Die Religion weiß nichts von Anthropomorphismen: die Anthropomorphismen ſind ihr keine Anthropomorphismen. Das Weſen der Religion iſt gerade, daß ihr dieſe Beſtimmungen das Weſen Gottes ausdrücken. Nur der über die Religion reflectirende, ſie, indem er ſie vertheidigt, vor ſich ſelbſt verläugnende Verſtand erklärt ſie für Bilder. Aber der Religion iſt Gott wirklicher Vater, wirkliche Liebe und Barmherzigkeit, denn er iſt ihr ein wirkliches, ein lebendiges, perſönliches Weſen, ſeine wahren Beſtimmungen ſind daher auch lebendige, perſönliche Beſtimmungen. Ja die entſprechenden Beſtimmungen ſind gerade die, welche dem Verſtande den meiſten Anſtoß geben, welche er in der Reflexion über die Religion verläugnet. Die Religion iſt ſubjectiv Affect; nothwendig iſt ihr daher auch objectiv der Affect göttlichen Weſens. Selbſt der Zorn iſt ihr kein Gottes unwürdiger Affect, wofern nur dieſem Zorne nichts Böſes zu Grunde liegt.

Es iſt aber hier ſogleich weſentlich zu bemerken — und dieſe Erſcheinung iſt eine höchſt merkwürdige, das innerſte Weſen der Religion charakteriſirende, — daß, je menſchlicher dem Weſen nach Gott iſt, um ſo größer ſcheinbar der Unterſchied zwiſchen ihm und dem Menſchen iſt, d. h. um ſo mehr von der Reflexion über die Religion, von der Theologie die Identität, die Einheit des göttlichen und menſchlichen Weſens geläugnet, und das Menſchliche, wie es als ſolches dem Menſchen Gegenſtand ſeines Bewußtſeins iſt, herabgeſetzt wird.*) Der Grund hievon iſt: weil das Poſitive, das Weſentliche in der Anſchauung oder Beſtimmung des göttlichen Weſens allein das Menſchliche, ſo kann die Anſchauung des Menſchen, wie er Gegenſtand des Bewußtſeins iſt, nur eine negative, menſchenfeindliche ſein. Um Gott zu bereichern, muß der Menſch arm werden; damit Gott Alles ſei, der Menſch nichts ſein. Aber er braucht auch nichts für ſich ſelbſt zu ſein, weil Alles, was er ſich nimmt, in Gott nicht verloren geht, ſondern erhalten wird. Der Menſch hat ſein Weſen in Gott, wie ſollte er es alſo in ſich und für ſich haben? Warum wäre es nothwendig, daſſelbe zweimal zu ſetzen, zweimal zu haben? Was der Menſch ſich entzieht, was er an ſich ſelbſt entbehrt, genießt er ja nur in um ſo unvergleichlich höherem und reicherem Maße in Gott.

Die Mönche gelobten die Keuſchheit dem göttlichen Weſen, ſie unterdrückten die Geſchlechterliebe an ſich, aber dafür hatten ſie im Himmel, in Gott, an der Jungfrau Maria das Bild des Weibes — ein Bild der Liebe. Sie konnten um ſo mehr des wirklichen Weibes entbehren, je mehr ihnen ein ideales, vorgeſtelltes Weib ein Gegenſtand wirklicher Liebe war. Je größere Bedeutung ſie auf die Vernichtung der Sinnlichkeit legten, je größere Bedeutung hatte für ſie die himmliſche Jungfrau: ſie trat ihnen ſelbſt an die Stelle Chriſti, an die Stelle Gottes. Je mehr das Sinnliche verneint wird, deſto ſinnlicher iſt der Gott, dem das Sinnliche geopfert wird. Was man nämlich der Gottheit opfert — darauf legt man einen beſondern Werth, daran hat Gott ein beſonderes Wohlgefallen. Was im Sinne des Menſchen, das iſt natürlich auch im Sinne ſeines Gottes das Höchſte; was überhaupt dem Menſchen gefällt, das gefällt auch Gott. Die Hebräer opferten dem Jehova nicht unreine, ekelhafte Thiere, ſondern die Thiere, die für ſie den höchſten Werth hatten, die ſie ſelbſt aßen, waren auch die Speiſe Gottes.*) Wo man daher aus der Verneinung der Sinnlichkeit ein beſonderes Weſen, ein gottwohlgefälliges Opfer macht, da wird gerade auf die Sinnlichkeit der höchſte Werth gelegt und die aufgegebne Sinnlichkeit unwillkührlich dadurch wieder hergeſtellt, daß Gott an die Stelle des ſinnlichen Weſens tritt, welches man aufgegeben. Die Nonne vermählt ſich mit Gott; ſie hat einen himmliſchen Bräutigam, der Mönch eine himmliſche Braut. Aber die himmliſche Jungfrau iſt nur eine ſinnfällige Erſcheinung einer allgemeinen, das Weſen der Religion betreffenden Wahrheit. Der Menſch bejaht in Gott, was er an ſich ſelbſt verneint.**) Die Religion abſtrahirt vom Menſchen, von der Welt; aber ſie kann nur abſtrahiren von den, ſei es nun wirklichen oder vermeintlichen Mängeln und Schranken, von dem Nichtigen, nicht von dem Weſen, dem Poſitiven der Welt und Menſchheit, ſie muß daher in die Abſtraction und Negation das, wovon ſie abſtrahirt oder zu abſtrahiren glaubt, wieder aufnehmen. Und ſo ſetzt denn auch wirklich die Religion Alles, was ſie mit Bewußtſein verneint, — vorausgeſetzt natürlich, daß dieſes von ihr Verneinte etwas an ſich Weſenhaftes, Wahres, folglich nicht zu Verneinendes iſt, — unbewußt wieder in Gott. So verneint der Menſch in der Religion ſeine Vernunft: er weiß nichts aus ſich von Gott, ſeine Gedanken ſind nur weltlich, irdiſch: er kann nur glauben, was Gott ihm geoffenbart. Aber dafür ſind die Gedanken Gottes menſchliche, irdiſche Gedanken; er hat Plane, wie der Menſch, im Kopf; er bequemt ſich nach den Umſtänden und Verſtandeskräften der Menſchen, wie ein Lehrer nach der Faſſungskraft ſeiner Schüler; er berechnet genau den Effect ſeiner Gaben und Offenbarungen; er beobachtet den Menſchen in all ſeinem Thun und Treiben; er weiß Alles — auch das Irdiſchſte, das Gemeinſte, das Schlechteſte. Kurz der Menſch verneint Gott gegenüber ſein Wiſſen, ſein Denken, um in Gott ſein Wiſſen, ſein Denken zu ſetzen. Der Menſch giebt ſeine Perſon auf, aber dafür iſt ihm Gott, das allmächtige, unbeſchränkte Weſen ein perſönliches Weſen; er verneint die menſchliche Ehre, das menſchliche Ich; aber dafür iſt ihm Gott ein ſelbſtiſches, egoiſtiſches Weſen, das in Allem nur ſich, nur ſeine Ehre, ſeinen Nutzen ſucht, Gott eben die Selbſtbefriedigung der eignen, gegen alles Andere mißgünſtigen Selbſtiſchkeit, Gott der Selbſtgenuß des Egoismus.*) Die Religion verneint ferner das Gute als eine Beſchaffenheit des menſchlichen Weſens: der Menſch iſt ſchlecht, verdorben, unfähig zum Guten; aber dafür iſt Gott nur gut, Gott das gute Weſen. Es wird die weſentliche Forderung gemacht, daß das Gute als Gott dem Menſchen Gegenſtand ſei; aber wird denn dadurch nicht das Gute als eine weſentliche Beſtimmung des Menſchen ausgeſprochen? Wenn ich abſolut, d. h. von Natur, von Weſen böſe, unheilig bin, wie kann das Heilige, das Gute mir Gegenſtand ſein? gleichgültig ob dieſer Gegenſtand von Außen oder von Innen mir gegeben iſt. Wenn mein Herz böſe, mein Verſtand verdorben iſt, wie kann ich was heilig, als heilig, was gut, als gut wahrnehmen und empfinden? Wie kann ich ein ſchönes Gemälde als ſchönes wahrnehmen, wenn meine Seele eine äſthetiſche Schlechtigkeit iſt? Wenn ich auch ſelbſt kein Maler bin, nicht die Kraft habe, aus mir ſelbſt Schönes zu produciren, ſo habe ich doch äſthetiſches

---

*) „So groß auch die Aehnlichkeit zwiſchen dem Schöpfer und Geſchöpf gedacht werden kann, die Unähnlichkeit zwiſchen ihnen muß doch noch größer gedacht werden.“ Later. Conc. can. 2. (Summa omn. Conc. Carranza. Antw. 1559. p. 326.) — Der letzte Unterſchied zwiſchen dem Menſchen und Gott, dem endlichen und unendlichen Weſen überhaupt, zu welchem ſich die religiös ſpeculative Imagination emporſchwingt, iſt der Unterſchied zwiſchen Etwas und Nichts, Ens und Non-Ens; denn nur im Nichts iſt alle Gemeinſchaft mit allen andern Weſen aufgehoben.

---

*) Cibus Dei. 3. Moſe 3, 11.

**) Wer nämlich, ſagt z. B. Anſelmus, ſich verachtet, der iſt bei Gott geachtet. Wer ſich mißfällt, gefällt Gott. Sei alſo klein in Deinen Augen, damit Du groß ſeiſt in Gottes Augen; denn Du wirſt um ſo geſchätzter bei Gott ſein, je verächtlicher Du den Menſchen biſt." (Anselmi Opp. Parisiis. 1721. p. 191.)

---

*) „Gott kann nur ſich lieben, nur an ſich denken, nur für ſich ſelbſt arbeiten. Gott ſucht, indem er den Menſchen macht, ſeinen Nutzen, ſeinen Ruhm" u. ſ. w. S. P. Bayle. Ein Beitrag zur Geſchichte der Philoſ. u. Menſchh.

Gefühl, äſthetiſchen Verſtand, indem ich Schönes außer mir wahrnehme. Entweder iſt das Gute gar nicht für den Menſchen, oder iſt es für ihn, ſo offenbaret ſich hierin dem Menſchen die Heiligkeit und Güte des menſchlichen Weſens. Was ſchlechterdings meiner Natur zuwider iſt, womit mich kein Band der Gemeinſchaft verknüpft, das iſt mir auch nicht denkbar, nicht empfindbar. Das Heilige iſt mir nur als Gegenſatz gegen meine Perſönlichkeit, aber als Einheit mit meinem Weſen Gegenſtand. Das Heilige iſt der Vorwurf meiner Sündhaftigkeit; ich erkenne mich in ihm als Sünder; aber darin table ich mich, erkenne ich, was ich nicht bin, aber ſein ſoll, und eben deßwegen an ſich, meiner Beſtimmung nach, ſein kann; denn ein Sollen ohne Können iſt eine lächerliche Chimäre, ergreift nicht das Gemüth. Aber eben indem ich das Gute als meine Beſtimmung, als mein Geſetz erkenne, erkenne ich, ſei es nun bewußt oder unbewußt, daſſelbe als mein eignes Weſen. Ein anderes, ſeiner Natur nach von mir unterſchiednes Weſen geht mich nichts an. Die Sünde kann ich als Sünde nur empfinden, wenn ich ſie als einen Widerſpruch meiner mit mir ſelbſt, d. h. meiner Perſönlichkeit mit meiner Weſenheit empfinde. Als Widerſpruch mit dem göttlichen, als einem andern Weſen gedacht, iſt das Gefühl der Sünde unerklärlich, ſinnlos.

Der Unterſchied des Auguſtinianismus vom Pelagianismus beſteht nur darin, daß jener in der Weiſe der Religion ausſpricht, was dieſer in der Weiſe des Rationalismus. Beide ſagen Daſſelbe, beide eignen dem Menſchen das Gute zu, — der Pelagianismus aber direct, auf rationaliſtiſche, moraliſche Weiſe, der Auguſtinianismus indirect, auf myſtiſche, d. i. religiöſe Weiſe.*) Denn was dem Gott des Menſchen gegeben wird, das wird in Wahrheit dem Menſchen ſelbſt gegeben; was der Menſch von Gott ausſagt, das ſagt er in Wahrheit von ſich ſelbſt aus. Der Auguſtinianismus wäre nur dann eine Wahrheit, und zwar eine dem Pelagianismus entgegengeſetzte Wahrheit, wenn der Menſch den Teufel zu ſeinem Gotte hätte, den Teufel, und zwar mit dem Bewußtſein, daß er der Teufel iſt, als ſein höchſtes Weſen verehrte und feierte. Aber ſo lange der Menſch ein gutes Weſen als Gott verehrt, ſo lange ſchaut er in Gott ſein eignes gutes Weſen an.

---

*) Der Pelagianismus negirt Gott, die Religion, — isti tantam tribuunt potestatem voluntati, ut pietati auferant orationem (Augustin de nat. et grat. cont. Pelagium c. 58.) — er hat nur den Schöpfer, d. h. die Natur zur Baſis, nicht den Erlöſer, den erſt religiöſen Gott — kurz er negirt Gott, aber dafür erhebt er den Menſchen zu Gott, indem er ihn zu einem Gottes nicht bedürftigen, ſelbſtgenug-

Wie mit der Lehre von der Grundverdorbenheit des menſchlichen Weſens, iſt es mit der damit identiſchen Lehre, daß der Menſch nichts Gutes, d. h. in Wahrheit Nichts aus ſich ſelbſt, aus eigner Kraft vermöge. Die Verneinung der menſchlichen Kraft und Thätigkeit wäre nur dann eine wahre, wenn der Menſch auch in Gott die moraliſche Thätigkeit verneinte und ſagte, wie der orientaliſche Nihiliſt oder Pantheiſt: das göttliche Weſen iſt ein abſolut willen- und thatloſes, indifferentes, nichts vom Unterſchied des Böſen und Guten wiſſendes Weſen. Aber wer Gott als ein thätiges Weſen beſtimmt und zwar als ein moraliſch thätiges, moraliſch kritiſches Weſen, als ein Weſen, welches das Gute liebt, wirkt, belohnt, das Böſe beſtraft, verwirft, verdammt, wer Gott ſo beſtimmt, der verneint nur ſcheinbar die menſchliche Thätigkeit, in Wahrheit macht er ſie zur höchſten, reellſten Thätigkeit. Wer Gott menſchlich handeln läßt, der erklärt die menſchliche Thätigkeit für eine göttliche; der ſagt: ein Gott, der nicht thätig iſt und zwar moraliſch oder menſchlich thätig, iſt kein Gott, und macht

---

ſamen, unabhängigen Weſen macht (S. hierüber Luther gegen Erasmus und Auguſtin l. c. c. 33.) Der Auguſtinianismus negirt den Menſchen, aber dafür erniedrigt er Gott zum Menſchen bis zur Schmach des Kreuzestodes um des Menſchen willen. Jener ſetzt den Menſchen an Gottes, dieſer Gott an des Menſchen Stelle; beide kommen auf das Nämliche hinaus; der Unterſchied iſt nur ein Schein, eine fromme Illuſion. Der Auguſtinianismus iſt nur ein umgekehrter Pelagianismus, was dieſer als Subject, ſetzt jener als Object.

daher vom Begriffe der Thätigkeit, reſpective der menſchlichen — denn eine höhere kennt er nicht — den Begriff der Gottheit abhängig.

Der Menſch — dieß iſt das Geheimniß der Religion — vergegenſtändlicht*) ſein Weſen und macht dann wieder ſich zum Gegenſtand dieſes vergegenſtändlichten, in ein Subject, eine Perſon verwandelten Weſens; er denkt ſich, iſt ſich Gegenſtand, aber als Gegenſtand eines Gegenſtands, eines andern Weſens. So hier. Der Menſch iſt ein Gegenſtand Gottes. Daß der Menſch gut oder ſchlecht, das iſt Gott nicht gleichgültig; nein! er hat ein lebhaftes, inniges Intereſſe daran, daß er gut iſt; er will, daß er gut, daß er ſelig ſei — denn ohne Güte keine Seligkeit. Die Richtigkeit der menſchlichen Thätigkeit widerruft alſo der religiöſe Menſch wieder dadurch, daß er ſeine Geſinnungen und Handlungen zu einem Gegenſtande Gottes, den Menſchen zum Zweck Gottes, — denn was Gegenſtand im Geiſte, iſt Zweck im Handeln — die göttliche Thätigkeit zu einem Mittel des menſchlichen Heils macht. Gott iſt thätig, damit der Menſch gut und ſelig werde. So wird der Menſch, indem er ſcheinbar aufs Tiefſte erniedrigt wird, in Wahrheit aufs Höchſte erhoben. So bezweckt der Menſch nur ſich ſelbſt in und durch Gott. Allerdings bezweckt der Menſch Gott, aber Gott bezweckt nichts als das moraliſche und ewige Heil des Menſchen, alſo bezweckt der Menſch nur ſich ſelbſt. Die göttliche Thätigkeit unterſcheidet ſich nicht von der menſchlichen.

Wie könnte auch die göttliche Thätigkeit auf mich als ihren Gegenſtand, ja in mir ſelber wirken, wenn ſie eine andere, eine weſentlich andere wäre, wie einen menſchlichen Zweck haben, den Zweck, den

---

*) Die religiöſe, die urſprüngliche Selbſtvergegenſtändlichung des Menſchen iſt übrigens, wie dieß deutlich genug in dieſer Schrift ausgeſprochen iſt, wohl zu unterſcheiden von der Selbſtvergegenſtändlichung der Reflexion und Speculation, dieſe iſt willkührlich, jene unwillkührlich, nothwendig, ſo nothwendig als die Kunſt, als die Sprache. Mit der Zeit fällt freilich immer die Theologie mit der Religion zuſammen.

Menſchen zu beſſern, zu beglücken, wenn ſie nicht ſelbſt eine menſchliche wäre? Beſtimmt der Zweck nicht die Handlung? Wenn der Menſch ſeine moraliſche Beſſerung ſich zum Zwecke ſetzt, ſo hat er göttliche Entſchlüſſe, göttliche Vorſätze, wenn aber Gott des Menſchen Heil bezweckt, ſo hat er menſchliche Zwecke und dieſen Zwecken entſprechende menſchliche Thätigkeit. So iſt dem Menſchen in Gott nur *ſeine eigene Thätigkeit Gegenſtand*. Aber eben weil er die eigne Thätigkeit nur als eine *gegenſtändliche*, von ſich unterſchiedne, das Gute nur als Gegenſtand anſchaut, ſo empfängt er nothwendig auch den *Impuls*, den Antrieb nicht von ſich ſelbſt, ſondern von dieſem *Gegenſtand*. Er ſchaut ſein Weſen außer ſich und dieſes Weſen als das Gute an; es verſteht ſich alſo von ſelbſt, es iſt nur eine Tautologie, daß ihm der Impuls zum Guten auch nur daher kommt, wohin er das Gute verlegt.

Gott iſt das *ab- und ausgeſonderte* ſubjectivſte, eigenſte Weſen des Menſchen, alſo kann er nicht *aus ſich* handeln, alſo kommt alles Gute aus Gott. Je *ſubjectiver*, je *menſchlicher* Gott iſt, deſto mehr *entäußert* der Menſch ſich *ſeiner Subjectivität*, ſeiner *Menſchheit*, weil Gott an und für ſich ſein entäußertes Selbſt iſt, welches er aber doch zugleich ſich wieder aneignet. Wie die arterielle Thätigkeit das Blut bis in die äußerſten Extremitäten treibt, die Venenthätigkeit es wieder zurückführt, wie das Leben überhaupt in einer fortwährenden Syſtole und Diaſtole beſteht, ſo auch die Religion. In der religiöſen Syſtole ſtößt der Menſch ſein eignes Weſen von ſich aus, er verſtößt, verwirft ſich ſelbſt; in der religiöſen Diaſtole nimmt er das verſtoßne Weſen wieder in ſein Herz auf. Gott nur iſt das *aus ſich* handelnde, *aus ſich* thätige Weſen, — dieß iſt der Act der religiöſen Repulſionskraft; Gott iſt das *in* mir, *mit* mir, *durch* mich, *auf* mich, *für* mich handelnde Weſen, das Princip *meines* Heils, meiner guten Geſinnungen und Handlungen, folglich mein eignes gutes Princip und Weſen, — dieß iſt der Act der religiöſen Attractionskraft.

Der oben im Allgemeinen angegebene Entwicklungsgang der Religion beſteht daher näher darin, daß der Menſch immer mehr Gott ab-, immer mehr ſich zuſpricht. Anfangs ſetzt der Menſch Alles ohne Unterſchied außer ſich. Dieß zeigt ſich beſonders in dem Offenbarungsglauben. Was einer ſpätern Zeit oder einem gebildeten Volk die Natur oder Vernunft, das giebt einer frühern Zeit oder einem noch ungebildeten Volke Gott ein. Alle auch noch ſo natürlichen Triebe des Menſchen, — ſogar den Trieb zur Reinlichkeit ſtellten die Iſraeliten als ein poſitives göttliches Gebot vor. Aus dieſem Beiſpiele ſehen wir zugleich wieder, daß Gott gerade um ſo niedriger, um ſo gemein menſchlicher iſt, je mehr ſich der Menſch abſpricht. Wie kann die Demuth, die Selbſtverläugnung des Menſchen weiter gehen, als wenn er ſich ſogar die Kraft und Fähigkeit abſpricht, von ſelbſt, aus eignem Antriebe die Gebote des gemeinſten Anſtandes zu erfüllen! *) Die chriſtliche Religion dagegen unterſchied die Triebe und Affecte des Menſchen nach ihrer Beſchaffenheit, nach ihrem Inhalte; ſie machte nur die guten Affecte, die guten Geſinnungen, die guten Gedanken zu Offenbarungen, zu Wirkungen, d. i. zu Geſinnungen, Affecten, Gedanken Gottes; denn was Gott offenbart, iſt eine Beſtimmung Gottes ſelbſt; weß das Herz voll iſt, deß geht der Mund über, wie die Wirkung, ſo die Urſache, wie die Offenbarung, ſo das Weſen, das ſich offenbart. Ein Gott, der nur in guten Geſinnungen ſich offenbart, iſt ſelbſt ein Gott, deſſen weſentliche Eigenſchaft nur die moraliſche Güte iſt. Die chriſtliche Religion ſchied die innerliche moraliſche Reinheit von der äußerlichen körperlichen, die iſraelitiſche identificirte beide. **) Die chriſtliche Religion iſt im Gegenſatze zur iſraelitiſchen die Religion der Kritik und Freiheit. Der Iſraelit traute ſich nichts zu thun, außer was von Gott befohlen war; er war willenlos ſelbſt im Aeußerlichen; ſelbſt bis über die Speiſen erſtreckte ſich die Macht der Religion. Die chriſtliche Religion dagegen ſtellte in allen dieſen äußerlichen Dingen den Menſchen auf ſich ſelbſt, d. h. ſie ſetzte in den Menſchen, was der Iſraelite außer ſich in Gott ſetzte. Die vollendetſte Darſtellung des Poſitivismus iſt Iſrael. Dem Iſraeliten gegenüber iſt der Chriſt ein Esprit fort, ein Freigeiſt. So ändern ſich die Dinge. Was geſtern noch Religion war, iſt es heute nicht mehr, und was heute für Atheismus, gilt morgen für Religion.

---

*) 5 Moſe 23, 12. 13.

**) S. z. B. 1 Moſe 35, 2. 3 Moſe 11, 44. 20, 26 und Clericus Commentar zu dieſen Stellen.

Erſter Theil.

Das wahre, d. i. anthropologiſche Weſen der Religion.

Drittes Kapitel.

Gott als Weſen des Verſtandes.

Die Religion iſt die *Entzweiung* des Menſchen *mit ſich ſelbſt*: er ſetzt ſich Gott als ein ihm *entgegengeſetztes* Weſen gegenüber. Gott iſt *nicht*, was der Menſch iſt — der Menſch *nicht*, was Gott iſt. Gott iſt das unendliche, der Menſch das endliche Weſen; Gott vollkommen, der Menſch unvollkommen; Gott ewig, der Menſch zeitlich; Gott allmächtig, der Menſch ohnmächtig; Gott heilig, der Menſch ſündhaft. Gott und Menſch ſind Extreme: Gott das ſchlechthin Poſitive, der Inbegriff aller Realitäten, der Menſch das ſchlechtweg Negative, der Inbegriff aller Nichtigkeiten.

Aber der Menſch vergegenſtändlicht in der Religion ſein eignes geheimes Weſen. Es muß alſo nachgewieſen werden, daß dieſer Gegenſatz, dieſer Zwieſpalt von Gott und Menſch, womit die Religion anhebt, *ein Zwieſpalt des Menſchen mit ſeinem eignen Weſen iſt.*

Die innere Nothwendigkeit dieſes Beweiſes ergiebt ſich ſchon daraus, daß, wenn wirklich das göttliche Weſen, welches Gegenſtand der Religion iſt, ein andres wäre als das Weſen des Menſchen, eine Entzweiung, ein Zwieſpalt gar nicht ſtattfinden könnte. Iſt Gott wirklich ein andres Weſen, was kümmert mich ſeine Vollkommenheit? Entzweiung findet nur ſtatt zwiſchen Weſen, welche mit einander zerfallen ſind, aber Eins ſein ſollen, Eins ſein können, und folglich im Weſen, in Wahrheit Eins ſind. Es muß alſo ſchon aus dieſem allgemeinen Grunde das Weſen, mit welchem ſich der Menſch entzweit fühlt, ein ihm eingebornes Weſen ſein, aber zugleich ein Weſen von anderer Beſchaffenheit, als das Weſen oder die Kraft, welche ihm das Gefühl, das Bewußtſein der Verſöhnung, der Einheit mit Gott, oder, was eins iſt, mit ſich ſelbſt giebt.

Dieſes Weſen iſt nichts Andres als die Intelligenz — die Vernunft oder der Verſtand. Gott als Extrem des Menſchen, als nicht menſchliches, d. i. perſönlich menſchliches Weſen gedacht — iſt das vergegenſtändlichte Weſen des Verſtandes. Das reine, vollkommne, mangelloſe göttliche Weſen iſt das Selbſtbewußtſein des Verſtandes, das Bewußtſein des Verſtandes von ſeiner eignen Vollkommenheit. Der Verſtand weiß nichts von den Leiden des Herzens; er hat keine Begierden, keine Leidenſchaften, keine Bedürfniſſe und eben darum keine Mängel und Schwächen, wie das Herz. Reine Verſtandesmenſchen, Menſchen, die uns das Weſen des Verſtandes, wenn auch nur in einſeitiger, aber eben deßwegen charakteriſtiſcher Beſtimmtheit verſinnbildlichen und perſonificiren, ſind enthoben den Gemüthsqualen, den Paſſionen, den Exceſſen der Gefühlsmenſchen; ſie ſind für keinen endlichen, d. i. beſtimmten Gegenſtand leidenſchaftlich eingenommen; ſie „verpfänden“ ſich nicht; ſie ſind frei. „Nichts bedürfen und durch dieſe Bedürfnißloſigkeit den unſterblichen Göttern gleichen“; „nicht ſich den Dingen, ſondern die Dinge ſich unterwerfen“; „Alles iſt eitel“ — dieſe und ähnliche Ausſprüche ſind Mottos abſtracter

Verſtandesmenſchen. Der Verſtand iſt das neutrale, gleichgültige, unbeſtechliche, unverblendete Weſen in uns — das reine, affectloſe Licht der Intelligenz. Er iſt das kategoriſche, rückſichtsloſe Bewußtſein der Sache als Sache, weil er ſelbſt objectiver Natur, — das Bewußtſein des Widerſpruchsloſen, weil er ſelbſt die widerſpruchsloſe Einheit, die Quelle der logiſchen Identität, — das Bewußtſein des Geſetzes, der Nothwendigkeit, der Regel, des Maßes, weil er ſelbſt die Thätigkeit des Geſetzes, die Nothwendigkeit der Natur der Dinge als Selbſtthätigkeit, die Regel der Regeln, das abſolute Maß, das Maß der Maße iſt. Nur durch den Verſtand kann der Menſch im Widerſpruch mit ſeinen theuerſten menſchlichen, d. i. perſönlichen Gefühlen urtheilen und handeln, wenn es alſo der Verſtandesgott, das Geſetz, die Nothwendigkeit, das Recht gebietet. Der Vater, welcher ſeinen eignen Sohn, weil er ihn für ſchuldig erkennt, als Richter zum Tode verurtheilt, vermag dies nur als Verſtandes- nicht als Gefühlsmenſch. Der Verſtand zeigt uns die Fehler und Schwächen ſelbſt unſrer Geliebten, — ſelbſt unſre eignen. Er verſetzt uns deßwegen ſo oft in peinliche Colliſion mit uns ſelbſt, mit unſerm Herzen. Wir wollen nicht dem Verſtande Recht laſſen: wir wollen nicht aus Schonung, aus Nachſicht das wahre, aber harte, aber rückſichtsloſe Urthel des Verſtandes vollſtrecken. Der Verſtand iſt das eigentliche Gattungsvermögen; das Herz vertritt die beſonderen Angelegenheiten, die Individuen, der Verſtand die allgemeinen Angelegenheiten; er iſt die übermenſchliche, das heißt: die über- und unperſönliche Kraft oder Weſenheit im Menſchen. Nur durch den Verſtand und in dem Verſtande hat der Menſch die Kraft, von ſich ſelbſt, d. h. von ſeinem ſubjectiven, perſönlichen Weſen zu abſtrahiren, ſich zu erheben zu allgemeinen Begriffen und Verhältniſſen, den Gegenſtand zu unterſcheiden von den Eindrücken, die er auf das Gemüth macht, ihn an und für ſich ſelbſt, ihn ohne Beziehung auf den Menſchen zu betrachten. Die Philoſophie, die Mathematik, die Aſtronomie, die Phyſik, kurz die

Wiſſenſchaft überhaupt iſt der thatſächliche Beweis, weil das Product, dieſer in Wahrheit unendlichen und göttlichen Thätigkeit. Dem Verſtande widerſprechen daher auch die religiöſen Anthropomorphismen; er ſpricht ſie Gott ab, verneint ſie. Aber dieſer anthropomorphismenfreie, rückſichtsloſe, affectloſe Gott iſt eben nichts Andres, als das eigne gegenſtändliche Weſen des Verſtandes.

Gott als Gott, d. h. als nicht endliches, nicht menſchliches, nicht materiell beſtimmtes, nicht ſinnliches Weſen iſt nur Gegenſtand des Denkens. Er iſt das unſinnliche, geſtaltloſe, unfaßbare, bildloſe — das abſtracte, negative Weſen; er wird nur durch Abſtraction und Negation (via negationis) erkannt, d. i. Gegenſtand. Warum? weil er nichts iſt, als das gegenſtändliche Weſen der Denkkraft, überhaupt der Kraft oder Thätigkeit, man nenne ſie nun, wie man wolle, wodurch ſich der Menſch der Vernunft, des Geiſtes, der Intelligenz bewußt wird. Der Menſch kann keinen andern Geiſt, d. h. — denn der Begriff des Geiſtes iſt lediglich der Begriff des Denkens, der Erkenntniß, des Verſtandes, jeder andre Geiſt ein Geſpenſt der Phantaſie, — keine andre Intelligenz glauben, ahnden, vorſtellen, denken als die Intelligenz, die ihn erleuchtet, die ſich in ihm bethätigt. Er kann nichts weiter, als die Intelligenz abſondern von den Schranken ſeiner Individualität. Der „unendliche Geiſt“ im Unterſchiede vom endlichen iſt daher nichts Andres, als die von den Schranken der Individualität und Leiblichkeit — denn Individualität und Leiblichkeit ſind untrennbar — abgeſonderte Intelligenz, — die Intelligenz, für ſich ſelbſt geſetzt oder gedacht. Gott, ſagten die Scholaſtiker, die Kirchenväter und lange vor ihnen ſchon die heidniſchen Philoſophen, Gott iſt immaterielles Weſen, Intelligenz, Geiſt, reiner Verſtand. Von Gott als Gott kann man ſich kein Bild machen; aber kannſt Du Dir von dem Verſtande, von der Intelligenz ein Bild machen? Hat ſie eine Geſtalt? Iſt ihre Thätigkeit nicht die unfaßbarſte, die undarſtellbarſte? Gott iſt unbegreiflich; aber kennſt Du das Weſen der Intelligenz? Haſt Du die geheimnißvolle Operation des Denkens, das geheime Weſen des Selbſtbewußtſeins erforſcht? Iſt nicht das Selbſtbewußtſein das Räthſel der Räthſel? Haben nicht ſchon die alten Myſtiker, Scholaſtiker und Kirchenväter die Unfaßlichkeit und Undarſtellbarkeit des göttlichen Weſens mit der Unfaßlichkeit und Undarſtellbarkeit des menſchlichen Geiſtes erläutert, verglichen? nicht alſo in Wahrheit das Weſen Gottes mit dem Weſen des Menſchen identificirt?*) Gott als Gott, — als ein nur denkbares, nur der Vernunft gegenſtändliches Weſen — iſt alſo nichts Andres, als die ſich gegenſtändliche Vernunft. Was der Verſtand oder die Vernunft iſt? Das ſagt Dir nur Gott. Alles muß ſich ausſprechen, offenbaren, vergegenſtändlichen, bejahen. Gott iſt die als das höchſte Weſen ſich ausſprechende, ſich bejahende Vernunft. Für die Einbildung iſt die Vernunft die oder eine Offenbarung Gottes; für die Vernunft aber iſt Gott die Offenbarung der Vernunft; indem was die Vernunft iſt, was ſie vermag, erſt in Gott Gegenſtand iſt. Gott, heißt es hier, iſt ein Bedürfniß des Denkens, ein nothwendiger Gedanke, — der höchſte Grad der Denkkraft. „Die Vernunft kann nicht bei den ſinnlichen Dingen und Weſen ſtehen bleiben“; erſt, wenn ſie bis auf das höchſte, erſte, nothwendige, nur der Vernunft gegenſtändliche Weſen zurückgeht, iſt ſie befriedigt. Warum? weil ſie erſt bei dieſem Weſen bei ſich ſelbſt iſt, weil erſt im Gedanken des höchſten Weſens das höchſte Weſen der Vernunft geſetzt, die höchſte Stufe des Denk- und Abſtractionsvermögens erreicht iſt, und wir überhaupt ſo lange eine Lücke, eine Leere, einen Mangel in uns fühlen, folglich unglücklich und unzufrieden ſind, ſo lange wir nicht an den letzten Grad eines Vermögens kommen, an das, quo nihil majus cogitari potest, nicht die uns angeborne Fähigkeit zu dieſer oder jener Kunſt, dieſer oder jener Wiſſenſchaft bis zur höchſten Fertigkeit bringen. Denn nur die höchſte Fertigkeit der Kunſt iſt erſt Kunſt, nur der höchſte Grad des Denkens erſt Denken, Vernunft. Nur wo Du Gott denkſt, denkſt Du, rigoros geſprochen; denn erſt Gott iſt die verwirklichte, die erfüllte, die erſchöpfte Denkkraft. Erſt indem Du Gott denkſt, denkſt Du alſo die Vernunft, wie ſie in Wahrheit iſt, ob Du Dir gleich wieder dieſes Weſen als ein von der Vernunft unterſchiednes vermittelſt der Einbildungskraft vorſtellſt, weil Du als ein ſinnliches Weſen gewohnt biſt, ſtets den Gegenſtand der Anſchauung, den wirklichen Gegenſtand von der Vorſtellung deſſelben zu unterſcheiden, und nun vermittelſt der Einbildungskraft dieſe Gewohnheit auch auf das Vernunftweſen überträgſt, und dadurch der Vernunftexiſtenz, dem Gedachtſein die ſinnliche Exiſtenz, von der Du doch abſtrahirt haſt, verkehrter Weiſe wieder unterſchiebſt.

---

*) In ſeiner Schrift contra Academicos, die Auguſtin gewiſſer Maßen noch als Heide geſchrieben, ſagt er (l. III. c. 12.), daß im Geiſt oder in der Vernunft das höchſte Gut des Menſchen beſtehe. Dagegen in ſeinen Libr. retractationum, die A. als diſtinguirender chriſtlicher Theologe geſchrieben, recenſirt er (l. I. c. 1.) dieſe Aeußerung alſo: „Richtiger hätte ich geſagt: in Gott; denn der Geiſt genießt, um ſelig zu ſein, Gott als ſein höchſtes Gut.“ Iſt denn damit aber ein Unterſchied geſetzt? Iſt nicht da mein Weſen erſt, wo mein höchſtes Gut?

Gott als metaphyſiſches Weſen iſt die in ſich ſelbſt befriedigte Intelligenz, oder vielmehr umgekehrt: die in ſich ſelbſt befriedigte, die ſich als abſolutes Weſen denkende Intelligenz iſt Gott als metaphyſiſches Weſen. Alle metaphyſiſchen Beſtimmungen Gottes ſind daher nur wirkliche Beſtimmungen, wenn ſie als Denkbeſtimmungen, als Beſtimmungen der Intelligenz, des Verſtandes erkannt werden.

Der Verſtand iſt das „originäre, primitive“ Weſen. Der Verſtand leitet alle Dinge von Gott, als der erſten Urſache ab, er findet ohne eine verſtändige Urſache die Welt dem ſinn- und zweckloſen Zufall preisgegeben; d. h.: er findet nur in ſich, nur in ſeinem Weſen den Grund und Zweck der Welt, ihr Daſein nur klar und begreiflich, wenn er es aus der Quelle aller klaren und deutlichen Begriffe,

d. h. aus ſich ſelbſt erklärt. Nur das mit Abſicht, nach Zwecken, d. i. mit Verſtand wirkende Weſen iſt dem Verſtande*) das unmittelbar durch ſich ſelbſt klare und gewiſſe, durch ſich ſelbſt begründete, wahre Weſen. Was daher ſelbſt für ſich keine Abſichten hat, das muß den Grund ſeines Daſeins in der Abſicht eines andern und zwar verſtändigen Weſens haben. Und ſo ſetzt denn der Verſtand ſein Weſen als das urſächliche, erſte, vorweltliche Weſen, — d. h. er macht ſich als das dem Range nach erſte, der Zeit nach aber letzte Weſen der Natur zu dem auch der Zeit nach erſten Weſen.

Der Verſtand iſt ſich das Kriterium aller Realität, aller Wirklichkeit. Was verſtandlos iſt, was ſich widerſpricht, iſt Nichts; was der Vernunft widerſpricht, widerſpricht Gott. So widerſpricht es z. B. der Vernunft, mit dem Begriffe der höchſten Realität die Schranken der Zeitlichkeit und Oertlichkeit zu verknüpfen, alſo verneint ſie dieſe von Gott als widerſprechend ſeinem Weſen. Die Vernunft kann nur an einen mit ihrem Weſen übereinſtimmenden Gott glauben, an einen Gott, der nicht unter ihrer eignen Würde iſt, der vielmehr nur ihr eignes Weſen darſtellt, — d. h. die Vernunft glaubt nur an ſich, an die Realität, die Wahrheit ihres eignen Weſens. Die Vernunft macht nicht ſich von Gott, ſondern Gott von ſich abhängig. Selbſt im Zeitalter des wundergläubigen Autoritätsglaubens machte ſich wenigſtens formell der Verſtand zum Kriterium der Gottheit. Gott iſt Alles und kann Alles, ſo hieß es, vermöge ſeiner unendlichen Allmacht; aber gleichwohl iſt er Nichts und kann er Nichts thun, was ſich, d. h. der Vernunft widerſpricht. Unvernünftiges kann auch die Allmacht nicht thun. Ueber der Macht der Allmacht ſteht alſo die höhere Macht der Vernunft; über dem Weſen Gottes das Weſen des Verſtandes, als das Kriterium des von Gott zu Bejahenden und Verneinenden, des Poſitiven und Negativen. Kannſt Du einen Gott glauben, der ein unvernünftiges und leidenſchaftliches Weſen iſt? Nimmermehr; aber warum nicht? Weil es Deinem Verſtande widerſpricht, leidenſchaftliches und unvernünftiges Weſen als göttliches Weſen anzunehmen. Was bejahſt Du, was vergegenſtändlichſt Du alſo in Gott? Deinen eignen Verſtand. Gott iſt Dein höchſter Begriff und Verſtand, Dein höchſtes Denkvermögen. Gott iſt der „Inbegriff aller Realitäten“, d. h. der Inbegriff aller Verſtandeswahrheiten. Was ich im Verſtande als weſenhaft erkenne, ſetze ich in Gott als ſeiend: Gott iſt, was der Verſtand als das Höchſte denkt. Was ich aber als weſenhaft erkenne, darin offenbart ſich das Weſen meines Verſtandes, darin zeigt ſich die Kraft meines Denkvermögens.

---

*) D. h., wie ſich von ſelbſt verſteht, dem Verſtande, wie er hier betrachtet wird, dem von der Sinnlichkeit abgeſonderten, der Natur entfremdeten, theiſtiſchen Verſtande.

Der Verſtand iſt alſo das Ens realissimum, das allerrealſte Weſen der alten Ontotheologie. „Im Grunde können wir uns, ſagt die Ontotheologie, Gott nicht anders denken, als wenn wir alles Reale, was wir bei uns ſelbſt antreffen, ohne alle Schranken ihm beilegen.“ *) Unſre poſitiven, weſenhaften Eigenſchaften, unſre Realitäten ſind alſo die Realitäten Gottes, aber in uns ſind ſie mit, in Gott ohne Schranken. Aber wer zieht denn von den Realitäten die Schranken ab, wer thut ſie weg? der Verſtand. Was iſt demnach das ohne alle Schranken gedachte Weſen anders, als das Weſen des alle Schranken weglaſſenden, wegdenkenden Verſtandes? Wie Du Gott denkſt, ſo denkſt Du ſelbſt, — das Maß Deines Gottes iſt das Maß Deines Verſtandes. Denkſt Du Gott beſchränkt, ſo iſt Dein Verſtand beſchränkt; denkſt Du Gott unbeſchränkt, ſo iſt auch Dein Verſtand nicht beſchränkt. Denkſt Du Dir z. B. Gott als ein körperliches Weſen, ſo iſt die Körperlichkeit die Grenze, die Schranke Deines Verſtandes,

---

*) Kant Vorleſ. über d. philoſ. Religionsl. Leipzig 1817 p. 39.

Du kannſt Dir nichts denken ohne Körper; ſprichſt Du dagegen Gott die Körperlichkeit ab, ſo bekräftigſt und bethätigſt Du damit die Freiheit Deines Verſtandes von der Schranke der Körperlichkeit. In dem unbeſchränkten Weſen verſinnlichſt Du nur Deinen unbeſchränkten Verſtand. Und indem Du daher dieſes uneingeſchränkte Weſen für das allerweſenhafteſte, höchſte Weſen erklärſt, ſagſt Du in Wahrheit nichts weiter als: der Verſtand iſt das Etre suprême, das höchſte Weſen.

Der Verſtand iſt ferner das ſelbſtſtändige und unabhängige Weſen. Abhängig und unſelbſtſtändig iſt, was keinen Verſtand hat. Ein Menſch ohne Verſtand iſt auch ein Menſch ohne Willen. Wer keinen Verſtand hat, läßt ſich verführen, verblenden, von Andern als Mittel gebrauchen. Wie ſollte der im Willen eine Selbſtzweckthätigkeit haben, der im Verſtande ein Mittel Anderer iſt? Nur wer denkt, iſt frei und ſelbſtſtändig. Nur durch ſeinen Verſtand ſetzt der Menſch die Weſen außer und unter ſich zu bloßen Mitteln ſeiner Exiſtenz herab. Selbſtſtändig und unabhängig iſt überhaupt nur, was ſich ſelbſt Zweck, ſich ſelbſt Gegenſtand iſt. Was Zweck und Gegenſtand ſeiner ſelbſt iſt, das iſt eben damit — inſofern als es ſich ſelbſt Gegenſtand — nicht mehr ein Mittel und Gegenſtand für ein andres Weſen. Verſtandesloſigkeit iſt mit einem Worte Sein für Andres, Object, Verſtand Sein für ſich, Subject. Was aber nicht mehr für Andres, ſondern für ſich ſelbſt iſt, das verwirft alle Abhängigkeit von einem andern Weſen. Wir hängen allerdings von den Weſen außer uns ſelbſt im Momente des Denkens ab; aber inſofern als wir denken, in der Verſtandesthätigkeit als ſolcher hängen wir von keinem andern Weſen ab.*) Die Denkthätigkeit iſt Selbſtthätigkeit. „Wenn ich denke, ſagt Kant in der eben angeführten Schrift, ſo bin ich mir bewußt, daß mein Ich in mir denkt und nicht etwa ein anderes Ding. Ich ſchließe alſo, daß dieſes Denken in mir nicht einem andern Dinge außer mir inhärirt, ſondern mir ſelbſt, folglich auch, daß ich Subſtanz bin, d. h. daß ich für mich ſelbſt exiſtire, ohne Prädicat eines andern Dings zu ſein.“ Ob wir gleich immer der Luft bedürfen, ſo machen wir doch zugleich als Phyſiker die Luft aus einem Gegenſtande des Bedürfniſſes zu einem Gegenſtand der bedürfnißloſen Thätigkeit des Denkens, d. h. zu einem bloßen Ding für uns. Im Athmen bin ich das Object der Luft, die Luft das Subject; indem ich aber die Luft zum Gegenſtande des Denkens, der Unterſuchung, der Analyſe mache, kehre ich dieſes Verhältniß um, mache ich mich zum Subject, die Luft zum Object von mir. Abhängig iſt aber nur, was Gegenſtand eines andern Weſens iſt. So iſt die Pflanze abhängig von Luft und Licht, d. h. ſie iſt ein Gegenſtand für Luft und Licht, nicht für ſich. Freilich iſt auch wieder Luft und Licht ein Gegenſtand für die Pflanze. Das phyſiſche Leben iſt überhaupt nichts Andres, als dieſer ewige Wechſel von Subject und Object, Zweck und Mittel ſein. Wir verzehren die Luft und werden von ihr verzehrt; wir genießen und werden genoſſen. Nur der Verſtand iſt das Weſen, welches alle Dinge genießt, ohne von ihnen genoſſen zu werden, — das nur ſich ſelbſt genießende, ſich ſelbſt genügende Weſen, — das abſolute Subject, — das Weſen, welches nicht mehr zum Gegenſtand eines andern Weſens herabgeſetzt werden kann, weil es alle Gegenſtände zu Objecten, zu Prädicaten von ſich ſelbſt macht, welches alle Dinge in ſich faßt, weil es ſelbſt kein Ding, weil es frei von allen Dingen iſt.

---

*) Dieß gilt ſelbſt vom Denkact als phyſiologiſchem Act, denn die Hirnthätigkeit iſt, ob ſie gleich den Reſpirationsact und andere Proceſſe vorausſetzt, eine eigne, ſelbſtſtändige Thätigkeit.

Die Einheit des Verſtandes iſt die Einheit Gottes. Dem Verſtande iſt das Bewußtſein ſeiner Einheit und Univerſalität weſentlich, er iſt ſelbſt nichts Andres, als das Bewußtſein ſeiner als der abſoluten Einheit, d. h.: was dem Verſtande für verſtandesgemäß gilt, das iſt ihm ein abſolutes, allgemein gültiges Geſetz; es iſt ihm unmöglich zu denken, daß das, was ſich widerſpricht, was falſch, unſinnig iſt, irgend wo wahr, und umgekehrt das, was wahr, was vernünftig, irgend wo falſch und unvernünftig ſei. „Es kann intelligente Weſen geben, die mir nicht gleichen, und doch bin ich gewiß, daß es keine intelligenten Weſen giebt, die andre Geſetze und Wahrheiten erkennen, als ich, denn jeder Geiſt ſieht nothwendig ein, daß zwei mal zwei vier macht und daß man ſeinen Freund ſeinem Hunde vorziehen muß." *) Von einem weſentlich andern Verſtand, als dem im Menſchen ſich bethätigenden Verſtand habe ich auch nicht die entfernteſte Vorſtellung, die entfernteſte Ahnung. Vielmehr iſt jeder vermeintlich andere Verſtand, den ich ſetze, nur eine Bejahung meines eignen Verſtandes, d. h. eine Idee von mir, eine Vorſtellung, die innerhalb mein Denkvermögen fällt, alſo meinen Verſtand ausdrückt. Was ich denke, das thue ich ſelbſt — natürlich nur bei rein intellectuellen Dingen —, was ich als verbunden denke, verbinde ich, was ich denke als getrennt, unterſcheide ich, was ich denke als aufgehoben, als negirt, das negire ich ſelbſt. Denke ich mir alſo z. B. einen Verſtand, in welchem die Anſchauung oder Wirklichkeit des Gegenſtandes unmittelbar mit dem Gedanken deſſelben verbunden iſt, ſo verbinde ich ſie wirklich; mein Verſtand oder meine Einbildungskraft iſt ſelbſt das Verbindungsvermögen dieſer Unterſchiede oder Gegenſätze. Wie wäre es denn möglich, daß Du ſie Dir verbunden vorſtellteſt — ſei dieſe Vorſtellung nun deutlich oder confus — wenn Du ſie nicht in Dir ſelbſt verbändeſt? Wie aber auch nur immer der Verſtand beſtimmt werde, welchen ein beſtimmtes menſchliches Individuum im Unterſchiede von dem ſeinigen annimmt, — dieſer andere Verſtand iſt nur der im Men-

---

*) **Malebranche.** Eben ſo ſagt der Aſtronom Chr. Hugenius in ſeinem ſchon oben angeführten Cosmotheoros: „Sollte wo anders eine von der unſrigen verſchiedne Vernunft exiſtiren? und auf dem Jupiter und Mars für ungerecht und verrucht gelten, was bei uns für gerecht und löblich gilt? Wahrlich das iſt nicht wahrſcheinlich und auch gar nicht möglich."

ſchen überhaupt ſich bethätigende Verſtand, der von den Schranken dieſes beſtimmten, zeitlichen Individuums abgeſondert gedachte Verſtand. Einheit liegt im Begriffe des Verſtandes. Die Unmöglichkeit für den Verſtand, ſich zwei höchſte Weſen, zwei unendliche Subſtanzen, zwei Götter zu denken, iſt die Unmöglichkeit für den Verſtand, ſich ſelbſt zu widerſprechen, ſein eignes Weſen zu verläugnen, ſich ſelbſt vertheilt und vervielfältigt zu denken.

Der Verſtand iſt das unendliche Weſen. Unendlichkeit iſt unmittelbar mit der Einheit; Endlichkeit mit der Mehrheit geſetzt. Endlichkeit — im metaphyſiſchen Sinne — beruht auf dem Unterſchied der Exiſtenz vom Weſen, der Individualität von der Gattung; Unendlichkeit auf der Einheit von Exiſtenz und Weſen. Endlich iſt darum, was mit andern Individuen derſelben Gattung verglichen werden kann; unendlich, was nur ſich ſelbſt gleich iſt, nichts ſeines Gleichen hat, folglich nicht als Individuum unter einer Gattung ſteht, ſondern ununterſcheidbar in Einem Gattung und Individuum, Weſen und Exiſtenz iſt. Aber ſo iſt der Verſtand; er hat ſein Weſen in ſich ſelbſt, folglich nichts neben und außer ſich, was ihm an die Seite geſtellt werden könnte; er iſt unvergleichbar, weil er ſelbſt die Quelle aller Vergleichungen; unermeßlich, weil er das Maß aller Maße iſt, wir Alles nur durch den Verſtand meſſen; er kann unter kein höheres Weſen, keine Gattung geordnet werden, weil er ſelbſt das oberſte Princip aller Unterordnungen iſt, alle Dinge und Weſen ſich ſelbſt unterordnet. Die Definitionen der ſpeculativen Philoſophen und Theologen von Gott als dem Weſen, bei welchem ſich nicht Exiſtenz und Weſen unterſcheiden laſſen, welches alle Eigenſchaften, die es hat, ſelbſt iſt, ſo daß Prädicat und Subject in ihm identiſch ſind, alle dieſe Beſtimmungen ſind alſo auch nur vom Weſen des Verſtandes abgezogne Begriffe.

Der Verſtand oder die Vernunft iſt endlich das nothwendige Weſen. Die Vernunft iſt, weil nur die Exiſtenz der Vernunft

Vernunft iſt; weil, wenn keine Vernunft, kein Bewußtſein wäre, Alles Nichts, das Sein gleich Nichtſein wäre. Bewußtſein erſt begründet den Unterſchied von Sein und Nichtſein. Erſt im Bewußtſein offenbart ſich der Werth des Seins, der Werth der Natur. Warum iſt überhaupt Etwas, warum die Welt? aus dem einfachen Grunde, weil, wenn nicht Etwas exiſtirte, das Nichts exiſtirte, wenn nicht die Vernunft, nur Unvernunft wäre, — alſo darum iſt die Welt, weil es ein Unſinn iſt, daß die Welt nicht iſt. In dem Unſinn ihres Nichtſeins findeſt Du den wahren Sinn ihres Seins, in der Grundloſigkeit der Annahme, ſie ſei nicht, den Grund, warum ſie iſt. Nichts, Nichtſein iſt zwecklos, ſinnlos, verſtandlos. Sein nur hat Zweck, hat Grund und Sinn; Sein iſt, weil nur Sein Vernunft und Wahrheit iſt; Sein iſt das abſolute Bedürfniß, die abſolute Nothwendigkeit. Was iſt der Grund des ſich fühlenden Seins, des Lebens? Das Bedürfniß des Lebens. Aber wem iſt es Bedürfniß? Dem, was nicht lebt. Nicht ein ſehendes Weſen hat das Auge gemacht; wenn es ſchon ſieht, wozu macht es das Auge? Nein! nur das nicht ſehende Weſen bedarf des Auges. Wir ſind alle ohne Wiſſen und Willen in die Welt gekommen — aber nur dazu gekommen, daß Wiſſen und Willen ſei. Woher iſt alſo die Welt? Aus Noth iſt ſie, aus Bedürfniß, aus Nothwendigkeit, aber nicht aus einer Nothwendigkeit, die in einem andern, von ihr unterſchiedenen Weſen liegt — was ein reiner Widerſpruch iſt, — ſondern aus eigenſter, innerſter Nothwendigkeit, aus Nothwendigkeit der Nothwendigkeit, weil ohne Welt keine Nothwendigkeit, ohne Nothwendigkeit keine Vernunft, kein Verſtand iſt. Das Nichts, aus dem die Welt gekommen, iſt das Nichts ohne die Welt. Allerdings iſt alſo die Negativität, wie die ſpeculativen Philoſophen ſich ausdrücken, das Nichts der Grund der Welt — aber ein ſich ſelbſt aufhebendes Nichts — d. h. das Nichts, welches per impossibile exiſtirte, wenn keine Welt wäre. Allerdings entſpringt die Welt aus einem

Mangel, aus Penia, aber es iſt falſche Speculation, dieſe Penia zu einem ontologiſchen Weſen zu machen, — dieſer Mangel iſt lediglich der Mangel, der im angenommenen Nichtſein der Welt liegt. Alſo iſt die Welt nur aus ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt nothwendig. Aber die Nothwendigkeit der Welt iſt die Nothwendigkeit der Vernunft. Die Vernunft als der Inbegriff aller Realitäten — denn was ſind alle Herrlichkeiten der Welt ohne das Licht, was iſt aber das äußere Licht ohne das innere Licht? — die Vernunft iſt das unentbehrlichſte Weſen — das tiefſte und weſentlichſte Bedürfniß. Erſt die Vernunft iſt das Selbſtbewußtſein des Seins, das ſelbſtbewußte Sein; erſt in der Vernunft offenbart ſich der Zweck, der Sinn des Seins. Die Vernunft iſt das ſich als Selbſtzweck gegenſtändliche Sein; — der Endzweck der Dinge. Was ſich ſelbſt Gegenſtand, das iſt das höchſte, das letzte Weſen, was ſeiner ſelbſt mächtig, das iſt allmächtig.

Viertes Kapitel.

Gott als moraliſches Weſen oder Geſetz.

Gott als Gott — das unendliche, allgemeine, anthropomorphismenloſe Weſen des Verſtandes hat für die Religion nicht mehr Bedeutung, als für eine beſondere Wiſſenſchaft ein allgemeiner Grundſatz, womit ſie anfängt; es iſt nur der oberſte, letzte Anhalts- und Anknüpfungspunkt, gleichſam der mathematiſche Punkt der Religion. Das Bewußtſein der menſchlichen Beſchränktheit und Nichtigkeit, welches ſich mit dem Bewußtſein dieſes Weſens verbindet, iſt keineswegs ein religiöſes Bewußtſein; es bezeichnet vielmehr den Skeptiker, den Materialiſten, den Naturaliſten, den Pantheiſten. Der Glaube an Gott —

wenigſtens den Gott der Religion — geht nur da verloren, wo, wie im Skepticismus, Pantheismus, Materialismus, der *Glaube* an *den Menſchen*, wenigſtens den Menſchen, wie er in der Religion gilt, verloren wird. So wenig es daher der Religion Ernſt iſt und ſein kann mit der Nichtigkeit des Menſchen*), ſo wenig iſt es ihr Ernſt mit jenem abſtracten Weſen, womit ſich das Bewußtſein dieſer Nichtigkeit verbindet. Ernſt iſt es der Religion nur mit *den* Beſtimmungen, welche dem Menſchen den Menſchen vergegenſtändlichen. *Den Menſchen verneinen*, heißt: die *Religion verneinen*.

Es liegt wohl im Intereſſe der Religion, daß das ihr gegenſtändliche Weſen ein *andres* ſei als der Menſch; aber es liegt eben ſo, ja noch mehr in ihrem Intereſſe, daß dieſes andre Weſen zugleich ein *menſchliches* ſei. Daß es ein *andres* ſei, dieß betrifft nur die *Exiſtenz*, daß es aber ein menſchliches ſei, die innere *Weſenheit* deſſelben. Wenn es ein andres dem Weſen nach wäre, was könnte auch dem Menſchen an ſeinem Sein oder Nichtſein gelegen ſein? Wie könnte er an der Exiſtenz deſſelben ſo inniges Intereſſe nehmen, wenn nicht ſein eignes Weſen dabei betheiligt wäre?

Ein Beiſpiel. „Wenn ich das glaube, heißt es im Concordienbuch, daß *allein die menſchliche Natur* für mich gelitten hat, ſo iſt mir der Chriſtus ein *ſchlechter Heiland*, ſo bedarf er wohl ſelbſt eines Heilands.“ Es wird alſo über den Menſchen hinausgegangen, ein andres, vom Menſchen unterſchiednes Weſen aus Heilsbedürfniß verlangt. Aber ſo wie dieſes andre Weſen geſetzt iſt, ſo entſteht auch ſogleich das Verlangen des Menſchen nach *ſich*

---

*) Die Vorſtellung oder der Ausdruck von der Nichtigkeit des Menſchen vor Gott *innerhalb* der Religion iſt der *Zorn* Gottes; denn wie die Liebe Gottes die Bejahung, ſo iſt ſein Zorn die Verneinung des Menſchen. Aber eben mit dieſem Zorne iſt es nicht Ernſt. „Gott .... nicht recht zornig iſt. Es iſt *ſein rechter* Ernſt *nicht*, wenn man gleich meynet, er zürne und ſtrafe.“ *Luther*. Sämmtl. Schriften und Werke. Leipzig 1729. Th. VIII. S. 208. Dieſe Ausgabe iſt es, nach welcher immer nur mit Angabe des Theils citirt wird.

ſelbſt, nach ſeinem Weſen, ſo wird auch ſogleich der Menſch wieder geſetzt. „Hie iſt Gott, der nicht Menſch iſt und noch nie Menſch worden. Mir aber des Gottes nicht .... Es ſollt mir ein ſchlechter Chriſtus bleiben, der .... allein ein bloßer abgeſonderter Gott und göttliche Perſon .... ohne Menſchheit. Nein Geſell, wo Du mir Gott hinſetzeſt, da mußt Du mir die Menſchheit mit hinſetzen.“

Der Menſch will in der Religion ſich befriedigen; die Religion iſt ſein höchſtes Gut. Aber wie könnte er in Gott Troſt und Frieden finden, wenn Gott ein weſentlich andres Weſen wäre? Wie kann ich den Frieden eines Weſens theilen, wenn ich nicht ſeines Weſens bin? Wenn ſein Weſen ein andres, ſo iſt auch ſein Friede ein weſentlich andrer, kein Friede für mich. Wie kann ich alſo ſeines Friedens theilhaftig werden, wenn ich nicht ſeines Weſens theilhaftig werden kann, wie aber ſeines Weſens theilhaftig werden, wenn ich wirklich andern Weſens bin? Friede empfindet Alles, was lebt, nur in ſeinem eignen Element, nur in ſeinem eignen Weſen. Empfindet alſo der Menſch Frieden in Gott, ſo empfindet er ihn nur, weil Gott erſt ſein wahres Weſen, weil er hier erſt bei ſich ſelbſt iſt, weil Alles, worin er bisher Frieden ſuchte und was er bisher für ſein Weſen nahm, ein andres, fremdes Weſen war. Und ſoll und will daher der Menſch in Gott ſich befriedigen, ſo muß er Sich in Gott finden. „Es wird niemand die Gottheit ſchmecken, denn wie ſie will geſchmecket ſein, nämlich, daß ſie in der Menſchheit Chriſti betrachtet werde, und wenn Du nicht alſo die Gottheit findeſt, ſo wirſt Du nimmermehr Ruhe haben.“*) „Ein jeglich Ding ruhet in der Stäte, aus der es gebohren iſt. Die Stäte, aus der ich gebohren bin, das iſt die Gottheit. Die Gottheit iſt mein Vaterland. Habe ich einen Vater in der Gottheit? Ja, ich habe nicht allein einen Vater da, ſondern ich habe mich ſelber da; Ehe daß ich an mir ſelber ward, da war ich in der Gottheit gebohren.“ *)

---

*) Luther. T. III. p. 589.

Ein Gott, welcher nur das Weſen des Verſtandes ausdrückt, befriedigt darum nicht die Religion, iſt nicht der Gott der Religion. Der Verſtand intereſſirt ſich nicht nur für den Menſchen, ſondern auch für die Weſen außer dem Menſchen, für die Natur. Der Verſtandesmenſch vergißt ſogar über der Natur ſich ſelbſt. Die Chriſten verſpotteten die heidniſchen Philoſophen, weil ſie ſtatt an ſich, an ihr Heil, nur an die Dinge außer ihnen gedacht hätten. Der Chriſt denkt nur an ſich. Der Verſtand betrachtet mit demſelben Enthuſiasmus den Floh, die Laus, als das Ebenbild Gottes, den Menſchen. Der Verſtand iſt die „abſolute Indifferenz und Identität“ aller Dinge und Weſen. Nicht dem Chriſtenthum, nicht der Religionsbegeiſterung, — dem Verſtandesenthuſiasmus nur verdanken wir das Daſein einer Botanik, einer Mineralogie, einer Zoologie, einer Phyſik und Aſtronomie. Kurz der Verſtand iſt ein univerſales, pantheiſtiſches Weſen, die Liebe zum Univerſum; aber die charakteriſtiſche Beſtimmung der Religion, insbeſondere der chriſtlichen, iſt, daß ſie ein durchaus anthropotheiſtiſches Weſen, die ausſchließliche Liebe des Menſchen zu ſich ſelbſt, die ausſchließliche Selbſtbejahung des menſchlichen und zwar ſubjectiv menſchlichen Weſens iſt; denn allerdings bejaht auch der Verſtand das Weſen des Menſchen, aber das objective, das auf den Gegenſtand um des Gegenſtands willen ſich beziehende Weſen, deſſen Darſtellung eben die Wiſſenſchaft iſt. Es muß daher noch etwas ganz Andres, als das Weſen des Verſtandes, dem Menſchen in der Religion Gegenſtand werden, wenn er ſich in ihr befriedigen will und ſoll, und dieſes Etwas wird und muß den eigentlichen Kern der Religion enthalten.

Die in der Religion, zumal der chriſtlichen, vor allen andern her-

---

*) Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri Zeiten. Hamburg 1621 p. 81.

vortretende Verſtandes- oder Vernunftbeſtimmung Gottes iſt die der *moraliſchen Vollkommenheit*. *Gott als moraliſch vollkommnes Weſen* iſt aber nichts Andres, als die *realiſirte Idee*, das *perſonificirte Geſetz der Moralität*,*) das als *abſolutes Weſen geſetzte moraliſche Weſen des Menſchen* — des Menſchen *eignes Weſen*; denn der moraliſche Gott ſtellt die Forderung an den Menſchen, zu ſein, wie *Er ſelbſt* iſt: „*Heilig iſt Gott, ihr ſollt heilig ſein, wie Gott*", — des Menſchen *eignes Gewiſſen*, denn wie könnte er ſonſt vor dem göttlichen Weſen erzittern, vor ihm ſich anklagen, wie es zum Richter ſeiner innerſten Gedanken und Geſinnungen machen?

Aber das Bewußtſein des moraliſch vollkommnen Weſens als das Bewußtſein eines abſtracten, von allen Anthropopatismen abgeſonderten Weſens läßt uns *kalt* und *leer*, weil wir den *Abſtand*, die *Lücke* zwiſchen uns und dieſem Weſen fühlen, — es iſt ein *herzloſes* Bewußtſein; denn es iſt das Bewußtſein unſrer perſönlichen Nichtigkeit und zwar der allerempfindlichſten, der moraliſchen Nichtigkeit. Das Bewußtſein der göttlichen Allmacht und Ewigkeit im Gegenſatze zu meiner Beſchränktheit in Raum und Zeit thut mir nicht wehe; denn die Allmacht gebietet mir nicht, ſelbſt allmächtig, die Ewigkeit nicht, ſelbſt ewig zu ſein. Aber der moraliſchen Vollkommenheit kann ich mir nicht bewußt werden, ohne derſelben zugleich als eines *Geſetzes für mich* bewußt zu werden. Die moraliſche Vollkommenheit hängt, wenigſtens für das moraliſche Bewußtſein, nicht von der Natur, ſondern allein vom Willen ab, ſie iſt eine Willensvollkommenheit, der vollkommne Wille. Den vollkommnen Willen, den Willen, der eins mit dem Geſetze, der ſelbſt Geſetz iſt, kann ich nicht denken, ohne ihn zugleich als

---

*) Selbſt Kant ſagt ſchon in ſeinen bereits mehrmals angeführten noch unter Friedrich II. gehaltnen Vorleſungen über philoſoph. Religionslehre S. 135: „*Gott iſt gleichſam das moraliſche Geſetz ſelbſt, aber perſonificirt gedacht.*"

Willensobject, d. h. als Sollen für mich zu denken. Kurz die Vorſtellung des moraliſch vollkommnen Weſens iſt keine nur theoretiſche, friedliche, ſondern zugleich praktiſche, zur Handlung, zur Nachahmung auffordernde, mich in Spannung, in Zwieſpalt mit mir ſelbſt verſetzende Vorſtellung; denn indem ſie mir zuruft, was ich ſein ſoll, ſagt ſie mir zugleich ohne alle Schmeichelei ins Geſicht, was ich nicht bin.[*] Und dieſer Zwieſpalt iſt in der Religion um ſo qualvoller, um ſo ſchrecklicher, als ſie des Menſchen eignes Weſen ihm als ein andres Weſen entgegenſetzt und noch dazu als ein perſönliches Weſen, als ein Weſen, welches die Sünder von ſeiner Gnade, der Quelle alles Heils und Glücks, ausſchließt, haßt, verflucht.

Wodurch erlöſt ſich nun aber der Menſch von dieſem Zwieſpalt zwiſchen ſich und dem vollkommnen Weſen, von der Pein des Sündenbewußtſeins, von der Qual des Nichtigkeitsgefühles? Wodurch ſtumpft er der Sünde ihren tödtlichen Stachel ab? Nur dadurch, daß er ſich des Herzens, der Liebe als der höchſten, als der abſoluten Macht und Wahrheit bewußt wird, daß er das göttliche Weſen nicht nur als Geſetz, als moraliſches Weſen, als Verſtandesweſen, ſondern vielmehr als ein liebendes, herzliches, ſelbſt ſubjectiv menſchliches Weſen anſchaut.

Der Verſtand urtheilt nur nach der Strenge des Geſetzes; das Herz accommodirt ſich, iſt billig, nachſichtig, rückſichtsvoll, κατ' ἄνθρωπον. Dem Geſetze, das nur die moraliſche Vollkommenheit uns vorhält, genügt Keiner; aber darum genügt auch das Geſetz nicht dem Menſchen, dem Herzen. Das Geſetz verdammt; das Herz erbarmt ſich auch des Sünders. Das Geſetz bejaht mich nur als abſtractes, das Herz als wirkliches Weſen. Das Herz giebt mir das Bewußtſein, daß ich

---

[*] „Was nun unſerm Eigendünkel in unſerm eigenen Urtheil Abbruch thut, das demüthigt. Alſo demüthigt das moraliſche Geſetz unvermeidlich jeden Menſchen, indem dieſer mit demſelben den ſinnlichen Hang ſeiner Natur vergleicht." Kant Kritik der prakt. Vernunft. 4. Aufl. p. 132.

Menſch; das Geſetz nur das Bewußtſein, daß ich Sünder, daß ich nichtig bin. *) Das Geſetz unterwirft ſich den Menſchen, die Liebe macht ihn frei.

Die Liebe iſt das Band, das Vermittlungsprincip zwiſchen dem Vollkommnen und Unvollkommnen, dem ſündloſen und ſündhaften Weſen, dem Allgemeinen und Individuellen, dem Geſetz und dem Herzen, dem Göttlichen und Menſchlichen. Die Liebe iſt Gott ſelbſt und außer ihr iſt kein Gott. Die Liebe macht den Menſchen zu Gott und Gott zum Menſchen. Die Liebe ſtärket das Schwache und ſchwächt das Starke, erniedrigt das Hohe und erhöhet das Niedrige, idealiſirt die Materie und materialiſirt den Geiſt. Die Liebe iſt die wahre Einheit von Gott und Menſch, von Geiſt und Natur. In der Liebe iſt die gemeine Natur Geiſt und der vornehme Geiſt Natur. Lieben heißt vom Geiſte aus: den Geiſt, von der Materie aus: die Materie aufheben. Liebe iſt Materialismus; immaterielle Liebe iſt ein Unding. In der Sehnſucht der Liebe nach dem entfernten Gegenſtand bekräftigt der abſtracte Idealiſt wider Willen die Wahrheit der Sinnlichkeit. Aber zugleich iſt die Liebe der Idealismus der Natur; Liebe iſt Geiſt, Esprit. Nur die Liebe macht die Nachtigall zur Sängerin; nur die Liebe ſchmückt die Befruchtungswerkzeuge der Pflanze mit einer Blumenkrone. Und welche Wunder thut nicht die Liebe ſelbſt in unſerm gemeinen bürgerlichen Leben! Was der Glaube, die Confeſſion, der Wahn trennt, das verbindet die Liebe. Selbſt unſre hohe Nobleſſe identificirt humoriſtiſch genug die Liebe mit dem bürgerlichen Pöbel. Was die alten Myſtiker von Gott ſagten, daß er ſei das höchſte und doch das gemeinſte Weſen, das gilt in Wahrheit von der Liebe, und zwar nicht einer erträumten, imaginären Liebe, nein! von der wirklichen Liebe, von der Liebe, die Fleiſch und Blut hat.

---

*) „Wir alle haben geſündigt. … Mit dem Geſetz begannen die Vatermörder." Seneca. „Das Geſetz bringet uns um." Luther. (Th. XVI. S. 320.)

Ja nur von der Liebe, die Fleiſch und Blut hat, denn nur dieſe kann die Sünden erlaſſen, welche Fleiſch und Blut begangen. Ein nur moraliſches Weſen kann nicht vergeben, was gegen das Geſetz der Moralität iſt. Was das Geſetz negirt, wird ſelbſt vom Geſetze negirt. Der moraliſche Richter, welcher nicht menſchliches Blut in ſein Urthel einfließen läßt, verurtheilt unnachſichtlich, unerbittlich den Sünder. Indem daher Gott als ein ſündenvergebendes Weſen angeſchaut wird, ſo wird er geſetzt zwar nicht als ein unmoraliſches, aber als ein nicht, ein mehr als moraliſches, kurz als ein menſchliches Weſen. Die Aufhebung der Sünde iſt die Aufhebung der abſtracten moraliſchen Gerechtigkeit, — die Bejahung der Liebe, der Barmherzigkeit, der Sinnlichkeit. Nicht abſtracte, nein! nur ſinnliche Weſen ſind barmherzig. Die Barmherzigkeit iſt das Rechtsgefühl der Sinnlichkeit. Darum vergiebt Gott nicht in ſich als abſtractem Verſtandesgott, ſondern in ſich als Menſchen, im Fleiſchgewordnen, im ſinnlichen Gott die Sünden der Menſchen. Gott als Menſch ſündigt zwar nicht, aber er kennt doch, er nimmt doch auf ſich die Leiden, die Bedürfniſſe, die Noth der Sinnlichkeit. Das Blut Chriſti reinigt uns in den Augen Gottes von unſern Sünden, ja nur ſein menſchliches Blut macht Gott barmherzig, ſtillt ſeinen Zorn; d. h.: unſre Sünden ſind uns vergeben, weil wir keine abſtracten Weſen, ſondern Weſen von Fleiſch und Blut ſind.*)

---

*) „Dieſer mein Gott und Herr hat meine Natur, Fleiſch und Blut an ſich genommen, wie ich habe und alles verſucht und gelitten gleich wie ich, doch ohne Sünde; darum kann er Mitleiden haben mit meiner Schwachheit. Hebr. 5." Luther (Th. XVI. S. 533). „Wie tiefer wir Chriſtum bringen können ins Fleiſch, je beſſer iſt es." (Ebend. S. 565.) „Gott ſelbſt, wenn man außer Chriſto mit ihm will handeln, iſt er ein ſchrecklicher Gott, da man keinen Troſt, ſondern eitel Zorn und Ungnade an findet." (Th. XV. S. 298.)

Fünftes Kapitel.

Das Geheimniß der Incarnation oder Gott als Herzensweſen.

Das Bewußtſein der Liebe iſt es, wodurch ſich der Menſch mit Gott oder vielmehr mit ſich, mit ſeinem Weſen, welches er im Geſetz als ein andres Weſen ſich gegenüberſtellt, verſöhnt. Das Bewußtſein der göttlichen Liebe, oder, was eins iſt, die Anſchauung Gottes als eines ſelbſt *menſchlichen Weſens* iſt das Geheimniß der *Incarnation*, der Fleiſch- oder Menſchwerdung Gottes. Die Incarnation iſt nichts Andres, als die thatſächliche, ſinnliche Erſcheinung von der *menſchlichen Natur* Gottes. Seinetwegen iſt Gott nicht Menſch geworden; die Noth, das Bedürfniß des Menſchen, — ein Bedürfniß, das übrigens heute noch ein Bedürfniß des religiöſen Gemüths — war der Grund der Incarnation. Aus Barmherzigkeit wurde Gott Menſch — er war alſo ſchon in ſich ſelbſt ein menſchlicher Gott, ehe er wirklicher Menſch ward; denn es ging ihm das menſchliche Bedürfniß, das menſchliche Elend zu Herzen. Die Incarnation war eine Thräne des göttlichen Mitleids, alſo nur eine Erſcheinung eines *menſchlich fühlenden, darum weſentlich menſchlichen Weſens*.

Wenn man ſich in der Incarnation nur an den *menſchgewordnen Gott* hält, ſo erſcheint freilich die Menſchwerdung als ein überraſchendes, unerklärliches, wunderbares Ereigniß. Allein der menſchgewordne Gott iſt nur die Erſcheinung des *gottgewordnen* Menſchen; denn der Herablaſſung Gottes zum Menſchen geht nothwendig die *Erhebung des Menſchen zu Gott* vorher. Der Menſch war ſchon *in* Gott, war ſchon Gott ſelbſt, ehe Gott Menſch wurde, d. h. ſich *als Menſch zeigte*.*) Wie hätte ſonſt Gott Menſch werden können?

---

*) „Solche Beſchreibungen, wo die Schrift von Gott redet als von einem Menſchen und ihm zueignen alles was menſchlich iſt, ſeyn ſehr lieblich und tröſtlich,

Der alte Grundſatz: „aus Nichts wird Nichts“ gilt auch hier. Ein König, der nicht auf dem Herzen das Wohl ſeiner Unterthanen trägt, der nicht ſchon auf dem Throne mit ſeinem Geiſte in den Wohnungen derſelben weilt, nicht ſchon in ſeiner Geſinnung, wie das Volk ſpricht, ein „gemeiner Mann“ iſt, ein ſolcher König wird auch nicht körperlich von ſeinem Throne herabſteigen, um ſein Volk zu beglücken mit ſeiner perſönlichen Gegenwart. Iſt alſo nicht ſchon der Unterthan zum König emporgeſtiegen, ehe der König zum Unterthan herabſteigt? Und wenn ſich der Unterthan durch die perſönliche Gegenwart ſeines Königs geehrt und beglückt fühlt, bezieht ſich dieſes Gefühl nur auf dieſe ſichtbare Erſcheinung als ſolche, oder nicht vielmehr auf die Erſcheinung der Geſinnung, des menſchenfreundlichen Weſens, welches der Grund dieſer Erſcheinung iſt? Aber was in der Wahrheit der Religion der Grund, das beſtimmt ſich im Bewußtſein der Religion zur Folge; ſo hier die Erhebung des Menſchen zu Gott zu einer Folge der Erniedrigung oder Herablaſſung Gottes zum Menſchen. Gott, ſagt die Religion, vermenſchlichte ſich, um den Menſchen zu vergöttern.*)

Das Tiefe und Unbegreifliche, d. h. das Widerſprechende, welches man in dem Satze: „Gott iſt oder wird Menſch“ findet, kommt nur daher, daß man den Begriff oder die Beſtimmungen des allgemeinen, uneingeſchränkten, metaphyſiſchen Weſens mit dem Begriffe oder

---

nemlich daß er freundlich mit uns rede und von ſolchen Dingen, davon Menſchen pflegen mit einander zu reden, daß er ſich freue, betrübe und leide wie ein Menſch, um des Geheimniſſes willen der zukünftigen Menſchheit Chriſti.“ Luther. (T. II. p. 334.)

*) „Gott wurde Menſch, damit der Menſch Gott würde.“ Auguſtinus. (Serm. ad pop.) Bei Luther und mehreren Kirchenvätern finden ſich jedoch Stellen, die das wahre Verhältniß andeuten. Damit, ſagt Luther z. B. (Th. I. S. 334), daß Moſes „Gottes Bild, Gott gleich“ den Menſchen nennt, habe er dunkel andeuten wollen, daß „Gott ſollte Menſch werden.“ Hier iſt alſo die Menſchwerdung Gottes als eine Folge von der Gottheit des Menſchen ziemlich deutlich ausgeſprochen.

den Beſtimmungen des religiöſen Gottes, d. h. die Beſtimmungen des Verſtandes mit den Beſtimmungen des Herzens vermiſcht oder verwechſelt, — eine Verwechſelung, die das größte Hinderniß der richtigen Erkenntniß der Religion iſt. Aber es handelt ſich ja in der That nur um die menſchliche Geſtalt eines Gottes, der ſchon im Weſen, im tiefſten Grunde ſeiner Seele ein barmherziger, d. i. menſchlicher Gott iſt.

In der kirchlichen Lehre wird dieß ſo ausgedrückt, daß ſich nicht die erſte Perſon der Gottheit incarnirt, ſondern die zweite, welche den Menſchen in und vor Gott vertritt, — die zweite Perſon, die aber in Wahrheit, wie ſich zeigen wird, die wahre, ganze, erſte Perſon der Religion iſt. Und nur ohne dieſen Mittelbegriff, welcher der Ausgangspunkt der Incarnation, erſcheint dieſelbe myſteriös, unbegreiflich, „ſpeculativ“, während ſie im Zuſammenhang mit demſelben betrachtet eine nothwendige, ja eine ſich von ſelbſt verſtehende Folge iſt. Die Behauptung daher, daß die Incarnation eine rein empiriſche oder hiſtoriſche Thatſache ſei, von der man nur aus einer theologiſchen Offenbarung Kunde erhalte, iſt eine Aeußerung des ſtupideſten religiöſen Materialismus; denn die Incarnation iſt ein Schlußſatz, der auf einer ſehr begreiflichen Prämiſſe beruht. Aber eben ſo verkehrt iſt es, wenn man aus puren ſpeculativen, d. i. metaphyſiſchen, abſtracten Gründen die Incarnation deduciren will, denn die Metaphyſik gehört nur der erſten Perſon an, die ſich nicht incarnirt, keine dramatiſche Perſon iſt. Eine ſolche Deduction ließe ſich höchſtens nur dann rechtfertigen, wenn man mit Bewußtſein aus der Metaphyſik die Negation der Metaphyſik deduciren würde.

Aus dieſem Exempel erhellt, wie ſich die Anthropologie von der ſpeculativen Philoſophie unterſcheidet. Die Anthropologie betrachtet nicht die Menſchwerdung als ein beſonderes, ſtupendes Myſterium, wie die vom myſtiſchen Scheine verblendete Speculation; ſie zerſtört vielmehr die Illuſion, als ſtecke ein beſonderes, übernatürliches Geheimniß dahinter; ſie kritiſirt das Dogma und reducirt es auf ſeine natürlichen, dem Menſchen eingebornen Elemente, auf ſeinen innern Urſprung und Mittelpunkt — auf die Liebe.

Das Dogma ſtellt uns zweierlei dar: Gott und die Liebe. Gott iſt die Liebe; was heißt aber das?. Iſt Gott noch Etwas außer der Liebe? ein von der Liebe unterſchiednes Weſen? Iſt es ſo viel, als wie ich auch von einer menſchlichen Perſon im Affect ausrufe: ſie iſt die Liebe ſelbſt? Allerdings, ſonſt müßte ich den Namen: Gott, der ein beſondres, perſönliches Weſen, ein Subject im Unterſchiede vom Prädicat ausdrückt, aufgeben. Alſo wird die Liebe zu etwas Beſondrem gemacht: Gott hat aus Liebe ſeinen eingebornen Sohn geſandt. Die Liebe wird ſo zurück und herabgeſetzt durch den dunkeln Hintergrund: Gott. Sie wird zu einer perſönlichen, wenn auch weſenbeſtimmenden Eigenſchaft; ſie behält daher im Geiſte und Gemüthe, objectiv und ſubjectiv, den Rang nur eines Prädicats, nicht des Subjects, nicht des Weſens; ſie verſchiebt ſich mir als eine Nebenſache, ein Accidenz aus den Augen; bald tritt ſie als etwas Weſentliches vor mich hin; bald verſchwindet ſie mir wieder. Gott erſcheint mir auch noch in andrer Geſtalt, als in der Liebe; auch in der Geſtalt der Allmacht, einer finſtern, nicht durch die Liebe gebundnen Macht, einer Macht, an der auch, wenn gleich in geringerem Maße, die Dämone, die Teufel Theil haben.

So lange die Liebe nicht zur Subſtanz, zum Weſen ſelbſt erhoben wird, ſo lange lauert im Hintergrunde der Liebe ein Subject, das auch ohne Liebe noch Etwas für ſich iſt, ein liebloſes Ungeheuer, ein dämoniſches Weſen, deſſen von der Liebe unterſcheidbare und wirklich unterſchiedne Perſönlichkeit an dem Blute der Ketzer und Ungläubigen ſich ergötzt — das Phantom des religiöſen Fanatismus! Aber gleichwohl iſt das Weſentliche in der Incarnation, obwohl noch gebunden an die Nacht des religiöſen Bewußtſeins, die Liebe. Die Liebe beſtimmte Gott zur Entäußerung ſeiner

Gottheit.*) Nicht aus ſeiner Gottheit als ſolcher, nach welcher er das Subject iſt in dem Satze: Gott iſt die Liebe, ſondern aus der Liebe, dem Prädicat kam die Verläugnung ſeiner Gottheit; alſo iſt die Liebe eine höhere Macht und Wahrheit, als die Gottheit. Die Liebe überwindet Gott. Die Liebe war es, der Gott ſeine göttliche Majeſtät aufopferte. Und was war das für eine Liebe? eine andere als die unſrige? als die, der wir Gut und Blut opfern? War es die Liebe zu ſich? zu ſich als Gott? Nein! die Liebe zum Menſchen. Aber iſt die Liebe zum Menſchen nicht menſchliche Liebe? Kann ich den Menſchen lieben, ohne ihn menſchlich zu lieben, ohne ihn ſo zu lieben, wie er ſelbſt liebt, wenn er in Wahrheit liebt? Wäre ſonſt nicht die Liebe vielleicht teufliſche Liebe? Der Teufel liebt ja auch den Menſchen, aber nicht um des Menſchen, ſondern um ſeinetwillen, alſo aus Egoismus, um ſich zu vergrößern, ſeine Macht auszubreiten. Aber Gott liebt, indem er den Menſchen liebt, den Menſchen um des Menſchen willen, d. h. um ihn gut, glücklich, ſelig zu machen. Liebt er alſo nicht ſo den Menſchen, wie der wahre Menſch den Menſchen liebt? Hat die Liebe überhaupt einen Plural? Iſt ſie nicht überall ſich ſelbſt gleich? Was iſt alſo der wahre, unverfälſchte Text der Incarnation, als der Text der Liebe ſchlechtweg, ohne Beiſatz, ohne Unterſchied göttlicher und menſchlicher Liebe? Denn wenn es auch eine eigennützige Liebe unter den Menſchen giebt, ſo iſt doch die wahre menſchliche Liebe, die allein dieſes

---

*) So, in dieſem Sinne feierte der alte unbedingte, begeiſterungsvolle Glaube die Incarnation. Die Liebe ſiegt über Gott, Amor triumphat de Deo, ſagt z. B. der h. Bernhard. Und nur in der Bedeutung einer wirklichen Selbſtentäußerung, Selbſtverläugnung der Gottheit liegt die Realität, die Kraft und Bedeutung der Incarnation, wenn gleich dieſe Selbſtnegation an ſich nur eine Phantaſievorſtellung iſt, denn bei Lichte betrachtet negirt ſich nicht Gott in der Incarnation, ſondern er zeigt ſich nur als das, was er iſt, als ein menſchliches Weſen. Was die Lüge der ſpätern rationaliſtiſch-orthodoxen und bibliſch-pietiſtiſch-rationaliſtiſchen Theologie gegen die wonnetrunknen Vorſtellungen und Ausdrücke des alten Glaubens in Betreff der Incarnation vorgebracht, verdient keine Erwähnung, geſchweige Widerlegung.

Namens würdige, diejenige, welche dem Andern zu Liebe das Eigne aufopfert. Wer iſt alſo unſer Erlöſer und Verſöhner? Gott oder die Liebe? Die Liebe; denn Gott als Gott hat uns nicht erlöſt, ſondern die Liebe, welche über den Unterſchied von göttlicher und menſchlicher Perſönlichkeit erhaben iſt. Wie Gott ſich ſelbſt aufgegeben aus Liebe, ſo ſollen wir auch aus Liebe Gott aufgeben; denn *opfern wir nicht Gott der Liebe auf*, ſo *opfern wir die Liebe Gott auf*, und wir haben trotz des Prädicats der Liebe den Gott, das böſe Weſen des religiöſen Fanatismus.

Indem wir nun aber dieſen Text aus der Incarnation gewonnen, ſo haben wir zugleich das Dogma in ſeiner Unwahrheit dargeſtellt, das ſcheinbar übernatürliche und übervernünftige Myſterium auf eine *einfache*, dem Menſchen *an ſich* natürliche Wahrheit zurückgeführt — eine Wahrheit, die nicht der chriſtlichen Religion allein, ſondern, unentwickelt wenigſtens, jeder Religion als Religion mehr oder minder angehört. Jede Religion, die auf dieſen Namen Anſpruch hat, ſetzt nämlich voraus, daß Gott nicht gleichgültig iſt gegen die Weſen, die ihn verehren, daß alſo Menſchliches ihm nicht fremd, daß er als ein Gegenſtand menſchlicher Verehrung ſelbſt ein menſchlicher Gott iſt. Jedes Gebet enthüllt das Geheimniß der Incarnation, *jedes Gebet iſt in der That eine Incarnation Gottes*. Im Gebete ziehe ich Gott in das menſchliche Elend herein, ich laſſe ihn Theil nehmen an meinen Leiden und Bedürfniſſen. Gott iſt nicht taub gegen meine Klagen; er erbarmt ſich meiner; er verläugnet alſo ſeine göttliche Majeſtät, ſeine Erhabenheit über alles Endliche und Menſchliche; er wird Menſch *mit dem Menſchen*; denn erhört er mich, erbarmt er ſich meiner, ſo wird er *afficirt* von meinen Leiden. *Gott liebt den Menſchen* — *d. h.: Gott leidet* vom Menſchen. Liebe iſt nicht ohne Mitgefühl, Mitgefühl nicht ohne Mitleiden denkbar. Habe ich Theilnahme für ein empfindungsloſes Weſen? Nein! nur für Empfindendes empfinde ich — nur für das, was ich meines Weſens fühle, worin ich mich ſelbſt fühle, deſſen Leiden ich ſelbſt mitleide. Mitleiden ſetzt gleiches Weſen voraus. Ausdruck dieſer Weſensununterſchiedenheit Gottes vom Menſchen iſt die Incarnation, iſt die Vorſehung, iſt das Gebet.*)

Die Theologie freilich, welche die metaphyſiſchen Verſtandesbeſtimmungen der Ewigkeit, der Unbeſtimmbarkeit, Unveränderlichkeit und andere dergleichen abſtracte, das Weſen des Verſtandes ausdrückende Beſtimmungen im Kopfe hat und feſthält, die Theologie freilich läugnet die Leidensfähigkeit Gottes, läugnet aber eben damit auch die Wahrheit der Religion.**) Denn die Religion, der religiöſe Menſch glaubt im Acte der Andacht des Gebetes an eine wirkliche Theilnahme des göttlichen Weſens an ſeinen Leiden und Bedürfniſſen, glaubt an einen durch die Innigkeit des Gebetes, d. h. durch die Kraft des Herzens beſtimmbaren Willen Gottes, glaubt an eine wirkliche, gegenwärtige, durch das Gebet bewirkte Erhörung. Der wahrhaft religiöſe Menſch legt unbedenklich ſein Herz in Gott; Gott iſt ihm ein Herz, das für alles Menſchliche empfänglich. Das Herz kann nur zum Herzen ſich wenden; es findet nur in ſich ſelbſt, in ſeinem eignen Weſen Troſt.

Die Behauptung, daß die Erfüllung des Gebetes von Ewigkeit her ſchon beſtimmt, ſchon in den Plan der Weltſchöpfung urſprünglich mit aufgenommen ſei, iſt eine leere, abgeſchmackte Fiction einer mechaniſchen Denkart, die abſolut dem Weſen der Religion widerſpricht. „Wir bedürfen, ſagt ganz richtig im Sinne der Religion Lavater irgendwo, einen willkührlichen Gott.“ Ueberdem iſt ja auch in jener Fiction Gott eben ſo ein vom Menſchen beſtimmtes Weſen, als in der wirklichen, gegenwärtig auf die Kraft des Gebets erfolgten Erhörung; nur daß der Widerſpruch mit der Unveränderlichkeit und Unbeſtimmbarkeit Gottes, d. h. die Schwierigkeit in die täuſchende Ferne der Vergangenheit oder Ewigkeit hinausgeſchoben wird. Ob Gott jetzt auf mein Gebet hin zur Erfüllung deſſelben ſich entſchließt oder ſich einſt dazu entſchloſſen hat, das iſt im Grunde ganz eins.

---

*) Wir wiſſen, daß Gott vom Mitleid mit uns ergriffen wird und nicht nur unſre Thränen ſieht, ſondern auch unſre „Thränichen" zählt, wie im Pſalm 56 geſchrieben ſteht." — „Der Sohn Gottes wird wahrhaft ergriffen vom Gefühle unſerer Leiden." Melanchthonis et aliorum Declamat. Argentor. T. III. p. 286. 450. „Kein Thränchen, ſagt Luther über den eben citirten 9. Vers des 56. Pſalm, muß umſonſt geſchehen, es wird angezeichnet mit großen mächtigen Buchſtaben im Himmel." Aber ein Weſen, das ſelbſt die Thränchen des Menſchen zählt und „ſammelt", das iſt doch gewiß ein höchſt ſentimentales Weſen.

**) Der h. Bernhard hilft ſich mit einem köſtlich ſophiſtiſchen Wortſpiel: Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis, cui proprium est misereri semper et parcere. (Sup. Cant. Sermo 26.) Als wäre nicht Mitleiden Leiden, freilich Leiden der Liebe, Leiden des Herzens. Aber was leidet, wenn nicht das theilnehmende Herz? Ohne Liebe keine Leiden. Die Materie, die Quelle des Leidens, iſt eben das allgemeine Herz, das allgemeine Band aller Weſen.

Es iſt die größte Inconſequenz, die Vorſtellung eines durch das Gebet, d. i. die Kraft des Gemüths beſtimmbaren Gottes als eine unwürdige menſchliche Vorſtellung zu verwerfen. Glaubt man einmal ein Weſen, welches Gegenſtand der Verehrung, Gegenſtand des Gebetes, Gegenſtand des Gemüthes, ein Weſen, welches ein vorſehendes, fürſorgendes iſt, — eine Vorſehung, welche nicht ohne Liebe denkbar — ein Weſen alſo, welches ein liebendes, die Liebe zum Beſtimmungsgrunde ſeiner Handlungen hat; ſo glaubt man auch ein Weſen, welches, wenn auch nicht ein anatomiſches, doch ein pſychiſches menſchliches Herz hat. Das religiöſe Gemüth legt, wie geſagt, Alles in Gott — Das ausgenommen, was es ſelbſt verſchmäht. Die Chriſten gaben zwar ihrem Gotte keine ihren moraliſchen Begriffen widerſprechende Affecte, aber die Empfindungen und Gemüthsaffecte der Liebe, der Barmherzigkeit gaben ſie ihm ohne Anſtand und mußten ſie ihm geben. Und die Liebe, die das religiöſe Gemüth in Gott ſetzt, iſt eine eigentliche, nicht nur ſo vorgeſpiegelte, vorgeſtellte — eine wirkliche, wahrhafte Liebe. Gott wird geliebt und liebt wieder, in der göttlichen Liebe vergegenſtändlicht, bejaht ſich nur die menſchliche Liebe. In Gott vertieft ſich nur die Liebe in ſich als die Wahrheit ihrer ſelbſt.

Gegen die hier entwickelte Bedeutung der Incarnation kann man einwenden, daß es mit der chriſtlichen Incarnation doch eine ganz beſondre, wenigſtens andre Bewandtniß habe — was allerdings auch in anderer Beziehung wahr iſt, wie ſich ſpäter ſelbſt zeigen wird — als mit den Menſchwerdungen der heidniſchen, etwa griechiſchen oder indiſchen Götter. Dieſe ſeien bloße Menſchenproducte oder vergötterte Menſchen; aber im Chriſtenthum ſei die Idee des wahren Gottes gegeben; hier werde die Vereinigung des göttlichen Weſens mit dem menſchlichen erſt bedeutungsvoll und „ſpeculativ“. Jupiter verwandle ſich auch in einen Stier; die heidniſchen Menſchwerdungen der Götter ſeien bloße Phantaſien. Im Heidenthum ſei nicht mehr in dem Weſen Gottes, als in der Erſcheinung; im Chriſtenthum dagegen ſei es Gott, ein anderes, übermenſchliches Weſen, welches als Menſch erſcheine. Aber dieſer Einwurf widerlegt ſich durch die bereits gemachte Bemerkung, daß auch die Prämiſſe der chriſtlichen Incarnation ſchon das menſchliche Weſen enthält. Gott liebt den Menſchen; Gott hat überdem einen Sohn in ſich; Gott iſt Vater; die Verhältniſſe der Menſchlichkeit ſind von Gott nicht ausgeſchloſſen; Menſchliches iſt Gott nicht ferne, nicht unbekannt. Es iſt daher auch hier nicht mehr im Weſen Gottes, als in der Erſcheinung Gottes. In der Incarnation geſteht die Religion nur ein, was ſie in der Reflexion über ſich ſelbſt, als Theologie nicht Wort haben will, daß Gott ein durchaus menſchliches Weſen iſt. Die Incarnation, das Geheimniß des „Gottmenſchen“ iſt daher keine myſteriöſe Compoſition von Gegenſätzen, kein ſynthetiſches Factum, wofür es der ſpeculativen Religionsphiloſophie gilt, weil ſie eine beſondere Freude am Widerſpruch hat; es iſt ein analytiſches Factum — ein menſchliches Wort mit menſchlichem Sinne. Wäre ein Widerſpruch hier vorhanden, ſo läge dieſer ſchon vor und außer der Incarnation; ſchon in der Verbindung der Vorſehung, der Liebe mit der Gottheit; denn iſt dieſe Liebe eine wirkliche, ſo iſt ſie keine von unſrer Liebe weſentlich unterſchiedne — es ſind nur die Schranken zu beſeitigen — und ſo iſt die Incarnation nur der kräftigſte, innigſte, ſinnlichſte, offenherzigſte Ausdruck dieſer Vorſehung, dieſer Liebe. Die Liebe weiß ihren Gegenſtand nicht mehr zu beglücken, als daß ſie ihn mit ihrer perſönlichen Gegenwart erfreut, daß ſie ſich ſehen läßt. Den unſichtbaren Wohlthäter von Angeſicht zu Angeſicht zu ſchauen, iſt das heißeſte Verlangen der Liebe. Sehen iſt ein göttlicher Act. Seligkeit liegt im bloßen Anblick des Geliebten. Der Blick iſt die Gewißheit der Liebe. Und die Incarnation ſoll nichts ſein, nichts bedeuten, nichts wirken als die zweifelloſe Gewißheit der Liebe Gottes zum Menſchen. Die Liebe bleibt, aber die Incarnation auf der Erde geht vorüber; die Erſcheinung war eine zeitlich und räumlich beſchränkte, Wenigen zugängliche; aber das Weſen der Erſcheinung iſt ewig und allgemein. Wir ſollen noch glauben an die Erſcheinung, aber nicht um der Erſcheinung, ſondern um des Weſens willen; denn uns iſt nur geblieben die Anſchauung der Liebe.

Der klarſte, unwiderſprechlichſte Beweis, daß der Menſch in der Religion ſich als göttlichen Gegenſtand, als göttlichen Zweck anſchaut, daß er alſo in der Religion nur zu ſeinem eignen Weſen, nur zu Sich ſelbſt ſich verhält — der klarſte, unwiderſprechlichſte Beweis iſt die Liebe Gottes zum Menſchen, der Grund und Mittelpunkt der Religion. Gott entäußert ſich um des Menſchen willen ſeiner Gottheit. Hierin liegt der erhebende Eindruck der Incarnation: das höchſte, das bedürfnißloſe Weſen demüthigt, erniedrigt ſich um des Menſchen willen. In Gott kommt daher mein eignes Weſen mir zur Anſchauung; ich habe für Gott Werth; die göttliche Bedeutung meines Weſens wird mir offenbar. Wie kann denn der Werth des Menſchen höher ausgedrückt werden, als wenn Gott um des Menſchen willen Menſch wird, der Menſch der Endzweck, der Gegenſtand der göttlichen Liebe iſt? Die Liebe Gottes zum Menſchen iſt eine weſentliche Beſtimmung des göttlichen Weſens: Gott iſt ein mich, den Menſchen überhaupt liebender Gott. Darauf ruht der Accent, darin liegt der Grundaffect der Religion. Gottes Liebe macht mich liebend; die Liebe Gottes zum Menſchen iſt der Grund der Liebe des Menſchen zu Gott: die göttliche Liebe verurſacht, erweckt die menſchliche Liebe. „Laſſet uns ihn lieben, denn Er hat uns zuerſt geliebt.“*) Was liebe ich alſo in und an Gott? Die Liebe und zwar die Liebe zum Menſchen. Wenn ich aber die Liebe liebe und anbete, mit welcher Gott den Menſchen liebt, liebe ich nicht den Menſchen, iſt meine Gottesliebe nicht, wenn auch indirecte, Menſchenliebe? Iſt denn nicht der Menſch der Inhalt Gottes, wenn Gott den Menſchen liebt? Iſt nicht Das mein Innigſtes, was ich liebe? Habe ich ein Herz, wenn ich nicht liebe? Nein! Die Liebe nur iſt das Herz des Menſchen. Aber was iſt die Liebe ohne Das, was ich liebe? Was ich alſo liebe, das iſt mein Herz, das iſt mein Inhalt, das iſt mein Weſen. Warum trauert der Menſch, warum verliert er die Luſt zum Leben, wenn er den geliebten Gegenſtand verloren? Warum? weil er mit dem geliebten Gegenſtande ſein Herz, das Princip des Lebens, verloren. Liebt alſo Gott den Menſchen, ſo iſt der Menſch das Herz Gottes — des Menſchen Wohl ſeine innigſte Angelegenheit. Iſt alſo nicht, wenn der Menſch der Gegenſtand Gottes iſt, der Menſch ſich ſelbſt in Gott Gegenſtand? nicht der Inhalt des göttlichen Weſens das menſchliche Weſen, wenn Gott die Liebe, der weſentliche Inhalt dieſer Liebe aber der Menſch iſt? nicht die Liebe Gottes zum Menſchen, der Grund und Mittelpunkt der Religion, die Liebe des Menſchen zu ſich ſelbſt, vergegenſtändlicht, angeſchaut als die höchſte Wahrheit, als das höchſte Weſen des Menſchen? Iſt denn nicht der Satz: „Gott liebt den Menſchen“ ein Orientalismus — die Religion iſt weſentlich orientaliſch — welcher auf Deutſch heißt: das höchſte iſt die Liebe des Menſchen? —

Die Wahrheit, auf welche hier vermittelſt der Analyſe das

---

*) 1. Johannis 4, 19.

Myſterium der Incarnation reducirt wurde, iſt ſelbſt auch in das religiöſe Bewußtſein gefallen. So ſagt z. B. Luther: „Wer ſolches (nämlich die Menſchwerdung Gottes) recht könnte in ſein Hertz bilden, der ſollte je um des Fleiſches und Bluts willen, das droben zur Rechten Gottes iſt, alles Fleiſch und Blut hier auf Erden lieb haben und mit keinem Menſchen mehr zürnen können. Daß alſo die zarte Menſchheit Chriſti, unſers Gottes, mit einem Anblick ſollte alle Hertzen billig mit Freuden alſo erfüllen, daß nimmermehr kein zorniger noch unfreundlicher Gedanken darein kommen möchte. Ja es ſollte ſchier ein jeglich Menſch den andern für großen Freuden auf den Händen tragen, um dieſes unſers Fleiſches und Blutes willen." „Das iſt nun ein Stück, das uns bewegen ſolt zu großer Freude und ſeeliger Hoffart, daß wir alſo geehret ſind über alle Creatur, auch über die Engel, daß wir können mit Wahrheit rühmen: Mein eigen Fleiſch und Blut ſitzt zur Rechten Gottes und regieret über alles. Solche Ehre hat keine Creatur, kein Engel auch nicht. Das ſollte doch je ein Backofen ſeyn, der uns alle ſchmelzte in ein Herz und eine ſolche Brunſt unter uns Menſchen anrichtete, daß wir von Herzen einander liebeten."*) Aber was in der Wahrheit der Religion das Weſen der Fabel, die Hauptſache iſt, das iſt im religiöſen Bewußtſein nur die Moral der Fabel, nur Nebenſache.

Sechſtes Kapitel.

Das Geheimniß des leidenden Gottes.

Eine Weſensbeſtimmung des menſchgewordnen, oder, was eins iſt, des menſchlichen Gottes, alſo Chriſti, iſt die Paſſion. Die Liebe

---

*) Luther. T. XV. p. 44.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

bewährt ſich durch Leiden. Alle Gedanken und Empfindungen, die ſich zunächſt an Chriſtus anſchließen, concentriren ſich in dem Begriffe des Leidens. Gott als Gott iſt der Inbegriff aller menſchlichen Vollkommenheit, Gott als Chriſtus der Inbegriff alles menſchlichen Elends. Die heidniſchen Philoſophen feierten die Thätigkeit, insbeſondre die Selbſtthätigkeit der Intelligenz als die höchſte, die göttliche Thätigkeit; die Chriſten heiligten das Leiden, ſetzten das Leiden ſelbſt in Gott. Wenn Gott als Actus purus, als reine Thätigkeit der Gott der abſtracten Philoſophie; ſo iſt dagegen Chriſtus, der Gott der Chriſten, die Passio pura, das reine Leiden — der höchſte metaphyſiſche Gedanke, das être suprême des Herzens. Denn was macht mehr Eindruck auf das Herz als Leiden? und zwar das Leiden des an ſich Leidloſen, des über alles Leiden Erhabenen, das Leiden des Unſchuldigen, des Sündenreinen, das Leiden lediglich zum Beſten Anderer, das Leiden der Liebe, der Selbſtaufopferung? Aber eben deßwegen weil die Leidensgeſchichte der Liebe die ergreifendſte Geſchichte für das menſchliche Herz oder überhaupt für das Herz iſt, — denn es wäre ein lächerlicher Wahn des Menſchen, ſich ein andres Herz, als das menſchliche vorſtellen zu wollen — ſo folgt daraus aufs unwiderſprechlichſte, daß in ihr nichts ausgedrückt, nichts vergegenſtändlicht iſt als das Weſen des Herzens, daß ſie zwar nicht eine Erfindung des menſchlichen Verſtandes oder Dichtungsvermögens, aber doch des menſchlichen Herzens iſt. Aber das Herz erfindet nicht, wie die freie Phantaſie oder Intelligenz; es verhält ſich leidend, empfangend; alles, was aus ihm kommt, erſcheint ihm als gegeben, tritt gewaltſam auf, wirkt mit der Kraft der dringenden Nothwendigkeit. Das Herz bewältigt, bemeiſtert den Menſchen; wer einmal von ihm ergriffen, iſt von ihm als ſeinem Dämon, ſeinem Gotte ergriffen. Das Herz kennt keinen andern Gott, kein trefflicheres Weſen, als ſich, als einen Gott, deſſen Name zwar ein beſondrer, ein andrer ſein mag, deſſen Weſen, deſſen Subſtanz aber das eigne Weſen des Herzens iſt. Und eben aus dem Herzen, aus dem innern Drange, Gutes zu thun, für die Menſchen zu leben und ſterben, aus dem göttlichen Triebe der Wohlthätigkeit, die Alle beglücken will, die Keinen, auch nicht den Verworfenſten, den Niedrigſten von ſich ausſchließt, aus der ſittlichen Pflicht der Wohlthätigkeit im höchſten Sinne, wie ſie zu einer innern Nothwendigkeit, d. i. zum Herzen geworden, aus dem menſchlichen Weſen alſo, wie es ſich als Herz und durch das Herz offenbart, iſt das beſſere, das wahre, d. h. das von ſeinen theologiſchen Elementen und Widerſprüchen gereinigte Weſen des Chriſtenthums entſprungen.

Was nämlich in der Religion Prädicat iſt, das dürfen wir nur immer dem früher ſchon Entwickelten zufolge zum Subject, was in ihr Subject, zum Prädicat machen, alſo die Orakelſprüche der Religion umkehren, gleichſam als contre-vérités auffaſſen, — ſo haben wir das Wahre. Gott leidet — Leiden iſt Prädicat — aber für die Menſchen, für Andere, nicht für ſich. Was heißt das auf Deutſch? nichts Andres als: Leiden für Andere iſt göttlich; wer für Andere leidet, ſeine Seele läßt, handelt göttlich, iſt den Menſchen Gott.*)

Das Leiden Chriſti repräſentirt jedoch nicht nur das ſittliche, ſelbſtthätige Leiden, das Leiden der Liebe, der Kraft, ſich ſelbſt zum Wohle Anderer aufzuopfern; es repräſentirt auch das Leiden als ſolches, das Leiden, in wiefern es ein Ausdruck der Leidensfähigkeit überhaupt iſt. Die chriſtliche Religion iſt ſo wenig eine übermenſchliche, daß ſie ſelbſt die menſchliche Schwachheit heiligt. Wenn der heidniſche Philoſoph ſelbſt bei der Nachricht von dem Tode des eignen Kindes die Worte ausruft: Ich wußte, daß ich einen Sterblichen gezeugt; ſo vergießet dagegen Chriſtus — wenigſtens der bibliſche, aber von dem vor- und unbibliſchen Chriſtus wiſſen wir Nichts — Thränen über den Tod des Lazarus — einen Tod, der doch in Wahrheit nur ein Scheintod war. Wenn Sokrates mit unbewegter Seele den Giftbecher leert, ſo ruft dagegen Chriſtus aus: „wenn es möglich, ſo gehe dieſer Kelch vorüber.“ *) Chriſtus iſt in dieſer Beziehung das Selbſtbekenntniß der menſchlichen Empfindlichkeit. Der Chriſt hat, im Gegenſatz gegen das heidniſche, namentlich ſtoiſche Princip mit ſeiner rigoroſen Willensenergie und Selbſtſtändigkeit das Bewußtſein der eignen Reizbarkeit und Empfindlichkeit in das Bewußtſein Gottes aufgenommen; in Gott findet er ſie, wenn ſie nur keine ſündliche Schwachheit, nicht verneint, nicht verdammt.

---

*) Die Religion ſpricht durch Exempel. Das Exempel iſt das Geſetz der Religion. Was Chriſtus gethan, iſt Geſetz. Chriſtus hat gelitten für Andere, alſo ſollen wir Daſſelbe thun. „Nur darum mußte ſich der Herr ſo entleeren, ſo erniedrigen, ſo verkleinern, damit Ihr es eben ſo machtet." Bernardus. (in die nat. Domini.) „Sollten wir das Exempel Chriſti fleißig anſehen .... Solches würde uns bewegen und treiben, daß wir von Herzen auch würden andern Leuten gern helfen und dienen, ob es auch gleich ſauer würde und wir auch drüber leiden müßten." Luther. (T. XV. p. 40.)

Leiden iſt das höchſte Gebot des Chriſtenthums — die Geſchichte des Chriſtenthums ſelbſt die Leidensgeſchichte der Menſchheit. Wenn bei den Heiden das Jauchzen der ſinnlichen Luſt ſich in den Cultus der Götter miſchte, ſo gehören bei den Chriſten, natürlich den alten Chriſten, die Thränen und Seufzer des Herzens, des Gemüths zum Gottesdienſt. Wie aber ein ſinnlicher Gott, ein Gott des Lebens da verehrt wird, wo ſinnliches Freudengeſchrei zu ſeinem Cultus gehört, ja wie dieſes Freudengeſchrei nur eine ſinnliche Definition iſt von dem Weſen der Götter, denen dieſer Jubel gilt: ſo ſind auch die Herzens-

---

*) „Die Meiſten, ſagt der h. Ambroſius, ſtoßen ſich an dieſer Stelle. Ich aber bewundre nirgends mehr Chriſti Demuth und Majeſtät, denn er hätte mir weit weniger genützt, wenn er nicht meinen Affect angenommen hätte.“ (Expos. in Lucae Ev. l. X c. 22.) „Wie könnten wir es denn wagen, uns Gott zu nahen, wenn er leidensunfähig (in sua impassibilitate) bliebe.“ Bernardus. (Tract. de XII grad. humil. et superb.) „Ob es gleich, ſagt der chriſtliche Arzt J. Milichius, der Freund Melanchthons, den Stoikern lächerlich erſcheint, Gott Gefühle oder Gemüthsbewegungen (affectus) zuzuſchreiben, ſo ſollen doch die Eltern, ſo oft ſie die Wunden ihrer Liebe und Schmerzen über ein Unglück ihrer Kinder fühlen, denken, daß in Gott eine ähnliche Liebe zu ſeinem Sohne und uns ſtattfindet .... Wahre, nicht kalte, nicht verſtellte Liebe hat Gott.“ (Declam. Melanchth. T. II. p. 147.)

ſeufzer der Chriſten Töne, die aus der innerſten Seele, dem innerſten Weſen ihres Gottes kommen. Der Gott des Gottesdienſtes, bei den Chriſten des innern Gottesdienſtes, nicht der Gott der ſophiſtiſchen Theologie iſt der wahre Gott des Menſchen. Aber mit Thränen, den Thränen der Reue und Sehnſucht, glaubten die Chriſten, natürlich die alten Chriſten, ihrem Gotte die höchſte Ehre anzuthun. Die Thränen ſind alſo die ſinnlichen Glanzpunkte des chriſtlich religiöſen Gemüths, in denen ſich das Weſen ihres Gottes abſpiegelt. Aber ein Gott, der an Thränen Gefallen hat, drückt nichts Andres aus, als das Weſen des Herzens, insbeſondre des Gemüths. Zwar heißt es in der chriſtlichen Religion: Chriſtus hat Alles für uns gethan, hat uns erlöſt, verſöhnt mit Gott; und es läßt ſich daher hieraus der Schluß ziehen: Laſſet uns fröhlichen Sinnes ſein; was brauchen wir uns darüber zu kümmern, wie wir uns mit Gott verſöhnen ſollen; wir ſind es ja ſchon. Aber das Imperfectum des Leidens macht einen ſtärkern, anhaltenderen Eindruck, als das Perfectum der Erlöſung. Die Erlöſung iſt nur das Reſultat des Leidens; das Leiden der Grund der Erlöſung. Das Leiden befeſtigt ſich daher tiefer im Gemüthe; das Leiden macht ſich zu einem Gegenſtande der Nachahmung; die Erlöſung nicht. Wenn Gott ſelber litt um meinetwillen, wie ſoll ich fröhlich ſein, wie mir eine Freude gönnen, wenigſtens auf dieſer verdorbnen Erde, welche der Schauplatz ſeiner Leiden war?*) Soll ich beſſer ſein als Gott? ſoll ich alſo ſein Leiden mir nicht aneignen? Iſt, was Gott, mein Herr thut, nicht mein Vorbild? Oder ſoll ich nur den Gewinn, nicht auch die Koſten tragen? Aber weiß ich denn nur, daß er mich erlöſt hat? Iſt mir ſeine Leidensgeſchichte nicht auch Gegenſtand? Soll ſie mir nur ein Gegenſtand kalter Erinnerung ſein oder gar ein Gegenſtand der Freude, weil dieſes Leiden mir die Seligkeit erkauft? Aber wer kann ſo denken, wer ſich ausſchließen wollen von den Leiden ſeines Gottes?

---

*) „Mein Gott hängt am Kreuze und ich ſoll der Wolluſt fröhnen?“ (Form. hon. vitae. Unter den unächten Schriften des h. Bernhard.) „Der Gedanke an den Gekreuzigten kreuzige in Dir Dein Fleiſch.“ Joh. Gerhard. (Medit. sacrae. M. 37.)

Die chriſtliche Religion iſt die Religion des Leidens.*) Die Bilder des Gekreuzigten, die uns heute noch in allen Kirchen begegnen, ſtellen uns keinen Erlöſer, ſondern nur den Gekreuzigten, den Leidenden dar. Selber die Selbſtkreuzigungen unter den Chriſten ſind pſychologiſch tief begründete Folgen ihrer religiöſen Anſchauung. Wie ſollte dem nicht die Luſt kommen, ſich ſelbſt oder Andere zu kreuzigen, der ſtets das Bild eines Gekreuzigten im Sinne hat? Wenigſtens ſind wir zu dieſem Schluſſe eben ſo gut berechtigt, als Auguſtin und andere Kirchenväter zu dem Vorwurf gegen die heidniſche Religion, daß die unzüchtigen religiöſen Bilder der Heiden ſie zur Unzucht aufforderten und bevollmächtigten.

Gott leidet, heißt aber in Wahrheit nichts Andres als: *Gott iſt ein Herz*. Das Herz iſt die Quelle, der Inbegriff aller Leiden. Ein Weſen *ohne Leiden* iſt ein Weſen *ohne Herz*. *Das Geheimniß des leidenden Gottes* iſt daher das *Geheimniß der Empfindung*; ein leidender Gott iſt ein *empfindender, empfindſamer Gott*.**) Aber der Satz: Gott iſt ein empfindendes Weſen, iſt nur der religiöſe Ausdruck des Satzes: die *Empfindung iſt göttlichen Weſens*.

Der Menſch hat nicht nur das Bewußtſein einer Thätigkeitsquelle, ſondern auch Leidensquelle in ſich. Ich empfinde; und empfinde die Empfindung, nicht blos das Wollen, das Denken, welches nur zu oft

---

*) „*Uebles Leiden* weit beſſer iſt, als *gutes thun*.“ Luther. (Th. IV. S. 15.)

**) „*Leiden* wollte er, um *mitleiden* zu lernen, erbärmlich werden, um Erbarmen zu lernen.“ Bernhard. (de grad.) „*Erbarme* Dich unſrer, weil Du des *Fleiſches Schwachheit* durch *eignes Leiden* erfahren haſt.“ Clemens Alex. (Paedag. l. I. c. 8.)

im Gegenſatze mit mir und meinen Empfindungen ſteht, als zu meinem Weſen gehörig, und, obwohl als die Quelle aller Leiden, Schwächen und Schmerzen, doch zugleich als eine herrliche, göttliche Macht und Vollkommenheit. Was wäre der Menſch ohne Empfindung? Sie iſt die muſikaliſche Macht im Menſchen. Aber was wäre der Menſch ohne Ton? So gut daher der Menſch einen muſikaliſchen Trieb, eine innere Nöthigung in ſich fühlt, im Tone, im Liede ſeine Empfindungen auszuhauchen, ſo nothwendig ſtrömt er in religiöſen Seufzern und Thränen das Weſen der Empfindung als gegenſtändliches, göttliches Weſen aus.

Die Religion iſt die *Reflexion, die Spiegelung des menſchlichen Weſens in ſich ſelbſt.* *Was iſt*, hat nothwendig einen Gefallen, eine Freude an ſich ſelbſt, liebt ſich und liebt ſich mit Recht; tadelſt Du, daß es ſich liebt, ſo machſt Du ihm einen Vorwurf darüber, daß es iſt. Sein heißt ſich behaupten, ſich bejahen, ſich lieben; wer des Lebens überdrüſſig, nimmt ſich das Leben. Wo daher die Empfindung nicht zurückgeſetzt und unterdrückt wird, wie bei den Stoikern, wo ihr *Sein* gegönnt wird, da iſt ihr auch ſchon religiöſe Macht und Bedeutung eingeräumt, da iſt ſie auch ſchon auf die Stufe erhoben, auf welcher ſie ſich in ſich ſpiegeln und reflectiren, in Gott in ihren eignen Spiegel blicken kann. *Gott iſt der Spiegel des Menſchen.*

Was für den Menſchen weſentlichen Werth hat, was ihm für das Vollkommne, das Treffliche gilt, woran er wahres Wohlgefallen hat, das *allein iſt ihm Gott.* Iſt Dir die Empfindung eine herrliche, ſo iſt ſie Dir eben damit eine göttliche Eigenſchaft. Darum glaubt der empfindende, gefühlvolle Menſch nur an einen empfindenden, gefühlvollen Gott, d. h. er glaubt nur an die *Wahrheit* ſeines eignen Seins und Weſens, *denn er kann nichts Andres glauben, als was er ſelbſt in ſeinem Weſen iſt.* Sein Glaube iſt das Bewußtſein deſſen, was ihm heilig iſt; aber *heilig* iſt dem Menſchen nur, was ſein *Innerſtes, ſein Eigenſtes, der letzte Grund, das Weſen ſeiner Individualität* iſt. Dem empfindungsvollen Menſchen iſt ein empfindungsloſer Gott ein leerer, abſtracter, negativer Gott, d. h. Nichts, weil ihm das fehlt, was dem Menſchen werth und heilig iſt. Gott iſt für den Menſchen das Collectaneenbuch ſeiner höchſten Empfindungen und Gedanken, das Stammbuch, worein er die Namen der ihm theuerſten, heiligſten Weſen einträgt.

Es iſt ein Zeichen einer haushälteriſchen Gemüthlichkeit, ein weiblicher Trieb, zu ſammeln und das Geſammelte zuſammenzuhalten, nicht den Wogen der Vergeßlichkeit, dem Zufall der Erinnerung, überhaupt nicht ſich ſelbſt zu überlaſſen und anzuvertrauen, was man Werthes hat kennen lernen. Der Freigeiſt iſt der Gefahr eines verſchwenderiſchen, zerſtreuten, diſſoluten Lebens ausgeſetzt; der Religiöſe, der Alles in Eins zuſammenbindet, verliert ſich nicht im ſinnlichen Leben; aber dafür iſt er der Gefahr der Illiberalität, der geiſtlichen Selbſt- und Gewinnſucht ausgeſetzt. Der Ir- oder wenigſtens nicht Religiöſe erſcheint daher auch, wenigſtens dem Religiöſen, als ein ſubjectiver, eigenmächtiger, hochmüthiger, frivoler Menſch, aber nicht deßwegen, weil dieſem nicht auch an ſich heilig wäre, was jenem heilig iſt, ſondern nur deßwegen, weil das, was der nicht Religiöſe nur in ſeinem Kopfe behält, der Religiöſe außer ſich als Gegenſtand und zugleich über ſich ſetzt, daher das Verhältniß einer förmlichen Subordination in ſich aufnimmt. Kurz der Religiöſe hat, weil ein Collectaneenbuch, einen Sammelpunkt, einen Zweck, und weil einen Zweck, einen feſten Grund und Boden. Nicht der Wille als ſolcher, nicht das vage Wiſſen — nur die Zweckthätigkeit, welche die Einheit der theoretiſchen und praktiſchen Thätigkeit iſt, giebt dem Menſchen einen ſittlichen Grund und Halt, d. h. Charakter. Jeder Menſch muß ſich daher einen Gott, d. h. einen Endzweck ſetzen. Der Endzweck iſt der bewußte und gewollte weſentliche Lebenstrieb, der Genieblick, der Lichtpunkt der Selbſterkenntniß — die Einheit von Natur und Geiſt im Menſchen. Wer einen Endzweck, hat ein Geſetz über ſich; er leitet ſich nicht ſelbſt nur; er wird geleitet. Wer keinen Endzweck, hat keine Heimath, kein Heiligthum. Größtes Unglück iſt Zweckloſigkeit. Selbſt wer ſich gemeine Zwecke ſetzt, kommt beſſer durch, auch wenn er nicht beſſer iſt, als wer keinen Zweck ſich ſetzt. Der Zweck beſchränkt; aber die Schranke iſt der Tugend Meiſterin. Wer einen Zweck hat, einen Zweck, der an ſich wahr und weſenhaft iſt, der hat eben damit *Religion*, wenn auch nicht in dem beſchränkten Sinne des theologiſchen Pöbels, aber doch — und nur darauf kommt es an — im Sinne der Vernunft, im Sinne der Wahrheit.

Siebentes Kapitel.

Das Myſterium der Dreieinigkeit und Mutter Gottes.

So wenig ein Gott ohne Empfindung, ohne Leidensvermögen dem Menſchen als einem empfindenden, leidenden Weſen genügt; ſo wenig genügt ihm auch wieder ein Weſen nur mit Empfindung, ein Weſen ohne Verſtand und Willen. Nur ein Weſen, welches den *ganzen Menſchen* in ſich trägt, kann auch den *ganzen Menſchen* befriedigen. Das Bewußtſein des Menſchen von ſich in ſeiner *Totalität* iſt das Bewußtſein der Trinität. Die Trinität faßt die Beſtimmungen oder Kräfte, die bisher getrennt betrachtet wurden, zur Einheit zuſammen, und ſetzt dadurch das allgemeine Weſen des Verſtandes, d. h. Gott als Gott zu einem *beſondern Weſen*, einer *beſondern Facultät* herab.

Was als *Abdruck*, *Bild*, *Gleichniß* der Trinität von der Theologie bezeichnet wird, dürfen wir nur als die Sache *ſelbſt*, das *Weſen*, das *Urbild*, das *Original* erfaſſen, ſo haben wir das Räthſel gelöſt. Die angeblichen Bilder, durch die man die Trinität zu veranſchaulichen, begreiflich zu machen ſuchte, waren vornehmlich: Geiſt, Verſtand, Gedächtniß, Wille, Liebe, mens, intellectus, memoria, voluntas, amor oder caritas.

Gott denkt, Gott liebt, und zwar denkt er, liebt er ſich: das Gedachte, Erkannte, Geliebte iſt Gott ſelbſt. Die Vergegenſtändlichung des Selbſtbewußtſeins iſt das Erſte, was uns in der Trinität begegnet. Das Selbſtbewußtſein drängt ſich nothwendig, unwillkührlich dem Menſchen als etwas Abſolutes auf. Sein iſt für ihn eins mit Selbſtbewußtſein; Sein mit Bewußtſein iſt für ihn Sein ſchlechtweg. Ob ich gar nicht bin oder bin, ohne daß ich weiß, daß ich bin, iſt gleich. Selbſtbewußtſein hat für den Menſchen, hat in der That an ſich ſelbſt abſolute Bedeutung. Ein Gott, der ſich nicht weiß, ein Gott ohne Bewußtſein iſt kein Gott. Wie der Menſch ſich nicht denken kann ohne Bewußtſein, ſo auch nicht Gott. Das göttliche Selbſtbewußtſein iſt nichts Andres als das Bewußtſein des Bewußtſeins als abſoluter oder göttlicher Weſenheit.

Uebrigens iſt damit keineswegs die Trinität erſchöpft. Wir würden vielmehr ganz willkührlich verfahren, wenn wir darauf allein das Geheimniß der Trinität zurückführen und einſchränken wollten. Bewußtſein, Verſtand, Wille, Liebe in der Bedeutung abſtracter Weſen oder Beſtimmungen gehören nur der abſtracten Philoſophie an. Die Religion aber iſt das Bewußtſein des Menſchen von ſich in ſeiner lebendigen Totalität, in welcher die Einheit des Selbſtbewußtſeins nur als die beziehungsreiche, erfüllte Einheit von Ich und Du exiſtirt.

Die Religion, wenigſtens die chriſtliche, abſtrahirt von der Welt: Innerlichkeit gehört zu ihrem Weſen. Der religiöſe Menſch führt ein von der Welt abgezognes, in Gott verborgnes, ſtilles, weltfreudenleeres Leben. Er ſondert ſich aber nur von der Welt ab, weil Gott ſelbſt ein von der Welt abgeſondertes, ein außer- und überweltliches Weſen — ſtreng, abſtract philoſophiſch ausgedrückt — das Nichtſein der Welt iſt. Gott als außerweltliches Weſen iſt aber nichts Andres als das von der Welt in ſich zurückgezogne, aus allen Banden und Verwicklungen mit derſelben befreite, über die Welt ſich hinwegſetzende Weſen des Menſchen, verwirklicht, angeſchaut als gegenſtändliches Weſen; oder nichts Andres als das Bewußtſein der Kraft, von allem Andern außer ſich abſtrahiren und für ſich allein mit ſich ſein zu können, wie ſie innerhalb der Religion, d. h. als ein vom Menſchen unterſchiednes, beſondres Weſen dem Menſchen Gegenſtand wird.*) Gott als Gott, als einfaches Weſen iſt das ſchlechtweg allein ſeiende, einſame Weſen — die abſolute Einſamkeit und Selbſtſtändigkeit; denn einſam kann nur ſein, was ſelbſtſtändig iſt. Einſam ſein können, iſt ein Zeichen von Charakter und Denkkraft; Einſamkeit iſt das Bedürfniß des Denkers, Gemeinſchaft das Bedürfniß des Herzens. Denken kann man allein, lieben nur ſelbander. Abhängig ſind wir in der Liebe, denn ſie iſt das Bedürfniß eines andern Weſens; ſelbſtſtändig ſind wir nur im einſamen Denkact. Einſamkeit iſt Autarkie, Selbſtgenugſamkeit.

Aber von einem einſamen Gott iſt das weſentliche Bedürfniß der Zweiheit, der Liebe, der Gemeinſchaft, des wirklichen, erfüllten Selbſtbewußtſeins, des andern Ichs ausgeſchloſſen. Dieſes Bedürfniß wird daher dadurch von der Religion befriedigt, daß in die ſtille Einſamkeit des göttlichen Weſens ein andres, zweites, von Gott der Perſönlichkeit nach unterſchiednes, dem Weſen nach aber mit ihm einiges Weſen geſetzt wird — Gott der Sohn, im Unterſchiede von Gott, dem Vater. Gott der Vater iſt Ich, Gott der Sohn Du.

---

*) „Gottes Weſen iſt außer allen Creaturen gleichwie Gott von Ewigkeit in ſich ſelbſt war; von allen Creaturen ziehe daher Deine Liebe ab." Joh. Gerhard. (Medit. sacrae. Med. 31.) „Wiltu Du haben den Schöpffer der Creaturen, ſo muſt Du entperen der Creaturen … Als viel minder Creaturen als viel mehr Gottes. Darumb treibe und ſchlahe auß alle Creaturen, mit allem ihrem Troſt." J. Tauler. (Poſtilla. Hamburg 1621 p. 312.) „Wenn der Menſch nicht in ſeinem Hertzen mit Wahrheit ſagen kann: Gott und ich ſind allein in der Welt, ſonſt nichts, ſo hat er noch keine Ruhe in ſich." G. Arnold. (Von Verſchmähung der Welt. Wahre Abbild. der erſten Chriſten. L. 4. c. 2. §. 7.)

Ich iſt Verſtand, Du Liebe; Liebe aber mit *Verſtand* und *Verſtand* mit *Liebe* iſt erſt *Geiſt*, iſt erſt der ganze Menſch.

Gemeinſchaftliches Leben nur iſt wahres, in ſich befriedigtes, *göttliches Leben* — dieſer einfache Gedanke, dieſe dem Menſchen natürliche, eingeborne Wahrheit iſt das Geheimniß des übernatürlichen Myſteriums der Trinität. Aber die Religion ſpricht auch dieſe, wie jede andere Wahrheit nur *indirect*, d. h. *verkehrt* aus, indem ſie auch hier eine allgemeine Wahrheit zu einer beſondern und das wahre Subject nur zum Prädicat macht, indem ſie ſagt: *Gott* iſt *ein gemeinſchaftliches Leben*, ein Leben und Weſen der Liebe und Freundſchaft. Die dritte Perſon in der Trinität drückt ja nichts weiter aus, als die Liebe der beiden göttlichen Perſonen zu einander, iſt die Einheit des Sohnes und Vaters, der Begriff der Gemeinſchaft, widerſinnig genug ſelbſt wieder als ein beſondres, perſönliches Weſen geſetzt.

Der heilige Geiſt verdankt ſeine perſönliche Exiſtenz nur einem Namen, einem Worte. Selbſt die älteſten Kirchenväter identificirten bekanntlich noch den Geiſt mit dem Sohne. Auch ſeiner ſpätern dogmatiſchen Perſönlichkeit fehlt Conſiſtenz. Er iſt die Liebe, mit der Gott ſich und die Menſchen, und hinwiederum die Liebe, mit welcher der Menſch Gott und den Menſchen liebt. Alſo die Einheit Gottes und des Menſchen, wie ſie innerhalb der Religion dem Menſchen, d. i. als ein ſelbſt beſonderes Weſen Gegenſtand wird. Aber für uns liegt dieſe Einheit ſchon im Vater, noch mehr im Sohne. Wir brauchen daher den heil. Geiſt nicht zu einem beſondern Gegenſtand unſrer Analyſe zu machen. Nur dieſe Bemerkung noch. Inwiefern der h. Geiſt die ſubjective Seite repräſentirt, ſo iſt er eigentlich die Repräſentation des religiöſen Gemüths *vor ſich ſelbſt*, die Repräſentation des *religiöſen Affects*, der *religiöſen Begeiſterung*, oder die Perſonification, die Vergegenſtändlichung der *Religion* in der *Religion*. Der heilige Geiſt iſt daher die *ſeufzende* Creatur, die *Sehnſucht* der Creatur nach Gott.

Daß es nun aber im Grunde nicht mehr als zwei Perſonen ſind, denn die dritte repräſentirt, wie geſagt, nur die Liebe, liegt darin, daß dem ſtrengen Begriffe der Liebe das Zwei genügt. Zwei iſt das Princip und eben damit der Erſatz der Vielheit. Würden mehrere Perſonen geſetzt, ſo würde nur die Kraft der Liebe geſchmälert; ſie würde ſich zerſtreuen. Aber Liebe und Herz ſind eins; das Herz iſt kein beſondres Vermögen — das Herz iſt der Menſch, der und ſofern er liebt. Die zweite Perſon iſt daher die Selbſtbejahung des menſchlichen Herzens als des Princips der Zweiheit, des gemeinſchaftlichen Lebens — die Wärme; der Vater das Licht, obwohl das Licht hauptſächlich ein Prädicat des Sohnes war, weil in ihm die Gottheit erſt dem Menſchen licht, klar, verſtändlich wird. Aber deſſen ungeachtet können wir dem Vater, als dem Repräſentanten der Gottheit als ſolcher, des kalten Weſens der Intelligenz, das Licht als überirdiſches Weſen, dem Sohne die Wärme als irdiſches Weſen zuſchreiben. Gott als Sohn erwärmt erſt den Menſchen; hier wird Gott aus dem Gegenſtand des Auges, des indifferenten Leichtſinns ein Gegenſtand des Gefühls, des Affects, der Begeiſterung, der Entzückung, aber nur weil der Sohn ſelbſt nichts Andres iſt, als die Glut der Liebe, der Begeiſterung. Gott als Sohn iſt die urſprüngliche Incarnation, die urſprüngliche Selbſtverläugnung Gottes, die Verneinung Gottes in Gott; denn als Sohn iſt er endliches Weſen, weil er ab alio, von einem Grunde, der Vater dagegen grundlos, von ſich ſelbſt, a se iſt. Es wird alſo in der zweiten Perſon die weſentliche Beſtimmung der Gottheit, die Beſtimmung des von ſich ſelbſt Seins aufgegeben. Aber Gott der Vater zeugt ſelbſt den Sohn; er reſignirt alſo auf ſeine rigoroſe, ausſchließliche Göttlichkeit; er demüthigt, erniedrigt ſich, ſetzt das Weſen der Endlichkeit, des von einem Grunde Seins in ſich; er wird im Sohne Menſch, zwar zuvörderſt nicht der Geſtalt, aber dem Weſen nach. Aber eben dadurch wird auch Gott erſt als Sohn Gegenſtand des Menſchen, Gegenſtand des Gefühls, des Herzens.

Das Herz ergreift nur, was aus dem Herzen ſtammt. Aus der Beſchaffenheit des ſubjectiven Eindrucks iſt untrüglich der Schluß auf die Beſchaffenheit des Objects. Der reine, freie Verſtand verneint den Sohn, der durch das Gefühl beſtimmte, vom Herzen überſchattete Verſtand nicht: er findet vielmehr die Tiefe der Gottheit im Sohne, weil er in ihm das Gefühl findet, das Gefühl, das an und für ſich etwas Dunkles iſt und darum dem Menſchen als ein Myſterium erſcheint. Der Sohn ergreift das Herz, weil der wahre Vater des göttlichen Sohnes das menſchliche Herz iſt,*) der Sohn ſelbſt nichts iſt als das göttliche Herz, das ſich als göttliches Weſen gegenſtändliche menſchliche Herz.

Ein Gott, in dem nicht ſelbſt das Weſen der Endlichkeit, das Princip der Sinnlichkeit, das Weſen des Abhängigkeitsgefühles iſt, ein ſolcher Gott iſt kein Gott für ein endliches, ſinnliches Weſen. So wenig der religiöſe Menſch einen Gott lieben kann, der nicht das Weſen der Liebe in ſich hat, ſo wenig kann der Menſch, kann überhaupt ein endliches Weſen Gegenſtand eines Gottes ſein, der nicht den Grund der Endlichkeit in ſich hat. Es fehlt einem ſolchen Gott der Sinn, der Verſtand, die Theilnahme für Endliches. Wie kann Gott der Vater der Menſchen ſein, wie andere ihm untergeordnete Weſen lieben, wenn er nicht in ſich ſelbſt ein ihm untergeordnetes Weſen, einen Sohn hat, nicht, ſo zu ſagen, aus eigner Erfahrung, nicht in Beziehung auf ſich ſelbſt weiß, was Lieben heißt? So nimmt auch der vereinzelte Menſch weit weniger Antheil an den Familienleiden eines Andern, als wer ſelbſt im Familienbande lebt. Gott der Vater liebt daher die Menſchen nur im Sohne und um des Sohnes willen. Die Liebe zu den Menſchen iſt eine von der Liebe zum Sohne abgeleitete Liebe.

---

*) Gleichwie das weibliche Gemüth des Katholicismus — im Unterſchiede vom Proteſtantismus, deſſen Princip der männliche Gott, das männliche Gemüth, das Herz iſt im Unterſchiede vom Katholicismus — die Mutter Gottes iſt.

Der Vater und Sohn in der Trinität ſind darum auch nicht im bildlichen Sinne, ſondern im allereigentlichſten Sinne Vater und Sohn. Der Vater iſt wirklicher Vater in Beziehung auf den Sohn, der Sohn wirklicher Sohn in Beziehung auf den Vater oder auf Gott als Vater. Ihr weſentlicher-perſönlicher Unterſchied beſteht nur darin, daß jener der Erzeuger, dieſer der Erzeugte iſt. Nimmt man dieſe natürliche, ſinnliche Beſtimmtheit weg, ſo hebt man ihre perſönliche Exiſtenz und Realität auf. Die Chriſten, natürlich die alten Chriſten, welche die verweltlichten, eiteln, heidniſchen Chriſten der modernen Welt wohl ſchwerlich als ihre Brüder in Chriſto anerkennen würden, ſetzten an die Stelle der dem Menſchen eingebornen, natürlichen Liebe und Einheit eine nur religiöſe Liebe und Einheit; ſie verwarfen das wirkliche Familienleben, die innigen Bande der naturſittlichen Liebe als ungöttliche, unhimmliſche, d. h. in Wahrheit nichtige Dinge. Aber dafür hatten ſie zum Erſatz in Gott einen Vater und Sohn, die ſich mit innigſter Liebe umfingen, mit jener Liebe, welche nur die Naturverwandtſchaft einflößt. Das Myſterium der Trinität war eben deßwegen für die alten Chriſten ein Gegenſtand der überſchwänglichſten Bewunderung, Begeiſterung und Entzückung, weil ihnen hier in Gott die Befriedigung der innerſten menſchlichen Bedürfniſſe, welche ſie in der Wirklichkeit, im Leben verneinten, Gegenſtand der Anſchauung war.*)

Ganz in der Ordnung war es daher auch, daß, um die göttliche Familie, den Liebesband zwiſchen Vater und Sohn zu ergänzen, noch eine dritte und zwar weibliche Perſon in den Himmel aufgenommen wurde; denn die Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes iſt eine zu vage und precäre, eine zu ſichtliche blos poetiſche Perſonification der gegenſeitigen

---

*) „Ergötzlich ſind für die Betrachtung die Eigenſchaften und Gemeinſchaft des Vaters und Sohnes, aber das Ergötzlichſte iſt ihre gegenſeitige Liebe.“ Anſelmus (in Rixner's Geſch. d. Phil. II. B. Anh. p. 18).

Liebe des Vaters und Sohns, als daß ſie dieſes dritte ergänzende Weſen hätte ſein können. Die Maria wurde zwar nicht ſo zwiſchen den Vater und Sohn hingeſtellt, als hätte der Vater den Sohn vermittelſt derſelben erzeugt, weil die Vermiſchung des Mannes und Weibes den Chriſten etwas Unheiliges, Sündhaftes war; aber es iſt genug, daß das mütterliche Weſen neben Vater und Sohn hingeſtellt wurde.

Es iſt in der That nicht abzuſehen, warum die Mutter etwas Unheiliges, d. i. Gottes Unwürdiges ſein ſoll, wenn einmal Gott Vater und Sohn iſt. Wenn gleich der Vater nicht Vater im Sinne der natürlichen Zeugung, die Zeugung Gottes vielmehr eine *andere* ſein ſoll, als die natürliche, menſchliche; ſo iſt er doch immerhin Vater, wirklicher, nicht ſogenannter oder bildlicher Vater in Beziehung auf den Sohn. Und die uns jetzt ſo befremdliche Compoſition der Mutter Gottes iſt daher nicht mehr befremdlich oder parador, als der Sohn Gottes, widerſpricht nicht mehr den allgemeinen, abſtracten Beſtimmungen der Gottheit, als die Vater- und Sohnſchaft. Die Maria paßt vielmehr ganz in die Kategorie der Dreieinigkeitsverhältniſſe, da ſie *ohne Mann* den Sohn empfängt, welchen der Vater *ohne Weib* erzeugt,*) ſo daß alſo Maria einen nothwendigen, von Innen heraus geforderten Gegenſatz zum Vater im Schooße der Dreieinigkeit bildet. Auch haben wir ja ſchon, wenn auch nicht in Perſon und entwickelt, doch in Gedanken und unentwickelt das weibliche Princip im Sohne. Der Sohn Gottes iſt das milde, ſanfte, verzeihende, verſöhnliche Weſen, das weibliche Gemüth Gottes. Gott als Vater iſt nur Zeuger, das Princip der männlichen Selbſtthätigkeit; aber der Sohn iſt gezeugt, ohne ſelbſt zu zeugen, Deus genitus, das leidende, empfangende Weſen: der Sohn empfängt vom Vater ſein Sein. Der Sohn iſt als Sohn, natürlich

---

*) „Vom Vater iſt er immer, von der Mutter einmal geboren, vom Vater ohne Geſchlecht, von der Mutter ohne Geſchlechtsgebrauch. Bei dem *Vater* fehlte der *Schooß der Empfangenden*, bei der Mutter fehlte die *Umarmung des Zeugenden*.“ **Auguſtinus.** (Serm. ad pop. p. 372 c. 1. Ed. Bened. Antw. 1701.)

nicht als Gott, abhängig vom Vater, der väterlichen Autorität unterworfen. Der Sohn iſt alſo das weibliche Abhängigkeitsgefühl in Gott; der Sohn drängt uns unwillkührlich das Bedürfniß nach einem *wirklichen* weiblichen Weſen auf.*)

Der Sohn — ich meine den natürlichen, menſchlichen Sohn — iſt an und für ſich ein Mittelweſen zwiſchen dem männlichen Weſen des Vaters und dem weiblichen der Mutter; er iſt gleichſam noch halb Mann, halb Weib, indem er noch nicht das volle, rigoroſe Selbſtſtändigkeitsbewußtſein hat, welches den Mann charakteriſirt und mehr zur Mutter als zum Vater ſich hingezogen fühlt. Die Liebe des Sohnes zur Mutter iſt die erſte Liebe des männlichen Weſens zum weiblichen. Die Liebe des Mannes zum Weibe, des Jünglings zur Jungfrau empfängt ihre *religiöſe* — ihre einzig wahre religiöſe — Weihe in der Liebe des Sohnes zur Mutter. Die Mutterliebe des Sohnes iſt die erſte Sehnſucht, die erſte Demuth des Mannes vor dem Weibe.

Nothwendig iſt daher auch mit dem Gedanken an den *Sohn Gottes* der Gedanke an die *Mutter Gottes* verbunden — daſſelbe Herz, das eines Sohnes Gottes, bedarf auch einer Mutter Gottes. Wo der Sohn iſt, da kann auch die Mutter nicht fehlen, dem Vater iſt der Sohn eingeboren, dem Sohne aber die Mutter. Dem Vater erſetzt der Sohn das Bedürfniß der Mutter, aber nicht der Vater dem Sohne. Dem Sohne iſt die Mutter unentbehrlich; das Herz des Sohnes iſt das Herz der Mutter. Warum wurde denn Gott der Sohn nur im Weibe Menſch? Hätte der Allmächtige nicht auf andere Weiſe, nicht unmittelbar als Menſch unter den Menſchen erſcheinen können? Warum begab

---

*) In der jüdiſchen Myſtik iſt Gott nach einer Partei ein männliches, der heilige Geiſt ein weibliches Urweſen, aus deren geſchlechtlicher Vermiſchung der Sohn und mit ihm die Welt entſtanden. *Gfrörer*, Jahrh. d. H. 1. Abth. p. 332—34. Auch die Herrnhuter nannten den heiligen Geiſt die Mutter des Heilands.

ſich alſo der Sohn in den Schooß des Weibes?*) **Warum anders,** als weil der Sohn die Sehnſucht nach der Mutter iſt, weil ſein weibliches, liebevolles Herz nur in einem weiblichen Leibe den entſprechenden Ausdruck fand? Zwar weilt der Sohn, als natürlicher Menſch, nur neun Monden lang unter dem Obdach des weiblichen Herzens, aber unauslöſchlich ſind die Eindrücke, die er hier empfängt; die Mutter kommt dem Sohne nimmer aus dem Sinne und Herzen. Wenn daher die Anbetung des Sohnes Gottes kein Götzendienſt, ſo iſt auch die Anbetung der Mutter Gottes kein Götzendienſt. Wenn wir daraus die Liebe Gottes zu uns erkennen ſollen, daß er ſeinen eingebornen Sohn, d. h. das Liebſte und Theuerſte, was er in ſich hatte, für uns zum Heile dahin gab; ſo können wir dieſe Liebe noch weit beſſer erkennen, wenn uns in Gott ein Mutterherz entgegenſchlägt. Die höchſte und tiefſte Liebe iſt die Mutterliebe. Der Vater tröſtet ſich über den Verluſt des Sohnes: er hat ein ſtoiſches Princip in ſich. Die Mutter dagegen iſt untröſtlich — die Mutter iſt die Schmerzenreiche, aber die Troſtloſigkeit die Wahrheit der Liebe.

Wo der Glaube an die Mutter Gottes ſinkt, da ſinkt auch der Glaube an den Sohn Gottes und den Gott Vater. Der Vater iſt nur da eine Wahrheit, wo die Mutter eine Wahrheit iſt. Die Liebe iſt an und für ſich weiblichen Geſchlechts und Weſens. Der Glaube an die Liebe Gottes iſt der Glaube an das weibliche als ein göttliches Weſen.**) Liebe ohne Natur iſt ein Unding, ein Phantom. An der Liebe erkennt die heilige Nothwendigkeit und Tiefe der Natur!

Der Proteſtantismus hat die Mutter Gottes auf die Seite geſetzt;*) aber das zurückgeſetzte Weib hat ſich dafür ſchwer an ihm gerochen. Die Waffen, die er gegen die Mutter Gottes gebraucht, haben ſich gegen ihn ſelbſt, gegen den Sohn Gottes, gegen die geſammte Dreieinigkeit gekehrt. Wer einmal die Mutter Gottes dem Verſtande aufopfert, der hat nicht mehr weit hin, auch das Myſterium des Sohnes Gottes als einen Anthropomorphismus aufzuopfern. Der Anthropomorphismus wird allerdings verſteckt, wenn das weibliche Weſen ausgeſchloſſen wird, aber nur verſteckt, nicht aufgehoben. Freilich hatte der Proteſtantismus auch kein Bedürfniß nach einem himmliſchen Weibe, weil er das irdiſche Weib mit offnen Armen in ſein Herz aufnahm. Aber eben deßwegen hätte er auch ſo conſequent und muthig ſein ſollen, mit der Mutter auch den Sohn und Vater dahin zu geben. Nur wer keine irdiſchen Eltern hat, braucht himmliſche Eltern. Der dreieinige Gott iſt der Gott des Katholicismus; er hat eine innige, inbrünſtige, nothwendige, wahrhaft religiöſe Bedeutung nur im Gegenſatze zur Verneinung aller weſenhaften Bande, im Gegenſatze zum Anachoreten-, Mönchs- und Nonnenweſen.**) Der dreieinige Gott iſt ein inhaltsvoller Gott, deßwegen da ein Bedürfniß, wo von dem Inhalt des wirklichen Lebens abſtrahirt wird. Je leerer das Leben, deſto voller, deſto concreter iſt Gott. Die Entleerung der wirklichen Welt und die Erfüllung der Gottheit iſt ein Act. Nur der arme Menſch hat einen reichen Gott. Gott entſpringt aus dem Gefühl eines Mangels; was der Menſch vermißt — ſei dieſes nun ein beſtimmtes, darum bewußtes oder unbewußtes Vermiſſen —

---

*) „Denn es wäre Gott nicht ſchwer oder unmöglich geweſen, ſeinen Sohn ohne eine Mutter in die Welt zu bringen; er hat aber darzu das weibliche Geſchlecht gebrauchen wollen.“ Luther. (T. II. p. 348.)

**) In der That iſt auch die Frauenliebe die Baſis der allgemeinen Liebe. Wer das Weib nicht liebt, liebt den Menſchen nicht.

---

*) Im Concordienbuch Erklär. Art. 8 und in der Apol. der Augsb. Conf. heißt jedoch noch Maria die „hochgelobte Jungfrau, die wahrhaftig Gottes Mutter und gleichwohl eine Jungfrau blieben iſt." „alles höchſten Lobes werth."

**) „Der Mönch ſei wie Melchiſedech ohne Vater, ohne Mutter, ohne Genealogie, und nenne Niemand auf Erden ſeinen Vater. Vielmehr denke er ſo von ſich, als wäre nur er allein und Gott." Specul. Monach. (Pſeudobernhard.) „Melchiſedech's Beiſpiel zufolge ſoll der Prieſter gleichſam ohne Vater und Mutter ſein." Ambroſius (irgend wo).

das iſt *Gott*. So bedarf das troſtloſe Gefühl der Leere und Einſamkeit einen Gott, in dem *Geſellſchaft*, ein Verein ſich innigſt liebender Weſen iſt.

Hierin haben wir den wahren Erklärungsgrund, warum die Trinität in der neuern Zeit zuerſt ihre *praktiſche* und endlich auch ihre *theoretiſche* Bedeutung verlor.

Achtes Kapitel.

Das Geheimniß des Logos und göttlichen Ebenbildes.

Die weſentliche Bedeutung der Trinität für die Religion concentrirt ſich jedoch immer in dem Weſen der zweiten Perſon. Das warme Intereſſe der chriſtlichen Menſchheit an der Trinität war hauptſächlich nur das Intereſſe an dem Sohne Gottes.*) Der heftige Streit über das Homouſios und Homoiouſios war kein leerer, obwohl nur ein Buchſtabe den Unterſchied ausmacht. Es handelte ſich hier um die Gottebenbürtigkeit, die göttliche Würde der zweiten Perſon, hiemit um die Ehre der chriſtlichen Religion ſelbſt; denn ihr *weſentlicher charakteriſtiſcher* Gegenſtand iſt eben die zweite Perſon; was aber der *weſentliche Gegenſtand* einer Religion, das iſt auch ihr *wahrer, weſentlicher Gott*. Der wahre, *wirkliche* Gott einer Religion iſt überhaupt erſt der *ſogenannte Mittler*, weil dieſer nur der *unmittelbare* Gegenſtand der Religion iſt. Wer ſich ſtatt an Gott, an den

---

*) „*Der Chriſt hat ſeinen Namen von Chriſtus*. Wer daher nicht Chriſtum als *ſeinen Herrn und Gott* bekennt, der *kann ſchlechterdings* kein *Chriſt* ſein." *Fulgentius* (ad Donatum lib. unus). Aus demſelben Grunde beſtand auch die lateiniſche Kirche ſo feſt auf dem Dogma, daß der heil. Geiſt *nicht vom Vater allein*, wie die griechiſche Kirche behauptete, ſondern zugleich *auch vom Sohne* ausgehe. S. hierüber J. G. *Walchii* Hist. Contr. Gr. et Lat. de proc. Spir. S. Jenae 1731.

Heiligen wendet, der wendet ſich an den Heiligen nur in der Vorausſetzung, daß dieſer Alles über Gott vermag, daß, was er bittet, d. h. wünſcht und will, Gott gutwillig vollſtreckt, daß alſo Gott ganz in den Händen des Heiligen iſt. Die Bitte iſt das Mittel, unter dem Scheine der Demuth und Unterwürfigkeit ſeine Herrſchaft und Ueberlegenheit über ein andres Weſen auszuüben. Woran ich mich zuerſt in meinem Geiſte wende, das iſt mir auch in Wahrheit das erſte Weſen. Ich wende mich an den Heiligen, nicht weil der Heilige von Gott, ſondern weil Gott von dem Heiligen abhängig iſt, Gott von den Bitten, d. h. von dem Willen oder Herzen des Heiligen beſtimmt und beherrſcht wird. Die Unterſchiede, welche die katholiſchen Theologen zwiſchen Latria, Dulia und Hyperdulia machten, ſind abgeſchmackte, grundloſe Sophismen. Kurz der Gott hinter dem Mittler iſt nur eine abſtracte, müßige Vorſtellung, die Vorſtellung oder Idee der Gottheit im Allgemeinen; und nicht, um ſich mit dieſer Idee zu verſöhnen, ſondern um ſie zu entfernen, zu verneinen, weil ſie kein Gegenſtand für die Religion iſt, tritt der Mittler dazwiſchen.*) Der Gott über dem Mittler iſt nichts Andres als der kalte Verſtand über dem Herzen — ähnlich dem Fatum über den olympiſchen Göttern.

Den Menſchen als ein gemüthliches und ſinnliches Weſen beherrſcht und beſeligt nur das Bild. Die bildliche, die gemüthliche, die ſinnliche Vernunft iſt die Phantaſie. Das zweite Weſen in Gott, in Wahrheit das erſte Weſen der Religion, iſt das gegenſtändliche Weſen der Phantaſie. Die Beſtimmungen der zweiten Perſon ſind vorzüglich *Bilder*. Und dieſe Bilder kommen nicht her von dem Unvermögen des Menſchen, den Gegenſtand nicht anders denken zu können, als bildlich — was eine ganz falſche Auslegung iſt — ſondern die Sache kann deßwegen gar nicht anders denn bildlich gedacht werden, weil die *Sache ſelbſt Bild* iſt. Der Sohn heißt daher auch ausdrücklich das *Ebenbild* Gottes; ſein *Weſen* iſt, daß er Bild iſt — die Phantaſie Gottes, die *ſichtbare* Herrlichkeit des *unſichtbaren* Gottes. Der Sohn iſt das befriedigte Bedürfniß der Bilderanſchauung; das vergegenſtändlichte Weſen der Bilderthätigkeit als einer abſoluten, göttlichen Thätigkeit. Der Menſch macht ſich ein Bild von Gott, d. h. er verwandelt das *abſtracte Vernunftweſen*, das *Weſen der Denkkraft* in ein *Sinnenobject* oder *Phantaſieweſen*.*) Er ſetzt aber dieſes Bild in Gott ſelbſt, weil es natürlich nicht ſeinem Bedürfniß entſprechen würde, wenn er dieſes Bild nicht als gegenſtändliche Wahrheit wüßte, wenn dieſes Bild für ihn nur ein ſubjectives, von Gott unterſchiednes, vom Menſchen *gemachtes* wäre. In der That iſt es auch kein gemachtes, kein willkührliches Bild; denn es drückt die Nothwendigkeit der Phantaſie aus, die Nothwendigkeit, die Phantaſie als eine göttliche Macht zu bejahen. Der Sohn iſt der Abglanz der Phantaſie, das Lieblingsbild des Herzens; aber eben deßwegen, weil er, im Gegenſatz zu Gott, als dem perſonificirten Weſen der Abſtraction, nur der Phantaſie Gegenſtand, iſt er nur das gegenſtändliche Weſen der Phantaſie.**)

---

*) Dieß iſt beſonders deutlich in der Menſchwerdung ausgeſprochen. Gott giebt auf, negirt ſeine Majeſtät, Macht und Unendlichkeit, um Menſch zu werden, d. h. der Menſch verneint den Gott, der nicht ſelbſt Menſch iſt, bejaht nur den Gott, welcher den Menſchen bejaht. Exinanivit, ſagt der h. Bernhard, majestate et potentia, non bonitate et misericordia. Das Unveräußerliche, das nicht zu Negirende iſt alſo die göttliche Güte und Barmherzigkeit, d. i. die Selbſtbejahung des menſchlichen Herzens.

---

*) Es verſteht ſich von ſelbſt, daß das Ebenbild Gottes auch noch eine andere Bedeutung hat, nämlich die, daß der *perſönliche, ſichtbare Menſch Gott ſelbſt* iſt. Aber hier wird nur das Bild als Bild betrachtet.

**) Der ewige Vater, ſagt Melanchthon in ſeinem Buch de Anima, erzeugt, ſich ſelbſt anſchauend, ſein Bild. Denn daß durch das *Denken Bilder erzeugt* werden, erfahren wir auch *in uns ſelbſt*. Und da Gott unſerer Worte ſich bedient, ſo wollte er damit anzeigen, daß der Sohn durch das Denken erzeugt wird." „Gott wollte, ſagt er ferner, daß unſre Gedanken Bilder der Gegenſtände ſind, weil er wollte, daß in uns Gleichniſſe von ihm ſelbſt ſind. Der Vater namlich erzeugt, ſich

Es erhellt hieraus, wie befangen die dogmatiſche Speculation iſt, wenn ſie, völlig überſehend die innere Geneſis des Sohnes Gottes als des Gottesbildes, den Sohn als ein metaphyſiſches Ens, als eine Gedankenweſenheit demonſtrirt, da eben der Sohn ein Abſprung, ein Abfall von der metaphyſiſchen Idee der Gottheit iſt -- ein Abfall, den aber natürlich die Religion in Gott ſelbſt ſetzt, um den Abfall zu rechtfertigen, nicht als Abfall zu empfinden. Der Sohn iſt das oberſte und letzte Princip des Bilderdienſtes; denn er iſt das Bild Gottes; das Bild tritt aber nothwendig an die Stelle der Sache. Die Verehrung des Heiligen im Bilde iſt die Verehrung des Bildes als des Heiligen. Das Bild iſt das Weſen der Religion, wo das Bild der weſentliche Ausdruck, das Organ der Religion iſt.

Das Concilium zu Nicäa führte unter andern Gründen für den religiöſen Gebrauch der Bilder als Autorität auch den Gregor von Nyſſa an, welcher ſagt, daß er ein Bild, welches Iſaaks Opferung darſtellte, nie habe anſehen können, ohne darüber bis zu Thränen gerührt zu werden, weil es ihm ſo lebendig dieſe heilige Geſchichte vergegenwärtigt habe. Aber die Wirkung des abgebildeten Gegenſtandes iſt nicht die Wirkung des Gegenſtandes als ſolchen, ſondern die Wirkung des Bildes. Der heilige Gegenſtand iſt nur der Heiligenſchein, in welchen das Bild ſeine geheimnißvolle Macht verhüllt. Der religiöſe Gegenſtand iſt nur ein Vorwand der Kunſt oder der Phantaſie, um ihre Herrſchaft über den Menſchen ungehindert ausüben zu können. Für das religiöſe Bewußtſein knüpft ſich freilich und zwar nothwendig die Heiligkeit des Bildes nur an die Heiligkeit des Gegenſtandes; aber das religiöſe Bewußtſein iſt nicht der Maßſtab der Wahrheit. So ſehr übrigens auch die Kirche zwiſchen dem Bilde und dem Gegenſtand des

---

ſelbſt anſchauend, durch Denken den Sohn, welcher iſt des ewigen Vaters Bild." Was anders haben wir alſo in dem Sohn Gottes vergegenſtändlicht als die Einbildungskraft, die Phantaſie?

Bildes unterſchieden, geläugnet hat, daß dem Bilde die Verehrung gelte, ſo hat ſie doch zugleich wieder unwillkührlich die Wahrheit wenigſtens indirect eingeſtanden und die Heiligkeit des Bildes ſelbſt ausgeſprochen. *)

Aber der letzte, höchſte Grund der Bilderverehrung iſt die Verehrung des Gottesbildes in Gott. Der „Abglanz Gottes iſt der entzückende Glanz der Phantaſie, der in den ſichtbaren Bildern nur zur äußern Erſcheinung gekommen. Wie innerlich, ſo war auch äußerlich das Bild des Gottesbildes das Bild der Bilder. Die Bilder der Heiligen ſind nur optiſche Vervielfältigungen des einen und ſelben Bildes. Die ſpeculative Deduction des Gottesbildes iſt daher nichts als eine unbewußte Deduction und Begründung des Bilderdienſtes; denn die Sanction des Princips iſt nothwendig auch die Sanction ſeiner nothwendigen Conſequenzen; aber die Sanction des Urbildes iſt die Sanction des Abbildes. Wenn Gott ein Bild von ſich hat, warum ſoll ich kein Bild von Gott haben? Wenn Gott ſein Ebenbild wie ſich ſelbſt liebt, warum ſoll nicht auch ich das Bild Gottes wie Gott ſelbſt lieben? Wenn das Bild Gottes Gott ſelbſt iſt, warum ſoll das Bild des Heiligen nicht der Heilige ſelbſt ſein? Wenn es kein Aberglaube, daß das Bild, welches ſich Gott von ſich macht, kein Bild, keine Vorſtellung, ſondern Weſen, Perſon iſt, warum ſoll es denn Aberglaube ſein, daß das Bild des Heiligen das empfindende Weſen des Heiligen ſelbſt iſt? Das Bild Gottes thränt und blutet; warum ſoll denn das Bild des Heiligen nicht auch thränen und bluten? Soll der Unterſchied daher kommen, daß das Heiligenbild ein Product der Hände? Ei; die Hände haben dieſes Bild nicht gemacht, ſondern der Geiſt, der dieſe Hände beſeelte, die Phantaſie, und wenn Gott ſich ein Bild von ſich macht,

---

*) „Wir verordnen, daß dem heiligen Bilde unſeres Herrn Jeſu Chriſti eben ſo wie dem heiligen Evangelium die Ehre der Anbetung zu Theil werde u. ſ. w." Gener. Const. Concil. VIII. Act. 10. can. 3.

ſo iſt dieſes Bild auch nur ein Product der Einbildungskraft. Oder ſoll der Unterſchied daher kommen, daß das Gottesbild ein von Gott ſelbſt producirtes, das Heiligenbild aber ein von einem andern Weſen gemachtes iſt? Ei; das Heiligenbild iſt auch eine Selbſtbethätigung des Heiligen; denn der Heilige erſcheint dem Künſtler; der Künſtler ſtellt ihn nur dar, wie er ſich ſelbſt ihm darſtellt.

Eine andere mit dem Weſen des Bildes zuſammenhängende Beſtimmung der zweiten Perſon iſt, daß ſie das *Wort* Gottes iſt. *)

Das Wort iſt ein abſtractes Bild, die imaginäre Sache, oder inwiefern jede Sache immer zuletzt auch ein Gegenſtand der Denkkraft iſt, der eingebildete Gedanke, daher die Menſchen, wenn ſie das Wort, den Namen einer Sache kennen, ſich einbilden, auch die Sache ſelbſt zu kennen. Das Wort iſt eine Sache der Einbildungskraft; Schlafende, die lebhaft träumen, Kranke, die phantaſiren, ſprechen. Was die Phantaſie erregt, macht redſelig, was begeiſtert, beredt. Sprachfähigkeit iſt ein poetiſches Talent; die Thiere ſprechen nicht, weil es ihnen an Poeſie fehlt. Der Gedanke äußert ſich nur bildlich; die Aeußerungskraft des Gedankens iſt die Einbildungskraft; die ſich äußernde Einbildungskraft aber die Sprache. Wer ſpricht, bannt, bezaubert den, zu dem er ſpricht; aber die Macht des Worts iſt die Macht der Einbildungskraft. Ein Weſen, ein geheimnißvolles, magiſch wirkendes Weſen war darum den alten Völkern, als Kindern der Einbil-

---

*) Ueber die Bedeutung des Wortes Logos im N. T. iſt viel geſchrieben worden. Wir halten uns hier an das *Wort Gottes* als die im Chriſtenthum geheiligte Bedeutung. Ueber den Logos bei Philo ſ. *Gfrörer*. Philo ſetzt ſtatt Logos auch *ῥῆμα θεοῦ*. S. auch Tertullian adv. Praxeam c. 5, wo er zeigt, daß es auf Eins hinauskommt, ob man Logos mit Sermo oder Ratio überſetzt. Daß übrigens das Wort der richtige Sinn des Logos iſt, geht ſchon daraus hervor, daß die Schöpfung im A. T. von einem ausdrücklichen Befehl abhängig gemacht wird und daß man von jeher in dieſem ſchöpferiſchen Worte den Logos erblickt hat. Freilich hat der Logos auch den Sinn von Virtus, Spiritus, Kraft, Verſtand u. ſ. w., denn was iſt das Wort ohne Sinn, ohne Verſtand, d. i. ohne Kraft?

bungskraft, das **Wort**. Selbſt die Chriſten noch und nicht nur die gemeinen, ſondern auch die gelehrten, die Kirchenväter, knüpften an den bloßen *Namen*: Chriſtus geheimnißvolle Heilkräfte.*) Und noch heute glaubt das gemeine Volk, daß man durch bloße Worte den Menſchen bezaubern könne. Woher dieſer Glaube an eingebildete Kräfte des Wortes? nur daher, weil das Wort ſelbſt nur ein Weſen der Einbildungskraft iſt, aber eben deßwegen narkotiſche Wirkungen auf den Menſchen äußert, ihn unter die Herrſchaft der Phantaſie gefangen nimmt. Worte beſitzen Revolutionskräfte, Worte beherrſchen die Menſchheit. Heilig iſt die *Sage*; aber verrufen die *Sache* der Vernunft und Wahrheit.

Die Bejahung oder Vergegenſtändlichung des Weſens der Phantaſie iſt daher zugleich verbunden mit der Bejahung oder Vergegenſtändlichung des Weſens der Sprache, des *Wortes*. Der Menſch hat nicht nur einen Trieb, eine Nothwendigkeit, zu denken, zu ſinnen, zu phantaſiren; er hat auch den Trieb zu *ſprechen*, ſeine Gedanken zu äußern, mitzutheilen. *Göttlich* iſt dieſer Trieb, *göttlich* die Macht des Wortes. Das Wort iſt der bildliche, der offenbare, der ausſtrahlende, der glänzende, der *erleuchtende* Gedanke. Das **Wort** iſt das **Licht** der Welt. Das Wort leitet in alle Wahrheit, erſchließt alle Geheimniſſe, veranſchaulicht das Unſichtbare, vergegenwärtigt das Vergangne und Entfernte, verendlicht das Unendliche, verewigt das Zeitliche. Die Menſchen vergehen, das Wort beſteht; das Wort iſt Leben und Wahrheit. Dem Wort iſt alle Macht übergeben: das Wort macht Blinde ſehend, Lahme gehend, Kranke geſund, Todte lebendig — das Wort wirkt Wunder und zwar die allein vernünftigen Wunder. Das Wort iſt das Evangelium, der Paraklet, der Tröſter der Menſchheit. Denke

---

*) „So große Macht hat der *Name*: Jeſu über die Dämonen, daß er bisweilen ſelbſt von Böſen ausgeſprochen wirkſam iſt.“ *Origenes* adv. *Celsum*. l. I. S. auch l. III.

Dich, um Dich von der göttlichen Weſenheit der Sprache zu überzeugen, einſam und verlaſſen, aber der Sprache kundig und Du hörteſt zum erſten Male das Wort eines Menſchen: würde Dir nicht dieſes Wort als ein Engel erſcheinen, nicht als die Stimme Gottes ſelbſt, als die himmliſchſte Muſik erklingen? Das Wort iſt in der That nicht ärmer, nicht ſeelenloſer, als der muſikaliſche Ton, obwohl der Ton unendlich mehr zu ſagen *ſcheint*, als das Wort, und deßwegen, weil ihn dieſer Schein, dieſe Illuſion umgiebt, tiefer und reicher, als das Wort erſcheint.

Das Wort hat erlöſende, verſöhnende, beglückende, befreiende Kraft. Die Sünden, die wir bekennen, ſind uns vergeben kraft der göttlichen Macht des Wortes. Verſöhnt ſcheidet der Sterbende, der noch die längſt verſchwiegne Sünde bekannt. Die Vergebung der Sünde liegt im Eingeſtändniß der Sünde. Die Schmerzen, die wir dem Freunde offenbaren, ſind ſchon halb geheilt. Worüber wir ſprechen, darüber mildern ſich unſre Leidenſchaften; es wird helle in uns; der Gegenſtand des Zornes, des Aergers, des Kummers erſcheint uns in einem Lichte, in welchem wir die Unwürdigkeit der Leidenſchaft erkennen. Worüber wir im Dunkel und Zweifel ſind, wir dürfen nur darüber ſprechen — oft in dem Augenblick ſchon, wo wir den Mund aufthun, um den Freund zu fragen, ſchwinden die Zweifel und Dunkelheiten. Das Wort macht den Menſchen *frei*. Wer ſich nicht äußern kann, iſt ein Sklav. Sprachlos iſt darum die übermäßige Leidenſchaft, die übermäßige Freude, der übermäßige Schmerz. *Sprechen iſt ein Freiheitsact*; das Wort iſt ſelbſt Freiheit. Mit Recht gilt deßwegen die Sprachbildung für die Wurzel der Bildung; wo das Wort cultivirt wird, da wird die Menſchheit cultivirt. Die Barbarei des Mittelalters ſchwand mit der Bildung der Sprache.

Wie wir nichts Andres als göttliches Weſen ahnden, vorſtellen, denken können, denn das Vernünftige, welches wir denken, denn das Gute, welches wir lieben, das Schöne, welches wir empfinden; ſo kennen wir auch keine höhere geiſtige wirkende Macht und Kraftäußerung, als die Macht des Wortes. *) *Gott iſt der Inbegriff aller Realität*, d. i. Weſenheit und Vollkommenheit. Alles, was der Menſch als Realität empfindet oder erkennt, muß er in oder als Gott ſetzen. Die Religion muß ſich daher auch der Macht des Wortes als einer göttlichen Macht bewußt werden. Das *Wort Gottes* iſt die *Göttlichkeit des Wortes*, wie ſie innerhalb der Religion dem Menſchen Gegenſtand wird — das *wahre Weſen* des menſchlichen Wortes. Das Wort Gottes ſoll ſich dadurch vom menſchlichen unterſcheiden, daß es kein vorübergehender Hauch, ſondern mitgetheiltes *Weſen* ſelber iſt. Aber enthält denn nicht auch das Wort des Menſchen das *Weſen* des Menſchen, ſein mitgetheiltes Selbſt, wenn es wenigſtens ein wahres Wort? Die Religion nimmt alſo den *Schein* des menſchlichen Wortes für ſein Weſen; nothwendig ſtellt ſie daher das *wahre Weſen* deſſelben als ein *beſondres*, vom menſchlichen *Wort unterſchiednes* Weſen vor.

Neuntes Kapitel.

Das Geheimniß des welterſchaffenden Princips in Gott.

Die zweite Perſon iſt als der ſich offenbarende, äußernde, ſich ausſprechende Gott (Deus se dicit) das *welterſchaffende Princip* in Gott.

Die Welt iſt *nicht* Gott, ſie iſt das Andere, der Gegenſatz Gottes, oder wenigſtens — wenn dieſer Ausdruck zu ſtark ſein ſollte, weil

---

*) „So offenbaret ſich uns Gott, daß er ſey der Sprecher, ſo bey ſich hat ein ewiges ungeſchaffnes Wort, dadurch er die Welt und alles geſchaffen hat, mit einem leichten Werke, nemlich allein mit Sprechen, daß alſo Gott das geſchaffene nicht ſchwerer ankommt, als uns das Nennen." *Luther*. (T. I. p. 302.)

er das Kind beim rechten Namen nennt — das von Gott Unterſchiedne. Aber das von Gott Unterſchiedne kann nicht unmittelbar aus Gott kommen, ſondern nur aus einem Unterſchied von Gott in Gott. Die andere Perſon iſt der ſich in ſich von ſich unterſcheidende, ſich ſelbſt ſich gegenüber und entgegen ſetzende, darum ſich Gegenſtand ſeiende, bewußte Gott. Die Selbſtunterſcheidung Gottes von ſich iſt der Grund des von ihm Unterſchiednen — das Selbſtbewußtſein alſo der Urſprung der Welt. Gott denkt die Welt erſt dadurch, daß er ſich gedacht — ſich Denken iſt ſich Zeugen, die Welt denken die Welt ſchaffen. Die Zeugung geht der Schöpfung vor. Die productive Idee der Welt, eines anderen Weſens, das nicht Gott iſt, wird vermittelt durch die productive Idee eines anderen Weſens, das Gott gleich iſt.

Dieſer welterzeugende Proceß iſt nun aber nichts Andres als die myſtiſche Periphraſe eines pſycho-logiſchen Proceſſes, nichts Andres als die Vergegenſtändlichung der Einheit des Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins. Gott denkt ſich — ſo iſt er ſelbſtbewußt — Gott iſt das Selbſtbewußtſein als Gegenſtand, als Weſen geſetzt; aber indem er ſich weiß, ſich denkt, ſo denkt er auch damit zugleich ein Andres, als Er ſelbſt iſt; denn Sich wiſſen iſt Sich unterſcheiden von Anderem, ſei dieſes nun ein mögliches, nur vorgeſtelltes, oder ein wirkliches. So iſt alſo zugleich die Welt — wenigſtens die Möglichkeit, die Idee der Welt — geſetzt mit dem Bewußtſein oder vielmehr vermittelt durch daſſelbe. Der Sohn, der von ſich gedachte, der gegenſtändliche, der urabbildliche, der andere Gott iſt das Princip der Weltſchöpfung. Die Wahrheit, die zu Grunde liegt, iſt das Weſen des Menſchen: die Einheit ſeines Selbſtbewußtſeins mit dem Bewußtſein von einem Andern, welches mit ihm eins, und von einem Andern, welches nicht mit ihm eins iſt. Und das zweite, das weſensgleiche Andre iſt nothwendig das Mittelglied zwiſchen dem Erſten und Dritten. Der Gedanke eines Andern überhaupt, eines wenſentlich Andern entſteht mir erſt durch den Gedanken eines *im Weſen mir gleichen Andern*.

Das Bewußtſein der Welt iſt das Bewußtſein meiner Beſchränktheit — wüßte ich nichts von einer Welt, ſo wüßte ich nichts von Schranken — aber das Bewußtſein meiner Beſchränktheit ſteht im Widerſpruch mit dem Triebe meiner Selbſtheit nach Unbeſchränktheit. Ich kann alſo von der Selbſtheit, ſie abſolut gedacht — *Gott* iſt das *abſolute Selbſt* — nicht *unmittelbar* zu ihrem Gegentheil übergehen; ich muß dieſen Widerſpruch einleiten, vorbereiten, mäßigen durch das Bewußtſein eines Weſens, welches zwar auch ein anderes iſt und in ſofern mir die Anſchauung meiner Beſchränktheit giebt, aber ſo, daß es zugleich mein Weſen bejaht, mein Weſen mir vergegenſtändlicht. Das Bewußtſein der Welt iſt ein demüthigendes Bewußtſein — die Schöpfung war ein „Act der Demuth" — aber der erſte Stein des Anſtoßes, an dem ſich der Stolz der Ichheit bricht, iſt das Du, das *andere* Ich. Erſt ſtählt das Ich ſeinen Blick in dem Auge eines Du, ehe es die Anſchauung eines Weſens erträgt, welches ihm nicht ſein eignes Bild zurückſtrahlt. Der *andere* Menſch iſt das Band zwiſchen mir und der Welt. Ich bin und fühle mich abhängig von der Welt, weil ich zuerſt von andern Menſchen mich abhängig fühle. Bedürfte ich nicht des Menſchen, ſo bedürfte ich auch nicht der Welt. Ich verſöhne, ich befreunde mich mit der Welt nur durch den andern Menſchen. Ohne den Andern wäre die Welt für mich nicht nur todt und leer, ſondern auch ſinn- und verſtandlos. Nur an dem Andern wird der Menſch ſich klar und ſelbſtbewußt; aber erſt, wenn ich mir ſelbſt klar, wird mir die Welt klar. Ein ganz für ſich allein exiſtirender Menſch würde ſich ſelbſtlos und unterſchiedslos in dem Ocean der Natur verlieren; er würde weder ſich als Menſchen, noch die Natur als Natur erfaſſen. Der *erſte* Gegenſtand des Menſchen iſt der Menſch. Der Sinn für die Natur, der uns erſt das Bewußtſein der Welt als Welt erſchließt, iſt ein ſpäteres Erzeugniß; denn er entſteht erſt durch den Act der Abſonderung des Menſchen von ſich. Den Naturphiloſophen Griechenlands gehen die ſogenannten ſieben Weiſen voran, deren Weisheit ſich unmittelbar nur auf das menſchliche Leben bezog.

Das Bewußtſein der Welt iſt alſo für das Ich vermittelt durch das Bewußtſein des Du. So iſt der Menſch der Gott des Menſchen. Daß er iſt, verdankt er der Natur, daß er Menſch iſt, dem Menſchen. Wie er nichts phyſiſch vermag ohne den andern Menſchen, ſo auch nichts geiſtig. Vier Hände vermögen mehr als zwei; aber auch vier Augen ſehen mehr als zwei. Und dieſe vereinte Kraft unterſcheidet ſich nicht nur quantitativ, ſondern auch qualitativ von der vereinzelten. Einzeln iſt die menſchliche Kraft eine beſchränkte, vereinigt eine unendliche Kraft. Beſchränkt iſt das Wiſſen des Einzelnen, aber unbeſchränkt die Vernunft, unbeſchränkt die Wiſſenſchaft, denn ſie iſt ein gemeinſchaftlicher Act der Menſchheit, und zwar nicht nur deßwegen, weil unzählig Viele an dem Bau der Wiſſenſchaft mit arbeiten, ſondern auch in dem innerlichen Sinne, daß das wiſſenſchaftliche Genie einer beſtimmten Zeit die Gedankenkräfte der vorangegangenen Genies in ſich vereinigt, wenn auch ſelbſt wieder auf eine beſtimmte, individuelle Weiſe, ſeine Kraft alſo keine vereinzelte Kraft iſt. Witz, Scharfſinn, Phantaſie, Gefühl, als unterſchieden von der Empfindung, Vernunft — alle dieſe ſogenannten Seelenkräfte ſind Kräfte der Menſchheit, nicht des Menſchen als eines Einzelweſens, ſind Culturproducte, Producte der menſchlichen Geſellſchaft. Nur wo ſich der Menſch am Menſchen ſtößt und reibt, entzündet ſich Witz und Scharfſinn — mehr Witz iſt daher in der Stadt als auf dem Lande, mehr in großen, als kleinen Städten — nur wo ſich der Menſch am Menſchen ſonnt und wärmt, entſteht Gefühl und Phantaſie — die Liebe, ein gemeinſchaftlicher Act, ohne Erwiederung darum der größte Schmerz, iſt der Urquell der Poeſie — und nur wo der Menſch mit dem Menſchen ſpricht, nur in der Rede, einem gemeinſamen Acte, entſteht die Vernunft. Fragen und Antworten ſind die erſten Denkacte. Zum Denken gehören urſprünglich Zwei. Erſt auf dem Standpunkt einer höhern Cultur verdoppelt ſich der Menſch, ſo daß er jetzt in und für ſich ſelbſt die Rolle des Andern ſpielen kann. Denken und Sprechen iſt darum bei allen alten und ſinnlichen Völkern ein und daſſelbe; ſie denken nur im Sprechen, ihr Denken iſt nur Converſation. Gemeine Leute, d. h. nicht abſtract gebildete Leute verſtehen noch heute Geſchriebenes nicht, wenn ſie nicht laut leſen, nicht ausſprechen, was ſie leſen. Wie richtig iſt es in dieſer Beziehung, wenn Hobbes den Verſtand des Menſchen aus den Ohren ableitet!

Auf abſtracte logiſche Kategorien reducirt, drückt das welterzeugende Princip in Gott nichts weiter aus, als den tautologiſchen Satz: das Verſchiedne kann nur aus einem Princip der Verſchiedenheit, nicht aus einem einfachen Weſen kommen. So ſehr die chriſtlichen Philoſophen und Theologen der Schöpfung aus Nichts das Wort geredet, ſo haben ſie doch wieder den alten Grundſatz: aus Nichts wird Nichts, weil er ein Geſetz des Denkens ausſpricht, nicht umgehen können. Sie haben zwar keine wirkliche Materie als Grund der unterſchiednen materiellen Dinge geſetzt, aber ſie haben doch den göttlichen Verſtand — der Sohn aber iſt die Weisheit, die Wiſſenſchaft, der Verſtand des Vaters — als den Inbegriff aller Dinge, als die geiſtige Materie zum Grund der wirklichen Materie gemacht. Der Unterſchied zwiſchen der heidniſchen Ewigkeit der Materie und der chriſtlichen Schöpfung in dieſer Beziehung iſt nur, daß die Heiden der Welt eine wirkliche, gegenſtändliche, die Chriſten eine nicht gegenſtändliche Ewigkeit zuſchrieben. Die Dinge waren, ehe ſie exiſtirten, aber nicht als Gegenſtand des Sinnes, ſondern des Geiſtes. Die Chriſten, deren Princip das Princip der abſoluten Subjectivität,*) denken Alles nur durch dieſes Princip vermittelt. Die durch ihr ſubjectives Denken geſetzte, die vorgeſtellte, ſubjective Materie iſt ihnen daher auch die *erſte* Materie — weit vorzüglicher, als die wirkliche, ſinnliche Materie. Aber deſſen ungeachtet iſt dieſer Unterſchied nur ein Unterſchied in der Weiſe der Exiſtenz. Die Welt iſt *ewig* in Gott. Oder iſt ſie etwa in ihm entſtanden, wie ein plötzlicher Einfall, eine Laune? Allerdings kann ſich auch dieß der Menſch vorſtellen, aber dann vergöttert der Menſch nur ſeinen eignen Unſinn. Bin ich dagegen bei Vernunft, ſo kann ich die Welt nur ableiten *aus ihrem Weſen*, ihrer Idee, d. h. eine Art ihrer Exiſtenz aus einer andern Art — mit andern Worten: ich kann die Welt immer nur *aus ſich ſelbſt* ableiten. Die Welt hat ihren *Grund in ſich ſelbſt*, wie Alles in der Welt, was auf den Namen einer wahren Weſenheit Anſpruch hat. Die differentia specifica, das eigenthümliche Weſen, das, wodurch ein beſtimmtes Weſen iſt, *was es iſt*, dieß iſt immer ein im gemeinen Sinne Unerklärliches, Unableitbares, iſt durch ſich, hat ſeinen Grund in ſich.

---

*) Schon in der zweiten Ausgabe ſuchte ich, wie viele andere fremde Worte, ſo auch beſonders das mir unausſtehliche Wort: Subjectivität aus meiner Schrift zu verbannen. Die entſprechenden deutſchen Ausdrücke dafür ſind bald Eigenheit, Selbſtheit, Ichheit, bald Seele, Gemüthlichkeit, bald Menſchlichkeit, bald Geiſtigkeit, Un-

Der Unterſchied zwiſchen der Welt und Gott, als Schöpfer der Welt, iſt daher nur ein *förmlicher*, kein weſentlicher. Das Weſen Gottes — denn der göttliche Verſtand, der Inbegriff aller Dinge, iſt das göttliche Weſen ſelbſt, daher Gott, indem er ſich denkt, ſich weiß, zugleich die Welt, Alles denkt und weiß — das *Weſen Gottes* iſt nichts Andres, als das *abſtracte*, abgezogne, gedachte *Weſen der Welt*; das *Weſen der Welt* nichts Andres, als das *wirkliche*, concrete, ſinnlich angeſchaute *Weſen Gottes* — die Schöpfung daher auch nichts weiter als ein förmlicher Act, denn was vor der Schöpfung Gegenſtand des Gedankens, des Verſtandes, Das wird durch die Schöpfung nur als ein Gegenſtand des Sinnes geſetzt, ſeinem Inhalt nach aber iſt es daſſelbe, ob es gleich ſchlechterdings unerklärlich bleibt,

---

ſinnlichkeit. Aber inſofern es genau den Gegenſatz zum Gegenſtändlichen ausdrückt, ſo haben wir für das Wort: Subjectivität oder Subjectiv kein deutſches, wenigſtens gebräuchliches Wort. Daſſelbe gilt von einigen andern Worten.

wie aus einem Gedankending ein wirkliches, materielles Ding entſpringen ſoll.*)

So iſt es nun auch mit der Vielfachheit und Verſchiedenheit, wenn wir die Welt auf dieſe abgezogne Denkform im Gegenſatz zur Einfachheit und Einheit des göttlichen Weſens reduciren. Die wirkliche Verſchiedenheit kann nur abgeleitet werden aus einem in ſich ſelbſt verſchiedenen Weſen. Aber ich ſetze die Verſchiedenheit nur in das urſprüngliche Weſen, weil mir ſchon urſprünglich die Verſchiedenheit eine Wahrheit und Weſenheit iſt. Wo und wenn die Verſchiedenheit an ſich ſelbſt Nichts iſt, da wird auch im Princip keine Verſchiedenheit gedacht. Ich ſetze die Verſchiedenheit als eine Weſenheit, als eine Wahrheit, wo ich ſie aus dem urſprünglichen Weſen ableite, und umgekehrt: beides iſt Daſſelbe. Der vernünftige Ausdruck iſt: die Verſchiedenheit liegt eben ſo nothwendig in der Vernunft, als die Einheit.

Da nun aber eben die Verſchiedenheit eine weſenhafte Vernunftbeſtimmung iſt, ſo kann ich die Verſchiedenheit nicht ableiten, ohne ſchon die Verſchiedenheit vorauszuſetzen; ich kann ſie nicht erklären außer durch ſich ſelbſt, weil ſie eine urſprüngliche, durch ſich ſelbſt einleuchtende, durch ſich ſelbſt ſich bewährende Sache iſt. Wodurch entſteht die Welt, das von Gott Unterſchiedene? durch den Unterſchied Gottes von ſich in Gott ſelbſt. Gott denkt ſich, er iſt ſich Gegenſtand, er unterſcheidet ſich von ſich — alſo entſteht dieſer Unterſchied, die Welt nur von einem Unterſchied anderer Art, der äußere von einem innerlichen, der ſeiende von einem thätigen, einem Unterſcheidungsacte, alſo begründe ich den Unterſchied nur durch ſich ſelbſt, d. h. er iſt ein urſprünglicher Begriff, eine Grenze meines Denkens, ein Geſetz, eine Nothwendigkeit, eine Wahrheit. Der letzte Unterſchied, den ich denken kann, iſt der Unterſchied eines Weſens von und in ſich ſelbſt. Der

---

*) Es iſt daher eine bloße Selbſttäuſchung, wenn man glaubt, durch die Annahme eines Schöpfers ſich das Daſein der Welt zu erklären.

Unterſchied eines Weſens von einem andern verſteht ſich von ſelbſt, iſt ſchon durch ihr Daſein geſetzt, eine ſinnfällige Wahrheit: es ſind zwei. Für das Denken begründe ich aber erſt den Unterſchied, wenn ich ihn in ein und daſſelbe Weſen aufnehme, wenn ich ihn mit dem Geſetze der Identität verbinde. Hierin liegt die letzte Wahrheit des Unterſchieds. Das welterzeugende Princip in Gott, auf ſeine letzten Gründe reducirt, iſt nichts Andres, als der nach ſeinen einfachſten Elementen vergegenſtändlichte Denkact. Wenn ich den Unterſchied aus Gott entferne, ſo giebt er mir keinen Stoff zum Denken; er hört auf ein Denkobject zu ſein; denn der Unterſchied iſt ein weſentliches Denkprincip. Und wenn ich daher Unterſchied in Gott ſetze, was begründe, was vergegenſtändliche ich anders, als die Wahrheit und Nothwendigkeit dieſes Denkprincipes?

Zehntes Kapitel.

Das Geheimniß des Myſticismus' oder der Natur in Gott.

Einen intereſſanten Stoff zur Kritik der kosmo- und theogoniſchen Phantaſien liefert die von Schelling aufgefriſchte, aus Jacob Böhme geſchöpfte Lehre von der ewigen Natur in Gott.

Gott iſt reiner Geiſt, lichtvolles Selbſtbewußtſein, ſittliche Perſönlichkeit; die Natur dagegen iſt, wenigſtens ſtellenweiſe, verworren, finſter, wüſte, unſittlich oder doch nicht ſittlich. Es widerſpricht ſich aber, daß das Unreine aus dem Reinen, die Finſterniß aus dem Lichte komme. Wie können wir alſo aus Gott dieſe offenbaren Inſtanzen gegen eine göttliche Abkunft ableiten? Nur dadurch, daß wir dieſes Unreine, dieſes Dunkle in Gott ſetzen, in Gott ſelbſt ein Princip des Lichtes und der Finſterniß unterſcheiden. Mit andern Worten: nur dadurch können wir den Urſprung des Finſtern erklären, daß wir überhaupt die Vorſtellung eines Urſprungs aufgeben, die Finſterniß als ſeiend von Anbeginn an vorausſetzen. *)

Das Finſtere in der Natur iſt aber das Irrationelle, Materielle, die eigentliche Natur im Unterſchiede von der Intelligenz. Der einfache Sinn dieſer Lehre iſt daher: die Natur, die Materie kann nicht aus der Intelligenz erklärt und abgeleitet werden; ſie iſt vielmehr der Grund der Intelligenz, der Grund der Perſönlichkeit, ohne ſelbſt einen Grund zu haben; der Geiſt ohne Natur iſt ein bloßes Gedankenweſen; das Bewußtſein entwickelt ſich nur aus der Natur. Aber dieſe materialiſtiſche Lehre wird dadurch in ein myſtiſches, aber gemüthliches Dunkel gehüllt, daß ſie nicht allgemein, nicht mit den klaren, ſchlichten Worten der Vernunft ausgeſprochen, ſondern vielmehr mit dem heiligen Empfindungsworte: Gott betont wird. Wenn das Licht in Gott aus der Finſterniß in Gott entſpringt, ſo entſpringt es nur, weil es in dem Begriffe des Lichts überhaupt liegt, daß es Dunkles erhellt, alſo das Dunkle vorausſetzt, aber nicht macht. Wenn Du alſo einmal Gott einem allgemeinen Geſetze unterwirfſt, — was denn nicht anders als nothwendig iſt, wofern Du nicht Gott zum Tummelplatz der ſinnloſeſten Einfälle machen willſt — wenn alſo eben ſo gut in Gott, als an und für ſich, als überhaupt, das Selbſtbewußtſein durch ein natürliches Princip bedingt iſt, warum abſtrahirſt Du nicht von Gott? Was einmal Geſetz des Bewußtſeins an ſich, iſt Geſetz für das Bewußtſein jedes perſönlichen Weſens, es ſei Menſch, Engel, Dämon, Gott oder was Du nur immer Dir ſonſt noch als Weſen einbilden magſt. Worauf reduciren ſich denn, bei Lichte beſehen, die beiden Principien in Gott?

---

*) Es liegt außer unſerm Zwecke, dieſe craß myſtiſche Anſicht zu kritiſiren. Es werde hier nur bemerkt, daß die Finſterniß nur dann erklärt wird, wenn ſie aus dem Lichte abgeleitet wird, daß aber nur dann die Ableitung des Dunkeln in der Natur aus dem Lichte als eine Unmöglichkeit erſcheint, wenn man ſo blind iſt, daß man nicht auch in der Finſterniß noch Licht erblickt, nicht bemerkt, daß das Dunkel der Natur kein abſolutes, ſondern gemäßigtes, durch das Licht temperirtes Dunkel iſt.

Das eine auf die Natur, wenigſtens die Natur, wie ſie in Deiner Vorſtellung exiſtirt, abgezogen von ihrer Wirklichkeit, das andere auf Geiſt, Bewußtſein, Perſönlichkeit. Nach ſeiner einen Hälfte, nach ſeiner Rück- und Kehrſeite nennſt Du Gott nicht Gott, ſondern nur von ſeiner Vorderſeite, ſein Geſicht, wornach er Dir Geiſt, Bewußtſein zeigt: alſo iſt ſein charakteriſtiſches Weſen, Das, wodurch er Gott iſt, Geiſt, Intelligenz, Bewußtſein. Warum machſt Du denn aber, was das eigentliche Subject in Gott als Gott, d. i. als Geiſt iſt, zu einem bloßen Prädicat, als wäre Gott als Gott auch ohne Geiſt, ohne Bewußtſein Gott? Warum anders, als weil Du denkſt als Sklave der myſtiſch religiöſen Einbildungskraft, weil es Dir nur wohl und heimlich iſt im trügeriſchen Zwielicht des Myſticismus?

Myſticismus iſt Deuteroſkopie. Der Myſtiker ſpeculirt über das Weſen der Natur oder des Menſchen, aber in und mit der Einbildung, daß er über ein anderes, von beiden unterſchiedenes, perſönliches Weſen ſpeculirt. Der Myſtiker hat dieſelben Gegenſtände, wie der einfache, ſelbſtbewußte Denker; aber der wirkliche Gegenſtand iſt dem Myſtiker nicht Gegenſtand als er ſelbſt, ſondern als ein eingebildeter, und daher der eingebildete Gegenſtand ihm der wirkliche Gegenſtand. So iſt hier, in der myſtiſchen Lehre von den zwei Principien in Gott, der wirkliche Gegenſtand die Pathologie, der eingebildete die Theologie; d. h. die Pathologie wird zur Theologie gemacht. Dagegen ließe ſich nun eigentlich nichts ſagen, wenn mit Bewußtſein die wirkliche Pathologie als Theologie erkannt und ausgeſprochen würde; unſre Aufgabe iſt es ja eben, zu zeigen, daß die Theologie nichts iſt als eine ſich ſelbſt verborgene, als die eſoteriſche Patho-, Anthropo- und Pſychologie, und daß daher die wirkliche Anthropologie, die wirkliche Pathologie, die wirkliche Pſychologie weit mehr Anſpruch auf den Namen: Theologie haben, als die Theologie ſelbſt, weil dieſe doch nichts weiter iſt, als eine eingebildete Pſychologie und Anthropologie. Aber es ſoll der Inhalt dieſer Lehre oder Anſchauung — und darum iſt ſie eben Myſtik und Phantaſtik — nicht Pathologie, ſondern Theologie, Theologie im alten oder gewöhnlichen Sinne des Wortes ſein; es ſoll hier das Leben eines andern von uns unterſchiednen Weſens aufgeſchloſſen werden, und es wird doch nur unſer eignes Weſen aufgeſchloſſen, aber zugleich wieder verſchloſſen, weil es das Weſen eines andern Weſens ſein ſoll. Bei Gott, nicht bei uns menſchlichen Individuen — das wäre eine viel zu triviale Wahrheit — ſoll ſich die Vernunft erſt nach der Leidenſchaft der Natur einſtellen, nicht wir, ſondern Gott ſoll ſich aus dem Dunkel verworrner Gefühle und Triebe zur Klarheit der Erkenntniß emporringen, nicht in unſrer Vorſtellungsweiſe, ſondern in Gott ſelbſt ſoll der Nervenſchrecken der Nacht eher ſein, als das freudige Bewußtſein des Lichtes; kurz, es ſoll hier nicht eine menſchliche Krankheitsgeſchichte, ſondern die Entwicklungs-, d. i. Krankheitsgeſchichte Gottes — Entwicklungen ſind Krankheiten — dargeſtellt werden.

Wenn daher der weltſchaffende Unterſcheidungsproceß in Gott uns das Licht der Unterſcheidungskraft als eine göttliche Weſenheit zur Anſchauung bringt; ſo repräſentirt uns dagegen die Nacht oder Natur in Gott die Leibnitz'ſchen Pensées confuses als göttliche Kräfte oder Potenzen. Aber die Pensées confuses, die verworrnen, dunkeln Vorſtellungen und Gedanken, richtiger Bilder repräſentiren das Fleiſch, die Materie; eine reine, von der Materie abgeſonderte Intelligenz hat nur lichte, freie Gedanken, keine dunkeln, d. i. fleiſchlichen Vorſtellungen, keine materielle, die Phantaſie erregende, das Blut in Aufruhr bringende Bilder. Die Nacht in Gott ſagt daher nichts Andres aus, als: Gott iſt nicht nur ein geiſtiges, ſondern auch materielles, leibliches, fleiſchliches Weſen; aber wie der Menſch Menſch iſt und heißt nicht nach ſeinem Fleiſch, ſondern ſeinem Geiſt, ſo auch Gott.

Aber die Nacht ſpricht dieß nur in dunkeln, myſtiſchen, unbeſtimmten, hinterhaltigen Bildern aus. Statt des kräftigen, aber eben deßwegen präciſen und picanten Ausdrucks: Fleiſch ſetzt ſie die vieldeutigen, abſtracten Worte: Natur und Grund. „Da nichts vor oder außer Gott iſt, ſo muß er den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt haben. Das ſagen alle Philoſophien, aber ſie reden von dieſem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieſer Grund ſeiner Exiſtenz, den Gott in ſich hat, iſt nicht Gott abſolut betrachtet, d. h. ſofern er exiſtirt; denn er iſt ja nur der Grund ſeiner Exiſtenz. Er iſt die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterſchiednes Weſen. Analogiſch (?) kann dieſes Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichts in der Natur erläutert werden." Aber dieſer Grund iſt das Nichtintelligente in Gott. „Was der Anfang einer Intelligenz (in ihr ſelber) iſt, kann nicht wieder intelligent ſein." „Aus dieſem Verſtandloſen iſt im eigentlichen Sinne der Verſtand geboren. Ohne dieß vorausgehende Dunkel giebt es keine Realität der Creatur." „Mit ſolchen abgezognen Begriffen von Gott als Actus purissimus, dergleichen die ältere Philoſophie aufſtellte, oder ſolchen, wie ſie die neuere, aus Fürſorge, Gott ja recht weit von aller Natur zu entfernen, immer wieder hervorbringt, läßt ſich überall nichts ausrichten. Gott iſt etwas Realeres, als eine bloße moraliſche Weltordnung und hat ganz andre und lebendigere Bewegungskräfte in ſich, als ihm die dürftige Subtilität abſtracter Idealiſten zuſchreibt. — Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Baſis erhält, wird ein eben ſo leeres und abgezognes Syſtem, als das Leibnitziſche, Spinoziſche oder irgend ein anderes dogmatiſches." „So lange der Gott des modernen Theismus das einfache, rein weſenhaft ſein ſollende, in der That aber weſenloſe — Weſen bleibt, das er in allen neuern Syſtemen iſt, ſo lange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einſchränkende, verneinende entgegengeſetzt wird; ſo lange wird die Läugnung eines perſönlichen Gottes wiſſenſchaftliche Aufrichtigkeit ſein." „Alles Bewußtſein iſt Concentration, iſt Sammlung, iſt Zuſammennehmen, Zuſammenfaſſen ſeiner ſelbſt. Dieſe verneinende, auf es ſelbſt zurückgehende Kraft eines Weſens iſt die wahre Kraft der Perſönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbſtheit, der Egoität." „Wie ſollte eine Furcht Gottes ſein, wenn keine Stärke in ihm wäre? Daß aber Etwas in Gott ſei, das bloß Kraft und Stärke ſei, kann nicht befremden, wenn man nur nicht behauptet, daß er allein dieſes und ſonſt nichts Andres ſei."*)

Aber was iſt denn nun Kraft und Stärke, die nur Kraft und Stärke iſt, anders als die leibliche Kraft und Stärke? Kennſt Du im Unterſchiede von der Macht der Güte und Vernunft eine andere Dir zu Gebote ſtehende Kraft, als die Muskelkraft? Wenn Du durch Güte und Vernunftgründe nichts ausrichten kannſt, ſo mußt Du zur Stärke Deine Zuflucht nehmen. Kannſt Du aber etwas „ausrichten" ohne kräftige Arme und Fäuſte? Kennſt Du im Unterſchiede von der Macht der moraliſchen Weltordnung „andere und lebendigere Bewegungskräfte" als die Hebel der peinlichen Halsgerichtsordnung? Iſt nicht die Natur ohne Leib auch ein „leerer, abgezogner" Begriff, eine „dürftige Subtilität"? nicht das Geheimniß der Natur das Geheimniß des Leibes? nicht das Syſtem eines „lebendigen Realismus" das Syſtem des organiſchen Leibes? Giebt es überhaupt eine andere der Intelligenz entgegengeſetzte Kraft, als die Kraft von Fleiſch und Blut, eine andere Stärke der Natur, als die Stärke der ſinnlichen Triebe? Iſt aber nicht der ſtärkſte Naturtrieb der Geſchlechtstrieb? Wer erinnert ſich nicht an den alten Spruch: Amare et Sapere vix Deo competit? Wenn wir alſo eine Natur, ein dem Lichte der Intelligenz entgegengeſetztes Weſen in Gott ſetzen wollen, können wir uns einen lebendigeren, einen realeren Gegenſatz denken, als den Gegenſatz von Denken und Lieben, von Geiſt und Fleiſch, von Freiheit und Geſchlechtstrieb?

---

*) Schelling über das Weſen der menſchlichen Freiheit. 429. 432. 427. Denkmal Jacobi's S. 82. 97—99.

Du entſetzeſt Dich über dieſe Descendenzen und Conſequenzen? O! ſie ſind die legitimen Sproſſen von dem heiligen Ehebündniß zwiſchen Gott und Natur. Du ſelbſt haſt ſie gezeugt unter den günſtigen Auſpicien der Nacht. Ich zeige ſie Dir jetzt nur im Lichte.

Perſönlichkeit, „Egoität", Bewußtſein ohne Natur iſt Nichts oder, was eins, ein hohles, weſenloſes Abſtractum. Aber die Natur iſt, wie bewieſen und von ſelbſt klar iſt, nichts ohne Leib. Der Leib iſt allein jene verneinende, einſchränkende, zuſammenziehende, beengende Kraft, ohne welche keine Perſönlichkeit denkbar iſt. Nimm Deiner Perſönlichkeit ihren Leib — und Du nimmſt ihr ihren Zuſammenhalt. Der Leib iſt der Grund, das Subject der Perſönlichkeit. Nur durch den Leib unterſcheidet ſich die wirkliche Perſönlichkeit von der eingebildeten eines Geſpenſtes. Was wären wir für abſtracte, vage, leere Perſönlichkeiten, wenn uns nicht das Prädicat der Undurchdringlichkeit zukäme, wenn an demſelben Orte, in derſelben Geſtalt, worin wir ſind, zugleich Andere ſich befinden könnten? Nur durch die räumliche Ausſchließung bewährt ſich die Perſönlichkeit als eine wirkliche. Aber der Leib iſt nichts ohne Fleiſch und Blut. Fleiſch und Blut iſt Leben, und Leben allein die Wirklichkeit des Leibes. Aber Fleiſch und Blut iſt nichts ohne den Sauerſtoff des Geſchlechtsunterſchieds. Der Geſchlechtsunterſchied iſt kein oberflächlicher oder nur auf gewiſſe Körpertheile beſchränkter; er iſt ein weſentlicher; er durchdringt Mark und Bein. Das Weſen des Mannes iſt die Männlichkeit, das des Weibes die Weiblichkeit. Sei der Mann auch noch ſo geiſtig und hyperphyſiſch — er bleibt doch immer Mann; eben ſo das Weib. Die Perſönlichkeit iſt daher nichts ohne Geſchlechtsunterſchied; die Perſönlichkeit unterſcheidet ſich weſentlich in männliche und weibliche Perſönlichkeit. Wo kein Du, iſt kein Ich; aber der Unterſchied von Ich und Du, die Grundbedingung aller Perſönlichkeit, alles Bewußtſeins, iſt nur ein wirklicher, lebendiger, feuriger als der Unterſchied von Mann und Weib. Das

Du zwiſchen Mann und Weib hat einen ganz andern Klang, als das monotone Du zwiſchen Freunden.

Natur im Unterſchiede von Perſönlichkeit kann gar nichts Anderes bedeuten als Geſchlechtsunterſchied. Ein perſönliches Weſen ohne Natur iſt eben nichts Andres als ein Weſen ohne Geſchlecht, und umgekehrt. Natur ſoll Gott zugeſprochen werden „in dem Sinne wie von einem Menſchen geſagt wird, er ſei eine ſtarke, eine tüchtige, eine geſunde Natur“. Aber was iſt krankhafter, was unausſtehlicher, was naturwidriger als eine Perſon ohne Geſchlecht oder eine Perſon, die in ihrem Charakter, ihren Sitten, ihren Gefühlen ihr Geſchlecht verläugnet? Was iſt die Tugend, die Tüchtigkeit des Menſchen als Mannes? die Männlichkeit. Des Menſchen als Weibes? die Weiblichkeit. Aber der Menſch exiſtirt nur als Mann und Weib. Die Tüchtigkeit, die Geſundheit des Menſchen beſteht demnach nur darin, daß er als Weib ſo iſt, wie er als Weib ſein ſoll, als Mann ſo, wie er als Mann ſein ſoll. Du verwirfſt „den Abſcheu gegen alles Reale, der das Geiſtige durch jede Berührung mit demſelben zu verunreinigen meint“. Alſo verwirf vor allem Deinen eignen Abſcheu vor dem Geſchlechtsunterſchied. Wird Gott nicht durch die Natur verunreinigt, ſo wird er auch nicht durch das Geſchlecht verunreinigt. Deine Scheu vor einem geſchlechtlichen Gott iſt eine falſche Schaam — falſch aus doppeltem Grunde. Einmal, weil die Nacht, die Du in Gott geſetzt, Dich der Schaam überhebt; die Schaam ſchickt ſich nur für das Licht; dann, weil Du mit ihr Dein ganzes Princip aufgiebſt. Ein ſittlicher Gott ohne Natur iſt ohne Baſis; aber die Baſis der Sittlichkeit iſt der Geſchlechtsunterſchied. Selbſt das Thier wird durch den Geſchlechtsunterſchied aufopfernder Liebe fähig. Alle Herrlichkeit der Natur, all' ihre Macht, all' ihre Weisheit und Tiefe concentrirt und individualiſirt ſich in dem Geſchlechtsunterſchied. Warum ſcheuſt Du Dich alſo, die Natur Gottes bei ihrem wahren Namen zu nennen? Offenbar nur deßwegen, weil Du überhaupt eine Scheu vor den Dingen in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit haſt, weil

Du Alles nur durch den trügeriſchen Nebel des Myſticismus erblickſt. Aber eben deßwegen, weil die Natur in Gott nur ein trügeriſcher, weſenloſer Schein, ein phantaſtiſches Geſpenſt der Natur iſt — denn ſie ſtützt ſich, wie geſagt, nicht auf Fleiſch und Blut, nicht auf einen realen Grund — alſo auch dieſe Begründung eines perſönlichen Gottes eine fehlgeſchoſſene iſt; ſo ſchließe auch ich mit den Worten: „die Läugnung eines perſönlichen Gottes wird ſo lange wiſſenſchaftliche Aufrichtigkeit“, ich ſetze hinzu: wiſſenſchaftliche Wahrheit ſein, als man nicht mit klaren, unzweideutigen Worten ausſpricht und beweiſt, erſtens a priori. aus ſpeculativen Gründen, daß Geſtalt, Oertlichkeit, Fleiſchlichkeit, Geſchlechtlichkeit nicht dem Begriffe der Gottheit widerſprechen, zweitens a posteriori — denn die Wirklichkeit eines perſönlichen Weſens ſtützt ſich nur auf empiriſche Gründe — was für eine Geſtalt Gott hat, wo er exiſtirt — etwa im Himmel — und endlich welchen Geſchlechtes er iſt, ob ein Männlein oder Weiblein oder gar ein Hermaphrodit. Uebrigens hat ſchon anno 1682 ein Pfarrer die kühne Frage aufgeworfen: „Ob Gott auch ehelich ſei und ein Weib habe? Und wie viel er Weiſen (modos) habe, Menſchen zu Wege zu bringen?“ Mögen ſich daher die tiefſinnigen ſpeculativen Religions-Philoſophen Deutſchlands dieſen ehrlichen, ſchlichten Pfarrherrn zum Muſter nehmen! Mögen ſie den genanten Reſt von Rationalismus, der ihnen noch im ſchreiendſten Widerſpruch mit ihrem wahren Weſen anklebt, muthig von ſich abſchütteln und endlich die myſtiſche Potenz der Natur Gottes in einem wirklich potenten, zeugungskräftigen Gott realiſiren Amen.

Die Lehre von der Natur in Gott iſt **Jakob Böhmen** entnommen. Aber im Original hat ſie eine weit tiefere und intereſſantere Bedeutung, als in ihrer zweiten caſtrirten und moderniſirten Auflage. J. Böhme iſt ein tiefſinniges, tiefſinniges religiöſes Gemüth; die Religion iſt das

Centrum ſeines Lebens und Denkens. Aber zugleich hat ſich die Bedeutung, welche die Natur in neuerer Zeit erhielt — im Studium der Naturwiſſenſchaften, im Spinozismus, Materialismus, Empirismus — ſeines religiöſen Gemüthes bemächtigt. Er hat ſeine Sinne der Natur geöffnet, einen Blick in ihr geheimnißvolles Weſen geworfen; aber ſie erſchreckt ihn; und er kann dieſen Schrecken vor der Natur nicht zuſammenreimen mit ſeinen religiöſen Vorſtellungen. „Als ich anſchauete die große Tiefe dieſer Welt, darzu die Sonne und Sternen, ſowohl die Wolken, darzu Regen und Schnee, und betrachtete in meinem Geiſte die ganze Schöpfung dieſer Welt; darinnen ich dann in allen Dingen Böſes und Gutes fand, Liebe und Zorn, in den unvernünftigen Creaturen, als in Holz, Steinen, Erden und Elementen, ſowohl als in Menſchen und Thieren. .... Weil ich aber befand, daß in allen Dingen Böſes und Gutes war, in den Elementen ſowohl als in den Creaturen und daß es in der Welt dem Gottloſen ſo wohl ginge als dem Frommen, auch die Barbariſchen Völker die beſten Länder inne hätten und daß ihnen das Glück noch wohl mehr beyſtünde als den Frommen: ward ich derowegen ganz melancholiſch und hoch betrübet und konnte mich keine Schrift tröſten, welche mir doch faſt wohl bekannt war: darbey dann gewißlich der Teufel nicht wird gefeyret haben, welcher mir dann oft Heidniſche Gedanken einbleuete, deren ich allhie verſchweigen will.“*) Aber ſo ſehr ſein Gemüth das finſtre, nicht mit den religiöſen Vorſtellungen eines himmliſchen Schöpfers zuſammenſtimmende Weſen der Natur erſchreckt, ſo ſehr entzückt ihn andrerſeits die Glanzſeite der Natur. J. Böhme hat Sinn für die Natur. Er ahndet, ja empfindet die Freuden des Mineralogen, die Freuden des Botanikers, des Chymikers, kurz die Freuden der „gottloſen Naturwiſſenſchaft“. Ihn entzückt der Glanz der Edelſteine, der Klang der Metalle, der Geruch und

---

*) Kernhafter Auszug ... J. Böhms. Amſterdam 1718. S. 38. Die folgenden Stellen ſtehen S. 480. 338. 340. 323.

Farbenſchmuck der Pflanzen, die Lieblichkeit und Sanftmuth vieler Thiere. „Ich kann es (nämlich die Offenbarung Gottes in der Lichtwelt, den Proceß wo „aufgehet in der Gottheit die wunderliche und ſchöne Bildung des Himmels in mancherley Farben und Art und erzeiget ſich jeder Geiſt in ſeiner Geſtalt ſonderlich“) „ich kann es, ſchreibt er an einer andern Stelle, mit nichts vergleichen als mit den alleredelſten Steinen als Jerubin, Schmaragden, Delfin, Onix, Saffir, Diamant, Jaspis, Hyacinth, Amethyſt, Berill, Sardis, Carfunkel und dergleichen.“ Wo anders: „Anlangend aber die köſtlichen Steine, als Carfunkel, Jerubin, Schmaragden, Delfin, Onyx und dergleichen, die die allerbeſten ſeynd, die haben ihren Urſprung wo der Blitz des Lichtes in der Liebe auffgangen iſt. Dann derſelbe Blitz wird in der Sanfftmuth geboren und iſt das Hertze im Centro der Quellgeiſter, darum ſeynd dieſelben Steine auch ſanffte, kräftig und lieblich.“ Wir ſehen: J. Böhm hatte keinen übeln mineralogiſchen Geſchmack. Daß er aber auch an den Blumen Wohlgefallen, folglich botaniſchen Sinn hatte, beweiſen unter Anderm folgende Stellen: „Die himmliſchen Kräfte gebären himmliſche freudenreiche Früchte und Farben, allerley Bäume und Stauden, darauf wächſt die ſchöne und liebliche Frucht des Lebens: Auch ſo gehen in dieſen Kräfften auf allerley Blumen mit ſchönen himmliſchen Farben und Geruch. Ihr Schmack iſt mancherley, ein jedes nach ſeiner Qualität und Art, ganz heilig, Göttlich und Freudenreich.“ „So du nun die himmliſche Göttliche Pomp und Herrlichkeit willſt betrachten, wie die ſey, was für Gewächſe, Luſt oder Freude da ſey, ſo ſchaue mit Fleiß an dieſe Welt, was für Früchte und Gewächſe aus dem Salniter der Erden wächſt von Bäumen, Stauden, Kraut, Wurzeln, Blumen, Oehle, Weine, Getreide und alles was da iſt und dein Herz nur forſchen kann: Das iſt alles ein Vorbild der himmliſchen Pomp.“

J. Böhmen konnte ein despotiſcher Machtſpruch als Erklärungsgrund der Natur nicht genügen; die Natur lag ihm zu ſehr im

Sinne und auf dem Herzen; er verſuchte daher eine *natürliche Erklärung der Natur*; aber er fand natürlicher und nothwendiger Weiſe keine andern Erklärungsgründe, als eben die *Qualitäten* der Natur, die den tiefſten Eindruck auf ſein Gemüth machten. J. Böhm — dieß iſt ſeine weſentliche Bedeutung — iſt ein myſtiſcher Naturphiloſoph, ein *theoſophiſcher Vulkaniſt und Neptuniſt*, denn im „*Feuer* und *Waſſer* urſtänden nach ihm alle Dinge“. Die Natur hatte Jakob's religiöſes Gemüth bezaubert — nicht umſonſt empfing er von dem Glanze eines zinnernen Geſchirres ſein myſtiſches Licht — aber das religiöſe Gemüth webt nur in ſich *ſelbſt*; es hat nicht die Kraft, nicht den Muth, zur Anſchauung der Dinge in ihrer Wirklichkeit zu dringen: es erblickt Alles durch das Mittel der Religion, Alles in Gott, d. h. Alles im entzückenden, das Gemüth ergreifenden Glanze der Einbildungskraft, Alles im Bilde und als Bild. Aber die Natur afficirte ſein Gemüth entgegengeſetzt; er mußte dieſen Gegenſatz daher in Gott ſelbſt ſetzen — denn die Annahme von zwei ſelbſtſtändig exiſtirenden entgegengeſetzten Urprincipien hätte ſein religiöſes Gemüth zerriſſen — er mußte in *Gott ſelbſt* unterſcheiden ein ſanftes, wohlthätiges und ein grimmiges, verzehrendes Weſen. Alles Feurige, Bittere, Herbe, Zuſammenziehende, Finſtere, Kalte kommt aus einer göttlichen Herbigkeit, Bitterkeit, Kälte und Finſterniß, alles Milde, Glänzende, Erwärmende, Weiche, Sanfte, Nachgiebige aus einer milden, ſanften, erleuchtenden Qualität in Gott. Kurz, der *Himmel iſt ſo reich*, als die Erde. Alles was auf der Erde, iſt im Himmel,*) *was in der Natur*, in

---

*) Nach *Swedenborg* haben die Engel im Himmel ſelbſt *Kleider* und *Wohnungen*. „Ihre Wohnungen ſind gänzlich ſo wie die *Wohnungen auf Erden*, ſo man Häuſer nennt, aber *weit ſchöner*: es ſind *Kammern*, *Zimmer* und *Schlafgemache* darin in großer Anzahl und *Vorhöfe* und rings herum *Gärten*, *Blumenwieſen* und *Felder*.“ (E. v. S. auserleſene Schriften I. Th. Frankf. a. M. 1776 p. 190 u. 96.) So iſt dem Myſtiker das Dießſeits das Jenſeits, aber eben deßwegen das Jenſeits das Dießſeits.

Gott. Aber hier iſt es göttlich, himmliſch, dort irdiſch, ſichtbarlich, äußerlich, materiell, aber doch daſſelbe. „Wann ich nun ſchreibe von Bäumen, Stauden und Früchten, ſo mußt Du es nicht irdiſch, gleich dieſer Welt verſtehen, dann das iſt nicht meine Meinung, daß im Himmel wachſe ein todter harter hölzerner Baum oder Stein der in irdiſcher Qualität ſtehet. Nein, ſondern meine Meinung iſt himmliſch und geiſtlich, aber doch wahrhaftig und eigentlich, alſo ich meine kein ander Ding, als wie ich's in Buchſtaben ſetze", d. h. im Himmel ſind dieſelben Bäume und Blumen, aber die Bäume im Himmel ſind die Bäume, wie ſie in meiner Einbildungskraft duften und blühen, ohne grobe materielle Eindrücke auf mich zu machen; die Bäume auf Erden die Bäume in meiner ſinnlichen, wirklichen Anſchauung. Der Unterſchied iſt der Unterſchied zwiſchen Einbildung und Anſchauung. „Nicht iſt das mein Fürnehmen, ſagt er ſelbſt, daß ich wollte aller Sternen Lauff, Ort oder Namen beſchreiben oder wie ſie jährlich ihre Conjunction oder Gegenſchein oder Quadrat und dergleichen haben, was ſie jährlich und ſtündlich wirken. Ich habe daſſelbe auch nicht gelernet und ſtudiret und laſſe daſſelbe die Gelehrten handeln: ſondern mein Fürnehmen iſt nach dem Geiſt und Sinne zu ſchreiben, und nicht nach dem Anſchauen."*)

Die Lehre von der Natur in Gott will durch den Naturalismus den Theismus, namentlich den Theismus, welcher das höchſte Weſen als ein perſönliches Weſen betrachtet, begründen. Der perſönliche Theismus denkt ſich aber Gott als ein von allem Materiellen abgeſondertes perſönliches Weſen; er ſchließt von ihm alle Entwickelung aus, weil dieſe nichts Andres iſt, als die Selbſtabſonderung eines Weſens von Zuſtänden und Beſchaffenheiten, die ſeinem wahren Begriffe nicht entſprechen. Aber in Gott findet dieß nicht ſtatt, weil in ihm Anfang, Ende, Mitte ſich nicht unterſcheiden laſſen, weil er mit einem Mal iſt, was er iſt, von Anbeginn an ſo iſt, wie er ſein ſoll, ſein kann; er iſt die reine Einheit von Sein und Weſen, Realität und Idee, That und Wille. Deus suum Esse est. Der Theismus ſtimmt hierin mit dem Weſen der *Religion* überein. Alle auch noch ſo poſitiven Religionen beruhen auf *Abſtraction*; ſie unterſcheiden ſich nur durch den *Gegenſtand* der Abſtraction. Auch die Homeriſchen Götter ſind bei aller Lebenskräftigkeit und Menſchenähnlichkeit *abſtracte Geſtalten*; ſie haben Leiber wie die Menſchen, aber Leiber, von denen die Schranken und Beſchwerlichkeiten des menſchlichen Leibes weggelaſſen ſind. Die *erſte* Beſtimmung des göttlichen Weſens iſt: es iſt ein *abgeſondertes*, *deſtillirtes* Weſen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Abſtraction *keine willkührliche*, ſondern durch den weſentlichen Standpunkt des Menſchen beſtimmte iſt. So wie er iſt, ſo wie er überhaupt denkt, ſo abſtrahirt er.

---

*) In der cit. Schrift S. 339. S. 69.

Die Abſtraction drückt ein *Urtheil* aus — ein bejahendes und verneinendes zugleich, *Lob* und *Tadel*. Was der Menſcht *lobt* und *preiſt*, das iſt ihm Gott; *) was er tadelt, verwirft, das Ungöttliche. Die Religion iſt ein *Urtheil*. Die weſentlichſte Beſtimmung in der Religion, in der Idee des göttlichen Weſens iſt demnach die *Abſcheidung* des Preiswürdigen vom Tadelhaften, des Vollkommnen vom Unvollkommnen, kurz des Weſenhaften vom Nichtigen. Der Cultus ſelbſt beſteht in nichts Anderm, als in der fortwährenden Erneuerung des Urſprungs der Religion — in der kritiſchen, aber feierlichen Sonderung des Göttlichen vom Ungöttlichen.

Das göttliche Weſen iſt das durch den *Tod der Abſtraction verklärte menſchliche Weſen* — der *abgeſchiedene Geiſt* des Menſchen. In der Religion befreit ſich der Menſch von den Schranken des Lebens; hier läßt er fallen, was ihn drückt, hemmt, widerlich afficirt;

„Was einer nur immer über alles Andre ſetzt, das iſt ſein Gott.“ *Origenes* (Explan. in Epist. Pauli ad Rom. c. 1.)

Gott iſt das von aller Widerlichkeit befreite Selbſtgefühl des *Menſchen*; frei, glücklich, ſelig fühlt ſich der Menſch nur in *ſeiner* Religion, weil er nur hier ſeinem Genius lebt, ſeinen Sonntag feiert. Die Vermittlung, die Begründung der göttlichen Idee liegt für ihn *außer* dieſer Idee — die Wahrheit derſelben ſchon im *Urtheil*, ſchon darin, daß Alles, was er von Gott ausſchließt, die Bedeutung des Ungöttlichen, das Ungöttliche aber die Bedeutung des Nichtigen hat. Würde er die Vermittlung dieſer Idee *in die Idee* ſelbſt aufnehmen, ſo würde ſie ihre weſentlichſte Bedeutung, ihren wahren Werth, ihren beſeligenden Zauber verlieren. Der Proceß der Abſonderung, der Scheidung des Intelligenten vom Nicht-intelligenten, der Perſönlichkeit von der Natur, des Vollkommnen vom Unvollkommnen fällt daher nothwendig in den Menſchen, nicht in Gott, und die Idee der Gottheit nicht an den Anfang, ſondern an das *Ende* der Sinnlichkeit, der Welt, der Natur — „*wo die Natur aufhört, fängt Gott an*" — weil Gott die *letzte Grenze der Abſtraction* iſt. Das, wovon ich nicht mehr abſtrahiren kann, iſt Gott, — der *letzte* Gedanke, den ich zu faſſen fähig bin — der letzte, d. i. der höchſte. Id quo majus nihil cogitari potest, Deus est. Daß nun dieſes Omega der Sinnlichkeit auch das Alpha wird, iſt leicht begreiflich, aber das Weſentliche iſt, daß es das Omega iſt. Das Alpha iſt erſt die Folge; weil es das Letzte, ſo iſt es auch das Erſte. Und das Prädicat: das *erſte* Weſen hat keineswegs ſogleich ſchöpferiſche Bedeutung, ſondern nur die Bedeutung des höchſten Ranges. Die Schöpfung in der moſaiſchen Religion hat den Zweck, Jehovah das Prädicat des höchſten und erſten, des wahren, ausſchließlichen Gottes im Gegenſatz zu den Götzen zu ſichern. *)

---

*) „*Ich bin der Herr*, der alles thut." „*Ich bin der Herr* und iſt keiner mehr. *Ich bin Gott und keiner mehr*." „*Ich bin es der Herr*, beides der *Erſte* und der *Letzte*." *Jeſaias* c. 41—47. Hieraus ergiebt ſich die erſt ſpäter ausführlicher zu entwickelnde Bedeutung der Creation.

Dem Beſtreben, die Perſönlichkeit Gottes durch die Natur begründen zu wollen, liegt daher eine unlautere, heilloſe Vermiſchung der Philoſophie und Religion, eine völlige Kritik- und Bewußtloſigkeit über die Entſtehung des perſönlichen Gottes zu Grunde. Wo die Perſönlichkeit für die weſentliche Beſtimmung Gottes gilt, wo es heißt: ein unperſönlicher Gott iſt kein Gott, da gilt die Perſönlichkeit ſchon an und für ſich für das Höchſte und Wirklichſte, da liegt das Urtheil zu Grunde: was nicht Perſon, iſt todt, iſt Nichts; nur perſönliches Sein iſt Leben und Wahrheit; die Natur iſt aber unperſönlich, alſo ein nichtiges Ding. Die Wahrheit der Perſönlichkeit ſtützt ſich nur auf die Unwahrheit der Natur. Die Perſönlichkeit von Gott ausſagen heißt nichts Andres, als die Perſönlichkeit für das abſolute Weſen erklären; aber die Perſönlichkeit wird nur im Unterſchiede, in der Abſtraction von der Natur erfaßt. Freilich iſt ein nur perſönlicher Gott ein abſtracter Gott; aber das ſoll er ſein, das liegt in ſeinem Begriffe; denn er iſt nichts Andres, als das ſich außer allen Zuſammenhang mit der Welt ſetzende, ſich von aller Abhängigkeit von der Natur freimachende perſönliche Weſen des Menſchen. In der Perſönlichkeit Gottes feiert der Menſch die Uebernatürlichkeit, Unſterblichkeit, Unabhängigkeit und Unbeſchränktheit ſeiner eignen Perſönlichkeit.

Das Bedürfniß eines perſönlichen Gottes hat überhaupt darin ſeinen Grund, daß der perſönliche Menſch erſt in der Perſönlichkeit bei ſich ankommt, erſt in ihr Sich findet. Subſtanz, reiner Geiſt, bloße Vernunft genügt ihm nicht, iſt ihm zu abſtract, d. h. drückt nicht ihn ſelbſt aus, führt ihn nicht auf ſich zurück. Befriedigt, glücklich iſt aber der Menſch nur, wo er bei ſich, bei ſeinem Weſen iſt. Je perſönlicher daher ein Menſch, deſto ſtärker iſt für ihn das Bedürfniß eines perſönlichen Gottes. Der abſtract freie Geiſt kennt nichts Höheres, als die Freiheit; er braucht ſie nicht an ein perſönliches Weſen anzuknüpfen; die Freiheit iſt ihm durch ſich ſelbſt, als ſolche, ein wirkliches, wahres Weſen. Ein mathematiſcher, aſtronomiſcher Kopf, ein reiner Verſtandesmenſch, ein objectiver Menſch, der nicht in ſich befangen iſt, der frei und glücklich ſich nur fühlt in der Anſchauung objectiv vernünftiger Verhältniſſe, in der Vernunft, die in den Dingen ſelbſt liegt, ein ſolcher wird die Spinoziſche Subſtanz oder eine ähnliche Idee als ſein höchſtes Weſen feiern, voller Antipathie gegen einen perſönlichen, d. i. ſubjectiven Gott. Jacobi war darum ein claſſiſcher, weil (in dieſer Beziehung wenigſtens) conſequenter, mit ſich einiger Philoſoph. Wie ſein Gott, ſo war ſeine Philoſophie — perſönlich, ſubjectiv. Der perſönliche Gott kann nicht anders wiſſenſchaftlich begründet werden, als wie ihn Jacobi und ſeine Schüler begründeten. Die Perſönlichkeit bewährt ſich nur auf ſelbſt perſönliche Weiſe.

Sicherlich läßt ſich, ja ſoll ſich die Perſönlichkeit auf natürlichem Wege begründen; aber nur dann, wenn ich aufhöre, im Dunkeln des Myſticismus zu munkeln, wenn ich heraustrete an den hellen lichten Tag der wirklichen Natur, und den Begriff des perſönlichen Gottes mit dem Begriff der Perſönlichkeit überhaupt vertauſche. Aber in den Begriff des perſönlichen Gottes, deſſen Weſen eben die befreite, abgeſchiedene, von der einſchränkenden Kraft der Natur erlöſte Perſönlichkeit iſt, eben dieſe Natur wieder einzuſchwärzen, das iſt eben ſo verkehrt, als wenn ich in den Nektar der Götter Braunſchweiger Mumme miſchen wollte, um dem ätheriſchen Trank eine ſolide Grundlage zu geben. Allerdings laſſen ſich nicht aus dem himmliſchen Safte, der die Götter nährt, die Beſtandtheile des animaliſchen Blutes ableiten. Allein die Blume der Sublimation entſteht nur durch Verflüchtigung der Materie; wie kannſt Du alſo in der ſublimirten Subſtanz eben die Stoffe vermiſſen, von welchen Du ſie geſchieden? Allerdings läßt ſich das unperſönliche Weſen der Natur nicht aus dem Begriffe der Perſönlichkeit erklären. Erklären heißt Begründen; aber wo die Perſönlichkeit eine Wahrheit oder vielmehr die höchſte, einzige Wahrheit iſt, da hat die Natur keine weſenhafte Bedeutung und folglich auch keinen weſenhaften Grund. Die eigentliche Schöpfung aus Nichts iſt hier allein der zureichende Erklärungsgrund; denn ſie ſagt nichts weiter als: die Natur iſt Nichts, ſpricht alſo präcis die Bedeutung aus, welche die Natur für die abſolute Perſönlichkeit hat.

Elftes Kapitel.

Das Geheimniß der Vorſehung und Schöpfung aus Nichts.

Die Schöpfung iſt das ausgeſprochene Wort Gottes, das ſchöpferiſche Wort das innerliche, mit dem Gedanken identiſche Wort. Ausſprechen iſt ein Willensact, die Schöpfung alſo ein Product des Willens. Wie der Menſch in dem Worte Gottes die Göttlichkeit des Wortes, ſo bejaht er in der Schöpfung die Göttlichkeit des Willens, und zwar nicht des Willens der Vernunft, ſondern des Willens der Einbildungskraft, des abſolut ſubjectiven, unbeſchränkten Willens. Der höchſte Gipfel des Subjectivitätsprincips iſt die Schöpfung aus Nichts. Wie die Ewigkeit der Welt oder Materie nichts weiter bedeutet als die Weſenhaftigkeit der Materie; ſo bedeutet die Schöpfung der Welt aus Nichts weiter nichts als die Nichtigkeit der Welt. Mit dem Anfang eines Dings iſt unmittelbar dem Begriffe, wenn auch nicht der Zeit nach, das Ende deſſelben geſetzt. Der Anfang der Welt iſt der Anfang ihres Endes. Wie gewonnen, ſo zerronnen. Der Wille hat ſie ins Daſein gerufen, der Wille ruft ſie wieder zurück ins Nichts. Wann? die Zeit iſt gleichgültig. Ihr Sein oder Nichtſein hängt nur vom Willen ab. Der Wille, daß ſie iſt, iſt in Einem der Wille, wenigſtens der mögliche Wille, daß ſie nicht iſt. Die Exiſtenz der Welt iſt daher eine momentane, willkührliche, unzuverläſſige, d. h. eben nichtige Exiſtenz.

Die Schöpfung aus Nichts iſt der höchſte Ausdruck der **Allmacht**. Aber die Allmacht iſt nichts, als die aller objectiven Beſtimmungen und Begränzungen ſich entbindende, dieſe ihre Ungebundenheit als die höchſte Macht und Weſenheit feiernde Subjectivität — die Macht des Vermögens, ſubjectiv alles Wirkliche als ein Unwirkliches, alles Vorſtellbare als ein Mögliches zu ſetzen — die Macht der Einbildungskraft oder des mit der Einbildungskraft identiſchen Willens, die Macht der Willkühr.*) Der bezeichnendſte, ſtärkſte Ausdruck ſubjectiver Willkühr iſt das Belieben, das Wohlgefallen — „Es hat Gott beliebt, eine Körper- und Geiſterwelt ins Daſein zu rufen" — der unwiderſprechlichſte Beweis, daß die eigne Subjectivität, die eigne Willkühr als das höchſte Weſen, als allmächtiges Weltprincip geſetzt wird. Die Schöpfung aus Nichts als ein Werk des allmächtigen Willens fällt aus dieſem Grunde in eine Kategorie mit dem Wunder, oder vielmehr ſie iſt das erſte Wunder nicht nur der Zeit, ſondern auch dem Range nach — das Princip, aus dem ſich alle weitern Wunder von ſelbſt ergeben. Der Beweis iſt die Geſchichte ſelbſt. Alle Wunder hat man aus der Allmacht, die die Welt aus Nichts geſchaffen, gerechtfertigt, erklärt und veranſchaulicht. Wer die Welt aus Nichts gemacht, wie ſollte der nicht aus Waſſer Wein machen, aus einem Eſel menſchliche Worte hervorbringen, aus einem Felſen Waſſer hervorzaubern können? Aber das Wunder iſt, wie wir weiter ſehen werden, nur ein Werk und Gegenſtand der Einbildungskraft — alſo auch die Schöpfung aus Nichts als das urſprüngliche Wunder. Man hat deßwegen die Lehre von der Schöpfung aus Nichts für eine übernatürliche erklärt, auf welche die Vernunft nicht von ſelbſt hätte kommen können und ſich auf die heidniſchen Philoſophen berufen, als welche aus einer ſchon vorhandenen Materie die Welt durch die göttliche Vernunft bilden ließen. Allein dieſes übernatürliche Princip iſt kein andres, als das Princip der Subjectivität, welches ſich im Chriſtenthume zur unbeſchränkten Univerſalmonarchie erhob, während die alten Philoſophen nicht ſo ſubjectiv waren, das abſolut ſubjective Weſen als das ſchlechtweg, das ausſchließlich abſolute Weſen zu erfaſſen, weil ſie durch die Anſchauung der Welt oder Wirklichkeit die Subjectivität beſchränkten — weil ihnen die Welt eine *Wahrheit* war.

---

*) Der tiefere Urſprung der Schöpfung aus Nichts liegt im Gemüth — was eben ſo wohl direct als indirect in dieſer Schrift ausgeſprochen und bewieſen wird. Die Willkühr aber iſt eben der Wille des Gemüths, die Kraftäußerung des Gemüths nach Außen.

Die Schöpfung aus Nichts iſt, als eins mit dem Wunder, eins mit der *Vorſehung*; denn die *Idee der Vorſehung* iſt — urſprünglich, in ihrer wahren religiöſen Bedeutung, wo ſie noch nicht bedrängt und beſchränkt worden durch den ungläubigen Verſtand, — *eins mit der Idee des Wunders*. Der Beweis der Vorſehung iſt das Wunder.*) Der Glaube an die Vorſehung iſt der Glaube an eine Macht, der alle Dinge zu beliebigem Gebrauche zu Gebote ſtehen, deren Kraft gegenüber *alle Macht der Wirklichkeit Nichts* iſt. Die Vorſehung hebt die Geſetze der Natur auf; ſie unterbricht den Gang der Nothwendigkeit, das eiſerne Band, das unvermeidlich die Folge an die Urſache knüpft; kurz ſie iſt *derſelbe unbeſchränkte, allgewaltige Wille*, der die Welt aus Nichts ins Sein gerufen. Das *Wunder* iſt eine Creatio ex nihilo, eine *Schöpfung aus Nichts*. Wer Wein aus Waſſer macht, der macht Wein aus Nichts, denn der Stoff zum Wein liegt nicht im Waſſer; widrigenfalls wäre die Hervorbringung des Weins keine wunderbare, ſondern natürliche Handlung. Aber nur im *Wunder bewährt*, beweiſt ſich die Vorſehung. Daſſelbe, was die Schöpfung aus Nichts, ſagt daher die Vorſehung aus. Die *Schöpfung aus Nichts kann nur im Zuſammenhang mit der Vor-*

---

*) „Die zuverläſſigſten Zeugniſſe von einer göttlichen Vorſehung ſind die *Wunder*.“ H. *Grotius*. (de verit. rel. christ. l. I. §. 13.)

ſehung, mit dem Wunder begriffen und erklärt werden; denn das Wunder will eigentlich nichts weiter ausſagen, als daß der Wunderthäter Derſelbe iſt, welcher die Dinge durch ſeinen bloßen Willen aus Nichts hervorgebracht — Gott, der Schöpfer.

Die Vorſehung bezieht ſich aber weſentlich auf den Menſchen. Um des Menſchen willen macht die Vorſehung mit den Dingen, was ſie nur immer will, um ſeinetwillen hebt ſie die Gültigkeit des ſonſt allmächtigen Geſetzes auf. Die Bewunderung der Vorſehung in der Natur, namentlich der Thierwelt, iſt nichts Andres, als eine Bewunderung der Natur und gehört daher nur dem, wenn auch religiöſen, Naturalismus an;*) denn in der Natur offenbart ſich auch nur die natürliche, nicht die göttliche Vorſehung, die Vorſehung, wie ſie Gegenſtand der Religion. Die religiöſe Vorſehung offenbart ſich nur im Wunder — vor Allem im Wunder der Menſchwerdung, dem Mittelpunkt der Religion. Aber wir leſen nirgends, daß Gott um der Thiere willen Thier geworden ſei — ein ſolcher Gedanke ſchon iſt in den Augen der Religion ein ruchloſer, gottloſer — oder daß Gott überhaupt Wunder um der Thiere oder Pflanzen willen gethan habe. Im Gegentheil: wir leſen, daß ein armer Feigenbaum, weil er keine Früchte trug zu einer Zeit, wo er keine tragen konnte, verflucht wurde, nur um den Menſchen ein Beiſpiel zu geben, was der Glaube über die Natur vermöge, daß die dämoniſchen Plagegeiſter zwar den Menſchen aus-, aber dafür den Thieren eingetrieben wurden. Wohl heißt es: „kein Sperling fällt ohne des Vaters Willen vom

---

*) Der religiöſe Naturalismus iſt allerdings auch ein Moment der chriſtlichen — mehr noch der moſaiſchen, ſo thierfreundlichen Religion. Aber er iſt keineswegs das charakteriſtiſche, das chriſtliche Moment der chriſtlichen Religion. Die chriſtliche, die religiöſe Vorſehung iſt eine ganz andere, als die Vorſehung, welche die Lilien kleidet und die Raben ſpeiſt. Die natürliche Vorſehung läßt den Menſchen im Waſſer unterſinken, wenn er nicht ſchwimmen gelernt hat, aber die chriſtliche, die religiöſe Vorſehung führt ihn an der Hand der Allmacht unbeſchädigt über das Waſſer hinweg.

Dach"; aber dieſe Sperlinge haben nicht mehr Werth und Bedeutung, als die Haare auf des Menſchen Haupt, die alle gezählt ſind.

Das Thier hat — abgeſehen vom Inſtinkt — keinen andern Schutzgeiſt, keine andere Vorſehung, als ſeine Sinne oder überhaupt Organe. Ein Vogel, der ſeine Augen verliert, hat ſeine Schutzengel verloren; er geht nothwendig zu Grunde, wenn nicht ein Wunder geſchieht. Aber wir leſen wohl, daß ein Rabe dem Propheten Elias Speiſen gebracht habe, nicht jedoch (wenigſtens meines Wiſſens), daß je um ſeinetwillen ein Thier auf andere Weiſe als natürliche erhalten worden ſei. Wenn nun aber ein Menſch glaubt, daß auch er keine andere Vorſehung habe, als die Kräfte ſeiner Gattung, ſeine Sinne, ſeinen Verſtand; ſo iſt er in den Augen der Religion und aller Derer, welche der Religion das Wort reden, ein irreligiöſer Menſch, weil er nur eine *natürliche* Vorſehung glaubt, die natürliche Vorſehung aber eben in den Augen der Religion ſo viel als keine iſt. Die Vorſehung bezieht ſich darum weſentlich nur auf den Menſchen — ſelbſt unter den Menſchen eigentlich nur auf die *religiöſen*. „Gott iſt der Heiland aller Menſchen, *ſonderlich aber der Gläubigen*." Sie gehört, wie die Religion, nur dem Menſchen an — ſie ſoll den *weſentlichen Unterſchied des Menſchen* vom Thiere ausdrücken, den Menſchen der Gewalt der Naturmächte entreißen. Jonas im Leibe des Fiſches, Daniel in der Löwengrube ſind Beiſpiele, wie die Vorſehung den (religiöſen) Menſchen vom Thiere unterſcheidet. Wenn daher die Vorſehung, welche in den Fang- und Freßwerkzeugen der Thiere ſich äußert und von den frommen chriſtlichen Naturforſchern ſo ſehr bewundert wird, eine Wahrheit iſt, ſo iſt die Vorſehung der Bibel, die Vorſehung der Religion eine Lüge, und umgekehrt. Welch' erbärmliche und zugleich lächerliche Heuchelei, *beiden*, Natur und Bibel zugleich huldigen zu wollen! Die Natur, wie widerſpricht ſie der Bibel! die Bibel, wie widerſpricht ſie der Natur! Der Gott der Natur offenbart ſich darin, daß er dem Löwen die Stärke und ſchicklichen Organe giebt, um zur Erhaltung ſeines

Lebens im Nothfall ſelbſt ein menſchliches Individuum erwürgen und freſſen zu können; der Gott der Bibel aber offenbart ſich darin, daß er das menſchliche Individuum den Freßwerkzeugen des Löwen wieder entreißt! *)

Die Vorſehung iſt ein *Vorzug* des Menſchen; ſie drückt den *Werth* des Menſchen im Unterſchied von den andern natürlichen Weſen und Dingen aus; ſie *entnimmt ihn dem Zuſammenhange des Weltganzen*. Die Vorſehung iſt die Ueberzeugung des Menſchen von dem unendlichen Werth ſeiner Exiſtenz — eine Ueberzeugung, in der er den Glauben an die Wahrheit der Außendinge aufgiebt — der Idealismus der Religion — der Glaube an die Vorſehung daher eins mit dem Glauben an die perſönliche Unſterblichkeit, nur mit dem Unterſchiede, daß hier in Beziehung auf die Zeit der unendliche Werth als unendliche Dauer des Daſeins ſich beſtimmt. Wer keine beſondern Anſprüche macht, wer gleichgültig gegen ſich iſt, wer ſich nicht von der Natur abſondert, wer ſich als einen Theil im Ganzen verſchwinden ſieht, der glaubt keine Vorſehung, d. h. keine *beſondere* Vorſehung; aber nur die *beſondere* Vorſehung iſt *Vorſehung* im Sinne der Religion. Der Glaube an die Vorſehung iſt der *Glaube an den eignen Werth* — daher die wohlthätigen Folgen dieſes Glaubens, aber auch die falſche Demuth, der religiöſe Hochmuth, der ſich zwar nicht auf ſich verläßt, aber dafür dem lieben Gott die Sorge für ſich überläßt — der Glaube des Menſchen an ſich *ſelbſt*. Gott bekümmert ſich um mich; er beabſichtigt mein Glück, mein Heil; *er will, daß ich ſelig werde*; aber *Daſſelbe will ich auch*; mein *eignes Intereſſe iſt alſo das Intereſſe Gottes, mein eigner Wille Gottes Wille, mein eigner Endzweck Gottes Zweck — die Liebe Gottes zu mir nichts, als meine vergötterte Selbſtliebe*.

---

*) Der Verfaſſer hatte bei dieſer Entgegenſetzung der religiöſen oder bibliſchen und natürlichen Vorſehung beſonders die fade, bornirte Theologie der engliſchen Naturforſcher vor Augen.

Wo aber die Vorſehung geglaubt wird, da wird der Glaube an Gott von dem Glauben an die Vorſehung abhängig gemacht. Wer läugnet, daß eine Vorſehung iſt, läugnet, daß Gott iſt, oder — was daſſelbe — Gott Gott iſt; denn ein Gott, der nicht die Vorſehung des Menſchen, iſt ein lächerlicher Gott, ein Gott, dem die göttlichſte, anbetungswürdigſte Weſenseigenſchaft fehlt. Folglich iſt der Glaube an Gott nichts, als der Glaube an die menſchliche Würde,*) der Glaube an die göttliche Bedeutung des menſchlichen Weſens. Aber der Glaube an die (religiöſe) Vorſehung iſt eins mit dem Glauben an die Schöpfung aus Nichts und umgekehrt: dieſe kann alſo auch keine andere Bedeutung haben, als die eben entwickelte Bedeutung der Vorſehung, und ſie hat auch wirklich keine andere. Die Religion ſpricht dieß hinlänglich dadurch aus, daß ſie den Menſchen als den Zweck der Schöpfung ſetzt. Alle Dinge ſind um des Menſchen willen, nicht um ihretwillen. Wer dieſe Lehre, wie die frommen chriſtlichen Naturforſcher, als Hochmuth bezeichnet, erklärt das Chriſtenthum ſelbſt für Hochmuth; denn daß die „materielle Welt" um des Menſchen willen iſt, das will unendlich weniger ſagen, als daß Gott oder wenigſtens, wenn wir Paulus folgen, ein Weſen, das faſt Gott, kaum zu unterſcheiden von Gott iſt, um des Menſchen willen Menſch wird.

Wenn aber der Menſch der Zweck der Schöpfung, ſo iſt er auch der wahre Grund derſelben, denn der Zweck iſt das Princip der Thätigkeit. Der Unterſchied zwiſchen dem Menſchen als Zweck der Schöpfung und dem Menſchen als Grund derſelben iſt nur, daß der Grund das abſtracte, abgezogne Weſen des Menſchen, der Zweck aber der wirkliche, individuelle Menſch iſt, daß der Menſch ſich wohl als den Zweck der Schöpfung weiß, aber nicht als den Grund, weil er den Grund, das Weſen als ein andres perſönliches Weſen von ſich unterſcheidet. *) Allein dieſes andre perſönliche, ſchöpferiſche Weſen iſt in der That nichts Andres, als die außer allen Zuſammenhang mit der Welt geſetzte menſchliche Perſönlichkeit, welche ſich durch die Schöpfung, d. h. das Setzen der Welt, des Gegenſtändlichen, des Andern als eines unſelbſtſtändigen, endlichen, nichtigen Daſeins die Gewißwißheit ihrer Alleinwirklichkeit giebt. Bei der Creation handelt es ſich nicht um die Wahrheit und Realität der Natur oder Welt, ſondern um die Wahrheit und Realität der Perſönlichkeit, der Subjectivität im Unterſchiede von der Welt. Es handelt ſich um die Perſönlichkeit Gottes; aber die Perſönlichkeit Gottes iſt die von allen Beſtimmungen und Begrenzungen der Natur befreite Perſönlichkeit des Menſchen. Daher die innige Theilnahme an der Creation, der Abſcheu vor pantheiſtiſchen Kosmogonien; die Creation iſt, wie der perſönliche Gott überhaupt, keine wiſſenſchaftliche, ſondern perſönliche Angelegenheit, kein Object der freien Intelligenz, ſondern des Gemüthsintereſſes; denn es handelt ſich in der Creation nur um die Garantie, die letzte denkbare Bewährung der Perſönlichkeit oder Subjectivität als einer ganz aparten, gar nichts mit dem Weſen der Natur gemein habenden, über- und außerweltlichen Weſenheit. **)

---

*) „Die, welche Götter läugnen, heben den Adel des Menſchengeſchlechts auf." Baco. (Verul. Serm. Fidel. 16.)

---

*) Bei Clemens Alex. (Coh. ad gentes) findet ſich eine intereſſante Stelle. Sie lautet in der lateiniſchen Ueberſetzung (der ſchlechten Würzburger Ausgabe 1778): At nos ante mundi constitutionem fuimus, ratione futurae nostrae productionis, in ipso Deo quodammodo tum praeexistentes. Divini igitur Verbi sive Rationis, nos creaturae rationales sumus, et per eum primi esse dicimur, quoniam in principio erat Verbum. Noch beſtimmter hat aber die chriſtliche Myſtik das menſchliche Weſen als das ſchöpferiſche Princip, als den Grund der Welt ausgeſprochen. „Der Menſch, der vor der Zeit in der Ewigkeit iſt, der wirket mit Gott alle die Werke, die Gott vor tauſent Jahren und nach tauſent Jahren noch je gewirket.“ „Durch den Menſchen ſeind alle Creaturen ausgefloßen.“ Predigten vor und zu Tauleri Zeiten. (Ed. c. p. 5. p. 119.)

**) Hieraus erklärt es ſich, warum alle Verſuche der ſpeculativen Theologie und der ihr gleichgeſinnten Philoſophie, von Gott auf die Welt zu kommen oder aus

Der Menſch unterſcheidet ſich von der Natur. Dieſer ſein Unterſchied iſt ſein Gott — die Unterſcheidung Gottes von der Natur nichts Andres, als die Unterſcheidung des Menſchen von der Natur. Der Gegenſatz von Pantheismus und Perſonalismus löſt ſich in die Frage auf: iſt das Weſen des Menſchen ein außerweltliches oder innerweltliches, ein übernatürliches oder natürliches Weſen? Unfruchtbar, eitel, kritiklos, ekelhaft ſind darum die Speculationen und Streitigkeiten über die Perſönlichkeit oder Unperſönlichkeit Gottes; denn die Speculanten, insbeſondre die Perſönlichkeitsſpeculanten nennen das Kind nicht beim rechten Namen; ſie ſtellen das Licht unter den Scheffel; ſie ſpeculiren in Wahrheit nur über ſich ſelbſt, ſpeculiren ſelbſt nur im Intereſſe ihres eignen Glückſeligkeitstriebes, und doch wollen ſie es nicht Wort haben, daß ſie ſich nur über ſich ſelbſt die Köpfe zerbrechen, ſpeculiren in dem Wahne, die Geheimniſſe eines andern Weſens auszuſpähen. Der Pantheismus identificirt den Menſchen mit der Natur — ſei es nun mit ihrer augenfälligen Erſcheinung oder ihrem abgezogenen Weſen — der Perſonalismus iſolirt, ſeparirt ihn von der Natur, macht ihn aus einem Theile zum Ganzen, zu einem abſoluten Weſen für ſich ſelbſt. Dieß iſt der Unterſchied. Wollt ihr daher über dieſe Dinge ins Reine kommen, ſo vertauſcht eure myſtiſche, verkehrte Anthropologie, die ihr Theologie nennt, mit der wirklichen Anthropologie und ſpeculirt im Lichte des Bewußtſeins und der Natur über die Verſchiedenheit oder Einheit des menſchlichen Weſens mit dem Weſen der Natur. Ihr gebt ſelbſt zu, daß das Weſen des pantheiſtiſchen Gottes nichts iſt als das Weſen der Natur. Warum wollt ihr denn nur die Splitter in den Augen eurer Gegner, nicht aber die doch ſo leicht wahrnehmbaren Balken in euren eignen Augen bemerken, warum bei euch eine Ausnahme

---

Gott die Welt abzuleiten, mißglücken und mißglücken müſſen. Nämlich darum, weil ſie von Grund aus falſch und verkehrt ſind, nicht wiſſen, worum es ſich eigentlich in der Creation handelt.

von einem allgemein gültigen Geſetz machen? Alſo gebt auch zu, daß euer perſönlicher Gott nichts Andres iſt, als euer eigenes perſönliches Weſen, daß ihr, indem ihr die Ueber- und Außernatürlichkeit eures Gottes glaubt und beweiſet, nichts Andres glaubt und beweiſet, als die Ueber- und Außernatürlichkeit eures eignen Selbſtes.

Wie überall, ſo verdecken auch in der Creation die beigemiſchten allgemeinen, metaphyſiſchen oder ſelbſt pantheiſtiſchen Beſtimmungen das eigentliche Weſen der Creation. Aber man braucht nur aufmerkſam zu ſein auf die nähern Beſtimmungen, um ſich zu überzeugen, daß der Kern der Creation nichts Andres als die Selbſtbewährung des menſchlichen Weſens im Unterſchiede von der Natur iſt. Gott producirt die Welt außer ſich — zuerſt iſt ſie nur Gedanke, Plan, Entſchluß, jetzt wird ſie That und damit tritt ſie außer Gott hinaus als ein von ihm unterſchiednes, relativ wenigſtens, ſelbſtſtändiges Weſen. Aber eben ſo ſetzt der Menſch, wie er ſich von der Welt unterſcheidet, ſich als ein von ihr unterſchiednes Weſen erfaßt, die Welt außer ſich als ein andres Weſen — ja dieſes Außerſichſetzen und das Sichunterſcheiden iſt Ein Act. Indem daher die Welt außer Gott geſetzt wird, ſo wird Gott für ſich ſelbſt geſetzt, unterſchieden von der Welt. Was iſt alſo Gott anders, als euer eignes, ſubjectives Weſen, wenn die Welt außer ihn tritt?*) Indem die liſtige Reflexion hinzutritt, ſo wird freilich der Unterſchied zwiſchen Außen und Innen als ein endlicher, menſchlicher (?) Unterſchied geläugnet. Aber auf das Läugnen des Verſtandes, der ein purer Miß- und Unverſtand der Religion, iſt nichts zu geben. Iſt es ernſtlich gemeint, ſo zerſtört es das Fundament des religiöſen Bewußtſeins; es hebt die Möglichkeit, ja das Weſen der Schöpfung auf, denn ſie beruht nur auf der Wahrheit dieſes Unterſchieds. Ueberdies geht der Effect der Schöpfung, die Majeſtät dieſes Actes für Gemüth und Phantaſie ganz verloren, wenn das Außerſichſetzen nicht im wirklichen Sinne genommen wird. Was heißt denn machen, ſchaffen, hervorbringen anders, als etwas, was zunächſt nur ein Subjectives, inſofern Unſichtbares, Nichtſeiendes iſt, gegenſtändlich machen, verſinnlichen, ſo daß nun auch andre, von mir unterſchiedne Weſen es kennen und genießen, alſo etwas außer mich ſetzen, zu etwas von mir Unterſchiednem machen? Wo nicht die Wirklichkeit oder Möglichkeit eines außer mir Seins iſt, da iſt von Machen, Schaffen keine Rede. Gott iſt ewig, aber die Welt entſtanden; Gott war, als die Welt noch nicht war; Gott iſt unſichtbar, unſinnlich; aber die Welt iſt ſinnlich, materiell, alſo außer Gott; denn wie wäre das Materielle als ſolches, die Maſſe, der Stoff in Gott? Die Welt iſt in demſelben Sinne außer Gott, in welchem der Baum, das Thier, die Welt überhaupt außer meiner Vorſtellung, außer mir ſelbſt iſt — ein von der Subjectivität unterſchiednes Weſen. Nur da, wo ein ſolches Außerſichſetzen zugegeben wird, wie bei den ältern Philoſophen und Theologen, haben wir daher die unverfälſchte, unvermiſchte Lehre des religiöſen Bewußtſeins. Die ſpeculativen Theologen und Philoſophen der neuern Zeit dagegen ſchwärzen allerlei pantheiſtiſche Beſtimmungen mit ein, obwohl ſie das Princip des Pantheismus verwerfen, aber ſie bringen deßwegen auch nur ein abſolut ſich widerſprechendes, unausſtehliches Geſchöpf zur Welt.

---

*) Man kann hiegegen auch nicht einwenden die Allgegenwart Gottes, das Sein Gottes in allen Dingen, oder das Sein der Dinge in Gott. Denn abgeſehen davon, daß durch den einſtigen wirklichen Untergang der Welt das außer Gott Sein der Welt, d. h. ihre Ungöttlichkeit deutlich genug ausgeſprochen iſt — Gott iſt nur im Menſchen auf ſpecielle Weiſe; aber nur da bin ich zu Hauſe, wo ich ſpeciell zu Hauſe bin. „Nirgent iſt Gott als eigentlich Gott in der Seel. In allen Creaturen iſt etwas Gottes, aber in der Seel iſt Gott göttlich, dann ſie iſt ſeine Ruheſtätt.“ Predigten etzlicher Lehrer ꝛc. p. 19. Und das Sein der Dinge in Gott iſt, zumal da, wo es keine pantheiſtiſche Bedeutung hat, die aber hier wegfällt, eben ſo nur eine Vorſtellung ohne Realität, drückt nicht die ſpeciellen Geſinnungen der Religion aus.

Der Schöpfer der Welt iſt alſo nichts als der Menſch, welcher ſich durch den Beweis oder das Bewußtſein, daß die Welt erſchaffen, ein Werk des Willens, d. h. eine ſelbſtloſe, machtloſe, nichtige Exiſtenz iſt, die Gewißheit der eignen Wichtigkeit, Wahrheit und Unendlichkeit giebt. Das Nichts, aus dem die Welt hervorgebracht wurde, iſt ihr eignes Nichts. Indem Du ſagſt: die Welt iſt aus Nichts gemacht, denkſt Du Dir die Welt ſelbſt als Nichts, räumſt Du alle Schranken Deiner Phantaſie, Deines Gemüths, Deines Willens aus dem Kopfe, denn die Welt iſt die Schranke Deines Willens, Deines Gemüths: die Welt allein bedrängt Deine Seele; ſie allein iſt die Scheidewand zwiſchen Dir und Gott, Deinem ſeligen vollkommnen Weſen. Du vernichteſt alſo ſubjectiv die Welt; Du denkſt Dir Gott allein für ſich, d. h. die ſchlechthin unbeſchränkte Subjectivität, die Seele, die ſich ſelbſt allein genießt, die nicht der Welt bedarf, die nichts weiß von den ſchmerzlichen Banden der Materie. Im innerſten Grunde Deiner Seele willſt Du, daß keine Welt ſei; denn wo Welt iſt, da iſt Materie, und wo Materie, da iſt Druck und Stoß, Raum und Zeit, Schranke und Nothwendigkeit. Gleichwohl iſt aber doch eine Welt, doch eine Materie. Wie kommſt Du aus der Klemme dieſes Widerſpruchs hinaus? Wie ſchlägſt Du Dir die Welt aus dem Sinne, daß ſie Dich nicht ſtört in dem Wonnegefühl der unbeſchränkten Seele? Nur dadurch, daß Du die Welt ſelbſt zu einem Willensproduct machſt, daß Du ihr eine willkührliche, ſtets zwiſchen Sein und Nichtſein ſchwebende, ſtets ihrer Vernichtung gewärtige Exiſtenz giebſt. Allerdings läßt ſich die Welt, oder die Materie — denn beide laſſen ſich nicht trennen — nicht aus dem Creationsacte erklären; aber es iſt gänzlicher Mißverſtand, ſolche Forderung an die Creation zu ſtellen; denn es liegt dieſer der Gedanke zu Grunde: es ſoll keine Welt, keine Materie ſein; und es wird daher auch täglich ihrem Ende ſehnlichſt entgegengeharrt. Die Welt in ihrer Wahrheit exiſtirt hier gar nicht; ſie iſt nur als der Druck, die Schranke der menſchlichen Seele und Perſönlichkeit Gegenſtand; wie ſollte die Welt in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit aus einem Princip, das die Welt verneint, ſich deduciren, begründen laſſen?

Um die entwickelte Bedeutung der Creation als die richtige zu erkennen, bedenke man nur dieß Eine ernſtlich, daß in der Creation keineswegs die Schöpfung von Kraut und Vieh, von Waſſer und Erde, für die ja kein Gott iſt, ſondern die Schöpfung von perſönlichen Weſen, von Geiſtern, wie man zu ſagen pflegt, die Hauptſache iſt. Gott iſt der Begriff oder die Idee der Perſönlichkeit als ſelbſt Perſon, die in ſich ſelbſt ſeiende von der Welt abgeſchloſſene Subjectivität, das als abſolutes Sein und Weſen geſetzte bedürfnißloſe Fürſichſelbſtſein, das Ich ohne Du. Da aber das abſolute nur für ſich ſelbſt Sein dem Begriffe des wahren Lebens, dem Begriffe der Liebe widerſpricht, da das Selbſtbewußtſein weſentlich gebunden iſt an das Bewußtſein eines Du, da in die Dauer wenigſtens die Einſamkeit ſich nicht von dem Gefühle der Langweiligkeit und Einförmigkeit bewahren kann: ſo wird ſogleich von dem göttlichen Weſen fortgeſchritten zu andern bewußten Weſen, der Begriff der Perſönlichkeit, der zuvörderſt nur in Ein Weſen zuſammengedrängt iſt, zu einer Vielheit von Perſonen erweitert.*) Wird die Perſon phyſiſch gefaßt, als wirklicher Menſch, als welcher ſie ein bedürftiges Weſen iſt, ſo tritt ſie erſt am Ende der phyſiſchen Welt, wenn die Bedingungen ihrer Exiſtenz vorhanden, als der Endzweck der Creation auf. Wird dagegen der Menſch abſtract als Perſon gedacht, wie es von der religiöſen Speculation geſchieht, ſo iſt dieſer Umweg abgeſchnitten: es handelt ſich in gerader Linie um die Selbſtbegründung, die letzte Selbſtbewährung der menſchlichen Perſönlichkeit. Zwar wird die göttliche Perſönlichkeit auf alle mögliche Weiſe von der menſchlichen diſtinguirt, um ihre Nichtverſchiedenheit von dieſer zu verſchleiern; aber dieſe Unterſchiede ſind entweder rein phantaſtiſche oder ſophiſtiſche. Alle weſentlichen Gründe der Creation reduciren ſich nur auf die Beſtimmungen, die Gründe, welche dem Ich das Bewußtſein der Nothwendigkeit eines andern perſönlichen Weſens aufdrängen. Speculirt ſo viel als ihr wollt: ihr werdet nie eure Perſönlichkeit aus Gott herausbringen, wenn ihr ſie nicht ſchon vorher hineingebracht habt, wenn nicht Gott ſelbſt ſchon euer ſubjectives oder perſönliches Weſen iſt.

---

*) Hier iſt auch der Punkt, wo die Creation uns nicht nur die göttliche Macht, ſondern auch die göttliche Liebe repräſentirt. „Wir ſind, weil Gott gut iſt.“ (Auguſtin.) Anfangs, vor der Welt war Gott allein für ſich. „Vor allen Dingen war Gott allein, er ſelbſt ſich die Welt und der Ort und Alles. Allein aber war er, weil Nichts außer ihm war.“ (Tertullian.) Aber kein höheres Glück giebt es, als Andere zu beglücken, Seligkeit liegt im Actus der Mittheilung. Aber mittheilend iſt nur die Freude, die Liebe. Der Menſch ſetzt daher die mittheilende Liebe als Princip des Seins. „Die Ekſtaſe der Güte verſetzt Gott außer ſich.“ (Dionyſius A.) Alles Weſenhafte begründet ſich nur durch ſich ſelbſt. Die göttliche Liebe iſt die ſich ſelbſt begründende, ſich ſelbſt bejahende Lebensfreude. Das höchſte Selbſtgefühl des Lebens, die höchſte Lebensfreude iſt aber die Liebe, die beglückt. Gott, als gütiges Weſen, iſt das perſonificirte und vergegenſtändlichte Glück der Exiſtenz.

Zwölftes Kapitel.

Die Bedeutung der Creation im Judenthum.

Die Creationslehre ſtammt aus dem Judenthum: ſie iſt ſelbſt die charakteriſtiſche Lehre, die Fundamentallehre der jüdiſchen Religion. Das Princip, das ihr hier zu Grunde liegt, iſt aber nicht ſowohl das Princip der Subjectivität, als vielmehr des Egoismus. Die Creationslehre in ihrer charakteriſtiſchen Bedeutung entſpringt nur auf dem Standpunkt, wo der Menſch praktiſch die Natur nur ſeinem Willen und Bedürfniß unterwirft, und daher auch in ſeiner Vorſtellungskraft zu einem bloßen Machwerk, einem Product des Willens herabſetzt. Jetzt iſt ihm ihr Daſein erklärt, indem er ſie aus ſich, in ſeinem Sinne erklärt und auslegt. Die Frage: woher iſt die Natur oder Welt? ſetzt eigentlich eine Verwunderung darüber voraus, daß ſie iſt, oder die Frage: warum ſie iſt? Aber dieſe Verwunderung, dieſe Frage entſteht nur da, wo ſich der Menſch bereits von der Natur abgeſondert und ſie zu einem bloßen Willensobject gemacht hat. Der Verfaſſer des Buchs der Weisheit ſagt mit Recht, daß „die Heiden vor Bewunderung der Schönheit der Welt ſich nicht zum Begriffe des Schöpfers erhoben hätten." Wem die Natur ein ſchönes Weſen iſt, dem erſcheint ſie als Zweck ihrer ſelbſt, für den hat ſie den Grund ihres Daſeins in ſich ſelbſt, in dem entſteht nicht die Frage: warum iſt ſie? Der Begriff der Natur und Gottheit unterſcheidet ſich nicht in ſeinem Bewußtſein, ſeiner Anſchauung von der Welt. Die Natur, wie ſie in ſeine Sinne fällt, iſt ihm wohl entſtanden, erzeugt, aber nicht erſchaffen im eigentlichen Sinne, im Sinne der Religion, nicht ein willkührliches Product, nicht gemacht. Und mit dieſem Entſtandenſein drückt er nichts Arges aus; die Entſtehung hat für ihn nichts Unreines, Ungöttliches an ſich; er denkt ſich ſeine Götter ſelbſt als entſtanden. Die zeugende Kraft iſt ihm die erſte Kraft: er ſetzt als Grund der Natur daher eine Kraft der Natur — eine gegenwärtige, in ſeiner ſinnlichen Anſchauung ſich bethätigende Kraft als Grund der Dinge. So denkt der Menſch, wo er ſich äſthetiſch oder theoretiſch — denn die theoretiſche Anſchauung iſt urſprünglich die äſthetiſche, die Aeſthetik die prima philosophia — zur Welt verhält, wo ihm der Begriff der Welt der Begriff des Kosmos, der Herrlichkeit, der Göttlichkeit ſelbſt iſt. Nur da, wo ſolche Anſchauung den Menſchen beſeelte, konnten Gedanken gefaßt und ausgeſprochen werden, wie der des Anaxagoras: der Menſch ſei geboren zur Anſchauung der Welt. *) Der Standpunkt der Theorie iſt der Standpunkt der Harmonie mit der Welt. Die ſubjective Thätigkeit, diejenige, in welcher der Menſch ſich befriedigt, ſich freien Spielraum läßt, iſt hier allein die ſinnliche Einbildungskraft. Er läßt

---

*) Bei Diogenes L. lib. II. c. III. §. 6 heißt es wörtlich „zur Anſchauung der Sonne, des Mondes und des Himmels." Aehnliche Gedanken bei andern Philoſophen. So ſagten auch die Stoiker: „Der Menſch iſt geboren zur Betrachtung und Nachahmung der Welt." Cicero (de nat.)

hier, indem er ſich befriedigt, zugleich die Natur in Frieden gewähren und beſtehen, indem er ſeine Luftſchlöſſer, ſeine poetiſchen Kosmogonien nur aus *natürlichen Materialien* zuſammenſetzt. Wo dagegen der Menſch nur auf den praktiſchen Standpunkt ſich ſtellt und von dieſem aus die Welt betrachtet, den praktiſchen Standpunkt ſelbſt zum theoretiſchen macht, da iſt er entzweit mit der Natur, da macht er die Natur zur *unterthänigſten Dienerin* ſeines ſelbſtiſchen Intereſſes, ſeines praktiſchen Egoismus. Der theoretiſche *Ausdruck dieſer egoiſtiſchen, praktiſchen Anſchauung*, welcher die Natur an und für ſich *ſelbſt Nichts* iſt, lautet: die Natur oder Welt iſt gemacht, geſchaffen, ein *Product des Befehls*. Gott ſprach: es werde die Welt und es ward die Welt, d. i. Gott *befahl*: es werde die Welt und ohne Verzug ſtand ſie auf dieſen Befehl hin da.*)

Der *Utilismus*, der Nutzen iſt das oberſte Princip des Judenthums. Der Glaube an eine beſondere göttliche Vorſehung iſt der charakteriſtiſche Glaube des Judenthums; der Glaube an die Vorſehung der Glaube an Wunder; der Glaube an Wunder aber iſt es, wo die Natur nur als ein Object der Willkühr, des Egoismus, der eben die Natur nur zu willkührlichen Zwecken gebraucht, angeſchaut wird. Das Waſſer theilt ſich entzwei oder ballt ſich zuſammen, wie eine feſte Maſſe, der Staub verwandelt ſich in Läuſe, der Stab in eine Schlange, der Fluß in Blut, der Felſen in eine Quelle, an demſelben Orte iſt es zugleich Licht und Finſterniß, die Sonne ſteht bald ſtille in ihrem Laufe, bald geht ſie zurück. Und alle dieſe Widernatürlichkeiten geſchehen zum *Nutzen Iſraels*, lediglich auf *Befehl Jehovah's*, der ſich um

---

*) „Die Hebräer ſagen, daß die Gottheit Alles durch das Wort bewirke, daß Alles durch ihren *Befehl* gleichſam erſchaffen ſei, um damit anzuzeigen, wie leicht ſie ihren Willen ins Werk ſetze, und wie groß ihre Allmacht ſei. Pſalm 33, 6: *Der Himmel iſt durch das Wort des Herrn gemacht.* Pſalm 148, 5: *Er gebietet, ſo wird es geſchaffen.*" J. *Clericus*. (Comment. in Mosem. Genes. I. 3.)

nichts als Iſrael kümmert, nichts iſt als die perſonificirte Selbſtſucht des iſraelitiſchen Volks, mit Ausſchluß aller andern Völker, die abſolute Intoleranz — das Geheimniß des Monotheismus.

Die Griechen betrachteten die Natur mit den theoretiſchen Sinnen; ſie vernahmen himmliſche Muſik in dem harmoniſchen Laufe der Geſtirne; ſie ſahen aus dem Schaume des allgebärenden Oceans die Natur in der Geſtalt der Venus Anadyomene emporſteigen. Die Iſraeliten dagegen öffneten der Natur nur die gaſtriſchen Sinne; nur im Gaumen fanden ſie Geſchmack an der Natur; nur im Genuſſe des Manna wurden ſie ihres Gottes inne. Der Grieche trieb Humaniora, die freien Künſte, die Philoſophie; der Iſraelite erhob ſich nicht über das Brotſtudium der Theologie. „Zwiſchen Abend ſollt ihr Fleiſch zu eſſen haben und am Morgen Brots ſatt werden und inne werden, daß ich der Herr euer Gott bin.“*) „Und Jacob that ein Gelübde und ſprach: So Gott wird mit mir ſein und mich behüten auf dem Wege, den ich reiſe, und Brot zu eſſen geben und Kleider anzuziehen und mich mit Frieden wieder heim zu meinem Vater bringen, ſo ſoll der Herr mein Gott ſein.“**) Eſſen iſt der feierlichſte Act oder doch die Initiation der jüdiſchen Religion. Im Eſſen feiert und erneuert der Iſraelite den Creationsact: im Eſſen erklärt der Menſch die Natur für ein an ſich nichtiges Ding. Als die ſiebenzig Aelteſten mit Moſe den Berg hinanſtiegen, da „ſahen ſie Gott und da ſie Gott geſchauet hatten, tranken und aßen ſie.“***) Der Anblick des höchſten Weſens beförderte alſo bei ihnen nur den Appetit zum Eſſen.

Die Juden haben ſich in ihrer Eigenthümlichkeit bis auf den heutigen Tag erhalten. Ihr Princip, ihr Gott iſt das praktiſchſte

---

*) Moſe II. c. 16, 12.

**) Moſe I. c. 28, 20.

***) Moſe II. 24, 10, 11. Tantum abest, ut mortui sint, ut contra convivium hilares celebrarint. (Clericus.)

Princip von der Welt — der Egoismus und zwar der Egoismus in der Form der Religion. Der Egoismus iſt der Gott, der ſeine Diener nicht zu Schanden werden läßt. Der Egoismus iſt weſentlich monotheiſtiſch, denn er hat nur Eines, nur Sich zum Zweck. Der Egoismus ſammelt, concentrirt den Menſchen auf ſich; er giebt ihm ein feſtes, dichtes Lebensprincip; aber er macht ihn theoretiſch bornirt, weil gleichgültig gegen Alles, was nicht unmittelbar auf das Wohl des Selbſt ſich bezieht. Die Wiſſenſchaft entſteht daher, wie die Kunſt, nur aus dem Polytheismus, denn der Polytheismus iſt der offne, neidloſe Sinn für alles Schöne und Gute ohne Unterſchied, der Sinn für die Welt, für das Univerſum. Die Griechen ſahen ſich in der weiten Welt um, um ihren Geſichtskreis zu erweitern; die Juden beten noch heute mit gen Jeruſalem gekehrtem Geſichte. Kurz, der monotheiſtiſche Egoismus raubte den Iſraeliten den freien theoretiſchen Trieb und Sinn. Salomo allerdings übertraf „alle Kinder gegen Morgen“ an Verſtand und Weisheit und redete (handelte, agebat) ſogar „von Bäumen, von der Ceder zu Libanon bis zu dem Yſop, der an der Wand wächſt“, auch von „Vieh, Vögeln, von Gewürme und von Fiſchen“. *) Aber Salomo diente auch dem Jehovah nicht mit ganzem Herzen; Salomo huldigte fremden Göttern und Weibern; Salomo hatte alſo polytheiſtiſchen Sinn und Geſchmack. Der polytheiſtiſche Sinn, wiederhole ich, iſt die Grundlage der Wiſſenſchaft und Kunſt.

Eins nun mit dieſer Bedeutung, welche die Natur überhaupt für den Hebräer hatte, iſt auch die Bedeutung ihres Urſprungs. In der Art, wie ich mir die Entſtehung eines Dings erkläre, ſpreche ich nur unverhohlen meine Meinung, meine Geſinnung von demſelben aus. Denke ich verächtlich davon, ſo denke ich mir auch einen verächtlichen Urſprung. Das Ungeziefer, die Inſecten leiteten ſonſt die Menſchen

---

*) I. Könige 4, 30—34.

vom Aas und ſonſtigem Unrath ab. Nicht weil ſie das Ungeziefer von einem ſo unappetitlichen Urſprung ableiteten, dachten ſie ſo verächtlich davon, ſondern weil ſie ſo dachten, weil ihnen ihr Weſen ſo verächtlich erſchien, dachten ſie ſich einen dieſem Weſen entſprechenden, einen verächtlichen Urſprung. Den Juden war die Natur ein bloßes Mittel zum Zwecke des Egoismus, ein bloßes Willensobject. Das Ideal, der Abgott des egoiſtiſchen Willens iſt aber der Wille, welcher unbeſchränkt gebietet, welcher, um ſeinen Zweck zu erreichen, ſeinen Gegenſtand zu verwirklichen, keiner Mittel bedarf, welcher, was er nur immer will, unmittelbar durch ſich ſelbſt, d. h. den bloßen Willen ins Daſein ruft. Den Egoiſten ſchmerzt es, daß die Befriedigung ſeiner Wünſche und Bedürfniſſe eine vermittelte iſt, daß für ihn eine Kluft vorhanden iſt zwiſchen dem Gegenſtand und dem Wunſche, zwiſchen dem Zwecke in der Wirklichkeit und dem Zwecke in der Vorſtellung. Er ſetzt daher, um dieſen Schmerz zu heilen, um ſich frei zu machen von den Schranken der Wirklichkeit, als das wahre, als ſein höchſtes Weſen das Weſen, welches durch das bloße: Ich will den Gegenſtand hervorbringt. Deßwegen war dem Hebräer die Natur, die Welt das Product eines dictatoriſchen Wortes, eines kategoriſchen Imperativs, eines zauberiſchen Machtſpruchs.

Was für mich keine theoretiſche Bedeutung hat, was mir kein Weſen in der Theorie oder Vernunft iſt, dafür habe ich auch keinen theoretiſchen, keinen weſentlichen Grund. Durch den Willen bekräftige, verwirkliche ich nur ſeine theoretiſche Richtigkeit. Was wir verachten, das würdigen wir keines Blickes. Was man anſieht, achtet man; Anſchauung iſt Anerkennung. Was man anſchaut, das feſſelt durch geheime Anziehungskräfte, das überwältigt durch den Zauber, den es auf das Auge ausübt, den frevelnden Uebermuth des Willens, der Alles nur ſich unterwerfen will. Was einen Eindruck auf den theoretiſchen Sinn, auf die Vernunft macht, das entzieht ſich der Herrſchaft des egoiſtiſchen Willens; es reagirt, leiſtet Widerſtand. Was der vertilgungsſüchtige Egoismus dem Tode weiht, das giebt die liebevolle Theorie dem Leben wieder.

Die ſo ſehr verkannte Ewigkeit der Materie oder Welt bei den heidniſchen Philoſophen hat alſo keinen andern Sinn, als daß ihnen die Natur eine *theoretiſche Wahrheit* war.*) Die Heiden waren Götzendiener, d. h. ſie *ſchauten* die Natur an; ſie thaten nichts Andres, als was die tiefchriſtlichen Völker heute thun, wenn ſie die Natur zum Gegenſtande ihrer Bewunderung, ihrer unermüdlichen Forſchung machen. „Aber die Heiden beteten ja die Naturgegenſtände an.“ Allerdings; allein die Anbetung iſt nur die kindliche, *die religiöſe Form der Anſchauung*. Anſchauung und Anbetung unterſcheiden ſich nicht weſentlich. Was ich anſchaue, vor dem demüthige ich mich, dem weihe ich das Herrlichſte, was ich habe, mein Herz, meine Intelligenz zum Opfer. Auch der Naturforſcher fällt vor der Natur auf die Kniee nieder, wenn er eine Flechte, ein Inſect, einen Stein ſelbſt mit Lebensgefahr aus der Tiefe der Erde hervorgräbt, um ihn im Lichte der Anſchauung zu verherrlichen und im Andenken der wiſſenſchaftlichen Menſchheit zu verewigen. *Naturſtudium* iſt *Naturdienſt*, Götzendienſt im Sinne des iſraelitiſchen und chriſtlichen Gottes, und *Götzendienſt nichts als die erſte Naturanſchauung* des Menſchen: denn die Religion iſt nichts Andres als die erſte, darum kindliche, volksthümliche, aber befangene, unfreie Natur- und Selbſtanſchauung des Menſchen. Die Hebräer dagegen erhoben ſich über den Götzendienſt zum Gottesdienſte, über die Creatur zur Anſchauung des Creators, d. h. ſie erhoben ſich über die *theoretiſche Anſchauung* der Natur, welche den Götzendiener bezauberte, zur rein praktiſchen Anſchauung, welche die Natur nur den Zwecken des Egoismus unterwirft. „Daß Du auch nicht Deine Augen aufhebeſt gen Himmel und ſeheſt die Sonne und den Mond und die Sterne, das ganze Heer des Himmels und falleſt ab und beteſt ſie an und dieneſt ihnen, welche der Herr, dein Gott verordnet hat (d. i. geſchenkt, largitus est) allen Völkern unter dem ganzen Himmel.“ *) Nur in der unergründlichen Tiefe und Gewalt des hebräiſchen Egoismus hat alſo die Schöpfung aus Nichts, d. h. die Schöpfung, als ein bloßer befehlshaberiſcher Act, ihren Urſprung.

---

*) Uebrigens dachten ſie bekanntlich verſchieden hierüber. (S. z. B. Ariſteteles de coelo l. 1. c. 10.) Aber ihre Differenz iſt eine untergeordnete, da das ſchaffende Weſen bei ihnen mehr oder weniger ſelbſt ein kosmiſches Weſen iſt.

Aus dieſem Grunde iſt auch die Schöpfung aus Nichts kein Gegenſtand der Philoſophie — wenigſtens in keiner andern Weiſe, als in welcher ſie hier es iſt — denn ſie ſchneidet mit der Wurzel alle wahre Speculation ab, bietet dem Denken, der Theorie keinen Anhaltspunkt dar; ſie iſt eine für die Theorie bodenloſe, aus der Luft gegriffene Lehre, die nur den Utilismus, den Egoismus bewahrheiten ſoll, nichts enthält, nichts Andres ausdrückt, als den Befehl, die Natur nicht zu einem Gegenſtande des Denkens, der Anſchauung, ſondern der Benützung und Genießung zu machen. Aber freilich je leerer ſie für die natürliche Philoſophie, um ſo tiefer iſt ihre „ſpeculative“ Bedeutung; denn eben weil ſie keinen theoretiſchen Anhaltspunkt hat, läßt ſie der Speculation einen unendlichen Spielraum zu willkührlicher bodenloſer Deutelei und Grübelei.

Es iſt in der Geſchichte der Dogmen und Speculationen, wie in der Geſchichte der Staaten. Uralte Gebräuche, Rechte und Inſtitute ſchleppen ſich mit fort, nachdem ſie längſt ihren Sinn verloren. Was einmal geweſen, das will ſich nicht das Recht nehmen laſſen, für immer zu ſein; was einmal gut war, das will nun auch für alle Zeiten gut ſein. Hinterdrein kommen dann die Deutler, die Speculanten und ſprechen von dem tiefen Sinne, weil ſie den wahren Sinn nicht mehr

---

*) „Obgleich die Himmelskörper nicht Werke der Menſchen ſind, ſo ſind ſie doch der Menſchen wegen erſchaffen. Keiner bete alſo die Sonne an, ſondern erhebe ſich zu dem Schöpfer der Sonne.“ Clemens Alex. (Coh. ad gentes.)

kennen.*) So betrachtet auch die religiöſe Speculation die Dogmen, losgeriſſen aus dem Zuſammenhang, in welchem ſie allein Sinn haben; ſie reducirt ſie nicht kritiſch auf ihren wahren innern Urſprung; ſie macht vielmehr das Abgeleitete zum Urſprünglichen und umgekehrt das Urſprüngliche zum Abgeleiteten. Gott iſt ihr das Erſte; der Menſch das Zweite. So kehrt ſie die natürliche Ordnung der Dinge um! Das Erſte iſt gerade der Menſch, das Zweite das ſich gegenſtändliche Weſen des Menſchen: Gott. Nur in der ſpätern Zeit, wo die Religion bereits Fleiſch und Blut geworden, kann man ſagen: wie der Gott, ſo der Menſch, obwohl auch dieſer Satz immer nur eine Tautologie ausdrückt. Aber im Urſprung iſt es anders und nur im Urſprung kann man Etwas in ſeinem wahren Weſen erkennen. Erſt ſchafft der Menſch ohne Wiſſen und Willen Gott nach ſeinem Bilde und dann erſt ſchafft wieder dieſer Gott mit Wiſſen und Willen den Menſchen nach ſeinem Bilde. Dieß beſtätigt vor Allem der Entwicklungsgang der iſraelitiſchen Religion. Daher der Satz der theologiſchen Halbheit, daß die Offenbarung Gottes gleichen Schritt mit der Entwicklung des Menſchengeſchlechts hält. Natürlich; denn die Offenbarung Gottes iſt nichts Andres als die Offenbarung, die Selbſtentfaltung des menſchlichen Weſens. Nicht aus dem Creator ging der ſupranaturaliſtiſche Egoismus der Juden hervor, ſondern umgekehrt jener aus dieſem: in der Creation rechtfertigte nur gleichſam vor dem Forum ſeiner Vernunft der Iſraelite ſeinen Egoismus.

Allerdings konnte ſich auch der Iſraelite als Menſch, wie leicht begreiflich, ſelbſt ſchon aus praktiſchen Gründen, nicht der theoretiſchen

---

*) Aber natürlich nur bei der abſoluten Religion, denn bei den andern Religionen heben ſie die uns fremden, ihrem urſprünglichen Sinn und Zweck nach unbekannten Vorſtellungen und Gebräuche als ſinnlos und lächerlich hervor. Und doch iſt in der That die Verehrung des Kuhurins, den der Parſe und Indier trinkt, um Vergebung der Sünden zu erhalten, nicht lächerlicher, als die Verehrung des Haarkamms oder eines Fetzens vom Rocke der Mutter Gottes.

Anſchauung und Bewunderung der Natur entziehen. Aber er feiert nur die Macht und Größe Jehovah's, indem er die Macht und Größe der Natur feiert. Und dieſe Macht Jehovah's hat ſich am herrlichſten gezeigt in den Wunderwerken, die ſie zum Beſten Iſraels gethan. Es bezieht ſich alſo der Iſraelite in der Feier dieſer Macht immer zuletzt auf ſich ſelbſt; er feiert die Größe der Natur nur aus demſelben Intereſſe, aus welchem der Sieger die Stärke ſeines Gegners vergrößert, um dadurch ſein Selbſtgefühl zu ſteigern, ſeinen Ruhm zu verherrlichen. Groß und gewaltig iſt die Natur, die Jehovah gemacht, aber noch gewaltiger, noch größer iſt Iſraels Selbſtgefühl. Um ſeinetwillen ſteht die Sonne ſtille; um ſeinetwillen erbebt nach Philo bei der Verkündigung des Geſetzes die Erde; kurz, um ſeinetwillen verändert die ganze Natur ihr Weſen. „Die ganze Creatur, ſo ihre eigene Art hatte, veränderte ſich wieder nach Deinem Gebote, dem ſie dient, auf daß Deine Kinder unverſehrt bewahrt würden.“*) Gott gab Moſe nach Philo Macht über die ganze Natur; jedes der Elemente gehorchte ihm als dem Herrn der Natur. Iſraels Bedürfniß iſt das allmächtige Weltgeſetz, Iſraels Nothdurft das Schickſal der Welt. Jehovah iſt das Bewußtſein Iſraels von der Heiligkeit und Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz — eine Nothwendigkeit, vor welcher das Sein der Natur, das Sein anderer Völker in Nichts verſchwindet — Jehovah die Salus populi, das Heil Iſraels, dem Alles was im Wege ſteht aufgeopfert werden muß, Jehovah das ausſchließliche, monarchiſche Selbſtgefühl, das vernichtende Zornfeuer in dem racheglühenden Auge des vertilgungsſüchtigen Iſraels, kurz, Jehovah das Ich Iſraels, das ſich als der Endzweck und Herr der Natur Gegenſtand iſt. So feiert alſo der Iſraelite in der Macht der Natur die Macht Jehovah's und in der Macht Jehovah's die Macht des eignen Selbſtbewußtſeins. „Gelobt ſei Gott! Iſt Hülfsgott uns, ein Gott zu unſerm Heil.“ „Jehovah Gott iſt meine Kraft." „Gott ſelbſt des Helden (Joſua) Wort gehorchte, denn Er, Jehovah ſelbſt ſtritt mit vor Iſrael." „Jehovah iſt Kriegsgott." *)

---

*) Weisheit 19, 6.

Wenn ſich gleich im Verlaufe der Zeit der Begriff Jehovah's in einzelnen Köpfen erweiterte und ſeine Liebe, wie von dem Verfaſſer des Buchs Jona, auf die Menſchen überhaupt ausgedehnt wurde, ſo gehört dieß doch nicht zum weſentlichen Charakter der iſraelitiſchen Religion. Der Gott der Väter, an den ſich die theuerſten Erinnerungen knüpfen, der alte hiſtoriſche Gott bleibt doch immer die Grundlage einer Religion. **)

Dreizehntes Kapitel.

Die Allmacht des Gemüths oder das Geheimniß des Gebets.

Iſrael iſt die hiſtoriſche Definition der eigenthümlichen Natur des religiöſen Bewußtſeins, nur daß dieſes hier noch mit der Schranke eines beſondern, des Nationalintereſſes behaftet war. Wir dürfen daher dieſe Schranke nur fallen laſſen, ſo haben wir die chriſtliche Religion. Das Judenthum iſt das weltliche Chriſtenthum, das Chriſtenthum das geiſtliche Judenthum. Die chriſtliche Religion iſt die vom Nationalegoismus gereinigte jüdiſche Religion, allerdings zugleich eine neue, andere Religion; denn jede Reformation, jede Reinigung bringt, namentlich in religiöſen Dingen, wo ſelbſt das Unbedeutende Bedeutung hat, eine weſentliche Veränderung hervor. Dem Juden war der Iſraelite der Mittler, das Band zwiſchen Gott und Menſch; er bezog ſich in ſeiner Beziehung auf Jehovah auf ſich als Iſraeliten; Jehovah war ſelbſt nichts Andres als die Einheit, das ſich als abſolutes Weſen gegenſtändliche Selbſtbewußtſein Iſraels, das Nationalgewiſſen, das allgemeine Geſetz, der Centralpunkt der Politik.*) Laſſen wir die Schranke des Nationalbewußtſeins fallen, ſo bekommen wir ſtatt des Iſraeliten — den Menſchen. Wie der Iſraelite in Jehovah ſein Nationalweſen vergegenſtändlichte, ſo vergegenſtändlichte ſich der Chriſt in Gott ſein von der Schranke der Nationalität befreites menſchliches und zwar ſubjectiv menſchliches Weſen.**) Wie Iſrael das Bedürfniß, die Noth ſeiner Exiſtenz zum Geſetz der Welt machte, wie es in dieſem Bedürfniß ſelbſt ſeine politiſche Rachſucht vergötterte; ſo machte der Chriſt die Bedürfniſſe des menſchlichen Gemüths zu den allgebietenden Mächten und Geſetzen der Welt. Die Wunder des Chriſtenthums, die eben ſo weſentlich zur Charakteriſtik deſſelben gehören, als die Wunder des A. T. zur Charakteriſtik des Judenthums, haben nicht das Wohl einer Nation zu ihrem Gegenſtande, ſondern das Wohl des Menſchen — allerdings nur des chriſtgläubigen, denn das Chriſtenthum anerkannte den Menſchen nur unter der Bedingung, der Beſchränkung der Chriſtlichkeit, im Widerſpruch mit dem wahrhaft, dem univerſell menſchlichen Herzen, aber dieſe verhängnißvolle Beſchränkung kommt erſt ſpäter zur Sprache. Das Chriſtenthum hat den Egoismus des Judenthums zur Subjectivität vergeiſtigt — obwohl ſich auch innerhalb des Chriſtenthums dieſe Subjectivität wieder als purer Egoismus ausgeſprochen — das Verlangen nach irdiſcher Glückſeligkeit, das Ziel der iſraelitiſchen Religion, in die Sehnſucht himmliſcher Seligkeit, das Ziel des Chriſtenthums, verwandelt.

---

*) Nach Herder.

**) Die Bemerkung ſtehe noch hier, daß allerdings die Bewunderung der Macht und Herrlichkeit Gottes überhaupt, ſo auch Jehovah's in der Natur zwar nicht im Bewußtſein des Iſraeliten, aber doch in Wahrheit nur die Bewunderung der Macht und Herrlichkeit der Natur iſt. (S. hierüber P. Bayle, Ein Beitrag ꝛc.) Aber dieß förmlich zu beweiſen, liegt außer unſerm Plan, da wir uns hier nur auf das Chriſtenthum, d. h. die Verehrung Gottes im Menſchen beſchränken. Gleichwohl iſt jedoch das Princip dieſes Beweiſes auch in dieſer Schrift ausgeſprochen.

---

*) „Der größte Theil der hebräiſchen Poeſie, den man oft nur für geiſtlich hält, iſt politiſch." Herder.

**) Das ſubjectiv menſchliche, weil das menſchliche Weſen, wie es das Weſen des Chriſtenthums, ein ſupranaturaliſtiſches, die Natur, den Leib, die Sinnlichkeit, durch welche uns allein eine gegenſtändliche Welt gegeben iſt, von ſich ausſchließendes Weſen iſt.

Der höchſte Begriff, der Gott eines politiſchen Gemeinweſens, eines Volks, deſſen Politik aber in der Form der Religion ſich ausſpricht, iſt das Geſetz, das Bewußtſein des Geſetzes als einer abſoluten, göttlichen Macht; der höchſte Begriff, der Gott des unweltlichen, unpolitiſchen menſchlichen Gemüths iſt die Liebe — die Liebe, die dem Geliebten alle Schätze und Herrlichkeiten im Himmel und auf Erden zum Opfer bringt, die Liebe, deren Geſetz der Wunſch des Geliebten und deren Macht die unbeſchränkte Macht der Phantaſie, der intellectuellen Wunderthätigkeit iſt.

Gott iſt die Liebe, die unſre Wünſche, unſre Gemüthsbedürfniſſe befriedigt — Er iſt ſelbſt der verwirklichte Wunſch des Herzens, der zur Gewißheit ſeiner Erfüllung, ſeiner Gültigkeit, zur zweifelloſen Gewißheit, vor der kein Widerſpruch des Verſtandes, kein Einwand der Erfahrung, der Außenwelt beſteht, geſteigerte Wunſch. Gewißheit iſt für den Menſchen die höchſte Macht; was ihm gewiß, das iſt ihm das Seiende, das Göttliche. Gott iſt die Liebe — dieſer Ausſpruch, der höchſte des Chriſtenthums — iſt nur der Ausdruck von der Selbſtgewißheit des menſchlichen Gemüthes, von der Gewißheit ſeiner als der allein berechtigten, d. i. göttlichen Macht — der Ausdruck von der Gewißheit, daß des Menſchen innere Herzenswünſche unbedingte Gültigkeit und Wahrheit haben, daß es keine Schranke, keinen Gegenſatz des menſchlichen Gemüths giebt, daß die ganze Welt mit aller ihrer Herrlichkeit und Pracht Nichts iſt gegen das menſchliche Gemüth.*) Gott iſt die Liebe — d. h. das Gemüth iſt der Gott des Menſchen, ja Gott ſchlechtweg, das abſolute Weſen. Gott iſt das ſich gegenſtändliche Weſen des Gemüths, das ſchrankenfreie, reine Gemüth — Gott iſt der in das Tempus finitum, in das gewiſſe ſelige Iſt verwandelte Optativ des menſchlichen Herzens, die rückſichtsloſe Allmacht des Gefühls, das ſich ſelbſt erhörende Gebet, das ſich ſelbſt vernehmende Gemüth, das Echo unſerer Schmerzenslaute. Aeußern muß ſich der Schmerz: unwillkührlich greift der Künſtler nach der Laute, um in ihren Tönen ſeinen eignen Schmerz auszuhauchen. Er befriedigt ſeinen Schmerz, indem er ihn vernimmt, indem er ihn vergegenſtändlicht; er erleichtert die Laſt, die auf ſeinem Herzen ruht, indem er ſie der Luft mittheilt, ſeinen Schmerz zu einem allgemeinen Weſen macht. Aber die Natur erhört nicht die Klagen des Menſchen — ſie iſt gefühllos gegen ſeine Leiden. Der Menſch wendet ſich daher weg von der Natur, weg von den ſichtbaren Gegenſtänden überhaupt — er kehrt ſich nach Innen, um hier, verborgen und geborgen vor den gefühlloſen Mächten, Gehör für ſeine Leiden zu finden. Hier ſpricht er ſeine drückenden Geheimniſſe aus, hier macht er ſeinem gepreßten Herzen Luft. Dieſe freie Luft des Herzens, dieſes ausgeſprochne Geheimniß, dieſer entäußerte Seelenſchmerz iſt Gott. Gott iſt eine Thräne der Liebe, in tiefſter Verborgenheit vergoſſen über das menſchliche Elend. „Gott iſt ein unausſprechlicher Seufzer, im Grund der Seelen gelegen" — dieſer Ausſpruch *) iſt der merkwürdigſte, tiefſte, wahrſte Ausſpruch der chriſtlichen Myſtik.

---

*) Es giebt Nichts, was nicht der gute und rechtſchaffene Menſch von der göttlichen Güte erwarten könnte; alle Güter, deren nur das menſchliche Weſen fähig

---

iſt, Dinge, die kein Auge ſah und kein Ohr vernahm und kein menſchlicher Verſtand begriff, kann der ſich verſprechen, der einen Gott glaubt: denn nothwendig haben Die unendliche Hoffnungen, welche glauben, daß ein Weſen von unendlicher Güte und Macht die Angelegenheiten der Menſchen beſorgt und daß unſre Seelen unſterblich ſind. Und ſchlechterdings Nichts kann dieſe Hoffnungen zu nichte oder auch nur wankend machen, wenn man nur nicht dem Laſter huldigt und ein gottloſes Leben führt." Cudworth. (Syst. Intellect. cap. 3. Sect. 3. §. 27.)

*) Sebaſtian Frank von Wörd in Zinkgreis Apophthegmata deutſcher Nation.

Das tiefſte Weſen der Religion offenbart der einfachſte Act der Religion — *das Gebet* — ein Act, der unendlich mehr oder wenigſtens eben ſo viel ſagt, als das Dogma der Incarnation, obgleich die religiöſe Speculation daſſelbe als das größte Myſterium anſtiert. Aber freilich nicht das Gebet vor und nach der Mahlzeit, das Maſtgebet des Egoismus, ſondern das ſchmerzensreiche Gebet, das Gebet der troſtloſen Liebe, das Gebet, welches die den Menſchen zu Boden ſchmetternde Macht ſeines Herzens ausdrückt.

Im Gebet redet der Menſch Gott mit Du an; er erklärt alſo laut und vernehmlich Gott für ſein *anderes Ich*; er beichtet Gott, als dem ihm nächſten, innigſten Weſen ſeine *geheimſten Gedanken*, ſeine innigſten Wünſche, die er außerdem ſich ſcheut, laut werden zu laſſen. Aber er äußert dieſe Wünſche, in der Zuverſicht, in *der* **Gewißheit**, daß ſie erfüllt werden. Wie könnte er ſich an ein Weſen wenden, das kein Ohr für ſeine Klagen hätte? Was iſt alſo das Gebet, als der mit der *Zuverſicht in ſeine Erfüllung* geäußerte Wunſch des *Herzens*?*) was anders das Weſen, das dieſe Wünſche erfüllt, als das ſich ſelbſt Gehör gebende, *ſich ſelbſt genehmigende*, ſich ohne Ein- und Widerrede *bejahende menſchliche Gemüth*? Der Menſch, der ſich nicht die Vorſtellung der Welt aus dem Kopf ſchlägt, die Vorſtellung, daß Alles hier nur vermittelt iſt, jede Wirkung ihre natürliche Urſache hat, jeder Wunſch nur erreicht wird, wenn er zum Zweck gemacht und

---

*) Es wäre ein ſchwachſinniger Einwand, zu ſagen, Gott erfülle nur *die* Wünſche, *die* Bitten, welche in ſeinem Namen oder im Intereſſe der Kirche Chriſti geſchehen, kurz nur die Wünſche, welche mit ſeinem Willen übereinſtimmen; denn der *Wille Gottes* iſt eben der *Wille des Menſchen*, oder vielmehr Gott hat die *Macht*, der Menſch den *Willen*: Gott *macht* den Menſchen ſelig, aber der Menſch *will* ſelig ſein. Ein einzelner, dieſer oder jener Wunſch kann allerdings nicht erhört werden; aber darauf kommt es nicht an, wenn nur die Gattung, die weſentliche Tendenz genehmigt iſt. Der Fromme, dem eine Bitte fehlſchlägt, tröſtet ſich daher damit, daß die Erfüllung derſelben ihm nicht heilſam geweſen wäre. S. z. B. Oratio de precatione, in *Declamat. Melanchthonis.* T. III.

die entſprechenden Mittel ergriffen werden, ein ſolcher Menſch betet nicht; er arbeitet nur; er verwandelt die erreichbaren Wünſche in Zwecke weltlicher Thätigkeit, die übrigen Wünſche, die er als ſubjective erkennt, unterdrückt er oder betrachtet ſie eben nur als ſubjective, fromme Wünſche. Kurz, er beſchränkt, bedingt ſein Weſen durch die Welt, als deren Mitglied er ſich denkt, ſeine Wünſche durch die Vorſtellung der Nothwendigkeit. Im Gebete dagegen ſchließt der Menſch die Welt und mit ihr alle Gedanken der Vermittlung, der Abhängigkeit, der traurigen Nothwendigkeit von ſich aus; er macht ſeine Wünſche, ſeine Herzensangelegenheiten zu Gegenſtänden des unabhängigen, allvermögenden, des abſoluten Weſens, d. h. er bejaht ſie unbeſchränkt. Gott iſt das Jawort des menſchlichen Gemüths — das Gebet die unbedingte Zuverſicht des menſchlichen Gemüthes zur abſoluten Identität des Subjectiven und Objectiven, die Gewißheit, daß die Macht des Herzens größer, als die Macht der Natur, daß das Herzensbedürfniß die allgebietende Nothwendigkeit, das Schickſal der Welt iſt. Das Gebet verändert den Naturlauf — es beſtimmt Gott zur Hervorbringung einer Wirkung, die mit den Geſetzen der Natur im Widerſpruch ſteht. Das Gebet iſt das Verhalten des menſchlichen Herzens zu ſich ſelbſt, zu ſeinem eigenen Weſen — im Gebete vergißt der Menſch, daß eine Schranke ſeiner Wünſche exiſtirt, und iſt ſelig in dieſem Vergeſſen.

Das Gebet iſt die Selbſttheilung des Menſchen in zwei Weſen — ein Geſpräch des Menſchen mit ſich ſelbſt, mit ſeinem Herzen. Es gehört mit zur Wirkung des Gebets, daß es laut, deutlich, nachdrucksvoll ausgeſprochen wird. Unwillkührlich quillt das Gebet über die Lippen heraus — der Druck des Herzens zerſprengt das Schloß des Mundes. Aber das laute Gebet iſt nur das ſein Weſen offenbarende Gebet: das Gebet iſt weſentlich, wenn auch nicht äußerlich ausgeſprochene, Rede — das lateiniſche Wort oratio bedeutet beides — im Gebete ſpricht ſich der Menſch unverhohlen aus über das, was ihn drückt, was ihm überhaupt nahe geht; er vergegenſtändlicht ſein Herz — daher die moraliſche Kraft des Gebets. Sammlung, ſagt man, iſt die Bedingung des Gebets. Aber ſie iſt mehr als Bedingung: das Gebet iſt ſelbſt Sammlung — Beſeitigung aller zerſtreuenden Vorſtellungen, aller ſtörenden Einflüſſe von Außen, Einkehr in ſich ſelbſt, um ſich nur zu ſeinem eignen Weſen zu verhalten. Nur ein zuverſichtliches, aufrichtiges, herzliches, inniges Gebet, ſagt man, hilft, aber dieſe Hülfe liegt im Gebete ſelbſt. Wie überall in der Religion das Subjective, Menſchliche, Untergeordnete in Wahrheit das Erſte, die prima causa, die Sache ſelbſt iſt — ſo ſind auch hier dieſe ſubjectiven Eigenſchaften das objective Weſen des Gebets ſelbſt. *)

Die oberflächlichſte Anſicht vom Gebet iſt, wenn man in ihm nur einen Ausdruck des Abhängigkeitsgefühles ſieht. Allerdings drückt es ein ſolches aus, aber die Abhängigkeit des Menſchen von ſeinem Herzen, von ſeinen Gefühlen. Wer ſich nur abhängig fühlt, der öffnet ſeinen Mund nicht zum Gebete; das Abhängigkeitsgefühl nimmt ihm die Luſt, den Muth dazu; denn Abhängigkeitsgefühl iſt Nothwendigkeitsgefühl. Das Gebet wurzelt vielmehr in dem unbedingten, um alle Nothwendigkeit unbekümmerten Vertrauen des Herzens, daß ſeine Angelegenheiten Gegenſtand des abſoluten Weſens ſind, daß das allmächtige unbeſchränkte Weſen der Vater der Menſchen, ein theilnehmendes, gefühlvolles, liebendes Weſen iſt, daß alſo die dem Menſchen theuerſten, heiligſten Empfindungen und Wünſche göttliche Wahrheiten ſind. Das Kind fühlt ſich aber nicht abhängig von dem

---

*) Aus ſubjectiven Gründen vermag auch mehr das gemeinſchaftliche als einzelne Gebet. Gemeinſamkeit erhöht die Gemüthskraft, ſteigert das Selbſtgefühl. Was man allein nicht vermag, vermag man mit Andern. Alleingefühl iſt Beſchränktheitsgefühl; Gemeingefühl Freiheitsgefühl. Darum drängen ſich die Menſchen, von Naturgewalten bedroht, zuſammen. „Es iſt unmöglich, wie Ambroſius ſagt, daß die Gebete Vieler nichts erlangen. ... Der Einzelheit wird abgeſchlagen, was der Liebe gewährt wird.“ P. Paul. Mezger. (Sacra Hist. de gentis hebr. ortu. Aug. V. 1700. p. 668—69.)

Vater als Vater; es hat vielmehr im Vater das Gefühl ſeiner Stärke, das Bewußtſein ſeines Werths, die Bürgſchaft ſeines Daſeins, die Gewißheit der Erfüllung ſeiner Wünſche; auf dem Vater ruht die Laſt der Sorge; das Kind dagegen lebt ſorglos und glücklich im Vertrauen auf den Vater, ſeinen lebendigen Schutzgeiſt, der nichts will, als des Kindes Wohl und Glück. Der Vater macht das Kind zum Zweck, ſich ſelbſt zum Mittel ſeiner Exiſtenz. Das Kind, welches ſeinen Vater um Etwas bittet, wendet ſich nicht an ihn als ein von ihm unterſchiedenes, ſelbſtſtändiges Weſen, als Herrn, als Perſon überhaupt, ſondern an ihn, wie und wiefern er abhängig, beſtimmt iſt von ſeinen Vatergefühlen, von der Liebe zu ſeinem Kinde. Die Bitte iſt nur ein Ausdruck von der Gewalt, die das Kind über den Vater ausübt — wenn man anders den Ausdruck Gewalt hier anwenden darf, da die Gewalt des Kindes nichts iſt, als die Gewalt des Vaterherzens ſelbſt. Die Sprache hat für Bitten und Befehlen dieſelbe Form — den Imperativ. Die Bitte iſt der Imperativ der Liebe. Und dieſer Imperativ hat unendlich mehr Macht, als der despotiſche. Die Liebe befiehlt nicht; die Liebe braucht ihre Wünſche nur leiſe anzudeuten, um ſchon der Erfüllung derſelben gewiß zu ſein; der Despot muß ſchon in den Ton eine Gewalt hineinlegen, um andere, gegen ihn an ſich gleichgültige Weſen zu Vollſtreckern ſeiner Wünſche zu machen. Der Imperativ der Liebe wirkt mit elektro-magnetiſcher Kraft, der despotiſche mit der mechaniſchen Kraft eines hölzernen Telegraphen. Der innigſte Ausdruck Gottes im Gebet iſt das Wort: Vater — der innigſte, weil ſich hier der Menſch zu dem abſoluten Weſen als dem ſeinigen verhält, das Wort Vater eben ſelbſt der Ausdruck der innigſten Einheit iſt, der Ausdruck, in dem unmittelbar die Gewähr meiner Wünſche, die Bürgſchaft meines Heils liegt. Die Allmacht, an die ſich der Menſch im Gebete wendet, iſt nichts als die Allmacht der Güte, die zum Heile des Menſchen auch das Unmögliche möglich macht — in Wahrheit nichts Andres als die Allmacht des Herzens, des

Gefühls, welches alle Verſtandesſchranken durchbricht, alle Grenzen der Natur überflügelt, welches will, daß nichts Andres ſei, als Gefühl, nichts ſei, was dem Herzen widerſpricht. Der Glaube an die Allmacht iſt der Glaube an die Richtigkeit der Außenwelt, der Objectivität — der Glaube an die abſolute Wahrheit und Gültigkeit des Gemüths. Das Weſen der Allmacht drückt nichts aus, als das Weſen des Gemüths. Die Allmacht iſt die Macht, vor der kein Geſetz, keine Naturbeſtimmung, keine Grenze gilt und beſteht, aber dieſe Macht iſt eben das Gemüth, welches jede Nothwendigkeit, jedes Geſetz als Schranke empfindet und deßwegen aufhebt. Die Allmacht thut nichts weiter, als daß ſie den innerſten Willen des Gemüths vollſtreckt, verwirklicht. Im Gebete wendet ſich der Menſch an die Allmacht der Güte — das heißt alſo nichts Andres als: im Gebete betet der Menſch ſein eignes Herz an, ſchaut er das Weſen ſeines Gemüths als das höchſte, das göttliche Weſen an.

Vierzehntes Kapitel.

Das Geheimniß des Glaubens — das Geheimniß des Wunders.

Der Glaube an die Macht des Gebets — und nur da, wo dem Gebete eine Macht und zwar eine Macht über die Gegenſtände außer dem Menſchen zugeſchrieben wird, iſt noch das Gebet eine religiöſe Wahrheit — iſt eins mit dem Glauben an die Wundermacht und der Glaube an Wunder eins mit dem Weſen des Glaubens überhaupt. Nur der Glaube betet; nur das Gebet des Glaubens hat Kraft. Der Glaube iſt aber nichts Andres als die zuverſichtliche Gewißheit von der Realität, d. i. unbedingten Gültigkeit und Wahrheit des Subjectiven im Gegenſatz zu den Schranken, d. i.

Geſetzen der Natur und Vernunft. Das charakteriſtiſche Object des Glaubens iſt daher das *Wunder* — *Glaube* iſt *Wunderglaube*, *Glaube* und *Wunder abſolut unzertrennlich*. Was objectiv das Wunder, oder die Wundermacht, das iſt ſubjectiv der Glaube — das Wunder iſt das äußere Geſicht des Glaubens — der Glaube die innere Seele des Wunders — der *Glaube das Wunder des Geiſtes*, das Wunder des Gemüths, das ſich im äußern Wunder nur vergegenſtändlicht. *Dem Glauben iſt nichts unmöglich* — und dieſe *Allmacht des Glaubens* verwirklicht nur das Wunder. Das Wunder iſt nur ein ſinnliches Beiſpiel von dem, was der Glaube vermag. Unbegrenztheit des Gemüths, Ueberſchwänglichkeit des Gefühls, mit *einem* Worte: Supranaturalismus, Uebernatürlichkeit iſt daher das Weſen des Glaubens. Der Glaube bezieht ſich nur auf Dinge, welche, im Widerſpruch mit den Schranken, d. i. *Geſetzen* der Natur und Vernunft, die Allmacht des menſchlichen Gemüths, der menſchlichen Wünſche vergegenſtändlichen. Der Glaube entfeſſelt die Wünſche des Menſchen von den Banden der natürlichen Vernunft; er genehmigt, was Natur und Vernunft verſagen; er macht den Menſchen darum *ſelig*, denn er befriedigt ſeine ſubjectivſten Wünſche. Und kein Zweifel beunruhigt den wahren Glauben. Der Zweifel entſteht nur da, wo ich aus mir ſelbſt herausgehe, die Grenzen meiner Subjectivität überſchreite, wo ich auch dem Andern außer mir, dem von mir Unterſchiedenen Wahrheit und Stimmrecht einräume, wo ich mich als ein ſubjectives, d. i. *beſchränktes* Weſen weiß und nun durch das Andere außer mir meine Grenzen zu erweitern ſuche. Aber im Glauben iſt das *Princip* des *Zweifels* ſelbſt verſchwunden, denn dem Glauben gilt eben an und für ſich das *Subjective* für das *Objective*, das *Abſolute ſelbſt*. Der Glaube iſt nichts Andres als der *Glaube an die Gottheit des Menſchen*.

„Der Glaube iſt ein ſolcher Muth im Herzen, da man ſich zu *Gott alles Guts verſieht*. Einen ſolchen Glauben, da das Herz alle Zuverſicht auf Gott allein ſetzet, fordert Gott im erſten Gebot, da er ſpricht: Ich bin der Herr Dein Gott. ..... Das iſt ich will allein Dein Gott ſeyn, Du ſolt keinen andern Gott ſuchen; ich will Dir helfen aus aller Noth. ... Du ſolt auch nicht denken, daß ich Dir feind ſey und Dir nicht helffen wolle. Wo Du alſo denkeſt, ſo macheſt Du mich in Deinem Hertzen zu einem andern Gott, denn ich bin. Darum halts gewiß dafür, daß ich Dir wolle gnädig ſeyn." „Wie Du Dich kehreſt und wendeſt, alſo kehret und wendet ſich Gott. Denkeſt Du, er zürne mit Dir, ſo zürnet er. Denkeſt Du, er ſey Dir unbarmhertzig und wolle Dich in die Hölle ſtoßen, ſo iſt er alſo. Wie Du von Gott gläubeſt, alſo haſt Du ihn." „Gläubſt Du es, ſo haſt Du es; gläubſt Du es aber nicht, ſo haſt Du nichts davon." „Darum wie wir glauben, ſo geſchieht uns. Halten wir ihn für unſern Gott, ſo wird er freylich nicht unſer Teuffel ſeyn. Halten wir ihn aber nicht für unſern Gott, ſo wird er freylich auch nicht unſer Gott, ſondern muß ein verzehrend Feuer ſeyn." „Durch den Unglauben machen wir Gott zu einem Teuffel."*) Wenn ich alſo einen Gott glaube, ſo habe ich einen Gott, d. h. der Glaube an Gott iſt der Gott des Menſchen. Wenn Gott Das und ſo iſt, was ich und wie ich glaube, was iſt das Weſen Gottes anders, als das Weſen des Glaubens? Kannſt Du aber an einen Dir guten Gott glauben, wenn Du Dir ſelbſt nicht gut biſt, wenn Du am Menſchen verzweifelſt, wenn er Dir nichts iſt? Glaubſt Du, daß Gott für Dich iſt, ſo glaubſt Du, daß nichts gegen Dich iſt und ſein kann, nichts Dir widerſpricht. Glaubſt Du aber, daß nichts gegen Dich iſt und ſein kann, ſo glaubſt Du — was? — nichts Geringeres, als daß Du Gott biſt.**) Daß Gott ein andres Weſen iſt, das iſt nur

---

*) Luther. (T. XV. p. 282. T. XVI. p. 491—493.)

**) „Gott iſt allmächtig; der aber glaubt, der iſt ein Gott." Luther. (T. XIV. S. 320.) An einer andern Stelle nennt Luther geradezu den Glauben

Schein, nur Einbildung. Daß er Dein eignes Weſen, das ſprichſt Du damit aus, daß Gott ein Weſen für Dich iſt. Was iſt alſo der Glaube anders als die Selbſtgewißheit des Menſchen, die zweifelloſe Gewißheit, daß ſein eignes ſubjectives Weſen das objective, ja abſolute Weſen, das Weſen der Weſen iſt?

Der Glaube beſchränkt ſich nicht durch die Vorſtellung einer Welt, eines Weltganzen, einer Nothwendigkeit. Für den Glauben iſt nur Gott, d. h. die ſchrankenfreie Subjectivität. Wo der Glaube im Menſchen aufgeht, da geht die Welt unter, ja ſie iſt ſchon untergegangen. Der Glaube an den wirklichen Untergang und zwar an einem demnächſt bevorſtehenden, dem Gemüth gegenwärtigen Untergang dieſer den chriſtlichen Wünſchen widerſprechenden Welt iſt daher ein Phänomen von dem innerſten Weſen des chriſtlichen Glaubens, ein Glaube, der ſich gar nicht abtrennen läßt von dem übrigen Inhalt des chriſtlichen Glaubens, mit deſſen Aufgebung das wahre poſitive Chriſtenthum aufgegeben, verläugnet wird.*) Das Weſen des Glaubens, welches ſich durch alle

---

den „Schöpfer der Gottheit“; freilich ſetzt er, auf ſeinem Standpunkt nothwendig, ſogleich die Einſchränkung hinzu: „nicht daß er an dem göttlichen ewigen Weſen etwas ſchaffe, ſondern in uns ſchaffet er es.“ (T. XI. p. 161.)

*) Dieſer Glaube iſt der Bibel ſo weſentlich, daß ſie ohne ihn gar nicht begriffen werden kann. Die Stelle 2. Petri 3, 8. ſpricht nicht, wie dieß aus dem ganzen Kapitel hervorgeht, gegen einen nahen Untergang, denn wohl ſind 1000 Jahre wie ein Tag vor dem Herrn, aber auch ein Tag wie 1000 Jahre, und die Welt kann daher ſchon morgen nicht mehr ſein. Daß überhaupt in der Bibel ein ſehr nahes Weltende erwartet und prophezeiht, obgleich nicht Tag und Stunde beſtimmt wird, kann nur ein Lügner oder ein Blinder läugnen. S. hierüber auch Lützelberger's Schriften. Die religiöſen Chriſten glaubten daher auch faſt zu allen Zeiten an die Nähe des Weltuntergangs — Luther z. B. ſagt öfter, daß „der jüngſte Tag nicht weit iſt“ (z. B. T. XVI. p. 26.) — oder ſehnten ſich wenigſtens in ihrem Gemüthe nach dem Ende der Welt, wenn ſie gleich aus Klugheit es unbeſtimmt ließen, ob es nahe oder ferne ſei. S. z. B. Auguſtin (de fine saeculi ad Hesychium c. 13).

ſeine Gegenſtände bis ins Speciellſte hinein beſtätigen läßt, iſt, daß das iſt, was der Menſch wünſcht — er wünſcht unſterblich zu ſein, alſo iſt er unſterblich; er wünſcht, daß ein Weſen ſei, welches alles vermag, was der Natur und Vernunft unmöglich iſt, alſo exiſtirt ein ſolches Weſen: er wünſcht, daß eine Welt ſei, welche den Wünſchen des Gemüths entſpricht, eine Welt der unbeſchränkten Subjectivität, d. i. der ungeſtörten Gemüthlichkeit, der ununterbrochnen Seligkeit: nun exiſtirt aber dennoch eine dieſer gemüthlichen Welt entgegengeſetzte Welt, alſo muß dieſe Welt vergehen — ſo nothwendig vergehen, als nothwendig ein Gott, das abſolute Weſen des menſchlichen Gemüths, beſteht. Glaube, Liebe, Hoffnung ſind die chriſtliche Dreieinigkeit. Die Hoffnung bezieht ſich auf die Erfüllung der Verheißungen — der Wünſche, die noch nicht erfüllt ſind, aber erfüllt werden; die Liebe auf das Weſen, welches dieſe Verheißungen giebt und erfüllt, der Glaube auf die Verheißungen, die Wünſche, welche bereits erfüllt, hiſtoriſche Thatſachen ſind.

Das Wunder iſt ein weſentlicher Gegenſtand des Chriſtenthums, weſentlicher Glaubensinhalt. Aber was iſt das Wunder? Ein verwirklichter ſupranaturaliſtiſcher Wunſch — ſonſt nichts. Der Apoſtel Paulus erläutert das Weſen des chriſtlichen Glaubens an dem Beiſpiel Abrahams. Abraham konnte auf natürlichem Wege nimmer auf Nachkommenſchaft hoffen. Jehovah verhieß ſie ihm gleichwohl aus beſonderer Gnade. Und Abraham glaubte, der Natur zum Trotz. Darum wurde ihm auch dieſer Glaube zur Gerechtigkeit, zum Verdienſt angerechnet; denn es gehört viele Einbildungskraft dazu, etwas im Widerſpruch mit Erfahrung, wenigſtens vernünftiger, geſetzmäßiger Erfahrung dennoch als gewiß anzunehmen. Aber was war der Gegenſtand dieſer göttlichen Verheißung? Nachkommenſchaft: der Gegenſtand eines menſchlichen Wunſches. Und woran glaubte Abraham, wenn er Jehovah glaubte? an ein Weſen, welches alles vermag, alle menſchlichen Wünſche erfüllen kann. „Sollte dem Herrn etwas unmöglich ſein?“*)

Doch wozu verſteigen wir uns bis zu Abraham hinauf? Die ſchlagendſten Beweiſe haben wir ja viel näher. Das Wunder ſpeiſt Hungrige, heilt von Natur Blinde, Taube, Lahme, errettet aus Lebensgefahren, belebt ſelbſt Todte auf die Bitten ihrer Verwandten. Es befriedigt alſo menſchliche Wünſche — Wünſche, die aber zugleich, zwar nicht immer an ſich ſelbſt, wie der Wunſch, den Todten zu beleben, doch inſofern, als ſie die Wundermacht, wunderbare Hülfe anſprechen, überſchwängliche, ſupranaturaliſtiſche Wünſche ſind. Aber das Wunder unterſcheidet ſich dadurch von der natur- und vernunftgemäßen Befriedigungsweiſe menſchlicher Wünſche und Bedürfniſſe, daß es die Wünſche des Menſchen auf eine dem Weſen des Wunſches entſprechende, auf die wünſchenswertheſte Weiſe befriedigt. Der Wunſch bindet ſich an keine Schranke, kein Geſetz, keine Zeit; er will unverzüglich, augenblicklich erfüllt ſein. Und ſiehe da! ſo ſchnell als der Wunſch, ſo ſchnell iſt das Wunder. Die Wunderkraft verwirklicht augenblicklich, mit einem Schlag, ohne alles Hinderniß die menſchlichen Wünſche. Daß Kranke geſund werden, das iſt kein Wunder, aber daß ſie unmittelbar auf einen bloßen Machtſpruch hin geſund werden, das iſt das Geheimniß des Wunders. Nicht alſo durch das Product oder Object, welches ſie hervorbringt — würde die Wundermacht etwas abſolut Neues, nie Geſehenes, nie Vorgeſtelltes, auch nicht einmal Erdenkbares verwirklichen, ſo wäre ſie als eine weſentlich andere und zugleich objective Thätigkeit factiſch erwieſen — ſondern allein durch den Modus, die Art und Weiſe unterſcheidet ſich die Wunderthätigkeit von der Thätigkeit der Natur und Vernunft. Allein die Thätigkeit, welche dem Weſen, dem Inhalt nach eine natürliche, ſinnliche, nur der Art oder Form nach eine übernatürliche, überſinnliche iſt, dieſe Thätigkeit iſt nur die Phantaſie oder Einbildungskraft. Die Macht des Wunders iſt daher nichts Andres als die Macht der Einbildungskraft.

---

*) 1. Moſe 18, 14.

Die Wunderthätigkeit iſt eine Zweckthätigkeit. Die Sehnſucht nach dem verlornen Lazarus, der Wunſch ſeiner Verwandten, ihn wieder zu beſitzen, war der Beweggrund der wunderbaren Erweckung — die That ſelbſt, die Befriedigung dieſes Wunſches, der Zweck. Allerdings geſchah das Wunder „zur Ehre Gottes, daß der Sohn Gottes dadurch geehret werde“, aber die Schweſtern des Lazarus, die nach dem Herrn ſchicken mit den Worten: „ſiehe, den Du lieb haſt, der liegt krank“ und die Thränen, die Jeſus vergoß, vindiciren dem Wunder einen menſchlichen Urſprung und Zweck. Der Sinn iſt: der Macht, die ſelbſt Todte erwecken kann, iſt kein menſchlicher Wunſch unerfüllbar.*) Und die Ehre des Sohnes beſteht eben darin, daß er erkannt und verehrt wird als das Weſen, welches kann, was der Menſch nicht kann, aber wünſcht zu können. Die Zweckthätigkeit beſchreibt bekanntlich einen Kreis: ſie läuft im Ende auf ihren Anfang zurück. Aber die Wunderthätigkeit unterſcheidet ſich dadurch von der gemeinen Verwirklichung des Zwecks, daß ſie einen Zweck ohne Mittel verwirklicht, daß ſie eine unmittelbare Einheit des Wunſches und der Erfüllung bewirkt, daß ſie folglich einen Kreis beſchreibt, aber nicht in krummer, ſondern in gerader, folglich der kürzeſten Linie. Ein Kreis in gerader Linie iſt das mathematiſche Sinn- und Ebenbild des Wunders. So lächerlich es daher wäre, einen Kreis in gerader Linie conſtruiren zu wollen, ſo lächerlich iſt es, das Wunder philoſophiſch begründen zu wollen. Das Wunder iſt für die Vernunft ſinnlos, undenkbar, ſo undenkbar, als ein hölzernes Eiſen, ein Kreis ohne Peripherie. Ehe man die Möglichkeit beſpricht, ob ein Wunder geſchehen kann, zeige man die Möglichkeit, ob das Wunder, d. h. das Undenkbare denkbar iſt.

---

*) „Der ganzen Welt iſt's unmöglich, einen Todten aufzuwecken, aber dem Herrn Chriſto iſt's nicht allein nicht unmöglich, ſondern es iſt ihm auch keine Mühe noch Arbeit. …. Solches hat Chriſtus gethan zum Zeugniß und Zeichen, daß er aus dem Tode erretten könne und wolle. Er thut's nicht allezeit und an jedermann. …. Es iſt gnug, daß er's etliche Mal gethan hat, das andere ſparet er bis auf den jüngſten Tag.“ Luther. (T. XVI. p. 518.) Die poſitive, weſentliche Bedeutung des Wunders iſt daher die, daß das göttliche Weſen kein andres als das menſchliche iſt. Die Wunder beſtätigen, beglaubigen die Lehre. Welche Lehre? Die eben, daß Gott ein Heiland der Menſchen, ein Retter aus aller Noth, d. h. ein den Bedürfniſſen und Wünſchen des Menſchen entſprechendes, alſo menſchliches Weſen iſt. Was der Gottmenſch mit Worten ausſpricht, das demonſtrirt mit Thaten das Wunder ad oculos.

Was dem Menſchen die Einbildung der Denkbarkeit des Wunders beibringt, iſt, daß das Wunder als eine ſinnliche Begebenheit vorgeſtellt wird und der Menſch daher ſeine Vernunft durch, zwiſchen den Widerſpruch ſich einſchiebende, ſinnliche Vorſtellungen täuſcht. Das Wunder der Verwandlung des Waſſers in Wein z. B. ſagt in Wahrheit nichts Andres, als: Waſſer iſt Wein, nichts Andres, als die Einheit zweier ſich abſolut widerſprechender Prädicate oder Subjecte; denn in der Hand des Wunderthäters iſt kein Unterſchied zwiſchen beiden Subſtanzen; die Verwandlung iſt nur die ſinnliche Erſcheinung von dieſer Einheit des ſich Widerſprechenden. Aber die Verwandlung verhüllt den Widerſpruch, weil die natürliche Vorſtellung der Veränderung ſich dazwiſchen einſchiebt. Allein es iſt ja keine allmählige, keine natürliche, ſo zu ſagen organiſche, ſondern eine abſolute, ſtoffloſe Verwandlung — eine reine Schöpfung aus Nichts. In dem geheimniß- und verhängnißvollen Wunderact, in dem Act, der das Wunder zum Wunder macht, iſt urplötzlich, ununterſcheidbar Waſſer Wein — was eben ſo viel ſagen will, als: Eiſen iſt Holz, oder ein hölzernes Eiſen.

Der Wunderact — und das Wunder iſt nur ein flüchtiger Act — iſt daher kein denkbarer, denn er hebt das Princip der Denkbarkeit auf, — aber eben ſo wenig ein Gegenſtand des Sinnes, ein Gegenſtand wirklicher oder nur möglicher Erfahrung. Waſſer iſt wohl Gegenſtand des Sinnes, auch Wein; ich ſehe jetzt wohl Waſſer, hernach Wein; aber das Wunder ſelbſt, das was dieſes Waſſer urplötzlich zum Wein macht, dieß iſt, weil kein Naturproceß, kein Gegenſtand wirklicher oder nur möglicher Erfahrung. Das Wunder iſt ein Ding der Einbildung — eben deßwegen auch ſo gemüthlich, denn die Phantaſie iſt die dem Gemüthe entſprechende Thätigkeit, weil ſie alle Schranken, alle Geſetze, welche dem Gemüthe wehe thun, beſeitigt, und ſo dem Menſchen die unmittelbare, ſchlechthin unbeſchränkte Befriedigung ſeiner ſubjectivſten Wünſche vergegenſtändlicht.*) Gemüthlichkeit iſt die weſentliche Eigenſchaft des Wunders. Wohl macht auch das Wunder einen erhabnen, erſchütternden Eindruck, inſofern als es eine Macht ausdrückt, vor der nichts beſteht — die Macht der Phantaſie. Aber dieſer Eindruck liegt nur in dem vorübergehenden Act des Thuns — der bleibende, weſenhafte Eindruck iſt der gemüthliche. In dem Augenblick, wo der geliebte Todte aufgeweckt wird, erſchrecken wohl die umſtehenden Verwandten und Freunde über die außerordentliche, allmächtige Kraft, die Todte in Lebende verwandelt; aber in demſelben ungetheilten Augenblicke — denn die Wirkungen der Wundermacht ſind höchſt ſchnell — wo er auferſteht, wo das Wunder vollbracht iſt, da fallen auch ſchon die Verwandten dem Wiedererſtandnen in die Arme und führen ihn unter Freudenthränen nach Hauſe, um hier ein gemüthliches Feſt zu feiern. Aus dem Gemüthe entſpringt das Wunder, auf das Gemüth geht es wieder zurück. Selbſt in der Darſtellung verläugnet es nicht ſeinen Urſprung. Die angemeſſene Darſtellung iſt allein die gemüthliche. Wer ſollte in der Erzählung von der Erweckung des Lazarus, dem größten Wunder, den gemüthlichen, behaglichen Legendenton verkennen?*) Gemüthlich iſt aber eben das Wunder, weil es, wie geſagt, ohne Arbeit, ohne Anſtrengung die Wünſche des Menſchen befriedigt. Arbeit iſt gemüthlos, ungläubig, rationaliſtiſch; denn der Menſch macht hier ſein Daſein abhängig von der Zweckthätigkeit, die ſelbſt wieder lediglich durch die Anſchauung der gegenſtändlichen Welt vermittelt iſt. Aber das Gemüth kümmert ſich nichts um die gegenſtändliche Welt; es geht nicht außer und über ſich hinaus; es iſt ſelig in ſich. Das Element der Bildung, das nordiſche Princip der Selbſtentäußerung geht dem Gemüthe ab. Der claſſiſche Geiſt, der Geiſt der Bildung iſt der ſich ſelbſt durch Geſetze beſchränkende, durch die Anſchauung der Welt, durch die Nothwendigkeit, die Wahrheit der Natur der Dinge Gefühl und Phantaſie beſtimmende, der gegenſtändliche Geiſt. An die Stelle dieſes Geiſtes trat mit dem Chriſtenthum die unbeſchränkte, maßloſe, überſchwängliche, ſupranaturaliſtiſche Subjectivität — ein in ſeinem innerſten Weſen dem Princip der Wiſſenſchaft, der Bildung entgegengeſetztes Princip.**) Mit dem Chriſtenthum verlor der Menſch den Sinn, die Fähigkeit, ſich in die Natur, das Univerſum hineinzudenken. So lange das wahre, ungeheuchelte, unverfälſchte, rückſichtsloſe Chriſtenthum exiſtirte, ſo lange das Chriſtenthum eine lebendige, praktiſche Wahrheit war, ſo lange geſchahen wirkliche Wunder, und ſie geſchahen nothwendig, denn der Glaube an todte, hiſtoriſche, vergangne Wunder iſt ſelbſt ein todter

---

*) Freilich iſt dieſe Befriedigung — eine Bemerkung, die ſich übrigens von ſelbſt verſteht — inſofern beſchränkt, als ſie an die Religion, den Glauben an Gott gebunden iſt. Aber dieſe Beſchränkung iſt in Wahrheit keine Beſchränkung, denn Gott ſelbſt iſt das unbeſchränkte, das abſolut befriedigte, in ſich geſättigte Weſen des menſchlichen Gemüthes.

---

*) Die Legenden des Katholicismus — natürlich nur die beſſern, wahrhaft gemüthlichen — ſind gleichſam nur das Echo von dem Grundton, der ſchon in dieſer neuteſtamentlichen Erzählung herrſcht. — Das Wunder könnte man füglich auch definiren als den religiöſen Humor. Beſonders hat der Katholicismus das Wunder von dieſer ſeiner humoriſtiſchen Seite ausgebildet.

**) Höchſt charakteriſtiſch für das Chriſtenthum — ein populärer Beweis des Geſagten — iſt es, daß nur die Sprache der Bibel, nicht die eines Sophokles oder Plato, alſo nur die unbeſtimmte geſetzloſe Sprache des Gemüths, nicht die Sprache der Kunſt und Philoſophie für die Sprache, die Offenbarung des göttlichen Geiſtes im Chriſtenthum galt und heute noch gilt.

Glaube, der erſte *Anſatz zum Unglauben*, oder vielmehr die erſte und eben deßwegen ſchüchterne, unwahre, unfreie Weiſe, wie der Unglaube an das Wunder ſich Luft macht. Aber wo Wunder geſchehen, da verfließen alle beſtimmten Geſtalten in den Nebel der Phantaſie und des Gemüths; da iſt die Welt, die Wirklichkeit keine Wahrheit, da gilt für das *wahre*, wirkliche Weſen allein das wunderthätige, gemüthliche, d. i. *ſubjective* Weſen.

Für den bloßen Gemüthsmenſchen iſt unmittelbar, ohne daß er es will und weiß, die Einbildungskraft die höchſte Thätigkeit, die ihn beherrſchende; als die höchſte, die Thätigkeit Gottes, die ſchöpferiſche Thätigkeit. Sein Gemüth iſt ihm eine unmittelbare Wahrheit und Autorität; ſo wahr ihm das Gemüth iſt — und es iſt ihm das Wahrſte, Weſenhafteſte; er kann nicht von ſeinem Gemüthe abſtrahiren, nicht darüber hinaus — ſo wahr iſt ihm die Einbildung. Die Phantaſie oder Einbildungskraft (die hier nicht unterſchieden werden, obwohl an ſich verſchieden) iſt ihm nicht ſo, wie uns Verſtandesmenſchen, die wir ſie als die ſubjective von der objectiven Anſchauung unterſcheiden, Gegenſtand; ſie iſt *unmittelbar* mit ihm ſelbſt, mit ſeinem Gemüthe *eins*, und als eins mit *ſeinem Weſen*, ſeine *weſentliche*, gegenſtändliche, nothwendige Anſchauung ſelbſt. Für uns iſt wohl die Phantaſie eine *willkührliche* Thätigkeit, aber wo der Menſch das Princip der Bildung, der Weltanſchauung nicht in ſich aufgenommen, wo er nur in ſeinem Gemüthe lebt und webt, da iſt die Phantaſie eine unmittelbare, unwillkührliche Thätigkeit.

Die Erklärung der Wunder aus Gemüth und Phantaſie gilt Vielen heutigen Tags freilich für oberflächlich. Aber man denke ſich hinein in die Zeiten, wo noch lebendige, gegenwärtige Wunder geglaubt wurden, wo die Wahrheit und Exiſtenz der Dinge außer uns noch kein geheiligter Glaubensartikel war, wo die Menſchen ſo abgezogen von der Weltanſchauung lebten, daß ſie tagtäglich dem Untergang der Welt entgegen ſahen, wo ſie nur lebten in der wonnetrunknen Ausſicht und

Hoffnung des Himmels, alſo in der Einbildung — denn mag der Himmel ſein, was er will, für ſie wenigſtens exiſtirte er, ſo lange ſie auf Erden waren, nur in der Einbildungskraft — wo dieſe Einbildung keine Einbildung, ſondern Wahrheit, ja die ewige, allein beſtehende Wahrheit, nicht ein thatloſes, müßiges Troſtmittel nur, ſondern ein praktiſches, die Handlungen beſtimmendes Moralprincip war, welchem die Menſchen mit Freuden das wirkliche Leben, die wirkliche Welt mit allen ihren Herrlichkeiten zum Opfer brachten — man denke ſich da hinein und man muß in der That ſelbſt ſehr oberflächlich ſein, wenn man die pſychologiſche Erklärung für oberflächlich erklärt. Kein ſtichhaltiger Einwand iſt es, daß dieſe Wunder im Angeſichte ganzer Verſammlungen geſchehen ſind oder geſchehen ſein ſollen: Keiner war bei ſich, Alle erfüllt von überſchwänglichen, ſupranaturaliſtiſchen Vorſtellungen, Empfindungen; Alle beſeelte derſelbe Glaube, dieſelbe Hoffnung, dieſelbe Phantaſie. Wem ſollte es aber unbekannt ſein, daß es auch gemeinſchaftliche oder gleichartige Träume, gemeinſchaftliche oder gleichartige Viſionen giebt, zumal bei gemüthlichen, in und auf ſich beſchränkten, enge zuſammenhaltenden Individuen? Doch dem ſei wie es wolle. Iſt die Erklärung der Wunder aus Gemüth und Phantaſie oberflächlich, ſo fällt die Schuld der Oberflächlichkeit nicht auf den Erklärer, ſondern auf den Gegenſtand ſelbſt — auf das Wunder; denn das Wunder drückt, bei Lichte beſehen, eben gar nichts weiter aus, als die Zaubermacht der Phantaſie, die ohne Widerſpruch alle Wünſche des Herzens erfüllt. *)

---

*) Manchen Wundern mag wirklich urſprünglich eine phyſikaliſche oder phyſiologiſche Erſcheinung zu Grunde gelegen haben. Aber hier handelt es ſich nur von der religiöſen Bedeutung und Geneſis des Wunders.

Fünfzehntes Kapitel.

Das Geheimniß der Auferſtehung und übernatürlichen Geburt.

Die Qualität der Gemüthlichkeit gilt nicht nur von den praktiſchen Wundern, wo ſie von ſelbſt in die Augen ſpringt, da ſie unmittelbar das Wohl, den Wunſch des menſchlichen Individuums betreffen; ſie gilt auch von den theoretiſchen oder eigentlich dogmatiſchen Wundern. So von dem Wunder der Auferſtehung und übernatürlichen Geburt.

Der Menſch hat, wenigſtens im Zuſtande des Wohlſeins, den Wunſch, nicht zu ſterben. Dieſer Wunſch iſt urſprünglich eins mit dem Selbſterhaltungstriebe. Was lebt, will ſich behaupten, will leben, folglich nicht ſterben. Dieſer erſt negative Wunſch wird in der ſpätern Reflexion und im Gemüthe, unter dem Drucke des Lebens, beſonders des bürgerlichen und politiſchen Lebens, zu einem poſitiven Wunſche, zum Wunſche eines Lebens und zwar beſſern Lebens nach dem Tode. Aber in dieſem Wunſche liegt zugleich der Wunſch der Gewißheit dieſer Hoffnung. Die Vernunft kann dieſe Hoffnung nicht erfüllen. Man hat daher geſagt: alle Beweiſe für die Unſterblichkeit ſind ungenügend, oder ſelbſt, daß ſie die Vernunft gar nicht aus ſich erkennen, viel weniger beweiſen könne. Und mit Recht: die Vernunft giebt nur *allgemeine*, abſtracte Beweiſe; die *Gewißheit* meiner *perſönlichen* Fortdauer kann ſie mir nicht geben, und dieſe Gewißheit verlangt man eben. Aber zu ſolcher Gewißheit gehört eine unmittelbare, ſinnliche Verſicherung, eine thatſächliche Beſtätigung. Dieſe kann mir nur dadurch gegeben werden, daß ein Todter, von deſſen Tode wir vorher verſichert waren, wieder aus dem Grabe auferſteht, und zwar ein Todter, der kein gleichgültiger, ſondern vielmehr das Vorbild der Andern iſt, ſo daß auch ſeine Auferſtehung das Vorbild, die Garantie der Auferſtehung der Andern iſt. Die Auferſtehung Chriſti iſt daher das *befriedigte Verlangen* des Menſchen nach *unmittelbarer Gewißheit* von ſeiner perſönlichen Fortdauer nach dem Tode — die perſönliche Unſterblichkeit als eine ſinnliche, unbezweifelbare Thatſache.

Die Frage von der Unſterblichkeit war bei den heidniſchen Philoſophen eine Frage, bei welcher das Intereſſe der Perſönlichkeit nur Nebenſache war. Es handelte ſich hier hauptſächlich nur um die Natur der Seele, des Geiſtes, des Lebensgrundes. Im Gedanken von der Unſterblichkeit des Lebensgrundes liegt keineswegs unmittelbar der Gedanke, geſchweige die Gewißheit der perſönlichen Unſterblichkeit. Darum drücken ſich die Alten ſo unbeſtimmt, ſo widerſprechend, ſo zweifelhaft über dieſen Gegenſtand aus. Die Chriſten dagegen in der zweifelloſen Gewißheit, daß ihre perſönlichen, gemüthlichen Wünſche erfüllt werden, d. h. in der Gewißheit von dem göttlichen Weſen ihres Gemüths, von der Wahrheit und Heiligkeit ihrer Gefühle, machten, was bei den Alten die Bedeutung eines theoretiſchen Problems hatte, zu einer unmittelbaren Thatſache, eine theoretiſche, eine an ſich freie Frage zu einer bindenden Gewiſſensſache, deren Läugnung dem Majeſtätsverbrechen des Atheismus gleich kam. Wer die Auferſtehung läugnet, läugnet die Auferſtehung Chriſti, wer Chriſti Auferſtehung läugnet, läugnet Chriſtus, wer aber Chriſtus läugnet, läugnet Gott. So machte das „geiſtige“ Chriſtenthum eine geiſtige Sache zu einer geiſtloſen Sache! Den Chriſten war die Unſterblichkeit der Vernunft, des Geiſtes viel zu „abſtract“ und „negativ“; ihnen lag nur die perſönliche, gemüthliche Unſterblichkeit am Herzen; aber die Bürgſchaft dieſer liegt nur in der fleiſchlichen Auferſtehung. Die Auferſtehung des Fleiſches iſt der höchſte Triumph des Chriſtenthums über die erhabene, aber allerdings abſtracte, Geiſtigkeit und Objectivität der Alten. Darum wollte auch die Auferſtehung den Heiden durchaus nicht in den Kopf.

Aber wie die Auferſtehung, das Ende der heiligen Geſchichte — eine Geſchichte, die aber nicht die Bedeutung einer Hiſtorie, ſondern der Wahrheit ſelber hat — ein erfüllter Wunſch, ſo iſt es auch der Anfang derſelben, die übernatürliche Geburt, obgleich dieſe ſich nicht auf ein unmittelbar perſönliches Intereſſe, ſondern mehr nur auf ein abſonderliches, ſubjectives Gefühl bezieht.

Je mehr ſich der Menſch der Natur entfremdet, je ſubjectiver, d. i. über- oder widernatürlicher ſeine Anſchauung wird, deſto größere Scheu bekommt er vor der Natur oder wenigſtens vor den natürlichen Dingen und Proceſſen, die ſeiner Phantaſie mißfallen, ihn widerlich afficiren. *) Der freie, objective Menſch findet allerdings auch Ekelhaftes und Widerliches in der Natur, aber er begreift es als eine natürliche, unvermeidliche Folge und überwindet in dieſer Einſicht ſeine Gefühle als nur ſubjective, unwahre Gefühle. Der ſubjective, nur im Gemüthe und in der Phantaſie lebende Menſch dagegen fixirt, beanſtandet dieſe Dinge mit einem ganz beſondern Widerwillen. Er hat das Auge jenes unglücklichen Findlings, welcher auch an der ſchönſten Blume nur die kleinen „ſchwarzen Käferchen“, die auf ihr herumliefen, bemerkte und durch dieſe Wahrnehmung den Genuß an der Anſchauung der Blume ſich verbitterte. Der ſubjective Menſch macht aber ſeine Gefühle zum Maßſtab deſſen, was ſein ſoll. Was ihm nicht gefällt, was ſein über- oder widernatürliches Gemüth beleidigt, das ſoll nicht ſein. Kann auch das, was ihm wohlgefällt, nicht ſein ohne das, was ihm mißfällt —

---

*) „Wo Adam in die Sünde nicht gefallen wäre, ſo würde man von der Wölfe, Löwen, Bären u. ſ. w. Grauſamkeit nichts wiſſen und wäre ganz und gar nichts in der ganzen Creatur dem Menſchen verdrießlich oder ſchädlich geweſen ..... ſo wären keine Dörner, noch Diſteln, noch Krankheiten ...... die Stirne wäre ihm nicht verrunzelt worden, ſo wäre kein Fuß, noch Hand, noch ein ander Glied des Leibes ſchwach, matt oder ſiech worden.“ „Nun aber nach dem Falle wiſſen und fühlen wir alle, was für ein Grimm in unſerm Fleiſche ſtecket, welches nicht alleine grimmig und brünſtig gelüſtet und begehret, ſondern auch eckelt, wenn es überkommen hat, darnach es gelüſtet hat.“ „Aber dieß iſt der Erbſünde Schuld, davon die ganze Creatur beſchmutzet worden iſt, alſo, daß ich es dafür halte, es ſey für dem Falle die Sonne viel heller, das Waſſer viel lauterer und reiner und das Land von allen Gewächſen viel reicher und völler geweſen.“ Luther. (Th. I. S. 322—23. 329. 337.)

der ſubjective Menſch richtet ſich nicht nach den langweiligen Geſetzen der Logik und Phyſik, ſondern nach der Willkühr der Phantaſie — er läßt daher das Mißfällige an einer Sache weg, das Wohlgefällige aber hält er feſt. So gefällt ihm wohl die reine, unbefleckte Jungfrau; aber wohl gefällt ihm auch die Mutter, jedoch nur die Mutter, die keine Beſchwerden leidet, die Mutter, die ſchon das Kindlein auf den Armen trägt.

An und für ſich iſt die Jungfrauſchaft im innerſten Weſen ſeines Geiſtes, ſeines Glaubens ſein höchſter Moralbegriff, das Füllhorn ſeiner ſupranaturaliſtiſchen Gefühle und Vorſtellungen, ſein perſonificirtes Ehr- und Schamgefühl vor der gemeinen Natur. *) Aber zugleich regt ſich doch auch ein *natürliches* Gefühl in ſeiner Bruſt, das barmherzige Gefühl der Mutterliebe. Was iſt nun in dieſer Herzensnoth, in dieſem Zwieſpalt zwiſchen einem natürlichen und über- oder widernatürlichen Gefühl zu thun? Der Supranaturaliſt muß Beides verbinden, in einem und demſelben Weſen zwei ſich gegenſeitig ausſchließende Eigenſchaften zuſammenfaſſen. O welche Fülle gemüthlicher, holdſeliger, überſinnlich ſinnlicher Gefühle liegt in dieſer Verknüpfung!

Hier haben wir den Schlüſſel zu dem Widerſpruch im Katholicismus, daß zugleich die Ehe, zugleich die Eheloſigkeit heilig iſt. Der *dogmatiſche Widerſpruch der jungfräulichen Mutter* oder mütterlichen Jungfrau iſt hier nur als ein *praktiſcher Widerſpruch* ver-

---

*) Tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis *ruboris* sit etiam pudica conjunctio. *M. Felicis* Oct. c. 31. Der Pater Gil war ſo außerordentlich keuſch, daß er kein Weib von Geſicht kannte, ja er fürchtete ſich ſogar, nur ſich ſelbſt anzufaſſen. Der Pater Coton hatte einen ſo feinen Geruch in dieſem Punkte, daß er bei Annäherung von unkeuſchen Perſonen einen unerträglichen Geſtank wahrnahm. *Bayle.* (Dict. Art. Mariana Rem. C.) Aber das oberſte, das göttliche Princip dieſer hyperphyſiſchen Delicateſſe iſt die Jungfrau Maria; daher ſie bei den Katholiken heißt: *Virginum gloria, Virginitatis corona, Virginitatis typus et forma puritatis, Virginum vexillifera, Virginitatis magistra, Virginum prima, Virginitatis primiceria.*

wirklicht. Aber gleichwohl iſt dieſe wunderbare, der Natur und Vernunft widerſprechende, dem Gemüthe und der Phantaſie aber im höchſten Grade entſprechende Verknüpfung der Jungferſchaft und Mutterſchaft kein Product des Katholicismus; ſie liegt ſelbſt ſchon in der zweideutigen Rolle, welche die Ehe in der Bibel, namentlich im Sinne des Apoſtels Paulus ſpielt. Die Lehre von der übernatürlichen Zeugung und Empfängniß Chriſti iſt eine *weſentliche* Lehre des Chriſtenthums, eine Lehre, die ſein inneres dogmatiſches Weſen ausſpricht, die auf demſelben Fundament, wie alle übrigen Wunder und Glaubensartikel beruht. So gut die Chriſten an dem Tode, den der Philoſoph, der Naturforſcher, der freie, unbefangne Menſch überhaupt für eine natürliche Nothwendigkeit erkennt, überhaupt an den Grenzen der Natur, welche dem Gemüthe Schranken, der Vernunft aber vernünftige Geſetze ſind, Anſtoß nahmen und ſie daher durch die Macht der Wunderthätigkeit beſeitigten, ſo gut mußten ſie auch an dem Naturproceß der Zeugung Anſtoß nehmen und ihn durch die Wundermacht aufheben. Und wie die Auferſtehung, ſo kommt auch die übernatürliche Geburt Allen, nämlich Gläubigen, zu Gute; denn die Empfängniß der Maria, als unbefleckt durch das männliche Sperma, welches das eigentliche Contagium der Erbſünde iſt, war ja der erſte Reinigungsact der ſünden-, d. i. naturbeſchmutzten Menſchheit. Nur weil der Gottmenſch nicht angeſteckt war von der Erbſünde, konnte Er, der Reine, die Menſchheit reinigen in den Augen Gottes, welchen der natürliche Zeugungsproceß ein Gräuel, weil er ſelbſt nichts Andres als das *übernatürliche Gemüth* iſt.

Selbſt die trocknen, ſo willkührlich kritiſchen proteſtantiſchen Orthodoxen betrachteten noch die Empfängniß der gottgebärenden Jungfrau als ein großes, verehrungs- und anſtaunungswürdiges, heiliges, übervernünftiges Glaubensmyſterium.*) Aber bei den Proteſtanten, welche den Chriſten nur auf den Glauben reducirten und beſchränkten, im Leben aber Menſch ſein ließen, hatte auch dieſes Myſterium nur *dogmatiſche*, *nicht mehr praktiſche* Bedeutung. Sie ließen ſich durch dieſes Myſterium in ihrer Heirathsluſt nicht irre machen. Dagegen bei den Katholiken, überhaupt den alten unbedingten, unkritiſchen Chriſten war, was ein *Myſterium des Glaubens*, auch ein *Myſterium des Lebens*, *der Moral*. Die katholiſche Moral iſt chriſtlich, myſtiſch, die proteſtantiſche Moral war ſchon von Anfang an *rationaliſtiſch*. Die proteſtantiſche Moral iſt und war eine fleiſchliche Vermiſchung des Chriſten mit dem Menſchen — dem natürlichen, politiſchen, bürgerlichen, ſocialen Menſchen oder wie ihr ihn ſonſt im Unterſchiede vom chriſtlichen nennen wollt — die katholiſche Moral bewahrte auf ihrem Herzen das Geheimniß der unbefleckten Jungfräulichkeit. Die katholiſche Moral war die Mater dolorosa, die proteſtantiſche eine wohlbeleibte, kindergeſegnete Hausfrau. Der Proteſtantismus iſt von Grund aus der Widerſpruch zwiſchen *Glauben* und *Leben* — darum aber die Quelle oder doch Bedingung der *Freiheit* geworden. Eben deßwegen weil das Myſterium der Gottgebärenden Jungfrau bei den Proteſtanten nur noch in der Theorie oder Dogmatik, aber nicht mehr im Leben galt, ſagten ſie, daß man ſich nicht vorſichtig, nicht zurückhaltend genug darüber ausdrücken könne, daß man es durchaus nicht zu einem Gegenſtand der *Speculation* machen dürfe. Was man praktiſch verneint, hat keinen wahren Grund und Beſtand mehr im Menſchen, iſt nur noch ein Geſpenſt der Vorſtellung. Deßhalb verbirgt, entzieht man es dem Verſtande. Geſpenſter vertragen nicht das Tageslicht.

---

*) S. z. B. J. D. Winckler Philolog. Lactant. s. Brunsvigae. 1754. p. 247—254.

Selbſt auch die ſpätere, übrigens ſchon in einem Briefe an den heiligen Bernhard, der ſie aber verwirft, ausgeſprochene, Glaubensvorſtellung, daß auch die Maria unbefleckt ohne Erbſünde empfangen worden ſei, iſt keineswegs eine „*ſonderbare Schulmeinung*“, wie ſie ein moderner Hiſtoriker nennt. Sie ergab ſich vielmehr aus einer natürlichen Folgerung und einer frommen, dankbaren Geſinnung gegen die Mutter Gottes. Was ein Wunder, was Gott gebiert, muß ſelbſt wunderbaren, göttlichen Urſprungs und Weſens ſein. Wie hätte Maria die Ehre haben können, vom heiligen Geiſte beſchattet zu werden, wenn ſie nicht vorher ſchon vom Hauſe aus wäre purificirt worden? Konnte der heil. Geiſt in einem von der Erbſünde beſudelten Leibe Wohnung nehmen? Wenn Ihr das Princip des Chriſtenthums, die heil- und wundervolle Geburt des Heilands nicht ſonderbar findet — o! ſo findet doch auch die naiven, einfältigen, gutmüthigen Folgerungen des Katholicismus nicht ſonderbar.

Sechzehntes Kapitel.

Das Geheimniß des chriſtlichen Chriſtus oder des perſönlichen Gottes.

Die Grunddogmen des Chriſtenthums ſind erfüllte Herzenswünſche — das Weſen des Chriſtenthums iſt das Weſen des Gemüths. Es iſt gemüthlicher, zu leiden, als zu handeln, gemüthlicher, durch einen Andern erlöſt und befreit zu werden, als ſich ſelbſt zu befreien, gemüthlicher, von einer Perſon, als von der Kraft der Selbſtthätigkeit ſein Heil abhängig zu machen, gemüthlicher, zu lieben, als zu ſtreben, gemüthlicher, ſich von Gott geliebt zu wiſſen, als ſich ſelbſt zu lieben mit der einfachen, natürlichen Selbſtliebe, die allen Weſen eingeboren, gemüthlicher, ſich in den liebeſtrahlenden Augen eines andern perſönlichen Weſens zu beſpiegeln, als in den Hohlſpiegel des eignen Selbſts oder in die kalte Tiefe des ſtillen Oceans der Natur zu ſchauen, gemüthlicher überhaupt, ſich von ſeinem eignen Gemüthe als von einem andern, aber doch im Grunde demſelbigen Weſen beſtimmen zu laſſen, als ſich ſelbſt durch die Vernunft zu beſtimmen. Das Gemüth iſt überhaupt der Casus obliquus des Ich, das Ich *im Accuſativ*. Das Fichte'ſche Ich iſt gemüthlos, weil der Accuſativ dem Nominativ gleich iſt, weil es ein Indeclinabile. Aber das Gemüth iſt das von ſich ſelbſt *beſtimmte* und zwar das von ſich, *als wie von einem andern Weſen beſtimmte* Ich — das *leidende* Ich. Das Gemüth verwandelt das Activ im Menſchen in ein Paſſiv und das Paſſiv in ein Activ: das Denkende iſt dem Gemüthe das Gedachte, das Gedachte das Denkende. Das Gemüth iſt träumeriſcher Natur; darum weiß es auch nichts Seligeres, nichts Tieferes, als den Traum. Aber was iſt der Traum? Die Umkehrung des wachen Bewußtſeins. Im Traume iſt das Handelnde das Leidende, das Leidende das Handelnde; im Traume nehme ich meine Selbſtbeſtimmungen als Beſtimmungen von Außen, die Gemüthsbewegungen als Ereigniſſe, meine Vorſtellungen und Empfindungen als Weſen außer mir wahr, leide ich, was ich außerdem thue. Der Traum bricht die Strahlen des Lichts doppelt — daher ſein unbeſchreiblicher Reiz. Es iſt daſſelbe Ich, daſſelbe Weſen im Traume, wie im Wachen; der Unterſchied iſt nur, daß im Wachen das Ich *ſich ſelbſt beſtimmt*, im Traume von ſich ſelbſt, als wie von einem andern Weſen *beſtimmt wird*. *Ich denke mich* — iſt gemüthlos, rationaliſtiſch; *ich bin gedacht von Gott* und denke mich nur als gedacht von Gott — iſt gemüthvoll, iſt religiös. Das Gemüth iſt der Traum mit offnen Augen; die Religion der Traum des wachen Bewußtſeins; der Traum der Schlüſſel zu den Geheimniſſen der Religion.

Das höchſte Geſetz des Gemüths iſt die unmittelbare Einheit des Willens und der That, des Wunſches und der Wirklichkeit. Dieſes Geſetz erfüllt der Erlöſer. Wie das äußerliche Wunder im Gegenſatz zur natürlichen Thätigkeit die phyſiſchen Bedürfniſſe und Wünſche des Menſchen unmittelbar verwirklicht; ſo befriedigt der Erlöſer, der Verſöhner, der Gottmenſch im Gegenſatz zur moraliſchen Selbſtthätigkeit des natürlichen oder rationaliſtiſchen Menſchen unmittelbar die innern moraliſchen Bedürfniſſe und Wünſche, indem er den Menſchen der Vermittlungsthätigkeit ſeinerſeits überhebt. Was Du wünſcheſt, iſt bereits ein Vollbrachtes. Du willſt Dir die Seligkeit erwerben, verdienen. Die Moral iſt die Bedingung, das Mittel der Seligkeit. Aber Du kannſt es nicht — d. h. in Wahrheit: Du brauchſt es nicht. Es iſt ſchon geſchehen, was Du erſt machen willſt. Du haſt Dich nur leidend zu verhalten, Du brauchſt nur zu glauben, nur zu genießen. Du willſt Dir Gott geneigt machen, ſeinen Zorn beſchwichtigen, Frieden haben vor Deinem Gewiſſen. Aber dieſer Friede exiſtirt ſchon; dieſer Friede iſt der Mittler, der Gottmenſch — Er iſt Dein beſchwichtigtes Gewiſſen, Er die Erfüllung des Geſetzes und damit die Erfüllung Deines eignen Wunſches und Strebens.

Darum iſt aber auch jetzt nicht mehr das Geſetz, ſondern der Erfüller des Geſetzes das Muſter, die Richtſchnur, das Geſetz Deines Lebens. Wer das Geſetz erfüllt, hebt das Geſetz als ſolches auf. Das Geſetz hat nur Autorität, nur Gültigkeit der Geſetzwidrigkeit gegenüber. Wer aber das Geſetz vollkommen erfüllt, der ſagt zum Geſetz: was du willſt, das will ich von ſelbſt, und was du nur befiehlſt, bekräftige ich durch die That; mein Leben iſt das wahre, das lebendige Geſetz. Der Erfüller des Geſetzes tritt daher nothwendig an die Stelle des Geſetzes, und zwar als ein neues Geſetz, ein Geſetz, deſſen Joch ſanft und milde iſt. Denn ſtatt des nur commandirenden Geſetzes ſtellt er ſich ſelbſt als Beiſpiel, als einen Gegenſtand der Liebe, der Bewunderung und Nacheiferung hin und wird dadurch zum Erlöſer von der Sünde. Das Geſetz giebt mir nicht die Kraft, das Geſetz zu erfüllen; nein! es iſt barbariſch; es befiehlt nur, ohne ſich darum zu bekümmern, ob ich es auch erfüllen kann und wie ich es erfüllen ſoll; es überläßt mich rath- und hülflos nur mir ſelbſt. Aber wer mir mit ſeinem Beiſpiel voranleuchtet, der greift mir unter die Arme, der theilt mir ſeine eigne Kraft mit. Das Geſetz leiſtet keinen Widerſtand der Sünde, aber Wunder wirkt das Beiſpiel. Das Geſetz iſt todt; aber das Beiſpiel belebt, begeiſtert, reißt den Menſchen unwillkührlich mit ſich fort. Das Geſetz ſpricht nur zum Verſtande und ſetzt ſich direct den Trieben entgegen; das Beiſpiel dagegen ſchmiegt ſich an einen mächtigen, ſinnlichen Trieb — an den unwillkührlichen Nachahmungstrieb an. Das Beiſpiel wirkt auf Gemüth und Phantaſie. Kurz, das Beiſpiel hat magiſche, d. h. ſinnliche Kräfte; denn die magiſche, d. i. unwillkührliche Anziehungskraft iſt eine weſentliche Eigenſchaft, wie der Materie überhaupt, ſo der Sinnlichkeit insbeſondre.

Die Alten ſagten, wenn die Tugend ſich ſehen laſſen könnte oder würde, ſo würde ſie durch ihre Schönheit Alle für ſich gewinnen und begeiſtern. Die Chriſten waren ſo glücklich, auch dieſen Wunſch erfüllt zu ſehen. Die Heiden hatten ein ungeſchriebenes, die Juden ein geſchriebenes Geſetz, die Chriſten ein Exempel, ein Vorbild, ein ſichtbares, perſönlich lebendiges Geſetz, ein Fleiſch gewordnes, ein menſchliches Geſetz. Daher die Freudigkeit namentlich der erſten Chriſten — daher der Ruhm des Chriſtenthums, daß nur es allein die Kraft habe und gebe, der Sünde zu widerſtehen. Und dieſer Ruhm ſoll ihm, hier wenigſtens, nicht abgeſtritten werden. Nur iſt zu bemerken, daß die Kraft des Tugendexempels nicht ſowohl die Macht der Tugend, als vielmehr die Macht des Beiſpiels überhaupt iſt, gleichwie die Macht der religiöſen Muſik nicht die Macht der Religion, ſondern die Macht der Muſik iſt,*) daß daher das Tugendbild wohl tugendhafte Handlungen, aber deßwegen noch nicht tugendhafte Geſinnungen und Beweggründe zur Folge hat. Aber dieſer einfache und wahre Sinn von der erlöſenden und verſöhnenden Macht des Beiſpiels im Unterſchiede von der Macht des Geſetzes, auf welchen wir den Gegenſatz von Geſetz und Chriſtus zurückführten, drückt keineswegs die volle religiöſe Bedeutung der chriſtlichen Erlöſung und Verſöhnung aus. In dieſer dreht ſich vielmehr Alles um die perſönliche Kraft jenes wunderbaren Mittelweſens, welches weder Gott, noch Menſch allein, ſondern ein Menſch iſt, der zugleich Gott, und ein Gott, der zugleich Menſch iſt, und welches daher nur im Zuſammenhang mit der Bedeutung des Wunders begriffen werden kann. In dieſer iſt der wunderbare Erlöſer nichts Andres, als der erfüllte Wunſch des Gemüths, frei zu ſein von den Geſetzen der Moral, d. h. von den Bedingungen, an welche die Tugend auf dem natürlichen Weg gebunden iſt, der erfüllte Wunſch, von den moraliſchen Uebeln augenblicklich, unmittelbar, mit einem Zauberſchlage, d. h. auf abſolut ſubjective, gemüthliche Weiſe erlöſt zu werden. „Gottes Wort, ſagt z. B. Luther, richtet alle Dinge ſchleunig aus, bringet die Vergebung der Sünde und giebt Dir das ewige Leben, und koſtet nicht mehr, denn daß Du das Wort höreſt und wenn Du es gehört haſt, gläubeſt. Gläubeſt Du es, ſo haſt Du es ohne alle Mühe, Koſt, Verzug und Beſchwerung.*) Aber das Anhören des Wortes Gottes, deſſen Folge der Glaube iſt, das iſt ſelbſt eine „Gabe Gottes“. Alſo iſt der Glaube nichts Andres als ein pſychologiſches Wunder, ein Wunderwerk Gottes im Menſchen, wie Luther gleichfals ſelber ſagt. Aber frei von der Sünde oder vielmehr dem Schuldbewußtſein wird der Menſch nur durch den Glauben — die Moral iſt abhängig vom Glauben, die Tugenden der Heiden ſind nur glänzende Laſter — alſo moraliſch frei und gut nur durch das Wunder.

---

*) Intereſſant iſt in dieſer Beziehung das Selbſtbekenntniß Auguſtins. (Confess. l. X. c. 33.)

Daß die Wunderkraft eins iſt mit dem Begriffe des Mittelweſens, iſt hiſtoriſch ſelbſt ſchon dadurch erwieſen, daß die Wunder des alten Teſtaments, die Geſetzgebung, die Vorſehung, kurz alle die Beſtimmungen, welche das Weſen der Religion ausmachen, ſchon im ſpätern Judenthum in die göttliche Weisheit, in den Logos verlegt wurden. Dieſer Logos ſchwebt aber bei Philo noch in der Luft zwiſchen Himmel und Erde, bald als ein nur Gedachtes, bald als ein Wirkliches, d. h.

---

*) T. XVI. p. 490.

Philo ſchwankt zwiſchen der Philoſophie und Religion, zwiſchen dem metaphyſiſchen, abſtracten und dem eigentlich religiöſen, wirklichen Gott. Erſt im Chriſtenthum befeſtigte und beleibte ſich dieſer Logos, wurde er aus einem Gedankenweſen ein wirkliches Weſen, d. h. die Religion concentrirte ſich jetzt ausſchließlich auf das Weſen, das Object, welches ihre weſentliche Natur begründet. Der Logos iſt das perſonificirte Weſen der Religion. Wenn daher Gott als das Weſen des Gemüths beſtimmt wurde, ſo hat dieß erſt im Logos ſeine volle Wahrheit.

Gott als Gott iſt noch das verſchloſſene, verborgne Gemüth; das aufgeſchloſſene, offne, ſich gegenſtändliche Gemüth oder Herz iſt erſt Chriſtus. Erſt in Chriſtus iſt das Gemüth vollkommen ſeiner ſelbſt gewiß und verſichert, außer allem Zweifel über die Wahrhaftigkeit und Göttlichkeit ſeines eignen Weſens; denn Chriſtus ſchlägt nichts dem Gemüthe ab; er erfüllt alle ſeine Bitten. In Gott verſchweigt noch das Gemüth, was ihm auf dem Herzen liegt; es ſeufzt nur; aber in Chriſtus ſpricht es ſich vollkommen aus; hier behält es nichts mehr für ſich zurück. Der Seufzer iſt der noch ängſtliche Wunſch; er drückt ſich mehr durch die Klage aus, daß das nicht iſt, was er wünſcht, als daß er offen, beſtimmt herausſagt, was er will; im Seufzer zweifelt noch das Gemüth an der Rechtskräftigkeit ſeiner Wünſche. Aber in Chriſtus iſt alle Seelenangſt verſchwunden: er iſt der in Siegesgeſang über ſeine Erfüllung übergegangne Seufzer, die frohlockende Gewißheit des Gemüths von der Wahrheit und Wirklichkeit ſeiner in Gott verborgnen Wünſche, der thatſächliche Sieg über den Tod, über alle Gewalt der Welt und Natur, die nicht mehr nur gehoffte, die bereits vollbrachte Auferſtehung; Er iſt das Herz, das aller drückenden Schranken, aller Leiden frei und ledig iſt, das ſelige Gemüth — die ſichtbare Gottheit.*)

---

*) „Weil uns Gott ſeinen Sohn gegeben, ſo hat er uns alles mit ihm geben, es heiße Teufel, Sünde, Tod, Hölle, Himmel, Gerechtigkeit, Leben; Alles, alles

Gott zu ſehen, dieß iſt der höchſte Wunſch, der höchſte Triumph des Herzens. Chriſtus iſt dieſer erfüllte Wunſch, dieſer Triumph. Gott nur gedacht, nur als Denkweſen, d. i. Gott als Gott iſt immer nur ein entferntes Weſen, das Verhältniß zu ihm ein abſtractes, gleich dem Freundſchaftsverhältniß, in welchem wir zu einem räumlich entfernten, perſönlich uns unbekannten Menſchen ſtehen. So ſehr auch ſeine Werke, die Beweiſe von Liebe, die er uns giebt, uns ſein Weſen vergegenwärtigen, es bleibt doch ſtets eine unausgefüllte Lücke, das Herz unbefriedigt; wir ſehnen uns darnach, ihn zu ſehen. So lange uns ein Weſen nicht von Angeſicht zu Angeſicht bekannt iſt, ſind wir doch immer noch im Zweifel, ob es wohl iſt und ſo iſt, wie wir es vorſtellen; erſt im Sehen liegt die letzte Zuverſicht, die vollſtändige Beruhigung. Chriſtus iſt der perſönlich bekannte Gott, Chriſtus daher die ſelige Gewißheit, daß Gott iſt und ſo iſt, wie es das Gemüth will und bedarf, daß er iſt. Gott als Gegenſtand des Gebets iſt wohl ſchon ein menſchliches Weſen, indem er an menſchlichem Elend Theil nimmt, menſchliche Wünſche erhört, aber er iſt doch noch nicht als wirklicher Menſch dem religiöſen Bewußtſein Gegenſtand. Erſt in Chriſtus iſt daher der letzte Wunſch der Religion verwirklicht, das Geheimniß des religiöſen Gemüthes aufgelöſt — aufgelöſt aber in der der Religion eigenthümlichen Bilderſprache — denn, was Gott im Weſen iſt, das iſt in Chriſtus zur Erſcheinung gekommen. In

---

muß es unſer ſeyn, weil der Sohn, als ein Geſchenk, unſer iſt, in welchem alles mit einander iſt." Luther. (T. XV. p. 311.) „Das beſte Stück an der Auferſtehung iſt ſchon geſchehen; Chriſtus, das Haupt der ganzen Chriſtenheit, iſt durch den Tod hindurch und von den Todten auferſtanden. Zudem iſt das fürnehmſte Stück an mir, meine Seele, auch hindurch durch den Tod und mit Chriſto im himmliſchen Weſen. Was kann mir denn das Grab und der Tod ſchaden." (T. XVI. p. 235.) „Ein Chriſtenmenſch hat gleiche Gewalt mit Chriſto, iſt eine Gemeine und ſitzet mit ihm in geſammten Lehn." (T. XIII. p. 648.) „Wer ſich nun an Chriſtum hängt und hält, der hat ſo viel als er." (T. XVI. p. 574.)

ſofern kann man die chriſtliche Religion mit vollem Rechte die abſolute, die vollkommne nennen. Daß Gott, der an ſich nichts Andres als das Weſen des Menſchen iſt, auch *als ſolches* verwirklicht werde, *als Menſch* dem *Bewußtſein* Gegenſtand ſei, das iſt das Ziel der Religion. Und dieſes erreichte die chriſtliche Religion in der Menſchwerdung Gottes, die keineswegs ein vorübergehender Act iſt, denn Chriſtus bleibt auch noch nach ſeiner Himmelfahrt Menſch, Menſch von Herzen und Menſch von Geſtalt, nur daß jetzt ſein Leib nicht mehr ein irdiſcher, dem Leiden unterworfner Körper iſt.

Die Menſchwerdungen Gottes bei den Orientalen, wie namentlich den Indern, haben keine ſo intenſive Bedeutung, als die chriſtliche. Eben weil ſie *oft* geſchehen, werden ſie gleichgültig, verlieren ſie ihren Werth. *Die Menſchheit Gottes iſt ſeine Perſönlichkeit; Gott iſt ein perſönliches Weſen, heißt: Gott iſt ein menſchliches Weſen, Gott iſt Menſch.* Die Perſönlichkeit iſt ein Gedanke, der nur als *wirklicher Menſch* Wahrheit hat.*) Der Sinn, der den Menſchwerdungen Gottes zu Grunde liegt, iſt daher unendlich beſſer erreicht durch *eine* Menſchwerdung, *eine* Perſönlichkeit. Wo Gott in mehreren Perſonen nach einander erſcheint, da ſind dieſe Perſönlichkeiten verſchwindende. Aber es handelt ſich eben um eine *bleibende* Perſönlichkeit, eine *ausſchließende* Perſönlichkeit. Wo viele Incarnationen vorkommen, da iſt Raum gegeben für noch unzählig viele andere; die Phantaſie iſt nicht beſchränkt; da treten auch die bereits wirklichen in die Kategorie der nur möglichen oder vorſtellbaren, in die Kategorie von Phantaſien oder von bloßen Erſcheinungen. Wo aber ausſchließlich *eine* Perſönlichkeit als die Incarnation der Gottheit geglaubt und

---

*) Hieraus erhellt die Unwahrhaftigkeit und Eitelkeit der modernen Speculation über die Perſönlichkeit Gottes. Schämt ihr euch nicht eines perſönlichen Gottes, ſo ſchämt euch auch nicht eines *fleiſchlichen Gottes*. Eine *abſtracte* farbloſe Perſönlichkeit, eine Perſönlichkeit *ohne Fleiſch und Blut* iſt ein hohles Geſpenſt.

angeſchaut wird, da imponirt dieſe ſogleich mit der Macht einer hiſtoriſchen Perſönlichkeit; die Phantaſie iſt abgethan, die Freiheit, noch andere ſich vorzuſtellen, aufgegeben. Dieſe Eine Perſönlichkeit nöthigt mir den Glauben an ihre Wirklichkeit auf. Der Charakter der wirklichen Perſönlichkeit iſt eben die Ausſchließlichkeit — das Leibnitz'ſche Principium des Unterſchieds, daß nichts Exiſtirendes dem andern vollkommen gleich iſt. Der Ton, der Nachdruck, mit dem die Eine Perſönlichkeit ausgeſprochen wird, macht einen ſolchen Eindruck auf das Gemüth, daß ſie unmittelbar als eine wirkliche ſich darſtellt, aus einem Gegenſtand der Phantaſie zu einem Gegenſtand der gemeinen hiſtoriſchen Anſchauung wird.

Die Sehnſucht iſt die Nothwendigkeit des Gemüths; und das Gemüth ſehnt ſich nach einem perſönlichen Gott. Aber dieſe Sehnſucht nach der Perſönlichkeit Gottes iſt nur eine wahre, ernſte, tiefe, wenn ſie die Sehnſucht nach Einer Perſönlichkeit iſt, wenn ſie ſich mit Einer begnügt. Mit der Mehrheit der Perſonen ſchwindet die Wahrheit des Bedürfniſſes, wird die Perſönlichkeit zu einem Luxusartikel der Phantaſie. Was aber mit der Gewalt der Nothwendigkeit, das wirkt mit der Gewalt der Wirklichkeit auf den Menſchen. Was namentlich dem Gemüth ein nothwendiges, das iſt ihm unmittelbar auch ein wirkliches Weſen. Die Sehnſucht ſagt: es muß ein perſönlicher Gott ſein, d. h. er kann nicht nicht ſein, das befriedigte Gemüth: er iſt. Die Bürgſchaft ſeiner Exiſtenz liegt für das Gemüth in der Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz — die Nothwendigkeit der Befriedigung in der Gewalt des Bedürfniſſes. Die Noth kennt kein Geſetz außer ſich; die Noth bricht Eiſen. Das Gemüth kennt aber keine andere Nothwendigkeit, als die Gemüthsnothwendigkeit, die Sehnſucht: es verabſcheut die Nothwendigkeit der Natur, die Nothwendigkeit der Vernunft. Nothwendig iſt alſo dem Gemüthe ein ſubjectiver, gemüthlicher, perſönlicher Gott; aber nothwendig nur Eine Perſönlichkeit, und dieſe Eine nothwendig eine hiſtoriſche, wirkliche Perſönlichkeit. Nur in der Einheit der Perſönlichkeit befriedigt, ſammelt ſich das Gemüth; die Mehrheit zerſtreut.

Wie aber die Wahrheit der Perſönlichkeit die Einheit, die Wahrheit der Einheit die Wirklichkeit; ſo iſt die Wahrheit der wirklichen Perſönlichkeit — das *Blut*. Der letzte, von dem Verfaſſer des vierten Evangeliums mit beſonderm Nachdruck hervorgehobne Beweis, daß die ſichtbare Perſon Gottes kein Phantasma, keine Illuſion, ſondern wirklicher Menſch geweſen, iſt, daß Blut aus ſeiner Seite am Kreuze gefloſſen. Wo der perſönliche Gott eine *wahre Herzensnoth* iſt, da muß er ſelbſt Noth leiden. Nur in ſeinem Leiden liegt die Gewißheit ſeiner Wirklichkeit; nur darauf der weſentliche Ein- und Nachdruck der Incarnation. Gott ſehen genügt dem Gemüthe nicht; die Augen geben noch keine hinlängliche Bürgſchaft. Die Wahrheit der Geſichtsvorſtellung bekräftigt nur das Gefühl. Aber wie ſubjectiv das Gefühl, ſo iſt auch objectiv die Fühlbarkeit, Antaſtbarkeit, Leidensfähigkeit das letzte Wahrzeichen der Wirklichkeit — das Leiden Chriſti daher *die höchſte Zuverſicht, der höchſte Selbſtgenuß, der höchſte Troſt des Gemüthes*; denn nur im *Blute* Chriſti iſt der Durſt nach einem perſönlichen, d. i. *menſchlichen, theilnehmenden, empfindenden* Gotte geſtillt.

„Darum wir es für einen ſchädlichen Irrthum halten, da Chriſto nach *ſeiner Menſchheit* ſolche (nämlich göttliche) Majeſtät entzogen, dadurch den Chriſten ihr höchſter Troſt genommen, den ſie in ... Verheißung von der Gegenwärtigkeit und Beiwohnung ihres Haupts, Königs und Hohenprieſters haben, der ihnen verſprochen hat, daß nicht allein ſeine bloße Gottheit, welche gegen uns arme Sünder, wie ein verzehrendes Feuer gegen dürre Stoppeln iſt, ſondern *Er, Er, der Menſch*, der mit ihnen geredet hat, der *alle Trübſal* in ſeiner angenommenen menſchlichen Geſtalt *verſucht* hat, der dahero auch mit uns, als mit *Menſchen* und ſeinen *Brüdern* ein *Mitleiden* haben kann, der wolle bei uns ſein in allen unſern Nöthen, auch nach der Natur, nach welcher er unſer Bruder iſt und wir Fleiſch von ſeinem Fleiſche ſind.*)

Oberflächlich iſt es, wenn man geſagt, das Chriſtenthum ſei nicht die Religion von einem perſönlichen Gott, ſondern von drei Perſönlichkeiten. Dieſe drei Perſönlichkeiten haben allerdings in der Dogmatik Exiſtenz; aber auch hier iſt die Perſönlichkeit des heiligen Geiſtes nur ein willkührlicher Machtſpruch, welcher durch die unperſönlichen Beſtimmungen, wie z. B. die, daß der heil. Geiſt die Gabe, das donum des Vaters und Sohnes ſei, widerlegt wird.**) Schon der Ausgang des heil. Geiſtes ſtellt ſeiner Perſönlichkeit ein ungünſtiges Prognoſtikon, denn nur durch die Zeugung, nicht aber durch das unbeſtimmte Aus- und Hervorgehen oder durch das Hauchen, die Spiratio wird ein perſönliches Weſen hervorgebracht. Und ſelbſt der Vater, als Repräſentant des rigoroſen Begriffes der Gottheit, iſt nur der Einbildung und Behauptung nach, aber nicht ſeinen Beſtimmungen nach ein perſönliches Weſen: er iſt ein abſtracter Begriff, ein nur gedachtes Weſen. Die plaſtiſche Perſönlichkeit iſt nur Chriſtus. Zur Perſönlichkeit gehört Geſtalt; die Geſtalt iſt die Wirklichkeit der Perſönlichkeit. Chriſtus allein iſt der perſönliche Gott — Er der wahre, wirkliche Gott der Chriſten, was nicht oft genug wiederholt werden kann.***)

---

*) Concordienb. Erklär. Art. 8.

**) Schon Fauſtus Socinus hat dieß aufs Trefflichſte gezeigt. S. deſſen Defens. Animadv. in Assert. Theol. Coll. Posnan. de trino et uno Deo Irenopoli. 1656. c. 11.

***) Man leſe in dieſer Beziehung beſonders die Schriften der chriſtlichen Orthodoxen gegen die Heterodoxen, z. B. gegen die Socinianer. Neuere Theologen erklären bekanntlich auch die kirchliche Gottheit Chriſti für unbibliſch; aber gleichwohl iſt dieſe unläugbar das charakteriſtiſche Princip des Chriſtenthums, und wenn ſie auch nicht ſo in der Bibel ſteht, wie in der Dogmatik, dennoch eine nothwendige Conſequenz der Bibel. Was kann ein Weſen, welches die leibhafte Fülle der Gottheit, welches allwiſſend (Joh. 16, 30.) und allmächtig iſt (Todte erweckt, Wunder wirkt), welches allen Dingen und Weſen der Zeit und dem Range nach vorangeht, welches das Leben in ſich ſelbſt hat (wenn auch als gegeben) gleichwie der Vater das Leben in

In ihm allein concentrirt ſich die chriſtliche Religion, das Weſen der Religion überhaupt. Nur Er entſpricht der Sehnſucht nach einem perſönlichen Gott; nur Er iſt eine dem Weſen des Gemüths entſprechende Exiſtenz; nur auf ihn häufen ſich alle Freuden der Phantaſie und alle Leiden des Gemüths; nur in ihm erſchöpft ſich das Gemüth und erſchöpft ſich die Phantaſie. Chriſtus iſt die Einheit von Gemüth und Phantaſie.

Dadurch unterſcheidet ſich das Chriſtenthum von andern Religionen, daß in dieſen Herz und Phantaſie auseinander gehen, im Chriſtenthum aber zuſammenfallen. Die Phantaſie ſchweift hier nicht ſich ſelbſt überlaſſen herum; ſie folgt dem Zuge des Herzens; ſie ſchreibt einen Kreis, deſſen Mittelpunkt das Gemüth iſt. Die Phantaſie iſt hier beſchränkt durch Herzensbedürfniſſe, erfüllt nur die Wünſche des Gemüths, bezieht ſich nur auf das Eine, was Noth iſt; kurz ſie hat, wenigſtens im Ganzen, eine praktiſche, geſammelte, keine ausſchweifende, nur poetiſche Tendenz. Die Wunder des Chriſtenthums, empfangen im Schooße des nothleidenden, bedürftigen Gemüths, keine Producte nur der freien, willkührlichen Selbſtthätigkeit, verſetzen uns unmittelbar auf den Boden des gemeinen, wirklichen Lebens; ſie wirken auf den Gemüthsmenſchen mit unwiderſtehlicher Gewalt, weil ſie die Nothwendigkeit des Gemüths für ſich haben. Kurz, die Macht der Phantaſie iſt hier zugleich die Macht des Herzens, die Phantaſie nur das ſiegreiche, triumphirende Herz. Bei den Orientalen, bei den Griechen ſchwelgte die Phantaſie, unbekümmert um die Noth des Herzens, im Genuſſe irdiſcher Pracht und Herrlichkeit; im Chriſtenthume ſtieg ſie aus dem

ſich hat, was kann dieſes Weſen, conſequent gefolgert, anders als Gott ſein? „Chriſtus iſt dem Willen nach mit dem Vater eins“; aber Willenseinheit ſetzt Weſenseinheit voraus. „Chriſtus iſt der Abgeſandte, der Stellvertreter Gottes“; aber Gott kann ſich nur durch ein göttliches Weſen vertreten laſſen. Nur den, in welchem ich gleiche oder doch ähnliche Eigenſchaften, wie in mir finde, kann ich zu meinem Stellvertreter oder Geſandten wählen, ſonſt blamire ich mich ſelbſt.

Pallaſte der Götter herab in die Wohnung der Armuth, wo nur die Nothwendigkeit des Bedürfniſſes waltet, demüthigte ſie ſich unter die Herrſchaft des Herzens. Aber je mehr ſie ſich äußerlich beſchränkte, um ſo mehr gewann ſie an Kraft. An der Noth des Herzens ſcheiterte der Muthwille der olympiſchen Götter; aber allmächtig wirkt die Phantaſie im Bunde mit dem Herzen. Und dieſer Bund der Freiheit der Phantaſie mit der Nothwendigkeit des Herzens iſt Chriſtus. *Alle Dinge ſind Chriſto unterthan*; Er iſt der Herr der Welt, der mit ihr macht, was er nur will; aber dieſe über die Natur unbeſchränkt gebietende Macht iſt ſelbſt wieder unterthan *der Macht des Herzens*: Chriſtus gebietet der tobenden Natur Stillſchweigen, aber nur um zu erhören die Seufzer der Nothleidenden.

Siebzehntes Kapitel.

Der Unterſchied des Chriſtenthums vom Heidenthum.

Chriſtus iſt die Allmacht der Subjectivität, das von allen Banden und Geſetzen der Natur erlöſte Herz, das mit Ausſchluß der Welt nur auf ſich allein concentrirte Gemüth, die Erfüllung aller Herzenswünſche, die Himmelfahrt der Phantaſie, das Auferſtehungsfeſt des Herzens — *Chriſtus daher der Unterſchied des Chriſtenthums vom Heidenthum*.

Im Chriſtenthum concentrirte ſich der Menſch nur auf ſich ſelbſt, löſte er ſich vom *Zuſammenhang des Weltganzen* los, machte er ſich zu einem ſelbſtgenügſamen Ganzen, zu einem *abſoluten, außer- und überweltlichen Weſen*. Eben dadurch, daß er ſich nicht mehr als ein der Welt angehörendes Weſen anſah, den Zuſammenhang mit ihr unterbrach, fühlte er ſich als *unbeſchränktes Weſen* — denn die

Schranke der Subjectivität iſt eben die Welt, die Objectivität — hatte er keinen Grund mehr,. die Wahrheit und Gültigkeit ſeiner ſubjectiven Wünſche und Gefühle zu bezweifeln. Die Heiden dagegen, nicht auf ſich zurückgezogen, nicht in ſich ſelbſt vor der Natur ſich verbergend, beſchränkten ihre Subjectivität durch die Anſchauung der Welt. So ſehr die Alten die Herrlichkeit der Intelligenz, der Vernunft feierten, ſo waren ſie doch ſo liberal, ſo objectiv, auch das Andere des Geiſtes, die Materie leben und zwar ewig leben zu laſſen, im Theoretiſchen, wie im Praktiſchen; die Chriſten bewährten ihre, wie praktiſche, ſo theoretiſche Intoleranz auch darin, daß ſie ihr ewiges ſubjectives Leben nur dadurch zu ſichern glaubten, daß ſie, wie in dem Glauben an den Untergang der Welt, den Gegenſatz der Subjectivität, die Natur vernichteten.*) Die Alten waren frei von ſich, aber ihre Freiheit war die Freiheit der Gleichgültigkeit gegen ſich; die Chriſten frei von der Natur, aber ihre Freiheit war nicht die Freiheit der Vernunft, die wahre Freiheit — die wahre Freiheit iſt nur die durch die Weltanſchauung, durch die Natur ſich beſchränkende — ſondern die Freiheit des Gemüths und der Phantaſie, die Freiheit des Wunders. Die Alten entzückte der Kosmos ſo ſehr, daß ſie ſich ſelbſt darüber aus dem Auge verloren, ſich im Ganzen verſchwinden ſahen; die Chriſten verachteten die Welt; was iſt das Geſchöpf gegen den Schöpfer? was Sonne, Mond und Erde gegen die menſchliche Seele? Die Welt vergeht, aber der Menſch iſt ewig. Wenn die Chriſten den Menſchen aus aller Gemeinſchaft mit der Natur losriſſen und dadurch in das Extrem einer vornehmen Delicateſſe verfielen, die ſchon die entfernte Vergleichung des Menſchen mit dem Thiere als gottloſe Verletzung der Menſchenwürde bezeichnete; ſo verfielen dagegen die Heiden in das andere Extrem, in die Gemeinheit, welche den Unterſchied zwiſchen Thier und Menſch aufhebt, oder gar, wie z. B. Celſus, der Gegner des Chriſtenthums, den Menſchen unter die Thiere herabſetzt.

---

*) Die Heiden verſpotteten daher deßwegen die Chriſten, daß ſie dem Himmel und den Geſtirnen, die wir verlaſſen, wie wir ſie gefunden haben, den Untergang androhten, uns ſelbſt aber, den Menſchen, die wir doch wie einen Anfang, ſo auch ein Ende hätten, nach dem Tode ewiges Leben verſprächen." Minucii Felicis Octav. c. 11. §. 2.

Die Heiden betrachteten aber den Menſchen nicht nur im Zuſammenhang mit dem Univerſum; ſie betrachteten den Menſchen, d. h. hier das Individuum, den Einzelnen nur im Zuſammenhang mit andern Menſchen, in Verbindung mit einem Gemeinweſen. Sie unterſchieden, wenigſtens als Philoſophen, ſtrenge das Individuum von der Gattung, das Individuum als Theil vom Ganzen des Menſchengeſchlechts und unterordneten dem Ganzen das einzelne Weſen. Die Menſchen vergehen, aber die Menſchheit beſteht, ſagt ein heidniſcher Philoſoph. Wie willſt Du klagen über den Verluſt Deiner Tochter? ſchreibt Sulpicius an Cicero. Große, weltberühmte Städte und Reiche ſind untergegangen, und Du gebehrdeſt Dich ſo über den Tod eines homunculi, eines Menſchleins? Wo iſt Deine Philoſophie? Der Begriff des Menſchen als Individuums war den Alten ein durch den Begriff der Gattung oder des Gemeinweſens vermittelter, abgeleiteter Begriff. Dachten ſie auch hoch von der Gattung, hoch von den Vorzügen der Menſchheit, hoch und erhaben von der Intelligenz, ſo dachten ſie doch gering vom Individuum. Das Chriſtenthum dagegen ließ die Gattung fahren, hatte nur das Individuum im Auge und Sinne. Das Chriſtenthum, freilich nicht das heutige Chriſtenthum, welches die Bildung des Heidenthums in ſich aufgenommen und nur noch den Namen und einige allgemeine Sätze vom Chriſtenthum behalten hat, iſt der directe Gegenſatz des Heidenthums — es wird nur wahrhaft erfaßt, nicht verunſtaltet durch willkührliche, ſpeculative Deutelei, wenn es als Gegenſatz erfaßt wird; es iſt wahr, ſo weit als ſein Gegenſatz falſch iſt, aber falſch, ſo weit ſein Gegenſatz wahr iſt. Die Alten opferten das Individuum der Gattung auf; die Chriſten die Gattung dem Individuum. Oder: das Heidenthum dachte und erfaßte das

Individuum *nur* als Theil im Unterſchiede von dem Ganzen der Gattung, das Chriſtenthum dagegen *nur* in unmittelbarer, unterſchiedloſer Einheit mit der Gattung.*)

Dem Chriſtenthum war das Individuum Gegenſtand einer *unmittelbaren Vorſehung*, d. h. ein *unmittelbarer Gegenſtand des göttlichen Weſens*. Die Heiden glaubten eine Vorſehung des Einzelnen nur vermittelſt der Gattung, des Geſetzes, der Weltordnung, alſo nur eine mittelbare, natürliche, nicht wunderbare Vorſehung; die

---

*) Ariſtoteles ſagt bekanntlich ausdrücklich in ſeiner Politik, daß der Einzelne, weil er für ſich ſelbſt nicht ſich genüge, ſich gerade ſo zum Staate verhalte, wie der *Theil* zum Ganzen, daß daher der Staat der Natur nach früher ſei als die Familie und das Individuum, denn das Ganze ſei nothwendig früher als der Theil. — Die Chriſten „opferten" wohl auch „das Individuum", d. h. hier den Einzelnen als Theil dem Ganzen, der Gattung, dem Gemeinweſen auf. Der Theil, ſagt der heilige Thomas Aquino, einer der größten chriſtlichen Denker und Theologen, opfert ſich ſelbſt aus natürlichem Inſtinkt zur Erhaltung des Ganzen auf. „Jeder Theil liebt von Natur mehr das Ganze als ſich ſelbſt. Und jedes Einzelne liebt von Natur mehr das Gut ſeiner Gattung, als ſein einzelnes Gut oder Wohl. Jedes Weſen liebt daher auf ſeine Weiſe naturgemäß Gott, als das allgemeine Gut, mehr, als ſich ſelbſt." (Summae P. I. Qu. 60. Art. V.) Die Chriſten denken daher in dieſer Beziehung wie die Alten. Thomas A. preiſt (de Regim. Princip. l. III. c. 4.) die Römer, daß ſie ihr Vaterland über Alles ſetzten, ſeinem Wohl ihr Wohl aufopferten. Aber alle dieſe Gedanken und Geſinnungen gelten im Chriſtenthum *nur auf der Erde, nicht im Himmel, in der Moral, nicht in der Dogmatik, in der Anthropologie, nicht in der Theologie*. Als Gegenſtand der Theologie iſt das Individuum, der Einzelne übernatürliches, unſterbliches, ſelbſtgenugſames, abſolutes, göttliches Weſen. Der heidniſche Denker Ariſtoteles erklärt die Freundſchaft (Ethik 9. B. 9. K.) für nothwendig zur Glückſeligkeit, der chriſtliche Denker Thomas A. aber nicht. „Nicht gehört *nothwendig*, ſagt er, Geſellſchaft von Freunden zur Seligkeit, weil der Menſch *die ganze Fülle ſeiner Vollkommenheit in Gott hat*." „Wenn daher auch eine Seele allein für ſich im Genuſſe Gottes wäre, ſo wäre ſie doch *ſelig, wenn ſie gleich keinen Nächſten hätte, den ſie liebte*." (Prima Secundae. Qu. 4. 8.) Der Heide weiß ſich alſo auch in der Glückſeligkeit als *Einzelnen, als Individuum* und deßwegen als bedürftig eines *andern* Weſens *ſeines Gleichen, ſeiner Gattung*, der Chriſt aber bedarf keines andern Ich, weil er als Individuum zugleich *nicht* Individuum, ſondern Gattung, allgemeines Weſen iſt, weil er „die ganze Fülle ſeiner Vollkommenheit in Gott" d. h. *in ſich ſelbſt* hat.

Chriſten aber ließen die Vermittlung fallen, ſetzten ſich in unmittelbaren Verband mit dem vorſehenden, allumfaſſenden, allgemeinen Weſen; d. h. ſie identificirten *unmittelbar* mit dem allgemeinen Weſen das einzelne Weſen.

Aber der Begriff der Gottheit fällt mit dem Begriff der Menſchheit in Eins zuſammen. Alle göttlichen Beſtimmungen, alle Beſtimmungen, die Gott zu Gott machen, ſind *Gattungsbeſtimmungen* — Beſtimmungen, die in dem Einzelnen, dem Individuum beſchränkt ſind, aber deren Schranken in dem Weſen der Gattung und ſelbſt in ihrer Exiſtenz — inwiefern ſie nur in allen Menſchen zuſammengenommen ihre entſprechende Exiſtenz hat — aufgehoben ſind. Mein Wiſſen, mein Wille iſt beſchränkt; aber meine Schranke iſt nicht die Schranke des Andern, geſchweige der Menſchheit; was mir ſchwer, iſt dem Andern leicht; was einer Zeit unmöglich, unbegreiflich, iſt der kommenden begreiflich und möglich. Mein Leben iſt an eine beſchränkte Zeit gebunden, das Leben der Menſchheit nicht. *Die Geſchichte der Menſchheit* beſteht in nichts Anderm als einer fortgehenden *Ueberwindung von Schranken*, die zu einer beſtimmten Zeit für *Schranken der Menſchheit*, und darum für *abſolute, unüberſteigliche Schranken* gelten. Die Zukunft enthüllt aber immer, daß die angeblichen Schranken der Gattung nur Schranken der Individuen waren. Die Geſchichte der Wiſſenſchaften, namentlich der Philoſophie und Naturwiſſenſchaft liefern hierfür die intereſſanteſten Belege. Es wäre höchſt intereſſant und lehrreich, eine Geſchichte der Wiſſenſchaften lediglich aus dieſem Geſichtspunkte zu ſchreiben, um den Wahn des Individuums, ſeine Gattung beſchränken zu können, in ſeiner ganzen Nichtigkeit zu zeigen. Unbeſchränkt iſt alſo die Gattung, beſchränkt nur das Individuum.*)

---

*) Im Sinne der Religion und Theologie iſt freilich auch die Gattung nicht unbeſchränkt, nicht allwiſſend, nicht allmächtig, aber nur deßwegen, weil alle göttlichen Eigenſchaften nur in der Phantaſie exiſtiren, nur Prädicate, nur Ausdrücke des menſchlichen Gemüths- und Vorſtellungsvermögens ſind, wie in dieſer Schrift gezeigt wird.

Aber das Gefühl der Schranke iſt ein peinliches; von dieſer Pein befreit ſich das Individuum in der Anſchauung des vollkommnen Weſens; in dieſer Anſchauung beſitzt es, was ihm außerdem fehlt. Gott iſt nichts Andres bei den Chriſten als die Anſchauung von der unmittelbaren Einheit der Gattung und Individualität, des allgemeinen und einzelnen Weſens. Gott iſt der Begriff der Gattung als eines Individuums, der Begriff oder das Weſen der Gattung, welches als Gattung, als allgemeines Weſen, als der Inbegriff aller Vollkommenheiten, aller von den, ſei es nun wirklichen, oder vermeintlichen, Schranken des Individuums gereinigten Eigenſchaften zugleich wieder ein individuelles, einzelnes Weſen iſt. „Weſen und Exiſtenz iſt bei Gott identiſch", d. h. eben nichts Andres, als er iſt der Gattungsbegriff, das Gattungsweſen unmittelbar zugleich als Exiſtenz, als Einzelweſen. Der höchſte Gedanke von dem Standpunkt der Religion oder Theologie aus iſt: Gott liebt nicht, er iſt ſelbſt die Liebe; er lebt nicht, er iſt das Leben; er iſt nicht gerecht, ſondern die Gerechtigkeit ſelbſt, nicht eine Perſon, ſondern die Perſönlichkeit ſelbſt — die Gattung, die Idee unmittelbar als Wirkliches.

Eben wegen dieſer unmittelbaren Einheit der Gattung und Individualität, dieſer Concentration aller Allgemeinheiten und Weſenheiten in ein perſönliches Weſen iſt Gott ein tief gemüthlicher, die Phantaſie entzückender Gegenſtand, während die Idee der Menſchheit eine gemüthloſe iſt, weil die Menſchheit nur als ein Gedanke, als das Wirkliche aber, im Unterſchied von dieſem Gedanken, die unzählig vielen einzelnen beſchränkten Individuen uns in unſerer Vorſtellung vorſchweben. In Gott dagegen befriedigt ſich unmittelbar das Gemüth, weil hier Alles in Eins zuſammengefaßt, Alles mit einem Mal, d. h. weil hier die Gattung unmittelbar Exiſtenz, Einzelweſen iſt. Gott iſt die Liebe, die Tugend, die Schönheit, die Weisheit, das vollkommne, allgemeine Weſen als ein Weſen, der unendliche Umfang der Gattung als ein compendiariſcher Inbegriff. Aber Gott iſt des Menſchen eignes

Weſen — die Chriſten unterſcheiden ſich alſo dadurch von den Heiden, daß ſie das Individuum unmittelbar mit der Gattung identificiren, daß bei ihnen das Individuum die Bedeutung der Gattung hat, das Individuum *für ſich ſelbſt* für das vollkommne Daſein der Gattung gilt — dadurch, daß ſie das *menſchliche Individuum vergöttern*, zum *abſoluten Weſen* machen.

Charakteriſtiſch beſonders iſt der Unterſchied des Chriſtenthums und Heidenthums in Betreff des Verhältniſſes des Individuums zur Intelligenz, zum Verſtande, zum Νοῦς. Die Chriſten *individualiſirten* den Verſtand, die Heiden machten ihn zu einem *univerſalen* Weſen. Den Heiden war der Verſtand, die Intelligenz das *Weſen* des Menſchen, den Chriſten nur ein *Theil ihrer ſelbſt*, den Heiden war darum nur die *Intelligenz*, die *Gattung*, den Chriſten das *Individuum unſterblich*, d. i. *göttlich*. Hieraus ergiebt ſich von ſelbſt der weitere Unterſchied zwiſchen heidniſcher und chriſtlicher Philoſophie.

Der unzweideutigſte Ausdruck, das charakteriſtiſche Symbolum dieſer unmittelbaren Einheit der Gattung und Individualität im Chriſtenthum iſt Chriſtus, der wirkliche Gott der Chriſten. Chriſtus iſt das Urbild, der exiſtirende Begriff der Menſchheit, der Inbegriff aller moraliſchen und göttlichen Vollkommenheiten, mit Ausſchluß alles Negativen, Mangelhaften, reiner, himmliſcher, ſündloſer Menſch, Gattungsmenſch, der Adam Kadmon, aber nicht angeſchaut als die *Totalität* der Gattung, der Menſchheit, ſondern unmittelbar als *ein Individuum*, als *eine* Perſon. Chriſtus, d. h. der chriſtliche, religiöſe Chriſtus iſt daher nicht der Mittelpunkt, ſondern das Ende der Geſchichte. Dieß geht eben ſo aus dem Begriffe, als der Hiſtorie hervor. Die Chriſten erwarteten das Ende der Welt, der Geſchichte. Chriſtus ſelbſt prophezeiht in der Bibel, allen Lügen und Sophismen unſerer Exegeten zum Trotz, klar und deutlich das *nahe Weltende*. Die Geſchichte beruht nur auf dem Unterſchiede des Individuums von der

Gattung. Wo dieſer Unterſchied aufhört, hört die Geſchichte auf, geht der Verſtand, der Sinn der Geſchichte aus. Es bleibt dem Menſchen nichts weiter übrig, als die Anſchauung und Aneignung dieſes verwirklichten Ideals und der leere Ausbreitungstrieb — die Predigt, daß Gott erſchienen und das Ende der Welt gekommen iſt.

Deßwegen, weil die unmittelbare[*] Einheit der Gattung und des Individuums über die Grenzen der Vernunft und Natur hinausgeht, war es auch ganz natürlich und nothwendig, dieſes univerſale, ideale Individuum für ein überſchwängliches, übernatürliches, himmliſches Weſen zu erklären. Verkehrt iſt es daher, aus der Vernunft die unmittelbare Einheit der Gattung und des Individuums deduciren zu wollen; denn es iſt nur die Phantaſie, die dieſe Einheit bewerkſtelligt, die Phantaſie, der nichts unmöglich — dieſelbe Phantaſie, die auch die Schöpferin der Wunder iſt; denn das größte Wunder iſt das Individuum, welches als Individuum zugleich die Idee, die Gattung, die Menſchheit in der Fülle ihrer Vollkommenheit und Unendlichkeit iſt. Verkehrt iſt es daher auch, den bibliſchen oder dogmatiſchen Chriſtus beizubehalten, aber die Wunder auf die Seite zu ſchieben. Wenn Du das Princip feſthältſt, wie willſt Du ſeine nothwendigen Conſequenzen verläugnen?

Die gänzliche Abweſenheit des Begriffes der Gattung im Chriſtenthum bekundet beſonders die charakteriſtiſche Lehre deſſelben von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menſchen. Es liegt nämlich dieſer Lehre die Forderung zu Grunde, daß das Individuum nicht ein Individuum ſein ſoll, eine Forderung, die aber ſelbſt wieder zu ihrem Fundament die Vorausſetzung hat, daß das Individuum *für ſich ſelbſt* ein vollkommnes Weſen, für ſich ſelbſt die erſchöpfende Darſtellung oder Exiſtenz der Gattung iſt. Es fehlt hier gänzlich die objective Anſchauung, das Bewußtſein, daß das Du zur Vollkommenheit des Ich gehört, daß die Menſchen erſt zuſammen den Menſchen ausmachen, die Menſchen nur zuſammen das ſind und ſo ſind, was und wie der Menſch ſein ſoll und ſein kann. Alle Menſchen ſind Sünder. Ich gebe es zu; aber ſie ſind nicht Sünder alle auf gleiche Weiſe; es findet vielmehr ein ſehr großer, ja weſentlicher Unterſchied ſtatt. Der eine Menſch hat Neigung zur Lüge,*) der Andere aber nicht: er würde eher ſein Leben laſſen, als ſein Wort brechen oder lügen; der Dritte hat Neigung zur Trinkluſt, der Vierte zur Geſchlechtsluſt, der Fünfte aber hat alle dieſe Neigungen nicht — ſei es nun durch die Gnade der Natur oder die Energie ſeines Charakters. *Es ergänzen* ſich alſo auch im *Moraliſchen*, wie im Phyſiſchen und Intellectuellen, gegenſeitig die Menſchen, ſo daß ſie im Ganzen zuſammengenommen ſo ſind, wie ſie ſein ſollen, den vollkommnen Menſchen darſtellen.

---

[*] Wohlweislich ſagte ich: die unmittelbare, d. h. die ſupranaturaliſtiſche, phantaſtiſche, geſchlechtloſe, denn die mittelbare, vernünftige, naturhiſtoriſche Einheit der Gattung und des Individuums gründet ſich nur auf das Geſchlecht. Ich bin nur Menſch als Mann oder Weib. Entweder — Oder — entweder Licht oder Finſterniß, entweder Mann oder Weib — iſt das Schöpfungswort der Natur. Aber dem Chriſten iſt der wirkliche, der weibliche, der männliche Menſch „der Thiermenſch“; ſein Ideal, ſein Weſen iſt der Caſtrat, der geſchlechtloſe Gattungsmenſch, denn der Gattungsmenſch iſt nichts Andres, als der im Unterſchiede vom Mann und Weibe, weil beide Menſchen ſind, perſonificirte, folglich geſchlechtloſe Menſch.

Darum beſſert und hebt der Umgang; unwillkührlich, ohne Verſtellung iſt der Menſch ein anderer im Umgang, als allein für ſich. Wunder wirkt namentlich die Liebe und zwar die Geſchlechterliebe. Mann und Weib berichten und ergänzen ſich gegenſeitig, um ſo vereint erſt die Gattung, den vollkommnen Menſchen darzuſtellen.**) Ohne

---

*) So ſind z. B. bei den Siamern Verſtellung und Lüge angeborne Laſter, aber gleichwohl haben ſie wieder Tugenden, die andern Völkern abgehen, welche dieſe Laſter der Siamer nicht haben.

**) Bei den Indern (Menu Geſ.) iſt erſt derjenige „ein vollſtändiger Mann, der aus drei vereinigten Perſonen, ſeinem Weibe, ſich ſelbſt und ſeinem Sohne beſteht. Denn Mann und Weib und Vater und Sohn ſind Eins.“ Auch der altteſtamentliche, irdiſche Adam iſt unvollſtändig ohne das Weib, ſehnt ſich nach ihm. Aber der neuteſtamentliche, der chriſtliche, der himmliſche, der auf den Untergang dieſer Welt berechnete Adam hat keine geſchlechtlichen Triebe und Functionen mehr.

Gattung iſt die Liebe undenkbar. Die Liebe iſt nichts Andres als das Selbſtgefühl der Gattung innerhalb des Geſchlechtsunterſchieds. In der Liebe iſt die Wahrheit der Gattung, die ſonſt nur eine Vernunftſache, ein Gegenſtand des Denkens iſt, eine Gefühlsſache, eine Gefühlswahrheit, denn in der Liebe ſpricht der Menſch ſeine Ungenügſamkeit an ſeiner Individualität für ſich aus, poſtulirt er das Daſein des Andern als ein Herzensbedürfniß, rechnet er den Andern zu ſeinem eignen Weſen, erklärt er nur ſein durch die Liebe mit ihm verbundnes Leben für wahres menſchliches, dem Begriffe des Menſchen, d. i. der Gattung entſprechendes Leben. Mangelhaft, unvollkommen, ſchwach, bedürftig iſt das Individuum; aber ſtark, vollkommen, befriedigt, bedürfnißlos, ſelbſtgenugſam, unendlich die Liebe, weil in ihr das Selbſtgefühl der Individualität das Selbſtgefühl der Vollkommenheit der Gattung iſt. Aber wie die Liebe, wirkt auch die Freundſchaft, wo ſie wenigſtens wahr und innig, wo ſie Religion iſt, wie ſie es bei den Alten war. Freunde ergänzen ſich; Freundſchaft iſt ein Tugendmittel und mehr: ſie iſt ſelbſt Tugend, aber eine gemeinſchaftliche Tugend. Nur zwiſchen Tugendhaften kann Freundſchaft ſtattfinden, wie die Alten ſagten. Aber doch kann nicht vollkommne Gleichheit, es muß vielmehr Unterſchied ſtattfinden, denn die Freundſchaft beruht auf einem Ergänzungstriebe. Der Freund giebt ſich durch den Andern, was er ſelbſt nicht beſitzt. Die Freundſchaft ſühnt durch die Tugenden des Einen die Fehler des Andern. Der Freund rechtfertigt den Freund vor Gott. So fehlerhaft auch ein Menſch für ſich ſelbſt ſein mag: er beweiſt doch darin ſchon einen guten Kern, daß er tüchtige Menſchen zu Freunden hat. Wenn ich auch ſelbſt nicht vollkommen ſein kann, ſo liebe ich doch wenigſtens an Andern die Tugend, die Vollkommenheit. Wenn daher einſt der liebe Gott wegen meiner Sünden, Schwächen und Fehler mit mir rechten will, ſo ſchiebe ich als Fürſprecher, als Mittelsperſonen die Tugenden meiner Freunde ein. Wie barbariſch, wie unvernünftig wäre der Gott, der mich verdammte wegen

Sünden, welche ich wohl begangen, aber ſelbſt in der Liebe zu meinen Freunden, die frei von dieſen Sünden waren, verdammte!

Wenn nun aber ſchon die Freundſchaft, die Liebe aus für ſich unvollkommnen Weſen ein, wenigſtens relativ, vollkommnes Ganzes machen, wie viel mehr verſchwinden in der Gattung ſelbſt, welche nur in der Geſammtheit der Menſchheit ihr angemeßnes Daſein hat*) und eben darum nur ein Gegenſtand der Vernunft iſt, die Sünden und Fehler der einzelnen Menſchen! Das Lamento über die Sünde kommt daher nur da an die Tagesordnung, wo das menſchliche Individuum in ſeiner Individualität ſich als *ein für ſich ſelbſt vollkommnes, abſolutes, des Andern nicht* zur Realiſirung der Gattung, des vollkommenen Menſchen, bedürftiges Weſen Gegenſtand, wo an die Stelle des *Bewußtſeins der Gattung* das *ausſchließliche Selbſtbewußtſein des Individuums* getreten iſt, wo das Individuum ſich nicht als einen *Theil* der Menſchheit weiß, ſich nicht von der Gattung unterſcheidet, und deßwegen ſeine Sünden, ſeine Schranken, ſeine Schwächen zu allgemeinen Sünden, zu Sünden, Schranken und Schwächen der Menſchheit ſelbſt macht. Aber gleichwohl kann der Menſch das Bewußtſein der Gattung nicht verlieren, denn ſein Selbſtbewußtſein iſt weſentlich an das Bewußtſein des Andern gebunden. Wo darum dem Menſchen nicht die Gattung *als Gattung* Gegenſtand iſt, da wird ihm die Gattung *als Gott* Gegenſtand. Den Mangel des Begriffs der Gattung ergänzt er durch den Begriff Gottes, als *des Weſens*, welches frei iſt von den Schranken und Mängeln, die das Individuum, und, nach ſeiner Meinung, weil er das Individuum mit der Gattung identificirt, die Gattung ſelbſt drücken. Aber dieſes von den Schranken der Individuen freie, unbeſchränkte Weſen iſt eben nichts Andres als

---

*) „Nur *ſämmtliche* Menſchen, ſagt Goethe — Worte, die ich zwar ſchon wo anders angeführt habe, aber mich nicht enthalten kann hier zu wiederholen — erkennen die Natur; nur *ſämmtliche* Menſchen leben das Menſchliche."

die Gattung, welche die Unendlichkeit ihres Weſens darin offenbart, daß ſie ſich in unbeſchränkt vielen und verſchiedenartigen Individuen verwirklicht. Wären alle Menſchen abſolut gleich, ſo wäre allerdings kein Unterſchied zwiſchen der Gattung und dem Individuum. Aber dann wäre auch das Daſein vieler Menſchen ein reiner Luxus; ein Einziger genügte hinlänglich dem Zweck der Gattung. Alle miteinander hätten an dem Einen, der das Glück der Exiſtenz genöſſe, ihren hinreichenden Erſatzmann.

Allerdings iſt das Weſen der Menſchen Eines, aber dieſes Weſen iſt unendlich: ſein wirkliches Daſein daher unendliche, ſich gegenſeitig ergänzende Verſchiedenartigkeit, um den Reichthum des Weſens zu offenbaren. Die Einheit im Weſen iſt Mannigfaltigkeit im Daſein. Zwiſchen mir und dem Andern — aber der Andere iſt der Repräſentant der Gattung, auch wenn er nur Einer iſt, er erſetzt mir das Bedürfniß nach vielen Andern, hat für mich univerſelle Bedeutung, iſt der Deputirte der Menſchheit, der in ihrem Namen zu mir Einſamen ſpricht, ich habe daher, auch nur mit Einem verbunden, ein gemeinſames, menſchliches Leben — zwiſchen Mir und dem Andern findet daher ein weſentlicher, qualitativer Unterſchied ſtatt. Der Andere iſt mein Du — ob dieß gleich wechſelſeitig iſt — mein anderes Ich, der mir gegenſtändliche Menſch, mein aufgeſchloſſenes Innere — das ſich ſelbſt ſehende Auge. An dem Andern habe ich erſt das Bewußtſein der Menſchheit; durch ihn erſt erfahre, fühle ich, daß ich Menſch bin; in der Liebe zu ihm wird mir erſt klar, daß er zu mir und ich zu ihm gehöre, daß wir beide nicht ohne einander ſein können, daß nur die Gemeinſamkeit die Menſchheit ausmacht. Aber eben ſo findet auch moraliſch ein qualitativer, ein kritiſcher Unterſchied zwiſchen dem Ich und Du ſtatt. Der Andere iſt mein gegenſtändliches Gewiſſen: er macht mir meine Fehler zum Vorwurf, auch wenn er ſie mir nicht ausdrücklich ſagt: er iſt mein perſonificirtes Schaamgefühl. Das Bewußtſein des Moralgeſetzes, des Rechtes, der

Schicklichkeit, der Wahrheit ſelbſt iſt nur an das Bewußtſein des Andern gebunden. Wahr iſt, worin der Andere mit mir übereinſtimmt — Uebereinſtimmung das erſte Kennzeichen der Wahrheit, aber nur deßwegen, weil die Gattung das letzte Maß der Wahrheit iſt. Was ich nur denke nach dem Maße meiner Individualität, daran iſt der Andere nicht gebunden, das kann anders gedacht werden, das iſt eine zufällige, nur ſubjective Anſicht. Was ich aber denke im Maße der Gattung, das denke ich, wie es der Menſch überhaupt nur immer denken kann und folglich der Einzelne denken muß, wenn er normal, geſetzmäßig und folglich wahr denken will. Wahr iſt, was mit dem Weſen der Gattung übereinſtimmt, falſch, was ihr widerſpricht. Ein anderes Geſetz der Wahrheit giebt es nicht. Aber der Andere iſt mir gegenüber der Repräſentant der Gattung, der Stellvertreter der Andern im Plural, ja ſein Urtheil kann mir mehr gelten, als das Urtheil der zahlloſen Menge. „Mache der Schwärmer ſich Schüler, wie Sand am Meere; der Sand iſt Sand; die Perle ſei mein, Du o vernünftiger Freund!“ Die Beiſtimmung des Andern gilt mir daher für das Kennzeichen der Geſetzmäßigkeit, der Allgemeinheit, der Wahrheit meiner Gedanken. Ich kann mich nicht ſo von mir abſondern, um vollkommen frei und intereſſelos mich beurtheilen zu können; aber der Andere hat ein unparteiiſches Urtheil; durch ihn berichtige, ergänze, erweitre ich mein eignes Urtheil, meinen eignen Geſchmack, meine eigne Erkenntniß. Kurz, es findet ein qualitativer, kritiſcher Unterſchied zwiſchen den Menſchen ſtatt. Aber das Chriſtenthum löſcht dieſe qualitativen Unterſchiede aus, es ſchlägt alle Menſchen über einen Leiſten, betrachtet ſie wie ein und daſſelbe Individuum, weil es keinen Unterſchied zwiſchen der Gattung und dem Individuum kennt: ein und daſſelbe Heilmittel für alle Menſchen ohne Unterſchied, ein und daſſelbe Grund- und Erbübel in allen.

Eben deßwegen, weil das Chriſtenthum aus überſchwänglicher Subjectivität nichts weiß von der Gattung, in welcher allein die

Löſung, die Rechtfertigung, die Verſöhnung und Heilung der Sünden und Mängel der Individuen liegt, bedurfte es auch einer übernatürlichen, beſondern, ſelbſt wieder nur perſönlichen, ſubjectiven Hülfe, um die Sünde zu überwinden. Wenn ich allein die Gattung bin, wenn außer mir keine anderen, qualitativ anderen Menſchen exiſtiren, oder, was völlig eins iſt, wenn kein Unterſchied zwiſchen mir und den Andern iſt, wenn wir Alle vollkommen gleich ſind, wenn meine Sünden nicht neutraliſirt und abgeſtumpft werden durch die entgegengeſetzten Eigenſchaften anderer Menſchen; ſo iſt freilich meine Sünde ein himmelſchreiender Schandfleck, ein empörender Greuel, der nur durch außerordentliche, außermenſchliche, wunderbare Mittel getilgt werden kann. Glücklicher Weiſe giebt es aber eine natürliche Verſöhnung. Der Andere iſt an und für ſich der Mittler zwiſchen mir und der heiligen Idee der Gattung. „Der Menſch iſt dem Menſchen Gott.“ Meine Sünde iſt dadurch ſchon in ihre Schranke zurückgewieſen, in ihr Nichts verſtoßen, daß ſie eben nur meine, aber deßwegen noch nicht auch die Sünde des Andern iſt.

Achtzehntes Kapitel.

Die chriſtliche Bedeutung des freien Cölibats und Mönchthums.

Der Begriff der Gattung und mit ihm die Bedeutung des Gattungslebens war mit dem Chriſtenthum verſchwunden. Der früher ausgeſprochne Satz, daß das Chriſtenthum das Princip der Bildung nicht in ſich enthält, erhält dadurch eine neue Beſtätigung. Wo der Menſch den Unterſchied zwiſchen der Gattung und dem Individuum aufhebt, und dieſe Einheit als ſein höchſtes Weſen, als Gott ſetzt, wo ihm alſo die Idee der Menſchheit nur als die Idee der Gottheit Gegenſtand iſt, da iſt das Bedürfniß der Bildung verſchwunden; der Menſch hat Alles in ſich, Alles in ſeinem Gotte, folglich kein Bedürfniß, ſich zu ergänzen durch den Andern, den Repräſentanten der Gattung, durch die Anſchauung der Welt überhaupt — ein Bedürfniß, auf welchem allein der Bildungstrieb beruht. Allein für ſich erreicht der Menſch ſeinen Zweck — er erreicht ihn in Gott, Gott iſt ſelbſt dieſes erreichte Ziel, dieſer verwirklichte höchſte Zweck der Menſchheit; aber Gott iſt jedem Individuum allein für ſich gegenwärtig. Gott nur iſt das Bedürfniß des Chriſten — den Andern, die Menſchengattung, die Welt bedarf er nicht nothwendig dazu; das innere Bedürfniß des Andern fehlt. Gott vertritt mir eben die Gattung, den Andern; ja in der Abkehr von der Welt, in der Abſonderung werde ich erſt recht gottesbedürftig, empfinde ich erſt recht lebendig die Gegenwart Gottes, empfinde ich erſt, was Gott iſt, und was er mir ſein ſoll. Wohl iſt dem Religiöſen auch Gemeinſchaft, gemeinſchaftliche Erbauung Bedürfniß, aber das Bedürfniß des Andern iſt an ſich ſelbſt doch immer etwas höchſt Untergeordnetes. Das Seelenheil iſt die Grundidee, die Hauptſache des Chriſtenthums, aber dieſes Heil liegt nur in Gott, nur in der Concentration auf ihn. Die Thätigkeit für Andere iſt eine geforderte, iſt Bedingung des Heils, aber der Grund des Heils iſt Gott, die unmittelbare Beziehung auf Gott. Und ſelbſt die Thätigkeit für Andere hat nur eine religiöſe Bedeutung, hat nur die Beziehung auf Gott zum Grund und Zweck — iſt im Weſen nur eine Thätigkeit für Gott — Verherrlichung ſeines Namens, Ausbreitung ſeines Ruhmes. Aber Gott iſt die abſolute Subjectivität, die von der Welt abgeſchiedene, überweltliche, von der Materie befreite, von dem Gattungsleben und damit von dem Geſchlechtsunterſchied abgeſonderte Subjectivität. — Die Scheidung von der Welt, von der Materie, von dem Gattungsleben iſt daher das weſentliche

Ziel des Chriſten.*) Und dieſes Ziel verwirklichte ſich auf *ſinnliche Weiſe* im Mönchsleben.

Es iſt Selbſtbetrug, das Mönchthum nur aus dem Orient ableiten zu wollen. Wenigſtens muß man, wenn dieſe Ableitung gelten ſoll, dann auch ſo gerecht ſein und die dem Mönchthum entgegengeſetzte Tendenz der Chriſtenheit nicht aus dem Chriſtenthum, ſondern aus dem Geiſte, aus der Natur des Occidents überhaupt ableiten. Aber wie erklärt ſich dann die Begeiſterung des Abendlandes für das Mönchsleben? Das Mönchthum muß vielmehr geradezu aus dem Chriſtenthum ſelbſt abgeleitet werden: es war eine *nothwendige Folge* von dem *Glauben an den Himmel*, welchen das Chriſtenthum der Menſchheit verhieß. Wo das himmliſche Leben eine Wahrheit, da iſt das irdiſche Leben eine Lüge — wo Alles die Phantaſie, die Wirklichkeit Nichts. Wer ein ewiges himmliſches Leben glaubt, für den verliert dieſes Leben ſeinen Werth. Oder vielmehr es hat ſchon ſeinen Werth verloren: der Glaube an das himmliſche Leben iſt eben der Glaube an die *Nichtigkeit* und *Werthloſigkeit dieſes Lebens*. Das Jenſeits kann ich mir nicht *vorſtellen*, ohne mich nach ihm zu *ſehnen*, ohne mit einem Blicke des Mitleids oder der Verachtung auf dieſes erbärmliche Leben herabzuſchauen. Das himmliſche Leben kann kein Gegenſtand, kein *Geſetz des Glaubens* ſein, ohne zugleich ein *Geſetz der Moral* zu ſein: es muß meine Handlungen beſtimmen,**) wenn *anders mein Leben mit meinem Glauben übereinſtimmen* ſoll: ich *darf* mich nicht hängen an die vergänglichen Dinge dieſer Erde.

---

*) „*Das Leben für Gott* iſt nicht *dis natürliche Leben*, welches der *Verweßlichkeit* unterworfen iſt. ... Sollten wir denn nicht ſeufzen nach den zukünftigen Dingen und dieſen *zeitlichen allen feindt ſeyn*? ... Darum ſollten wir *dieß Leben und dieſe Welt* getroſt *verachten* und von Hertzen ſeufftzen und Verlangen haben zu der künfftigen Ehre und Herrlichkeit des ewigen Lebens.“ *Luther*. (I. Th. S. 466. 467.)

**) „Dahin iſt der *Geiſt zu richten, wohin er einſt gehen wird*.“ (*Meditat. sacrae Joh. Gerhardi*. Med. 46.)

Ich darf nicht, aber ich *mag* auch nicht, denn was ſind **alle** Dinge hienieden gegen die Herrlichkeit des himmliſchen Lebens?*)

Allerdings hängt die Qualität jenes Lebens von der Qualität, der moraliſchen Beſchaffenheit dieſes Lebens ab, aber die Moralität iſt ſelbſt beſtimmt durch den Glauben an das ewige Leben. Und dieſe dem überirdiſchen Leben entſprechende Moralität iſt nur die Abkehr von dieſer Welt, die Verneinung dieſes Lebens. Die ſinnliche Bewährung dieſer geiſtigen Abkehr aber iſt das klöſterliche Leben. Alles muß ſich zuletzt äußerlich, ſinnlich darſtellen.**) Das klöſterliche, überhaupt ascetiſche Leben iſt das himmliſche Leben, wie es ſich hienieden bewährt und bewähren kann. Wenn meine Seele dem Himmel angehört, warum ſoll ich, ja wie kann ich mit dem Leibe der Erde angehören? Die Seele belebt den Leib. Wenn aber die Seele im Himmel iſt, ſo iſt der Leib verlaſſen, todt — abgeſtorben alſo das Verbindungsorgan zwiſchen der Welt und der Seele. Der Tod, die Scheidung der Seele vom Leibe, wenigſtens von dieſem groben materiellen, ſündhaften Leibe iſt der Eingang zum Himmel. Wenn aber der *Tod die Bedingung der Seligkeit und moraliſchen Vollkommenheit* iſt, ſo iſt nothwendig die Abtödtung, die *Mortification das einzige Geſetz der Moral. Der moraliſche Tod iſt die nothwendige Vorausnahme des*

---

*) „Wer das Himmliſche begehrt, dem ſchmeckt nicht das Irdiſche. Wer nach dem Ewigen verlangt, dem iſt das Vergängliche zum Ekel.“ *Bernhardus.* (Epist. Ex persona Heliae monachi ad parentes.) Die alten Chriſten feierten daher nicht, wie die modernen, den Geburtstag, ſondern den *Todestag*. (Siehe die Anmerk. zu Min. Felix e rec. Gronovii Lugd. Bat. 1719. p. 332.) „Darum ſollte man lieber einem Chriſten-Menſchen rathen, daß ſie die *Krankheit* mit Geduld tragen, ja auch *begehren, daß der Tod komme, je eher, je lieber.* Denn wie S. Cyprianus ſpricht, iſt *nichts nützlicheres einem Chriſten, denn bald ſterben.* Aber wir *hören lieber* den *Heyden* Juvenalem, der da ſpricht: Orandum est ut sit mens sana in corpore sano.“ *Luther.* (Th. IV. S. 15.)

**) „Der iſt vollkommen, der geiſtig und *leiblich* von der Welt geſchieden iſt.“ *De modo bene vivendi ad Sororem* S. VII. (Unter den unächten Schriften Bernhards.)

natürlichen Todes — die nothwendige; denn es wäre die höchſte Immoralität, dem ſinnlichen Tod, der kein moraliſcher, ſondern natürlicher, dem Menſchen mit dem Thiere gemeiner Act iſt, den Erwerb des Himmels zu überlaſſen. Der Tod muß daher zu einem moraliſchen Act, einem Act der Selbſtthätigkeit erhoben werden. „Ich ſterbe täglich," ſagt der Apoſtel, und dieſen Spruch machte der heilige Antonius, der Gründer des Mönchthums,*) zum Thema ſeines Lebens.

Aber das Chriſtenthum, entgegnet man, hat nur eine geiſtige Freiheit gewollt. Ja wohl; aber was iſt die geiſtige Freiheit, die nicht in die That übergeht, die ſich nicht ſinnlich bewährt? Oder glaubſt Du, es kommt nur auf Dich, auf Deinen Willen, Deine Geſinnung an, ob Du frei von Etwas biſt? O dann biſt Du gewaltig in der Irre, und haſt nie einen wahren Befreiungsact erlebt. So lange Du in einem Stande, einem Fache, einem Verhältniß biſt, ſo lange wirſt Du von ihm unwillkührlich beſtimmt. Dein Wille, Deine Geſinnung befreit Dich nur von den bewußten, aber nicht von den heimlichen, den unbewußten Schranken und Eindrücken, die in der Natur der Sache liegen. Darum iſt es uns unheimlich, unſre Bruſt beklemmt, ſo lange wir uns nicht räumlich, ſinnlich ſcheiden von dem, womit wir innerlich gebrochen haben. Die ſinnliche Freiheit iſt allein die Wahrheit der geiſtigen Freiheit. Ein Menſch, der an den irdiſchen Schätzen das geiſtige Intereſſe wirklich verloren, der wirft ſie auch bald zum Fenſter hinaus, um vollkommen ſein Herz zu entledigen. Was ich nicht mehr mit der Geſinnung habe, das iſt mir zur Laſt, wenn ich es dennoch habe, denn ich habe es im Widerſpruch mit meiner Geſinnung. Alſo weg damit! Was die Geſinnung entlaſſen, das halte auch die Hand nicht mehr feſt. Nur die Geſinnung iſt die Schwerkraft des Händedrucks; nur die Geſinnung heiligt den Beſitz. Wer ſein

---

*) S. indeß hierüber Hieronymus de vita Pauli primi Eremitae.

Weib ſo haben ſoll, als habe er es nicht, der thut beſſer, wenn er ſich gar kein Weib nimmt. Haben, als habe man nicht, heißt haben ohne die Geſinnung des Habens, heißt in Wahrheit nicht haben. Und wer daher ſagt: man ſolle ein Ding haben ſo, als habe man es nicht, der ſagt nur auf eine feine, ſchonende Weiſe: man ſoll es gar nicht haben. Was ich aus dem Herzen fahren laſſe, das iſt nicht mehr mein, das iſt vogelfrei. Der heilige Antonius faßte den Entſchluß, der Welt zu entſagen, als er einſt den Spruch hörte: „Willſt Du vollkommen ſein, ſo gehe hin, verkaufe, was Du haſt und gieb es den Armen, ſo wirſt Du einen Schatz im Himmel haben und komm und folge mir nach.“ Der heilige Antonius gab die allein wahre Auslegung dieſes Ausſpruchs. Er ging hin und verkaufte ſeine Reichthümer und gab ſie den Armen. Nur ſo bewährte er ſeine geiſtige Freiheit von den Schätzen dieſer Welt. *)

Solche Freiheit, ſolche Wahrheit widerſpricht nun freilich dem heutigen Chriſtenthum, welchem zufolge der Herr nur eine geiſtige Freiheit gewollt, d. h. eine Freiheit, die durchaus keine Opfer, keine Energie erheiſcht, eine illuſoriſche Freiheit, eine Freiheit der Selbſttäuſchung — die Freiheit von den irdiſchen Gütern, welche im Beſitze und Genuſſe dieſer Güter liegt. Deßwegen ſagte ja auch der Herr: „mein Joch iſt ſanft und leicht.“ Wie barbariſch, wie unſinnig wäre das Chriſtenthum, wenn es den Menſchen zumuthete, die Schätze dieſer Welt aufzuopfern! Dann paßte ja das Chriſtenthum gar nicht für dieſe Welt. Aber das ſei ferne! Das Chriſtenthum iſt höchſt praktiſch und weltklug; es überläßt die Freiheit von den Schätzen und Lüſten dieſer Welt dem natürlichen Tode — die Selbſttödtung der Mönche

---

*) Natürlich hatte das Chriſtenthum nur ſolche Kraft, als, wie Hieronymus an die Demetrias ſchreibt, das Blut unſers Herrn noch warm und der Glaube noch in friſcher Glut war. Siehe über dieſen Gegenſtand auch G. Arnold. Von der erſten Chriſten Genügſamkeit und Verſchmähung alles Eigennutzes. (l. c. B. IV. c. 12. §. 7—16.

iſt unchriſtlicher Selbſtmord — aber der Selbſtthätigkeit den Erwerb und Genuß der irdiſchen Schätze. Die ächten Chriſten zweifeln zwar nicht an der Wahrheit des himmliſchen Lebens, Gott bewahre! darin ſtimmen ſie noch heute mit den alten Mönchen überein; aber ſie erwarten daſſelbe geduldig, ergeben in den Willen Gottes, d. h. in den *Willen der Selbſtſucht*, der wohlbehaglichen *Genußſucht* dieſer Welt.*) Doch ich wende mich mit Ekel und Verachtung weg von dem modernen Chriſtenthum, wo die Braut Chriſti bereitwillig ſelbſt der Polygamie huldigt, wenigſtens der ſucceſſiven Polygamie, die ſich aber nicht weſentlich in den Augen des wahren Chriſten von der gleichzeitigen unterſcheidet, aber doch zugleich — o ſchändliche Heuchelei! — auf die ewige, allverbindende, unwiderſprechliche, heilige Wahrheit des Wortes Gottes ſchwört, und kehre zurück mit heiliger Scheu zur verkannten Wahrheit der keuſchen Kloſterzelle, wo noch nicht die dem Himmel angetraute *Seele* mit einem *fremden, irdiſchen Leibe buhlte*!

Das unweltliche, übernatürliche Leben iſt weſentlich auch eheloſes Leben. Das Cälibat — freilich nicht als Geſetz — liegt gleichfalls alſo im innerſten Weſen des Chriſtenthums. Hinlänglich iſt dieß ſchon in der übernatürlichen Herkunft des Heilands ausgeſprochen. In dieſem Glauben *heiligten die Chriſten die unbefleckte Jungfräulichkeit als das heilbringende Princip, als das Princip der neuen, der chriſtlichen Welt*. Komme man nicht mit ſolchen Stellen der Bibel wie etwa: Mehret euch, oder: Was Gott zuſammengefügt, ſoll der Menſch nicht ſcheiden, um damit die

---

*) Wie anders die alten Chriſten! „Es iſt ſchwer, ja *unmöglich*, zugleich die gegenwärtigen und künftigen Güter zu genießen." *Hieronymus*. (Epist. Juliano.) „Du biſt gar zu delicat, mein Bruder, wenn Du Dich hier mit der Welt freuen und hernach mit Chriſtus herrſchen willſt." Derſelbe. (Epist. ad Heliodorum.) „Ihr wollt *Gott und Creatur alles mit einander* haben und das iſt unmöglich. *Luſt Gottes und Luſt der Creaturen mag nicht bei einander ſtehen*." *Tauler*. (l. c. p. 334.) Aber freilich ſie waren *abſtracte* Chriſten. Und jetzt leben wir im Zeitalter der *Verſöhnung*! Ja wohl!

Ehe zu ſanctioniren! Die erſte Stelle bezieht ſich, wie ſchon Tertullian und Hieronymus bemerkten, nur auf die menſchenleere, nicht aber bereits erfüllte Erde, nur auf den Anfang, nicht aber auf das mit der unmittelbaren Erſcheinung Gottes auf Erden eingetretne Ende der Welt. Und auch die zweite bezieht ſich nur auf die Ehe als ein Inſtitut des alten Teſtaments. Juden ſtellten die Frage: ob es auch recht ſei, daß ſich ein Menſch ſcheide von ſeinem Weibe: die zweckmäßigſte Abfertigung dieſer Frage war obige Antwort. Wer *einmal* eine Ehe ſchließt, der ſoll ſie auch heilig halten. Schon der Blick nach einer andern iſt Ehebruch. Die Ehe iſt an und für ſich ſchon eine Indulgenz gegen die Schwachheit oder vielmehr die Energie der Sinnlichkeit, ein Uebel, das daher ſo viel als möglich beſchränkt werden muß. Die Unauflöslichkeit der Ehe iſt ein Nimbus, ein Heiligenſchein, welcher gerade das Gegentheil von Dem ausſpricht, was die vom Scheine geblendeten und verwirrten Köpfe dahinter ſuchen. Die Ehe iſt an ſich, d. h. im Sinne des vollendeten Chriſtenthums eine Sünde*) oder doch eine Schwachheit, die Dir nur unter der Bedingung erlaubt und verziehen wird, daß Du Dich auf ein einziges — bedenke es wohl! — ein einziges Weib für immer beſchränkſt. Kurz, die Ehe iſt nur im *Alten*, aber nicht mehr im *Neuen* Teſtament geheiligt: das N. T. kennt ein höheres, ein *übernatürliches* Princip, das Geheimniß der unbefleckten Jungfräulichkeit.**) „Wer es faſſen mag, der faſſe es." „*Die Kinder dieſer Welt freyen und laſſen ſich freyen*, welche aber *würdig ſein werden, jene Welt zu erlangen in der Auferſtehung* von den

---

*) „Nicht vollkommen ſein wollen heißt: ſündigen." *Hieronymus.* (Epist. ad Heliodorum de laude Vitae solit.) Ich bemerke zugleich, daß ich die hier exponirte Bibelſtelle über die Ehe in dem Sinne auslege, in welchem ſie die Geſchichte des Chriſtenthums exponirt hat.

**) „Der Eheſtand iſt *nichts neues* oder *ungewöhnliches*, und iſt auch von *Heiden* nach dem *Urtheile der Vernunft* für *gut* angeſehen und *gelobet* worden." *Luther.* (Th. II. p. 337 a.)

Todten, die werden weder freyen, noch ſich freyen laſſen. Denn ſie können hinfort nicht ſterben, denn ſie ſind den Engeln gleich und Gottes Kinder, dieweil ſie Kinder ſind der Auferſtehung." Im Himmel freyen ſie alſo nicht; vom Himmel iſt das Princip der Geſchlechtsliebe als ein irdiſches, weltliches ausgeſchloſſen. Aber das himmliſche Leben iſt das wahre, das vollendete, ewige Leben des Chriſten. Warum ſoll alſo ich, der ich für den Himmel beſtimmt bin, ein Band knüpfen, das in meiner wahren Beſtimmung aufgelöſt iſt? Warum ſoll ich, der ich an ſich, der Möglichkeit nach ein himmliſches Weſen bin, nicht hier ſchon dieſe Möglichkeit verwirklichen? *) Ja die Ehe iſt ſchon aus meinem Sinne, meinem Herzen verbannt, indem ſie aus dem Himmel, dem weſentlichen Gegenſtand meines Glaubens, Hoffens und Lebens verſtoßen iſt. Wie kann in meinem vom Himmel erfüllten Herzen noch ein irdiſches Weib Platz haben? Wie kann ich mein Herz zwiſchen Gott und dem Menſchen theilen? **) Die Liebe des Chriſten zu Gott iſt nicht eine abſtracte oder allgemeine Liebe, wie die Liebe zur Wahrheit, zur Gerechtigkeit, zur Wiſſenſchaft; ſie iſt die Liebe zu einem ſubjectiven, perſönlichen Gott, alſo ſelbſt eine ſubjective, perſönliche Liebe. Eine weſentliche Eigenſchaft dieſer Liebe iſt es, daß ſie eine ausſchließliche, eiferſüchtige Liebe iſt, denn ihr Gegenſtand iſt ein perſönliches und zugleich das höchſte Weſen, dem kein andres gleich kommt. „Halte Dich zu Jeſus (aber Jeſus Chriſtus iſt der Gott des Chriſten) im Leben und im Tode: verlaß Dich auf ſeine Treue: er allein kann Dir helfen, wenn Dich Alles verläßt. Dein Geliebter hat die Eigenſchaft, daß er keinen Andern neben ſich dulden will: er allein will Dein Herz haben, allein in Deiner Seele wie ein König auf ſeinem Throne herrſchen.“ „Was kann Dir die Welt ohne Jeſus nützen? Ohne Chriſtus ſein, iſt Höllenpein: mit Chriſtus ſein, himmliſche Süßigkeit.“ „Ohne Freund kannſt Du nicht leben; aber wenn Dir nicht Chriſti Freundſchaft über Alles geht, ſo wirſt Du über Maßen traurig und troſtlos ſein.“ „Liebe Alle um Jeſu willen, aber Jeſus um ſeinetwillen. Jeſus Chriſtus allein iſt der Liebenswerthe.“ „Mein Gott, meine Liebe (mein Herz): ganz biſt Du mein und ganz bin Ich Dein.“ „Die Liebe ... hofft und vertraut immer auf Gott, auch wenn ihr Gott nicht gnädig iſt (oder bitter ſchmeckt non sapit); denn ohne Schmerz lebt man nicht in der Liebe .....“ „Um des Geliebten willen muß der Liebende Alles, auch das Harte und Bittere gern ſich gefallen laſſen.“ „Mein Gott und mein Alles.... In Deiner Gegenwart iſt mir Alles ſüß, in Deiner Abweſenheit Alles widerlich ...... Ohne Dich kann mir nichts gefallen.“ „O wann wird endlich jene ſelige, jene erſehnte Stunde kommen, daß Du mich ganz mit Deiner Gegenwart erfüllſt und mir Alles in Allem biſt! So lange mir dieß nicht vergönnt iſt, iſt meine Freude nur Stückwerk.“ „Wo war es mir je wohl ohne Dich? oder wann in Deiner Gegenwart ſchlimm? Ich will lieber arm ſein um Deinetwillen, als reich ohne Dich. Ich will lieber mit Dir auf der Erde ein Pilger, als ohne Dich Beſitzer des Himmels ſein. Wo Du biſt, iſt der Himmel; Tod und Hölle, wo Du nicht biſt. Nur nach Dir ſehne ich mich.“ „Du kannſt nicht Gott dienen und zugleich am Vergänglichen Deine Freude haben: Du mußt Dich entfernen von allen Bekannten und Freunden und von allem zeitlichen Troſte Deinen Geiſt abſondern. Die Gläubigen Chriſti ſollen ſich nach der Ermahnung des heiligen Apoſtels Petrus nur als Pilger und Fremdlinge dieſer Welt anſehen.“*) Die Liebe zu Gott als einem perſönlichen Weſen iſt alſo eine eigentliche, förmliche, perſönliche, ausſchließliche Liebe. Wie kann ich alſo Gott, ſage Gott, und zugleich ein ſterbliches Weib lieben? Setze ich dadurch nicht Gott auf gleichen Fuß mit dem Weib? Nein! einer Seele, die Gott wahrhaft liebt, iſt die Liebe zum Weibe eine Unmöglichkeit — ein Ehebruch. „Wer ein Weib hat, ſagt der Apoſtel Paulus, denket, was des Weibes iſt, wer keines hat, denkt nur, was des Herrn iſt. Der Verheirathete denkt daran, daß er dem Weibe gefalle, der Unverheirathete daran, daß er Gott gefalle.“

---

*) „Die in das Paradies aufgenommen werden wollen, müſſen davon ablaſſen, wovon das Paradies frei iſt." Tertullian. (De exhort. cast. c. 13.) „Der Cälibat iſt die Nachahmung der Engel." Jo. Damascenus. (Orthod. fidei l. IV. c. 23.)

**) „Die Unverheirathete beſchäftigt ſich nur mit Gott und hat nur Einen Gedanken; die Verheirathete aber lebt zum Theil mit Gott, zum Theil mit dem Mann." Clemens Alex. (Paedag. l. II. c. 10.) „Wer ein einſames Leben erwählt, denkt nur an göttliche Dinge." Theodoret. (Haeretic. Fabul. l. V. 24.)

Der wahre Chriſt hat, wie kein Bedürfniß der Bildung, weil dieſe ein dem Gemüthe widerliches, weltliches Princip iſt, ſo auch kein Bedürfniß der (natürlichen) Liebe. Gott erſetzt ihm den Mangel, das Bedürfniß der Bildung, Gott deßgleichen den Mangel, das Bedürfniß der Liebe, des Weibes, der Familie. Der Chriſt identificirt unmittelbar mit dem Individuum die Gattung: er ſtreift daher den Geſchlechtsunterſchied als einen läſtigen, zufälligen Anhang von ſich ab.**) Mann und Weib zuſammen machen erſt den wirklichen Menſchen aus, Mann und Weib zuſammen iſt die Exiſtenz der Gattung — denn ihre Verbindung iſt die Quelle der Vielheit, die Quelle anderer Menſchen. Der Menſch daher, der ſeine Mannheit nicht verneint, der ſich fühlt als Mann und dieſes Gefühl als ein natur- und geſetzmäßiges Gefühl anerkennt, der weiß und fühlt ſich als ein Theilweſen, welches eines andern Theilweſens zur Hervorbringung des Ganzen, der wahren Menſchheit bedarf. Der Chriſt dagegen erfaßt ſich in ſeiner überſchwänglichen, übernatürlichen Subjectivität als ein für ſich ſelbſt vollkommnes Weſen. Aber dieſer Anſchauung war der Geſchlechtstrieb entgegen; er ſtand mit ſeinem Ideal, ſeinem höchſten Weſen in Widerſpruch; der Chriſt mußte daher dieſen Trieb unterdrücken.

---

*) Thomas a Kempis (de imit. l. II. c. 7. c. 8. l. III. c. 5. c. 34. c. 53. c. 59.) „O wie ſelig iſt die Jungfrau, in deren Bruſt außer der Liebe Chriſti keine andere Liebe wohnt!“ Hieronymus. (Demetriadi, virgini Deo consecratae.) Aber freilich das iſt wieder eine ſehr abſtracte Liebe, die im Zeitalter der Verſöhnung, wo Chriſtus und Belial ein Herz und eine Seele ſind, nicht mehr ſchmeckt. O wie bitter iſt die Wahrheit!

**) „„Unterſchieden iſt das Weib und die Jungfrau.““ Siehe, wie ſelig die iſt, welche ſelbſt den Namen ihres Geſchlechts verloren hat. Die Jungfrau heißt nicht mehr Weib.“ Hieronymus. (Adv. Helvidium de perpet. virg. p. 14. T. II. Erasmus.)

Wohl empfand auch der Chriſt das Bedürfniß der Geſchlechterliebe, aber nur als ein ſeiner himmliſchen Beſtimmung widerſprechendes, nur natürliches, — natürlich in dem gemeinen, verächtlichen Sinne, den dieſes Wort im Chriſtenthum hat, — nicht als ein moraliſches, inniges Bedürfniß, nicht als ein, um mich ſo auszudrücken, metaphyſiſches, d. i. weſentliches Bedürfniß, welches der Menſch eben nur da empfinden kann, wo er den Geſchlechtsunterſchied nicht von ſich abſondert, ſondern vielmehr zu ſeinem innern Weſen rechnet. Heilig iſt darum nicht die Ehe im Chriſtenthume — wenigſtens nur ſcheinbar, illuſoriſch — denn das natürliche Princip der Ehe, die Geſchlechterliebe — mag auch die bürgerliche Ehe unzählige Mal dieſem Principe widerſprechen — iſt im Chriſtenthum ein unheiliges, vom Himmel ausgeſchloſſenes.[*] Was aber der Menſch von

---

[*] Dieß läßt ſich auch ſo ausdrücken: die Ehe hat im Chriſtenthum nur eine moraliſche, aber keine religiöſe Bedeutung, kein religiöſes Princip und Vorbild. Anders bei den Griechen, wo z. B. „Zeus und Here das große Urbild jeder Ehe" (Creuzer Symb.), bei den alten Parſen, wo die Zeugung als „die Vermehrung des Menſchengeſchlechts, die Verminderung des Ahrimaniſchen Reichs", alſo eine religiöſe Pflicht und Handlung iſt (Zend-Aveſta), bei den Indern, wo der Sohn der wiedergeborne Vater iſt.

> So der Frau ihr Gemahl nahet, wird er wiedergeboren ſelbſt
> Von der, die Mutter durch ihn wird.
>
> (Fr. Schlegel.)

Bei den Indern darf kein Wiedergeborner in den Stand eines Sannyaſi, das iſt eines in Gott verſunkenen Einſiedlers treten, wenn er nicht vorher drei Schulden bezahlt, unter andern die, daß er rechtlicher Weiſe einen Sohn gezeugt hat. Bei den Chriſten dagegen, wenigſtens den katholiſchen, war es ein wahres religiöſes Freuſeinem Himmel ausſchließt, das ſchließt er von ſeinem wahren Weſen aus. Der Himmel iſt ſein Schatzkäſtchen. Glaube nicht dem, was er auf der Erde etablirt, was er hier erlaubt und ſanctionirt: hier muß er ſich accommodiren; hier kommt ihm Manches in die Quere, was nicht in ſein Syſtem paßt; hier weicht er Deinem Blick aus, denn er befindet ſich unter fremden Weſen, die ihn ſchüchtern machen. Aber belauſche ihn, wo er ſein Incognito abwirft und ſich in ſeiner wahren Würde, ſeinem himmliſchen Staate zeigt. Im Himmel ſpricht er, wie er denkt; dort vernimmſt Du ſeine wahre Meinung. Wo ſein Himmel, iſt ſein Herz — der Himmel iſt ſein offnes Herz. Der Himmel iſt nichts, als der Begriff des Wahren, Guten, Gültigen, deſſen, was ſein ſoll; die Erde nichts als der Begriff des Unwahren, Ungültigen, deſſen, was nicht ſein ſoll. Der Chriſt ſchließt vom Himmel das Gattungsleben aus: dort hört die Gattung auf, dort giebt es nur reine, geſchlechtloſe Individuen, „Geiſter“, dort herrſcht die abſolute Subjectivität — alſo ſchließt der Chriſt von ſeinem wahren Leben das Gattungsleben aus; er verneint das Princip der Ehe als ein ſündiges, ein verwerfliches; denn das ſündloſe, das wahre Leben iſt das himmliſche.*)

[illegible], wenn Verlobte oder ſchon Verheirathete — vorausgeſetzt, daß es mit beiderſeitiger Einwilligung geſchah — den ehelichen Stand aufgaben, der religiöſen Liebe die eheliche Liebe aufopferten.

*) Inſofern das religiöſe Bewußtſein alles zuletzt wieder ſetzt, was es anfangs aufhebt, das jenſeitige Leben daher zuletzt nichts Andres iſt als das wiederhergeſtellte dießſeitige Leben, ſo muß conſequent auch das Geſchlecht wiederhergeſtellt werden. „Sie werden den Engeln ähnlich ſein, alſo nicht aufhören, Menſchen zu ſein, ſo daß der Apoſtel Apoſtel und die Maria Maria iſt.“ Hieronymus. (Ad Theodoram viduam.) Aber wie der jenſeitige Körper ein unkörperlicher, ſcheinbarer Körper, ſo iſt nothwendig das dortige Geſchlecht ein geſchlechtloſes, nur ſcheinbares Geſchlecht.

Neunzehntes Kapitel.

Der chriſtliche Himmel oder die perſönliche Unſterblichkeit.

Das eheloſe, überhaupt ascetiſche Leben iſt der directe Weg zum himmliſchen unſterblichen Leben, denn der Himmel iſt nichts Andres als das übernatürliche, gattungsfreie, geſchlechtloſe, abſolut ſubjective Leben. Dem Glauben an die perſönliche Unſterblichkeit liegt der Glaube zu Grunde, daß der Geſchlechtsunterſchied nur ein äußerlicher Anflug der Individualität, daß an ſich das Individuum ein geſchlechtloſes, für ſich ſelbſt vollſtändiges, *abſolutes* Weſen iſt. Wer aber keinem Geſchlecht angehört, gehört keiner Gattung an — die Geſchlechtsverſchiedenheit iſt die Nabelſchnur, durch welche die Individualität mit der Gattung zuſammenhängt — und wer keiner Gattung angehört, der gehört nur ſich ſelbſt an, iſt ein ſchlechthin bedürfnißloſes, göttliches, abſolutes Weſen. Nur da daher, wo die Gattung aus dem Bewußtſein verſchwindet, wird das himmliſche Leben zur Gewißheit. Wer im *Bewußtſein der Gattung* und folglich *ihrer Wahrheit* lebt, der lebt auch im Bewußtſein der *Wahrheit der Geſchlechtsbeſtimmtheit*. Er betrachtet dieſelbe nicht als einen mechaniſch eingeſprengten zufälligen Stein des Anſtoßes; er betrachtet ſie als einen innigen, einen chemiſchen Beſtandtheil ſeines Weſens. Er weiß ſich wohl als *Menſch*, aber zugleich in der Beſtimmtheit des Geſchlechts, die nicht nur Mark und Bein durchdringt, ſondern auch ſein innerſtes Selbſt, die weſentliche Art ſeines Denkens, Wollens, Empfindens beſtimmt. Wer daher im Bewußtſein der Gattung lebt, wer ſein Gemüth und ſeine Phantaſie beſchränkt, beſtimmt durch die Anſchauung des wirklichen Lebens, des wirklichen Menſchen, der kann ſich kein Leben denken, wo das Gattungsleben und damit der Geſchlechtsunterſchied aufgehoben iſt: er hält das geſchlechtloſe Individuum, den himmliſchen Geiſt für eine gemüthliche Vorſtellung der Phantaſie.

Aber eben ſo wenig, wie von dem Geſchlechtsunterſchiede, kann der wahre Menſch von ſeiner ſittlichen oder geiſtigen Beſtimmtheit, die ja aufs innigſte mit ſeiner natürlichen Beſtimmtheit zuſammenhängt, abſtrahiren. Eben, weil er in der Anſchauung des Ganzen lebt, ſo lebt er in der Anſchauung ſeiner nur als eines Theilweſens, das nur iſt, was es iſt, durch die Beſtimmtheit, die es eben zum Theil des Ganzen oder zu einem relativen Ganzen macht. Jeder hält daher mit Recht ſein Geſchäft, ſeinen Stand, ſeine Kunſt oder Wiſſenſchaft für die höchſte: denn der Geiſt des Menſchen iſt nichts als die weſentliche Art ſeiner Thätigkeit. Wer etwas Tüchtiges in ſeinem Stande, ſeiner Kunſt iſt, wer, wie man im Leben ſagt, ſeinen Poſten ausfüllt, mit Leib und Leben ſeinem Berufe ergeben iſt, der denkt ſich auch ſeinen Beruf als den höchſten und ſchönſten. Wie ſollte er in ſeinem Geiſte verläugnen, in ſeinem Denken erniedrigen, was er durch die That celebrirt, indem er mit Freuden demſelben ſeine Kräfte weiht? Was ich gering ſchätze, wie kann ich dem meine Zeit, meine Kräfte weihen? Muß ich dennoch, ſo iſt meine Thätigkeit eine unglückliche, denn ich bin zerfallen mit mir ſelbſt. Arbeiten iſt Dienen. Wie kann ich aber einem Gegenſtand dienen, mich ihm unterwerfen, wenn er mir nicht im Geiſte hoch ſteht? Kurz, die Beſchäftigungen beſtimmen das Urtheil, die Denkart, die Geſinnung des Menſchen. Und je höher die Art der Beſchäftigung, deſto mehr identificirt ſich der Menſch damit. Was überhaupt der Menſch zum weſentlichen Zweck ſeines Lebens macht, das erklärt er für ſeine Seele; denn es iſt das Princip der Bewegung in ihm. Durch ſeine Zwecke, durch die Thätigkeit, in welcher er dieſe Zwecke verwirklicht, iſt aber der Menſch zugleich, wie Etwas für ſich, ſo Etwas für Andere, für das Allgemeine, die Gattung. Wer daher in dem Bewußtſein der Gattung als einer Wahrheit lebt, der hält ſein Sein für Andere, ſein öffentliches, gemeinnütziges Sein für das Sein, welches eins iſt mit dem Sein ſeines Weſens, für ſein unſterbliches Sein. Er lebt mit ganzer Seele, mit ganzem Herzen für die Menſchheit. Wie könnte er eine beſondere Exiſtenz für ſich noch im Rückhalt haben, wie ſich von der Menſchheit ſcheiden? wie im Tode verläugnen, was er im Leben bekräftigte?

Das himmliſche Leben oder — was wir hier nicht unterſcheiden — die perſönliche Unſterblichkeit iſt eine charakteriſtiſche Lehre des Chriſtenthums. Allerdings findet ſie ſich zum Theil auch ſchon bei den heidniſchen Philoſophen, aber hier hat ſie nur die Bedeutung einer *Phantaſie*, weil ſie nicht mit ihrer Grundanſchauung zuſammenhing. Wie widerſprechend äußern ſich nicht z. B. die Stoiker über dieſen Gegenſtand! Erſt bei den Chriſten fand die perſönliche Unſterblichkeit *das* Princip, woraus ſie ſich mit Nothwendigkeit als eine ſich von ſelbſt verſtehende Wahrheit ergiebt. Den Alten kam die Anſchauung der Welt, der Natur, der Gattung ſtets in die Quere, ſie unterſchieden zwiſchen dem Lebensprincip und dem lebenden Subject, zwiſchen der Seele, dem Geiſte und ſich *ſelbſt*; während der Chriſt den Unterſchied zwiſchen Seele und Perſon, Gattung und Individuum aufhob, unmittelbar in ſich ſelbſt daher ſetzte, was nur der Totalität der Gattung angehört. Aber die unmittelbare Einheit der Gattung und Individualität iſt eben das höchſte Princip, der Gott des Chriſtenthums — das *Individuum* hat in ihm die Bedeutung des *abſoluten Weſens* — und die nothwendige *Folge dieſes Princips* eben die perſönliche Unſterblichkeit.

Oder vielmehr: der Glaube an die *perſönliche Unſterblichkeit* iſt ganz *identiſch* mit dem *Glauben an den perſönlichen Gott* — d. h. daſſelbe, was der Glaube an das himmliſche, unſterbliche Leben der Perſon ausdrückt, daſſelbe drückt Gott aus, wie er den Chriſten Gegenſtand iſt — das Weſen der *abſoluten, uneingeſchränkten Perſönlichkeit*. Die uneingeſchränkte Perſönlichkeit iſt Gott, aber die himmliſche, unſterbliche Perſönlichkeit iſt ſelbſt nichts Andres als die uneingeſchränkte, die von allen irdiſchen Beſchwerden und Schranken erledigte Perſönlichkeit — der Unterſchied *nur der*, daß

Gott der *geiſtige Himmel*, der Himmel der *ſinnliche Gott* iſt, daß *in Gott gedacht* wird, was im Himmel als ein *Object der Phantaſie* geſetzt wird. Gott iſt nur der *unentwickelte Himmel*, der *wirkliche Himmel* der *entwickelte Gott*. Gegenwärtig iſt Gott das Himmelreich, in Zukunft der Himmel Gott. Gott iſt die *Bürgſchaft*, die, aber noch *abſtracte*, *Gegenwart* und Exiſtenz der *Zukunft* — der *anticipirte*, *compendiöſe Himmel*. Unſer eignes zukünftiges, aber von uns, wie wir gegenwärtig in dieſer Welt, in dieſem Leibe exiſtiren, unterſchiednes, nur ideal gegenſtändliches Weſen iſt Gott — Gott iſt der Gattungsbegriff, der ſich dort erſt verwirklichen, individualiſiren wird. Gott iſt die himmliſche, reine, freie *Weſenheit*, die dort als himmliſche, reine *Weſen* exiſtiren wird, *die* Seligkeit, die dort in einer Fülle ſeliger Individuen ſich entfaltet. Gott iſt alſo nichts Andres als der Begriff oder das Weſen des abſoluten, des ſeligen, himmliſchen Lebens, das aber hier ſelbſt noch zuſammengefaßt wird in eine ideale Perſönlichkeit. Deutlich genug iſt dieß ausgeſprochen in dem Glauben, daß das ſelige Leben die Einheit mit Gott iſt. Hier ſind wir unterſchieden und getrennt von Gott, dort fällt die Scheidewand; hier ſind wir Menſchen, dort Götter; hier iſt die Gottheit ein Monopol, dort ein Gemeingut; hier eine abſtracte Einheit, dort eine concrete Vielheit. *)

---

*) „Schön, ſagt die Schrift (1. Johann. 3, 2), daß wir dann Gott ſehen werden, wie er iſt, wenn wir ihm *gleich ſein*, d. h. das ſein werden, *was er ſelbſt* iſt; denn welchen die Macht gegeben iſt, Gottes Söhne zu werden, denen iſt auch die Macht gegeben, daß ſie zwar nicht Gott ſind, aber doch ſind, *was* Gott iſt." De Vita solit. (Pſeudobernhard.) „Der Zweck des guten Willens iſt die Seligkeit: das *ewige Leben aber Gott ſelbſt*." **Auguſtinus** (bei Petrus Lom. l. II. dist. 38. c. 1.) „Die *Seligkeit* iſt die *Gottheit ſelbſt*, jeder Selige alſo ein Gott." **Boethius**. (De consol. Phil. l. III. Prosa 10.) *Seligkeit und Gott ſind Daſſelbe*. **Thomas Aq.** (Summa cont. Gentiles. L. I. c. 101.) „Der andere Menſch wird erneuert werden in das geiſtliche Leben, er wird *Gott gleich ſein*, im Leben, in Gerechtigkeit, Herrlichkeit, Weisheit." **Luther**. (T. I. p. 324.)

Was die Erkenntniß dieſes Gegenſtandes erſchwert, iſt nur die Phantaſie, welche einerſeits durch die Vorſtellung der Perſönlichkeit und Selbſtſtändigkeit Gottes, anderſeits durch die Vorſtellung der vielen Perſönlichkeiten, welche ſie zugleich gewöhnlich in ein mit ſinnlichen Farben ausgemaltes Reich verlegt, die Einheit des Begriffs auseinandertrennt. Aber in Wahrheit iſt kein Unterſchied zwiſchen dem *abſoluten Leben*, welches *als Gott* und dem *abſoluten Leben*, welches *als der Himmel* gedacht wird, nur daß im Himmel in die Länge und Breite ausgedehnt wird, was in Gott in Einen Punkt zuſammengedrängt iſt. Der Glaube an die *Unſterblichkeit* des Menſchen iſt der Glaube an die *Göttlichkeit* des Menſchen, und umgekehrt der Glaube an Gott der Glaube an die reine, von allen Schranken erlöſte und folglich eben damit *unſterbliche* Perſönlichkeit. Die Unterſchiede, die man ſetzt zwiſchen der unſterblichen Seele und Gott, ſind entweder nur ſophiſtiſche oder phantaſtiſche, wie wenn man z. B. die Seligkeit der Himmelsbewohner wieder in Schranken einſchließt, in Grade eintheilt, um einen Unterſchied zwiſchen Gott und den himmliſchen Weſen zu etabliren.

Die Einheit der göttlichen und himmliſchen Perſönlichkeit erſcheint ſelbſt in den populären Beweiſen der Unſterblichkeit. Wenn kein andres beſſeres Leben iſt, ſo iſt Gott nicht gerecht und gut. Die Gerechtigkeit und Güte Gottes wird ſo abhängig gemacht von der Fortdauer der Individuen; aber ohne Gerechtigkeit und Güte iſt Gott *nicht Gott* — die Gottheit, die *Exiſtenz* Gottes wird daher abhängig gemacht von *der Exiſtenz der Individuen*. Wenn ich nicht unſterblich bin, ſo glaube ich keinen Gott; wer die Unſterblichkeit läugnet, läugnet Gott. Aber das kann ich unmöglich glauben: *ſo gewiß* Gott iſt, *ſo gewiß* iſt meine Seligkeit. Gott iſt mir eben die *Gewißheit* meiner Seligkeit. Das Intereſſe, daß *Gott* iſt, iſt eins mit dem Intereſſe, daß *ich bin, ewig bin*. Gott iſt meine *geborgne*, meine *gewiſſe* Exiſtenz: er iſt die Subjectivität der Subjecte, die Perſönlichkeit der

Perſonen. Wie ſollte daher den Perſonen nicht zukommen, was der Perſönlichkeit zukommt? In Gott mache ich eben mein Futurum zu einem Präſens oder vielmehr ein Zeitwort zu einem Subſtantiv; wie ſollte ſich eins vom andern trennen laſſen? Gott iſt die meinen Wünſchen und Gefühlen entſprechende Exiſtenz: er iſt der Gerechte, der Gütige, der meine Wünſche erfüllt. Die Natur, dieſe Welt iſt eine meinen Wünſchen, meinen Gefühlen widerſprechende Exiſtenz. Hier iſt es nicht ſo, wie es ſein ſoll — dieſe Welt vergeht — Gott aber iſt das Sein, welches ſo iſt, wie es ſein ſoll. Gott erfüllt meine Wünſche — dieß iſt nur populäre Perſonification des Satzes: Gott iſt der Erfüller, d. i. die Wirklichkeit, das Erfülltſein meiner Wünſche.*) Aber der Himmel iſt eben das meinen Wünſchen, meiner Sehnſucht entſprechende Sein**) — alſo kein Unterſchied zwiſchen Gott und Himmel. Gott iſt die Kraft, durch die der Menſch ſeine ewige Glückſeligkeit verwirklicht — Gott die abſolute Perſönlichkeit, in der alle einzelnen Perſonen die Gewißheit ihrer Seligkeit und Unſterblichkeit haben — Gott die höchſte letzte Gewißheit des Menſchen von der abſoluten Wahrheit ſeines Weſens.

Die Unſterblichkeitslehre iſt die Schlußlehre der Religion — ihr Teſtament, worin ſie ihren letzten Willen äußert. Hier ſpricht ſie darum unverhohlen aus, was ſie ſonſt verſchweigt. Wenn es ſich ſonſt um die Exiſtenz eines andern Weſens handelt, ſo handelt es ſich hier offenbar nur um die *eigne* Exiſtenz; wenn außerdem der Menſch in der Religion ſein Sein vom Sein Gottes abhängig macht, ſo macht er hier die Exiſtenz Gottes von ſeiner eignen abhängig; was ihm ſonſt die primitive, unmittelbare Wahrheit, das iſt ihm daher hier eine abgeleitete, ſecundäre Wahrheit: *wenn ich nicht ewig bin*, ſo iſt *Gott nicht Gott*, wenn *keine Unſterblichkeit*, ſo iſt *kein Gott*. Und dieſen Schluß hat ſchon der Apoſtel gemacht. Wenn wir nicht auferſtehen, ſo iſt Chriſtus nicht auferſtanden und Alles iſt Nichts. Edite, bibite. Allerdings kann man das ſcheinbar oder wirklich Anſtößige, was in den populären Beweiſen liegt, beſeitigen, indem man die Schlußform vermeidet, aber nur dadurch, daß man die Unſterblichkeit zu einer *analytiſchen Wahrheit* macht, ſo daß eben der *Begriff Gottes*, als der abſoluten Perſönlichkeit oder Subjectivität, *von ſelbſt ſchon der Begriff der Unſterlichkeit* iſt. Gott iſt die Bürgſchaft meiner zukünftigen Exiſtenz, weil er ſchon die Gewißheit und Wahrheit meiner gegenwärtigen Exiſtenz, mein Heil, mein Troſt, mein Schirm vor den Gewalten der Außenwelt iſt; ich brauche alſo die Unſterblichkeit gar nicht *ausdrücklich* zu folgern, nicht als eine *aparte Wahrheit* herauszuſtellen; habe ich *Gott*, ſo habe ich *Unſterblichkeit*. So war es bei den tiefern chriſtlichen Myſtikern, ihnen ging der Begriff der Unſterblichkeit in dem Begriffe Gottes auf: Gott war ihnen ihr unſterbliches Leben — Gott ſelbſt die ſubjective Seligkeit, alſo das *für ſie*, für ihr *Bewußtſein*, was er *an ſich ſelbſt*, d. i. im *Weſen* der Religion iſt.

---

*) „Wenn ein unverwüſtlicher Körper ein Gut für uns iſt, warum wollen wir daran zweifeln, daß Gott einen ſolchen uns machen werde? Auguſtinus. (Opp. Antwerp. 1700. T. V. p. 698.)

**) „Der himmliſche Körper heißt ein geiſtiger Leib, weil er dem Willen des Geiſtes ſich fügen wird. Nichts wird Dir aus Dir ſelbſt widerſprechen, nichts ſich in Dir gegen Dich empören. Wo du ſein willſt, wirſt Du in demſelben Moment ſein.“ Auguſtinus. (L. c. p. 703. 703.) „Nichts Garſtiges wird dort ſein, nichts Feindſeliges, nichts Uneiniges, nichts Mißgeſtaltetes, nichts den Anblick Beleidigendes.“ Derſ. (L. c. 707.) „Nur der Selige lebt, wie er will.“ Derſ. (De Civit. Dei. l. 10. c. 25.)

Somit iſt bewieſen, daß Gott der Himmel iſt, daß beide daſſelbe ſind. Leichter wäre der umgekehrte Beweis geweſen, nämlich, daß der Himmel der eigentliche Gott der Menſchen iſt. Wie der Menſch ſeinen Himmel denkt, ſo denkt er ſeinen Gott; die Inhaltsbeſtimmtheit ſeines Himmels iſt die Inhaltsbeſtimmtheit ſeines Gottes, nur daß im Himmel ſinnlich ausgemalt, ausgeführt wird, was in Gott nur Entwurf, Concept iſt. Der Himmel iſt daher der Schlüſſel zu den innerſten

Geheimniſſen der Religion. Wie der Himmel objectiv das aufgeſchloſſene Weſen der Gottheit, ſo iſt er auch ſubjectiv die offenherzigſte Ausſprache der innerſten Gedanken und Geſinnungen der Religion. Daher ſind die Religionen ſo verſchieden, als die Himmelreiche, und ſo viel unterſchiedne Himmelreiche, als weſentliche Menſchenunterſchiede ſind. Auch die Chriſten ſelbſt denken ſich ſehr verſchiedenartig den Himmel. *)

Nur die Pfiffigen unter ihnen denken und ſagen gar nichts Beſtimmtes über den Himmel oder das Jenſeits überhaupt, weil es unbegreiflich ſei und daher immer nur nach einem dießſeitigen, nur für das Dießſeits gültigen Maßſtab gedacht werde. Alle Vorſtellungen hienieden ſeien nur Bilder, mit denen ſich der Menſch das ſeinem Weſen nach unbekannte, aber ſeiner Exiſtenz nach gewiſſe Jenſeits vergegenwärtige. Es iſt hier eben ſo wie mit Gott: das Daſein Gottes ſei gewiß — aber was er ſei oder wie er ſei, das ſei unerforſchlich. Aber wer ſo ſpricht, der hat ſich das Jenſeits ſchon aus dem Kopfe geſchlagen; er hält es nur noch feſt, entweder weil er über ſolche Dinge gar nicht denkt, oder weil es ihm nur noch ein Herzensbedürfniß iſt, aber er ſchiebt es, zu ſehr erfüllt mit wirklichen Dingen, ſo weit als möglich ſich aus dem Geſichte; er verneint mit ſeinem Kopfe, was er mit ſeinem Herzen bejaht: denn er verneint das Jenſeits, indem er demſelben ſeine Beſchaffenheiten nimmt, durch die es allein ein für den Menſchen wirklicher und wirkſamer Gegenſtand iſt. Die Qualität iſt nicht vom Sein unterſchieden — die Qualität iſt nichts als das wirkliche Sein. Sein ohne Beſchaffenheit iſt eine Chimäre — ein Ge-

---

*) Und eben ſo verſchiedenartig ihren Gott. So haben die frommen chriſtlichen Deutſchthümler einen „deutſchen Gott", nothwendig alſo auch die frommen Spanier einen ſpaniſchen Gott, die Franzoſen einen franzöſiſchen Gott. Die Franzoſen ſagen wirklich ſpruchwörtlich: Le bon Dieu est Français. In der That exiſtirt auch ſo lange Vielgötterei, ſo lange es viele Völker giebt. Der wirkliche Gott eines Volks iſt der Point d'honneur ſeiner Nationalität.

ſpenſt. Durch die Qualität wird mir erſt das Sein gegeben; nicht erſt das Sein und hintendrein die Qualität. Die Lehre von der Unerkennbarkeit und Unbeſtimmbarkeit Gottes, wie die von der Unerforſchlichkeit des Jenſeits ſind daher keine urſprünglich religiöſen Lehren: ſie ſind vielmehr Producte der *Irreligioſität*, die aber ſelbſt *noch in der Religion befangen* iſt oder vielmehr hinter die Religion ſich verſteckt, und zwar eben deßwegen, weil urſprünglich das *Sein Gottes* nur mit einer *beſtimmten Vorſtellung Gottes*, das *Sein des Jenſeits* nur mit einer *beſtimmten Vorſtellung* deſſelben gegeben iſt. So iſt dem Chriſten nur die Exiſtenz *ſeines* Paradieſes, *des* Paradieſes, welches die *Qualität der Chriſtlichkeit* hat, nicht aber das Paradies der Muhamedaner oder das Elyſium der Griechen eine *Gewißheit*. Die erſte Gewißheit iſt überall die Qualität; das Sein verſteht ſich von ſelbſt, wenn einmal die Qualität gewiß iſt. Im Neuen Teſtament kommen keine Beweiſe oder ſolche allgemeine Sätze vor, worin es heißt: *es iſt* ein Gott oder es iſt ein himmliſches Leben; ſondern es werden nur Beſchaffenheiten aus dem Leben des Himmels angeführt: „dort werden ſie nicht freien.“ Das iſt natürlich, kann man entgegnen, weil ſchon das Sein vorausgeſetzt iſt. Allein man trägt hier ſchon eine Diſtinction der Reflexion in den urſprünglich nichts von dieſer Diſtinction wiſſenden religiöſen Sinn hinein. Freilich iſt das Sein vorausgeſetzt, aber nur weil die *Qualität ſchon das Sein iſt*, weil das ungebrochne religiöſe Gemüth nur in der Qualität lebt, gleichwie dem natürlichen Menſchen nur in der Qualität, die er empfindet, das wirkliche Sein, das *Ding an ſich* liegt. So iſt in jener neuteſtamentlichen Stelle das jungfräuliche oder vielmehr geſchlechtsloſe Leben als das wahre Leben vorausgeſetzt, das jedoch nothwendig zu einem zukünftigen wird, weil dieſes wirkliche Leben dem Ideal des wahren Lebens widerſpricht. Aber die Gewißheit dieſes zukünftigen Lebens liegt nur in der *Gewißheit von der Beſchaffenheit* dieſer Zukunft als des wahren, höchſten, dem Ideal entſprechenden Lebens.

Wo das jenſeitige Leben wirklich geglaubt wird, wo es ein gewiſſes Leben, da iſt es, eben weil ein gewiſſes, auch beſtimmtes. Wenn ich nicht weiß, was und wie ich einſt bin, wenn ein weſentlicher, abſoluter Unterſchied zwiſchen meiner Zukunft und Gegenwart iſt; ſo weiß ich auch einſt nicht, was und wie ich ehedem war, ſo iſt die Einheit des Bewußtſeins aufgehoben, ein andres Weſen dort an meine Stelle getreten, mein künftiges Sein in der That nicht vom Nichtſein unterſchieden. Iſt dagegen kein weſentlicher Unterſchied, ſo iſt auch das Jenſeits ein von mir beſtimmbarer und erkennbarer Gegenſtand. Und ſo iſt es auch wirklich: ich bin das bleibende Weſen in dem Wechſel der Beſchaffenheiten, ich bin die Subſtanz, die Dießſeits und Jenſeits zur Einheit verbindet. Wie ſollte mir alſo das Jenſeits unklar ſein? Im Gegentheil: das Leben dieſer Welt iſt das dunkle, unbegreifliche Leben, das erſt durch das Jenſeits klar und licht wird; hier bin ich ein vermummtes, verwickeltes Weſen; dort fällt die Maske: dort bin ich, wie ich in Wahrheit bin. Die Behauptung daher, es ſei wohl ein anderes, ein himmliſches Leben, aber was und wie es ſei, das bleibe hier unerforſchlich, iſt nur eine Erfindung des religiöſen Skepticismus, der auf abſolutem Mißverſtand der Religion beruht, weil er ſich gänzlich ihrem Weſen entfremdet hat. Das, was die irreligiös religiöſe Reflexion nur zum bekannten Bilde einer unbekannten, aber dennoch gewiſſen Sache macht, das iſt im Urſprung, im urſprünglichen wahren Sinn der Religion nicht Bild, ſondern die Sache, das Weſen ſelbſt. Der Unglaube, der zugleich noch Glaube iſt, ſetzt die Sache in Zweifel, aber er iſt zu gedankenlos und feige, ſie direct zu bezweifeln: er ſetzt ſie nur ſo in Zweifel, daß er das Bild oder die Vorſtellung bezweifelt, d. h. das Bild nur für ein Bild erklärt. Aber die Unwahrheit und Nichtigkeit dieſes Skepticismus iſt ſchon hiſtoriſch bewieſen. Wo man einmal zweifelt an der Wahrheit der Bilder der Unſterblichkeit, zweifelt, daß man ſo exiſtiren könne, wie es der Glaube vorſtellt, z. B. ohne materiellen, wirklichen Leib oder ohne Geſchlecht, da zweifelt man auch bald an der jenſeitigen Exiſtenz überhaupt. Mit dem Bilde fällt die Sache — eben weil das Bild die Sache ſelbſt iſt.

Der Glaube an den Himmel oder überhaupt ein jenſeitiges Leben beruht auf einem Urtheil. Er ſpricht Lob und Tadel aus; er iſt kritiſcher Natur: er macht eine Blumenleſe aus der Flora dieſer Welt. Und dieſe kritiſche Blumenleſe iſt eben der Himmel. Was der Menſch ſchön, gut, angenehm findet, das iſt für ihn das Sein, welches allein ſein ſoll; was er ſchlecht, garſtig, unangenehm findet, das iſt für ihn das Sein, welches nicht ſein ſoll und daher, wenn und weil es dennoch iſt, ein zum Untergang verdammtes, ein nichtiges iſt. Wo das Leben nicht im Widerſpruch gefunden wird mit einem Gefühl, einer Vorſtellung, einer Idee, und dieſes Gefühl, dieſe Idee nicht für abſolut wahr und berechtigt gilt, da entſteht nicht der Glaube an ein andres, himmliſches Leben. Das andre Leben iſt nichts Andres als das Leben im Einklang mit dem Gefühl, mit der Idee, welcher dieſes Leben widerſpricht. Das Jenſeits hat keine andere Bedeutung, als dieſen Zwieſpalt aufzuheben, einen Zuſtand zu verwirklichen, der dem Gefühl entſpricht, in dem der Menſch mit ſich im Einklang iſt. Ein unbekanntes Jenſeits iſt eine lächerliche Chimäre: das Jenſeits iſt nichts weiter als die Wirklichkeit einer bekannten Idee, die Befriedigung eines bewußten Verlangens, die Erfüllung eines Wunſches*): es iſt nur die Beſeitigung der Schranken, die hier der Wirklichkeit der Idee im Wege ſtehen. Wo wäre der Troſt, wo die Bedeutung des Jenſeits, wenn ich in ihm in ſtockfinſtere Nacht blickte? Nein! dort ſtrahlt mir mit dem Glanze des gediegenen Metalls entgegen, was hier nur mit den trüben Farben des oxydirten Erzes glänzt. Das Jenſeits hat keine andere Bedeutung, keinen andern Grund ſeines Daſeins, als den, zu ſein die Scheidung des Metalls von ſeinen beigemengten fremden Beſtandtheilen, die Scheidung des Guten vom Schlechten, des Angenehmen vom Unangenehmen, des Lobenswürdigen vom Tadelnswerthen. Das Jenſeits iſt die Hochzeit, wo der Menſch den Bund mit ſeiner Geliebten ſchließt. Längſt kannte er ſeine Braut, längſt ſehnte er ſich nach ihr; aber äußere Verhältniſſe, die gefühlloſe Wirklichkeit ſtand ſeiner Verbindung mit ihr entgegen. Auf der Hochzeit wird ſeine Geliebte nicht ein anderes Weſen; wie könnte er ſonſt ſo heiß nach ihr ſich ſehnen? Sie wird nur die Seinige, ſie wird jetzt nur aus einem Gegenſtand der Sehnſucht ein Gegenſtand des wirklichen Beſitzes. Das Jenſeits iſt hienieden allerdings nur ein Bild, aber nicht ein Bild eines fernen, unbekannten Dings, ſondern ein Porträt von dem Weſen, welches der Menſch vor allen andern bevorzugt, liebt. Was der Menſch liebt, das iſt ſeine Seele. Die Aſche geliebter Todten ſchloß der Heide in Urnen ein; bei den Chriſten iſt das himmliſche Jenſeits das Mauſoleum, in das er ſeine Seele verſchließt.

---

*) Ibi nostra spes erit res. Auguſtin (irgendwo). „Darum haben wir die Erſtlinge des unſterblichen Lebens in der Hoffnung, bis die Vollkommenheit am jüngſten Tage herbeikommt, darinnen wir das gegläubete und gehoffete Leben fühlen und ſehen werden.“ Luther. (Th. I. S. 459.)

Zur Erkenntniß eines Glaubens, überhaupt der Religion, iſt es nothwendig, ſelbſt die unterſten, rohſten Stufen der Religion zu beachten. Man muß die Religion nicht nur in einer aufſteigenden Linie betrachten, ſondern in der ganzen Breite ihrer Exiſtenz überſchauen. Man muß die verſchiedenen Religionen auch bei der abſoluten Religion gegenwärtig haben, nicht hinter ihr, in der Vergangenheit zurücklaſſen, um ebenſowohl die abſolute als die andern Religionen richtig würdigen und begreifen zu können. Die ſchrecklichſten „Verirrungen“, die wildeſten Ausſchweifungen des religiöſen Bewußtſeins laſſen oft die tiefſten Blicke auch in die Geheimniſſe der abſoluten Religion werfen. Die ſcheinbar rohſten Vorſtellungen ſind oft nur die kindlichſten, unſchuldigſten, wahrſten Vorſtellungen. Dieß gilt auch von den Vorſtellungen des Jenſeits. Der „Wilde“, deſſen Bewußtſein nicht über die Grenzen ſeines Landes hinaus geht, der ganz mit ihm zuſammengewachſen iſt, nimmt auch ſein Land in das Jenſeits auf und zwar ſo, daß er entweder die Natur läßt wie ſie iſt, oder ſie ausbeſſert, und ſo die Beſchwerden ſeines Lebens in der Vorſtellung des Jenſeits überwindet. *) Es liegt in dieſer Beſchränktheit der uncultivirten Völker ein ergreifender Zug. Das Jenſeits drückt hier nichts Andres aus als das Heimweh. Der Tod trennt den Menſchen von den Seinigen, von ſeinem Volke, ſeinem Lande. Aber der Menſch, der ſein Bewußtſein nicht erweitert hat, kann es in dieſer Trennung nicht aushalten; er muß wieder zurück in ſein Heimathland. Die Neger in Weſtindien entleibten ſich, um in ihrem Vaterlande wieder aufzuleben. Es iſt dieſe Beſchränktheit das directe Gegentheil von dem phantaſtiſchen Spiritualismus, welcher den Menſchen zu einem Vagabunden macht, der, gleichgültig ſelbſt gegen die Erde, von einem Stern zum andern läuft. Und es liegt ihr allerdings Wahrheit zu Grunde. Der Menſch iſt, was er iſt, durch die Natur, ſo viel auch ſeiner Selbſtthätigkeit angehört; aber auch ſeine Selbſtthätigkeit hat in der Natur, reſpective ſeiner Natur, ihren Grund. Seid dankbar gegen die Natur! Der Menſch läßt ſich nicht von ihr abtrennen. Der Germane, deſſen Gottheit die Selbſtthätigkeit iſt, verdankt ſeinen Charakter eben ſo gut ſeiner Natur, als der Orientale. Der Tadel der indiſchen Kunſt, der indiſchen Religion und Philoſophie iſt ein Tadel der indiſchen Natur. Ihr beklagt euch über den Recenſenten, der eine Stelle in euren Werken aus dem Zuſammenhang reißt, um ſie dadurch dem Spotte Preis zu geben. Warum thut ihr ſelbſt, was ihr an Andern tadelt? Warum reißt ihr die indiſche Religion aus dem Zuſammenhang, in welchem ſie eben ſo vernünftig iſt, als eure abſolute Religion?

---

*) Aeltern Reiſebeſchreibungen zufolge denken ſich jedoch manche Völker das künftige Leben nicht identiſch mit dem gegenwärtigen oder beſſer, ſondern ſogar noch elender. — Parny (Oeuv. chois. T. I. Mélang.) erzählt von einem ſterbenden Negerſclaven, der ſich die Einweihung zur Unſterblichkeit durch die Taufe mit den Worten verbat: je ne veux point d'une autre vie, car peut-être y serais-je encore votre esclave.

Der Glaube an ein Jenſeits, an ein Leben nach dem Tode iſt daher bei den „wilden“ Völkern im Weſentlichen nichts weiter als der directe Glaube an *das Dießſeits*, der unmittelbare, *ungebrochne* Glaube an *dieſes* Leben. Dieſes Leben hat für ſie, ſelbſt mit ſeinen Localbeſchränktheiten, allen, abſoluten Werth; ſie können *nicht davon abſtrahiren, ſich keine Abbrechung* denken; d. h. ſie glauben geradezu an die *Unendlichkeit*, die *Unaufhörlichkeit dieſes Lebens*. Erſt dadurch, daß der Glaube der Unſterblichkeit ein kritiſcher Glaube wird, daß man nämlich unterſcheidet zwiſchen dem, was hier zurück und dort übrig bleibt, hier vergehen, dort beſtehen ſoll, erſt dadurch geſtaltet ſich der Glaube an das Leben nach dem Tode zum Glauben an ein *anderes* Leben. Aber gleichwohl fällt auch dieſe Kritik, dieſe Unterſcheidung ſchon in dieſes Leben. So unterſchieden die Chriſten zwiſchen dem *natürlichen* und *chriſtlichen*, dem ſinnlichen, weltlichen und geiſtlichen, heiligen Leben. Das himmliſche, das andere Leben iſt kein andres Leben, als das hier ſchon von dem nur natürlichen Leben unterſchiedne, aber hier zugleich noch mit demſelben behaftete geiſtliche Leben. Was der Chriſt ſchon hier von ſich ausſchließt, wie das Geſchlechtsleben, das iſt auch vom andern Leben ausgeſchloſſen. Der Unterſchied iſt nur, daß er dort davon *frei* iſt, wovon er hier frei zu ſein *wünſcht* und ſich durch den Willen, die Andacht, die Caſteiung frei zu machen ſucht. Darum iſt dieſes Leben für den Chriſten ein Leben der Qual und Pein, weil er hier noch mit ſeinem *Gegenſatz* behaftet iſt, mit den Lüſten des Fleiſches, den Anfechtungen des Teufels zu kämpfen hat.

Der Glaube der cultivirten Völker unterſcheidet ſich alſo nur dadurch von dem Glauben der uncultivirten, wodurch ſich überhaupt die Cultur von der Uncultur unterſcheidet — dadurch, daß der Glaube der Cultur ein *unterſcheidender*, *ausſondernder*, *abſtracter* Glaube iſt. Wo unterſchieden wird, da wird geurtheilt; wo aber geurtheilt wird, da entſteht die Scheidung zwiſchen Poſitivem und Negativem, Gutem und Schlechtem. Der Glaube der wilden Völker iſt ein Glaube ohne Urtheil. Die Bildung dagegen urtheilt: dem gebildeten Menſchen iſt nur das gebildete Leben das wahre, dem Chriſten das chriſtliche. Der rohe Naturmenſch tritt ohne Anſtand, ſo wie er ſteht und geht, ins Jenſeits ein: das Jenſeits iſt ſeine natürliche Blöße. Der Gebildete dagegen nimmt an einem ſolchen ungezügelten Leben nach dem Tode Anſtand, weil er ſchon hier das ungezügelte Naturleben beanſtandet. Der Glaube an das jenſeitige Leben iſt daher nur der Glaube an das dießſeitige wahre Leben: die weſentliche Inhaltsbeſtimmtheit des Dießſeits iſt auch die weſentliche Inhaltsbeſtimmtheit des Jenſeits; der Glaube an das Jenſeits demnach kein Glaube an ein anderes unbekanntes Leben, ſondern an die Wahrheit und Unendlichkeit, folglich Unaufhörlichkeit des Lebens, das ſchon hier für das ächte Leben gilt.

Wie Gott nichts Andres iſt als das Weſen des Menſchen, gereinigt von Dem, was dem menſchlichen Individuum, ſei es nun im Gefühl oder Denken, als Schranke, als Uebel erſcheint: ſo iſt das Jenſeits nichts Andres als das Dießſeits, befreit von Dem, was als Schranke, als Uebel erſcheint. So beſtimmt und deutlich die Schranke als Schranke, das Uebel als Uebel von dem Individuum gewußt wird, eben ſo beſtimmt und deutlich wird von ihm das Jenſeits, wo dieſe Schranken wegfallen, gewußt. Das Jenſeits iſt das Gefühl, die Vorſtellung der Freiheit von den Schranken, die hier das Selbſtgefühl, die Exiſtenz des Individuums beeinträchtigen. Der Gang der Religion unterſcheidet ſich nur dadurch von dem Gang des natürlichen oder vernünftigen Menſchen, daß ſie den Weg, welchen dieſer in der geraden als der kürzeſten Linie macht, in einer krummen und zwar der Kreislinie beſchreibt. Der natürliche Menſch bleibt in ſeiner Heimath, weil es ihm hier wohlgefällt, weil er vollkommen befriedigt iſt; die Religion, die in einer Unzufriedenheit, einer Zwietracht anhebt, verläßt die Heimath, geht in die Ferne, aber nur um in der Entfernung das Glück der Heimath um ſo lebhafter zu empfinden. Der Menſch trennt ſich in der Religion von ſich ſelbſt, aber nur, um immer wieder auf denſelben Punkt zurückzukommen, von dem er ausgelaufen. Der Menſch verneint ſich, aber nur um ſich wieder zu ſetzen, und zwar jetzt in verherrlichter Geſtalt. So verwirft er auch das Dießſeits, aber nur um am Ende es als Jenſeits wieder zu ſetzen.*) Das verlorne aber wiedergefundne und in der Freude des Wiederſehens um ſo heller ſtrahlende Dießſeits iſt das Jenſeits. Der religiöſe Menſch giebt die Freuden dieſer Welt auf; aber nur um dafür die himmliſchen Freuden zu gewinnen, oder vielmehr er giebt ſie deßwegen auf, weil er ſchon in dem wenigſtens geiſtigen Beſitze der himmliſchen Freuden iſt. Und die himmliſchen Freuden ſind dieſelben, wie hier, nur befreit von den Schranken und Widerwärtigkeiten dieſes Lebens. Die Religion kommt ſo, aber auf einem Umweg, zu dem Ziele, dem Ziele der Freude, worauf der natürliche Menſch in gerader Linie zueilt. Das Weſen im Bilde iſt das Weſen der Religion. Die Religion opfert die Sache dem Bilde auf. Das Jenſeits iſt das Dießſeits im Spiegel der Phantaſie — das bezaubernde Bild, im Sinne der Religion das Urbild des Dießſeits: dieſes wirkliche Leben nur ein Schein, ein Schimmer jenes geiſtigen, bildlichen Lebens. Das Jenſeits iſt das im Bilde angeſchaute, von aller groben Materie gereinigte — verſchönerte Dießſeits.

Die Verſchönerung, die Verbeſſerung ſetzt einen Tadel, ein Mißfallen voraus. Aber das Mißfallen iſt nur ein oberflächliches. Ich ſpreche der Sache nicht Werth ab; nur ſo, wie ſie iſt, gefällt ſie mir nicht; ich verwerfe nur die Beſchaffenheiten, nicht das Weſen, ſonſt würde ich auf Vertilgung dringen. Ein Haus, das mir durchaus mißfällt, laſſe ich abtragen, aber nicht verſchönern. Der Glaube an das Jenſeits giebt die Welt auf, aber nicht ihr Weſen; nur ſo, wie ſie iſt, gefällt ſie nicht. Die Freude gefällt dem Jenſeitsgläubigen — wer ſollte die Freude nicht als etwas Wahres, Weſentliches empfinden? — aber es mißfällt ihm, daß hier auf die Freude entgegengeſetzte Empfindungen folgen, daß ſie vergänglich iſt. Er ſetzt daher die Freude auch ins Jenſeits, aber als ewige, ununterbrochne, göttliche Freude — das Jenſeits heißt darum das Freudenreich — wie er hier ſchon die Freude in Gott ſetzt; denn Gott iſt nichts als die ewige, ununterbrochne Freude als Weſen. Die Individualität gefällt ihm, aber nur nicht die mit objectiven Trieben belaſtete; er nimmt daher die Individualität auch mit, aber die reine, die abſolut ſubjective. Das Licht gefällt, aber nicht die Schwere, weil ſie als eine Schranke dem Individuum erſcheint, nicht die Nacht, weil in ihr der Menſch der Natur gehorcht; dort iſt Licht, aber keine Schwere, keine Nacht — reines, ungeſtörtes Licht. *)

---

*) Dort wird daher Alles wieder hergeſtellt; ſelbſt „kein Zahn oder Nagel“ wird verloren gehen. Siehe Aurelius Prudent. (Apotheos. de resurr. carnis hum.) Und dieſer in euren Augen rohe, fleiſchliche und deßwegen von euch desavouirte Glaube iſt der allein conſequente, der allein redliche, der allein wahre Glaube. Zur Identität der Perſon gehört die Identität des Leibes.

Wie der Menſch in der Entfernung von ſich, in Gott immer wieder nur auf ſich ſelbſt zurückkommt, immer nur ſich um ſich ſelbſt dreht; ſo kommt der Menſch auch in der Entfernung vom Dieſſeits immer wieder zuletzt nur auf daſſelbe zurück. Je außer- und übermenſchlicher Gott im Anfang erſcheint, deſto menſchlicher zeigt er ſich im Verlaufe oder Schluſſe. Ebenſo: je übernatürlicher im Anfang oder in der Ferne beſchaut das himmliſche Leben ausſieht, deſto mehr ſtellt ſich am Ende oder in der Nähe betrachtet die Einheit des himmliſchen Lebens mit dem natürlichen heraus — eine Einheit, die ſich zuletzt bis auf das Fleiſch, bis auf den Leib erſtreckt. Zunächſt handelt es ſich um die Scheidung

---

*) „Nach der Auferſtehung wird die Zeit nicht mehr nach Tagen und Nächten gemeſſen. Es wird vielmehr Ein Tag ohne Abend ſein." Joa. Damascen. (Orth. fidei l. II. c. 1.)

der Seele vom Leibe, wie in der Anſchauung Gottes um die Scheidung des Weſens von dem Individuum — das Individuum ſtirbt einen geiſtigen Tod, der todte Leib, der zurückbleibt, iſt das menſchliche Individuum, die Seele, die ſich davon geſchieden, Gott. Aber die Scheidung der Seele vom Leibe, des Weſens vom Individuum, Gottes vom Menſchen muß wieder aufgehoben werden. Jede Trennung zuſammengehörender Weſen iſt ſchmerzlich. Die Seele ſehnt ſich wieder nach ihrem verlornen Theile, nach ihrem Leibe, wie Gott, die abgeſchiedene Seele, ſich wieder nach dem wirklichen Menſchen ſehnt. Wie Gott daher wieder Menſch wird, ſo kehrt die Seele wieder in ihren Leib zurück — und die vollkommene Einheit des Dieß- und Jenſeits iſt jetzt wieder hergeſtellt. Zwar iſt dieſer neue Leib ein lichtvoller, verklärter, wunderbarer Leib, aber — und das iſt die Hauptſache — es iſt ein anderer und doch derſelbe Leib,*) wie Gott ein anderes und doch daſſelbe Weſen als das menſchliche iſt. Wir kommen hier wieder auf den Begriff des Wunders, welches Widerſprechendes vereinigt. Der übernatürliche Körper iſt ein Körper der Phantaſie, aber eben deßwegen ein dem Gemüthe des Menſchen entſprechender, weil ihn nicht beläſtigender — ein rein ſubjectiver Körper. Der Glaube an das Jenſeits iſt nichts Anderes als der Glaube an die Wahrheit der Phantaſie, wie der Glaube an Gott der Glaube an die Wahrheit und Unendlichkeit des menſchlichen Gemüthes. Oder: wie der Glaube an Gott nur der Glaube an das abſtracte Weſen des Menſchen iſt, ſo der Glaube an das Jenſeits nur der Glaube an das abſtracte Dießſeits.

Aber der Inhalt des Jenſeits iſt die Seligkeit, die ewige Seligkeit der Perſönlichkeit, die hier durch die Natur beſchränkt und beeinträchtigt exiſtirt. Der Glaube an das Jenſeits iſt daher der Glaube an die

---

*) Ipsum (corpus) erit et non ipsum erit. **Auguſtinus.** (v. J. Ch. Doederlein. Inst. Theol. Christ. Altorf. 1781. §. 280.)

Freiheit der Subjectivität von den Schranken der Natur — alſo der Glaube an die Ewigkeit und Unendlichkeit der Perſönlichkeit, und zwar nicht in ihrem Gattungsbegriffe, der ſich in immer neuen Individuen entfaltet, ſondern dieſer bereits exiſtirenden Individuen — folglich der *Glaube des Menſchen an ſich ſelbſt.* Aber der Glaube an das Himmelreich iſt eins mit dem Glauben an Gott — es iſt derſelbe Inhalt in beiden — Gott iſt die reine, abſolute, von allen Naturſchranken erledigte Perſönlichkeit: er *iſt* ſchlechtweg, was die menſchlichen Individuen nur ſein *ſollen*, ſein *werden* — der *Glaube an Gott* daher der *Glaube des Menſchen* an die Unendlichkeit und *Wahrheit ſeines eignen Weſens* — das göttliche Weſen das menſchliche und zwar ſubjectiv menſchliche Weſen in ſeiner abſoluten Freiheit und Unbeſchränktheit.

Unſere weſentlichſte Aufgabe iſt hiermit erfüllt. Wir haben das außerweltliche, übernatürliche und übermenſchliche Weſen Gottes reducirt auf die Beſtandtheile des menſchlichen Weſens als ſeine Grundbeſtandtheile. Wir ſind im Schluſſe wieder auf den Anfang zurückgekommen. Der Menſch iſt der Anfang der Religion, der Menſch der Mittelpunkt der Religion, der Menſch das Ende der Religion.

Zweiter Theil.

Das unwahre, d. i. theologiſche Weſen der Religion.

Zwanzigſtes Kapitel.

Der weſentliche Standpunkt der Religion.

Der weſentliche Standpunkt der Religion iſt der praktiſche, d. h. hier der ſubjective. Der Zweck der Religion iſt das Wohl, das Heil, die Seligkeit des Menſchen, die Beziehung des Menſchen auf Gott nichts Anderes als die Beziehung deſſelben auf ſein Heil: Gott iſt das verwirklichte Seelenheil oder die unbeſchränkte Macht, das Heil, die Seligkeit des Menſchen zu verwirklichen.*) Die chriſtliche Religion namentlich unterſcheidet ſich darin von andern Religionen, daß keine ſo nachdrücklich wie ſie das Heil des Menſchen hervorgehoben. Darum nennt ſie ſich auch nicht Gotteslehre, ſondern Heilslehre. Aber dieſes

---

*) „Dein Heil ſei Dein einziger Gedanke, Gott Deine einzige Sorge.“ Thomas a K. (De imit. l. I. c. 23.) „Denke Nichts wider Dein eignes Heil. Ich habe zu wenig geſagt; ſtatt wider hätte ich außer ſagen ſollen.“ Bernhardus. (De consid. ad Eugenium l. II.) „Wer Gott ſucht, iſt um ſein eignes Heil bekümmert.“ Clemens Alex. (Coh. ad gentes.)

Heil iſt nicht weltliches, irdiſches Glück und Wohl. Im Gegentheil die tiefſten, wahrſten Chriſten haben geſagt, daß irdiſches Glück den Menſchen von Gott abzieht, dagegen weltliches Unglück, Leiden, Krankheiten den Menſchen zu Gott zurückführen und daher ſich allein für den Chriſten ſchicken.*) Warum? weil im Unglück der Menſch nur praktiſch oder ſubjectiv geſinnt iſt, im Unglück er ſich nur auf das Eine, was Noth, bezieht, im Unglück Gott als Bedürfniß des Menſchen empfunden wird. Die Luſt, die Freude dehnt den Menſchen aus, das Unglück, der Schmerz zieht und drängt ihn zuſammen — im Schmerze verneint der Menſch die Wahrheit der Welt; alle Dinge, welche die Phantaſie des Künſtlers und die Vernunft des Denkers bezaubern, verlieren ihren Reiz, ihre Macht für ihn; er verſinkt in ſich ſelbſt, in ſein Gemüth. Dieſes in ſich verſunkne, auf ſich nur concentrirte, in ſich nur ſich beruhigende, die Welt verneinende, gegen die Welt, die Natur überhaupt idealiſtiſche, in Beziehung auf den Menſchen realiſtiſche, nur auf ſein nothwendiges inneres Heilsbedürfniß bezogene Weſen oder Gemüth iſt — Gott. Gott als Gott, Gott, wie er Gegenſtand der Religion und nur ſo, wie er dieſer Gegenſtand, iſt er Gott, nämlich Gott im Sinne eines Eigennamens, nicht eines allgemeinen, metaphyſiſchen Weſens, Gott iſt weſentlich nur ein Gegenſtand der Religion, nicht der Philoſophie, des Gemüthes, nicht der Vernunft, der Herzensnoth, nicht der Gedankenfreiheit, kurz ein Gegenſtand, ein Weſen, welches nicht das Weſen des theoretiſchen, ſondern des praktiſchen Standpunkts ausdrückt.

Die Religion knüpft an ihre Lehren Fluch und Segen, Verdammung und Seligkeit. Selig iſt, wer glaubt, unſelig, verloren, verdammt, wer nicht ihr glaubt. Sie appellirt alſo nicht an die Vernunft, ſondern an das Gemüth, an den Glückſeligkeitstrieb, an die Affecte der

---

*) Wer übrigens nur aus dem Unglück die Realität der Religion beweiſt, beweiſt auch die Realität des Aberglaubens.

Furcht und Hoffnung. Sie ſteht nicht auf dem theoretiſchen Standpunkt; ſonſt müßte ſie die Freiheit haben, ihre Lehren auszuſprechen, ohne an ſie praktiſche Folgen anzuknüpfen, ohne gewiſſermaßen zu ihrem Glauben zu nöthigen; denn wenn es heißt: ich bin verdammt, wenn ich nicht glaube, ſo iſt das ein feiner Gewiſſenszwang zum Glauben; die Furcht vor der Hölle zwingt mich zu glauben. Selbſt, wenn mein Glaube auch ſeinem Urſprung nach ein freier ſein ſollte — die Furcht miſcht ſich doch immer mit ein; mein Gemüth iſt immerhin befangen; der Zweifel, das Princip der theoretiſchen Freiheit erſcheint mir als Verbrechen. Der höchſte Begriff, das höchſte Weſen der Religion iſt aber Gott: das höchſte Verbrechen alſo der Zweifel an Gott oder gar der Zweifel, daß Gott iſt. Was ich mir aber gar nicht zu bezweifeln getraue, nicht bezweifeln kann, ohne mich in meinem Gemüthe beunruhigt zu fühlen, ohne mich einer Schuld zu zeihen, das iſt auch keine Sache der Theorie, ſondern eine Gewiſſensſache, kein Weſen der Vernunft, ſondern des Gemüths.

Da nun aber der praktiſche oder ſubjective Standpunkt allein der Standpunkt der Religion iſt, da ihr folglich auch nur der praktiſche, vorſätzliche, nur nach ſeinen bewußten, ſei es nun phyſiſchen oder moraliſchen Zwecken handelnde und die Welt nur in Beziehung auf dieſe Zwecke und Bedürfniſſe, nicht an ſich ſelbſt betrachtende Menſch für den ganzen, weſentlichen Menſchen gilt; ſo fällt ihr Alles, was hinter dem praktiſchen Bewußtſein liegt, aber der weſentliche Gegenſtand der Theorie iſt — Theorie im urſprünglichſten und allgemeinſten Sinne, im Sinne der objectiven Anſchauung und Erfahrung, der Vernunft, der Wiſſenſchaft überhaupt*) — außer den Menſchen und die Natur hinaus in ein beſonderes perſönliches Weſen. Alles Gute, doch hauptſächlich nur ſolches, welches unwillkührlich den Menſchen ergreift, welches ſich nicht zuſammenreimt mit Vorſatz und Abſicht, welches über die Grenzen des praktiſchen Bewußtſeins hinausgeht, kommt von Gott; alles Schlimme, Böſe, Ueble, doch hauptſächlich nur ſolches, welches ihn unwillkührlich mitten in ſeinen moraliſchen oder religiöſen Vorſätzen überfällt oder mit furchtbarer Gewalt fortreißt, kommt vom Teufel. Zur Erkenntniß des Weſens der Religion gehört die Erkenntniß des Teufels, des Satans, der Dämone.*) Man kann dieſe Dinge nicht weglaſſen, ohne die Religion gewaltſam zu verſtümmeln. Die Gnade und ihre Wirkungen ſind der Gegenſatz der Teufelswirkungen. Wie die unwillkührlichen, aus der Tiefe der Natur auflodernden ſinnlichen Triebe, überhaupt alle ihr unerklärlichen Erſcheinungen des — ſei es nun wirklichen oder eingebildeten — moraliſchen und phyſiſchen Uebels der Religion als Wirkungen des böſen Weſens erſcheinen, ſo erſcheinen ihr auch nothwendig die unwillkührlichen Bewegungen der Begeiſterung und Entzückung als Wirkungen des guten Weſens, Gottes, des heiligen Geiſtes oder der Gnade. Daher die Willkühr der Gnade — die Klage der Frommen, daß die Gnade ſie bald beſeligt, heimſucht, bald wieder verläßt, verſtößt. Das Leben, das Weſen der Gnade iſt das Leben, das Weſen des unwillkührlichen Gemüths. Das Gemüth iſt der Paraklet der Chriſten. Die gemüth- und begeiſterungsloſen Momente ſind die von der göttlichen Gnade verlaſſenen Lebensmomente.

---

*) Alſo in dem Sinne wird hier und an andern Orten dieſer Schrift Theorie genommen, in welchem ſie die Quelle der wahren objectiven Praxis iſt, denn der Menſch vermag nur ſo viel als er weiß: tantum potest quantum scit. Der Ausdruck: der ſubjective Standpunkt ſagt daher ſo viel als: der Standpunkt der Unbildung und Unwiſſenheit iſt der Standpunkt der Religion.

In Beziehung auf das innere Leben kann man übrigens auch die Gnade definiren als das religiöſe Genie; in Beziehung auf das äußere Leben aber als den religiöſen Zufall. Der Menſch iſt gut oder böſe keineswegs nur durch ſich ſelbſt, durch eigene Kraft, durch ſeinen Willen, ſondern zugleich durch eine Menge geheimer und offenbarer Beſtimmungen, die wir, weil ſie auf keiner abſoluten oder metaphyſiſchen Nothwendigkeit beruhen, der Macht „Seiner Majeſtät des Zufalls", wie Friedrich der Große zu ſagen pflegte, zuſchreiben.*) Die göttliche Gnade iſt die myſtificirte Macht des Zufalls. Hier haben wir wieder die Beſtätigung von dem, was wir als das weſentliche Geſetz der Religion erkannten. Die Religion verneint, verwirft den Zufall, Alles von Gott abhängig machend, Alles aus ihm erklärend; aber ſie verneint ihn nur ſcheinbar; ſie verſetzt ihn nur in die göttliche Willkühr. Denn der göttliche Wille, welcher aus unbegreiflichen Gründen, d. h. offen und ehrlich herausgeſagt, aus grundloſer, abſoluter Willkühr, gleichſam aus göttlicher Laune, die Einen zum Böſen, zum Verderben, zum Unglück, die Andern zum Guten, zum Heil, zur Seligkeit beſtimmt, prädeſtinirt, hat kein einziges ſtichhaltiges Merkmal für ſich, welches ihn von der Macht „Seiner Majeſtät des Zufalls" unterſchiede. Das Geheimniß der Gnadenwahl iſt alſo das Geheimniß, oder die Myſtik des Zufalls. Ich ſage die Myſtik des Zufalls; denn in der That iſt der Zufall ein Myſterium, obwohl überhudelt und ignorirt von unſerer ſpeculativen Religions-Philoſophie, welche über den illuſoriſchen Myſterien des abſoluten Weſens, d. h. der Theologie die wahren Myſterien des Denkens und Lebens, ſo auch über dem Myſterium der göttlichen Gnade oder Wahlfreiheit das profane Myſterium des Zufalls vergeſſen hat.**)

---

*) Ueber die bibliſchen Vorſtellungen vom Satan, ſeiner Macht und Wirkung ſiehe Lützelberger's Grundzüge der Pauliniſchen Glaubenslehre und G. Ch. Knapp's Vorleſ. über die chriſtl. Glaubensl. §. 62 — 65. Hierher gehören auch die dämoniſchen Krankheiten, die Teufelsbeſitzungen. Auch dieſe Krankheiten ſind in der Bibel begründet. S. Knapp. (§. 65. III. 2. 3.)

---

*) Schelling erklärt in ſeiner Schrift über die Freiheit dieſes Räthſel durch eine in der Ewigkeit, d. h. vor dieſem Leben vollbrachte Selbſtbeſtimmung. Welche phantaſtiſche, illuſoriſche Annahme! Aber Phantaſtik, ja bodenloſe, kindiſche Phantaſtik iſt das innerſte Geheimniß der ſogenannten poſitiven Philoſophen, dieſer „tiefen", ja wohl ſehr tiefen religiöſen Speculanten. Je ſchiefer, je tiefer.

**) Man wird dieſe Enthüllung des Myſteriums der Gnadenwahl zweifelsohne verrucht, gottlos, teufliſch nennen. Ich habe nichts dagegen: ich bin lieber ein Teufel im Bunde mit der Wahrheit, als ein Engel im Bunde mit der Lüge.

Doch wieder zurück zu unſerem Gegenſtande. Der Teufel iſt das Negative, das Böſe, das aus dem Weſen, nicht dem Willen kommt, Gott das Poſitive, das Gute, welches aus dem Weſen, nicht dem bewußten Willen kommt — der Teufel das unwillkührliche, unerklärliche Böſe, Schlimme, Ueble, Gott das unwillkührliche, unerklärliche Gute. Beide haben dieſelbe Quelle — nur die Qualität iſt verſchieden oder entgegengeſetzt. Deßhalb hing auch faſt bis auf die neueſte Zeit der Glaube an den Teufel aufs innigſte zuſammen mit dem Glauben an Gott, ſo daß die Läugnung des Teufels eben ſo gut für Atheismus galt, als die Läugnung Gottes. Nicht ohne Grund; wenn man einmal anfängt, die Erſcheinungen des Böſen, Ueblen aus natürlichen Urſachen abzuleiten, ſo fängt man auch gleichzeitig an, die Erſcheinungen des Guten, des Göttlichen aus der Natur der Dinge, nicht aus einem übernatürlichen Weſen abzuleiten, und kommt endlich dahin, entweder Gott ganz aufzuheben, oder wenigſtens einen andern als den Gott der Religion zu glauben, oder, was das Gewöhnlichſte iſt, die Gottheit zu einem müßigen, thatloſen Weſen zu machen, deſſen Sein gleich Nichtſein iſt, indem es nicht mehr wirkend in das Leben eingreift, nur an die Spitze der Welt, an den Anfang als die erſte Urſache, die prima causa hingeſtellt wird. Gott hat die Welt erſchaffen — dieß iſt das Einzige, was hier von Gott noch übrig bleibt. Das Perfectum iſt hier nothwendig; denn ſeitdem läuft die Welt wie eine Maſchine ihren Gang fort. Der Zuſatz: er ſchafft immer, er ſchafft noch heute, iſt nur der Zuſatz einer äußerlichen Reflexion; das Perfectum drückt hier vollkommen den religiöſen Sinn aus; denn der Geiſt der Religion iſt ein vergangener, wo die Wirkung Gottes zu einem Perfectum gemacht wird. Anders, wenn das wirklich religiöſe Bewußtſein ſagt: das Perfectum iſt heute noch ein Präſens; hier hat dieß, obwohl auch ein Product der Reflexion, doch einen geſetzmäßigen Sinn, weil hier Gott überhaupt handelnd gedacht wird.

Die Religion wird überhaupt aufgehoben, wo ſich zwiſchen Gott und den **Menſchen die Vorſtellung** der Welt, der ſogenannten Mittelurſachen einſchleicht. Hier hat ſich ſchon ein fremdes Weſen, das Princip der **Verſtandesbildung** eingeſchlichen — gebrochen iſt der Friede, die Harmonie der **Religion**, welche nur im unmittelbaren Zuſammenhang des Menſchen mit Gott liegt. Die Mittelurſache iſt eine Capitulation des ungläubigen Verſtandes mit dem noch gläubigen Herzen. Der Religion zufolge wirkt allerdings auch Gott vermittelſt anderer Dinge und Weſen auf den Menſchen. Aber Gott iſt doch allein die Urſache, allein das handelnde und wirkſame Weſen. Was Dir der Andere thut, das thut Dir im Sinne der Religion nicht der Andere, ſondern Gott. Der Andere iſt nur Schein, Mittel, Vehikel, nicht Urſache. Aber die Mittelurſache iſt ein unſeliges Mittelding zwiſchen einem ſelbſtſtändigen und unſelbſtſtändigen Weſen: Gott giebt wohl den erſten Anſtoß; aber dann tritt ihre Selbſtthätigkeit ein.*)

Die Religion weiß überhaupt aus ſich ſelbſt nichts von dem Daſein der Mittelurſachen; dieſes iſt ihr vielmehr der Stein des Anſtoßes; denn das Reich der Mittelurſachen, die Sinnenwelt, die Natur iſt es gerade, welche den Menſchen von Gott trennt, obgleich Gott, als wirklicher Gott, ſelbſt wieder ein ſinnliches Weſen iſt.**) Darum glaubt

---

*) Hierher gehört auch die geiſt- und weſenloſe oder vielmehr ſophiſtiſche Lehre vom Concursus Dei, wo Gott nicht nur den erſten Impuls giebt, ſondern auch in der Handlung der causa secunda ſelbſt mitwirkt. Uebrigens iſt dieſe Lehre nur eine beſondere Erſcheinung von dem widerſpruchvollen Dualismus zwiſchen Gott und Natur, der ſich durch die Geſchichte des Chriſtenthums hindurchzieht. Ueber den Gegenſtand dieſer Anmerkung, wie überhaupt des ganzen Paragraphen ſiehe auch Strauß: die chriſtliche Glaubenslehre II. B. §. 75 u. 76.

**) „So lange wir im Körper ſind, ſind wir von Gott entfernt." Bernard. (Epist. 18 in der Basler Ausgabe von 1552.) Der Begriff des Jenſeits iſt daher nichts als der Begriff der wahren, vollendeten, von den dieſſeitigen Schranken und Hemmungen befreiten Religion, das Jenſeits, wie ſchon oben geſagt, nichts als die wahre Meinung und Geſinnung, das offene Herz der Religion. Hier glauben wir; dort ſchauen wir; d. h. dort iſt nichts außer Gott, nichts alſo zwiſchen Gott und der Seele, aber nur deßwegen, weil nichts zwiſchen beiden ſein ſoll, weil die unmitteldie Religion, daß einſt dieſe Scheidewand fällt. Einſt iſt keine Natur, keine Materie, kein Leib, wenigſtens kein ſolcher, der den Menſchen von Gott trennt: einſt iſt nur Gott und die fromme Seele allein. Die Religion hat nur aus der ſinnlichen, natürlichen, alſo un- oder wenigſtens nicht religiöſen Anſchauung Kunde vom Daſein der Mittelurſachen, d. h. der Dinge, die zwiſchen Gott und dem Menſchen ſind — eine Anſchauung, die ſie jedoch dadurch ſogleich niederſchlägt, daß ſie die Wirkungen der Natur zu Wirkungen Gottes macht. Dieſer religiöſen Idee widerſpricht aber der natürliche Verſtand und Sinn, welcher den natürlichen Dingen wirkliche Selbſtthätigkeit einräumt. Und dieſen Widerſpruch der ſinnlichen mit ihrer, der religiöſen Anſchauung löſt die Religion eben dadurch, daß ſie die unläugbare Wirkſamkeit der Dinge zu einer Wirkſamkeit Gottes vermittelſt dieſer Dinge macht. Das Weſen, die Hauptſache iſt hier Gott, das Unweſen, die Nebenſache die Welt.

Dagegen da, wo die Mittelurſachen in Activität geſetzt, ſo zu ſagen, emancipirt werden, da iſt der umgekehrte Fall — die Natur das Weſen, Gott das Unweſen. Die Welt iſt ſelbſtſtändig in ihrem Sein, ihrem Beſtehen; nur ihrem Anfang nach noch abhängig. Gott iſt hier nur ein hypothetiſches, abgeleitetes, aus der Noth eines beſchränkten Verſtandes, dem das Daſein der von ihm zu einer Maſchine gemachten Welt ohne ein ſelbſtbewegendes Princip unerklärlich iſt, entſprungnes, kein urſprüngliches, abſolut nothwendiges Weſen mehr. Gott iſt nicht um ſeinetwillen, ſondern um der Welt willen da, nur darum da, um

---

bare Einheit Gottes und der Seele die wahre Meinung und Geſinnung der Religion iſt. — „Wir haben noch immerdar mit Gott alſo zu ſchaffen, daß er uns verdeckt und verborgen iſt, und iſt nicht möglich, daß wir in dieſem Leben von Angeſicht zu Angeſicht bloß mit ihm handeln können. — Alle Creaturen ſind itzt nichts anders denn eitel Larven, darunter ſich Gott verbirgt und dadurch mit uns handelt.“ Luther. (T. XI. p. 70.) „Wäreſt Du allein ledig der Bilde der Creaturen, Du möchteſt Gott ohne Unterlaß haben.“ Tauler. (L. c. p. 313.)

als die erſte Urſache die Weltmaſchine zu erklären. Der beſchränkte Verſtandesmenſch nimmt einen Anſtoß an dem urſprünglich ſelbſtſtändigen Daſein der Welt, weil er ſie nur vom ſubjectiv praktiſchen Standpunkt aus, nur in ihrer Gemeinheit, nur als Werkmaſchine, nicht in ihrer Majeſtät und Herrlichkeit, nicht als Kosmos anſieht. Er ſtößt alſo ſeinen Kopf an der Welt an. Der Stoß erſchüttert ſein Gehirn — und in dieſer Erſchütterung vergegenſtändlicht er denn außer ſich den eignen Anſtoß als den Urſtoß, der die Welt ins Daſein geſchleudert, daß ſie nun, wie die durch den mathematiſchen Stoß in Bewegung geſetzte Materie, ewig fortgeht, d. h. er denkt ſich einen mechaniſchen Urſprung. Eine Maſchine muß einen Anfang haben; es liegt dieß in ihrem Begriffe; denn ſie hat den Grund der Bewegung nicht in ſich.

Alle religiös ſpeculative Kosmogonie iſt Tautologie — dieß ſehen wir auch an dieſem Beiſpiel. In der Kosmogonie erklärt ſich oder verwirklicht nur der Menſch den Begriff, den er von der Welt hat; ſagt er daſſelbe, was er außerdem von ihr ausſagt. So hier: iſt die Welt eine Maſchine, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß ſie „ſich nicht ſelbſt gemacht“ hat, daß ſie vielmehr gemacht iſt, d. h. einen mechaniſchen Urſprung hat. Hierin ſtimmt allerdings das religiöſe Bewußtſein mit dem mechaniſchen überein, daß ihm auch die Welt ein bloßes Machwerk, ein Product des Willens iſt. Aber ſie ſtimmen nur einen Augenblick, nur im Moment des Machens oder Schaffens mit einander überein — iſt dieſes ſchöpferiſche Nu verſchwunden, ſo iſt auch die Harmonie vorüber. Der Mechanikus braucht Gott nur zum Machen der Welt: iſt ſie gemacht, ſo kehrt ſie ſogleich dem lieben Gott den Rücken, und freut ſich von Herzen ihrer gottloſen Selbſtſtändigkeit. Aber die Religion macht die Welt, nur um ſie immer im Bewußtſein ihrer Nichtigkeit, ihrer Abhängigkeit von Gott zu erhalten. Die Schöpfung iſt bei dem Mechaniker der letzte dünne Faden, an dem die Religion mit ihm noch zuſammenhängt; die Religion, welcher die Nichtigkeit der Welt eine gegenwärtige Wahrheit iſt (denn alle

Kraft und Thätigkeit iſt ihr Gottes Kraft und Thätigkeit), iſt bei ihm nur noch eine Reminiſcenz aus der Jugend; er verlegt daher die Schöpfung der Welt, den Act der Religion, das Nichtſein der Welt — denn im Anfange, vor der Erſchaffung war keine Welt, war nur Gott allein — in die Ferne, in die Vergangenheit, während die Selbſtſtändigkeit der Welt, die all ſein Sinnen und Trachten verſchlingt, mit der Macht der Gegenwart auf ihn wirkt. Der Mechaniker unterbricht und verkürzt die Thätigkeit Gottes durch die Thätigkeit der Welt. Gott hat bei ihm wohl noch ein hiſtoriſches Recht, das aber ſeinem Naturrecht widerſpricht, er beſchränkt daher ſo viel als möglich dieſes Gott noch zuſtehende Recht, um für ſeine natürlichen Urſachen und damit für ſeinen Verſtand um ſo größern und freiern Spielraum zu gewinnen.

Es hat mit der Schöpfung im Sinne des Mechanikers dieſelbe Bewandtniß, wie mit den Wundern, die er ſich auch gefallen laſſen kann und wirklich gefallen läßt, weil ſie einmal exiſtiren, wenigſtens in der religiöſen Meinung. Aber — abgeſehen davon, daß er ſich die Wunder natürlich, d. h. mechaniſch erklärt — er kann die Wunder nur verdauen, wenn und indem er ſie in die Vergangenheit verlegt; für die Gegenwart aber bittet er ſich Alles hübſch natürlich aus. Wenn man etwas aus der Vernunft, aus dem Sinne verloren, etwas nicht mehr glaubt aus freien Stücken, ſondern nur glaubt, weil es geglaubt wird oder aus irgend einem Grunde geglaubt werden muß, kurz, wenn ein Glaube ein innerlich vergangner iſt; ſo verlegt man auch äußerlich den Gegenſtand des Glaubens in die Vergangenheit. Dadurch macht ſich der Unglaube Luft, aber läßt zugleich noch dem Glauben ein, wenigſtens hiſtoriſches, Recht. Die Vergangenheit iſt hier das glückliche Auskunftsmittel zwiſchen Glaube und Unglaube: ich glaube allerdings Wunder, aber nota bene keine Wunder, die geſchehen, ſondern einſt geſchehen ſind, die Gottlob! bereits lauter Plusquamperfecta ſind. So auch hier. Die Schöpfung iſt eine unmittelbare

Handlung oder Wirkung Gottes, ein Wunder, denn es war ja noch nichts außer Gott. In der Vorſtellung der Schöpfung geht der Menſch über die Welt hinaus, abſtrahirt von ihr; er ſtellt ſie ſich im Momente der Erſchaffung vor als nichtſeiend; er wiſcht ſich alſo aus den Augen, was zwiſchen ihm und Gott in der Mitte ſteht, die Sinnenwelt; er ſetzt ſich in unmittelbare Berührung mit Gott. Aber der Mechaniker ſcheut dieſen unmittelbaren Contact mit der Gottheit; er macht daher das Präſens, wenn er ſich anders ſo hoch verſteigt, ſogleich zu einem Perfectum; er ſchiebt Jahrtauſende zwiſchen ſeine natürliche oder materialiſtiſche Anſchauung und zwiſchen den Gedanken einer unmittelbaren Wirkung Gottes ein.

Im Sinne der Religion dagegen iſt Gott allein die Urſache aller poſitiven, guten Wirkungen,*) Gott allein der letzte aber auch einzige Grund, womit ſie alle Fragen, welche die Theorie oder Vernunft aufwirft, beantwortet oder vielmehr abweiſt; denn die Religion bejaht alle Fragen mit Nein: ſie giebt eine Antwort, die eben ſo viel ſagt wie keine, indem ſie die verſchiedenſten Fragen immer mit der nämlichen Antwort erledigt, alle Wirkungen der Natur zu unmittelbaren Wirkungen Gottes, zu Wirkungen eines abſichtlichen, perſönlichen, außer- oder übernatürlichen Weſens macht. Gott iſt der den Mangel der Theorie erſetzende Begriff. Er iſt die Erklärung des Unerklärlichen, die nichts erklärt, weil ſie Alles ohne Unterſchied erklären ſoll — er iſt die Nacht der Theorie, die aber dadurch Alles dem Gemüthe klar macht, daß in ihr das Maß der Finſterniß, das unterſcheidende Verſtandeslicht ausgeht — das Nichtwiſſen, das alle Zweifel löſt, weil es alle niederſchlägt, Alles weiß, weil es nichts Beſtimmtes weiß, weil alle Dinge, die der Vernunft imponiren, vor der Religion verſchwinden, ihre Individualität verlieren, im Auge der göttlichen Macht nichts ſind. Die Nacht iſt die Mutter der Religion.

---

*) Eigentlich auch aller negativen, böſen, ſchädlichen, menſchenfeindlichen Wirkungen, denn auch dieſe geſchehen, wie ſich die vernünftige Theologie ausdrückt, nur mit Erlaubniß Gottes; ja der Teufel, der Urheber alles Böſen und Ueblen, iſt eigentlich nichts als der böſe Gott, der Zorn Gottes, perſonificirt, vorgeſtellt als ein beſonderes Weſen, der Zorn Gottes daher die Urſache alles Uebels. „Die Gräuelſcenen der Geſchichte (z. B. von Jeruſalem, Utika) ſollen uns an den Zorn Gottes erinnern und bewegen, durch wahre Buße und inbrünſtige Anrufung Gott zu erweichen.“ Melancht. (Declam. T. III. p. 29.)

Der weſentliche Act der Religion, in dem ſie bethätigt, was wir als ihr Weſen bezeichneten, iſt das Gebet. Das Gebet iſt allmächtig. Was der Fromme im Gebete erſehnt, erfüllt Gott. Er bittet aber nicht etwa um geiſtige Dinge nur,*) er bittet auch um Dinge, die außer ihm liegen, in der Macht der Natur ſtehen, eine Macht, die er eben im Gebete überwinden will; er greift im Gebet zu einem übernatürlichen Mittel, um an ſich natürliche Zwecke zu erreichen. Gott iſt ihm nicht die entfernte, erſte, ſondern die unmittelbare, allernächſte wirkende Urſache aller natürlichen Wirkungen. Alle ſogenannten Mittelkräfte und Mittelurſachen ſind ihm im Gebete Nichts; wären ſie ihm Etwas, ſo würde daran die Macht, die Inbrunſt des Gebetes ſcheitern. Sie ſind ihm vielmehr gar nicht Gegenſtand; ſonſt würde er ja nur auf vermitteltem Wege ſeinen Zweck zu erreichen ſuchen. Aber er will unmittelbare Hülfe. Er nimmt ſeine Zuflucht zum Gebete in der Gewißheit, daß er durch's Gebet mehr, unendlich mehr vermag als durch alle Anſtrengung und Thätigkeit der Vernunft und Natur, daß das Gebet übermenſchliche und übernatürliche Kräfte beſitzt.**) Aber im Gebet wendet er ſich unmittelbar an Gott. Gott iſt ihm alſo die unmittelbare Urſache, das erfüllte Gebet, die Macht, die das Gebet verwirklicht. Aber eine unmittelbare Wirkung Gottes iſt ein Wunder — das Wunder liegt daher weſentlich in der Anſchauung der Religion. Die Religion erklärt Alles auf *wunderbare* Weiſe. Daß Wunder nicht immer geſchehen, das verſteht ſich von ſelbſt, wie, daß der Menſch nicht immer betet. Aber daß nicht immer Wunder geſchehen, das liegt *außer* dem Weſen der Religion, nur in der natürlichen oder ſinnlichen Anſchauung. *Wo aber die Religion beginnt, beginnt das Wunder. Jedes wahre Gebet iſt ein Wunder*, ein Act der *wunderthätigen Kraft*. Das äußerliche Wunder ſelbſt macht nur *ſichtbar* die innerlichen Wunder, d. h. in ihm tritt nur in Zeit und Raum, darum als ein beſonderes Factum ein, was an und für ſich in der Grundanſchauung der Religion liegt, nämlich daß Gott überhaupt die übernatürliche, unmittelbare Urſache aller Dinge iſt. Das factiſche Wunder iſt nur ein *affectvoller* Ausdruck der Religion — ein Moment der Aufregung. Die Wunder ereignen ſich nur in außerordentlichen Fällen, in ſolchen, wo das Gemüth *exaltirt* iſt — daher giebt es auch *Wunder des Zorns*. Mit kaltem Blute wird kein Wunder verrichtet. Aber eben im Affect offenbart ſich das Innerſte. Der Menſch betet auch nicht immer mit gleicher Wärme und Kraft. Solche Gebete ſind deßwegen erfolglos. Aber nur das gefühlvolle Gebet offenbart das Weſen des Gebetes. Gebetet wird, wo das Gebet an und für ſich für eine heilige Macht, eine göttliche Kraft gilt. So iſt es auch mit dem Wunder. Wunder geſchehen — gleichviel, ob wenige oder viele — wo eine *wunderbare Anſchauung* die Grundlage iſt. Das Wunder iſt aber keine theoretiſche oder objective Anſchauung von der Welt und Natur: das Wunder befriedigt praktiſche Bedürfniſſe und zwar im *Widerſpruch mit den Geſetzen*, die der *Vernunft imponiren*; im Wunder unterwirft der Menſch die Natur als eine für ſich *ſelbſt nichtige Exiſtenz ſeinen Zwecken*; das Wunder iſt der höchſte Grad des geiſtlichen oder religiöſen Egoismus: alle Dinge ſtehen im Wunder dem nothleidenden Menſchen zu Dienſten. Alſo erhellt hieraus, daß die weſentliche Weltanſchauung der Religion die Anſchauung vom praktiſchen oder ſubjectiven Standpunkt aus iſt, daß Gott — denn das Weſen der Wundermacht iſt eins mit dem Weſen Gottes — ein rein praktiſches oder ſubjectives Weſen iſt, aber ein ſolches, welches den Mangel und das Bedürfniß der theoretiſchen Anſchauung erſetzt, kein Gegenſtand alſo des Denkens, des Erkennens, ſo wenig als das Wunder, welches nur dem Nicht-Denken ſeinen Urſprung verdankt. Stelle ich mich auf den Standpunkt des Denkens, des Forſchens, der Theorie, wo ich die Dinge an ſich ſelbſt, in ihrer Beziehung auf ſich betrachte, ſo verſchwindet mir in nichts das wunderthätige Weſen, in nichts das Wunder — verſteht ſich, das religiöſe Wunder, welches abſolut verſchieden iſt vom natürlichen Wunder, ob man gleich beide immer mit einander verwechſelt, um die Vernunft zu bethören, unter dem Scheine der Natürlichkeit das religiöſe Wunder in das Reich der Vernünftigkeit und Wirklichkeit einzuführen.

---

*) Nur der Unglaube an das Gebet hat das Gebet ſchlauer Weiſe nur auf Geiſtiges eingeſchränkt.

*) In der rohſinnlichen Vorſtellung iſt daher das Gebet ein Zwangs- oder Zaubermittel. Dieſe Vorſtellung iſt aber eine unchriſtliche (obwohl ſich auch bei vielen Chriſten die Behauptung findet, daß das Gebet Gott zwingt), denn im Chriſtenthum iſt Gott an und für ſich das ſelbſtbefriedigte Gemüth, die nichts dem (natürlich religiöſen) Gemüthe abſchlagende Allmacht der Güte. Der Vorſtellung des Zwangs liegt aber ein gemüthloſer Gott zu Grunde.

Aber eben deßwegen, weil die Religion nichts weiß von dem Standpunkt, von dem Weſen der Theorie, ſo beſtimmt ſich für ſie das ihr verborgene, nur dem theoretiſchen Auge gegenſtändliche, wahre, allgemeine Weſen der Natur und Menſchheit zu einem andern, wunderbaren, übernatürlichen Weſen — der Begriff der Gattung zum Begriffe Gottes, der ſelbſt wieder ein individuelles Weſen iſt, aber ſich dadurch von den menſchlichen Individuen unterſcheidet, daß er die Eigenſchaften derſelben im Maße der Gattung beſitzt. Nothwendig ſetzt daher in der Religion der Menſch ſein Weſen außer ſich, ſein Weſen als ein andres Weſen — nothwendig, weil das Weſen der Theorie außer ihm liegt, weil all ſein bewußtes Weſen aufgeht in die praktiſche Subjectivität. Gott iſt ſein anderes Ich, ſeine andere verlorne Hälfte; in Gott ergänzt er ſich; in Gott iſt er erſt vollkommner Menſch. Gott iſt ihm ein Bedürfniß; es fehlt ihm Etwas, ohne zu wiſſen, was ihm fehlt — Gott iſt dieſes fehlende Etwas, Gott ihm unentbehrlich; Gott gehört zu ſeinem Weſen. Die

Welt iſt der Religion Nichts*) — die Welt, die nichts Andres iſt als der Inbegriff der Wirklichkeit, in ihrer Herrlichkeit *offenbart* nur die *Theorie*; die *theoretiſchen* Freuden ſind die ſchönſten geiſtigen Lebensfreuden; aber die Religion weiß nichts von den Freuden des Denkers, nichts von den Freuden des Naturforſchers, nichts von den Freuden des Künſtlers. Ihr fehlt die Anſchauung des *Univerſums*, das Bewußtſein des *wirklichen* Unendlichen, das Bewußtſein der Gattung. Nur in Gott ergänzt ſie den Mangel des Lebens, den Mangel eines weſenhaften Inhalts, den in unendlicher Fülle das wirkliche Leben der vernünftigen Anſchauung darbietet. Gott iſt ihr der Erſatz der *verlornen Welt* — Gott iſt ihr die *reine* Anſchauung, das *Leben der Theorie*.

Die praktiſche Anſchauung iſt eine *ſchmutzige*, vom Egoismus befleckte Anſchauung, denn ich verhalte mich in ihr zu einem Dinge nur um meinetwillen — eine *nicht in ſich befriedigte* Anſchauung, denn ich verhalte mich hier zu einem mir nicht ebenbürtigen Gegenſtand. Die theoretiſche Anſchauung dagegen iſt eine *freudenvolle*, in ſich *befriedigte*, *ſelige* Anſchauung, denn ihr iſt der Gegenſtand ein Gegenſtand der *Liebe* und *Bewunderung*, er ſtrahlt im Lichte der freien Intelligenz wunderherrlich, wie ein Diamant, durchſichtig, wie ein Bergkryſtall; die Anſchauung der Theorie iſt eine *äſthetiſche* Anſchauung, die praktiſche dagegen eine *unäſthetiſche*. Die Religion ergänzt daher in *Gott den Mangel der äſthetiſchen Anſchauung*. Nichtig iſt ihr die Welt *für ſich ſelbſt*, die Bewunderung, die Anſchauung derſelben *Götzendienſt*; denn die Welt iſt ihr ein bloßes

---

*) Ohne die *göttliche Vorſehung* und *Macht* iſt die *Natur Nichts*." *Lactantius*. (Div. Inst. lib. 3. c. 28.) „Alles Erſchaffene iſt, obgleich von Gott ſehr gut gemacht, doch im Vergleich zum Schöpfer *nicht gut*, gleichwie es auch im Vergleich zu ihm *nicht iſt*, denn er ſchreibt nur *ſich* das Sein im höchſten und eigentlichſten Sinn zu, indem er ſagt: *Ich bin der ich bin*." *Auguſtinus*. (De perfect. just. hom. c. 14.)

Machwerk.*) Gott iſt daher die reine, unbeſchmutzte, d. i. theoretiſche oder äſthetiſche Anſchauung. Gott iſt das Object, zu dem ſich der religiöſe Menſch objectiv verhält; in Gott iſt ihm der Gegenſtand um ſein ſelbſt willen Gegenſtand. Gott iſt Selbſtzweck; Gott hat alſo für die Religion die Bedeutung, welche für die Theorie der Gegenſtand überhaupt hat. Das allgemeine Weſen der Theorie iſt der Religion ein beſonderes Weſen.

Einundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch in der Exiſtenz Gottes.

Die Religion iſt das Verhalten des Menſchen zu ſeinem eignen Weſen — darin liegt ihre Wahrheit und ſittliche Heilkraft — aber zu ſeinem Weſen nicht als dem ſeinigen, ſondern als einem andern, von ihm unterſchiednen, ja entgegengeſetzten Weſen — darin liegt ihre Unwahrheit, ihre Schranke, ihr Widerſpruch mit Vernunft und Sittlichkeit, darin die unheilſchwangere Quelle des religiöſen Fanatismus, darin das oberſte, metaphyſiſche Princip der blutigen Menſchenopfer, kurz darin der Urgrund aller Gräuel, aller ſchaudererregenden Scenen in dem Trauerſpiel der Religionsgeſchichte.

Die Anſchauung des menſchlichen Weſens als eines andern, für ſich exiſtirenden Weſens iſt jedoch im urſprünglichen Begriffe der Religion eine unwillkührliche, kindliche, unbefangne, d. h. eine ſolche, welche eben ſo unmittelbar Gott vom Menſchen unterſcheidet, als ſie ihn wieder mit dem Menſchen identificirt. Aber wenn die Religion an Jahren und mit den Jahren an Verſtande zunimmt, wenn innerhalb der Religion die Reflexion über die Religion erwacht, das Bewußtſein von der Einheit des göttlichen Weſens mit dem menſchlichen zu dämmern beginnt, kurz, wenn die Religion *Theologie* wird, ſo wird die urſprünglich unwillkührliche und harmloſe Scheidung Gottes vom Menſchen zu einer abſichtlichen, ausſtudirten Unterſcheidung, welche keinen andern Zweck hat, als dieſe bereits in das Bewußtſein eingetretene Einheit wieder aus dem Bewußtſein wegzuräumen.

---

*) „Schöne und mannigfaltige Formen, glänzende und anmuthige Farben lieben die Augen. Nicht ſollen aber dieſe Dinge meine Seele feſſeln; ſie feſſeln nur Gott, der ſie gemacht hat; ſie ſind zwar ſehr gut, weil von ihm gemacht, doch nur Er ſelbſt iſt mein Gut, nicht dieſe Dinge." Auguſtin. (Confess. l. X. c. 34.) „Die Schrift verbietet uns 2. Korinth. 4, 18. unſern Sinn auf das Sichtbare zu richten. Gott allein iſt daher zu lieben, dieſe ganze Welt aber, d. h. alles Sinnliche iſt zu verachten, jedoch zur Nothdurft dieſes Lebens zu gebrauchen." Derſ. (De Moribus Eccl. cathol. l. I. c. 20.)

Je näher daher die Religion ihrem Urſprunge noch ſteht, je wahrhafter, je aufrichtiger ſie iſt, deſto weniger verheimlicht ſie dieſes ihr Weſen. Das heißt: im Urſprunge der Religion iſt gar kein *qualitativer* oder *weſentlicher* Unterſchied zwiſchen Gott und dem Menſchen. Und an dieſer Identität nimmt der religiöſe Menſch keinen Anſtoß; denn ſein Verſtand iſt noch in Harmonie mit ſeiner Religion. So war Jehovah im alten Judenthum nur ein der Exiſtenz nach vom menſchlichen Individuum unterſchiednes Weſen; aber qualitativ, ſeinem innern Weſen nach war er völlig gleich dem Menſchen, hatte er dieſelben Leidenſchaften, dieſelben menſchlichen, ſelbſt körperlichen Eigenſchaften. Erſt im ſpätern Judenthum trennte man aufs ſchärfſte Jehovah vom Menſchen und nahm ſeine Zuflucht zur *Allegorie*, um den Anthropopathismen einen *andern* Sinn unterzuſtellen, als ſie urſprünglich hatten. So war es auch im Chriſtenthum. In den älteſten Urkunden deſſelben iſt die Gottheit Chriſti noch nicht ſo entſchieden ausgeprägt, wie ſpäter. Bei Paulus namentlich iſt Chriſtus noch ein zwiſchen Himmel und Erde, zwiſchen Gott und dem Menſchen oder überhaupt den dem Höchſten untergeordneten Weſen ſchwebendes, unbeſtimmtes Weſen — der Erſte der Engel, der Erſtgeſchaffne, aber doch geſchaffen; meinetwegen auch gezeugt, aber dann ſind auch die Engel, auch die Menſchen nicht geſchaffen, ſondern gezeugt; denn Gott iſt auch ihr Vater. Erſt die Kirche identificirte ihn ausdrücklich mit Gott, machte ihn zu dem ausſchließlichen Sohn Gottes, beſtimmte ſeinen Unterſchied von den Menſchen und Engeln und gab ihm ſo das Monopol eines ewigen, uncreatürlichen Weſens.

Die dem Begriffe nach erſte Weiſe, wie die Reflexion über die Religion, die Theologie das göttliche Weſen zu einem andern Weſen macht, außer den Menſchen hinausſetzt, iſt die Exiſtenz Gottes, welche zum Gegenſtande eines förmlichen Beweiſes gemacht wird.

Die Beweiſe vom Daſein Gottes hat man für dem Weſen der Religion widerſprechend erklärt. Sie ſind es; aber nur der Beweisform nach. Die Religion ſtellt unmittelbar das innere Weſen des Menſchen als ein gegenſtändliches, andres Weſen dar. Und der Beweis will nichts weiter, als beweiſen, daß die Religion Recht hat. Das vollkommenſte Weſen iſt das Weſen, über welchem kein höheres gedacht werden kann — Gott iſt das Höchſte, was der Menſch denkt und denken kann. Dieſe Prämiſſe des ontologiſchen Beweiſes — des intereſſanteſten Beweiſes, weil er von Innen ausgeht — ſpricht das innerſte geheimſte Weſen der Religion aus. Das, was das Höchſte für den Menſchen iſt, wovon er nicht mehr abſtrahiren kann, was die weſentliche Grenze ſeiner Vernunft, ſeines Gemüths, ſeiner Geſinnung iſt, das iſt ihm Gott — id quo nihil majus cogitari potest. Aber dieſes höchſte Weſen wäre nicht das höchſte, wenn es nicht exiſtirte; wir könnten uns dann ein höheres Weſen vorſtellen, welches die Exiſtenz vor ihm voraus hätte; aber zu dieſer Fiction geſtattet uns ſchon von Vorn herein der Begriff des vollkommenſten Weſens keinen Raum. Nicht ſein iſt Mangel; Sein Vollkommenheit, Glück, Seligkeit. Einem Weſen, dem der Menſch Alles giebt, Alles opfert, was ihm hoch und theuer, kann er auch nicht das Gut, das Glück der Exiſtenz vorenthalten. Das dem religiöſen Sinn Widerſprechende liegt nur darin, daß die Exiſtenz abgeſondert gedacht wird und dadurch der Schein entſteht, als wäre Gott nur ein gedachtes, in der Vorſtellung exiſtirendes Weſen, ein Schein, der übrigens ſogleich aufgehoben wird; denn der Beweis beweiſt eben, daß Gott ein vom Gedachtſein unterſchiednes Sein, ein Sein außer dem Menſchen, außer dem Denken, ein wirkliches Sein, ein Sein für ſich zukommt.

Der Beweis unterſcheidet ſich nur dadurch von der Religion, daß er das geheime Enthymema der Religion in einen förmlichen Schluß faßt, entfaltet und deßwegen unterſcheidet, was die Religion unmittelbar verbindet; denn was der Religion das Höchſte, Gott, das iſt ihr kein Gedanke, das iſt ihr unmittelbar Wahrheit und Wirklichkeit. Daß aber jede Religion ſelbſt auch einen geheimen, unentfalteten Schluß macht, das geſteht ſie in ihrer Polemik gegen andere Religionen ein. Ihr Heiden habt euch eben nichts Höheres als eure Götter vorſtellen können, weil ihr in ſündliche Neigungen verſunken waret. Eure Götter beruhen auf einem Schluſſe, deſſen Vorderſätze eure ſinnlichen Triebe, eure Leidenſchaften ſind. Ihr dachtet ſo: das trefflichſte Leben iſt, unbeſchränkt ſeinen Trieben zu leben, und weil euch dieſes Leben das trefflichſte, wahrſte Leben war, ſo machtet ihr es zu euerm Gott. Euer Gott war euer ſinnlicher Trieb, euer Himmel nur der freie Spielraum der im bürgerlichen, überhaupt wirklichen Leben beſchränkten Leidenſchaften. Aber in Beziehung auf ſich natürlich iſt ſie ſich keines Schluſſes bewußt, denn der höchſte Gedanke, deſſen ſie fähig, iſt ihre Schranke, hat für ſie die Kraft der Nothwendigkeit, iſt ihr alſo kein Gedanke, keine Vorſtellung, ſondern unmittelbare Wirklichkeit.

Die Beweiſe vom Daſein Gottes haben zum Zweck, das Innere zu veräußern, vom Menſchen auszuſcheiden.*) Durch die Exiſtenz wird

---

*) Zugleich aber auch den Zweck, das Weſen des Menſchen zu bewahrheiten. Die verſchiedenen Beweiſe ſind nichts Andres als verſchiedene, höchſt intereſſante Selbſtbejahungsformen des menſchlichen Weſens. So iſt z. B. der phyſikotheologiſche Beweis die Selbſtbejahung des zweckthätigen Verſtandes.

Gott ein Ding an ſich: Gott iſt nicht nur ein Weſen für uns, ein Weſen in unſerm Glauben, unſerm Gemüthe, unſerm Weſen, er iſt auch ein Weſen für ſich, ein Weſen außer uns — kurz nicht blos Glaube, Gefühl, Gedanke, ſondern auch ein vom Glauben, Fühlen, Denken unterſchiednes, wirkliches Sein. Aber ſolches Sein iſt kein andres als ſinnliches Sein.

Der Begriff der Sinnlichkeit liegt übrigens ſchon in dem charakteriſtiſchen Ausdruck des Außerunsſeins. Die ſophiſtiſche Theologie nimmt freilich das Wort: außer uns nicht in eigentlichem Sinne und ſetzt dafür den unbeſtimmten Ausdruck des von uns unabhängig und unterſchieden Seins. Allein wenn dieſes Außerunsſein nur uneigentlich iſt, ſo iſt auch die Exiſtenz Gottes eine uneigentliche. Und doch handelt es ſich ja eben nur um eine Exiſtenz im eigentlichſten Verſtande und iſt der beſtimmte, nicht ausweichende Ausdruck für Unterſchiedenſein allein Außerunsſein.

Wirkliches, ſinnliches Sein iſt ſolches, welches nicht abhängt von meinem mich ſelbſt Beſtimmen, von meiner Thätigkeit, ſondern von welchem ich unwillkührlich beſtimmt werde, welches iſt, wenn ich auch gar nicht bin, es gar nicht denke, fühle. Das Sein Gottes müßte alſo ſinnlich beſtimmtes Sein ſein. Aber Gott wird nicht geſehen, nicht gehört, nicht ſinnlich empfunden. Er iſt für mich gar nicht, wenn ich nicht für ihn bin; wenn ich keinen Gott glaube und denke, ſo iſt kein Gott für mich. Er iſt alſo nur, indem er gedacht, geglaubt wird — der Zuſatz: für mich iſt unnöthig. Alſo iſt ſein Sein ein wirkliches, das doch zugleich kein wirkliches — ein geiſtiges Sein, hilft man ſich. Aber geiſtiges Sein iſt eben nur Gedachtſein, Geglaubtſein. Alſo iſt ſein Sein ein Mittelding zwiſchen ſinnlichem Sein und Gedachtſein, ein Mittelding voll Widerſpruch. Oder: es iſt ein ſinnliches Sein, dem aber alle Beſtimmungen der Sinnlichkeit abgehen — alſo ein unſinnliches ſinnliches Sein, ein Sein, welches dem Begriffe der Sinnlichkeit widerſpricht, oder nur eine vage Exiſtenz überhaupt, die im Grunde eine ſinnliche iſt, aber, um dieſen Grund nicht zur Erſcheinung kommen zu laſſen, aller Prädicate einer wirklichen ſinnlichen Exiſtenz beraubt wird. Aber eine ſolche Exiſtenz überhaupt widerſpricht ſich. Zur Exiſtenz gehört volle, beſtimmte Wirklichkeit.

Eine nothwendige Folge dieſes Widerſpruchs iſt der Atheismus. Die Exiſtenz Gottes hat das Weſen einer empiriſchen oder ſinnlichen Exiſtenz, ohne doch die Wahrzeichen derſelben zu haben; ſie iſt an ſich eine Erfahrungsſache und doch in der Wirklichkeit kein Gegenſtand der Erfahrung. Sie fordert den Menſchen ſelbſt auf, ſie in der Wirklichkeit aufzuſuchen; ſie ſchwängert ihn mit ſinnlichen Vorſtellungen und Prätenſionen; werden dieſe daher nicht befriedigt, findet er vielmehr die Erfahrung im Widerſpruch mit dieſen Vorſtellungen, ſo iſt er vollkommen berechtigt, dieſe Exiſtenz zu läugnen.

Kant hat bekanntlich in ſeiner Kritik der Beweiſe vom Daſein Gottes behauptet, daß ſich das Daſein Gottes nicht aus der Vernunft beweiſen laſſe. Kant verdiente deßwegen nicht den Tadel, welchen er von Hegel erfuhr. Kant hat vielmehr vollkommen Recht: aus einem Begriffe kann ich nicht die Exiſtenz ableiten. Nur in ſofern verdient er Tadel, als er damit etwas Beſonderes ausſagen und der Vernunft gleichſam einen Vorwurf machen wollte. Es verſteht ſich dieß von ſelbſt. Die Vernunft kann nicht ein Object von ſich zum Object der Sinne machen. Ich kann nicht im Denken das, was ich denke, zugleich außer mir als ein ſinnliches Ding darſtellen. Der Beweis vom Daſein Gottes geht über die Grenzen der Vernunft; richtig; aber in demſelben Sinne, in welchem Sehen, Hören, Riechen über die Grenzen der Vernunft geht. Thöricht iſt es, der Vernunft darüber einen Vorwurf zu machen, daß ſie nicht eine Forderung befriedigt, die nur an die Sinne geſtellt werden kann. Daſein, empiriſches, wirkliches Daſein geben mir nur die Sinne. Und das Daſein hat bei der Frage von der Exiſtenz Gottes nicht die Bedeutung der innern Realität, der Wahrheit, ſondern die Bedeutung einer förmlichen, äußerlichen Exiſtenz, einer Exiſtenz, wie ſie jedem ſinnlichen, außer dem Menſchen und unabhängig von ſeiner Geſinnung, ſeinem Geiſte exiſtirenden Weſen zukommt.

Die Religion wird daher, inwiefern ſie ſich auf die Exiſtenz Gottes als eine empiriſche, äußerliche Wahrheit gründet, zu einer für die innere Geſinnung gleichgültigen Angelegenheit. Ja wie nothwendig in dem Cultus der Religion die Ceremonie, der Gebrauch, das Sacrament für ſich ſelbſt, ohne den Geiſt, die Geſinnung zur Sache ſelbſt wird: ſo wird endlich auch der Glaube nur an die Exiſtenz Gottes, abgeſehen von der innern Qualität, von dem geiſtigen Inhalt, zur Hauptſache der Religion. Wenn Du nur glaubſt an Gott, glaubſt überhaupt, daß Gott iſt, ſo biſt Du ſchon geborgen. Ob Du Dir unter dieſem Gott ein gutes Weſen oder ein Ungeheuer, einen Nero oder Caligula denkſt, ein Bild Deiner Leidenſchaft, Deiner Rach- und Ruhmſucht, das iſt eins — die Hauptſache iſt, daß Du kein Atheiſt biſt. Die Geſchichte der Religion hat dieß hinlänglich bewieſen. Hätte ſich nicht die Exiſtenz Gottes für ſich ſelbſt als religiöſe Wahrheit in den Gemüthern befeſtigt, ſo würde man nie zu jenen ſchändlichen, unſinnigen, gräuelvollen Vorſtellungen von Gott gekommen ſein, welche die Geſchichte der Religion und Theologie brandmarken. Die Exiſtenz Gottes war eine gemeine, äußerliche und doch zugleich heilige Sache — was Wunder, wenn auf dieſem Grunde auch nur die gemeinſten, rohſten, unheiligſten Vorſtellungen und Geſinnungen aufkeimten.

Der Atheismus galt und gilt noch jetzt für die Verneinung aller Moralprincipien, aller ſittlichen Gründe und Bande: wenn Gott nicht iſt, ſo hebt ſich aller Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe, Tugend und Laſter auf. Der Unterſchied liegt alſo nur an der Exiſtenz Gottes, die Wahrheit der Tugend nicht in ihr ſelbſt, ſondern außer ihr. Allerdings wird alſo an die Exiſtenz Gottes die Exiſtenz der Tugend angeknüpft, aber nicht aus tugendhafter Geſinnung, nicht aus Ueberzeugung von dem innern Werth und Gehalt der Tugend. Im Gegentheil der Glaube an Gott, als die nothwendige Bedingung der Tugend, iſt der Glaube an die Richtigkeit der Tugend für ſich ſelbſt.

Es iſt übrigens bemerkenswerth, daß der Begriff der empiriſchen Exiſtenz Gottes ſich erſt in neuerer Zeit, wo überhaupt der Empirismus und Materialismus in Flor kam, vollkommen ausgebildet hat. Allerdings iſt auch ſchon im urſprünglichen, einfältigen Sinne der Religion Gott eine empiriſche, ſelbſt an einem, aber überirdiſchen, Orte befindliche Exiſtenz. Aber ſie hat doch hier keine ſo nackte proſaiſche Bedeutung; die Einbildungskraft identificirt wieder den äußerlichen Gott mit dem Gemüthe des Menſchen. Die Einbildungskraft iſt überhaupt der wahre Ort einer abweſenden, den Sinnen nicht gegenwärtigen, aber gleichwohl dem Weſen nach ſinnlichen Exiſtenz.*) Nur die Phantaſie löſt den Widerſpruch zwiſchen einer zugleich ſinnlichen, zugleich unſinnlichen Exiſtenz; nur die Phantaſie bewahrt vor dem Atheismus. In der Einbildungskraft hat die Exiſtenz ſinnliche Wirkungen — die Exiſtenz bethätigt ſich als eine Macht; die Einbildungskraft geſellt zu dem Weſen der ſinnlichen Exiſtenz auch die Erſcheinungen derſelben. Wo die Exiſtenz Gottes eine lebendige Wahrheit, eine Sache der Einbildungskraft iſt, da werden auch Gotteserſcheinungen geglaubt.**) Wo dagegen das Feuer der religiöſen

---

*) „Chriſtus iſt in die Höhe gefahren ..... Das iſt, er ſitzt nicht alleine da oben, ſondern iſt auch hienieden. Und iſt eben darum dahin gefahren, daß er hienieden wäre, daß er alle Dinge erfüllete und an allen Orten könnte ſein, welches er nicht könnte thun auf Erden, denn da konnten ihn nicht alle leiblichen Augen ſehen. Darum iſt er dahin gefahren, da ihn jedermann ſehen kann, und er mit jedermann zu ſchaffen habe.“ Luther. (T. XIII. p. 643.) Das heißt: Chriſtus oder Gott iſt ein Object, eine Exiſtenz der Einbildungskraft; in der Einbildungskraft iſt er auf keinen Ort beſchränkt, iſt er Jedem gegenwärtig und gegenſtändlich. Gott exiſtirt im Himmel, iſt aber eben deßwegen allgegenwärtig; denn dieſer Himmel iſt die Phantaſie, die Einbildungskraft.

*) „Du haſt Dich nicht zu beklagen, daß Du weniger geübet ſeyeſt, als Abraham oder Iſaak geweſen ſind. Du haſt auch Erſcheinungen .... Du haſt die heilige Taufe, das Abendmahl des Herrn, da Brod und Wein die Geſtalt, Figur und For-

Einbildungskraft erliſcht, wo die mit einer an ſich ſinnlichen Exiſtenz nothwendig verbundnen ſinnlichen Wirkungen oder Erſcheinungen wegfallen, da wird die Exiſtenz zu einer *todten*, ſich ſelbſt widerſprechenden Exiſtenz, die rettungslos der Negation des Atheismus anheim fällt.

Der Glaube an die Exiſtenz Gottes iſt der Glaube an eine beſondere, von der Exiſtenz des Menſchen und der Natur unterſchiedne Exiſtenz. Eine beſondere Exiſtenz kann ſich nur auf *beſondere Weiſe* beurkunden. Dieſer Glaube iſt daher nur dann ein wahrer, lebendiger, wenn *beſondere* Wirkungen, unmittelbare Gotteserſcheinungen, *Wunder* geglaubt werden. Nur da, wo der *Glaube an Gott* ſich *identificirt* mit dem *Glauben an die Welt*, der Glaube an Gott kein *beſonderer* Glaube mehr iſt, wo das allgemeine Weſen der Welt den ganzen Menſchen einnimmt, verſchwindet natürlich auch der Glaube an beſondere Wirkungen und Erſcheinungen Gottes. Der Glaube an Gott hat ſich gebrochen, iſt geſtrandet an dem Glauben an die Welt, an die natürlichen als die allein wirklichen Wirkungen. Wie hier der Glaube an Wunder nur noch der Glaube an hiſtoriſche, vergangne Wunder, ſo iſt auch die Exiſtenz Gottes hier nur noch eine hiſtoriſche, an ſich ſelber *atheiſtiſche* Vorſtellung.

---

men ſind, darinnen und unter welchen *Gott gegenwärtig* Dir in die Ohren, Augen und Hertze redet und wirket .... *Er erſcheinet Dir in der Taufe und iſt ſelber*, der Dich täufet und anredet .... Es iſt alles voll *göttlicher Erſcheinung* und Geſpräche, ſo er mit Dir hält." *Luther*. (T. II. p. 466. S. über dieſen Gegenſtand auch T. XIX. p. 407.)

Zweiundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch in der Offenbarung Gottes.

Mit dem Begriff der Exiſtenz hängt der Begriff der Offenbarung zuſammen. Die Selbſtbezeugung der Exiſtenz, das urkundliche Zeugniß, daß Gott exiſtirt, iſt die Offenbarung. Die nur ſubjectiven Beweiſe vom Daſein Gottes ſind die Vernunftbeweiſe; der objective, der allein wahre Beweis von ſeinem Daſein iſt ſeine Offenbarung. Gott ſpricht zu dem Menſchen — die Offenbarung iſt das Wort Gottes — er giebt einen Laut von ſich, einen Ton, der das Gemüth ergreift und ihm die frohe Gewißheit giebt, daß Gott wirklich iſt. Das Wort iſt das Evangelium des Lebens — das Unterſcheidungszeichen von Sein und Nichtſein. Der Offenbarungsglaube iſt der Culminationspunkt des religiöſen Objectivismus. Die ſubjective Gewißheit von der Exiſtenz Gottes wird hier zu einer unbezweifelbaren, äußern, hiſtoriſchen Thatſache. Die Exiſtenz Gottes iſt an ſich ſelbſt ſchon als Exiſtenz ein äußerliches, empiriſches Sein, aber doch nur noch ein gedachtes, vorgeſtelltes, darum bezweifelbares Sein — daher die Behauptung, daß alle Beweiſe keine befriedigende Gewißheit geben — dieſes gedachte, vorgeſtellte Sein als wirkliches Sein, als Thatſache iſt die Offenbarung. Gott hat ſich geoffenbart, ſich ſelbſt demonſtrirt. Wer kann alſo noch zweifeln? Die Gewißheit der Exiſtenz liegt mir in der Gewißheit der Offenbarung. Ein Gott, der nur iſt, ohne ſich zu offenbaren, der nur durch mich ſelbſt für mich iſt, ein ſolcher Gott iſt nur ein abſtracter, vorgeſtellter, ſubjectiver Gott: nur ein Gott, der mich durch ſich ſelbſt in Kenntniß von ſich ſetzt, iſt ein wirklich exiſtirender, ſich als ſeiend bethätigender, objectiver Gott. Der Glaube an die Offenbarung iſt die unmittelbare Gewißheit des religiöſen Gemüths, daß das iſt, was es glaubt, was es wünſcht, was es vorſtellt. Das religiöſe Gemüth unterſcheidet nicht zwiſchen Subjectiv und Objectiv — es zweifelt nicht: die Sinne hat es nicht, um Anderes zu ſehen, ſondern nur, um ſeine Vorſtellungen außer ſich als Weſen zu erblicken. Dem religiöſen Gemüth iſt eine an ſich theoretiſche Sache eine praktiſche, eine Gewiſſensſache — eine Thatſache. Thatſache iſt, was aus einem Vernunftgegenſtand zu einer Gewiſſensſache gemacht wird, Thatſache iſt, was man nicht bekritteln, nicht antaſten darf, ohne ſich eines Frevels*) ſchuldig zu machen, Thatſache iſt, was man nolens volens glauben muß, Thatſache iſt ſinnliche Gewalt, kein Grund, Thatſache paßt auf die Vernunft, wie die Fauſt aufs Auge. O ihr kurzſichtigen deutſchen Religions-Philoſophen, die ihr uns die Thatſachen des religiöſen Bewußtſeins an den Kopf werft, um unſere Vernunft zu betäuben und uns zu Knechten eures kindiſchen Aberglaubens zu machen, ſeht ihr denn nicht, daß die Thatſachen eben ſo relativ, ſo verſchieden, ſo ſubjectiv ſind, als die Vorſtellungen der Religionen? Waren die Götter des Olymps nicht auch einſt Thatſachen, ſich ſelbſt bezeugende Exiſtenzen?**) Galten nicht auch die lächerlichſten Mirakelgeſchichten der Heiden für Facta? Waren nicht auch die Engel, auch die Dämone hiſtoriſche Perſonen? Sind ſie nicht wirklich erſchienen? Hat nicht einſt auch der Eſel Bileams wirklich geredet? Wurde nicht ſelbſt von aufgeklärten Gelehrten noch des vorigen Jahrhunderts der ſprechende Eſel eben ſo gut als ein wirkliches Wunder geglaubt, als das Wunder der Incarnation oder ſonſt ein anderes Wunder? O ihr großen tiefſinnigen Philoſophen, ſtudirt doch vor Allem die Sprache des Eſels Bileams! Sie klingt nur dem Unwiſſenden ſo fremdartig, aber ich bürge euch dafür, daß ihr bei näherm Studium in dieſer Sprache ſelbſt eure *Mutterſprache* erkennen und finden werdet, daß *dieſer Eſel* ſchon vor Jahrtauſenden die *tiefſten Geheimniſſe eurer ſpeculativen Weisheit ausgeplaudert* hat. Thatſache, meine Herren! iſt, um es euch nochmals zu wiederholen, eine Vorſtellung, an deren Wahrheit man nicht zweifelt, weil ihr Gegenſtand keine Sache der Theorie, ſondern des Gemüths iſt, welches wünſcht, das Das *iſt*, was es wünſcht, was es glaubt, Thatſache iſt, was zu läugnen verboten iſt, wenn auch nicht äußerlich, doch innerlich, Thatſache iſt jede Möglichkeit, die für Wirklichkeit gilt, jede Vorſtellung, die für ihre Zeit, da, wo ſie eben Thatſache iſt, ein Bedürfniß ausdrückt und eben damit eine nicht überſchreitbare Schranke des Geiſtes iſt, Thatſache iſt jeder als erfüllt vorgeſtellte Wunſch, kurz Thatſache iſt Alles, was nicht bezweifelt wird, aus dem einfachen Grunde, weil es nicht bezweifelt wird, nicht bezweifelt werden ſoll.

---

*) Die Negation einer Thatſache hat keine unverfängliche, an ſich indifferente, ſondern eine ſchlimme moraliſche Bedeutung. Darin, daß das Chriſtenthum ſeine Glaubensartikel zu ſinnlichen, d. h. unläugbaren, unantaſtbaren Thatſachen machte, durch ſinnliche Thatſachen alſo die Vernunft überwältigte, den Geiſt gefangen nahm, darin haben wir auch den wahren, den letzten, primitiven Erklärungsgrund, warum und wie ſich im Chriſtenthum, und zwar nicht nur im katholiſchen, ſondern auch proteſtantiſchen, in aller Förmlichkeit und Feierlichkeit der Grundſatz ausſprechen und geltend machen konnte, daß die Ketzerei, d. h. die Negation einer Glaubensvorſtellung oder Thatſache ein Strafobject der weltlichen Obrigkeit, d. h. ein Verbrechen ſei. Die ſinnliche Thatſache in der Theorie wird in der Praxis zur ſinnlichen Gewalt. Das Chriſtenthum ſteht hierin weit unter dem Muhametanismus, wenigſtens dem Koran, welcher nicht das Verbrechen der Ketzerei kennt.

**) „Oft zeigen die Götter ihre Gegenwart an.“ Cicero. (De nat. D. l. II.) Cicero's Schriften de nat. D. und de divinatione ſind beſonders auch deßwegen ſo intereſſant, weil hier für die Wahrheit der heidniſchen Glaubensgegenſtände im Grunde dieſelben Argumente geltend gemacht werden, welche noch heute die Theologen und Poſitiviſten überhaupt für die Wahrheit der chriſtlichen Glaubensgegenſtände anführen.

Das religiöſe Gemüth iſt, ſeiner bisher entwickelten Natur zufolge, in der unmittelbaren Gewißheit, daß alle ſeine unwillführlichen Bewegungen und Beſtimmungen Eindrücke von Außen, Erſcheinungen eines andern Weſens ſind. Das religiöſe Gemüth macht ſich zu dem *leidenden*, Gott zu dem *handelnden* Weſen. Gott iſt die Thätigkeit; aber was ihn zur *Thätigkeit beſtimmt*, was ſeine Thätigkeit, die zuvörderſt nur Allvermögen iſt, zur *wirklichen* Thätigkeit macht, das eigentliche Motiv, der Grund iſt nicht Er — er braucht nichts für ſich, er iſt bedürfnißlos — ſondern der Menſch, das religiöſe Subject oder Gemüth. Aber zugleich wird wieder der Menſch beſtimmt von Gott, er macht ſich zum Paſſivum; er empfängt von Gott beſtimmte Offenbarungen, beſtimmte Beweiſe ſeiner Exiſtenz. Es wird alſo in der Offenbarung der Menſch von ſich, als dem Beſtimmungsgrund Gottes, als dem Gott Beſtimmenden beſtimmt, d. h. die Offenbarung iſt nur die Selbſtbeſtimmung des Menſchen, nur daß er zwiſchen ſich den Beſtimmten und ſich den Beſtimmenden ein Object — Gott, ein anderes Weſen — einſchiebt. Der Menſch vermittelt durch Gott ſein eignes Weſen mit ſich — Gott iſt das perſonificirte Band zwiſchen dem Weſen, der Gattung und dem Individuum, zwiſchen der menſchlichen Natur und dem menſchlichen Bewußtſein.

Der Offenbarungsglaube enthüllt am deutlichſten die charakteriſtiſche Illuſion des religiöſen Bewußtſeins. Die Prämiſſe dieſes Glaubens iſt: der Menſch kann nichts aus ſich ſelbſt von Gott wiſſen, all ſein Wiſſen iſt nur eitel, irdiſch, menſchlich. Gott aber iſt ein übermenſchliches Weſen: Gott erkennt nur ſich ſelbſt. Wir wiſſen alſo nichts von Gott, außer was er uns geoffenbart. Nur der von Gott mitgetheilte Inhalt iſt göttlicher, übermenſchlicher, übernatürlicher Inhalt. Mittelſt der Offenbarung erkennen wir alſo Gott durch ſich ſelbſt; denn die Offenbarung iſt ja das Wort Gottes, der von ſich ſelbſt ausgeſprochne Gott. In dem Offenbarungsglauben verneint ſich daher der Menſch, er geht außer und über ſich hinaus; er ſetzt die Offenbarung dem menſchlichen Wiſſen und Meinen entgegen, in ihr erſchließt ſich ein verborgenes Wiſſen, die Fülle aller überſinnlichen Geheimniſſe; hier muß die Vernunft ſchweigen. Aber gleichwohl iſt die göttliche Offenbarung eine von der menſchlichen Natur beſtimmte Offenbarung. Gott ſpricht nicht zu Thieren oder

Engeln, ſondern zu Menſchen — alſo eine *menſchliche Sprache* mit *menſchlichen Vorſtellungen*. Der Menſch iſt der Gegenſtand Gottes, ehe er ſich dem Menſchen äußerlich mittheilt; er denkt an den Menſchen; er *beſtimmt* ſich nach ſeiner *Natur*, nach ſeinen *Bedürfniſſen*. Gott iſt wohl frei im Willen; er kann offenbaren oder nicht; aber nicht frei im Verſtande; er kann dem Menſchen nicht offenbaren, was er nur immer will, ſondern was für den Menſchen paßt, was ſeiner Natur, wie ſie nun einmal iſt, gemäß iſt, wenn er ſich anders einmal offenbaren will; er offenbart, was er offenbaren muß, wenn ſeine Offenbarung eine Offenbarung für den Menſchen, nicht für irgend ein anderes Weſen ſein ſoll. Was alſo Gott denkt für den Menſchen, das denkt er als *von der Idee des Menſchen beſtimmt*, das iſt *entſprungen aus der Reflexion über die menſchliche Natur*. Gott *verſetzt* ſich in den Menſchen und denkt ſo von ſich, wie dieſes andere Weſen von ihm *denken kann und ſoll*; er denkt ſich nicht mit ſeinem, ſondern mit *menſchlichem Denkvermögen*. Gott iſt in dem Entwurf ſeiner Offenbarung nicht von ſich, ſondern von der *Faſſungskraft des Menſchen* abhängig. Was aus *Gott* in den Menſchen kommt, das kommt nur *aus dem Menſchen in Gott* an den Menſchen, d. h. nur aus dem Weſen des Menſchen an den bewußten Menſchen, aus der Gattung an das Individuum. Alſo iſt zwiſchen der göttlichen Offenbarung und der ſogenannten menſchlichen Vernunft oder Natur *kein anderer als ein illuſoriſcher Unterſchied* — auch der *Inhalt der göttlichen Offenbarung* iſt *menſchlichen Urſprungs*, denn nicht aus Gott als Gott, ſondern aus dem *von der menſchlichen Vernunft*, dem *menſchlichen Bedürfniß beſtimmten* Gott, d. h. geradezu aus der menſchlichen Vernunft, aus menſchlichem Bedürfniß iſt derſelbe entſprungen. So geht auch in der Offenbarung der Menſch *nur von ſich fort, um auf einem Umweg wieder auf ſich zurückzukommen*! So beſtätigt ſich auch an dieſem Gegenſtand aufs ſchlagendſte, daß das Geheimniß der Theologie nichts Andres als die Anthropologie iſt!*)

Uebrigens geſteht das religiöſe Bewußtſein ſelbſt in Beziehung auf vergangne Zeiten die Menſchlichkeit des geoffenbarten Inhalts ein. Dem religiöſen Bewußtſein einer ſpätern Zeit genügt nicht mehr ein Jehovah, der von Kopf bis zu Fuß Menſch iſt, ungeſcheut ſeine Menſchheit zur Schau trägt. Das waren nur Vorſtellungen, in welchen ſich Gott der damaligen Faſſungsgabe der Menſchen accommodirte, d. h. nur menſchliche Vorſtellungen. Aber in Beziehung auf ſeinen gegenwärtigen Inhalt, weil es in ihn verſenkt iſt, läßt es dieß nicht gelten. Gleichwohl iſt jede Offenbarung Gottes nur eine Offenbarung der Natur des Menſchen. In der Offenbarung wird dem Menſchen ſeine verborgene Natur aufgeſchloſſen, Gegenſtand. Er wird von ſeinem Weſen beſtimmt, afficirt als von einem andern Weſen; er empfängt aus den Händen Gottes, was ihm ſein eignes unbekanntes Weſen als eine Nothwendigkeit unter gewiſſen Zeitbedingungen aufdringt.

Der Offenbarungsglaube iſt ein kindlicher Glaube und nur ſo lange reſpectabel, ſo lange er kindlich iſt. Das Kind wird aber von Außen beſtimmt. Und die Offenbarung hat eben den Zweck, durch Gottes Hülfe zu bewirken, was der Menſch nicht durch ſich ſelbſt erreichen kann. Deßhalb hat man die Offenbarung die Erziehung des Menſchengeſchlechts genannt. Dieß iſt richtig; nur muß man die Offenbarung nicht außer die Natur des Menſchen hinauslegen. So ſehr der Menſch von Innen dazu getrieben wird, in Form von Erzählungen und Fabeln moraliſche und philoſophiſche Lehren darzuſtellen, ſo nothwendig ſtellt er als Offenbarung dar, was ihm von Innen gegeben wird. Der Fabeldichter hat einen Zweck — den Zweck, die Menſchen gut und geſcheut zu machen; er wählt abſichtlich die Form der Fabel als die zweckmäßigſte, anſchaulichſte Methode; aber zugleich iſt er ſelbſt durch ſeine Liebe zur Fabel, durch ſeine eigne innere Natur zu dieſer Lehrweiſe gedrungen. So iſt es auch mit der Offenbarung, an deren Spitze ein Individuum ſteht. Dieſes hat einen Zweck, aber zugleich lebt es ſelbſt in den Vorſtellungen, vermittelſt welcher es dieſen Zweck verwirklicht. Der Menſch veranſchaulicht unwillkührlich durch die Einbildungskraft ſein innres Weſen; er ſtellt es außer ſich dar. Dieſes veranſchaulichte, perſonificirte, durch die unwiderſtehliche Macht der Einbildungskraft auf ihn wirkende Weſen der menſchlichen Natur, als Geſetz ſeines Denkens und Handelns — iſt Gott.

---

*) Was iſt denn der weſentliche Inhalt der Offenbarung? Dieß, daß Chriſtus Gott, d. h. daß Gott ein menſchliches Weſen iſt. Die Heiden wandten ſich an Gott mit ihren Bedürfniſſen, aber ſie zweifelten, ob Gott die Gebete der Menſchen erhöre, ob er barmherzig, ob er menſchlich ſei. Aber die Chriſten ſind der Liebe Gottes zum Menſchen gewiß: Gott hat ſich als Menſch geoffenbart. (S. hierüber z. B. Or. de vera Dei invocat. Melanchth. Decl. T. III. und Luther z. B. T. IX. p. 538, 539.) D. h. eben die Offenbarung Gottes iſt die Gewißheit des Menſchen, daß Gott Menſch, der Menſch Gott iſt. Gewißheit iſt Thatſache.

Hierin liegen die wohlthätigen moraliſchen Wirkungen des Offenbarungsglaubens auf den Menſchen; denn das eigne Weſen wirkt nur auf den ungebildeten, ſubjectiven Menſchen, wenn er es vorſtellt als ein anderes, perſönliches Weſen, als ein Weſen, welches die Macht hat, zu ſtrafen, und den Blick, welchem Nichts entgeht.

Aber wie die Natur „ohne Bewußtſein Werke hervorbringt, die ausſehen, als wären ſie mit Bewußtſein hervorgebracht", ſo erzeugt die Offenbarung moraliſche Handlungen, aber ohne daß ſie aus Moralität hervorgehen — moraliſche Handlungen, aber keine moraliſchen Geſinnungen. Die moraliſchen Gebote werden wohl gehalten, aber dadurch ſchon der innern Geſinnung, dem Herzen entfremdet, daß ſie als Gebote eines äußerlichen Geſetzgebers vorgeſtellt werden, daß ſie in die Kategorie willkührlicher, polizeilicher Gebote treten. Was gethan wird, geſchieht, nicht, weil es gut und recht iſt, ſo zu handeln, ſondern weil es von Gott befohlen iſt. Der Inhalt an ſich ſelbſt iſt gleichgültig; was nur immer Gott befiehlt, iſt recht.*) Stimmen dieſe Gebote mit der Vernunft, mit der Ethik überein, ſo iſt es ein Glück, aber zufällig für den Begriff der Offenbarung. Die Ceremonialgeſetze der Juden waren auch *geoffenbarte*, *göttliche* und doch *an ſich ſelbſt* zufällige, willkührliche Geſetze. Die Juden erhielten ſogar von Jehovah das Gnadengebot, zu *ſtehlen*; freilich in einem beſondern Fall.

Der Offenbarungsglaube verdirbt aber nicht nur den moraliſchen Sinn und Geſchmack, die Aeſthetik der Tugend; er vergiftet, ja tödtet auch den göttlichſten Sinn im Menſchen — den *Wahrheitsſinn*, das *Wahrheitsgefühl*. Die Offenbarung Gottes iſt eine beſtimmte, zeitliche Offenbarung: Gott hat ſich geoffenbart ein für alle Mal anno ſo und ſo viel, und zwar nicht dem Menſchen aller Zeiten und Orte, der Vernunft, der Gattung, ſondern beſtimmten, *beſchränkten* Individuen. Als eine örtlich und zeitlich beſtimmte muß die Offenbarung ſchriftlich aufbewahrt werden, damit auch Andern unverdorben der Genuß derſelben zu Gute komme. Der Glaube an die Offenbarung iſt daher zugleich, wenigſtens für Spätere, der Glaube an eine ſchriftliche Offenbarung; die *nothwendige* Folge und Wirkung aber eines Glaubens, in welchem ein *hiſtoriſches*, ein nothwendig unter allen *Bedingungen der Zeitlichkeit und Endlichkeit* verfaßtes Buch die Bedeutung eines ewigen, abſolut, allgemein gültigen Wortes hat — *Aberglaube und Sophiſtik*.

Der Glaube an eine ſchriftliche Offenbarung iſt nämlich nur da noch ein *wirklicher*, *wahrer*, *ungeheuchelter* und inſofern auch

---

*) „Was *grauſam* iſt, wenn es die Menſchen *ohne Gottes Befehl* thun, das *mußten* die Hebräer thun, weil ſie auf Befehl Gottes, des höchſten Herrn über Leben und Tod den Krieg führten.“ J. *Clericus*. (Comm. in Mos. Num. c. 31. 7.) „Vieles that Samſon, was kaum entſchuldigt werden könnte, wenn er nicht für ein Werkzeug Gottes, von dem die Menſchen abhängen, gehalten würde.“ Derſ. (Comment. in Judicum c. 14. 19.) S. hierüber auch Luther, z. B. T. I. S. 339. T. XVI. S. 495.

reſpectabler Glaube, wo geglaubt wird, daß Alles, was in der heiligen Schrift ſteht, bedeutungsvoll, wahr, heilig, göttlich iſt. Wo dagegen unterſchieden wird zwiſchen Menſchlichem und Göttlichem, relativ und abſolut Gültigem, Hiſtoriſchem und Ewigem, wo nicht Alles ohne Unterſchied ſchlechterdings unbedingt wahr iſt, was in der heiligen Schrift ſteht; da wird das Urtheil des Unglaubens, daß die Bibel kein göttliches Buch iſt, ſchon in die Bibel hineingetragen, da wird ihr, indirect wenigſtens, der Charakter einer göttlichen Offenbarung abgeſprochen. Einheit, Unbedingtheit, Ausnahmsloſigkeit, unmittelbare Zuverläſſigkeit iſt allein der Charakter der Göttlichkeit. Ein Buch, das mir die Nothwendigkeit der Unterſcheidung, die Nothwendigkeit der Kritik auferlegt, um das Göttliche vom Menſchlichen, das Ewige vom Zeitlichen zu ſcheiden, iſt kein göttliches, kein zuverläſſiges, kein untrügliches Buch mehr, iſt verſtoßen in die Klaſſe der profanen Bücher; denn jedes profane Buch hat dieſelbe Eigenſchaft, daß es neben oder im Menſchlichen Göttliches, d. h. neben oder im Individuellen Allgemeines und Ewiges enthält. Ein wahrhaft gutes oder vielmehr göttliches Buch iſt aber nur ein ſolches, wo nicht Einiges gut, Anderes ſchlecht, Einiges ewig, Anderes zeitlich, ſondern wo Alles wie aus einem Guſſe, Alles ewig, Alles wahr und gut iſt. Was iſt aber das für eine Offenbarung, wo ich erſt den Apoſtel Paulus, dann den Petrus, dann den Jacobus, dann den Johannes, dann den Matthäus, dann den Marcus, dann den Lucas anhören muß, bis ich endlich einmal an eine Stelle komme, wo meine gottesbedürftige Seele ausrufen kann: εὕρηκα: hier ſpricht der heilige Geiſt ſelbſt; hier iſt Etwas für mich, Etwas für alle Zeiten und Menſchen. Wie wahr dachte dagegen der alte Glaube, wenn er die Inſpiration ſelbſt bis auf das Wort, ſelbſt bis auf den Buchſtaben ausdehnte! Das Wort iſt dem Gedanken nicht gleichgültig; der beſtimmte Gedanke kann nur durch ein beſtimmtes Wort gegeben werden. Ein anderes Wort, ein anderer Buchſtabe — ein anderer Sinn. Aberglaube iſt allerdings ſolcher

Glaube; aber dieſer Aberglaube iſt nur der wahre, unverſtellte, offne, ſeiner Conſequenzen ſich nicht ſchämende Glaube. Wenn Gott die Haare auf dem Haupte des Menſchen zählt, wenn kein Sperling ohne ſeinen Willen vom Dache fällt, wie ſollte er ſein Wort, das Wort, an dem die ewige Seligkeit des Menſchen hängt, dem Unverſtand und der Willkühr der Scribenten überlaſſen, warum ſollte er ihnen nicht ſeine Gedanken, um ſie vor jeder Entſtellung zu bewahren, in die Feder dictiren? „Aber wenn der Menſch ein bloßes Organ des heiligen Geiſtes wäre, ſo würde ja damit die menſchliche Freiheit aufgehoben!“*) O welch ein erbärmlicher Grund! Iſt denn die menſchliche Freiheit mehr werth, als die göttliche Wahrheit? Oder beſteht die menſchliche Freiheit nur in der Entſtellung der göttlichen Wahrheit?

So nothwendig aber mit dem Glauben an eine beſtimmte hiſtoriſche Offenbarung als die abſolute Wahrheit Aberglaube, ſo nothwendig iſt mit ihm die Sophiſtik verbunden. Die Bibel widerſpricht der Moral, widerſpricht der Vernunft, widerſpricht ſich ſelbſt unzählige Male; aber ſie iſt das Wort Gottes, die ewige Wahrheit, und „die Wahrheit kann und darf ſich nicht widerſprechen.“**) Wie kommt der Offenbarungsgläubige aus dieſem Widerſpruch zwiſchen der Idee der Offenbarung als göttlicher, harmoniſcher Wahrheit und der vermeintlichen wirklichen Offenbarung heraus? Nur durch Selbſttäuſchungen, nur durch die albernſten Scheingründe, nur durch die ſchlechteſten, wahrheitloſeſten Sophismen. Die *chriſtliche Sophiſtik* iſt ein *Product* des *chriſtlichen Glaubens*, insbeſondre des Glaubens an die Bibel als die göttliche Offenbarung.

---

*) Sehr richtig bemerkten ſchon die Janſeniſten gegen die Jeſuiten: Vouloir reconnoitre dans l'Ecriture quelque chose de la foiblesse et de l'esprit naturel de l'homme, c'est donner la liberté à chacun d'en faire le discernement et de rejetter ce qui lui plaira de l'Ecriture, comme venant plûtot de la foiblesse de l'homme que de l'esprit de Dieu. Bayle. (Dict. Art. Adam [Jean] Rem. E.)

**) „In der heil. Schrift darf man keinen Widerſpruch annehmen.“ (Petrus L. l. II. dist. II. c. I.) Gleiche Gedanken bei den Kirchenvätern, bei den Reformatoren, ſo z. B. Luther. — Zu bemerken iſt noch, daß, wie der katholiſche Jeſuitismus hauptſächlich die Moral, ſo der proteſtantiſche Jeſuitismus, der freilich, wenigſtens meines Wiſſens, keine förmlich organiſirte Corporation bildet, hauptſächlich die Bibel, die Exegeſe zum Tummelplatz ſeiner Sophiſtik hat.

Die Wahrheit, die abſolute Wahrheit iſt objectiv in der Bibel, ſubjectiv im Glauben gegeben, denn zu dem, was Gott ſelbſt ſpricht, kann ich mich nur gläubig, hingebend, annehmend verhalten. Dem Verſtande, der Vernunft bleibt hier nur ein formelles, untergeordnetes Geſchäft; ſie hat eine *falſche*, ihrem Weſen *widerſprechende* Stellung. Der Verſtand *für ſich ſelbſt* iſt hier gleichgültig gegen das Wahre, gleichgültig gegen den Unterſchied von Wahr und Falſch; er hat kein Kriterium *in ſich ſelbſt*; was in der Offenbarung ſteht, iſt *wahr*, wenn es auch direct dem *Verſtande widerſpricht*; er iſt dem *Zufall* der allerſchlechteſten Empirie *wehrlos* preisgegeben: was ich nur immer *finde* in der göttlichen Offenbarung, muß ich *glauben* und mein Verſtand, wenn's Noth thut, *vertheidigen*; der Verſtand iſt der Canis Domini; er muß ſich alles *Mögliche ohne Unterſchied* — die Unterſcheidung wäre *Zweifel*, wäre *Frevel* — aufbürden laſſen als Wahrheit; es bleibt ihm folglich nichts übrig als ein *zufälliges*, indifferentes, d. i. *wahrheitloſes*, *ſophiſtiſches*, *intriguantes* Denken — ein Denken, das nur auf die grundloſeſten Diſtinctionen und Ausflüchte, die ſchmählichſten Pfiffe und Kniffe ſinnt. Je mehr aber ſchon der Zeit nach der Menſch ſich der Offenbarung entfremdet, je mehr der Verſtand zur Selbſtſtändigkeit heranreift, deſto greller tritt auch nothwendig der Widerſpruch zwiſchen dem Verſtande und Offenbarungsglauben hervor. Der Gläubige kann dann nur noch im *bewußten* Widerſpruch mit ſich ſelbſt, mit der *Wahrheit*, mit dem *Verſtande*, nur durch *freche Willkühr*, nur durch *ſchamloſe Lügen* — nur durch die *Sünde* gegen den heiligen Geiſt die Heiligkeit und Göttlichkeit der Offenbarung bewahrheiten.

Dreiundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch in dem Weſen Gottes überhaupt.

Das oberſte Princip, der *Centralpunkt* der chriſtlichen Sophiſtik iſt der *Begriff Gottes*. Gott iſt das menſchliche Weſen und doch ſoll er *ein anderes, übermenſchliches* Weſen ſein. Gott iſt das allgemeine, reine Weſen, die Idee des Weſens ſchlechtweg und doch ſoll er perſönliches, individuelles Weſen ſein; oder: Gott iſt Perſon und doch ſoll er Gott, allgemeines, d. h. kein *perſönliches* Weſen ſein. Gott *iſt*; ſeine Exiſtenz iſt gewiß, gewiſſer als die unſrige; er hat ein abgeſondertes, von uns und von den Dingen unterſchiednes, d. i. individuelles Sein, und doch ſoll ſein Sein ein geiſtiges, d. h. ein nicht *als ein beſondres* wahrnehmbares Sein ſein. Im Soll wird immer geläugnet, was im Iſt behauptet wird. Der Grundbegriff iſt ein Widerſpruch, der nur durch Sophismen verdeckt wird. Ein Gott, der ſich nicht um uns kümmert, unſere Gebete nicht erhört, uns nicht ſieht und liebt, iſt kein Gott; es wird alſo die *Menſchlichkeit* zum weſentlichen Prädicat Gottes gemacht; aber zugleich heißt es wieder: ein Gott, der nicht für ſich exiſtirt, außer dem Menſchen, über dem Menſchen, als ein *andres* Weſen, iſt ein Phantom, es wird alſo die *Un- und Außermenſchlichkeit* zum weſentlichen Prädicat der Gottheit gemacht. Ein Gott, der nicht iſt, *wie wir*, nicht Bewußtſein, nicht Einſicht, d. h. nicht *perſönlichen Verſtand, perſönliches Bewußtſein* hat, wie etwa die Subſtanz des Spinoza, iſt *kein* Gott. Die *weſentliche Einheit* mit uns iſt die Hauptbedingung der Gottheit; der Begriff der Gottheit wird *abhängig* gemacht von dem Begriffe der Perſönlichkeit, des Bewußtſeins, als dem Höchſten, was gedacht werden kann. Aber ein Gott, ſo heißt es zugleich wieder, der nicht *weſentlich von uns unterſchieden*, iſt kein Gott.

Der Charakter der Religion iſt die unmittelbare, unwillkührliche, unbewußte Anſchauung des menſchlichen Weſens als eines andern Weſens. Dieſes gegenſtändlich angeſchaute Weſen aber zum Object der Reflexion, der Theologie gemacht, ſo wird es zu einer unerſchöpflichen Fundgrube von Lügen, Täuſchungen, Blendwerken, Widerſprüchen und Sophismen.

Ein beſonders charakteriſtiſcher Kunſtgriff und Vortheil der chriſtlichen Sophiſtik iſt die Unerforſchlichkeit, die Unbegreiflichkeit des göttlichen Weſens. Das Geheimniß dieſer Unbegreiflichkeit iſt nun aber, wie ſich zeigen wird, nichts weiter, als daß eine bekannte Eigenſchaft zu einer unbekannten, eine natürliche Qualität zu einer über-, d. h. unnatürlichen Qualität gemacht und eben dadurch der Schein, die Illuſion erzeugt wird, daß das göttliche Weſen ein andres als das menſchliche und eben deßwegen ein unbegreifliches ſei.

Im urſprünglichen Sinne der Religion hat die Unbegreiflichkeit Gottes nur die Bedeutung eines affectvollen Ausdrucks. So rufen auch wir im Affect bei einer überraſchenden Erſcheinung aus: es iſt unglaublich, es geht über alle Begriffe, ob wir gleich ſpäter, wenn wir zur Beſinnung gekommen, den Gegenſtand unſrer Verwunderung nichts weniger als unbegreiflich finden. Die religiöſe Unbegreiflichkeit iſt nicht das geiſtloſe Punctum, welches die Reflexion ſo oft ſetzt, als ihr der Verſtand ausgeht, ſondern ein pathetiſches Ausrufungszeichen von dem Eindruck, welchen die Phantaſie auf das Gemüth macht. Die Phantaſie iſt das urſprüngliche Organ und Weſen der Religion. Im urſprünglichen Sinne der Religion iſt zwiſchen Gott und Menſch einerſeits nur ein Unterſchied der Exiſtenz nach, inwiefern Gott als ſelbſtſtändiges Weſen dem Menſchen gegenüberſteht, andrerſeits nur ein quantitativer, d. h. ein Unterſchied der Phantaſie nach, denn die Unterſchiede der Phantaſie ſind nur quantitative. Die Unendlichkeit Gottes in der Religion iſt quantitative Unendlichkeit; Gott iſt und hat Alles, was der Menſch, aber in unendlich vergrößertem Maßſtabe.

Gottes Weſen iſt das vergegenſtändlichte Weſen der Phantaſie. *) Gott iſt ein *ſinnliches* Weſen, aber abgeſondert von den *Schranken der Sinnlichkeit* — das *unbeſchränkte ſinnliche* Weſen. Aber was iſt die Phantaſie? — die ſchrankenloſe, die *unbeſchränkte Sinnlichkeit*. Gott iſt die ewige Exiſtenz, d. h. die immerwährende, die Exiſtenz *zu allen Zeiten*; Gott iſt die allgegenwärtige Exiſtenz, d. h. die Exiſtenz *an allen Orten*; Gott iſt das *allwiſſende* Weſen, d. h. das Weſen, dem *alles Einzelne, alles Sinnliche* ohne Unterſchied, ohne Zeit und Ortsbeſchränkung Gegenſtand iſt.

Ewigkeit und Allgegenwart ſind ſinnliche Eigenſchaften, denn es wird in ihnen nicht die Exiſtenz in der Zeit und im Raume, es wird nur die ausſchließliche Beſchränkung auf eine *beſtimmte Zeit*, auf einen *beſtimmten Ort* verneint. Eben ſo iſt die Allwiſſenheit eine ſinnliche Eigenſchaft, ſinnliches Wiſſen. Die Religion nimmt keinen Anſtand, Gott ſelbſt die edleren Sinne beizulegen; Gott *ſieht* und *hört* Alles. Aber die göttliche Allwiſſenheit iſt ein *ſinnliches Wiſſen*, von dem die Eigenſchaft, die weſentliche *Beſtimmtheit* des wirklichen ſinnlichen Wiſſens *weggelaſſen* iſt. Meine Sinne ſtellen mir die ſinnlichen Gegenſtände nur *außer* und *nach einander* vor; aber Gott ſtellt *alles Sinnliche* auf einmal vor, alles Räumliche auf unräumliche, alles Zeitliche auf unzeitliche, alles Sinnliche auf unſinnliche Weiſe. **) Das heißt: ich erweitere meinen ſinnlichen Horizont durch die Phantaſie; ich vergegenwärtige mir in der confuſen Vorſtellung der Allheit alle auch die örtlich abweſenden Dinge und ſetze nun dieſe über den beſchränkt ſinnlichen Standpunkt mich erhebende, wohlthätig afficirende Vorſtellung als eine göttliche Weſenheit. Ich fühle als eine Schranke mein nur an den örtlichen Standpunkt, an die ſinnliche Erfahrung gebundnes Wiſſen; was ich als Schranke fühle, hebe ich in der Phantaſie auf, die meinen Gefühlen freien Spielraum gewährt. Dieſe Negation durch die Phantaſie iſt die Poſition der Allwiſſenheit als einer göttlichen Macht und Weſenheit. Aber gleichwohl iſt zwiſchen der Allwiſſenheit und meinem Wiſſen nur ein quantitativer Unterſchied; die *Qualität* des Wiſſens iſt dieſelbe. Ich konnte ja auch in der That gar nicht die Allwiſſenheit einem Gegenſtande oder Weſen außer mir beilegen, wenn ſie *weſentlich* von meinem Wiſſen unterſchieden, wenn ſie nicht eine *Vorſtellungsart* von mir ſelbſt wäre, nicht in *meinem Vorſtellungsvermögen* exiſtirte. Das Sinnliche iſt ſo gut Gegenſtand und Inhalt der göttlichen Allwiſſenheit, als meines Wiſſens. Die Phantaſie beſeitigt nur die Schranke der Quantität, nicht der Qualität. Unſer Wiſſen iſt beſchränkt, heißt: wir wiſſen nur Einiges, Weniges, nicht Alles.

---

*) Dieß zeigt ſich unter Anderm beſonders auch in dem Superlativ und in der Präpoſition: Ueber, ὑπερ, die den göttlichen Prädicaten vorgeſetzt werden und von jeher — wie z. B. bei den Neuplatonikern, den Chriſten unter den heidniſchen Philoſophen — eine Hauptrolle in der Theologie ſpielten.

**) „Gott weiß alſo, wie groß die Anzahl der Flöhe, Schnacken, Mücken und Fiſche iſt, er weiß, wie viele geboren werden und ſterben, aber er weiß dieß nicht einzeln nacheinander, ſondern Alles zugleich und auf ein Mal.“ Petrus Lomb. (L. I. dist. 39. c. 3.)

Die wohlthätige Wirkung der Religion beruht auf dieſer *Erweiterung* des ſinnlichen Bewußtſeins. In der Religion iſt der Menſch *im Freien*, sub divo; im ſinnlichen Bewußtſein in ſeiner engen, beſchränkten Wohnung. Die Religion bezieht ſich weſentlich, urſprünglich — und nur in ſeinem Urſprung iſt Etwas heilig, wahr, rein und gut — nur auf *das unmittelbar ſinnliche, ungebildete* Bewußtſein; ſie iſt die Beſeitigung der ſinnlichen Schranken. Abgeſchloſſene, beſchränkte Menſchen und Völker bewahren die Religion in ihrem urſprünglichen Sinne, weil ſie ſelbſt im Urſprung, an der Quelle der Religion ſtehen bleiben. Je beſchränkter der Geſichtskreis des Menſchen, je weniger er weiß von Geſchichte, Natur, Philoſophie, deſto inniger hängt er an ſeiner Religion.

Darum hat auch der Religiöſe kein Bedürfniß der Bildung in ſich. Warum hatten die Hebräer keine Kunſt, keine Wiſſenſchaft, wie die

Griechen? weil ſie kein Bedürfniß darnach hatten. Und warum hatten ſie kein Bedürfniß? Jehovah erſetzte ihnen dieſes Bedürfniß. In der göttlichen Allwiſſenheit erhebt ſich der Menſch über die Schranken ſeines Wiſſens;*) in der göttlichen Allgegenwart über die Schranken ſeines Localſtandpunkts, in der göttlichen Ewigkeit über die Schranken ſeiner Zeit. Der religiöſe Menſch iſt glücklich in ſeiner Phantaſie; er hat Alles in nuce immer beiſammen; ſein Bündel iſt immer geſchnürt. Jehovah begleitet mich überall; ich brauche nicht aus mir herauszugehen; ich habe in meinem Gotte den Inbegriff aller Schätze und Koſtbarkeiten, aller Wiſſens- und Denkwürdigkeiten. Die Bildung aber iſt abhängig von Außen, hat mancherlei Bedürfniſſe, denn ſie überwindet die Schranken des ſinnlichen Bewußtſeins und Lebens ſelbſt wieder durch ſinnliche, wirkliche Thätigkeit, nicht durch die Zaubermacht der religiöſen Phantaſie. Daher hat auch die chriſtliche Religion, wie ſchon öfter erwähnt wurde, in ihrem Weſen kein Princip der Cultur, der Bildung in ſich, denn ſie überwindet die Schranken und Beſchwerden des irdiſchen Lebens nur durch die Phantaſie, nur in Gott, im Himmel. Gott iſt Alles, was das Herz begehrt und verlangt — alle Dinge, alle Güter. „Wiltu Liebe oder Treue oder Wahrheit, oder Troſt oder ſtäte Gegenwärtigkeit, diß iſt an ihm überall ohne Maß und Weiſe. Begehreſtu Schönheit, er iſt allerſchönſte. Begehreſtu Reichthum, er iſt der allerreichſte. Begehreſtu Gewalt, er iſt der gewaltigſte, oder was Dein Hertz je möchte begehren, das findt man tauſendfalt an ihm, an dem einfältigen allerbeſten Gut, das Gott iſt."**) Wer aber Alles in Gott hat, himmliſche Seligkeit ſchon in der Phantaſie genießt, wie ſollte der jene Noth, jene Armuth empfinden, die der Trieb zu aller Cultur iſt?

---

*) „Welche den Alles Wiſſenden wiſſen, die können Nichts nicht wiſſen." Liber Meditat. c. 26 (Pſeudoauguſtin).

**) J. Tauler l. c. p. 312.

Die Cultur hat keinen andern Zweck, als einen *irdiſchen Himmel* zu verwirklichen; aber der *religiöſe Himmel* wird auch nur durch *religiöſe* Thätigkeit *verwirklicht* oder erworben.

Der urſprünglich nur quantitative Unterſchied zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Weſen wird nun aber von der Reflexion zu einem *qualitativen* Unterſchiede ausgebildet, und dadurch, was urſprünglich nur ein Gemüthsaffect, ein unmittelbarer Ausdruck der Bewunderung, der Entzückung, ein Eindruck der Phantaſie auf das Gemüth iſt, als eine *objective Beſchaffenheit*, als wirkliche Unbegreiflichkeit fixirt. Die beliebteſte Ausdrucksweiſe der Reflexion in dieſer Beziehung iſt, daß wir von Gott wohl das *Daß*, aber nimmermehr das Wie begreifen. Daß z. B. Gott das Prädicat des Schöpfers weſentlich zukommt, daß er die Welt und zwar nicht aus einer vorhandenen Materie, ſondern durch ſeine Allmacht aus Nichts geſchaffen, das iſt klar, gewiß, ja unbezweifelbar gewiß; aber *wie* dieß möglich, das natürlich geht über unſern beſchränkten Verſtand. Das heißt: der *Gattungsbegriff* iſt klar, gewiß, aber der *Artbegriff* iſt unklar, ungewiß.

Der *Begriff der Thätigkeit*, des Machens, Schaffens iſt an und für ſich ein *göttlicher Begriff*; er wird daher unbedenklich auf Gott angewendet. Im Thun fühlt ſich der Menſch frei, unbeſchränkt, glücklich, im Leiden beſchränkt, gedrückt, unglücklich. *Thätigkeit* iſt *poſitives Selbſtgefühl*. Poſitiv überhaupt iſt, was im Menſchen mit einer *Freude* begleitet iſt — Gott daher, wie wir ſchon oben ſagten, der Begriff der *reinen, unbeſchränkten Freude*. Es gelingt uns nur, was wir gern thun; Alles überwindet die Freudigkeit. Eine freudige Thätigkeit iſt aber eine ſolche, die mit unſerem Weſen übereinſtimmt, die wir nicht als Schranke, folglich nicht als Zwang empfinden. Die glücklichſte, ſeligſte Thätigkeit iſt jedoch die producirende. Leſen z. B. iſt köſtlich; Leſen iſt paſſive Thätigkeit, aber Leſenswürdiges Schaffen iſt noch köſtlicher. Geben iſt ſeliger als Nehmen, heißt es auch hier. Der Gattungsbegriff der hervorbringenden Thätigkeit wird alſo auf Gott angewendet, d. h. in Wahrheit als göttliche Thätigkeit und Weſenheit angeſchaut, vergegenſtändlicht. Es wird aber abgeſondert jede beſondere Beſtimmung, jede Art der Thätigkeit — nur die Grundbeſtimmung, die aber weſentlich menſchliche Grundbeſtimmung: die Hervorbringung außer ſich bleibt. Gott hat nicht Etwas hervorgebracht, Dieſes oder Jenes, Beſonderes, wie der Menſch, ſondern Alles, ſeine Thätigkeit iſt ſchlechthin univerſale, unbeſchränkte. Es verſteht ſich daher von ſelbſt, es iſt eine nothwendige Folge, daß die Art, wie Gott dieß Alles hervorgebracht, unbegreiflich iſt, weil dieſe Thätigkeit keine Art der Thätigkeit iſt, weil die Frage nach dem Wie hier eine ungereimte iſt, eine Frage, die durch den Grundbegriff der unbeſchränkten Thätigkeit an und für ſich abgewieſen iſt. Jede beſondere Thätigkeit bringt auf beſondere Weiſe ihre Wirkungen hervor, weil hier die Thätigkeit ſelbſt eine beſtimmte Weiſe der Thätigkeit iſt; es entſteht hier nothwendig die Frage: wie brachte ſie dieß hervor? Die Antwort auf die Frage aber: wie hat Gott die Welt gemacht, fällt nothwendig verneinend aus, weil die die Welt ſchaffende Thätigkeit ſelbſt jede beſtimmte Thätigkeit, die allein dieſe Frage berechtigte, jede an einen beſtimmten Inhalt, d. h. eine Materie gebundene Thätigkeitsweiſe von ſich verneint. Es wird in dieſer Frage zwiſchen das Subject, die hervorbringende Thätigkeit, und das Object, das Hervorgebrachte, ein nicht hieher gehöriges, ein ausgeſchloſſenes Mittelding: der Begriff der Beſonderheit unrechtmäßiger Weiſe eing[illegible]altet. Die Thätigkeit bezieht ſich nur auf das Collectivum: Alles, Welt: Gott hat Alles hervorgebracht, aber nicht Etwas — das unbeſtimmte Ganze, das All, wie es die Phantaſie zuſammenfaßt, aber nicht das Beſtimmte, Beſondere, wie es in ſeiner Beſonderheit den Sinnen, in ſeiner Totalität als Univerſum der Vernunft Gegenſtand iſt. Alles Etwas entſteht auf natürlichem Wege — es iſt ein Beſtimmtes und hat als ſolches, was nur eine Tautologie iſt, einen beſtimmten Grund, eine beſtimmte Urſache. Nicht Gott hat den Diamant hervorgebracht, ſondern der Kohlenſtoff; dieſes Salz verdankt ſeinen Urſprung nur der Verbindung dieſer beſtimmten Säure mit einer beſtimmten Baſis, nicht Gott. Gott hat nur *Alles zuſammen ohne Unterſchied* hervorgebracht.

Gott hat freilich in der religiöſen Vorſtellung alles *Einzelne* geſchaffen, weil es ſchon in *Allem* mitbegriffen iſt, aber nur indirect; denn er hat das Einzelne nicht auf einzelne, das Beſtimmte nicht auf beſtimmte Weiſe hervorgebracht; ſonſt wäre er ja ein beſtimmtes Weſen. Unbegreiflich iſt es nun freilich, wie aus dieſer allgemeinen, unbeſtimmten Thätigkeit das Beſondere, Beſtimmte hervorgegangen; aber nur, weil ich hier den Gegenſtand der ſinnlichen, natürlichen Anſchauung, das Beſondere einſchwärze, weil ich der göttlichen Thätigkeit einen *andren* Gegenſtand, als den ihr gebührenden unterſtelle. Die Religion hat keine phyſikaliſche Anſchauung von der Welt; ſie intereſſirt ſich nicht für eine natürliche Erklärung, die immer nur mit der Entſtehung gegeben werden kann. Aber die Entſtehung iſt ein theoretiſcher, naturphiloſophiſcher Begriff. Die heidniſchen Philoſophen beſchäftigten ſich mit der Entſtehung der Dinge. Aber das chriſtlich religiöſe Bewußtſein verabſcheute dieſen Begriff als einen heidniſchen, irreligiöſen, und ſetzte an deſſen Stelle den *praktiſchen oder ſubjectiv* menſchlichen *Begriff der Erſchaffung*, der nichts iſt als ein Verbot, die Dinge ſich auf natürlichem Wege entſtanden zu denken, ein Interdict aller Phyſik und Naturphiloſophie. Das religiöſe Bewußtſein knüpft unmittelbar an Gott die Welt an; es leitet Alles aus Gott ab, weil ihm nichts in ſeiner Beſonderheit und Wirklichkeit, nichts als ein Object der Vernunft Gegenſtand iſt. *Alles* kommt aus Gott — das iſt genug, das befriedigt vollkommen das religiöſe Bewußtſein. Die Frage: *wie* Gott erſchaffen? iſt ein *indirecter Zweifel*, daß Gott die Welt geſchaffen. Mit dieſer Frage kam der Menſch auf den Atheismus, Materialismus, Naturalismus. Wer ſo fragt, dem iſt ſchon die Welt

Gegenſtand der Theorie, der Phyſik, d. h. Gegenſtand in ihrer Wirklichkeit, in der Beſtimmtheit ihres Inhalts. Dieſer Inhalt widerſpricht aber der Vorſtellung der unbeſtimmten, immateriellen, ſtoffloſen Thätigkeit. Und dieſer Widerſpruch führt zur Verneinung der Grundvorſtellung.

Die Schöpfung der Allmacht iſt nur da an ihrem Platze, nur da eine Wahrheit, wo alle Ereigniſſe und Phänomene der Welt aus Gott abgeleitet werden. Sie wird, wie ſchon erwähnt, zu einer Mythe aus vergangner Zeit, wo ſich die Phyſik ins Mittel ſchlägt, wo die beſtimmten Gründe, das Wie der Erſcheinungen der Menſch zum Gegenſtand ſeiner Forſchung macht. Dem religiöſen Bewußtſein iſt daher auch die Schöpfung nichts Unbegreifliches, d. h. Unbefriedigendes, höchſtens nur in den Momenten der Irreligioſität, des Zweifels, wo es ſich von Gott ab und den Dingen zuwendet, wohl aber der Reflexion, der Theologie, die mit dem einen Auge in den Himmel, mit dem andern in die Welt ſchielt. So viel in der Urſache iſt, ſo viel iſt in der Wirkung. Eine Flöte bringt nur Flötentöne, aber keine Fagot- und Trompetentöne hervor. Wenn Du einen Fagotton hörſt, aber außer der Flöte von keinem andern Blasinſtrument je etwas gehört und geſehen haſt, ſo wird es Dir freilich unbegreiflich ſein, wie aus der Flöte ein ſolcher Ton hervorkommen kann. So iſt es auch hier — nur iſt das Gleichniß inſofern unpaſſend, als die Flöte ſelbſt ein beſtimmtes Inſtrument iſt. Aber ſtelle Dir vor, wenn es möglich, ein ſchlechthin univerſales Inſtrument, welches alle Inſtrumente in ſich vereinigte, ohne ſelbſt ein beſtimmtes zu ſein, ſo wirſt Du einſehen, daß es ein thörichter Widerſpruch iſt, einen beſtimmten Ton, der nur einem beſtimmten Inſtrument angehört, von einem Inſtrument zu verlangen, wovon Du eben das Charakteriſtiſche aller beſtimmten Inſtrumente weggelaſſen.

Es liegt aber zugleich dieſer Unbegreiflichkeit der Zweck zu Grunde, die göttliche Thätigkeit der menſchlichen zu entfremden, die Aehnlichkeit, Gleichförmigkeit oder vielmehr weſentliche Einheit derſelben mit der menſchlichen zu beſeitigen, um ſie zu einer weſentlich andern Thätigkeit zu machen. Dieſer Unterſchied zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Thätigkeit iſt das Nichts. Gott macht — er macht außer ſich Etwas, wie der Menſch. Machen iſt ein ächt, ein grundmenſchlicher Begriff. Die Natur zeugt, bringt hervor, der Menſch macht. Machen iſt ein Thun, das ich unterlaſſen kann, ein abſichtliches, vorſätzliches, äußerliches Thun — ein Thun, bei dem nicht unmittelbar mein eigenſtes innerſtes Weſen betheiligt iſt, ich nicht zugleich leidend, angegriffen bin. Eine nicht gleichgültige Thätigkeit dagegen iſt eine mit meinem Weſen identiſche, mir nothwendige, wie die geiſtige Production, die mir ein inneres Bedürfniß und eben deßwegen mich aufs tiefſte ergreift, pathologiſch afficirt. Geiſtige Werke werden nicht gemacht — das Machen iſt nur die äußerlichſte Thätigkeit daran — ſie entſtehen in uns.*) Machen aber iſt eine indifferente, darum freie, d. i. willkührliche Thätigkeit. Bis ſo weit iſt alſo Gott ganz mit dem Menſchen einverſtanden, gar nicht von ihm unterſchieden, daß er macht; im Gegentheil es wird ein beſonderer Nachdruck darauf gelegt, daß ſein Machen frei, willkührlich, ja beliebig iſt. Gott hat es beliebt, gefallen, eine Welt zu erſchaffen. So vergöttlicht hier der Menſch das Wohlgefallen an ſeinem eignen Gefallen, ſeiner eignen Beliebigkeit und grundloſen Willkührlichkeit. Die grundmenſchliche Beſtimmung der göttlichen Thätigkeit wird durch die Vorſtellung der Beliebigkeit ſelbſt zu einer gemein menſchlichen — Gott aus einem Spiegel des menſchlichen Weſens zu einem Spiegel der menſchlichen Eitelkeit und Selbſtgefälligkeit.

---

*) In neuerer Zeit hat man daher auch wirklich die Thätigkeit des Genies zur weltſchöpferiſchen Thätigkeit gemacht, und dadurch der religiös-philoſophiſchen Imagination ein neues Feld geöffnet. — Ein intereſſanter Gegenſtand der Kritik wäre die Weiſe, wie von jeher die religiöſe Speculation die Freiheit oder vielmehr Willkührlichkeit, d. i. Unnothwendigkeit der Schöpfung, die dem Verſtande widerſpricht, mit der Nothwendigkeit derſelben, d. h. mit dem Verſtande zu vermitteln ſuchte. Aber dieſe Kritik liegt außer unſerm Zwecke. Wir kritiſiren die Speculation nur durch die Kritik der Religion, beſchränken uns nur auf das Urſprüngliche, Fundamentale. Die Kritik der Speculation ergiebt ſich durch bloße Folgerung.

Aber nun löſt ſich auf einmal die Harmonie in Disharmonie auf; der bisher mit ſich einige Menſch entzweit ſich: — Gott macht aus Nichts: er ſchafft; Machen aus Nichts iſt Schaffen — dieß iſt der Unterſchied. Die weſentliche Beſtimmung iſt eine menſchliche; aber, indem die Beſtimmtheit dieſer Grundbeſtimmung ſogleich wieder vernichtet wird, macht ſie die Reflexion zu einer nicht menſchlichen. Mit dieſer Vernichtung geht aber der Begriff, der Verſtand aus; es bleibt nur eine nichtige, inhaltsloſe Vorſtellung übrig, weil ſchon die Denkbarkeit, die Vorſtellbarkeit erſchöpft iſt, d. h. der Unterſchied zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Beſtimmung iſt in Wahrheit ein Nichts, ein Nihil negativum des Verſtandes. Das naive Selbſtbekenntniß dieſes Verſtandesnichts' iſt das Nichts als Gegenſtand.

Gott iſt Liebe, aber nicht menſchliche Liebe, Verſtand, aber nicht menſchlicher, nein! ein weſentlich andrer Verſtand. Aber worin beſteht dieſer Unterſchied? Ich kann mir keinen Verſtand denken oder vorſtellen außer in der Beſtimmtheit, in welcher er ſich in uns bethätigt; ich kann den Verſtand nicht entzweitheilen oder gar viertheilen, ſo daß ich mehrere Verſtände bekäme; ich kann nur einen und denſelben Verſtand denken. Ich kann allerdings den Verſtand an ſich denken, d. h. frei von zufälligen Schranken; aber hier laſſe ich nicht die weſentliche Beſtimmtheit weg. Die religiöſe Reflexion dagegen vernichtet gerade die Beſtimmtheit, welche Etwas zu dem macht, was es iſt. Nur das, worin der göttliche Verſtand identiſch iſt mit dem menſchlichen, nur das iſt Etwas, iſt Verſtand, ein wirklicher Begriff; das aber, was ihn zu einem andern, ja weſentlich andern machen ſoll, iſt objectiv nichts, ſubjectiv bloße Einbildung.

Ein andres charakteriſtiſches Beiſpiel iſt das unerforſchliche Geheimniß der Zeugung des Sohnes Gottes. Die Zeugung Gottes iſt natürlich eine andere als die gemeine natürliche, ja wohl! eine übernatürliche Zeugung, d. h. in Wahrheit eine nur illuſoriſche, ſcheinbare — eine Zeugung, welcher die Beſtimmtheit, durch welche die Zeugung Zeugung iſt, abgeht, denn es fehlt die Geſchlechtsverſchiedenheit — eine Zeugung alſo, welche der Natur und Vernunft widerſpricht, aber eben deßwegen, weil ſie ein Widerſpruch iſt, weil ſie nichts Beſtimmtes ausſpricht, Nichts zu denken giebt, der Phantaſie einen um ſo größern Spielraum läßt und dadurch auf das Gemüth den Eindruck der Tiefe macht. Gott iſt Vater und Sohn — Gott, denke nur! Gott. Der Affect bemeiſtert ſich des Gedankens: das Gefühl der Einheit mit Gott ſetzt den Menſchen vor Entzückung außer ſich — das Fernſte wird mit dem Nächſten, das Andre mit dem Eigenſten, das Höchſte mit dem Tiefſten, das Uebernatürliche mit dem Natürlichen bezeichnet, d. h. das Uebernatürliche als das Natürliche, das Göttliche als das Menſchliche geſetzt, geläugnet, daß das Göttliche etwas Andres iſt als das Menſchliche. Aber dieſe Einheit des Göttlichen und Menſchlichen wird ſogleich wieder geläugnet: was Gott mit dem Menſchen gemein hat, das ſoll in Gott etwas ganz Andres bedeuten als im Menſchen — ſo wird das Eigene wieder zum Fremden, das Bekannte zum Unbekannten, das Nächſte zum Fernſten. Gott zeugt nicht, wie die Natur, iſt nicht Vater, nicht Sohn, wie wir — nun wie denn? ja das iſt eben das Unbegreifliche, das unausſprechlich Tiefe der göttlichen Zeugung. So ſetzt die Religion oder vielmehr Theologie das Natürliche, das Menſchliche, welches ſie vernichtet, immer zuletzt wieder in Gott, aber jetzt im Widerſpruch mit dem Weſen des Menſchen, mit dem Weſen der Natur, weil es in Gott etwas Andres ſein ſoll, aber in Wahrheit doch nichts Andres iſt.

Bei allen andern Beſtimmungen des göttlichen Weſens iſt nun aber dieſes Nichts des Unterſchieds ein verborgnes; in der Schöpfung hingegen ein offenbares, ausgeſprochnes, gegenſtändliches

Nichts — darum das officielle, notoriſche Nichts der Theologie in ihrem Unterſchiede von der Anthropologie.

Die Grundbeſtimmung aber, wodurch der Menſch ſein eignes ausgeſchiednes Weſen zu einem fremden, unbegreiflichen Weſen macht, iſt der Begriff, die Vorſtellung der Selbſtſtändigkeit, der Individualität oder — was nur ein abſtracterer Ausdruck iſt — der Perſönlichkeit. Der Begriff der Exiſtenz verwirklicht ſich erſt in dem Begriffe der Offenbarung, der Begriff der Offenbarung aber als der Selbſtbezeugung Gottes erſt in dem Begriff der Perſönlichkeit. Gott iſt perſönliches Weſen — dieß iſt der Machtſpruch, der mit einem Schlage das Vorgeſtellte in Wirkliches, das Subjective in Objectives verzaubert. Alle Prädicate, alle Beſtimmungen des göttlichen Weſens ſind grundmenſchliche; aber als Beſtimmungen eines perſönlichen, alſo andern, vom Menſchen unterſchieden und unabhängig exiſtirenden Weſens ſcheinen ſie unmittelbar auch wirklich andere Beſtimmungen zu ſein, aber ſo, daß doch zugleich noch immer die weſentliche Einheit zu Grunde liegen bleibt. Damit entſteht für die Reflexion der Begriff der ſogenannten Anthropomorphismen. Die Anthropomorphismen ſind Aehnlichkeiten zwiſchen Gott und dem Menſchen. Die Beſtimmungen des göttlichen und menſchlichen Weſens ſind nicht dieſelben, aber ſie ähneln ſich gegenſeitig.

Daher iſt auch die Perſönlichkeit das Antidotum gegen den Pantheismus; d. h. durch die Vorſtellung der Perſönlichkeit ſchlägt ſich die religiöſe Reflexion die Nichtverſchiedenheit des göttlichen und menſchlichen Weſens aus dem Kopfe. Der rohe, aber immerhin bezeichnende Ausdruck des Pantheismus' iſt: der Menſch iſt ein Ausfluß oder Theil des göttlichen Weſens; der religiöſe dagegen: der Menſch iſt ein Bild Gottes, oder auch: ein Gott verwandtes Weſen; denn der Menſch ſtammt der Religion zufolge nicht aus der Natur, ſondern iſt göttlichen Geſchlechts, göttlicher Abkunft. Verwandtſchaft iſt aber ein unbeſtimmter, ausweichender Ausdruck. Es giebt Grade der Verwandtſchaft — nahe und ferne Verwandtſchaft. Was für eine Verwandtſchaft iſt gemeint? Für das Verhältniß des Menſchen zu Gott im Sinne der Religion paßt jedoch nur ein einziges Verwandtſchaftsverhältniß — das nächſte, innigſte, heiligſte, das ſich nur immer vorſtellen läßt — das Verhältniß des Kindes zum Vater. Gott und Menſch unterſcheiden ſich demnach alſo: Gott iſt der Vater des Menſchen, der Menſch der Sohn, das Kind Gottes. Hier iſt zugleich die Selbſtſtändigkeit Gottes und die Abhängigkeit des Menſchen und zwar unmittelbar als ein Gegenſtand des Gefühls geſetzt, während im Pantheismus der Theil eben ſo ſelbſtſtändig erſcheint als das Ganze, da dieſes als ein aus ſeinen Theilen Zuſammengeſetztes vorgeſtellt wird. Aber gleichwohl iſt dieſer Unterſchied nur ein Schein. Der Vater iſt nicht Vater ohne Kind; beide zuſammen bilden ein gemeinſchaftliches Weſen. In der Liebe giebt eben der Menſch ſeine Selbſtſtändigkeit auf, ſich zu einem Theile herabſetzend — ein Selbſterniedrigung, Selbſtdemüthigung, die nur dadurch ſich ausgleicht, daß der Andere ſich gleichfalls zu einem Theile herabſetzt, daß ſich beide einer höhern Macht — der Macht des Familiengeiſtes, der Liebe unterwerfen. Es findet daher hier daſſelbe Verhältniß zwiſchen Gott und Menſch ſtatt, wie im Pantheismus, nur daß es ſich hier als ein perſönliches, patriarchaliſches, dort als ein unperſönliches, allgemeines darſtellt, nur daß im Pantheismus logiſch, darum beſtimmt, direct ausgeſprochen iſt, was in der Religion durch die Phantaſie umgangen wird. Die Zuſammengehörigkeit oder vielmehr Nichtverſchiedenheit Gottes und des Menſchen wird nämlich hier dadurch verſchleiert, daß man beide als Perſonen oder Individuen und Gott zugleich, abgeſehen von ſeiner Vaterſchaft, als ein ſelbſtſtändiges Weſen vorſtellt — eine Selbſtſtändigkeit, die aber auch nur Schein iſt, denn wer, wie der religiöſe Gott, von Herzensgrund aus Vater iſt, hat in ſeinem Kinde ſelbſt ſein Leben und Weſen.

Das gegenſeitige innige Abhängigkeitsverhältniß von Gott als

Vater und Menſch als Kind kann man nicht durch dieſe Diſtinction uflockern, daß nur Chriſtus der natürliche Sohn, die Menſchen aber ie Adoptivſöhne Gottes ſeien, daß alſo nur Gott zu Chriſto als dem eingebornen Sohne, keineswegs aber zu den Menſchen in einem weſentlichen Abhängigkeitsverhältniß ſtehe. Denn dieſe Unterſcheidung iſt auch nur eine theologiſche, d. h. illuſoriſche. Gott adoptirt nur Menſchen, keine Thiere. Der Grund der Adoption liegt in der menſchlichen Natur. Der von der göttlichen Gnade adoptirte Menſch iſt nur der ſeiner göttlichen Natur und Würde ſich bewußte Menſch. Ueberdem iſt ja der eingeborne Sohn ſelbſt nichts Andres als der Begriff der Menſchheit, als der von ſich ſelbſt präoccupirte Menſch, der ſich vor ſich ſelbſt und vor der Welt in Gott verbergende Menſch — der himmliſche Menſch. Der Logos iſt der geheime, verſchwiegene Menſch; der Menſch der offenbare, der ausgeſprochne Logos. Der Logos iſt nur der Avant-propos des Menſchen. Was vom Logos, gilt alſo vom Weſen des Menſchen.*) Aber zwiſchen Gott und dem eingebornen Sohne iſt kein weſentlicher Unterſchied — wer den Sohn kennt, kennt den Vater — alſo auch nicht zwiſchen Gott und Menſch.

Dieſelbe Bewandtniß hat es nun auch mit der Ebenbildlichkeit Gottes. Das Bild iſt hier kein todtes, ſondern lebendiges Weſen. Der Menſch iſt ein Bild Gottes, heißt nichts weiter als: der Menſch iſt ein Gott ähnliches Weſen. Die Aehnlichkeit zwiſchen lebendigen Weſen beruht auf Naturverwandtſchaft. Die Ebenbildlichkeit reducirt ſich alſo auf die Verwandtſchaft: der Menſch iſt Gott ähnlich, weil das

---

*) „Die größte Einigung, die Chriſtus beſeſſen hat mit dem Vater, die iſt mir möglich zu gewinnen, ob ich könnte ablegen, das da iſt von dieſem oder von dem und könnte mich genemen (annehmen) Menſchheit. Alles das denn Gott je ſeinem eingebornen Sohn gab, das hat er mir gegeben ſo vollkommenlich als ihm." (Predigten etzlicher Lehrer vor und zu Tauleri zeiten. Hamburg 1621 p. 11.) „Zwiſchen dem eingebornen Sohn und der Seele iſt kein Unterſcheit." (Ebend. p. 68.)

Kind Gottes. Die Aehnlichkeit iſt nur die in die Sinne fallende Verwandtſchaft; aus jener ſchließen wir überall auf dieſe.

Die Aehnlichkeit iſt nun aber eben ſo eine täuſchende, illuſoriſche, ausweichende Vorſtellung, als die Verwandtſchaft. Nur die Vorſtellung der Perſönlichkeit iſt es, welche die Natureinheit beſeitigt. Die Aehnlichkeit iſt die Einheit, welche es nicht Wort haben will, daß ſie Einheit iſt, welche ſich hinter ein trübendes Medium, hinter den Nebel der Phantaſie verſteckt. Beſeitige ich dieſen Nebel, dieſen Dunſt, ſo komme ich auf die nackte Einheit. Je ähnlicher ſich Weſen ſind, deſto weniger unterſcheiden ſie ſich: kenne ich den Einen, ſo kenne ich den Andern. Die Aehnlichkeit hat allerdings ihre Grade. Aber auch die Aehnlichkeit zwiſchen Gott und Menſch hat ihre Grade. Der Gute, Fromme iſt Gott ähnlicher, als der Menſch, welcher nur die Natur des Menſchen überhaupt zum Grunde ſeiner Aehnlichkeit hat. Es läßt ſich alſo auch hier der höchſte Grad der Aehnlichkeit annehmen, ſollte dieſer auch nicht hienieden, ſondern erſt im Jenſeits erreicht werden. Aber was einſt der Menſch wird, das gehört auch jetzt ſchon zu ihm, wenigſtens der Möglichkeit nach. Der höchſte Grad der Aehnlichkeit iſt nun aber, wo zwei Individuen oder Weſen daſſelbe ſagen und ausdrücken, ſo daß weiter kein Unterſchied ſtattfindet, als daß es eben zwei Individuen ſind. Die weſentlichen Qualitäten, die, durch welche wir Dinge unterſcheiden, ſind in beiden dieſelben. Ich kann ſie daher nicht durch den Gedanken, durch die Vernunft — für dieſe ſind alle Anhaltspunkte verſchwunden — ich kann ſie nur durch die ſinnliche Vorſtellung oder Anſchauung unterſcheiden. Würden mir meine Augen nicht ſagen: es ſind wirklich zwei der Exiſtenz nach verſchiedne Weſen — meine Vernunft würde beide für ein und daſſelbe Weſen nehmen. Darum verwechſeln ſie ſelbſt auch meine Augen miteinander. Verwechſelbar iſt, was nur für den Sinn, nicht für die Vernunft, oder vielmehr nur dem Daſein, nicht dem Weſen nach verſchieden iſt. Sich völlig ähnliche Perſonen haben daher einen außerordentlichen Reiz wie für ſich ſelbſt, ſo für die Phantaſie. Die Aehnlichkeit giebt zu allerlei Myſtificationen und Illuſionen Anlaß: denn mein Auge ſpottet meiner Vernunft, für die ſich der Begriff einer ſelbſtſtändigen Exiſtenz ſtets an den Begriff eines beſtimmten Unterſchieds anknüpft.

Die Religion iſt das Licht des Geiſtes, welches ſich in dem Medium der Phantaſie und des Gemüths entzweibricht, daſſelbe Weſen als ein *gedoppeltes* veranſchaulicht. Die Aehnlichkeit iſt die Einheit der *Vernunft*, welche auf dem Gebiete der Wirklichkeit durch die unmittelbar ſinnliche Vorſtellung, auf dem Gebiete der Religion aber durch die Vorſtellung der Einbildungskraft getheilt, *unterbrochen* wird, kurz, die durch die *Vorſtellung der Individualität* oder *Perſönlichkeit entzweite Vernunftidentität*. Ich kann keinen wirklichen Unterſchied zwiſchen Vater und Kind, Urbild und Ebenbild, Gott und Menſch entdecken, wenn ich nicht die Vorſtellung der Perſönlichkeit zwiſchen einſchiebe. Die Aehnlichkeit iſt *die* Einheit, die durch die Vernunft, den Wahrheitsſinn *bejaht*, durch die Einbildung *verneint* wird, die Einheit, welche einen *Schein des Unterſchieds* beſtehen läßt — eine *Scheinvorſtellung*, die nicht geradezu Ja, nicht geradezu Nein ſagt.

Vierundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch in der ſpeculativen Gotteslehre.

Die Perſönlichkeit Gottes iſt alſo das Mittel, wodurch der Menſch die Beſtimmungen und Vorſtellungen ſeines eignen Weſens zu Beſtimmungen und Vorſtellungen eines *andern Weſens*, eines Weſens außer ihm macht. Die Perſönlichkeit Gottes iſt ſelbſt nichts Andres als die *entäußerte, vergegenſtändlichte* Perſönlichkeit des *Menſchen*.

Auf dieſem Proceſſe der Selbſtentäußerung beruht auch die Hegelſche ſpeculative Lehre, welche das Bewußtſein des Menſchen von Gott zum Selbſtbewußtſein Gottes macht. Gott wird von uns gedacht, gewußt. Dieſes ſein Gedachtwerden iſt der Speculation zufolge das Sich Denken Gottes; ſie einigt die beiden Seiten, welche die Religion aus einander trennt. Die Speculation iſt hierin bei weitem tiefer als die Religion, denn das Gedachtſein Gottes iſt nicht, wie das eines äußerlichen Gegenſtandes. Gott iſt ein innres, geiſtiges Weſen, das Denken, das Bewußtſein ein innerer, geiſtiger Act, das Gedachtwerden Gottes daher die Bejahung deſſen, was Gott iſt, das Weſen Gottes als Act bethätigt. Daß Gott gedacht, gewußt wird, iſt ihm weſentlich, nothwendig, daß dieſer Baum gedacht wird, iſt dem Baume zufällig, unweſentlich. Wie iſt es nun aber möglich, daß dieſe Nothwendigkeit nur eine ſubjective, nicht zugleich objective ausdrücken ſoll? wie möglich, daß Gott, wenn er für uns ſein, uns Gegenſtand ſein ſoll, nothwendig gedacht werden muß, wenn Gott an ſich ſelbſt, wie ein Klotz, gleichgültig dagegen iſt, ob er gedacht, gewußt wird oder nicht? Nein! es iſt nicht möglich. Wir ſind genöthigt, das Gedachtwerden Gottes zum Sich ſelbſt Denken Gottes zu machen.

Der religiöſe Objectivismus hat zwei Paſſiva, zweierlei Gedachtwerden. Einmal wird Gott von uns gedacht, das andre Mal von ſich ſelbſt. Gott denkt ſich, unabhängig davon, daß er von uns gedacht wird — er hat ein von unſerm Bewußtſein unterſchiednes, unabhängiges Selbſtbewußtſein. Es iſt dieß allerdings auch nothwendig, wenn Gott einmal als wirkliche Perſönlichkeit vorgeſtellt wird; denn die wirkliche, menſchliche Perſon denkt ſich und wird gedacht von einer andern; mein Denken von ihr iſt ihr ein gleichgültiges, äußerliches. Es iſt dieß der höchſte Punkt des religiöſen Anthropopathismus. Um Gott von allem Menſchlichen frei und ſelbſtſtändig zu machen, macht man aus ihm lieber geradezu eine förmliche, wirkliche Perſon, indem man ſein Denken in ihm einſchließt, das Gedachtwerden von ihm ausſchließt, als in ein andres Weſen fallend. Dieſe Gleichgültigkeit gegen uns, gegen unſer Denken iſt das Zeugniß ſeiner ſelbſtſtändigen, d. i. äußerlichen, perſönlichen Exiſtenz. Die Religion macht allerdings auch das Gedachtwerden Gottes zum Selbſtdenken Gottes; aber weil dieſer Proceß hinter ihrem Bewußtſein vorgeht, indem Gott unmittelbar vorausgeſetzt iſt als ein für ſich exiſtirendes, perſönliches Weſen, ſo fällt in ihr Bewußtſein nur die Gleichgültigkeit der beiden Seiten.

Uebrigens bleibt auch die Religion keineswegs bei dieſer Gleichgültigkeit der beiden Seiten ſtehen. Gott ſchafft, um ſich zu offenbaren — die Schöpfung iſt die Offenbarung Gottes. Aber für die Steine, die Pflanzen, die Thiere iſt kein Gott, ſondern nur für den Menſchen, weßhalb auch die Natur lediglich um des Menſchen willen, der Menſch aber um Gottes willen iſt. Im Menſchen verherrlicht ſich Gott — der Menſch iſt der Stolz Gottes. Gott erkennt ſich wohl ſelbſt ohne den Menſchen; aber ſo lange kein andres Ich iſt, ſo lange iſt er nur mögliche, nur vorgeſtellte Perſon. Erſt indem ein Unterſchied von Gott, Ungöttliches geſetzt wird, ſo wird Gott ſeiner ſich bewußt, nur indem er weiß, was nicht Gott iſt, weiß er, was Gott ſein heißt, kennt er die Seligkeit ſeiner Gottheit. Erſt mit dem Setzen des Andern, der Welt ſetzt ſich alſo Gott als Gott. Iſt Gott allmächtig ohne die Schöpfung? Nein! erſt in der Schöpfung verwirklicht, bewährt ſich die Allmacht. Was iſt eine Kraft, eine Eigenſchaft, die ſich nicht zeigt, nicht bethätigt? was eine Macht, die nichts macht? ein Licht, das nicht leuchtet? eine Weisheit, die nichts, d. i. nichts Wirkliches weiß? Aber was iſt die Allmacht, was alle übrigen göttlichen Beſtimmungen, wenn der Menſch nicht iſt? Der Menſch iſt nichts ohne Gott; aber auch **Gott nichts ohne den Menſchen;***) denn erſt im Menſchen wird

---

*) „Gott mag unſer als wenig entbehren als wir ſein." (Predigten etzlicher Lehrer ꝛc. p. 16. S. über dieſen Gegenſtand auch Strauß chriſtl. Glaubensl. I B. §. 47. und die deutſche Theologia c. 49.

Gott als Gott Gegenſtand, wird er erſt Gott. Erſt die verſchiedenen Eigenſchaften des Menſchen ſetzen Verſchiedenheit, den Grund der Wirklichkeit in Gott. Die phyſiſchen Eigenſchaften des Menſchen machen Gott zu einem phyſiſchen Weſen — zum Gott Vater, welcher der Schöpfer der Natur, d. h. das perſonificirte, vermenſchlichte Weſen der Natur iſt*) — die intellectuellen Eigenſchaften zu einem intellectuellen, die moraliſchen zu einem moraliſchen Weſen. Des Menſchen Elend iſt der Triumph der göttlichen Barmherzigkeit: der Sünde Schmerzgefühl der göttlichen Heiligkeit Wonnegefühl. Leben, Feuer, Affect kommt nur durch den Menſchen in Gott. Ueber den verſtockten Sünder erzürnt er ſich: über den reuigen Sünder erfreut er ſich. Der Menſch iſt der offenbare Gott — im Menſchen erſt verwirklicht, bethätigt ſich das göttliche Weſen als ſolches. In der Schöpfung der Natur geht Gott aus ſich heraus, verhält er ſich zu einem Andern, aber im Menſchen kehrt er wieder in ſich zurück: — der Menſch erkennt Gott, weil ſich Gott in ihm findet und erkennt, ſich als Gott fühlt. Wo keine Preſſe, keine Noth, iſt kein Gefühl — und das Gefühl nur die wirkliche Erkenntniß. Wer kann die Barmherzigkeit erkennen, ohne das Bedürfniß derſelben, die Gerechtigkeit, ohne das Unrecht, die Seligkeit, ohne Noth zu empfinden? Fühlen mußt Du, was ein Ding iſt: ſonſt lernſt Du es nimmer kennen. Erſt im Menſchen aber werden die göttlichen Eigenſchaften zu Gefühlen, zu Empfindungen, d. h. der Menſch iſt das Selbſtgefühl Gottes — der gefühlte Gott der wirkliche Gott; denn die Eigenſchaften Gottes ſind ja nur als vom Menſchen empfundene, als Empfindungen, als patho- und pſychologiſche Beſtimmungen erſt Wirklichkeiten. Wäre die Empfindung des menſchlichen Elends außer Gott, in einem von ihm perſönlich abgetrennten Weſen, ſo wäre auch die Barmherzigkeit nicht in Gott, und wir hätten daher wieder das beſchaffenheitsloſe Weſen, richtiger Nichts, welches Gott vor dem Menſchen oder ohne den Menſchen war. Ein Beiſpiel. Ob ich ein gutes oder mittheilendes Weſen bin — denn gut iſt nur, was ſich ſelbſt hingiebt, mittheilt, bonum est communicativum sui — weiß ich nicht, ehe ſich mir die Gelegenheit darbietet, einem Andern Gutes zu erweiſen. Erſt im Acte der Mittheilung erfahre ich das Glück der Wohlthätigkeit, die Freude der Freigebigkeit, der Liberalität. Aber iſt dieſe Freude unterſchieden von der Freude des Empfängers? Nein; ich freue mich, weil er ſich freut. Ich fühle das Elend des Andern, ich leide mit ihm; indem ich ſein Elend erleichtere, erleichtere ich mein eignes — das Gefühl des Elends iſt auch Elend. Das freudige Gefühl des Gebers iſt nur der Reflex, das Selbſtgefühl der Freude im Empfänger. Ihre Freude iſt eine gemeinſchaftliche Empfindung, die ſich daher auch äußerlich durch Vereinigung der Hände, der Lippen verſinnlicht. So iſt es alſo auch hier. So gut die Empfindung des menſchlichen Elends eine menſchliche, ſo gut iſt die Empfindung der göttlichen Barmherzigkeit eine menſchliche. Nur das Gefühl der Noth der Endlichkeit iſt das Gefühl der Seligkeit der Unendlichkeit. Wo das Eine nicht iſt, da iſt auch das Andere nicht. Beides iſt unabſonderlich — untrennbar die Empfindung Gottes als Gottes und die Empfindung des Menſchen als Menſchen — untrennbar die Selbſterkenntniß Gottes von der Erkenntniß des Menſchen. Selbſt iſt Gott nur im menſchlichen Selbſt — nur in der menſchlichen Unterſcheidungskraft, in der innern Zwiefachheit des menſchlichen Weſens. So wird als Ich, als Selbſt, als Kraft, d. i. als etwas Beſonderes die Barmherzigkeit nur empfunden von ihrem Gegentheil. Gott iſt Gott nur durch das, was nicht Gott iſt, nur im Unterſchied von ſeinem Gegentheil. Hierin haben wir auch das Geheimniß der Lehre J. Böhms.

---

*) „Dieß zeitliche vergängliche Leben in dieſer Welt (d. i. natürliche Leben) haben wir durch Gott, der da iſt allmächtiger Schöpfer Himmels und der Erden. Aber das ewige unvergängliche Leben haben wir durch unſers Herrn Jeſu Chriſti Leiden und Auferſtehung … Jeſus Chriſtus ein Herr über jenes Leben.“ Luther. (XVI. Th. S. 439.)

Nur iſt zu bemerken, daß J. Böhm als Myſtiker und Theolog die Empfindungen, in denen ſich erſt das göttliche Weſen verwirklicht, aus Nichts zu Etwas, zu einem qualitativen Weſen wird, *abgetrennt von den Empfindungen des Menſchen* — wenigſtens ſeiner Einbildung nach — *außer* den Menſchen ſetzt und in der Geſtalt von natürlichen Qualitäten vergegenſtändlicht, ſo jedoch, daß ſelbſt dieſe Qualitäten wieder nur die Eindrücke, die ſie auf ſein Gemüth machen, darſtellen. Dann iſt nicht zu überſehen, daß Das, was das empiriſch religiöſe Bewußtſein erſt *mit der wirklichen Schöpfung* der Natur *und des Menſchen* ſetzt, das myſtiſche Bewußtſein ſchon vor der Schöpfung in den *vorweltlichen* Gott verlegt, aber eben damit auch die *Bedeutung* der Schöpfung aufhebt. Wenn nämlich Gott ſein Andres ſchon *hinter* ſich hat, ſo braucht er es nicht *vor* ſich zu haben; wenn Gott, was *nicht* Gott iſt, ſchon in ſich hat, ſo braucht er nicht dieſes nicht Göttliche erſt zu ſetzen, um Gott zu ſein. Die Schöpfung der wirklichen Welt iſt hier ein reiner Luxus oder vielmehr eine Unmöglichkeit; dieſer Gott kommt vor *lauter Wirklichkeit* nicht zur *Wirklichkeit*; er iſt ſchon in ſich dieſer Welt ſo toll und voll, ſo überladen mit irdiſchen Speiſen, daß höchſtens nur durch einen umgekehrten motus peristalticus im Welt verzehrenden Magen Gottes, gleichſam durch ein göttliches Erbrechen das Daſein, die Schöpfung der wirklichen Welt erklärt werden kann. Dieß gilt insbeſondere auch von dem Schelling'ſchen Gotte, der, obgleich aus unzähligen Potenzen zuſammengeſetzt, doch ein durchaus *impotenter* Gott iſt. Weit vernünftiger iſt daher das empiriſch religiöſe Bewußtſein, welches erſt mit dem wirklichen Menſchen, mit der wirklichen Natur Gott ſich als Gott offenbaren, d. i. verwirklichen läßt, welchem zufolge der Menſch gemacht iſt lediglich zu Gottes Lob und Preis. D. h. der Menſch iſt der Mund Gottes, welcher die göttlichen Qualitäten als menſchliche Empfindungen articulirt und accentuirt. Gott will verehrt, gelobt ſein. Warum? weil erſt das Gefühl des Menſchen für Gott das Selbſtgefühl Gottes iſt. Aber gleichwohl trennt wieder das religiöſe Bewußtſein dieſe beiden unzertrennlichen Seiten, indem es vermittelſt der Vorſtellung der Perſönlichkeit Gott und Menſch zu ſelbſtſtändigen Exiſtenzen macht. Die Hegel'ſche Speculation identificirt nun dieſe beiden Seiten, ſo jedoch, daß ſelbſt noch der alte Widerſpruch zu Grunde liegt, — ſie iſt daher nur die conſequente Ausführung, die Vollendung einer religiöſen Wahrheit. So verblendet war der gelehrte Haufe in ſeinem Haſſe gegen Hegel, daß er nicht erkannte, daß ſeine Lehre, wenigſtens in dieſer Beziehung, nicht der Religion widerſpricht, — nur ſo widerſpricht, wie überhaupt der ausgebildete, conſequente Gedanke der unausgebildeten, inconſequenten, aber dennoch das Nämliche ausſagenden Vorſtellung widerſpricht.

Wenn nun aber, wie es in der Hegel'ſchen Lehre heißt, das Bewußtſein des Menſchen von Gott das Selbſtbewußtſein Gottes iſt, ſo iſt ja per se das menſchliche Bewußtſein göttliches Bewußtſein. Warum entfremdeſt Du alſo dem Menſchen ſein Bewußtſein und machſt es zum Selbſtbewußtſein eines von ihm unterſchiednen Weſens, eines Objects? Warum eigneſt Du Gott das Weſen, dem Menſchen nur das Bewußtſein zu? Gott hat ſein Bewußtſein im Menſchen und der Menſch ſein Weſen in Gott? Das Wiſſen des Menſchen von Gott iſt das Wiſſen Gottes von ſich? Welch ein Zwieſpalt und Widerſpruch! Kehre es um, ſo haſt Du die Wahrheit: das Wiſſen des Menſchen von Gott iſt das Wiſſen des Menſchen von ſich, von ſeinem eignen Weſen. Nur die Einheit des Weſens und Bewußtſeins iſt Wahrheit. Wo das Bewußtſein Gottes, da iſt auch das Weſen Gottes — alſo im Menſchen; im Weſen Gottes wird Dir nur Dein eignes Weſen Gegenſtand, tritt nur vor Dein Bewußtſein, was hinter Deinem Bewußtſein liegt. Sind die Beſtimmungen des göttlichen Weſens menſchliche, ſo ſind ja die menſchlichen Beſtimmungen göttlicher Natur.

So nur bekommen wir eine wahre, in ſich befriedigte Einheit des göttlichen und menſchlichen Weſens — die Einheit des menſchlichen Weſens mit ſich ſelbſt — ſo nur, wenn wir nicht mehr eine beſondre, von der Pſychologie oder Anthropologie unterſchiedne Religionsphiloſophie oder Theologie haben, ſondern die Anthropologie ſelbſt als Theologie erkennen. Aller Identität, die nicht wahrhafte Identität, Einheit mit ſich ſelbſt iſt, liegt noch der Zwieſpalt, die Trennung in Zwei zu Grunde, indem ſie zugleich aufgehoben wird oder vielmehr aufgehoben werden ſoll. Jede Einheit ſolcher Art iſt ein Widerſpruch mit ſich ſelbſt und mit dem Verſtande — eine Halbheit — eine Phantaſie — eine Verkehrtheit, eine Verſchrobenheit, die aber gerade um ſo tiefer erſcheint, je verkehrter und unwahrer ſie iſt.

Fünfundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch in der Trinität

Die Religion oder vielmehr die Theologie vergegenſtändlicht aber nicht nur das menſchliche oder göttliche Weſen überhaupt als perſönliches Weſen: ſie ſtellt auch die Grundbeſtimmungen oder Grundunterſchiede deſſelben wieder als Perſonen vor. Die Trinität iſt daher urſprünglich nichts Andres als der Inbegriff der weſentlichen Grundunterſchiede, welche der Menſch im Weſen des Menſchen wahrnimmt. Je nachdem dieſes erfaßt wird, je nachdem ſind auch die Grundbeſtimmungen, worauf die Trinität gegründet wird, verſchieden. Dieſe Unterſchiede des Einen und ſelben menſchlichen Weſens werden aber, wie geſagt, als Subſtanzen, als göttliche Perſonen vorgeſtellt. Und darin, daß ſie in Gott Hypoſtaſen, Subjecte, Weſen ſind, ſoll eben der Unterſchied liegen zwiſchen dieſen Beſtimmungen, wie ſie in Gott, und eben dieſen Beſtimmungen, wie ſie im Menſchen exiſtiren, in Folge des ausgeſprochenen Geſetzes, daß nur in der Vorſtellung der Perſönlichkeit die menſchliche Perſönlichkeit ihre eignen Beſtimmungen ſich entfremdet. Die Perſönlichkeit Gottes exiſtirt aber nur in der Einbildungskraft; die Grundbeſtimmungen ſind daher auch hier nur für die Einbildung Hypoſtaſen, Perſonen, für die Vernunft, für das Denken nur Beſtimmungen. Die Trinität iſt der Widerſpruch von Polytheismus und Monotheismus, von Phantaſie und Vernunft, Einbildung und Wirklichkeit. Die Phantaſie iſt die Dreiheit, die Vernunft die Einheit der Perſonen. Der Vernunft nach ſind die Unterſchiedenen nur Unterſchiede, der Phantaſie nach die Unterſchiede Unterſchiedne, welche daher die Einheit des göttlichen Weſens aufheben. Für die Vernunft ſind die göttlichen Perſonen Phantome, für die Einbildung Weſen. Die Trinität macht dem Menſchen die Zumuthung, das Gegentheil von dem zu denken, was man ſich einbildet, und das Gegentheil von dem ſich einzubilden, was man denkt — Phantome als Weſen zu denken.*)

Es ſind drei Perſonen, aber ſie ſind nicht weſentlich unterſchieden. Tres personae, aber una essentia. So weit geht es natürlich zu. Wir denken uns drei und ſelbſt mehrere Perſonen, die im Weſen identiſch ſind. So wir Menſchen unterſcheiden uns von einander durch perſönliche Unterſchiede, aber in der Hauptſache, im Weſen, in der Menſchheit ſind wir eins. Und dieſe Identification macht nicht nur der philoſophirende Verſtand, ſondern ſelbſt das Gefühl. Dieſes Individuum da iſt Menſch wie wir; punctum satis; in dieſem Gefühle verſchwinden alle andern Unterſchiede — ob reich oder arm, geſcheut oder dumm, ſchuldig oder unſchuldig. Das Gefühl des Mitleids, der Theilnahme iſt daher ein ſubſtanzielles, weſenhaftes, ein philoſophiſches Gefühl. Aber die drei oder mehrere menſchlichen Perſonen exiſtiren außer einander, haben eine getrennte Exiſtenz, auch wenn ſie die Einheit des Weſens noch außerdem durch innige Liebe verwirklichen, beſtätigen ſollten. Sie begründen durch die Liebe eine moraliſche Perſon, aber haben, jede für ſich, eine phyſikaliſche Exiſtenz. Wenn ſie auch gegenſeitig noch ſo ſehr von einander erfüllt ſind, ſich nicht entbehren können, ſo haben ſie doch immer ein formelles Fürſichſein. Fürſichſein und Außereinanderſein iſt eins, weſentliches Merkmal einer Perſon, einer Subſtanz. Anders bei Gott, und nothwendig anders, denn es iſt daſſelbe in ihm, was im Menſchen, aber als ein Andres, mit dem Poſtulat: es ſoll ein Andres ſein. Die drei Perſonen in Gott haben keine Exiſtenz außer einander: ſonſt würden uns im Himmel der chriſtlichen Dogmatik mit aller Herzlichkeit und Offenheit zwar nicht wie im Olymp viele, aber doch wenigſtens drei göttliche Perſonen in individueller Geſtalt, drei Götter entgegenkommen. Die Götter des Olymps hatten das Wahrzeichen der wirklichen Perſönlichkeit in ihrer Individualität; ſie ſtimmten im Weſen, in der Gottheit überein, aber waren jeder einzeln für ſich ein Gott; ſie waren wahrhafte göttliche Perſonen. Die drei chriſtlichen Perſonen dagegen ſind nur vorgeſtellte, eingebildete, vorgeheuchelte Perſonen — allerdings andere Perſonen, als die wirklichen Perſonen, eben weil ſie nur eingebildete, nur ſcheinbare Perſönlichkeiten ſind, zugleich aber dennoch wirkliche Perſonen ſein wollen und ſollen. Das weſentliche Merkmal perſönlicher Wirklichkeit, das polytheiſtiſche Element iſt ausgeſchloſſen, negirt als ungöttlich. Aber eben durch dieſe Negation wird ihre Perſönlichkeit nur zu einem Scheine der Einbildung. Nur in der Wahrheit des Plurals liegt die Wahrheit der Perſonen. Die drei chriſtlichen Perſonen ſind nicht tres Dii, drei Götter — ſie ſollen es wenigſtens nicht ſein — ſondern unus Deus. Die drei Perſonen endigen nicht, wie zu erwarten, in einem Plural, ſondern Singular; ſie ſind nicht nur Unum, Eins — ſolches ſind auch die Götter des Polytheismus — ſondern nur Einer, Unus. Die Unität, Einheit hat hier nicht die Bedeutung des Weſens nur, ſondern zugleich der Exiſtenz; die Einheit iſt die Exiſtenzform Gottes. Drei iſt Eins: der Plural ein Singular. Gott iſt ein aus drei Perſonen beſtehendes perſönliches Weſen.*)

---

*) Es iſt ſonderbar, wie die ſpeculative Religionsphiloſophie gegen den gottloſen Verſtand die Trinität in Schutz nimmt und doch mit der Beſeitigung der perſönlichen Subſtanzen und mit der Erklärung, daß das Verhältniß von Vater und Sohn nur ein dem organiſchen Leben entnommenes unangemeſſenes Bild ſei, der Trinität die Seele, das Herz aus dem Leibe reißt. Wahrlich, wenn man die Kunſtgriffe cabbaliſtiſcher Willkühr, welche die ſpeculativen Religionsphiloſophen zu Gunſten der „abſoluten" Religion anwenden, auch den „endlichen" Religionen zu Gute laſſen kommen dürfte oder wollte, ſo wäre es nicht ſchwierig, auch ſchon aus den Hörnern des ägyptiſchen Apis die Kategorienbüchſe der chriſtlichen Dogmatik herauszudrechſeln. Man bedürfte hiezu nichts weiter als die ominöſe, zur Rechtfertigung jedes Unſinns geſchickte Trennung von Verſtand und ſpeculativer Vernunft.

Die drei Perſonen ſind alſo nur Phantome in den Augen der Vernunft, denn die Bedingungen oder Beſtimmungen, durch welche ſich ihre Perſönlichkeit bewähren müßte, ſind durch das Gebot des Monotheismus aufgehoben. Die Einheit läugnet die Perſönlichkeit; die Selbſtſtändigkeit der Perſonen geht unter in der Selbſtſtändigkeit der Einheit; ſie ſind bloße Relationen. Der Sohn iſt nicht ohne den Vater, der Vater nicht ohne den Sohn, der heilige Geiſt, der überhaupt die Symmetrie ſtört, drückt nichts aus, als die Beziehung beider auf einander. Die göttlichen Perſonen unterſcheiden ſich aber nur dadurch von einander, wodurch ſie ſich gegenſeitig auf einander beziehen. Das Weſentliche des Vaters als Perſon iſt, daß er Vater, des Sohnes, daß er Sohn iſt. Was der Vater noch außer ſeiner Vaterſchaft iſt, das betrifft nicht ſeine Perſönlichkeit; darin iſt er Gott, und als Gott identiſch mit dem Sohne als Gott. Darum heißt es: Gottvater, Gottſohn, Gott heiliger Geiſt, Gott iſt in allen Dreien gleich, Daſſelbe. „Ein anderer iſt der Vater, ein anderer der Sohn, ein anderer der heilige Geiſt, aber nichts Anderes, ſondern das, was der Vater, iſt auch der Sohn und der heilige Geiſt“, d. h. es ſind verſchiedne Perſonen, aber ohne Verſchiedenheit des Weſens. Die Perſönlichkeit geht alſo lediglich in das Verhältniß der Vaterſchaft auf, d. h. der Begriff Perſon iſt hier nur ein relativer Begriff, der Begriff einer Relation. Der Menſch als Vater iſt gerade darin, daß er Vater iſt, unſelbſtſtändig, weſentlich in Bezug auf den Sohn; er iſt nicht ohne den Sohn Vater; durch die Vaterſchaft ſetzt ſich der Menſch zu einem relativen, unſelbſtſtändigen, unperſönlichen Weſen herab. Es iſt vor Allem nöthig, ſich nicht täuſchen zu laſſen durch dieſe Verhältniſſe, wie ſie in der Wirklichkeit, im Menſchen exiſtiren. Der menſchliche Vater iſt außer ſeiner Vaterſchaft noch ſelbſtſtändiges, perſönliches Weſen; er hat wenigſtens ein formelles Fürſichſein, eine Exiſtenz außer ſeinem Sohne; er iſt nicht nur Vater mit Ausſchluß aller andern Prädicate eines wirklichen perſönlichen Weſens. Die Vaterſchaft iſt ein Verhältniß, das der ſchlechte Menſch ſogar zu einer ganz äußerlichen, ſein perſönliches Weſen nicht berührenden Relation machen kann. Aber im Gottvater iſt kein Unterſchied zwiſchen dem Gottvater und dem Gottſohn als Gott; nur die abſtracte Vaterſchaft begründet ſeine Perſönlichkeit, ſeinen Unterſchied von dem Sohne, deſſen Perſönlichkeit gleichfalls nur die abſtracte Sohnſchaft begründet.

---

*) Die Einheit hat nicht die Bedeutung des Genus, nicht des Unum, ſondern des Unus. (S. Auguſtin und Petrus Lomb. l. I. dist. 19. c. 7. 8. 9.) Hi ergo tres, qui unum sunt propter ineffabilem conjunctionem deitatis, qua ineffabiliter copulantur, unus Deus est. (Petrus L. l. c. c. 6.) „Wie kann ſich die Vernunft darin ſchicken oder das gläuben, daß drey eines und eines drey ſey.“ Luther. (T. XIV. p. 13.)

Aber zugleich ſollen dieſe Relationen, wie geſagt, nicht bloße Relationen, Unſelbſtſtändigkeiten, ſondern wirkliche Perſonen, Weſen, Subſtanzen ſein. Es wird alſo wieder die Wahrheit des Plurals, die Wahrheit des Polytheismus bejaht*) und die Wahrheit des Monotheismus verneint. So löſt auch in dem heiligen Myſterium der Trinität — in wiefern es nämlich eine vom menſchlichen Weſen unterſchiedne Wahrheit vorſtellen ſoll — Alles ſich auf in Täuſchungen, Phantasmen, Widerſprüche und Sophismen.*)

---

*) „Wenn der Vater Gott und der Sohn Gott und der heil. Geiſt Gott iſt, warum heißen ſie denn nicht drei Götter? Höre, was Auguſtin auf dieſe Frage

Sechsundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch in den Sacramenten.

Wie das objective Weſen der Religion, das Weſen Gottes — ſo löſt ſich auch, aus leicht begreiflichen Gründen, das ſubjective Weſen derſelben in lauter Widerſprüche auf.

Die ſubjectiven Weſensmomente der Religion ſind einerſeits Glaube und Liebe, andrerſeits, inwiefern ſie ſich in einem Cultus äußerlich darſtellt, die Sacramente der Taufe und des Abendmahls. Das Sacrament des Glaubens iſt die Taufe, das Sacrament der Liebe das Abendmahl. Streng genommen giebt es nur zwei Sacramente, wie zwei ſubjective Weſensmomente der Religion: Glaube und Liebe; denn die Hoffnung iſt nur der Glaube in Bezug auf die Zukunft: ſie wird daher mit demſelben logiſchen Unrecht, als der heilige Geiſt, zu einem beſondern Weſen gemacht.

Die Einheit der Sacramente mit dem entwickelten eigenthümlichen

---

antwortet: Wenn ich ſagte drei Götter, ſo widerſpräche die Schrift, welche ſagt: Höre Iſrael: Dein Gott iſt ein einiger Gott. Deßwegen ſagen wir alſo lieber drei Perſonen, als drei Götter, weil dieſem nicht die heilige Schrift widerſpricht." (Petrus L. l. I. dist. 23, c. 3.) Wie ſehr ſtützte ſich doch auch der Katholicismus auf die heilige Schrift!

*) Eine meiſterhafte Darſtellung von den zerſtörenden Widerſprüchen, in welche das Myſterium der Trinität ein unverfälſchtes religiöſes Gemüth verſetzt, findet man in der Schrift meines Bruders Friedrich: „Theanthropos." Zürich 1838.

Weſen der Religion ſtellt ſich nun, abgeſehen von andern Beziehungen, ſogleich dadurch heraus, daß die Baſis derſelben natürliche Dinge oder Stoffe ſind, welchen aber eine ihrer Natur widerſprechende Bedeutung und Wirkung eingeräumt wird. So iſt das Subject oder die Materie der Taufe das Waſſer, gemeines, natürliches Waſſer, gleichwie überhaupt die Materie der Religion unſer eignes natürliches Weſen iſt. Aber wie unſer eignes Weſen die Religion uns entfremdet und entwendet, ſo iſt auch das Waſſer der Taufe zugleich wieder ein ganz anderes Waſſer, als das gemeine; denn es hat keine phyſiſche, ſondern hyperphyſiſche Kraft und Bedeutung: es iſt das Lavacrum regenerationis, reinigt den Menſchen vom Schmutze der Erbſünde, treibt den angebornen Teufel aus, verſöhnt mit Gott. Es iſt alſo ein natürliches Waſſer eigentlich nur zum Schein, in Wahrheit übernatürliches. Mit andern Worten: das Taufwaſſer hat übernatürliche Wirkungen — was aber übernatürlich wirkt, iſt ſelbſt übernatürlichen Weſens — nur in der Vorſtellung, in der Einbildung.

Aber dennoch ſoll zugleich wieder der Taufſtoff natürliches Waſſer ſein. Die Taufe hat keine Gültigkeit und Wirkſamkeit, wenn ſie nicht mit Waſſer vollbracht wird. Die natürliche Qualität hat alſo doch auch für ſich ſelbſt Werth und Bedeutung, weil nur mit dem Waſſer, nicht mit einem andern Stoffe ſich die übernatürliche Wirkung der Taufe auf übernatürliche Weiſe verbindet. Gott könnte an ſich vermöge ſeiner Allmacht die nämliche Wirkung an jedes beliebige Ding knüpfen. Aber er thut es nicht; er accommodirt ſich der natürlichen Qualität; er wählt einen ſeiner Wirkung entſprechenden, ähnlichen Stoff. Ganz wird alſo das Natürliche nicht zurückgeſetzt; es bleibt vielmehr immer noch eine gewiſſe Analogie, ein Schein von Natürlichkeit übrig. Der Wein repräſentirt das Blut, das Brot das Fleiſch.*) Auch das Wunder

*) „Das Sacrament hat Aehnlichkeit mit dem Gegenſtande, deſſen Zeichen es iſt." (Petrus L. l. IV. dist. 1. c. 1.)

richtet ſich nach Aehnlichkeiten; es verwandelt Waſſer in Wein oder Blut, eine Art in eine andre, unter Beibehaltung des unbeſtimmten Gattungsbegriffs der Flüſſigkeit. So alſo auch hier. Das Waſſer iſt die reinſte, klarſte ſichtbare Flüſſigkeit: vermöge dieſer ſeiner Naturbeſchaffenheit das Bild von dem fleckenloſen Weſen des göttlichen Geiſtes. Kurz, das Waſſer hat zugleich für ſich ſelbſt, als Waſſer, Bedeutung; es wird ob ſeiner natürlichen Qualität geheiligt, zum Organ oder Mittel des heiligen Geiſtes erkoren. Inſofern liegt der Taufe ein ſchöner, tiefer Naturſinn zu Grunde. Indeß dieſer ſchöne Sinn geht ſogleich wieder verloren, indem das Waſſer eine über ſein Weſen hinausgehende Wirkung hat — eine Wirkung, die es nur durch die übernatürliche Kraft des heiligen Geiſtes, nicht durch ſich ſelbſt hat. Die natürliche Qualität wird inſofern wieder gleichgültig: wer aus Wein Waſſer macht, kann willkührlich mit jedem Stoffe die Wirkungen des Taufwaſſers verbinden.

Die Taufe kann daher nicht ohne den Begriff des Wunders gefaßt werden. Die Taufe iſt ſelbſt ein Wunder. Dieſelbe Kraft, welche die Wunder gewirkt, und durch ſie als thatſächliche Beweiſe der Gottheit Chriſti die Juden und Heiden in Chriſten umgewandelt, dieſelbe Kraft hat die Taufe eingeſetzt und wirkt in ihr. Mit Wundern hat das Chriſtenthum angefangen, mit Wundern ſetzt es ſich fort. Will man die Wunderkraft der Taufe läugnen, ſo muß man auch die Wunder überhaupt läugnen. Das wunderwirkende Taufwaſſer hat ſeine natürliche Quelle in dem Waſſer, welches an der Hochzeit zu Kana in Wein verwandelt wurde.

Der Glaube, der durch Wunder bewirkt wird, hängt nicht ab von mir, von meiner Selbſtthätigkeit, von der Freiheit der Ueberzeugungs- und Urtheilskraft. Ein Wunder, das vor meinen Augen geſchieht, muß ich glauben, wenn ich nicht abſolut verſtockt bin. Das Wunder nöthigt mir auf den Glauben an die Gottheit des Wunderthäters.*) Allerdings ſetzt es in gewiſſen Fällen Glauben voraus, nämlich da, wo es als Belohnung erſcheint, außerdem aber nicht ſowohl wirklichen Glauben, als vielmehr nur gläubigen Sinn, Dispoſition, Bereitwilligkeit, Hingebung im Gegenſatz zu dem unglaublich verſtockten und böswilligen Sinn der Phariſäer. Das Wunder ſoll ja beweiſen, daß der Wunderthäter wirklich der iſt, für den er ſich ausgiebt. Erſt der auf das Wunder geſtützte Glaube iſt bewieſener, begründeter, objectiver Glaube. Der Glaube, den das Wunder vorausſetzt, iſt nur der Glaube an einen Meſſias, einen Chriſtus überhaupt, aber den Glauben, daß dieſer Menſch hier der Chriſtus iſt — dieſen Glauben — und dieſer iſt die Hauptſache — bewirkt erſt das Wunder. Uebrigens iſt auch die Vorausſetzung ſelbſt dieſes unbeſtimmten Glaubens keineswegs nothwendig. Unzählige wurden erſt durch die Wunder gläubig; das Wunder war alſo die Urſache ihres Glaubens. Wenn daher die Wunder dem Chriſtenthum nicht widerſprechen — und wie ſollten ſie ihm widerſprechen? — ſo widerſpricht demſelben auch nicht die wunderbare Wirkung der Taufe. Im Gegentheil es iſt nothwendig, der Taufe eine ſupranaturaliſtiſche Bedeutung zu geben, wenn man ihr eine chriſtliche Bedeutung geben will. Paulus wurde durch eine plötzliche wunderbare Erſcheinung, wie er noch voll des Chriſtenhaſſes war, bekehrt. Das Chriſtenthum kam gewaltſam über ihn. Man kann ſich nicht mit der Ausflucht helfen, daß bei einem Andern dieſe Erſcheinung nicht denſelben Erfolg würde gehabt haben, daß alſo die Wirkung derſelben doch dem Paulus ſelbſt zugerechnet werden müſſe. Denn wären Andre derſelben Erſcheinung gewürdigt worden, ſo würden ſie ſicherlich eben ſo chriſtlich geworden ſein, als Paulus. Allmächtig iſt ja die göttliche Gnade. Die Ungläubigkeit und Unbekehrlichkeit der Phariſäer iſt kein Gegengrund; denn eben ihnen entzog ſich die Gnade. Der Meſſias mußte nothwendig, einem göttlichen Decret zufolge, verrathen, mißhandelt, gekreuzigt werden. Alſo mußten Individuen ſein, die ihn mißhandelten, die ihn kreuzigten; alſo mußte ſchon im Voraus die göttliche Gnade dieſen Individuen ſich entzogen haben. Freilich wird ſie ſich ihnen nicht ganz und gar entzogen haben, aber nur, um ihre Schuld zu vergrößern, keineswegs mit dem ernſtlichen Willen, ſie zu bekehren. Wie wäre es möglich geweſen, dem Willen Gottes, vorausgeſetzt natürlich, daß es wirklich ſein Wille, nicht bloße Velleität war, zu widerſtehn? Paulus ſelbſt ſtellt ſeine Bekehrung und Umwandlung als ein, von ſeiner Seite völlig verdienſtloſes Werk der göttlichen Gnade hin.*) Ganz richtig. Der göttlichen Gnade nicht widerſtehen, d. h. die göttliche Gnade aufnehmen, auf ſich wirken laſſen — das iſt ja ſelbſt ſchon etwas Gutes, folglich eine Wirkung der Gnade des heiligen Geiſtes. Nichts iſt verkehrter, als das Wunder mit der Lehr- und Denkfreiheit, die Gnade mit der Willensfreiheit vermitteln zu wollen. Die Religion ſcheidet das Weſen des Menſchen vom Menſchen. Die Thätigkeit, die Gnade Gottes iſt die entäußerte Selbſtthätigkeit des Menſchen, der vergegenſtändlichte freie Wille.**)

---

*) In Beziehung auf den Wunderthäter iſt allerdings der Glaube (die Zuverſicht zu Gottes Beiſtand) die Urſache, die causa efficiens des Wunders (ſ. z. B. Matth. 17, 20. Apoſtelgeſch. 6, 8.). Aber in Beziehung auf den Zuſchauer des Wunders — und davon handelt es ſich hier — iſt das Wunder die causa efficiens des Glaubens.

Es iſt die größte Inconſequenz, wenn man die Erfahrung, daß die Menſchen durch die heilige Taufe nicht geheiligt, nicht umgewandelt werden, als ein Argument gegen den Glauben an eine wunderbare Wirkung der Taufe anführt, wie dieß von rationaliſtiſch-orthodoxen Theologen geſchehen iſt;*) denn auch die Wunder, auch die objective Kraft des Gebetes, überhaupt alle übernatürlichen Wahrheiten der Religion widerſprechen der Erfahrung. Wer ſich auf die Erfahrung beruft, der verzichte auf den Glauben. Wo die Erfahrung eine Inſtanz iſt, da iſt der religiöſe Glaube und Sinn bereits verſchwunden. Die objective Kraft des Gebets läugnet der Ungläubige nur deßwegen, weil ſie der Erfahrung widerſpricht; der Atheiſt geht noch weiter, er läugnet ſelbſt die Exiſtenz Gottes, weil er ſie in der Erfahrung nicht findet. Die innere Erfahrung iſt ihm kein Anſtoß; denn was Du in Dir ſelbſt erfährſt von einem andern Weſen, das beweiſt nur, daß Etwas in Dir iſt, was nicht Du ſelbſt biſt, was unabhängig von Deinem perſönlichen Willen und Bewußtſein auf Dich wirkt, ohne daß Du weißt, was dieſes geheimnißvolle Etwas iſt. Aber der Glaube iſt ſtärker, als die Erfahrung. Die wider ihn ſprechenden Fälle ſtören den Glauben nicht in ſeinem Glauben; er iſt ſelig in ſich; er hat nur Augen für ſich, allem Andern außer ihm verſchloſſen.

---

*) „Hie ſiehet man ein Wunderwerk über alle Wunder, ſo Chriſtus gethan hat, daß er ſeinen höchſten Feind ſo gnädiglich bekehret." Luther. (T. XVI. p. 560.)

**) Es macht daher dem Verſtande und Wahrheitsſinne Luthers große Ehre, daß er, ſo insbeſondre in ſeiner Schrift gegen Erasmus, der göttlichen Gnade gegenüber den freien Willen des Menſchen unbedingt negirte. „Der Nahme freier Wille, ſagt ganz richtig Luther vom Standpunkte der Religion aus, iſt ein göttlicher Titel und Nahme, den Niemand führen ſoll noch mag, denn allein die hohe göttliche Majeſtät." (T. XIX p. 28.)

Allerdings fordert die Religion auch auf dem Standpunkt ihres myſtiſchen Materialismus immer zugleich das Moment der Subjectivität, der Geiſtigkeit, ſo auch bei den Sacramenten, aber hierin eben offenbart ſich ihr Widerſpruch mit ſich ſelbſt. Und dieſer Widerſpruch tritt beſonders grell in dem Sacrament des Abendmahls hervor; denn die Taufe kommt ja auch ſchon den Kindern zu Gute, ob man gleich auch ſelbſt bei ihr, als Bedingung ihrer Wirkſamkeit, das Moment der Geiſtigkeit geltend gemacht, aber ſonderbarer Weiſe in den

---

*) Freilich trotzte auch ſchon den ältern unbedingt gläubigen Theologen die Erfahrung das Geſtändniß ab, daß die Wirkungen der Taufe wenigſtens in dieſem Leben ſehr beſchränkt ſeien. Baptismus non aufert omnes poenalitates hujus vitae. (Mezger. Theol. schol. T. IV. p. 251. S. auch Petrus Lomb. l. IV. dist. 4. c. 4. l. II. dist. 32. c. 1.)

Glauben Anderer, in den Glauben der Eltern oder deren Stellvertreter oder der Kirche überhaupt verlegt hat. *)

Der Gegenſtand des Sacraments des Abendmahls iſt nämlich der Leib Chriſti — ein *wirklicher Leib*; aber es fehlen ihm die nothwendigen *Prädicate der Wirklichkeit*. Wir haben hier wieder nur in einem *ſinnfälligen Beiſpiel*, was wir überhaupt im Weſen der Religion fanden. Das Object oder Subject in der religiöſen Syntaxe iſt immer ein wirkliches menſchliches oder natürliches Subject oder Prädicat; aber die nähere Beſtimmung, das *weſentliche Prädicat* dieſes Prädicats wird verneint. Das Subject iſt ein ſinnliches, das Prädicat aber ein *nicht* ſinnliches, d. h. *dieſem Subject widerſprechendes*. Einen wirklichen Leib unterſcheide ich von einem eingebildeten Leibe nur dadurch, daß jener leibliche Wirkungen, unwillführliche Wirkungen auf mich macht. Wenn alſo das Brot der wirkliche Leib Gottes wäre, ſo müßte der Genuß deſſelben unmittelbar, unwillkührlich heilige Wirkungen in mir hervorbringen; ich brauchte keine beſondren Vorbereitungen zu treffen, keine heilige Geſinnung mitzubringen. Wenn ich einen Apfel eſſe, ſo bringt mir der Apfel von ſelbſt den Geſchmack des Apfels bei. Ich brauche nichts weiter als höchſtens einen unverdorbnen Magen, um den Apfel als Apfel zu empfinden. Die Katholiken fordern von Seiten des Körpers Nüchternheit als Bedingung des Genuſſes des Abendmahls. Dieß iſt genug. Mit meinen Lippen ergreife ich den Leib, mit meinen Zähnen zermalme ich ihn, mit meiner Speiſeröhre bringe ich ihn in den Magen; ich aſſimilire mir

---

*) Selbſt in der abſurden Fiction der Lutheraner, daß „die Kinder in der Taufe ſelbſt gläuben", reducirt ſich das Moment der Subjectivität wieder auf den Glauben Anderer, indem den Glauben der Kinder „Gott würcket durch das Fürbitten und Herzubringen der Paten im Glauben der chriſtlichen Kirchen." *Luther*. (T. XIII. p. 360. 361.) „Alſo hilft der *fremde* Glaube, daß ich auch einen eignen Glauben kriege." Derſelbe. (T. XIV. p. 347 a.)

ihn nicht geiſtig, ſondern leiblich.*) Warum ſollen alſo ſeine Wirkungen nicht körperlich ſein? Warum ſoll dieſer Leib, der leiblichen, aber zugleich himmliſchen, übernatürlichen Weſens iſt, nicht auch körperliche und doch zugleich heilige, übernatürliche Wirkungen in mir hervorbringen? Wenn meine Geſinnung, mein Glaube erſt den Leib zu einem mich heiligenden Leib macht, das trockne Brot in pneumatiſch animaliſche Subſtanz verwandelt, wozu brauche ich noch ein äußerliches Ding? Ich ſelbſt bringe ja die Wirkung des Leibes auf mich, alſo die Wirklichkeit deſſelben hervor; ich werde von mir ſelbſt afficirt. Wo iſt die objective Kraft und Wahrheit? Wer unwürdig das Abendmahl genießt, der hat nichts weiter als den phyſiſchen Genuß von Brot und Wein. Wer nichts mitbringt, nimmt nichts mit fort. Der weſentliche Unterſchied dieſes Brotes von gemeinem natürlichen beruht daher nur auf dem Unterſchiede der Geſinnung beim Tiſche des Herrn von der Geſinnung bei irgend einem andern Tiſche. „Welcher unwürdig iſſet und trinket, der iſſet und trinket ihm ſelber das Gericht, daß er nicht unterſcheidet den Leib des Herrn."**) Dieſe Geſinnung hängt aber ſelbſt wieder nur ab von der Bedeutung, die ich dieſem Brote gebe. Hat es für mich die Bedeutung, daß es nicht Brot, ſondern der Leib

---

*) „Dis, ſagt Luther, iſt in Summa unſre Meinung, daß wahrhaftig in und mit dem Brote der Leib Chriſti geeſſen wird, alſo, daß alles, was das Brot würcket und leidet, der Leib Chriſti leide und würcke, daß er ausgetheilt, geeſſen und mit den Zähnen zerbiſſen werde propter unionem sacramentalem." (Planks Geſchichte der Entſt. des proteſt. Lehrbeg. VIII. B. S. 369.) Anderwärts läugnet freilich wieder Luther, daß der Leib Chriſti, ob er gleich leiblich genoſſen wird, mit den Zähnen „zerbiſſen und zerriſſen und mit dem Bauch verdäuet werde wie ein Stück Rindfleiſch." (T. XIX. p. 429.) Kein Wunder, denn was genoſſen wird, iſt ein Gegenſtand ohne Gegenſtändlichkeit, ein Leib ohne Leiblichkeit, ein Fleiſch ohne Fleiſchlichkeit, ein „Geiſtfleiſch iſts" wie Luther (ebend.) ſagt, d. h. ein imaginäres Fleiſch. — Bemerkt werde noch: Auch die Proteſtanten genießen das Abendmahl nüchtern, aber dieß iſt bei ihnen nur Brauch, nicht Geſetz. (S. Luther T. XVIII. p. 200. 201.)

**) 1. Korinther 11, 29.

Chriſti ſelbſt iſt, ſo hat es auch nicht die Wirkung von gemeinem Brote. In der Bedeutung liegt die Wirkung. Ich eſſe nicht, um mich zu ſättigen: ich verzehre deßwegen nur ein geringes Quantum. So wird alſo ſchon hinſichtlich der Quantität, die bei jedem andern materiellen Genuſſe eine weſentliche Rolle ſpielt, die Bedeutung gemeinen Brotes äußerlich beſeitigt.

Aber dieſe Bedeutung exiſtirt nur in der Phantaſie; den Sinnen nach bleibt der Wein Wein, das Brot Brot. Die Scholaſtiker halten ſich darum mit der köſtlichen Diſtinction von Subſtanz und Accidenzen. Alle Accidenzen, welche die Natur von Wein und Brot ausmachen, ſind noch da; nur das, was dieſe Accidenzen ausmachen, die Subſtanz, das Weſen fehlt, iſt verwandelt in Fleiſch und Blut. Aber alle Eigenſchaften zuſammen, dieſe Einheit iſt die Subſtanz ſelbſt. Was iſt Wein und Brot, wenn ich ihnen die Eigenſchaften nehme, die ſie zu dem machen, was ſie ſind? Nichts. Fleiſch und Blut haben daher keine objective Exiſtenz; ſonſt müßten ſie ja auch den ungläubigen Sinnen Gegenſtand ſein. Im Gegentheil: die allein gültigen Zeugen einer objectiven Exiſtenz — der Geſchmack, der Geruch, das Gefühl, das Auge reden einſtimmig nur der Wirklichkeit von Wein und Brot das Wort. Wein und Brot ſind in der Wirklichkeit natürliche, in der Einbildung aber göttliche Subſtanzen.

Der Glaube iſt die Macht der Einbildungskraft, welche das Wirkliche zum Unwirklichen, das Unwirkliche zum Wirklichen macht — der directe Widerſpruch mit der Wahrheit der Sinne, der Wahrheit der Vernunft. Der Glaube verneint, was die Vernunft bejaht, und bejaht, was ſie verneint.*) Das Geheimniß des Abendmahls iſt das Geheimniß des Glaubens*) — daher der Genuß deſſelben der höchſte, entzückendſte, wonnetrunkenſte Moment des gläubigen Gemüths. Die Vernichtung der ungemüthlichen Wahrheit, der Wahrheit der Wirklichkeit, der gegenſtändlichen Welt und Vernunft — eine Vernichtung, welche das Weſen des Glaubens ausmacht — erreicht im Abendmahl ihren höchſten Gipfel, weil hier der Glaube ein *unmittelbar gegenwärtiges, evidentes, unbezweifelbares Object* vernichtet, behauptend: es iſt *nicht*, was es laut des Zeugniſſes der Vernunft und Sinne *iſt*, behauptend: es iſt nur Schein, daß es Brot, in Wahrheit iſt es Fleiſch. Der Satz der Scholaſtiker: es iſt den Accidenzen nach Brot, der Subſtanz nach Fleiſch, iſt nämlich nur der abſtracte, erklärende Gedankenausdruck von dem, was der Glaube annimmt und ausſagt, und hat daher keinen andern Sinn als: dem Sinnenſchein oder der gemeinen Anſchauung nach iſt es Brot, der Wahrheit nach aber Fleiſch. Wo daher einmal die Einbildungskraft des Glaubens eine ſolche Gewalt über die Sinne und Vernunft ſich angemaßt hat, daß ſie die evidenteſte Sinnenwahrheit läugnet, da iſt es auch kein Wunder, wenn ſich die Gläubigen ſelbſt bis zu dem Grade exaltiren konnten, daß ſie wirklich ſtatt Wein Blut fließen ſahen. Solche Beiſpiele hat der Katholicismus aufzuweiſen. Es gehört wenig dazu,

---

*) „Wir ſehen die Geſtalt des Weins und Brotes, aber glauben nicht an das Daſein der Subſtanz des Brotes und Weines. Wir glauben dagegen, daß die Subſtanz des Leibes und Blutes Chriſti da iſt, und doch ſehen wir nicht ſeine Geſtalt.“ Divus Bernardus. (Ed. Basil. 1552. p. 189—191.)

---

*) Auch noch in anderer, hier nicht entwickelter, aber anmerkungsweiſe zu erwähnender Beziehung, nämlich folgender. In der Religion, im Glauben iſt der Menſch ſich als das *Object*, d. i. der *Zweck* Gottes Gegenſtand. Der Menſch bezweckt ſich ſelbſt in und durch Gott. Gott iſt das Mittel der menſchlichen Exiſtenz und Seligkeit. Dieſe religiöſe Wahrheit, geſetzt als Gegenſtand des Cultus, als ſinnliches Object iſt das Abendmahl. Im Abendmahl ißt, verzehrt der Menſch Gott — den Schöpfer des Himmels und der Erde — als eine leibliche Speiſe, erklärt er durch die That des „mündlichen Eſſens und Trinkens“ Gott für ein bloßes Lebensmittel des Menſchen. Hier iſt der Menſch als der *Gott* Gottes geſetzt — das Abendmahl daher der höchſte Selbſtgenuß der menſchlichen Subjectivität. Auch der Proteſtant verwandelt hier zwar nicht mit dem Worte, aber der Wahrheit nach Gott in ein äußerliches Ding, indem er ihn ſich als ein Object des ſinnlichen Genuſſes unterwirft.

außer ſich, ſinnlich wahrzunehmen, was man im Glauben, in der Einbildung als wirklich annimmt.

So lange der Glaube an das Myſterium des Abendmahls als eine heilige, ja die heiligſte, höchſte Wahrheit die Menſchheit beherrſchte, ſo lange war auch das herrſchende Princip der Menſchheit die Einbildungskraft. Alle Unterſcheidungsmerkmale zwiſchen Wirklichkeit und Unwirklichkeit, Unvernunft und Vernunft waren verſchwunden — Alles, was man ſich nur immer einbilden konnte, galt für reale Möglichkeit. Die Religion heiligte jeden Widerſpruch mit der Vernunft, mit der Natur der Dinge. Spottet nicht über die albernen Fragen der Scholaſtiker! Sie waren nothwendige Conſequenzen des Glaubens. Was nur Gemüthsſache iſt, ſollte Vernunftſache ſein, was dem Verſtande widerſpricht, ſollte ihm nicht widerſprechen. Das war der Grundwiderſpruch der Scholaſtik, woraus ſich alle andern Widerſprüche von ſelbſt ergaben.

Und es iſt von keiner beſondern Erheblichkeit, ob ich die proteſtantiſche oder katholiſche Abendmahlslehre glaube. Der Unterſchied iſt nur der, daß ſich im Proteſtantismus erſt auf der Zunge im Actus des Genuſſes*) Fleiſch und Blut auf eine völlig wunderbare Weiſe mit Brot und Wein verbinden; im Katholicismus aber ſchon vor dem Genuß durch die Macht des Prieſters, der jedoch hier nur im Namen des Allmächtigen handelt, Brot und Wein wirklich in Fleiſch und Blut verwandelt werden. Der Proteſtant weicht nur kluger Weiſe einer beſtimmten Erklärung aus; er giebt ſich nur keine ſinnfällige Blöße, wie die fromme unkritiſche Einfalt des Katholicismus, deſſen Gott, als ein äußerliches Ding, ſelbſt von einer Maus aufgezehrt werden kann; er beherbergt ſeinen Gott bei ſich, da, wo er ihm nicht mehr entriſſen werden kann, und ſichert ihn dadurch eben ſo vor der Macht des Zufalls, als des Spottes; verzehrt aber deſſen ungeachtet eben ſo gut, wie der Katholik, im Brote und Weine wirkliches Fleiſch und Blut. Wie wenig unterſchieden ſich namentlich anfänglich die Proteſtanten von den Katholiken in der Abendmahlslehre! So enſtund zu Anspach ein Streit über die Frage: „ob der Leib Chriſti auch in den Magen komme, wie andre Speiſen verdaut werde und alſo auch durch den natürlichen Gang wieder ausgeworfen werde?“ *)

---

*) „Wende nicht ein, daß Chriſtus dieſe Worte: dieß iſt mein Leib, geſprochen habe, ehe ſeine Schüler aßen, und alſo das Brot ſchon vor dem Genuß (ante usum) der Leib Chriſti geweſen ſei.“ Buddeus (l. c. l. V. c. I. §. 13. §. 17.) Siehe dagegen das Concil. Trident. Sessio 13. c. 3. c. 8. Can. 4.

Aber obgleich die Einbildungskraft des Glaubens die gegenſtändliche Exiſtenz zu einem bloßen Scheine, die gemüthliche, eingebildete Exiſtenz zur Wahrheit und Wirklichkeit macht: ſo iſt doch an ſich oder der Wahrheit nach das wirklich Gegenſtändliche nur der natürliche Stoff. Selbſt die Hoſtie in der Büchſe des katholiſchen Prieſters iſt an ſich nur im Glauben göttlicher Leib, dieß äußerliche Ding, in das er das göttliche Weſen verwandelt, nur ein Glaubensding; denn der Leib iſt ja auch hier nicht als Leib ſichtbar, fühlbar, ſchmeckbar. Das heißt: das Brot iſt nur der Bedeutung nach Fleiſch. Zwar hat für den Glauben dieſe Bedeutung den Sinn des wirklichen Seins — wie denn überhaupt in der Ekſtaſe der Inbrunſt das Bedeutende zum Bedeuteten ſelbſt wird — es ſoll nicht Fleiſch bedeuten, ſondern ſein. Aber dieſes Sein iſt ja eben kein fleiſchliches; es iſt ſelbſt nur geglaubtes, vorgeſtelltes, eingebildetes Sein, d. h. es hat ſelbſt nur den Werth, die Qualität einer Bedeutung. **) Ein Ding, das für mich eine beſondere Bedeutung hat, iſt ein andres in meiner Vorſtellung, als in der Wirklichkeit. Das Bedeutende iſt nicht ſelbſt das, was damit bedeutet wird. Was es iſt, fällt in den Sinn; was es bedeutet, nur in meine Geſinnung, Vorſtellung, Phantaſie, iſt nur für mich, nicht für den Andern, nicht objectiv da. So auch hier. Wenn darum Zwingli geſagt, das Abendmahl habe nur ſubjective Bedeutung, ſo hat er an ſich daſſelbe geſagt, was die Andern; nur zerſtörte er die Illuſion der religiöſen Einbildungskraft; denn das Iſt im Abendmahl iſt ſelbſt nur eine Einbildung, aber mit der Einbildung, daß es keine Einbildung iſt. Zwingli hat nur einfach, nackt, proſaiſch, rationaliſtiſch, darum beleidigend ausgeſprochen, was die Andern myſtiſch, indirect ausſagten, indem ſie eingeſtanden,*) daß nur von der würdigen Geſinnung oder vom Glauben die Wirkung des Abendmahls abhängt, d. h. daß nur für Den Brot und Wein das Fleiſch und Blut des Herrn, der Herr ſelbſt ſind, für welchen ſie die übernatürliche Bedeutung des göttlichen Leibes haben, denn nur davon hängt die würdige Geſinnung, der religiöſe Affect ab.**)

---

*) Apologie Melanchthons. Strobel. Nürnb. 1783. p. 127.

**) „Nu aber die Schwärmer gläuben, es ſey eitel Brodt und Wein da, ſo iſts gewißlich alſo, wie ſie gläuben, ſo haben ſie es und eſſen alſo eitel Brod und Wein.“ Luther. (T. XIX. p. 132.) D. h. glaubſt Du, ſtellſt Du Dir vor, bildeſt Dir ein, daß das Brot nicht Brot, ſondern der Leib iſt, ſo iſt es auch nicht Brot; glaubſt Du es nicht, ſo iſt es auch nicht. Was es für Dich iſt, das iſt es.

Wenn nun aber das Abendmahl nichts wirkt, folglich nichts iſt — denn nur was wirkt, iſt — ohne die Geſinnung, ohne den Glauben, ſo liegt in dieſem allein die Bedeutung deſſelben; die ganze Begebenheit geht im Gemüthe vor ſich. Wirkt auch die Vorſtellung, daß ich hier den wirklichen Leib des Heilands empfange, auf das religiöſe Gemüth, ſo ſtammt doch ſelbſt wieder dieſe Vorſtellung aus dem Gemüthe; ſie bewirkt nur fromme Geſinnungen, wenn und weil ſie ſelbſt ſchon eine fromme Vorſtellung iſt. So wird alſo auch hier das religiöſe Subject von ſich ſelbſt als wie von einem andern Weſen vermittelſt der Vorſtellung eines eingebildeten Objects afficirt, beſtimmt. Ich könnte daher recht gut auch ohne Vermittlung von Wein und Brot, ohne alle kirchliche Ceremonie in mir ſelbſt, in der Einbildung die Handlung des Abendmahls vollbringen. Es giebt unzählige fromme Gedichte, deren einziger Stoff das Blut Chriſti iſt. Hier haben wir daher eine ächt poetiſche Abendmahlsfeier. In der lebhaften Vorſtellung des leidenden, blutenden Heilands vereinigt ſich das Gemüth mit ihm; hier trinkt die fromme Seele in poetiſcher Begeiſterung das reine, mit keinem widerſprechenden ſinnlichen Stoff vermiſchte Blut; hier iſt zwiſchen der Vorſtellung des Blutes und dem Blute ſelbſt kein ſtörender Gegenſtand vorhanden.

---

*) Selbſt auch die Katholiken. „Die Wirkung dieſes Sakraments, wenn es würdig genoſſen wird, iſt die Vereinigung des Menſchen mit Chriſtus." Concil. Florent. de S. Euchar.

**) „Iſt der Leib im Brode und wird mit Glauben leiblich gegeſſen, ſo ſtärket er die Seele, damit (dadurch), daß ſie gläubt, es ſey Chriſti Leib, das der Mund iſſet." Luther. (T. XIX. p. 433; ſ. auch p. 205.) „Denn was wir gläuben zu empfahen, das empfahen wir auch in Wahrheit." Derſ. (T. XVII. p. 557.)

Aber obgleich das Abendmahl, überhaupt das Sacrament gar nichts iſt ohne die Geſinnung, ohne den Glauben, ſo ſtellt doch die Religion das Sacrament zugleich als etwas für ſich ſelbſt Wirkliches, Aeußerliches, vom menſchlichen Weſen Unterſchiedenes dar, ſo daß im religiöſen Bewußtſein die wahre Sache: der Glaube, die Geſinnung nur zu einer Nebenſache, zu einer Bedingung, die vermeintliche, die eingebildete Sache aber zur Hauptſache wird. Und die nothwendigen, unvermeidlichen Folgen und Wirkungen dieſes religiöſen Materialismus, dieſer Unterordnung des Menſchlichen unter das vermeintliche Göttliche, des Subjectiven unter das vermeintliche Objective, der Wahrheit unter die Einbildung, der Moralität unter die Religion — die nothwendigen Folgen ſind Aberglaube und Immoralität — Aberglaube, weil mit einem Dinge eine Wirkung verknüpft wird, die nicht in der Natur deſſelben liegt, weil ein Ding nicht ſein ſoll, was es der Wahrheit nach iſt, weil eine bloße Einbildung für Wirklichkeit gilt; Immoralität, weil ſich nothwendig im Gemüthe die Heiligkeit der Handlung als ſolcher von der Moralität abſondert, der Genuß des Sacraments, auch unabhängig von der Geſinnung, zu einem heiligen und heilbringenden Act wird. So geſtaltet ſich wenigſtens die Sache in der Praxis, die nichts von der Sophiſtik der Theologie weiß. Wodurch ſich überhaupt die Religion in Widerſpruch mit der Vernunft ſetzt, dadurch ſetzt ſie ſich auch immer in Widerſpruch mit dem ſittlichen Sinne. Nur mit dem Wahrheitsſinn iſt auch der Sinn für das Gute gegeben. Verſtandesſchlechtigkeit iſt immer auch Herzensſchlechtigkeit. Wer ſeinen Verſtand betrügt und belügt, der hat auch kein wahrhaftiges, kein ehrliches Herz; Sophiſtik verdirbt den ganzen Menſchen. Aber Sophiſtik iſt die Abendmahlslehre. Mit der Wahrheit der Geſinnung wird die Unwahrheit der leibhaften Gegenwart Gottes und hinwiederum mit der Wahrheit der gegenſtändlichen Exiſtenz die Unwahrheit und Unnothwendigkeit der Geſinnung ausgeſprochen.

Siebenundzwanzigſtes Kapitel.

Der Widerſpruch von Glaube und Liebe.

Die Sacramente verſinnlichen den Widerſpruch von Idealismus und Materialismus, von Subjectivismus und Objectivismus, welcher das innerſte Weſen der Religion conſtituirt. Aber die Sacramente ſind nichts ohne Glaube und Liebe. Der Widerſpruch in den Sacramenten führt uns daher zurück auf den Widerſpruch von Glaube und Liebe.

Das geheime Weſen der Religion iſt die Einheit des göttlichen Weſens mit dem menſchlichen — die Form der Religion aber oder das offenbare, bewußte Weſen derſelben der Unterſchied. Gott iſt das menſchliche Weſen; er wird aber gewußt als ein andres Weſen. Die Liebe iſt es nun, welche das verborgne Weſen der Religion offenbart, der Glaube aber, der die bewußte Form ausmacht. Die Liebe identificirt den Menſchen mit Gott, Gott mit dem Menſchen, darum den Menſchen mit dem Menſchen; der Glaube trennt Gott vom Menſchen, darum den Menſchen von dem Menſchen; denn Gott iſt nichts Andres als der myſtiſche Gattungsbegriff der Menſchheit, die Trennung Gottes vom Menſchen daher die Trennung des Menſchen vom Menſchen, die Auflöſung des gemeinſchaftlichen Bandes. Durch den Glauben ſetzt ſich die Religion mit der Sittlichkeit, der Vernunft, dem einfachen Wahrheitsſinn des Menſchen in Widerſpruch: durch die Liebe aber ſetzt ſie ſich wieder dieſem Widerſpruch entgegen. Der Glaube vereinzelt Gott, er macht ihn zu einem beſondern, andern Weſen: die Liebe verallgemeint; ſie macht Gott zu einem gemeinen Weſen, deſſen Liebe eins iſt mit der Liebe zum Menſchen. Der Glaube entzweit den Menſchen im Innern, mit ſich ſelbſt, folglich auch im Aeußern; die Liebe aber iſt es, welche die Wunden heilt, die der Glaube in das Herz des Menſchen ſchlägt. Der Glaube macht den Glauben an ſeinen Gott zu einem Geſetz; die Liebe iſt Freiheit, ſie verdammt ſelbſt den Atheiſten nicht, weil ſie ſelbſt atheiſtiſch iſt, ſelbſt, wenn auch nicht immer theoretiſch, doch praktiſch die Exiſtenz eines beſondern, dem Menſchen entgegengeſetzten Gottes läugnet.

Der Glaube ſcheidet: das iſt wahr, das falſch. Und ſich nur eignet er die Wahrheit zu. Der Glaube hat eine beſtimmte, beſondere Wahrheit, die daher nothwendig mit Verneinung verbunden iſt, zu ſeinem Inhalte. Der Glaube iſt ſeiner Natur nach ausſchließend. Eines nur iſt Wahrheit, Einer nur iſt Gott, Einer nur, dem das Monopol des Gottesſohnes angehört; alles Andere iſt Nichts, Irrthum, Wahn. Jehovah allein iſt der wahre Gott; alle andern Götter ſind nichtige Götzen.

Der Glaube hat etwas Beſonderes für ſich im Sinne; er ſtützt ſich auf eine beſondere Offenbarung Gottes; er iſt zu ſeinem Beſitzthum nicht auf gemeinem Weg gekommen, auf dem Wege, der allen Menſchen ohne Unterſchied offen ſteht. Was Allen offen ſteht, iſt etwas Gemeines, was eben deßwegen kein beſondres Glaubensobject bildet.

Daß Gott der Schöpfer iſt, konnten alle Menſchen ſchon aus der Natur erkennen, aber was dieſer Gott in Perſon für ſich ſelbſt iſt, das iſt eine beſondere Gnadenſache, Inhalt eines beſondern Glaubens. Aber eben deßwegen, weil nur auf beſondere Weiſe geoffenbart, iſt auch der Gegenſtand dieſes Glaubens ſelbſt ein beſonderes Weſen. Der Gott der Chriſten iſt wohl auch der Gott der Heiden, aber es iſt doch ein gewaltiger Unterſchied, gerade ein ſolcher Unterſchied, wie zwiſchen mir, wie ich dem Freunde und mir, wie ich einem Fremden, der mich aus der Ferne nur kennt, Gegenſtand bin. Gott, wie er den Chriſten Gegenſtand, iſt ein ganz anderer, als wie er den Heiden Gegenſtand iſt. Die Chriſten kennen Gott von Perſon, von Angeſicht zu Angeſicht. Die Heiden wiſſen nur — und das iſt faſt ſchon zu viel eingeräumt — „was", aber nicht: „wer" Gott iſt, weßwegen die Heiden auch in Götzendienſt verfielen. Die Gleichheit der Heiden und Chriſten vor Gott iſt daher eine ganz vage; was die Heiden mit den Chriſten und umgekehrt gemein haben — wenn wir anders ſo liberal ſein wollen, etwas Gemeinſames zu ſtatuiren — dies iſt nicht das eigenthümlich chriſtliche, nicht das, was den Glauben ausmacht. Worin die Chriſten Chriſten ſind, darin ſind ſie eben von den Heiden unterſchieden;[*] ſie ſind es aber durch ihre beſondre Gotteserkenntniß; ihr Unterſcheidungsmerkmal iſt alſo Gott. Die Beſonderheit iſt das Salz, welches dem gemeinen Weſen erſt Geſchmack beibringt. Was ein Weſen insbeſondre iſt, das erſt iſt es. nur wer mich ſpeciell, perſönlich kennt, kennt mich. Der ſpecielle Gott alſo, der Gott, wie er insbeſondre den Chriſten Gegenſtand, der perſönliche Gott, der erſt iſt Gott. Und dieſer iſt den Heiden, den Ungläubigen überhaupt unbekannt, nicht für ſie. Er ſoll allerdings auch für die Heiden werden, aber mittelbar, erſt dadurch, daß ſie aufhören Heiden zu ſein, daß ſie ſelbſt Chriſten werden. Der Glaube beſchränkt, bornirt den Menſchen; er nimmt ihm die Freiheit und Fähigkeit, das Andre, das von ihm Unterſchiedne nach Gebühren zu ſchätzen. Der Glaube iſt in ſich ſelbſt befangen. Der philoſophiſche, überhaupt wiſſenſchaftliche Dogmatiker beſchränkt ſich allerdings auch mit der Beſtimmtheit ſeines Syſtems. Aber die theoretiſche Beſchränktheit hat, ſo unfrei, ſo kurzſichtig und engherzig ſie auch iſt, doch noch einen freieren Charakter, weil an und für ſich das Gebiet der Theorie ein freies iſt, weil hier die Sache nur, der Grund, die Vernunft entſcheidet. Aber der Glaube macht weſentlich ſeine Sache zu einer Sache des Gewiſſens und Intereſſes, des Glückſeligkeitstriebes, denn ſein Gegenſtand iſt ſelbſt ein beſonderes, perſönliches, auf Anerkennung dringendes und von dieſer Anerkennung die Seligkeit abhängig machendes Weſen.

---

[*] „Will ich ein Chriſt ſeyn, ſo muß ich glauben und thun, was andere Leute nicht glauben, noch thun." Luther. (T. XVI. p. 569.)

Der Glaube giebt dem Menſchen ein beſonderes Ehr- und Selbſtgefühl. Der Gläubige findet ſich ausgezeichnet vor andern Menſchen, erhoben über den natürlichen Menſchen; er weiß ſich als eine Perſon von Diſtinction, im Beſitze beſonderer Rechte; die Gläubigen ſind Ariſtokraten, die Ungläubigen Plebejer. Gott iſt dieſer perſonificirte Unterſchied und Vorzug des Gläubigen vor dem Ungläubigen.*) Aber weil der Glaube das eigne Weſen als ein andres Weſen vorſtellt, ſo ſchiebt der Gläubige ſeine Ehre nicht unmittelbar in ſich, ſondern in dieſe andere Perſon. Das Bewußtſein ſeines Vorzugs iſt das Bewußtſein dieſer Perſon, das Gefühl ſeiner ſelbſt hat er in dieſer andern Perſönlichkeit.**) Wie der Bediente in der Würde ſeines Herrn ſich ſelbſt fühlt, ja ſich mehr zu ſein dünkt, als ein freier, ſelbſtſtändiger Mann von niedrigerem Stande als ſein Herr, ſo auch der Gläubige.*) Er ſpricht ſich alle Verdienſte ab, um blos ſeinem Herrn die Ehre des Verdienſtes zu laſſen, aber nur weil dieſes Verdienſt ihm ſelbſt zu gute kommt, weil er in der Ehre des Herrn ſein eignes Ehrgefühl befriedigt. Der Glaube iſt hochmüthig, aber er unterſcheidet ſich von dem natürlichen Hochmuth dadurch, daß er das Gefühl ſeines Vorzugs, ſeinen Stolz in eine andere Perſon überträgt, die ihn bevorzugt, eine andere Perſon, die aber ſein eignes geborgnes Selbſt, ſein perſonificirter und befriedigter Glückſeligkeitstrieb iſt, denn dieſe Perſönlichkeit hat keine andern Beſtimmungen, als die, daß ſie der Wohlthäter, der Erlöſer, der Heiland iſt, alſo Beſtimmungen, in denen der Gläubige ſich nur auf ſich, auf ſein eignes ewiges Heil bezieht. Kurz, wir haben hier das charakteriſtiſche Princip der Religion, daß ſie das natürliche Activ in ein Paſſiv verwandelt. Der Heide erhebt ſich, der Chriſt fühlt ſich erhoben. Der Chriſt verwandelt in eine Sache des Gefühls, der Empfänglichkeit, was dem Heiden eine Sache der Selbſtthätigkeit iſt. Die Demuth des Gläubigen iſt ein umgekehrter Hochmuth — ein Hochmuth, der aber nicht den Schein, die äußern Kennzeichen des Hochmuths hat. Er fühlt ſich ausgezeichnet; aber dieſe Auszeichnung iſt nicht Reſultat ſeiner Thätigkeit, ſondern Sache der Gnade; er iſt ausgezeichnet worden: er kann nichts dafür. Er macht ſich überhaupt nicht zum Zweck ſeiner eignen Thätigkeit, ſondern zum Zweck, zum Gegenſtand Gottes.

---

*) Celſus macht den Chriſten den Vorwurf, daß ſie ſich rühmten, nach Gott die Erſten zu ſein. Est Deus et post illum nos. (Origenes adv. Cels. ed. Hoeschelius. Aug. Vind. 1608. p. 182.)

**) „Ich bin ſtolz und hoffärtig von wegen meiner Seeligkeit und Vergebung der Sünde, aber wodurch? Durch eine fremde Ehre und Hoffarth, nemlich des Herrn Chriſti.“ Luther. (T. II. p. 344.) „Wer ſich rühmet, rühme ſich des Herrn.“ (1. Cor. 1, 31.)

Der Glaube iſt weſentlich beſtimmter Glaube. Gott in dieſer Beſtimmtheit nur iſt der wahre Gott. Dieſer Jeſus iſt Chriſtus, der wahre, einzige Prophet, der eingeborne Sohn Gottes. Und dieſes

---

*) Ein ehemaliger Adjutant des ruſſiſchen Generals Münnich ſagte: „Da ich ſein Adjutant war, fühlte ich mich größer als nun, wo ich commandire."

Beſtimmte mußt Du glauben, wenn Du Deine Seligkeit nicht verſcherzen willſt. Der Glaube iſt gebieteriſch.*) Es iſt daher nothwendig, es liegt im Weſen des Glaubens, daß er als Dogma fixirt wird. Das Dogma ſpricht nur aus, was der Glaube urſprünglich ſchon auf der Zunge oder doch im Sinne hatte. Daß, wenn einmal auch nur ein Grunddogma feſtgeſtellt iſt, ſich daran ſpeciellere Fragen anknüpfen, die dann wieder dogmatiſch entſchieden werden müſſen, daß ſich hieraus eine läſtige Vielheit von Dogmen ergiebt, dieß iſt freilich eine Fatalität, hebt aber nicht die Nothwendigkeit auf, daß ſich der Glaube in Dogmen fixire, damit Jeder beſtimmt weiß, was er glauben ſoll und wie er ſeine Seligkeit ſich erwerben kann.

Was man heutiges Tages ſelbſt vom Standpunkt des gläubigen Chriſtenthums aus verwirft, als Verirrung, als Mißverſtand, als Uebertreibung bemitleidet oder gar belacht, das iſt lautere Folge des innern Weſens des Glaubens. Der Glaube iſt ſeiner Natur nach unfrei, befangen, denn es handelt ſich im Glauben wie um die eigne Seligkeit, ſo um die Ehre Gottes ſelbſt. Aber wie wir ängſtlich ſind, ob wir einem Höherſtehenden die gebührende Ehre erweiſen, ſo auch der Glaube. Den Apoſtel Paulus erfüllt nichts als der Ruhm, die Ehre, das Verdienſt Chriſti. Dogmatiſche, ausſchließliche, ſcrupulöſe Beſtimmtheit liegt im Weſen des Glaubens. In Speiſen und andern dem Glauben gleichgültigen Dingen iſt der Glaube allerdings liberal, aber keineswegs in Bezug auf Glaubensgegenſtände. Wer nicht für Chriſtus, iſt wider Chriſtus;

---

*) Die Menſchen ſind durch das göttliche Geſetz zum rechten Glauben verpflichtet. Vor allen andern Geboten des Geſetzes wird der rechte Glaube von Gott feſtgeſetzt, indem es heißt: „Höre Iſrael, der Herr, unſer Gott, iſt ein einiger Herr.“ Dadurch wird der Irrthum derjenigen ausgeſchloſſen, welche behaupten, es ſei gleichgültig für das Heil des Menſchen, mit welchem Glauben er Gott diene.“ Thomas Aquino. (Summa cont. Gentiles l. III. c. 118. §. 3.)

was nicht chriſtlich, iſt antichriſtlich. Aber was iſt chriſtlich? Dieſes muß genau beſtimmt; dieß kann nicht frei geſtellt werden. Iſt der Glaubensinhalt gar niedergelegt in Büchern, die von verſchiedenen Verfaſſern ſtammen, niedergelegt in der Form zufälliger, ſich widerſprechender, gelegentlicher Aeußerungen, ſo iſt die dogmatiſche Begrenzung und Beſtimmung ſelbſt eine äußerliche Nothwendigkeit. Nur der kirchlichen Dogmatik verdankt das Chriſtenthum ſeinen Fortbeſtand.

Es iſt nur die Charakterloſigkeit, der gläubige Unglaube der neuern Zeit, der ſich hinter die Bibel verſteckt und die bibliſchen Ausſprüche den dogmatiſchen Beſtimmungen entgegenſetzt, um durch die Willkühr der Exegeſe von den Schranken der Dogmatik ſich frei zu machen. Aber der Glaube iſt ſchon verſchwunden, gleichgültig geworden, wenn die Glaubensbeſtimmungen als Schranken empfunden werden. Es iſt nur die religiöſe Indifferenz unter dem Scheine der Religioſität, welche die ihrer Natur und ihrem Urſprung nach unbeſtimmte Bibel zum ausſchließlichen Maß des Glaubens macht, und unter dem Vorwande, nur das Weſentliche zu glauben, nichts glaubt, was den Namen des Glaubens verdient, z. B. an die Stelle des beſtimmten, charaktervollen Gottesſohnes der Kirche die vage, nichtsſagende Beſtimmung eines ſündloſen Menſchen ſetzt, der wie kein Andrer ſich den Namen des Gottesſohnes beilegen dürfe, kurz eines Menſchen, den man weder einen Menſchen, noch einen Gott ſich zu nennen getraut. Daß es aber wirklich nur der religiöſe Indifferentismus iſt, der ſich hinter die Bibel verſteckt, dieß erhellt daraus, daß man ſelbſt Das, was in der Bibel ſteht, aber dem jetzigen Standpunkt der Bildung widerſpricht, als nicht obligirend betrachtet oder gar läugnet, ja ſogar Handlungen, die chriſtlich ſind, nothwendig aus dem Glauben folgen, wie die Abſonderung der Gläubigen von den Ungläubigen, jetzt als unchriſtliche bezeichnet.

Die Kirche hat mit vollem Rechte Anders- oder überhaupt

Ungläubige*) verdammt, denn dieſes Verdammen liegt im Weſen des Glaubens. Der Glaube erſcheint zunächſt nur als unbefangne Abſonderung der Gläubigen von den Ungläubigen; aber dieſe Sonderung iſt eine höchſt kritiſche Scheidung. Der Gläubige hat Gott für ſich, der Ungläubige gegen ſich — nur als möglicher Gläubige hat er Gott nicht gegen ſich, aber als wirklicher Ungläubiger — darin liegt eben der Grund der Forderung, den Stand des Unglaubens zu verlaſſen. Was aber Gott gegen ſich hat, iſt nichtig, verſtoßen, verdammt; denn was Gott gegen ſich hat, iſt ſelbſt wider Gott. Glauben iſt gleichbedeutend mit Gutſein, nicht glauben mit Böſeſein. Der Glaube, beſchränkt und befangen, ſchiebt Alles in die Geſinnung. Der Ungläubige iſt ihm aus Verſtocktheit, aus Bosheit ungläubig,**) ein Feind Chriſti. Der Glaube aſſimilirt ſich daher nur die Gläubigen, aber die Ungläubigen verſtößt er. Er iſt gut gegen die Gläubigen, aber böſe gegen die Ungläubigen. Im Glauben liegt ein böſes Princip.

Es iſt nur der Egoismus, die Eitelkeit, die Selbſtgefälligkeit der Chriſten, daß ſie wohl ſelbſt die Splitter in dem Glauben der nicht chriſtlichen Völker, aber nicht die Balken in ihrem eignen Glauben erblicken. Nur die Art der religiöſen Glaubensdifferenz iſt anders bei den Chriſten, als bei andern Völkern. Es ſind nur klimatiſche Unterſchiede oder die Unterſchiede der Volkstemperamente, die den Unterſchied begründen. Ein an ſich kriegeriſches oder überhaupt feurig ſinnliches Volk wird natürlich ſeinen religiöſen Unterſchied auch durch ſinnliche Thaten, durch Waffengewalt bethätigen. Aber die Natur des Glaubens als ſolchen iſt überall dieſelbe. Weſentlich verurtheilt, verdammt der Glaube. Allen Segen, alles Gute häuft er auf ſich, auf ſeinen Gott, wie der Liebhaber auf ſeine Geliebte, allen Fluch, alles Ungemach und Uebel wirft er auf den Unglauben. Geſegnet, gottwohlgefällig, ewiger Seligkeit theilhaftig iſt der Gläubige; verflucht, von Gott verſtoßen und vom Menſchen verworfen der Ungläubige; denn was Gott verwirft, darf der Menſch nicht annehmen, nicht ſchonen; dieß wäre eine Kritik des göttlichen Urtheils. Die Muhamedaner vertilgen die Ungläubigen mit Feuer und Schwert, die Chriſten mit den Flammen der Hölle. Aber die Flammen des Jenſeits ſchlagen auch ſchon in das Dießſeits herein, um die Nacht der ungläubigen Welt zu erleuchten. Wie der Gläubige ſchon hienieden die Freuden des Himmels vorausgenießt, ſo müſſen auch hier ſchon zum Vorgeſchmack der Hölle die Feuer des Höllenpfuhls lodern, wenigſtens in den Momenten der höchſten Glaubensbegeiſterung.*) Das Chriſtenthum gebietet allerdings keine Ketzerverfolgungen, noch weniger Bekehrung mit Waffengewalt. Aber inſofern der Glaube verdammt, erzeugt er nothwendig feindſelige Geſinnungen, die Geſinnungen, aus welchen die Ketzerverfolgung entſpringt. Den Menſchen zu lieben, der nicht glaubt an Chriſtus, iſt eine Sünde gegen Chriſtus, heißt den Feind Chriſti lieben.**) Was Gott, was Chriſtus nicht liebt, das darf der Menſch nicht lieben; ſeine Liebe wäre ein Widerſpruch gegen den göttlichen Willen, alſo Sünde. Gott liebt zwar alle Menſchen, aber nur wenn und weil ſie Chriſten ſind oder wenigſtens ſein können und ſein wollen. Chriſt ſein, heißt von Gott geliebt ſein, nicht Chriſt ſein, von Gott gehaßt werden, ein Gegenſtand des göttlichen Zorns ſein.*) Der Chriſt darf alſo nur den Chriſten lieben, den Andern nur als möglichen Chriſten; er darf nur lieben, was der Glaube heiligt, ſegnet. Der Glaube iſt die Taufe der Liebe. Die Liebe zum Menſchen als Menſchen iſt nur die natürliche. Die chriſtliche Liebe iſt die übernatürliche, verklärte, geheiligte Liebe; aber die chriſtliche liebt auch nur Chriſtliches. Der Satz: „liebet eure Feinde" bezieht ſich nur auf perſönliche Feinde, aber nicht auf die öffentlichen Feinde, die Feinde Gottes, die Feinde des Glaubens, die Ungläubigen. Wer den Menſchen liebt, der Chriſtus läugnet, Chriſtus nicht glaubt, verläugnet ſeinen Herrn und Gott; der Glaube hebt die naturgemäßen Bande der Menſchheit auf; er ſetzt an die Stelle der allgemeinen, natürlichen Einheit eine particuläre.

---

*) Dem Glauben, wo er noch Feuer im Leibe, Charakter hat, iſt immer der Andersgläubige gleich dem Ungläubigen, dem Atheiſten.

*) Schon im N. T. iſt mit dem Unglauben der Begriff des Ungehorſams verknüpft. „Die Hauptbosheit iſt der Unglaube.“ Luther. (T. XIII. p. 647.)

---

*) Auch Gott ſelbſt ſparet keineswegs immer die Beſtrafung der Gotteslaͤſterer, der Ungläubigen, der Ketzer für die Zukunft auf, ſondern er beſtraft ſie auch oft ſchon in dieſem Leben „ſeiner Chriſtenheit zu gute und zur Stärkung des Glaubens“, ſo z. B. den Ketzer Cerinthum, den Ketzer Arium. S. Luther. (T. XIV. p. 13.)

**) Wer den Geiſt Gottes hat, erinnere ſich an den Vers (Pſalm 139, 21.): Ich haſſe ja Herr, die dich haſſen“ Bernardus. (Epist. 193 ad magist. Yvonem Card.)

Wende man nicht dagegen ein, daß es in der Bibel heißt: „richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet", daß der Glaube alſo Gott wie das Gericht, ſo das Verdammungsurtheil überlaſſe. Auch dieſer und andere ähnliche Sprüche gelten nur im chriſtlichen Privatrecht, aber nicht im chriſtlichen Staatsrecht, gehören nur der Moral, nicht der Dogmatik an. Es iſt ſchon Glaubensindifferenz, ſolche moraliſche Ausſprüche auf das Gebiet der Dogmatik zu ziehen. Die Unterſcheidung zwiſchen dem Ungläubigen und Menſchen iſt eine Frucht moderner Humanität. Dem Glauben geht der Menſch im Glauben auf; der weſentliche Unterſchied des Menſchen vom Thiere beruht für ihn nur auf dem religiöſen Glauben. Nur der Glaube begreift in ſich alle Tugenden, die den Menſchen gottwohlgefällig machen; Gott aber iſt das Maß, ſein Wohlgefallen die höchſte Norm; der Gläubige alſo allein der legitime, normale Menſch, der Menſch, wie er ſein ſoll, der Menſch, den Gott anerkennt. Wo die Unterſcheidung zwiſchen dem Menſchen und dem Gläubigen gemacht wird, da hat ſich der Menſch ſchon vom Glauben abgetrennt; da gilt der Menſch ſchon für ſich ſelbſt, unabhängig vom Glauben. Der Glaube iſt daher nur dort ein wahrer, ungeheuchelter, wo der Glaubensunterſchied in aller Schärfe wirkt. Wird der Unterſchied des Glaubens abgeſtumpft, ſo wird natürlich auch der Glaube ſelbſt indifferent, charakterlos. Nur in an ſich indifferenten Dingen iſt der Glaube liberal. Der Liberalismus des Apoſtels Paulus hat zur Vorausſetzung die Annahme der Grundartikel des Glaubens. Wo Alles auf die Grundartikel des Glaubens ankommt, entſteht der Unterſchied zwiſchen Weſentlichem und Unweſentlichem. Im Gebiet des Unweſentlichen giebt es kein Geſetz, da ſeid ihr frei. Aber natürlich nur unter der Bedingung, daß ihr dem Glauben ſein Recht ungeſchmälert laßt, gewährt euch der Glaube Rechte, Freiheiten.

---

*) „Wer Chriſtus verläugnet, wird von Chriſtus verläugnet." Cyprian. (Epist. E. 73. §. 18. Edit. Gersdorf.)

Es wäre daher ganz falſch, ſich ſo zu helfen, daß man ſagte, der Glaube überlaſſe das Gericht Gott. Er überläßt ihm nur das moraliſche Gericht in Betreff des Glaubens, nur das Gericht über die moraliſche Beſchaffenheit deſſelben, über den erheuchelten oder aufrichtigen Glauben der Chriſten. Welche zur Linken, welche zur Rechten Gottes ſtehen werden, das weiß der Glaube. Nur in Rückſicht der Perſonen weiß er es nicht; aber daß nur die Gläubigen überhaupt Erben des ewigen Reichs ſind, das iſt außer Zweifel.*) Aber auch davon abgeſehen: der zwiſchen den Gläubigen und Ungläubigen unterſcheidende, der verdammende und belohnende Gott iſt nichts Andres als der Glaube ſelbſt. Was Gott verdammt, verdammt der Glaube, und umgekehrt. Der Glaube iſt ein ſein Gegentheil ſchonungslos verzehrendes Feuer. Dieſes Feuer des Glaubens als gegenſtändliches Weſen angeſchaut iſt der Zorn Gottes, oder, was eins iſt, die Hölle, denn die Hölle hat offenbar ihren Grund im Zorn Gottes. Aber dieſe Hölle hat der Glaube in ſich ſelbſt, in ſeinem Verdammungsurtheil. Die Flammen der Hölle ſind nur die Funken von dem vertilgenden, zornglühenden Blick, den der Glaube auf die Ungläubigen wirft.

---

*) „Il y a, ſagt Jurieux T. 4. Papisme c. 11. un principe dangereux, que les Esprits forts de ce Siecle essayent d'établir, c'est que les Erreurs de creance de quelque nature qu'elles soyent ne damnent pas; denn es iſt unmöglich, daß einer der da gläubet, daß nur ein (ſeligmachender) Glaube Epheſ. 4. 5. und der da weiß, welches der ſeligmachende und rechte Glaube ſei, nicht auch ſollte wiſſen, welches der unrechte, und welche Ketzer ſind oder nicht.“ Das Ebenbild Chriſt. Thomaſii durch S. Bentzen Pastorn. 1692. S. 57. „Wir richten und urtheilen, ſagt Luther in ſeinen Tiſchreden in Betreff der Wiedertäufer, nach dem Evangelio, wer nicht glaubt, der iſt ſchon gerichtet. Darum müſſen wir gewiß ſein, daß ſie irren und verdammt ſind!

Der Glaube iſt alſo weſentlich parteiiſch. Wer nicht für Chriſtus iſt, der iſt wider Chriſtus. Für mich oder wider mich. Der Glaube kennt nur Feinde oder Freunde, keine Unparteilichkeit; er iſt nur für ſich eingenommen. Der Glaube iſt weſentlich intolerant — weſentlich, weil mit dem Glauben immer nothwendig der Wahn verbunden iſt, daß ſeine Sache die Sache Gottes ſei, ſeine Ehre die Ehre Gottes. Der Gott des Glaubens iſt an ſich nichts Andres als das gegenſtändliche Weſen des Glaubens, der Glaube, der ſich Gegenſtand iſt. Es identificirt ſich daher auch im religiöſen Gemüthe und Bewußtſein die Sache des Glaubens mit der Sache Gottes. Gott ſelbſt iſt betheiligt; das Intereſſe der Gläubigen iſt das innerſte Intereſſe Gottes ſelbſt. „Wer Euch antaſtet, heißt es beim Propheten Sacharja, der taſtet ſeinen (des Herrn) Augapfel an.“*) Was den Glauben verletzt, verletzt Gott, was den Glauben verneint, verneint Gott ſelbſt.

---

*) Den zarteſten Theil des menſchlichen Körpers hat er genannt, damit wir aufs Deutlichſte einſähen, daß Gott eben ſo durch die kleinſte Beleidigung ſeiner Heiligen verletzt wird, als der Menſch durch die geringſte Berührung ſeines Augapfels verletzt wird.“ Salvianus. (L. VIII. de gubern. Dei.) „So ſorgfältig bewacht der Herr die Wege der Heiligen, damit ſie nicht einmal an einen Stein anſtoßen.“ Calvin. (Inst. Rel. chr. l. I. c. 17. Sect. 6.)

Der Glaube kennt keinen andern Unterſchied als den zwiſchen Gottes- und Götzendienſt. Der Glaube allein giebt Gott die Ehre; der Unglaube entzieht Gott, was ihm gebührt. Der Unglaube iſt eine Injurie gegen Gott, ein Majeſtätsverbrechen. Die Heiden beten Dämone an; ihre Götter ſind Teufel. „Ich ſage, daß die Heiden, was ſie opfern, das opfern ſie den Teufeln und nicht Gott. Nun will ich nicht, daß ihr in der Teufel Gemeinſchaft ſein ſollt.“ Der Teufel iſt aber die Verneinung Gottes; er haßt Gott, will, daß kein Gott ſei. So iſt der Glaube blind gegen das Gute und Wahre, welches auch dem Götzendienſt zu Grunde liegt; ſo erblickt er in Allem, was nicht ſeinem Gotte, d. i. ihm ſelbſt huldigt, Götzendienſt, und im Götzendienſt nur Teufelswerk. Der Glaube muß daher auch der Geſinnung nach nur verneinend ſein gegen dieſe Verneinung Gottes: er iſt alſo weſentlich intolerant gegen ſein Gegentheil, überhaupt gegen das, was nicht mit ihm ſtimmt. Seine Toleranz wäre Intoleranz gegen Gott, der das Recht zu unbedingter Alleinherrſchaft hat. Es ſoll nichts beſtehen, nichts exiſtiren, was nicht Gott, nicht den Glauben anerkennt. „Daß in dem Namen Jeſu ſich beugen ſollen alle derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Sonne ſind, und alle Zungen bekennen ſollen, daß Jeſus Chriſtus der Herr ſei zur Ehre Gottes des Vaters.*) Darum fordert der Glaube ein Jenſeits, eine Welt, wo der Glaube keinen Gegenſatz mehr hat oder dieſer Gegenſatz wenigſtens nur noch dazu exiſtirt, um das Selbſtgefühl des triumphirenden Glaubens zu verherrlichen. Die Hölle verſüßt die Freuden der ſeligen Gläubigen. „Hervortreten werden ſie, die Auserwählten, um zu ſchauen die Qualen der Gottloſen, und bei dieſem Anblick werden ſie nicht von Schmerz ergriffen; im Gegentheil, indem ſie die unausſprechlichen Leiden der Gottloſen ſehen, danken ſie freudetrunken Gott für ihre Errettung." *)

---

*) Philipper 2, 10. 11. „Wenn man den Namen Jeſu Chriſti höret, ſo ſoll erſchrecken Alles, was im Himmel und auf Erden ungläubig und gottlos iſt.“ Luther. (T. XVI. p. 322.) „Der Chriſt rühmt ſich des Todes des Heiden, weil er Chriſtum verherrlicht.“ Divus Bernardus. (Sermo exhort. ad Milites Templi.)

Der Glaube iſt das Gegentheil der Liebe. Die Liebe erkennt auch in der Sünde noch die Tugend, im Irrthum die Wahrheit. Nur ſeit der Zeit, wo an die Stelle der Macht des Glaubens die Macht der naturwahren Einheit der Menſchheit, die Macht der Vernunft, der Humanität getreten, erblickt man auch im Polytheismus, im Götzendienſt überhaupt Wahrheit oder ſucht man wenigſtens durch menſchliche, natürliche Gründe zu erklären, was der in ſich ſelbſt befangene Glaube nur aus dem Teufel ableitet. Darum iſt die Liebe nur identiſch mit der Vernunft, aber nicht mit dem Glauben; denn wie die Vernunft, ſo iſt die Liebe freier, univerſeller, der Glaube aber engherziger, beſchränkter Natur. Nur wo Vernunft, da herrſcht allgemeine Liebe; die Vernunft iſt ſelbſt nichts Andres als die univerſale Liebe. Der Glaube hat die Hölle erfunden, nicht die Liebe, nicht die Vernunft. Der Liebe iſt die Hölle ein Greuel, der Vernunft ein Unſinn. Es wäre erbärmlich, in der Hölle nur eine Verirrung des Glaubens, einen falſchen Glauben erblicken zu wollen. Die Hölle ſteht auch ſchon in der Bibel.

---

*) Petrus L. l. IV. dist. 50. c. 4. Dieſer Satz iſt aber keineswegs ein Ausſpruch des Petrus L. ſelbſt. Petrus L. iſt viel zu beſcheiden, ſchüchtern und abhängig von den Autoritäten des Chriſtenthums, als daß er ſo eine Behauptung auf ſeine eigne Fauſt hin wagte. Nein! Dieſer Satz iſt ein allgemeiner Ausſpruch, ein charakteriſtiſcher Ausdruck der chriſtlichen, der gläubigen Liebe. — Die Lehre einiger Kirchenväter, wie z. B. des Origenes, des Gregors von Nyſſa, daß die Strafen der Verdammten einſt enden würden, ſtammt nicht aus der chriſtlichen oder kirchlichen Lehre, ſondern aus dem Platonismus. Ausdrücklich wurde daher auch die Lehre von der Endlichkeit der Höllenſtrafen nicht nur von der katholiſchen, ſondern auch proteſtantiſchen Kirche (Augsb. Confeſſ. Art. 17.) verworfen. — Ein köſtliches Exempel von der excluſiven, menſchenfeindlichen Bornirtheit der chriſtlichen Liebe iſt auch die von Strauß (chriſtl. Glaubensl. II. B. S. 547) aus Buddeus citirte Stelle, nach welcher nicht die Kinder der Menſchen überhaupt, ſondern ausſchließlich nur die Kinder der Chriſten der göttlichen Gnade und Seligkeit theilhaftig werden, wenn ſie ungetauft ſterben.

Der Glaube iſt überhaupt überall ſich ſelbſt gleich, wenigſtens der poſitiv religiöſe Glaube, der Glaube in dem Sinne, in welchem er hier genommen wird und genommen werden muß, wenn man nicht die Elemente der Vernunft, der Bildung mit dem Glauben vermiſchen will — eine Vermiſchung, in welcher freilich der Charakter des Glaubens unkenntlich wird.

Wenn alſo der Glaube nicht dem Chriſtenthum widerſpricht, ſo widerſprechen ihm auch nicht die Geſinnungen, die aus dem Glauben, nicht die Handlungen, die aus dieſen Geſinnungen ſich ergeben. Der Glaube verdammt: alle Handlungen, alle Geſinnungen, welche der Liebe, der Humanität, der Vernunft widerſprechen, entſprechen dem Glauben. Alle Greuel der chriſtlichen Religionsgeſchichte, von denen unſere Gläubigen ſagen, daß ſie nicht aus dem Chriſtenthum gekommen, ſind, weil aus dem Glauben, aus dem Chriſtenthum entſprungen. Es iſt dieſes ihr Läugnen ſogar eine nothwendige Folge des Glaubens; denn der Glaube eignet ſich nur das Gute zu, alles Böſe aber ſchiebt er auf den Unglauben oder nicht rechten Glauben oder auf den Menſchen überhaupt. Aber gerade darin, daß der Glaube läugnet, daß das Böſe im Chriſtenthum ſeine Schuld ſei, haben wir den ſchlagenden Beweis, daß er wirklich der Urheber davon iſt, weil den Beweis von ſeiner Beſchränktheit, Parteilichkeit und Intoleranz, vermöge welcher er nur gut iſt gegen ſich, gegen ſeine Anhänger, aber böſe, ungerecht gegen alles Andere. Das Gute, was von Chriſten geſchehen, hat dem Glauben zufolge nicht der Menſch, ſondern der Chriſt, der Glaube: aber das Böſe der Chriſten hat nicht der Chriſt, ſondern der Menſch gethan. Die böſen Glaubenshandlungen der Chriſtenheit entſprechen alſo dem Weſen des Glaubens — des Glaubens, wie er ſich ſelbſt ſchon in der älteſten und heiligſten Urkunde des Chriſtenthums, der Bibel ausgeſprochen. „So Jemand euch Evangelium anders predigt, denn das ihr empfangen habt, der ſei verflucht ἀνάθεμα ἔστω.“*) Galater 1, 9. „Ziehet nicht am fremden Joche mit den Ungläubigen, denn was hat die Gerechtigkeit für Genieß mit der Ungerechtigkeit? Was hat das Licht für Gemeinſchaft mit der Finſterniß? Wie ſtimmet Chriſtus mit Belial? Oder was für ein Theil hat der Gläubige mit dem Ungläubigen? Was hat der Tempel Gottes für eine Gleiche mit den Götzen? Ihr aber ſeid der Tempel des lebendigen Gottes, wie denn Gott ſpricht: Ich will in ihnen wohnen und wandeln und will ihr Gott ſein und ſie ſollen mein Volk ſein. Darum gehet aus von ihnen, und ſondert euch ab, ſpricht der Herr und rühret kein Unreines an: ſo will ich euch annehmen.“ 2. Korinther 6, 14—17. „Wenn nun der Herr Jeſus wird geoffenbart werden vom Himmel ſammt den Engeln ſeiner Kraft und mit Feuerflammen, Rache zu geben über die, ſo Gott nicht erkennen und über die ſo nicht gehorſam ſind dem Evangelio unſers Herrn Jeſu Chriſti, welche werden Pein leiden, das ewige Verderben von dem Angeſicht des Herrn und von ſeiner herrlichen Macht, wenn er kommen wird, daß er herrlich erſcheine mit ſeinen Heiligen und wunderbar mit allen Gläubigen.“ 2. Theſſalonicher 1, 7—10. „Ohne Glauben iſt es unmöglich Gott gefallen.“ Hebräer 11, 6. „Alſo hat Gott die Welt geliebet, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle die an ihn glauben, nicht verloren werden, ſondern das ewige Leben haben.“ Johannes 3, 16. „Ein jeglicher Geiſt, der da bekennet, daß Jeſus Chriſtus iſt in das Fleiſch gekommen, der iſt von Gott, und ein jeglicher Geiſt, der da nicht bekennet, daß Jeſus Chriſtus iſt in das Fleiſch gekommen, der iſt nicht von Gott. Und das iſt der Geiſt des Widerchriſts.“ 1. Johannes 4, 2. 3. Wer iſt ein Lügner, ohne der da läugnet, daß Jeſus der Chriſt ſei. Das iſt der Widerchriſt, der den Vater und den Sohn läugnet.“ 1. Johannes 2, 22. „Wer übertritt und bleibet nicht in der Lehre Chriſti, der hat keinen Gott; wer in der Lehre Chriſti bleibet, der hat beide, den Vater und den Sohn. So Jemand zu Euch kommt und bringet dieſe Lehre nicht, den nehmet nicht zu Hauſe und grüßet ihn auch nicht. Denn wer ihn grüßet, macht ſich theilhaftig ſeiner böſen Werke.“ 2. Joh. 9—11. So ſpricht der Apoſtel der Liebe. Aber die Liebe, die er feiert, iſt nur die chriſtliche Bruderliebe. „Gott iſt der Heiland aller Menſchen, ſonderlich aber der Gläubigen.“ 1. Timoth. 4, 10. Ein verhängnißvolles Sonderlich! „Laſſet uns Gutes thun an Jedermann, allermeiſt aber an den Glaubensgenoſſen! Galater 6, 10. Ein gleichfalls ſehr verhängnißvolles Allermeiſt! „Einen ketzeriſchen Menſchen meide, wenn er einmal und abermal ermahnet iſt, und wiſſe, daß ein ſolcher verkehrt iſt und ſündigt, als der ſich ſelbſt verurtheilet hat.*) Titus 3, 10. 11. „Hymenäus und Philetus haben Etlicher Glauben verkehret, welche ich habe dem Satan übergeben, daß ſie gezüchtigt werden, nicht mehr zu läſtern.“ 1. Timoth. 1, 20. 2. Timoth. 2, 17. 18. — Stellen, auf die ſich noch jetzt die Katholiken berufen, um die Unduldſamkeit der Kirche gegen die Ketzer als apoſtoliſch nachzuweiſen. „So Jemand den Herrn Jeſum Chriſtum nicht lieb hat, der ſei Anathema.“ 1. Korinth. 16, 22. „Wer an den Sohn glaubet, der hat das ewige Leben. Wer dem Sohne nicht glaubet, der wird das Leben nicht ſehen, ſondern der Zorn Gottes bleibet über ihm.“**) Johannes 3, 36.

---

*) „Fugite, abhorrete hunc doctorem.“ Aber warum ſoll ich ihn fliehen? weil der Zorn, d. h. der Fluch Gottes auf ſeinem Haupte ruht.

---

*) Nothwendig ergiebt ſich hieraus eine Geſinnung, wie ſie z. B. Cyprian ausſpricht. Wenn die Ketzer überall nur Feinde und Antichriſten heißen, wenn ſie als zu Meidende und Verkehrte und von ſich ſelbſt Verdammte bezeichnet werden; warum ſollten Die, welche nach dem Zeugniß der Apoſtel von ſich ſelbſt verdammt ſind, nicht auch von uns verdammt werden?“ Epist. 74. (Edit. cit.)

**) Die Stelle bei Lucas 9, 56., als deren Parallele Joh. 3, 17. citirt wird, erhält daher ihre Ergänzung und Berichtigung in dem ſogleich folgenden Vers 18: „wer an ihn glaubet, der wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubet, der iſt ſchon gerichtet.“

„Und wer der Kleinen Einen ärgert, die an mich glauben, dem wäre es beſſer, daß ihm ein Mühlſtein an ſeinen Hals gehängt würde und er in das Meer geworfen würde." Marcus 9, 42. Matthäi 18, 6. Wer da glaubet und getauft wird, der wird ſelig werden, wer aber nicht glaubet, der wird verdammet werden." Marcus 16, 16. Der Unterſchied zwiſchen dem Glauben, wie er ſich in der Bibel bereits ausgeſprochen, und dem Glauben, wie er ſich in der ſpätern Zeit geltend gemacht, iſt nur der Unterſchied zwiſchen dem Keime und der Pflanze. Im Keime kann ich freilich nicht ſo deutlich ſehen, was in der reifen Pflanze mir in die Augen fällt; und doch lag die Pflanze ſchon im Keime. Aber was in die Augen fällt, das natürlich wollen die Sophiſten nicht mehr anerkennen; ſie halten ſich nur an den Unterſchied zwiſchen der entwickelten und unentwickelten Exiſtenz; die Einheit ſchlagen ſie ſich aus dem Sinne.

Der Glaube geht nothwendig in Haß, der Haß in Verfolgung über, wo die Macht des Glaubens keinen Widerſtand findet, ſich nicht bricht an einer dem Glauben fremden Macht, an der Macht der Liebe, der Humanität, des Rechtsgefühls. Der Glaube für ſich ſelbſt erhebt ſich nothwendig über die Geſetze der natürlichen Moral. Die Glaubenslehre iſt die Lehre der Pflichten gegen Gott — die höchſte Pflicht der Glaube. So viel höher Gott als der Menſch, ſo viel höher ſtehen die Pflichten gegen Gott, als gegen den Menſchen. Und nothwendig treten die Pflichten gegen Gott in Colliſion mit den gemein menſchlichen Pflichten. Gott wird nicht nur geglaubt, vorgeſtellt als das gemeinſame Weſen, der Vater der Menſchen, die Liebe — ſolcher Glaube iſt Glaube der Liebe — er wird auch vorgeſtellt als perſönliches Weſen, als Weſen für ſich. So gut ſich daher Gott als ein Weſen für ſich vom Weſen des Menſchen abſondert, ſo gut ſondern ſich auch die Pflichten gegen Gott ab von den Pflichten gegen den Menſchen — ſondert ſich im Gemüthe der

Glaube von der Moral, der Liebe.*) Erwiedere man nicht, daß der Glaube an Gott der Glaube an die Liebe, das Gute ſelbſt, der Glaube alſo ſchon ein Ausdruck des guten Gemüths iſt. Im Begriffe der Perſönlichkeit verſchwinden die ſittlichen Beſtimmungen; ſie werden zur Nebenſache, zu bloßen Accidenzen. Die Hauptſache iſt das Subject, das göttliche Ich. Die Liebe zu Gott ſelbſt iſt, weil Liebe zu einem perſönlichen Weſen, keine moraliſche, ſondern perſönliche Liebe. Unzählige fromme Lieder athmen nur Liebe zum Herrn, aber in dieſer Liebe zeigt ſich kein Funke einer erhabnen ſittlichen Idee oder Geſinnung.

Der Glaube iſt ſich das Höchſte, weil ſein Gegenſtand eine göttliche Perſönlichkeit. Er macht daher von ſich die ewige Seligkeit abhängig, nicht von der Erfüllung der gemeinen menſchlichen Pflichten. Was aber die ewige Seligkeit zur Folge hat, das beſtimmt ſich im Sinne des Menſchen nothwendig zur Hauptſache. Wie daher innerlich dem Glauben die Moral untergeordnet wird, ſo kann, ſo muß ſie auch äußerlich, praktiſch ihm untergeordnet, ja aufgeopfert werden. Es iſt nothwendig, daß es Handlungen giebt, in denen Glaube im Unterſchiede oder vielmehr im Widerſpruch mit der Moral zur Erſcheinung kommt — Handlungen, die moraliſch ſchlecht, aber dem Glauben nach löblich ſind, weil ſie nur das Beſte des Glaubens bezwecken. Alles Heil liegt am Glauben; Alles daher wieder an dem

---

*) Der Glaube iſt zwar nicht „ohne gute Werke“, ja es iſt ſo unmöglich nach Luthers Ausſpruch, Werke vom Glauben zu ſcheiden, als unmöglich, Brennen und Leuchten vom Feuer zu ſcheiden. Aber gleichwohl — und das iſt die Hauptſache — gehören die guten Werke nicht in den Artikel von der Rechtfertigung vor Gott, d. h. man wird gerecht vor Gott und „ſelig ohne die Werke allein durch den Glauben.“ Der Glaube wird alſo doch ausdrücklich von den guten Werken unterſchieden: nur der Glaube gilt vor Gott, nicht das gute Werk; nur der Glaube urſachet die Seligkeit, nicht die Tugend; nur der Glaube hat alſo ſubſtanzielle, die Tugend nur accidenzielle Bedeutung, d. h. nur der Glaube hat religiöſe Bedeutung, göttliche Autorität, nicht die Moral. — Bekanntlich behaupteten Einige ſogar, daß die guten Werke nicht nur nicht nöthig, ſondern auch ſogar „ſchädlich zur Seligkeit“ ſeien. Ganz richtig.

Heil des Glaubens. Iſt der Glaube gefährdet, ſo iſt die ewige Seligkeit und die Ehre Gottes gefährdet. Alles privilegirt daher der Glaube, wenn es nur die Beförderung des Glaubens zum Zwecke hat; denn er iſt ja, ſtreng genommen, das einzige Gute im Menſchen, Gott ſelbſt das einzige gute Weſen, das erſte, das höchſte Gebot daher: Glaube![*]

Eben deßwegen, weil kein natürlicher, innerer Zuſammenhang zwiſchen dem Glauben und der moraliſchen Geſinnung ſtattfindet, es vielmehr im Weſen des Glaubens an ſich liegt, daß er gleichgültig iſt gegen die moraliſchen Pflichten,[**] daß er die Liebe des Menſchen der Ehre Gottes aufopfert, eben deßwegen wird gefordert, daß der Glaube gute Werke im Gefolge haben, daß er durch die Liebe ſich bethätigen ſoll. Der gegen die Liebe gleichgültige oder liebloſe Glaube widerſpricht der Vernunft, dem natürlichen Rechtsſinn des Menſchen, dem moraliſchen Gefühl, als welchem ſich die Liebe unmittelbar als Geſetz und Wahrheit aufdringt. Der Glaube wird daher im Widerſpruch mit ſeinem Weſen an ſich durch die Moral beſchränkt: ein Glaube, der nichts Gutes wirkt, ſich nicht durch die Liebe bethätigt, iſt kein wahrer, kein lebendiger. Aber dieſe Beſchränkung ſtammt nicht aus dem Glauben ſelbſt. Es iſt die vom Glauben unabhängige Macht der Liebe, die ihm Geſetze giebt; denn es wird hier die moraliſche Beſchaffenheit zum Kennzeichen der Aechtheit des Glaubens, die Wahrheit des Glaubens von der Wahrheit der Moral abhängig gemacht — ein Verhältniß, das aber dem Glauben widerſpricht.

---

[*] Siehe hierüber z. B. J. H. Boehmeri Jus Eccles. Lib. V. Tit. VII. §. 32. §. 44.

[**] „Placetta de Fide ſagt: man muß nicht in der Natur der Dinge ſelbſt die wahrhafte Urſache von der Unzertrennlichkeit des Glaubens und der Frömmigkeit ſuchen. Man muß ſie, wenn ich mich nicht irre, einzig in dem Willen Gottes ſuchen. Er hat Recht und denkt, wie wir, wenn er jene Verbindung (nämlich der Heiligkeit oder frommen, tugendhaften Geſinnung mit dem Glauben) von der gnädigen Willensverfügung Gottes ableitet. Auch iſt dieſer Gedanke kein neuer, ſondern mit unſern ältern Theologen übereinſtimmender.“ J. A. Erneſti. (Vindiciae arbitrii div. Opusc. Theol. p. 297.) „Wenn Jemand behauptet, daß der kein Chriſt ſei, welcher Glauben ohne Liebe hat, ſo ſei er verflucht.“ Concil. Trid. (Sess. VI. de justif. can. 28.)

Wohl macht der Glaube den Menſchen ſelig; aber ſo viel iſt gewiß: er flößt ihm keine wirklich ſittlichen Geſinnungen ein. Beſſert er den Menſchen, hat er moraliſche Geſinnungen zur Folge, ſo kommt das nur aus der innern, vom religiöſen Glauben unabhängigen Ueberzeugung von der unumſtößlichen Wahrheit der Moral. Nur die Moral iſt es, die dem Gläubigen ins Gewiſſen ruft: Dein Glaube iſt nichts, wenn er Dich nicht gut macht, keineswegs aber der Glaube. Wohl kann, nicht iſt es zu läugnen, die Gewißheit ewiger Seligkeit, der Vergebung der Sünden, der Begnadigung und Erlöſung von allen Strafen den Menſchen geneigt machen, Gutes zu thun. Der Menſch, der dieſes Glaubens iſt, hat Alles; er iſt ſelig;*) er wird gleichgültig gegen die Güter dieſer Welt; kein Neid, keine Habſucht, kein Ehrgeiz, kein ſinnliches Verlangen kann ihn feſſeln; alles Irdiſche ſchwindet im Hinblick auf die himmliſche Gnade und die ewige überirdiſche Seligkeit. Aber die guten Werke kommen bei ihm nicht aus den Geſinnungen der Tugend ſelbſt. Nicht die Liebe ſelbſt, nicht der Gegenſtand der Liebe, der Menſch, die Baſis aller Moral, iſt die Triebfeder ſeiner guten Handlungen. Nein! er thut Gutes nicht um des Guten, nicht um des Menſchen, ſondern um Gottes willen — aus Dankbarkeit gegen Gott, der Alles für ihn gethan und für den er daher auch ſeinerſeits wieder Alles thun muß, was nur immer in ſeinem Vermögen ſteht. Er unterläßt die Sünde, weil ſie Gott, ſeinen Heiland, ſeinen Herrn und Wohlthäter beleidigt.**) Der Begriff der Tugend iſt hier der

---

*) S. hierüber Luther z. B. T. XIV. p. 286.

**) „Darum ſollen gute Werke dem Glauben folgen, als Dankſagungen gegen Gott.“ (Apol. der Augsb. Conf. Art. 3.) „Wie kann ich Dir dann

Begriff des vergeltenden Opfers. Gott hat ſich für den Menſchen geopfert; dafür muß ſich jetzt wieder der Menſch Gott opfern. Je größer das Opfer, deſto beſſer die Handlung. Je mehr etwas dem Menſchen, der Natur widerſpricht, je größer die Selbſtverläugnung, deſto größer auch die Tugend. Dieſen nur verneinenden Begriff des Guten hat beſonders der Katholicismus verwirklicht und ausgebildet. Sein höchſter moraliſcher Begriff iſt der des Opfers — daher die hohe Bedeutung der Verneinung der Geſchlechtsliebe — der Virginität. Die Keuſchheit oder vielmehr Virginität iſt die charakteriſtiſche Tugend des katholiſchen Glaubens — deßwegen, weil ſie keine Baſis in der Natur hat — die überſchwänglichſte, transcendenteſte, phantaſtiſchſte Tugend, die Tugend des ſupranaturaliſtiſchen Glaubens — dem Glauben die höchſte Tugend, aber an ſich keine Tugend. Der Glaube macht demnach zur Tugend, was an ſich, ſeinem Inhalt nach keine Tugend iſt; er hat alſo keinen Tugendſinn; er muß nothwendig die wahre Tugend herabſetzen, weil er eine bloße Scheintugend ſo erhöht, weil ihn kein andrer Begriff als der der Verneinung, des Widerſpruchs mit der Natur des Menſchen leitet.

Aber obgleich die der Liebe widerſprechenden Handlungen der chriſtlichen Religionsgeſchichte dem Chriſtenthum entſprechen, und daher die Gegner des Chriſtenthums recht haben, wenn ſie demſelben die dogmatiſchen Greuelthaten der Chriſten Schuld geben; ſo widerſprechen ſie doch auch zugleich wieder dem Chriſtenthum, weil das Chriſtenthum nicht nur eine Religion des Glaubens, ſondern auch der Liebe iſt, nicht nur zum Glauben, ſondern auch zur Liebe uns verpflichtet. Die Handlungen der Liebloſigkeit, des Ketzerhaſſes entſprechen und widerſprechen

---

Deine Liebesthaten im Werk erſtatten? doch iſt noch etwas, das Dir angenehme, wenn ich des Fleiſches Lüſte dämpf und zähme, daß ſie aufs neu mein Herz nicht entzünden mit neuen Sünden." „Will ſich die Sünde regen, ſo bin ich nicht verlegen, der Blick auf Jeſu Kreuze ertödtet ihre Reize." (Geſangbuch der evangel. Brüdergemeinen.)

zugleich dem Chriſtenthum? Wie iſt das möglich? Allerdings. Das Chriſtenthum ſanctionirt zugleich die Handlungen, die aus der Liebe, und die Handlungen, die aus dem Glauben ohne Liebe kommen. Hätte das Chriſtenthum nur die Liebe zum Geſetze gemacht, ſo hätten die Anhänger deſſelben Recht, man könnte ihm die Greuelthaten der chriſtlichen Religionsgeſchichte nicht als Schuld anrechnen; hätte es nur den Glauben zum Geſetz gemacht, ſo wären die Vorwürfe der Ungläubigen unbedingt, ohne Einſchränkung wahr. Das Chriſtenthum hat die Liebe nicht frei gegeben; ſich nicht zu der Höhe erhoben, die Liebe abſolut zu faſſen. Und es hat dieſe Freiheit nicht gehabt, nicht haben können, weil es Religion iſt — die Liebe daher der Herrſchaft des Glaubens unterworfen. Die Liebe iſt nur die exoteriſche, der Glaube die eſoteriſche Lehre des Chriſtenthums — die Liebe nur die Moral, der Glaube aber die Religion der chriſtlichen Religion.

Gott iſt die Liebe. Dieſer Satz iſt der höchſte des Chriſtenthums. Aber der Widerſpruch des Glaubens und der Liebe iſt ſchon in dieſem Satze enthalten. Die Liebe iſt nur ein Prädicat, Gott das Subject. Was iſt aber dieſes Subject im Unterſchiede von der Liebe? Und ich muß doch nothwendig ſo fragen, ſo unterſcheiden. Die Nothwendigkeit der Unterſcheidung wäre nur aufgehoben, wenn es umgekehrt hieße: die Liebe iſt Gott, die Liebe das abſolute Weſen. In dem Satze: „Gott iſt die Liebe“ iſt das Subject das Dunkel, hinter welches der Glaube ſich verſteckt; das Prädicat das Licht, das erſt das an ſich dunkle Subject erhellt. Im Prädicat bethätige ich die Liebe, im Subject den Glauben. Die Liebe füllt nicht allein meinen Geiſt aus: ich laſſe einen Platz für meine Liebloſigkeit offen, indem ich Gott als Subject denke im Unterſchied vom Prädicat. Es iſt daher nothwendig, daß ich bald den Gedanken der Liebe verliere, bald wieder den Gedanken des Subjects, bald der Gottheit der Liebe die Perſönlichkeit Gottes, bald wieder der Perſönlichkeit Gottes die Liebe aufopfere. Die Geſchichte des Chriſtenthums hat dieſen Widerſpruch hinlänglich beſtätigt. Der Katholicismus beſonders feierte die Liebe als die weſentliche Gottheit ſo begeiſtert, daß ihm in dieſer Liebe ganz die Perſönlichkeit Gottes verſchwand. Aber zugleich opferte er wieder in einer und derſelben Seele der *Majeſtät des Glaubens* die Liebe auf. Der Glaube hält ſich an die *Selbſtſtändigkeit* Gottes; die Liebe hebt ſie auf. Gott iſt die Liebe, heißt: Gott iſt *nichts für ſich*; wer liebt, giebt ſeine egoiſtiſche Selbſtſtändigkeit auf; er macht, was er liebt, zum Unentbehrlichen, Weſentlichen ſeiner Exiſtenz. Aber zugleich taucht doch wieder, während ich in die Tiefe der Liebe das Selbſt verſenke, der Gedanke des Subjects auf und ſtört die Harmonie des göttlichen und menſchlichen Weſens, welche die Liebe geſtiftet. Der Glaube tritt mit ſeinen Prätenſionen auf und räumt der Liebe nur ſo viel ein, als überhaupt einem Prädicat im gewöhnlichen Sinne zukommt. Er läßt die Liebe ſich nicht frei und ſelbſtſtändig entfalten; er macht ſich zum *Weſen*, *zur Sache*, zum *Fundament*. Die Liebe des Glaubens iſt nur eine rhetoriſche Figur, eine poetiſche Fiction des Glaubens — der Glaube in der Ekſtaſe. Kommt der Glaube wieder zu ſich, ſo iſt auch die Liebe dahin.

Nothwendig mußte ſich dieſer *theoretiſche* Widerſpruch auch *praktiſch* bethätigen. Nothwendig; denn die Liebe iſt im Chriſtenthum *befleckt* durch den Glauben, ſie iſt nicht frei, nicht wahrhaft erfaßt. Eine durch den *Glauben beſchränkte* Liebe iſt eine *unwahre* Liebe.*) Die Liebe kennt kein Geſetz, als ſich ſelbſt; ſie iſt göttlich *durch ſich ſelbſt*; ſie bedarf nicht der Weihe des Glaubens; ſie kann nur *durch ſich ſelbſt begründet* werden. Die Liebe, die durch den Glauben gebunden, iſt eine *engherzige*, *falſche*, dem Begriffe der Liebe, d. h.

---

*) Die einzige dem Weſen der Liebe nicht widerſprechende Beſchränkung iſt die Selbſtbeſchränkung der Liebe durch die *Vernunft*, die *Intelligenz*. Liebe, die die Strenge, das *Geſetz* der Intelligenz verſchmäht, iſt theoretiſch eine falſche, praktiſch eine verderbliche Liebe.

ſich ſelbſt widerſprechende Liebe, eine ſcheinheilige Liebe, denn ſie birgt den Haß des Glaubens in ſich; ſie iſt nur gut, ſo lange der Glaube nicht verletzt wird. In dieſem Widerſpruch mit ſich ſelbſt verfällt ſie daher, um den Schein der Liebe zu behalten, auf die teufliſchſten Sophismen, wie Auguſtin in ſeiner Apologie der Ketzerverfolgungen. Die Liebe iſt beſchränkt durch den Glauben; ſie findet daher auch die Handlungen der Liebloſigkeit, die der Glaube geſtattet, nicht im Widerſpruch mit ſich; ſie legt die Handlungen des Haſſes, die um des Glaubens willen geſchehen, als Handlungen der Liebe aus. Und ſie verfällt nothwendig auf ſolche Widerſprüche, weil es ſchon an und für ſich ein Widerſpruch iſt, daß die Liebe durch den Glauben beſchränkt iſt. Duldet ſie einmal dieſe Schranke, ſo hat ſie ihr eignes Urtheil, ihr eingebornes Maß und Kriterium, ihre Selbſtſtändigkeit aufgegeben; ſie iſt den Einflüſterungen des Glaubens widerſtandlos preisgegeben.

Hier haben wir wieder ein Exempel, daß Vieles, was nicht dem Buchſtaben nach in der Bibel ſteht, dem Princip nach doch in ihr liegt. Wir finden dieſelben Widerſprüche in der Bibel, die wir im Auguſtin, im Katholicismus überhaupt finden, nur daß ſie hier beſtimmt ausgeſprochen werden, eine augenfällige, darum empörende Exiſtenz bekommen. Die Bibel verdammt durch den Glauben, begnadigt durch die Liebe. Aber ſie kennt nur eine auf den Glauben gegründete Liebe. Alſo auch hier ſchon eine Liebe, die verflucht, eine unzuverläſſige Liebe, eine Liebe, die mir keine Garantie giebt, daß ſie ſich nicht als Liebloſigkeit bewähre; denn anerkenne ich nicht die Glaubensartikel, ſo bin ich außer das Gebiet und Reich der Liebe gefallen, ein Gegenſtand des Fluchs, der Hölle, des Zornes Gottes, dem die Exiſtenz der Ungläubigen ein Aerger, ein Dorn im Auge iſt. Die chriſtliche Liebe hat nicht die Hölle überwunden, weil ſie nicht den Glauben überwunden. Die Liebe iſt an ſich ungläubig, der Glaube aber lieblos. Ungläubig aber iſt deßwegen die Liebe, weil ſie nichts

Göttlicheres kennt als ſich ſelbſt, weil ſie nur an ſich ſelbſt, als die abſolute Wahrheit glaubt.

Die chriſtliche Liebe iſt ſchon dadurch eine beſondere, daß ſie chriſtliche iſt, ſich chriſtliche nennt. Aber Univerſalität liegt im Weſen der Liebe. So lange die chriſtliche Liebe die Chriſtlichkeit nicht aufgiebt, nicht die Liebe ſchlechtweg zum oberſten Geſetze macht, ſo lange iſt ſie eine Liebe, die den Wahrheitsſinn beleidigt, denn die Liebe iſt es eben, die den Unterſchied zwiſchen Chriſtenthum und ſogenanntem Heidenthum aufhebt, — eine Liebe, die durch ihre Beſonderheit mit dem Weſen der Liebe in Widerſpruch tritt, eine abnorme, liebloſe Liebe, die daher längſt auch mit Recht ein Gegenſtand der Ironie geworden iſt. Die wahre Liebe iſt ſich ſelbſt genug; ſie bedarf keiner beſondern Titel, keiner Autorität. Die Liebe iſt das univerſale Geſetz der Intelligenz und Natur — ſie iſt nichts Andres als die Verwirklichung der Einheit der Gattung auf dem Wege der Geſinnung. Soll dieſe Liebe auf den Namen einer Perſon gegründet werden, ſo iſt dieß nur dadurch möglich, daß mit dieſer Perſon abergläubiſche Vorſtellungen verbunden werden, ſeien ſie nun religiöſer oder ſpeculativer Art. Aber mit dem Aberglauben iſt immer Sectengeiſt, Particularismus, mit dem Particularismus Fanatismus verbunden. Die Liebe kann ſich nur gründen auf die Einheit der Gattung, der Intelligenz, auf die Natur der Menſchheit; nur dann iſt ſie eine gründliche, im Princip geſchützte, verbürgte, freie Liebe, denn ſie ſtützt ſich auf den Urſprung der Liebe, aus dem ſelbſt die Liebe Chriſti ſtammte. Die Liebe Chriſti war ſelbſt eine abgeleitete Liebe. Er liebte uns nicht aus ſich, kraft eigner Vollmacht, ſondern kraft der Natur der Menſchheit. Stützt ſich die Liebe auf ſeine Perſon, ſo iſt dieſe Liebe eine beſondere, die nur ſo weit geht, als die Anerkennung dieſer Perſon geht, eine Liebe, die ſich nicht auf den eignen Grund und Boden der Liebe ſtützt. Sollen wir deßwegen uns lieben, weil Chriſtus uns geliebt? Solche Liebe wäre affectirte, nachgeäffte Liebe. Können wir nur wahrhaft lieben, wenn wir Chriſtus lieben? Aber iſt Chriſtus die Urſache der Liebe? Oder iſt er nicht vielmehr der Apoſtel der Liebe? nicht der Grund ſeiner Liebe die Einheit der Menſchennatur? Soll ich Chriſtus mehr lieben als die Menſchheit? Aber ſolche Liebe, iſt ſie nicht eine chimäriſche Liebe? Kann ich über das Weſen der Gattung hinaus? Höheres lieben als die Menſchheit? Was Chriſtus adelte, war die Liebe: was er war, hat er von ihr nur zu Lehen bekommen; er war nicht *Proprietär* der Liebe, wie er dieß in allen abergläubiſchen Vorſtellungen iſt. Der Begriff der Liebe iſt ein ſelbſtſtändiger Begriff, den ich nicht erſt aus dem Leben Chriſti abſtrahire; im Gegentheil ich anerkenne dieſes Leben nur, *weil* und *wenn* ich es übereinſtimmend finde mit dem Geſetze, dem Begriffe der Liebe.

Hiſtoriſch iſt dieß ſchon dadurch erwieſen, daß die Idee der Liebe keineswegs *nur mit* dem Chriſtenthum und durch daſſelbe in das Bewußtſein der Menſchheit erſt kam, keineswegs eine *nur* chriſtliche iſt. Sinnvoll gehen der Erſcheinung dieſer Idee die Greuel des römiſchen Reichs zur Seite. Das Reich der Politik, das die Menſchheit auf eine ihrem Begriffe widerſprechende Weiſe vereinte, mußte in ſich zerfallen. Die politiſche Einheit iſt eine *gewaltſame*. Roms Despotismus mußte ſich nach Innen wenden, ſich ſelbſt zerſtören. Aber eben durch dieſes Elend der Politik zog ſich der Menſch ganz aus der herzzerdrückenden Schlinge der Politik heraus. An die Stelle Roms trat der Begriff der Menſchheit, damit an die Stelle des Begriffs der Herrſchaft der Begriff der Liebe. Selbſt die Juden hatten in dem Humanitätsprincip der griechiſchen Bildung ihren gehäſſigen religiöſen Sectengeiſt gemildert. Philo feiert die Liebe als die höchſte Tugend. Es lag im Begriffe der Menſchheit ſelbſt, daß die nationellen Differenzen gelöſt wurden. Der denkende Geiſt hatte ſchon frühe die bürgerlichen und politiſchen Trennungen des Menſchen überwunden. Ariſtoteles unterſcheidet wohl den Menſchen vom Sklaven und ſetzt den Sklaven als Menſchen auf gleichen Fuß mit dem Herrn, indem er ſelbſt Freundſchaft zwiſchen beiden ſchließt. Sklaven waren ſelbſt Philoſophen. Epiktet, der Sklave, war Stoiker; Antonin, der Kaiſer, war es auch. So einte die Philoſophie die Menſchen. Die Stoiker*) lehrten, der Menſch ſei nicht um ſeinetwillen, ſondern um *der Andern willen*, d. h. zur Liebe geboren — ein Ausſpruch, der unendlich mehr ſagt, als das rühmlichſt bekannte, die Feindesliebe gebietende Wort des Kaiſers Antonin. Das praktiſche Princip der Stoiker iſt inſofern das Princip der Liebe. Die Welt iſt ihnen eine gemeinſame Stadt, die Menſchen Mitbürger. Seneca namentlich feiert in den erhabenſten Ausſprüchen die Liebe, die Clementia, die Humanität beſonders gegen die Sklaven. So war der politiſche *Rigorismus*, die patriotiſche Engherzigkeit und Bornirtheit verſchwunden.

Eine *beſondere* Erſcheinung dieſer menſchheitlichen Beſtrebungen — die *volksthümliche*, populäre, darum religiöſe, allerdings intenſivſte Erſcheinung dieſes neuen Princips war das Chriſtenthum. Was anderwärts auf dem Wege der Bildung ſich geltend machte, das ſprach ſich hier als religiöſes Gemüth, als Glaubensſache aus. Darum machte das Chriſtenthum ſelbſt wieder eine *allgemeine* Einheit zu einer *beſondern*, die Liebe zur Sache des Glaubens, aber ſetzte ſie eben dadurch in Widerſpruch mit der allgemeinen Liebe. Die Einheit wurde nicht bis auf ihren Urſprung zurückgeführt. Die Nationaldifferenzen verſchwanden; dafür tritt aber jetzt die *Glaubensdifferenz*, der *Gegenſatz von Chriſtlich und Unchriſtlich*, heftiger als ein nationeller Gegenſatz, häßlicher auch, in der Geſchichte auf.

Alle auf eine beſondere Erſcheinung gegründete Liebe widerſpricht, wie geſagt, dem Weſen der Liebe, als welche keine Schranken duldet, jede Beſonderheit überwindet. Wir ſollen den Menſchen um des Men-

---

*) Auch die Peripatetiker; aber ſie gründeten die Liebe, auch die gegen alle Menſchen, nicht auf ein *beſonderes*, *religiöſes*, ſondern ein *natürliches*, d. h. allgemeines, vernünftiges Princip.

ſchen willen lieben. Der Menſch iſt dadurch Gegenſtand der Liebe, daß er Selbſtzweck, daß er ein vernunft- und liebefähiges Weſen iſt. Dieß iſt das Geſetz der Gattung, das Geſetz der Intelligenz. Die Liebe ſoll eine unmittelbare Liebe ſein, ja ſie iſt nur, als unmittelbare, Liebe. Schiebe ich aber zwiſchen den Andern und mich, der ich eben in der Liebe die Gattung verwirkliche, die Vorſtellung einer Individualität ein, in welcher die Gattung ſchon verwirklicht ſein ſoll, ſo hebe ich das Weſen der Liebe auf, ſtöre die Einheit durch die Vorſtellung eines Dritten außer uns; denn der Andere iſt mir dann nur um der Aehnlichkeit oder Gemeinſchaft willen, die er mit dieſem Urbild hat, nicht um ſeinetwillen, d. h. um ſeines Weſens willen Gegenſtand der Liebe. Es kommen hier alle Widerſprüche wieder zum Vorſchein, die wir in der Perſönlichkeit Gottes haben, wo der Begriff der Perſönlichkeit nothwendig für ſich ſelbſt, ohne die Qualität, welche ſie zu einer liebens- und verehrungswürdigen Perſönlichkeit macht, im Bewußtſein und Gemüth ſich befeſtigt. Die Liebe iſt die ſubjective Exiſtenz der Gattung, wie die Vernunft die objective Exiſtenz derſelben. In der Liebe, in der Vernunft verſchwindet das Bedürfniß einer Mittelsperſon. Chriſtus iſt ſelbſt nichts als ein Bild, unter welchem ſich dem Volksbewußtſein die Einheit der Gattung aufdrang und darſtellte. Chriſtus liebte die Menſchen: er wollte ſie alle ohne Unterſchied des Geſchlechts, Alters, Standes, der Nationalität beglücken, vereinen. Chriſtus iſt die Liebe der Menſchheit zu ſich ſelbſt als ein Bild — der entwickelten Natur der Religion zufolge — oder als eine Perſon — eine Perſon, die aber — verſteht ſich als religiöſer Gegenſtand — nur die Bedeutung eines Bildes hat, nur eine ideale iſt. Darum wird als Kennzeichen der Jünger die Liebe ausgeſprochen. Die Liebe iſt aber, wie geſagt, nichts Andres, als die Bethätigung, die Verwirklichung der Einheit der Gattung durch die Geſinnung. Die Gattung iſt kein bloßer Gedanke; ſie exiſtirt im Gefühle, in der Geſinnung, in der Energie der Liebe. Die Gattung iſt es, die mir Liebe einflößt. Ein liebevolles Herz iſt das Herz der Gattung. Alſo iſt Chriſtus als das *Bewußtſein der Liebe* das *Bewußtſein der Gattung*. Alle ſollen wir *eins* in Chriſtus ſein. Chriſtus iſt das Bewußtſein unſerer Einheit. Wer alſo den Menſchen um des Menſchen willen liebt, wer ſich zur Liebe der Gattung erhebt, zur univerſalen, dem Weſen der Gattung entſprechenden Liebe*), der iſt Chriſt, der iſt Chriſtus ſelbſt. Er thut, was Chriſtus that, was Chriſtus zu Chriſtus machte. Wo alſo das Bewußtſein der Gattung als Gattung entſteht, da verſchwindet Chriſtus, ohne daß ſein wahres Weſen vergeht; denn Er war ja der Stellvertreter, das Bild des Bewußtſeins der Gattung.

Achtundzwanzigſtes Kapitel.

Schlußanwendung.

In dem entwickelten Widerſpruch zwiſchen Glaube und Liebe haben wir den praktiſchen, handgreiflichen Nöthigungsgrund, über das Chriſtenthum, über das eigenthümliche Weſen der Religion überhaupt uns zu erheben. Wir haben bewieſen, daß der *Inhalt* und *Gegenſtand* der Religion ein durchaus *menſchlicher* iſt, bewieſen, daß das *Geheimniß der Theologie* die *Anthropologie*, des göttlichen Weſens das menſchliche Weſen iſt. Aber die Religion hat nicht das Bewußtſein von der Menſchlichkeit ihres Inhalts; ſie ſetzt ſich vielmehr dem Menſchlichen entgegen, oder wenigſtens ſie *geſteht nicht ein*, daß ihr

---

*) Die *handelnde* Liebe iſt und muß natürlich immer eine *beſondere, beſchränkte*, d. h. auf das Nächſte gerichtete ſein. Aber ſie iſt doch ihrer *Natur* nach eine *univerſale*, indem ſie den Menſchen um des Menſchen willen, den Menſchen im Namen der Gattung liebt. Die chriſtliche Liebe dagegen iſt als chriſtliche *ihrer Natur* nach excluſiv.

Inhalt menſchlicher iſt. Der nothwendige Wendepunkt der Geſchichte iſt daher dieſes offne Bekenntniß und Eingeſtändniß, daß das Bewußtſein Gottes nichts Andres iſt als das Bewußtſein der Gattung, daß der Menſch ſich nur über die Schranken ſeiner Individualität oder Perſönlichkeit erheben kann und ſoll, aber nicht über die Geſetze, die Weſensbeſtimmungen ſeiner Gattung, daß der Menſch kein andres Weſen als abſolutes, als göttliches Weſen denken, ahnden, vorſtellen, fühlen, glauben, wollen, lieben und verehren kann als das menſchliche Weſen.*)

Unſer Verhältniß zur Religion iſt daher kein nur verneinendes, ſondern ein kritiſches; wir ſcheiden nur das Wahre vom Falſchen — obgleich allerdings die von der Falſchheit ausgeſchiedne Wahrheit immer eine neue, von der alten weſentlich unterſchiedne Wahrheit iſt. Die Religion iſt das erſte Selbſtbewußtſein des Menſchen. Heilig ſind die Religionen, eben weil ſie die Ueberlieferungen des erſten Bewußtſeins ſind. Aber was der Religion das Erſte iſt, Gott, das iſt, wie bewieſen, an ſich, der Wahrheit nach das Zweite, denn er iſt nur das ſich gegenſtändliche Weſen des Menſchen, und was ihr das Zweite iſt, der Menſch, das muß daher als das Erſte geſetzt und ausgeſprochen werden. Die Liebe zum Menſchen darf keine abgeleitete ſein; ſie muß zur urſprünglichen werden. Dann allein wird die Liebe eine wahre, heilige, zuverläſſige Macht. Iſt das Weſen des Menſchen das höchſte Weſen des Menſchen, ſo muß auch praktiſch das höchſte und erſte Geſetz die Liebe des Menſchen zum Menſchen ſein. Homo homini Deus est — dieß iſt der oberſte praktiſche

---

*) Mit Einſchluß der Natur, denn wie der Menſch zum Weſen der Natur — dieß gilt gegen den gemeinen Materialismus — ſo gehört auch die Natur zum Weſen des Menſchen — dieß gilt gegen den ſubjectiven Idealismus, der auch das Geheimniß unſrer „abſoluten" Philoſophie, wenigſtens in Beziehung auf die Natur iſt. Nur durch die Verbindung des Menſchen mit der Natur können wir den ſupranaturaliſtiſchen Egoismus des Chriſtenthums überwinden.

Grundſatz — dieß der Wendepunkt der Weltgeſchichte. Die Verhältniſſe des Kindes zu den Eltern, des Gatten zum Gatten, des Bruders zum Bruder, des Freundes zum Freunde, überhaupt des Menſchen zum Menſchen, kurz, die moraliſchen Verhältniſſe ſind an und für ſich ſelbſt wahrhaft religiöſe Verhältniſſe. Das Leben iſt überhaupt in ſeinen weſentlichen Verhältniſſen durchaus göttlicher Natur. Seine religiöſe Weihe empfängt es nicht erſt durch den Segen des Prieſters. Die Religion will durch ihre an ſich äußerliche Zuthat einen Gegenſtand heiligen; ſie ſpricht dadurch ſich allein als die heilige Macht aus; ſie kennt außer ſich nur irdiſche, ungöttliche Verhältniſſe; darum eben tritt ſie hinzu, um ſie erſt zu heiligen, zu weihen.

Aber die Ehe — natürlich als freier Bund der Liebe*) — iſt durch ſich ſelbſt, durch die Natur der Verbindung, die hier geſchloſſen wird, heilig. Nur die Ehe iſt eine religiöſe, die eine wahre iſt, die dem Weſen der Ehe, der Liebe entſpricht. Und ſo iſt es mit allen ſittlichen Verhältniſſen. Sie ſind nur da moraliſche, ſie werden nur da mit ſittlichem Sinne gepflogen, wo ſie durch ſich ſelbſt als religiöſe gelten. Wahrhafte Freundſchaft iſt nur da, wo die Grenzen der Freundſchaft mit religiöſer Gewiſſenhaftigkeit bewahrt werden, mit derſelben Gewiſſenhaftigkeit, mit welcher der Gläubige die Würde ſeines Gottes wahrt. Heilig iſt und ſei Dir die Freundſchaft, heilig das Eigenthum, heilig die Ehe, heilig das Wohl jedes Menſchen, aber heilig an und für ſich ſelbſt.

Im Chriſtenthum werden die moraliſchen Geſetze als Gebote Gottes gefaßt; es wird die Moralität ſelbſt zum Kriterium der Religioſität gemacht; aber die Moral hat dennoch untergeordnete Bedeutung, hat nicht für ſich ſelbſt die Bedeutung der Religion. Dieſe fällt nur in den Glauben. Ueber der Moral ſchwebt Gott als ein vom Menſchen unterſchiedenes Weſen, dem das Beſte angehört, während dem Menſchen nur der Abfall zukommt. Alle Geſinnungen, die dem Leben, dem Menſchen zugewendet werden ſollen, alle ſeine beſten Kräfte vergeudet der Menſch an das bedürfnißloſe Weſen. Die wirkliche Urſache wird zum ſelbſtloſen Mittel, eine nur vorgeſtellte, eingebildete Urſache zur wahren, wirklichen Urſache. Der Menſch dankt Gott für die Wohlthaten, die ihm der Andere ſelbſt mit Opfern dargebracht. Der Dank, den er ſeinem Wohlthäter ausſpricht, iſt nur ein ſcheinbarer, er gilt nicht ihm, ſondern Gott. Er iſt dankbar gegen Gott, aber undankbar gegen den Menſchen.*) So geht die ſittliche Geſinnung in der Religion unter! So opfert der Menſch den Menſchen Gott auf! Das blutige Menſchenopfer iſt in der That nur ein roh ſinnlicher Ausdruck von dem innerſten Geheimniß der Religion. Wo blutige Menſchenopfer Gott dargebracht werden, da gelten dieſe Opfer für die höchſten, das ſinnliche Leben für das höchſte Gut. Deßwegen opfert man das Leben Gott auf, und zwar in außerordentlichen Fällen; man glaubt damit ihm die größte Ehre zu erweiſen. Wenn das Chriſtenthum nicht mehr, wenigſtens in unſrer Zeit, blutige Opfer ſeinem Gott darbringt, ſo kommt das, abgeſehen von andern Gründen, nur daher, daß das ſinnliche Leben nicht mehr für das höchſte Gut gilt. Man opfert dafür Gott die Seele, die Geſinnung, weil dieſe für höher gilt. Aber das Gemeinſame iſt, daß der Menſch in der Religion eine Verbindlichkeit gegen den Menſchen — wie die, das Leben des Andern zu achten, dankbar zu ſein — einer religiöſen Verbindlichkeit, das Verhältniß zum Menſchen dem Verhältniß zu Gott aufopfert. Die Chriſten haben durch den Begriff der Bedürfnißloſigkeit Gottes, die nur ein Gegenſtand der reinen Anbetung ſei, allerdings viele wüſte Vorſtellungen beſeitigt. Aber dieſe Bedürfnißloſigkeit iſt nur ein abſtracter, metaphyſiſcher Begriff, der keineswegs das eigenthümliche Weſen der Religion begründet. Das Bedürfniß der Anbetung nur auf eine Seite, auf die ſubjective verlegt, läßt, wie jede Einſeitigkeit, das religiöſe Gemüth kalt; es muß alſo, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, doch der That nach eine dem ſubjectiven Bedürfniß entſprechende Beſtimmung in Gott geſetzt werden, um Gegenſeitigkeit herzuſtellen. Alle wirklichen Beſtimmungen der Religion beruhen auf Gegenſeitigkeit.*) Der religiöſe Menſch denkt an Gott, weil Gott an ihn denkt, er liebt Gott, weil Gott ihn zuerſt geliebt hat u. ſ. w. Gott iſt eiferſüchtig auf den Menſchen — *die Religion eiferſüchtig auf die Moral*;**) ſie ſaugt ihr die beſten Kräfte aus; ſie giebt dem Menſchen, was des Menſchen iſt, aber Gott,

---

*) Ja nur als freier Bund der Liebe; denn eine Ehe, deren Band nur eine äußerliche Schranke, nicht die freiwillige, in ſich befriedigte Selbſtbeſchränkung der Liebe iſt, kurz eine nicht ſelbſtbeſchloßne, ſelbſtgewollte, ſelbſtgenuge Ehe iſt keine wahre und folglich keine wahrhaft ſittliche.

---

*) „Dieweil Gott wohlthut durch Obrigkeit, Herrn und die Creaturen, ſo platzet das Volk zu, henget an den Creaturen und nicht an den Schöpfer, ſie gehen nicht durch ſie zum Schöpfer. Daher iſt es gekommen, daß die Heyden aus den Königen haben Götter gemacht .... Denn man kann und will es nicht merken, wie das Werk oder die Wohlthat von Gott komme, und nicht ſchlecht von der Creatur, ob die wohl ein Mittel iſt, dadurch Gott wirket, uns hilft und giebet.“ Luther. (T. IV. p. 237.)

---

*) „*Wer mich ehrt, den will ich auch ehren*, wer aber mich verachtet, der ſoll wieder verachtet werden." 1. Samuel. 2, 30. „Schon hat, o guter Vater! der niedrigſte und ewigen Haſſes würdigſte Wurm das Vertrauen, von Dir geliebt zu werden, weil er fühlt, daß er liebt, oder vielmehr, weil er vorausfühlt, daß er geliebt wird, ſcheut er ſich nicht wieder zu lieben. Niemand alſo, der *bereits liebt*, zweiſle daran, *geliebt zu werden*." *Bernardus* Ad Thomam. (Epist. 107.) Ein ſehr ſchöner und wichtiger Ausſpruch. Wenn ich nicht für Gott bin, iſt Gott nicht für mich; wenn ich nicht liebe, bin ich nicht geliebt. Das Paſſivum iſt das ſeiner ſelbſt gewiſſe Activum, das Object das ſeiner ſelbſt gewiſſe Subject. Lieben heißt Menſch ſein, Geliebtwerden heißt Gott ſein. Ich bin geliebt, ſagt Gott, ich liebe, der Menſch. Erſt ſpäter kehrt ſich dieß um und verwandelt ſich das Paſſivum in das Activum und umgekehrt.

**) „Der Herr ſprach zu Gideon: Des Volks iſt zu viel, das mit dir iſt, daß ich ſollte Midian in ihre Hände geben; Iſrael möchte ſich *rühmen wider mich* und ſagen: Meine Hand hat mich erlöſet", d. h. ne Israel sibi tribuat, quae mihi debentur. *Richter* 7, 2. „So ſpricht der Herr: *Verflucht iſt der Mann, der ſich auf Menſchen verläßt*. Geſegnet aber iſt der Mann, der ſich auf den Herrn verläßt und der Herr ſeine Zuverſicht iſt." *Jeremia* 17, 5. „Gott will nicht unſer Geld, Leib und Gut haben, ſondern hat daſſelbe dem Kayſer (d. h. dem Repräſentanten der Welt, des Staates) gegeben und uns durch den Kayſer. Aber das *Herz*, was Gottes iſt. Und Gottes iſt die wahre, ſeelenvolle Geſinnung, das Herz.

Wenn wir in Zeiten, wo die Religion heilig war, die Ehe, das Eigenthum, die Staatsgeſetze reſpectirt finden, ſo hat dieß nicht in der Religion ſeinen Grund, ſondern in dem urſprünglich, natürlich ſittlichen und rechtlichen Bewußtſein, dem die rechtlichen und ſittlichen Verhältniſſe als ſolche für heilig gelten. Wem das Recht nicht durch ſich ſelbſt heilig iſt, dem wird es nun und nimmermehr durch die Religion heilig. Das Eigenthum iſt nicht dadurch heilig geworden, daß es als ein göttliches Inſtitut vorgeſtellt wurde, ſondern weil es durch ſich ſelbſt, für ſich ſelbſt für heilig galt, wurde es als ein göttliches Inſtitut betrachtet. Die Liebe iſt nicht dadurch heilig, daß ſie ein Prädicat Gottes, ſondern ſie iſt ein Prädicat Gottes, weil ſie durch und für ſich ſelbſt göttlich iſt. Die Heiden verehren nicht das Licht, nicht die Quelle, weil ſie eine Gabe Gottes iſt, ſondern weil ſie ſich durch ſich ſelbſt dem Menſchen als etwas Wohlthätiges erweiſt, weil ſie den Leidenden erquickt; ob dieſer trefflichen Qualität erweiſen ſie ihr göttliche Ehre.

Wo die Moral auf die Theologie, das Recht auf göttliche Einſetzung gegründet wird, da kann man die unmoraliſchſten, unrechtlichſten, ſchändlichſten Dinge rechtfertigen und begründen. Ich kann die Moral durch die Theologie nur begründen, wenn ich ſelbſt ſchon durch die Moral das göttliche Weſen beſtimme. Widrigenfalls habe ich kein Kriterium des Moraliſchen und Unmoraliſchen, ſondern eine unmoraliſche, willkührliche Baſis, woraus ich alles Mögliche ableiten kann. Ich muß alſo die Moral, wenn ich ſie durch Gott begründen will, ſchon in Gott ſetzen, d. h. ich kann die Mo-

---

welches das größte und beſte iſt am Menſchen, hat er ihm fürbehalten, daſſelbe ſoll man Gott geben, daß wir an ihn gläuben." Luther. (Th. XVI. S. 505.)

ral, das Recht, kurz alle weſentlichen Verhältniſſe nur durch ſich ſelbſt begründen, und begründe ſie nur wahrhaft, ſo wie es die Wahrheit gebietet, wenn ich ſie durch ſich ſelbſt begründe. Etwas in Gott ſetzen oder aus Gott ableiten, das heißt nichts weiter als etwas der prüfenden Vernunft entziehen, als unbezweifelbar, unverletzlich, heilig hinſtellen, ohne Rechenſchaft darüber abzulegen. Selbſtverblendung, wo nicht ſelbſt böſe, hinterliſtige Abſicht, liegt darum allen Begründungen der Moral, des Rechts durch die Theologie zu Grunde. Wo es Ernſt mit dem Recht iſt, bedürfen wir keiner Anfeuerung und Unterſtützung von Oben her. Wir brauchen kein chriſtliches Staatsrecht; wir brauchen nur ein vernünftiges, ein rechtliches, ein menſchliches Staatsrecht. Das Richtige, Wahre, Gute hat überall ſeinen Heiligungsgrund in ſich ſelbſt, in ſeiner Qualität. Wo es Ernſt mit der Moral iſt, da gilt ſie eben an und für ſich ſelbſt für eine göttliche Macht. Hat die Moral keinen Grund in ſich ſelbſt, ſo giebt es auch keine innere Nothwendigkeit zur Moral; die Moral iſt dann der bodenloſen Willkühr der Religion preisgegeben.

Es handelt ſich alſo im Verhältniß der ſelbſtbewußten Vernunft zur Religion nur um die Vernichtung einer Illuſion — einer Illuſion aber, die keineswegs gleichgültig iſt, ſondern vielmehr grundverderblich auf die Menſchheit wirkt, den Menſchen, wie um die Kraft des wirklichen Lebens, ſo um den Wahrheits- und Tugendſinn bringt; denn ſelbſt die Liebe, an ſich die innerſte, wahrſte Geſinnung, wird durch die Religioſität zu einer nur ſcheinbaren, illuſoriſchen, indem die religiöſe Liebe den Menſchen nur um Gotteswillen, alſo nur ſcheinbar den Menſchen, in Wahrheit nur Gott liebt.

Und wir dürfen nur, wie gezeigt, die religiöſen Verhältniſſe umkehren, das, was die Religion als Mittel ſetzt, immer als Zweck faſſen, was ihr das Untergeordnete, die Nebenſache, die Bedingung iſt, zur Hauptſache, zur Urſache erheben, ſo haben wir die Illuſion zerſtört und das ungetrübte Licht der Wahrheit vor unſern Augen. Die Sacramente der Taufe und des Abendmahls, die weſentlichen, charakteriſtiſchen Symbole der chriſtlichen Religion, mögen uns dieſe Wahrheit beſtätigen und veranſchaulichen.

Das Waſſer der Taufe iſt der Religion nur das Mittel, durch welches ſich der heilige Geiſt dem Menſchen mittheilt. Durch dieſe Beſtimmung ſetzt ſie ſich aber mit der Vernunft, mit der Wahrheit der Natur der Dinge in Widerſpruch. Einerſeits liegt etwas an der natürlichen Qualität des Waſſers, andererſeits wieder nichts, iſt es ein bloßes willkührliches Mittel der göttlichen Gnade und Allmacht. Von dieſen und andern unerträglichen Widerſprüchen befreien wir uns, eine wahre Bedeutung geben wir der Taufe nur dadurch, daß wir ſie betrachten als ein Zeichen von der Bedeutung des Waſſers ſelbſt. Die Taufe ſoll uns darſtellen die wunderbare, aber natürliche Wirkung des Waſſers auf den Menſchen. Das Waſſer hat in der That nicht nur phyſiſche, ſondern eben deßwegen auch moraliſche und intellectuelle Wirkungen auf den Menſchen. Das Waſſer reinigt den Menſchen nicht nur vom Schmutze des Leibes, ſondern im Waſſer fallen ihm auch die Schuppen von den Augen: er ſieht, er denkt klarer; er fühlt ſich freier; das Waſſer löſcht die Glut der Begierde. Wie viele Heilige nahmen zu der natürlichen Qualität des Waſſers ihre Zuflucht, um die Anfechtungen des Teufels zu überwinden! Was die Gnade verſagte, gewährte die Natur. Das Waſſer gehört nicht nur in die Diätetik, ſondern auch in die Pädagogik. Sich zu reinigen, ſich zu baden, das iſt die erſte, obwohl unterſte Tugend.*) Im Schauer des Waſſers erliſcht die Brunſt der

---

*) Offenbar iſt auch die chriſtliche Waſſertaufe nur ein Ueberbleibſel der alten Naturreligionen, wo, wie in der parſiſchen, das Waſſer ein religiöſes Reinigungsmittel war. (S. Rhode: Die heilige Sage ꝛc. p. 305, 426 u. f.) Hier hatte jedoch die Waſſertaufe einen viel wahreren und folglich tieferen Sinn, als bei den Chriſten, weil ſie ſich auf die natürliche Kraft und Bedeutung des Waſſers ſtützte. Aber freilich für dieſe einfachen Naturanſchauungen der alten Religionen hat unſer

Selbſtſucht. Das Waſſer iſt das nächſte und erſte Mittel, ſich mit der Natur zu befreunden. Das Waſſerbad iſt gleichſam ein chemiſcher Proceß, in welchem ſich unſre Ichheit in dem objectiven Weſen der Natur auflöſt. Der aus dem Waſſer emportauchende Menſch iſt ein neuer, *wiedergeborner Menſch*. Die Lehre, daß die Moral nichts ohne Gnadenmittel vermöge, hat einen guten Sinn, wenn wir an die Stelle der eingebildeten übernatürlichen Gnadenmittel *natürliche Mittel* ſetzen. Die Moral vermag nichts ohne die Natur, ſie muß ſich an die einfachſten Naturmittel anknüpfen. Die *tiefſten Geheimniſſe* liegen in dem *Gemeinen*, dem *Alltäglichen*, welches die ſupranaturaliſtiſche Religion und Speculation ignoriren, die *wirklichen* Geheimniſſe illuſoriſchen Geheimniſſen, ſo hier die wirkliche Wunderkraft des Waſſers einer eingebildeten Wunderkraft aufopfernd. Das Waſſer iſt das einfachſte Gnaden- oder Arzneimittel gegen die Krankheiten der Seele, wie des Leibes. Aber das Waſſer wirkt nur, wenn es oft, wenn es regelmäßig gebraucht wird. Die Taufe als ein einmaliger Act iſt entweder ein ganz nutzloſes und bedeutungsloſes, oder, wenn mit ihr reale Wirkungen verknüpft werden, ein abergläubiſches Inſtitut. Ein vernünftiges, ehrwürdiges Inſtitut iſt ſie dagegen, wenn in ihr die moraliſche und phyſiſche Heilkraft des Waſſers, der Natur überhaupt verſinnlicht und gefeiert wird.

Aber das Sacrament des Waſſers bedarf einer Ergänzung. Das Waſſer als ein univerſales Lebenselement erinnert uns an unſern Urſprung aus der Natur, welchen wir mit den Pflanzen und Thieren ge-

---

ſpeculativer, wie theologiſcher Supranaturalismus keinen Sinn und Verſtand. — Wenn daher die Perſer, die Inder, die Aegyptier, die Hebräer *körperliche Reinlichkeit* zu einer *religiöſen Pflicht* machten, ſo waren ſie hierin weit vernünftiger als die chriſtlichen Heiligen, welche in der *körperlichen Unreinlichkeit* das ſupranaturaliſtiſche Princip ihrer Religion veranſchaulichten und bewährten. Die Uebernatürlichkeit in der Theorie wird in der Praxis zur Widernatürlichkeit. *Die Uebernatürlichkeit* iſt nur ein *Euphemismus für Widernatürlichkeit*.

mein haben. In der Waſſertaufe beugen wir uns unter die Macht der reinen Naturkraft; das Waſſer iſt der Stoff der natürlichen Gleichheit und Freiheit, der Spiegel des goldnen Zeitalters. Aber wir Menſchen unterſcheiden uns auch von der Pflanzen- und Thierwelt, die wir nebſt dem unorganiſchen Reiche unter den gemeinſamen Namen der Natur befaſſen — unterſcheiden uns von der Natur. Wir müſſen daher auch unſre *Diſtinction*, unſern weſentlichen Unterſchied feiern. Die Symbole dieſes unſers Unterſchieds ſind *Wein* und *Brot*. Wein und Brot ſind ihrer Materie nach Natur-, ihrer Form nach Menſchenproducte. Wenn wir im Waſſer erklären: der Menſch vermag nichts ohne Natur; ſo erklären wir durch Wein und Brot: die Natur vermag nichts, wenigſtens Geiſtiges, ohne den Menſchen; *die Natur bedarf des Menſchen, wie der Menſch der Natur*. Im Waſſer geht die menſchliche, geiſtige Thätigkeit zu Grunde; im Wein und Brot kommt ſie zum Selbſtgenuß. Wein und Brot ſind *übernatürliche Producte* — im allein gültigen und wahren, der Vernunft und Natur nicht widerſprechenden Sinne. Wenn wir im Waſſer die reine Naturkraft anbeten, ſo beten wir im Weine und Brote die *übernatürliche Kraft* des Geiſtes, des Bewußtſeins, des Menſchen an. Darum iſt dieſes Feſt nur für den zum Bewußtſein gezeitigten Menſchen; die Taufe wird auch ſchon den Kindern zu Theil. Aber zugleich feiern wir hier das wahre Verhältniß des Geiſtes zur Natur: die Natur giebt den Stoff, der Geiſt die Form. Das Feſt der Waſſertaufe flößt uns Dankbarkeit gegen die Natur ein, das Feſt des Brotes und Weines Dankbarkeit gegen den Menſchen. Wein und Brot gehören zu den älteſten Erfindungen. Wein und Brot vergegenwärtigen, verſinnlichen uns die Wahrheit, daß der Menſch des Menſchen Gott und Heiland iſt.

Eſſen und Trinken iſt das Myſterium des Abendmahls — Eſſen und Trinken iſt in der That an und für ſich ſelbſt ein *religiöſer*

Act; *ſoll* es wenigſtens ſein.*) Denke daher bei jedem Biſſen Brot, der Dich von der Qual des Hungers erlöſt, bei jedem Schlucke Wein, der Dein Herz erfreut, an *den Gott*, der Dir dieſe wohlthätigen Gaben geſpendet — an *den Menſchen*! Aber vergiß nicht über der Dankbarkeit gegen den Menſchen die Dankbarkeit gegen die Natur! Vergiß nicht, daß der Wein das Blut der Pflanze und das Mehl das Fleiſch der Pflanze iſt, welches dem Wohle Deiner Exiſtenz geopfert wird! Vergiß nicht, daß die Pflanze Dir das Weſen der Natur verſinnbildlicht, die ſich ſelbſtlos Dir zum Genuſſe hingiebt! Vergiß alſo nicht den Dank, den Du der *natürlichen Qualität* des Brotes und Weines ſchuldeſt! Und willſt Du darüber lächeln, daß ich das Eſſen und Trinken, weil ſie gemeine, alltägliche Acte ſind, deßwegen von Unzähligen ohne Geiſt, ohne Geſinnung ausgeübt werden, religiöſe Acte nenne; nun ſo denke daran, daß auch das Abendmahl ein geſinnungsloſer, geiſtloſer Act bei Unzähligen iſt, weil er oft geſchieht, und verſetze Dich, um die religiöſe Bedeutung des Genuſſes von Brot und Wein zu erfaſſen, in die Lage hinein, wo der ſonſt alltägliche Act unnatürlich, gewaltſam unterbrochen wird. Hunger und Durſt zerſtören nicht nur die phyſiſche, ſondern auch geiſtige und moraliſche Kraft des Menſchen, ſie berauben ihn der Menſchheit, des Verſtandes, des Bewußtſeins. O wenn Du je ſolchen Mangel, ſolches Unglück erlebteſt, wie würdeſt Du ſegnen und

---

*) „Eſſen und Trinken iſt das *allerleichteſte* Werk, da die Menſchen nichts liebers thun: Ja das *allerfröhlichſte* Werk in der ganzen Welt iſt Eſſen und Trinken, wie man pfleget zu ſagen: Vor Eſſen wird kein Tanz. It. Auf einem vollen Bauch ſtehet ein fröhlich Haupt. Summa Eſſen und Trinken iſt ein lieblich nöthig Werk, das hat man bald gelernet und die Leute dahin geweiſet. Daſſelbe liebliche nöthige Werk nimmt unſer lieber Herr Chriſtus und ſpricht: Ich habe eine fröhliche ſüße und liebliche Mahlzeit zubereitet, euch will ich kein hart, ſchwehr Werk auflegen ..... ein Abendmahl ſetze ich ein“ u. ſ. w. *Luther*. (Th. XVI. S. 222.)

preiſen die natürliche Qualität des Brotes und Weines, die Dir wieder Deine Menſchheit, Deinen Verſtand gegeben! So braucht man nur den gewöhnlichen gemeinen Lauf der Dinge zu unterbrechen, um dem Gemeinen ungemeine Bedeutung, dem Leben als ſolchem überhaupt religiöſe Bedeutung abzugewinnen. Heilig ſei uns darum das Brot, heilig der Wein, aber auch heilig das Waſſer! Amen.

Anhang.

Erläuterungen, Bemerkungen, Belegſtellen.

Das Bewußtſein des unendlichen Weſens iſt nichts Andres als das Bewußtſein des Menſchen von der Unendlichkeit ſeines Weſens, oder: in dem unendlichen Weſen, dem Gegenſtande der Religion, iſt dem Menſchen nur ſein eignes unendliches Weſen Gegenſtand.

„Gott, ſagt der h. Thomas Aquino, iſt kein Körper. Jeder Körper iſt unendlich. Ueber jeden endlichen Körper können wir aber in der Vernunft und Einbildungskraft hinausgehen. Wenn alſo Gott ein Körper iſt, ſo können unſre Vernunft und Einbildungskraft etwas über Gott denken, was ſich widerſpricht.“ (Summa contra Gentiles l. I. c. 20.) „Die Himmel und Engel haben endliche Kräfte, ſie können alſo nicht die unendliche Faſſungskraft unſres Geiſtes ausfüllen, non poterunt mentis nostrae captum implere, qui ad recipiendum immensus est. (J. L. Vivis de Verit. Fidei Christ. l. I. de fine hom.) „Die Seligkeit iſt unſer letztes, unſer einziges Verlangen. Aber dieſes Verlangen kann kein irdiſches Gut ſtillen, denn alles Jrdiſche iſt unter dem menſchlichen Geiſte. Gott allein iſt es, der des Menſchen Verlangen ſtillen, den Menſchen ſelig machen kann, denn der menſchliche Geiſt erkennt durch ſeinen Verſtand und verlangt durch ſeinen Willen das allgemeine (d. i. unendliche) Gut, aber nur in Gott wird das univerſelle Gut gefunden.“ (Thomas A. de Princip. Regim. l. I. c. 8.) „Der Gegenſtand des menſchlichen Verſtandes iſt das allgemeine Wahre (universale verum, d. h. das Wahre überhaupt oder das nicht auf eine beſtimmte Art eingeſchränkte Wahre); der Gegenſtand des menſchlichen Willens oder Verlangens aber das allgemeine Gut, welches nicht in irgend einem erſchaffnen (d. h. endlichen) Weſen, ſondern nur in Gott ſich findet. Gott allein kann alſo den menſchlichen Willen ausfüllen.“ (Derſ. Summa Theol. sac. Prima Secundae. Qu. II. 8.) Wenn nun aber nichts Körperliches, nichts Irdiſches, d. h. nichts Beſtimmtes, nichts Endliches, wenn nur das unendliche Weſen der dem menſchlichen Geiſte entſprechende, angemeßne Gegenſtand iſt, nur es allein den menſchlichen Willen und Verſtand ausfüllen kann, ſo iſt doch offenbar in dem unendlichen Weſen dem Menſchen nur die Unendlichkeit des eignen Weſens Gegenſtand, das unendliche Weſen nichts Andres, als ein Ausdruck, eine Erſcheinung, eine Offenbarung oder Vergegenſtändlichung von dem eignen unbeſchränkten Weſen des Menſchen.*) „Ein ſterbliches Weſen weiß nichts von einem unſterblichen Weſen“ (Sallustius bei H. Grotius de Verit. Relig. Christ. l. I. §. 24. Not. 1.) d. h. das, dem unſterbliches Weſen Gegenſtand iſt, iſt ſelbſt unſterbliches Weſen. In dem unendlichen Weſen iſt mir nur als Subject, als Weſen Gegenſtand, was ein Prädicat, eine Eigenſchaft von mir ſelbſt iſt. Das unendliche Weſen iſt nichts als die perſonificirte Unendlichkeit des Menſchen, Gott nichts als die perſonificirte, als ein Weſen vorgeſtellte Gottheit oder Göttlichkeit des Menſchen.

„Die erkennenden Weſen unterſcheiden ſich darin von den nicht erkennenden, daß dieſe nur ihre eigne Form haben, jene aber auch die Form eines andern Weſens, denn die Form oder Geſtalt des Erkannten iſt in dem Erkennenden. Hieraus erhellt, daß die Natur des nicht erkennenden Weſens mehr eingeſchränkt und eingeengt iſt, die Natur des erkennenden Weſens aber eine größere Ausdehnung und Weite hat. Daher der Philoſoph (Ariſtoteles) ſagt: Die Seele iſt gewiſſer Maßen Alles. Die Einſchränkung einer Form (eines Weſens) kommt aber von der Natur, der Materie her. Je mehr daher etwas immateriell iſt, deſto mehr nähert es ſich der Unendlichkeit.“ (Thomas Aq. Summa P. I. Qu. 14. Art. 2.) „Alles, was eine unendliche Kraft (virtutem infinitam) hat, hat ein unendliches Weſen; aber der Geiſt oder Verſtand hat eine unendliche Kraft, denn er erfaßt das Allgemeine, welches ſich auf Unendliches erſtrecken kann. Und dieß, daß die Verſtandeskraft ſich gewiſſer Maßen auf Unendliches erſtrecken kann, kommt daher, daß ſie keine materielle Kraft oder Form iſt, denn die Verſtandeskraft iſt keine Thätigkeit irgend eines körperlichen Organs.“ (Ebend. Qu. 7. Art. 2.) „Nicht unſer Fleiſch iſt nach dem Bilde Gottes, ſondern unſre Seele, welche frei iſt und überall hin ungebunden ſchweift, welche an die entfernteſten Orte uns verſetzt, die Abweſenden ſieht, in einem Nu das Univerſum überſchaut.“ (Ambroſius**) Hexaem. VI. c. 8.) „Unumſchriebenheit, Unbeſchränktheit im wahren und eigentlichen Sinne kommt nur Gott zu, aber ein Bild von ihr iſt der menſchliche Geiſt, welcher im Augenblick Morgen und Abend, Norden und Süden, Himmel und Erde nicht in der That, ſondern in der Vorſtellung allein durchmuſtert." (Theodoret Quaest. in Genes. Inter. 20.) Dürfen wir die Wahrheit unerſchrocken ausſprechen, ſo iſt in der That der Menſch *über* den Göttern ſelbſt oder ſie haben wenigſtens gänzlich gleiche Kräfte. Wenn nämlich ein himmliſcher Gott auf die Erde herabſteigt, ſo verläßt er die Grenze des Himmels. Der Menſch aber erhebt ſich in den Himmel und mißt ihn aus, und ſieht die Beſchaffenheiten ſeiner Höhen und Tiefen und nimmt alles Andre genau wahr und doch, was das Wichtigſte iſt, verläßt er nicht die Erde, indem er ſich in die Höhe ſchwingt. So ſehr kann ſich der Menſch *ausdehnen*. Daher können wir kühnlich ſagen, daß der irdiſche Menſch ein ſterblicher Gott, der himmliſche Gott aber ein unſterblicher Menſch iſt." (Hermes Trism. Poemander c. 10. 24. 25.) „Das Vermögen zu erkennen und handeln iſt bei dem Menſchen nicht, wie bei den übrigen Thieren beſchränkt, ſondern *unerſchöpflich* und *unendlich* und daher Gott ähnlich." (Hugo Gr. a. a. O.) Die Unendlichkeit des menſchlichen Weſens, die wir zuerſt nur indirect, durch Folgerung erkannten, haben wir in dieſen Sätzen, die ſich übrigens zahllos vermehren ließen, direct, unumwunden ausgeſprochen. Die pſychologiſche Unendlichkeit iſt der *Grund* der theologiſchen oder metaphyſiſchen Unendlichkeit. Die Unermeßlichkeit, die nicht auf Ort und Zeit eingeſchränkte Exiſtenz, die Allgegenwart Gottes iſt die verſinnlichte, vergegenſtändlichte Allgegenwart und Unermeßlichkeit der menſchlichen Vorſtellungs- und Einbildungskraft.

---

*) Und wenn Gott als die perſonificirte Seligkeit, der Endzweck des Menſchen iſt, ſo iſt doch offenbar Gott als das Weſen des Menſchen ausgeſprochen, denn wie kann der Endzweck eines Weſens außer ſeinem Weſen liegen? Nam qui movetur a Deo tanquam fine, non movetur ab extrinseco, sed a seipso, quandoquidem movetur ab eo, quod est esse suum laudabile et intimius intimissimo nostro. Theoph. Galeus Philos. Gener. L. III. c. 3. Sect. 3. §. 3. N. 11.

**) Der Raum- und Zeiterſparung wegen gebe ich öfter nur den Sinn, nicht die Worte einer Stelle, ſo auch hier.

Das unendliche oder göttliche Weſen iſt das geiſtige Weſen des Menſchen, welches aber vom Menſchen abgeſondert und als ein ſelbſtſtändiges Weſen vorgeſtellt wird. Gott iſt Geiſt, das heißt der Wahrheit nach: der Geiſt iſt Gott. Wie das Subject, ſo das Object, wie der Sinn, ſo der Gegenſtand. Gott — als abſtractes, d. i. abgezogenes, unſinnliches Weſen — iſt nicht den Sinnen oder der ſinnlichen Einbildungskraft, ſondern nur der Vernunft Gegenſtand, alſo iſt er nur das Vernunftweſen, nur die ſich als göttliches Weſen gegenſtändliche Vernunft.

„Gott fehlt keine Vollkommenheit, welche in irgend einer Weſensgattung gefunden wird. Unter den *Vollkommenheiten* der Weſen iſt aber die *vorzüglichſte* die *Intelligenz*, der *Verſtand*, denn dadurch iſt ein Weſen *gewiſſer Maßen Alles*, indem es die Vollkommenheiten aller Dinge in ſich faßt: Gott iſt alſo ein erkennendes, denkendes Weſen." (Thomas A. Summa c. gent. l. I. c. 44. 5.) „Weil die Alten jede abgeſonderte Subſtanz Gott nannten, ſo folgte daraus, daß unſre Seele, d. i. der Verſtand, durch den wir erkennen, *göttlicher Natur* ſei, daher auch einige Chriſten unſrer Zeit, welche einen (sc. vom Menſchen) abgeſonderten thätigen Verſtand in uns annehmen, ausdrücklich ſagten, daß der *thätige Verſtand Gott* iſt. Dieſe Meinung konnte aber auch aus der Aehnlichkeit unſrer Seele mit Gott entſpringen, denn da das *Erkennen* vor Allem eine *charakteriſtiſche*

Eigenſchaft Gottes iſt und keinem niederen Weſen zukommt außer dem Menſchen wegen ſeiner Seele, ſo könnte es ſcheinen, daß die Seele zur göttlichen Natur gehöre." (Derſ. daſ. l. II. c. 85.) „Der Weiſe iſt mit Gott durch eine gewiſſe Verwandtſchaft verbunden, weil er ſich mit der Intelligenz beſchäftigt, welche iſt das *Weſen Gottes* ſelbſt. (Syneſius in Petavii Theol. dog. T. I. l. IV. c. 1. §. 1.) „Der Verſtand iſt der Zuſammenhang oder das Band zwiſchen uns und Gott." (R. Moſes ebend. T. IV. l. IV. c. 13. §. 8.) „Eine weit *größere Einheit* findet zwiſchen *Gott* und dem *Menſchen* ſtatt, als zwiſchen der Seele und dem Fleiſch; denn eine größere Einheit iſt zwiſchen geiſtigen Naturen, als zwiſchen einer geiſtigen und körperlichen Natur. *Gott* aber iſt eine *geiſtige Natur* und der *Menſch* iſt eine *geiſtige Natur*." (Hugo Victor ebend. §. 14.) „Unter allen Creaturen kann ſich allein der vernünftige Geiſt zur Erforſchung Gottes erheben, denn er nähert ſich ihm am meiſten durch die Aehnlichkeit ſeines Weſens. Je mehr ſich daher der vernünftige Geiſt der *Selbſterkenntniß* befleißigt, deſto tüchtiger wird er zur Erkenntniß Gottes." (Anſelmus Monolog. c. 66.) „Der menſchliche Geiſt iſt mit nichts zu vergleichen als mit Gott ſelbſt." (Cicero Quaest. Tusc.) „Gott ſelbſt kann nicht anders gedacht werden, denn als freier und ungebundner, von aller ſterblichen Zuſammenſetzung abgeſonderter Geiſt." (Derſ. a. a. O.) Die Alten nannten überhaupt geradezu die Seele, den Geiſt, die Vernunft Gott, während die Chriſten direct oder mit Worten die Nichtverſchiedenheit Gottes vom menſchlichen Geiſte läugnen, indirect aber oder in der That behaupten. Die Chriſten warfen daher den Heiden vor, daß ſie die Vernunft vergöttert hätten; aber die Chriſten thun daſſelbe. Der Unterſchied iſt nur dieſer, daß die Chriſten mit dem Vernunft- oder Abſtractionsvermögen des Menſchen zugleich das *Gegentheil* deſſelben, das Gefühlsweſen, kurz das *ganze* Weſen des Menſchen vergötterten und dadurch — abgeſehen von andern in dieſer Schrift entwickelten Gründen — den vom Menſchen abgeſchiednen Geiſt, welcher bei den Alten den unverkennbaren Charakter einer ſubjectiven, menſchlichen Abſtraction hatte, zu einem, wenigſtens ihrer Einbildung nach, ſelber fühlbaren, materiellen Weſen machten. „Das beſchauliche Leben, ſagt vortrefflich Thomas A. (in ſeiner Exposit. in Cantica Cantic. Parisiis 1515. fol. 8.) hat bei den Theologen (d. i. Chriſten) und den Philoſophen (d. i. Heiden) nicht dieſelbe Bedeutung. Die Philoſophen ſetzen die Glückſeligkeit, den Zweck der Beſchauung in die Weisheit, die Ausübung der Denkkraft; aber die Theologen ſetzen ihn mehr in das *Schmecken*, als Denken, mehr in die *Liebe* und *Süßigkeit*, als in die Beſchauung. Wenn wir daher die Sinne zur Bezeichnung dieſes Unterſchieds wählen wollen, ſo können wir ſagen: das beſchauliche Leben der Philoſophen erquickt *Augen* und *Ohren* — denn unter allen Sinnen tragen dieſe am meiſten zur Erkenntniß und Wiſſenſchaft bei, — die geiſtliche Beſchauung aber erquickt den *Geſchmack*, den *Geruch* und das *Gefühl*." Bemerkt muß übrigens noch werden, daß die Chriſten deßwegen hauptſächlich auch Gott vom Geiſte, von der Seele des Menſchen unterſcheiden, weil ſie den Geiſt, die Seele mit dem individuellen, d. i. wirklichen, ſinnlichen, leiblichen Weſen identificiren, während die Alten die Vernunft, den Geiſt *im* Menſchen ſelbſt als ein abgeſondertes Weſen, als ein Weſen für ſich dachten. Wenn und wo daher die Chriſten läugnen, daß Gott der Geiſt oder die

Seele des Menſchen ſei, ſo bedeutet der Geiſt den denkenden Menſchen, die Seele den empfindenden, begehrlichen Menſchen oder die mit dem Leibe verbundne, die leiblich, ſinnlich beſtimmte Seele. So ſagt z. B. Auguſtin (contra Fortunatum), „etwas Andres iſt Gott, etwas Andres die Seele. Gott iſt unverletzlich, unverderblich, undurchdringlich, unbefleckbar. Die Seele aber ſündigt u. ſ. w. Wenn alſo die Seele die Subſtanz Gottes iſt, ſo irrt die Subſtanz Gottes, ſo wird die Subſtanz Gottes verderben u. ſ. w." Und Thomas A. (S. c. Gent. l. II. c. 25.) „Gott iſt ewig, die Seele aber war nicht vor ihrem Leibe. Gott iſt unveränderlich, aber in der Seele Veränderung. Gott iſt reine Thätigkeit, aber in der Seele iſt Fähigkeit (Leiden) und Thätigkeit, alſo kann die Seele nicht etwas von der göttlichen Subſtanz ſein." Aber was iſt dieſe Seele anders als der Menſch? Die Seele ſelbſt iſt eben ſo unverderblich, undurchdringlich, unbefleckbar, als Gott, denn ſie iſt nach den Chriſten ſelbſt untheilbar, einfach, immateriell, unverwüſtlich, unſterblich; kurz Alles, was ſie der Seele in der Moral abſprechen, das ſprechen ſie ihr in der Metaphyſik zu. Die metaphyſiſchen Beſtimmungen, die Weſensbeſtimmungen der Gottheit und Seele ſind dieſelben. Dieß zeigt ſich beſonders in der Unſterblichkeitslehre, wo ſie, ſei es nun ausdrücklich oder geiſtlich, die Beſtimmungen der Gottheit der Seele zueignen. So ſagt z. B. Grotius. (de Verit. Rel. chr. l. I. c. 23.) „die Natur der Seele hängt von Nichts ab; es giebt keinen Gegenſatz der Seele," d. h. ſie iſt das abſolute, das unendliche Weſen; denn auch Gott, „die allgemeine Urſache, die univerſale Natur," hat nichts zu ihrem Gegenſatz, wie es ausdrücklich z. B. bei Thomas Aq. in ſeinem Commentar zum Dionyſius heißt. Um daher die Exiſtenz Gottes, d. h. eines von der Seele unterſchiednen Weſens zu beweiſen, läugnen die Chriſten die Exiſtenz der Seele als eines vom Leibe, vom Materiellen unterſchiedenen Weſens, identificiren ſie die Seele mit dem leibhaften Menſchen; um aber die Exiſtenz der Unſterblichkeit zu beweiſen, läugnen ſie die Verſchiedenheit der Seele von der Gottheit, machen ſie die Seele zu einem vom Leibe unterſchiednen und unabhängigen, göttlichen Weſen,*) geſtehen ſie alſo ein, daß die Seele Gottes die Seele des Menſchen iſt, denn die Seele der Theologie iſt einzig die unſterbliche Seele. „Wegen des ewigen Lebens allein ſind wir eigentlich Chriſten." Auguſtin. (De Civ. D. l. VI. c. 9.)

Gott iſt nicht dieſer oder jener, nicht dein oder mein Geiſt; er iſt der Geiſt, der aber ſelbſt wieder als ein ſingulärer, einzelner, ſelbſtſtändiger Geiſt gedacht oder vorgeſtellt wird. Gott iſt überhaupt der und zwar als Gattungsbegriff individualiſirte oder perſonificirte Gattungsbegriff, die als Gattung im Unterſchiede von den Individuen exiſtirend gedachte Gattung. Gott iſt der Inbegriff aller Realitäten, heißt: Gott iſt der Inbegriff aller Gattungen oder Gattungsbegriffe. Der Unterſchied zwiſchen dem Heidenthum und Chriſtenthum iſt in dieſer Beziehung der, daß bei den Heiden die Gattung ein gedachtes Weſen iſt, welches nur in den ſinnlichen, wirklichen Individuen Exiſtenz hat, bei den Chriſten die Gattung als ſolche, als gedachtes Weſen für ſich ſelbſtſtändige Exiſtenz hat. Die Heiden unterſchieden Denken und Sein, die Chriſten identificirten Beides. Der Polytheiſmus beruht auf dem Unterſchied, der Monotheiſmus auf der Einheit von Denken und Sein, Gattung und Individuum.

---

*) So läugnen ſie auch, um zu beweiſen, daß ein Gott, ein ſchlechthin vollkommnes Weſen exiſtirt und Schöpfer der Welt iſt, die Uebel der Welt, ſind Optimiſten; aber um zu beweiſen, daß ein anderes, unſterbliches Leben iſt, läugnen ſie die Güter der Welt, ſind Peſſimiſten.

„Man ſagt nicht, der Menſch oder das Thier iſt die Weiße, weil die Weiße nicht für ſich einzeln exiſtirt, ſondern durch das exiſtirende Subject vereinzelt oder individualiſirt wird. Eben ſo ſagt man nicht, daß Sokrates oder der Menſch die Menſchheit iſt, aber die göttliche Weſenheit iſt für ſich einzeln exiſtirend und in ſich ſelbſt individualiſirt. (Divina essentia est per se singulariter existens et in se ipsa individuata.) Die göttliche Weſenheit wird daher zum Prädicat Gottes gemacht, ſo daß man ſagt: Gott iſt ſeine Weſenheit, d. h. wie es richtig der Commentator Franciſc. Ferrarienſis zu dieſer Stelle erklärt: Gott iſt die Gottheit.“ (Thomas A. S. c. Gent. l. I. c. 21.) „Das abſtracte Sein kann nur eines ſein, gleichwie die Weiße, wenn ſie abſtract exiſtirte, nur eine wäre. Aber Gott iſt ſelbſt das abſtracte Sein (Deus est ipsum esse abstractum, d. h. das Sein als Sein, der Begriff des Seins, der aber als ein Seiendes zugleich gedacht wird), da er ſein Sein iſt. Es kann daher nur ein Gott ſein.“ (Derſ. a. a. O. c. 42.) „Bei den aus Form und Materie zuſammengeſetzten Weſen unterſcheiden ſich nothwendig die Natur oder Weſenheit und das Subject oder Individuum (suppositum), weil die Weſenheit oder Natur nur Das in ſich faßt, was in die Definition der Species oder Gattung fällt. So begreift die Menſchheit Das in ſich, was in die Definition des Menſchen fällt, denn dieſer Menſch iſt Menſch und das bedeutet eben die Menſchheit, das nämlich, wodurch der Menſch iſt Menſch. Aber die individuelle Materie mit allen individualiſirenden Accidenzen geht nicht in die Definition der Gattung ein, denn in die Definition des Menſchen kommt nicht dieſes Fleiſch und dieſe Knochen, die Weiße oder Schwärze oder ſonſt etwas dergleichen; dieſe Accidenzen werden ausgeſchloſſen aus der Menſchheit und nur eingeſchloſſen in dem, was Menſch (d. h. menſchliches Individuum) iſt, daher der Menſch Etwas in ſich hat, was die Menſchheit nicht hat, und folglich iſt der Menſch und die Menſchheit nicht ganz daſſelbe. Da aber, wo keine Zuſammenſetzung iſt aus Form und Materie (d. h. aus Geiſt und Fleiſch, Gattung und Individuum), wo die Individualiſirung nicht durch die individuelle Materie, d. h. durch dieſe Materie geſchieht, ſondern die Formen durch und für ſich ſelbſt individualiſirt ſind, da ſind nothwendig die Formen ſelbſt die beſtehenden Subjecte oder Individuen, ſo daß in ihnen kein Unterſchied iſt zwiſchen Individuum und Weſen oder Gattung (non differt suppositum et natura). Da nun aber Gott nicht zuſammengeſetzt iſt aus Materie und Form, ſo iſt nothwendig Gott ſeine Gottheit (d. h. die Gottheit), ſein Leben (d. h. das Leben) und alle ſonſtigen Prädicate.“ (Derſ. Summ. Sacrae Theol. P. I. Qu. 3. Art. 3.) D. h. aber: Gott iſt ein bloßes Prädicat, das aber als Subject, ein bloßer Gattungsbegriff, der aber als Einzelweſen vorgeſtellt, und darum, obgleich ein nur abſtractes Weſen, als wirkliches, exiſtirendes Weſen gedacht wird. „Je weniger beſtimmt daher, je allgemeiner und unbedingter ein Name iſt, deſto mehr eignet er ſich für Gott. Unter allen Namen iſt darum der geeignetſte für Gott der Name: „Ich bin, der ich bin" 2. Moſe 3, 14., der Name des Seins ſchlechtweg, denn er iſt der univerſellſte." (Derſ. Qu. 13. Art. 11.) „Je ſpecieller die Namen ſind, deſto mehr beſtimmen ſie eine der Creatur zukommende Weiſe." (Derſ. Qu. 33. A. 1. Siehe hierüber auch Petavius de Trinit. l. V. c. 6. §. 10.) „Wenn wir die Namen der Erzeugung und des Sohnes von den erſchaffnen Dingen auf Gott übertragen, ſo ſondern wir im Geiſte alles Grobe (Materielle) und Vergängliche davon ab, wie z. B. die Theilung der Subſtanz, die Zeitordnung; nur dieß Eine behalten wir: die Gemeinſchaft oder Mittheilung des Weſens und der Natur. Eben ſo, wenn wir Gott das Wort nennen, ſo laſſen wir weg, was in dem Begriffe dieſes Wortes liegt, inwiefern es den Creaturen zukommt, wie z. B. das Unſelbſtſtändige und Flüchtige." (Iſidorus Peluſiota bei Petavius de Trinit. l. VII. c. 14. §. 6.) Das heißt: der Sohn, wie er in Gott iſt, der göttliche Sohn iſt nichts Andres als der Sohn in abstracto, der Begriff des Sohns; das Wort, wie es in Gott iſt, das göttliche Wort iſt nicht dieſes oder jenes vom Menſchen ausgeſprochne, in der Luft verhallende, nicht ein deutſches oder griechiſches, römiſches oder hebräiſches Wort, ſondern das Wort an ſich, das Wort überhaupt, der Gattungsbegriff des Wortes, welchem natürlich alle Beſtimmungen der Gottheit: Un- und Ueberſinnlichkeit, Ewigkeit, Unwandelbarkeit, Einfachheit zukommen. Ganz entſprechend dem Grundbegriff oder Grundweſen der Gottheit iſt es daher, daß in der Trinität die innern Eigenſchaften der Gottheit als Perſonen, als Weſen individualiſirt werden. Gott iſt nichts Andres als ein Inbegriff, eine Menge von Adjectiven, die als Subſtantive, von Prädicaten, von Abſtractionen, die als Subjecte, als Weſen vorgeſtellt werden. Mit demſelben Rechte, mit dem der Geiſt, die Weisheit, die Vorſehung, die Güte, die Macht, kurz allgemeine, vom Menſchen und der Natur abgezogne Begriffe in Gott zu Weſen gemacht werden, mit demſelben Rechte werden die abgezognen Eigenſchaften der Vaterſchaft, der Sohnſchaft zu Perſonen verdichtet. „Die heilige Schrift ſchreibt Gott Hände, Augen, Herz und andere Organe zu, um damit eine gewiſſe Wirkſamkeit oder Thätigkeit Gottes auszudrücken, ſo aber, daß, obgleich alles Plumpe, Unvollkommne und Körperliche abgezogen wird, dennoch die eigentliche, wirkliche Thätigkeit dieſer Organe ihm zugeſchrieben wird. Denn Gott hört und ſieht und will und denkt wirklich, ob er gleich die Körpertheile nicht hat und gebraucht, denen dieſe Begriffe oder Thätigkeiten entſprechen. Eben ſo ſagt die Schrift, daß der Sohn aus der Gebährmutter vom Vater erzeugt ſei, denn obgleich in Gott keine Gebährmutter, überhaupt nichts Körperliches iſt, ſo iſt doch in ihm wahre Erzeugung, wahre Geburt, die eben mit dem Worte: Gebährmutter angezeigt wird."[*]) Petavius. (Ebend. l. V.

---

[*]) Dieſe Stelle iſt eine wahrhaft claſſiſche; ſie veranſchaulicht aufs Klarſte, ja Handgreiflichſte das Weſen der Theologie. Gott iſt der Actus purus, die bloße reine Thätigkeit ohne Leiden, d. h.

c. 7. §. 4.) In der Erkenntniß, daß Gott nichts Andres iſt als der als Gattungsbegriff perſonificirte oder individualiſirte Gattungsbegriff, haben wir den Schlüſſel zu allen Geheimniſſen der Theologie, die Erklärung aller ihrer Unerklärlichkeiten und Unbegreiflichkeiten, die Auflöſung aller der verwirrenden Widerſprüche und Schwierigkeiten, über die ſich ſonſt die Theologen und Philoſophen vergeblich den Kopf zerbrochen haben. Wir erkennen daraus, woher es kommt, daß man von Gott nur „en general und überhaupt reden kann," bei allen ſpeciellen Fragen aber, bei allen Fragen nach der Art und Weiſe die Antwort in der Theologie verneinend ausfällt, daher nämlich, daß bei dem Gattungsbegriff, wie übrigens ſchon früher bei dem Schöpfungsact gezeigt wurde, alle ſpeciellen und individuellen Beſtimmungen wegfallen, Beſtimmungen, die aber gleichwohl der Glaube oder die Theologie in Gott als an ſich, nur nicht für unſre Erkenntniß vorhanden annimmt, weil ſie dieſen Gattungsbegriff als ein wirkliches, gegenſtändliches Weſen vorſtellt. Wir erkennen daraus, welches der wahre Sinn der Unendlichkeit, der Urſächlichkeit, der Erhabenheit, der Vollkommenheit, der eben ſo wohl poſitiven als negativen Natur Gottes iſt. Gott iſt in demſelben Sinne das Weſen, von dem Alles eben ſo wohl bejaht als verneint werden kann, in demſelben Sinne Alles und Nichts, in welchem z. B. *die* Farbe *alle* Farben und *keine*, nämlich beſondere und einzelne Farbe iſt; in demſelben Sinne unendlich, in welchem es die Gattung iſt, welche nicht auf dieſen Ort, dieſe Zeit, dieſes Individuum, dieſe Art eingeſchränkt iſt, denn „die Allgemeinheiten, die Gattungen (Universalia) ſind *überall* und *immer*" (Thomas A. Summ. Theol. P. I. Qu. 46. A. 2.); in demſelben Sinne *über* den Menſchen, in welchem die Farbe über den Farben iſt, denn „die Menſchheit iſt *über* den Menſchen" (Derſ. im Vorwort ſeiner Exposit. in Dionysii A. divina Nomina*); in demſelben Sinne das höchſte Weſen und als dieſes der Grund und die Urſache aller Weſen, in welchem es überhaupt die Gattung iſt, wenn ſie im Unterſchiede von den Individuen als ein ſelbſtſtändiges Weſen vorgeſtellt wird; in demſelben Sinne das vollkommene Weſen, in welchem es den Individuen gegenüber die Gattung iſt, denn *die* Farbe iſt *alle* Farben, während die wirkliche, individuelle Farbe immer nur *eine* mit Ausſchluß aller andern iſt, die Gattung daher der Inbegriff aller Vollkommenheiten, welche an die Individuen vertheilt ſind. „Gott iſt das für ſich beſtehende Sein ſelbſt (ipsum esse per se subsistens). Darum begreift er alle Vollkommenheiten des Seins in ſich, denn es iſt offenbar, daß wenn etwas Warmes nicht alle Vollkommenheit der Wärme in ſich hat, dieß nur darin ſeinen Grund hat, daß die Wärme nicht

---

ohne Körper, die *Thätigkeit des Auges*, aber *ohne Augen*, die *Thätigkeit des Kopfes*, *das Denken*, aber *ohne Kopf*. Die Frage: „*giebt es einen Gott?*" iſt daher die Frage: giebt es *ein Sehen ohne Augen*, ein *Denken ohne Kopf*, *eine Liebe ohne Herz*, *eine Zeugung ohne Zeugungsorgan*, *ein Gebähren ohne Gebährmutter*? Ich glaube an Gott heißt: ich glaube an eine Kraft *ohne* Organ, an einen Geiſt *ohne* Natur oder Leib, an ein Abſtractum *ohne* Concretum, an eine Weſenheit *ohne Weſen*, d. h. ich glaube an *Wunder*.

*) So ſagt er auch ausdrücklich in dieſem Commentar c. 12: *sicut* participationes excedunt participantia, ut *sanctitas sanctum*, *ita* collocatur super omnia existentia ille qui superior est omnibus existentibus, d. h. das Abſtracte iſt höher als das Concrete.

auf vollſtändige Weiſe participirt (d. i. verwirklicht) wird, daß aber, wenn die Wärme *für ſich ſelbſt* exiſtirte, ihr auch nichts von der Vollkommenheit der Wärme fehlen könnte." (Thomas A. a. a. O. Qu. 4. A. 2.) Wir erkennen hieraus, wie thöricht es iſt, wenn man ſich Gott in einem Individuum dargeſtellt oder verwirklicht vorſtellt, ſo thöricht, als wenn man ſich die Farbe, ein von den einzelnen und beſondern Farben abgezognes Gedankenweſen, in *einer* Farbe verwirklicht vorſtellen wollte; wie richtig, wie nothwendig dagegen es iſt, wenn man in der Auflöſung und Zurückführung des göttlichen Weſens auf die wirklichen Weſen, von welchen es abſtrahirt iſt, daſſelbe ſich in der Allheit der Individuen verwirklicht denkt, denn Gott wird ja ausdrücklich als das Weſen vorgeſtellt und beſtimmt, welches alle Vollkommenheiten, alle Tugenden, die in den wirklichen Weſen zerſtreut und vertheilt ſind, vereint beſitzt. „Obgleich Gott, ſagt z. B. Thomas A. in ſeinem Commentar zu Dionyſius A. (cap. 11.) in ſich ſelbſt untheilbar bleibt, ſo werden doch ſeine Gaben, d. h. ſeine Vollkommenheiten und Kräfte von den Creaturen zertheilt und theilweiſe je nach ihrer verſchiedenen Empfänglichkeit aufgenommen."

Gott iſt kein phyſiologiſches oder kosmiſches, ſondern ein pſychologiſches Weſen.

Wer keinen Gott in die Natur ſchon hineinlegt, der bringt auch keinen aus ihr heraus. Die Beweiſe von der Exiſtenz Gottes aus der Natur ſind nur Beweiſe von der *Unwiſſenheit* und *Arroganz* des Menſchen, mit welcher er die Schranken ſeines Kopfes zu Schranken der Natur macht. Nimmt man auch Zwecke in der Natur an — der Zweck der Natur liegt *nicht außer* und *über der Natur*, ſo wenig als der Zweck des Auges, das Sehen außer und über dem Weſen, dem Bau, dem Organismus des Auges liegt, und führt daher auf kein Weſen außer und über der Natur. Der Zweck iſt in der Natur nicht unterſchieden und unabhängig vom Mittel, von der Beſchaffenheit des Organs; die Natur hört nur durch das Ohr, ſieht nur durch das Auge, denkt nur durch das Hirn, aber ein Gott hört *ohne* Ohren, ſieht *ohne* Augen und denkt *ohne* Hirn. Woher iſt der Zweck, ruft der Theiſt, indem er den Zweck von den Mitteln in Gedanken abſondert und für ſich ſelbſt denkt, aber ich frage: woher ſind denn die Mittel? wie kann aus einem Weſen, das *ohne Kopf* denkt, ein Weſen entſpringen, das nur *in* und *mit* dem Kopf denkt? wozu braucht denn ein immaterielles, ohne Mittel wirkendes, allmächtiges Weſen *materielle Mittel*? Der Schluß von der Natur auf einen Gott, d. h. ein von der Natur unterſchiedenes, übernatürliches, geiſtliches Weſen als Urſache derſelben iſt daher nur da am Orte und gerechtfertigt, wo der Menſch glaubt, daß man auch ohne Augen ſehen und ohne Ohren hören kann, wo das Band zwiſchen der Urſache und Wirkung, dem Mittel und Zweck, dem Organ und der Funktion einzig das *allmächtige*, göttliche Weſen iſt. „Die natürlichen Dinge, ſagt z. B. *Calvin*, ſind nichts Andres als Werkzeuge, die Gott beſtändig nur ſo viel wirken läßt, als er will, und nach Gefallen dreht und wendet, je nachdem er dieſes oder jenes durch ſie machen will. Kein Geſchöpf hat eine ſo bewundernswürdige und auffallende Kraft als die Sonne. Sie beleuchtet den ganzen Erdball mit ihrem Glanze, ſie erhält und erquickt alle Thiere mit ihrer Wärme, ſie befruchtet die Erde mit ihren Strahlen .... Und doch ließ der Herr, damit man ihn allein als den wahren Urheber prieſe, eher als er die Sonne ſchuf, das Licht hervorkommen und die Erde mit Kräutern und Früchten aller Art ſich erfüllen. 1. Moſe 1, 3. 11. Kein Frommer wird alſo die Sonne zur hauptſächlichen oder nothwendigen Urſache von Dingen machen, die ſchon vor Erſchaffung der Sonne exiſtirten, ſondern nur zu einem Werkzeug, deſſen ſich Gott bedient, weil er will, denn er könnte eben ſo gut auch ohne die Sonne durch ſich ſelbſt daſſelbe bewirken.“ (Instit. Chr. Relig. l. I. c. 16. sect. 2.) Allerdings wäre kein Gott, wenn keine Natur wäre, aber die Natur iſt nur die Bedingung, die Menſchheit die Urſache der Gottheit. Die Natur giebt nur den Stoff zur Gottheit, aber die Seele haucht ihr der Menſch ein. Es ſtammt nur die Macht aus der Natur, aber die Allmacht aus dem Menſchen. Die Exiſtenz Gottes gründet ſich wohl auf die Natur, aber das Weſen Gottes nur auf den Menſchen. „Zwei Bilder, ſagt Hugo im Prolog ſeines Commentars zum Dionyſius A., wurden dem Menſchen vorgeſetzt, um in ihnen das Unſichtbare ſchauen zu können, das Bild der Natur und das der Gnade. Jenes war die Geſtalt dieſer Welt, dieſes die Menſchheit des Wortes. Die Natur konnte wohl demonſtriren, aber erleuchten konnte ſie nicht; die Menſchheit des Erlöſers aber erleuchtete erſt, ehe ſie demonſtrirte. Durch die Bilder der Natur wurde der Schöpfer nur angedeutet, in den Bildern aber der Gnade wurde Gott als gegenwärtig gezeigt, jene wirkte er nur, um uns die Einſicht, daß er iſt, in dieſen aber wirkte er, um uns die Erkenntniß zu geben, daß er gegenwärtig iſt.“ Die Natur, fügen wir dieſen Worten Hugo's bei, giebt nur Brot und Wein, aber den religiöſen oder theologiſchen Inhalt legt der Glaube, das Gemüth, die Phantaſie hinein. Der Natur eine theologiſche oder theiſtiſche Bedeutung unterlegen, heißt dem Brote die Bedeutung des Fleiſches, dem Weine die Bedeutung des Blutes geben. Die Natur zum Werk und Ausdruck eines Gottes machen, heißt ihr die Subſtanz nehmen und nur die Accidenzen laſſen. „Aus dem Sinnlichen, ſagt Thomas A., kann nicht das göttliche Weſen als ſolches erkannt werden, denn die ſinnlichen Geſchöpfe ſind Wirkungen Gottes, die nicht die Kraft der Urſache auf eine ihr entſprechende (adäquate) Weiſe darſtellen. Weil jedoch die Wirkungen von der Urſache abhängen, ſo können wir durch ſie erkennen, ob Gott iſt und was ihm inſofern zukommt, als er die erſte Urſache aller Dinge iſt.“ (Summa P. I. Qu. 12. A. 12.) Aber die bloße Urſächlichkeit, ſei ſie auch die erſte und allgemeinſte, macht noch keine Gottheit. Die Urſache iſt ein phyſiſcher Begriff, wenn gleich allerdings die Urſache, wie ſie die Grundlage (die Prämiſſe) der Gottheit bildet, ſchon ein durchaus abgezogner und hyperphyſiſcher Begriff iſt, denn er iſt nichts Andres als der perſonificirte Gattungsbegriff der Urſache. „Die natürliche Erkenntniß (d. h. die nur auf die Natur ſich ſtützende) kann nicht zu Gott kommen, inwiefern er Gegenſtand der Seligkeit iſt.“ (Derſ. ebend. Sec. P. sec. Partis Qu. 4. 7.) Aber erſt der Gott, welcher Gegenſtand der Seligkeit, iſt der religiöſe, der eigentliche, der dem Begriffe oder Namen der Gottheit entſprechende Gott. „In der Natur, ſagt derſelbe, finden ſich nur Spuren, aber kein Bild der Gottheit. Die Spur zeigt nur an, daß Jemand vorübergegangen iſt, aber nicht wie er beſchaffen iſt. Das Bild Gottes findet ſich nur in der vernünftigen Creatur, im Menſchen.“ (Ebend. P. I. Qu. 45. A. 7.) Der Glaube an einen übernatürlichen Urſprung der Natur ſtützt ſich daher nur auf den Glauben an die Uebernatürlichkeit des Menſchen. Die Erklärung und Ableitung der Natur von einem von der Natur unterſchiedenen Weſen hat zur Vorausſetzung die Unerklärlichkeit und Unableitbarkeit des ſich von der Natur unterſcheidenden menſchlichen Weſens aus der Natur. Gott iſt Schöpfer der Natur, weil der Menſch (nämlich auf dem Standpunkt der Religion und Theologie) kein Geſchöpf der Natur iſt. Der Menſch iſt (scil. ſeiner Vorſtellung nach) nicht aus der Natur; aber gleichwohl hat der Menſch das Bewußtſein, daß er, wenigſtens von vorn herein, nicht ewig, daß er entſprungen, entſtanden iſt. Alſo woher iſt er? Aus Gott, d. h. aus einem Weſen ſeines Weſens, ſeines Gleichen, das ſich aber dadurch von ihm unterſcheidet, daß es nicht entſtanden iſt. Gott iſt nur indirect, nur mittelbar, nur deßwegen Schöpfer der Natur, weil er der Schöpfer oder richtiger Vater des Menſchen iſt, weil er nicht Schöpfer des Menſchen ſein konnte, wenn er nicht auch Schöpfer der Natur wäre, in welche ſich nun einmal der Menſch trotz ſeines ſupranaturaliſtiſchen Weſens verflochten ſieht. Die Natur iſt alſo nur darum von Gott, weil der Menſch aus Gott iſt, und aus Gott, göttlichen Urſprungs iſt der Menſch, weil er ein göttliches Weſen iſt, welches er aber — abgeſehen davon, daß er überhaupt in Gott ſein Weſen als Gattung, in ſich als Individuum, in Gott als unbeſchränkt, als unleiblich, in ſich als beſchränkt, als leiblich denkt — als ein anderes nur deßwegen vorſtellt, weil das Bewußtſein ſeines Entſtandenſeins mit dem Bewußtſein oder der Vorſtellung ſeines Gottſeins im Widerſpruch ſteht. Das Gottesbewußtſein, das Bewußtſein: ich bin Gottesgeſchöpf, Gotteskind iſt daher das höchſte Selbſtbewußtſein des Menſchen. „Wenn dich, ſagt Epictet, der Kaiſer an Kindesſtatt annähme, ſo würde man nicht deinen Hochmuth ertragen können. Warum willſt du alſo nicht ſtolz ſein, wenn du weißt, daß du Gottes Sohn biſt?“ (Arrian. Epict. l. I. c. 3.)

Die Natur, die Welt hat keinen Werth, kein Intereſſe für den Chriſten. Der Chriſt denkt nur an ſich, an ſein Seelenheil, oder, was eins iſt, an Gott.

„Dein erſter und letzter Gedanke ſei du ſelbſt, dein einziger Gedanke dein Heil.“ De inter. Domo (Pſeudobernhard.) „Wenn du dich aufmerkſam betrachteſt, ſo iſt es zu verwundern, wenn du je an etwas Andres denkſt.“ Bernardus. (Tract. de XII. grad. hum. et sup.) „Biſt denn du ſelbſt nicht das Köſtlichſte für dich?“ Boethius. (De Consol. Philos. l. II. Prosa IV.) „Ob die Sonne größer iſt als die Erde, oder nur einen Fuß in die Breite mißt? ob der Mond mit fremdem oder eignem Lichte ſtrahlt? Das zu wiſſen, bringt keinen Nutzen, nicht zu wiſſen, keinen Schaden. Euer Wohl iſt in Gefahr: das Heil nämlich eurer Seelen.“ Arnobius. (Adv. gentes l. II. c. 61.) „Ich frage alſo: was iſt der Gegenſtand der Wiſſenſchaft? Die Urſachen der natürlichen Dinge? welche Seligkeit habe ich davon zu erwarten, wenn ich den Urſprung des Nils oder die Faſeleien der Phyſiker über den Himmel kenne?" Lactantius. (Inst. div. l. III. c. 8.) „Auch wiß- und neugierig (curioſi) ſollen wir nicht ſein. Manche halten es für etwas Großes, wenn ſie, ohne ſich doch darum zu bekümmern, was Gott iſt, dieſe geſammte Körpermaſſe, welche Welt genannt wird, aufs ſorgfältigſte erforſchen. Die Seele unterdrücke dieſe eitle Wißbegierde, die den Menſchen meiſtens zu dem Glauben verleitet, daß nur Körperliches exiſtire." Auguſtinus. (De Mor. Eccl. cath. l. I. c. 21.) „Das auferſtehende und ohne Ende lebende Fleiſch iſt ein bei weitem wiſſenswürdigerer Gegenſtand, als Alles, was nur immer die Aerzte durch Forſchung (in demſelben im menſchlichen Körper) kennen lernten." (Derſ. de anima et ejus orig. l. IV. c. 10.) „Laß natürliche Kunſt fahren. Iſt genug, daß du weißt, daß Feuer heiß, Waſſer kalt und feucht iſt. Wiſſe, wie du deinen Acker, Viehe, Haus und Kind üben ſollſt, das iſt dir genug in natürlicher Kunſt. Darnach denke, wie du nur allein Chriſtum erlerneſt, der wird dir zeigen dich ſelbſt wer du biſt, was dein Vermögen iſt. Alſo wirſt du Gott und dich ſelbſt erlernen, welches kein natürlicher Meiſter, noch natürliche Kunſt je erfahren hat." Luther. (T. XIII. 264.)

Aus dieſen Belegſtellen, die ſich übrigens bis ins Unzählige vervielfältigen ließen, erhellt zur Genüge, daß das wahre, religiöſe Chriſtenthum kein Princip, kein Motiv zu wiſſenſchaftlicher und materieller Cultur in ſich hat. Das praktiſche Ziel und Object des Chriſten iſt einzig der Himmel, d. h. das realiſirte Seelenheil. Das theoretiſche Ziel und Object des Chriſten aber iſt einzig Gott, als das mit dem Seelenheil identiſche Weſen. Wer aber Gott weiß, weiß Alles. Ja ſo unendlich mehr Gott iſt als die Welt, ſo unendlich mehr iſt auch die Theologie als die Erkenntniß der Welt. Die Theologie macht ſelig, denn ihr Object iſt nichts Andres als die perſonificirte Seligkeit. „Unglücklich iſt, wer Alles kennt, aber dich nicht kennt, glücklich aber, der dich kennt, wenn er auch ſonſt nichts weiß." Auguſtin. (Confess. l. V. c. 4.) Wer möchte, wer könnte alſo das ſelige göttliche Weſen mit den unſeligen nichtigen Dingen dieſer Welt vertauſchen? Wohl offenbart ſich Gott in der Natur, aber nur nach ſeinen allgemeinſten, unbeſtimmteſten Eigenſchaften; — Sich ſelbſt, ſein wahres, ſein perſönliches Weſen offenbart er nur in der Religion, im Chriſtenthum. Die Erkenntniß Gottes aus der Natur iſt Heidenthum, die Erkenntniß Gottes aus ſich ſelbſt, aus Chriſtus, in dem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte, iſt Chriſtenthum. Welches Intereſſe ſollte daher für den Chriſten die Beſchäftigung mit den materiellen, natürlichen Dingen haben? Die Beſchäftigung mit der Natur, die Cultur überhaupt ſetzt voraus oder bewirkt wenigſtens unfehlbar einen heidniſchen, d. i. weltlichen, antitheologiſchen, antiſupranaturaliſtiſchen Sinn und Glauben. Die Cultur der modernen chriſtlichen Völker iſt daher ſo wenig aus dem Chriſtenthum abzuleiten, daß ſie vielmehr nur aus der Negation des Chriſtenthums, die freilich zunächſt nur eine praktiſche war, begriffen werden kann. Wohl iſt überhaupt zu unterſcheiden zwiſchen dem, was die Chriſten als Chriſten, und dem, was ſie als Heiden, als natürliche Menſchen, zwiſchen dem alſo, was ſie in Uebereinſtimmung, und dem, was ſie im Widerſpruch mit ihrem Glauben geſagt und gethan haben.

„Wie „frivol" ſind daher die modernen Chriſten, wenn ſie mit den Künſten und Wiſſenſchaften der modernen Völker als Erzeugniſſen des Chriſtenthums prahlen! Wie achtbar ſind auch in dieſer Beziehung den modernen Renommiſten gegenüber die ältern Chriſten! Dieſe wußten von keinem andern Chriſtenthum als von dem Chriſtenthum, welches in dem chriſtlichen Glauben enthalten iſt; rechneten alſo nicht die Schätze und Reichthümer dieſer Welt, nicht Künſte und Wiſſenſchaften zum Chriſtenthum. In allen dieſen Stücken räumten ſie vielmehr den alten Heiden, den Griechen und Römern den Vorzug vor den Chriſten ein. „Warum verwunderſt du dich darüber nicht auch, Erasme, daß von Anbeginn der Welt her unter den Heyden allezeit höhere, theurere Leute, größer, höher Verſtand, viel trefflicher Fleiß, Uebung aller Künſte geweſt, denn unter Chriſten oder Gottes Volk? Wie auch Chriſtus ſelbſt ſagt, daß die Kinder dieſer Welt klüger ſind, denn die Kinder des Lichts; welches ein wichtig groß Wort iſt. Ja welchen unter den Chriſten (daß ich der Griechen, Demoſthenis und andere geſchweige) können wir mit Verſtand oder Fleiß allein Ciceroni vergleichen?" Luther. (T. XIX. p. 37.) „Wodurch zeichnen wir uns alſo vor ihnen aus? Durch Geiſt, Gelehrſamkeit, ſittliche Bildung? Keineswegs, ſondern allein durch die wahre Erkenntniß, Anrufung und Verehrung Gottes." (Melanchthonis et alior Declam. T. III. de vera invocat. Dei.)

In der Religion bezweckt der Menſch ſich ſelbſt, oder iſt er ſich ſelbſt als Gegenſtand, als Zweck Gottes Gegenſtand. Das Geheimniß der Incarnation iſt das Geheimniß der Liebe Gottes zum Menſchen, das Geheimniß der Liebe Gottes aber das Geheimniß der Liebe des Menſchen zu ſich ſelbſt. Gott leidet — leidet für mich — dieß iſt der höchſte Selbſtgenuß, die höchſte Selbſtgewißheit des menſchlichen Gemüths. „Alſo hat Gott die Welt geliebet, daß er ſeinen eingebornen Sohn gab." Evangel. Joh. 3, 16. Iſt Gott für uns, wer mag wider uns ſein? welcher auch ſeines eignen Sohnes nicht hat verſchonet, ſondern hat ihn für uns Alle dahingegeben." Römer 8, 31. 32. Preiſet Gott ſeine Liebe gegen uns, daß Chriſtus für uns geſtorben iſt." Ebend. 5, 8. „Was ich jetzt lebe im Fleiſch, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebet hat und ſich ſelbſt für mich dargegeben." Galater 2, 20. Siehe auch Epiſtel an Titum 3, 4. Hebräer 2, 11. „Den Chriſten beweiſt das Daſein einer Vorſehung dieſe ganze Welt, vor Allem aber das göttlichſte und wegen der ausgezeichneten Liebe zu den Menſchen unglaublichſte Werk der Vorſehung, die Menſchwerdung Gottes, welche unſeretwegen geſchehen iſt." (Gregorii Nysseni Phil. l. III. de provid. c. 1512. B. Rhenanus Jo. Cono interp.) Seht! Brüder, wie ſehr ſich Gott der Menſchen wegen erniedrigte. Daher verachte ſich nicht der Menſch, um deſſen willen ja nur Gott dieſer Schmach ſich unterzog." Auguſtinus. (Serm. ad. pop. S. 371. c. 3.) „O Menſch, deſſen wegen Gott Menſch wurde, du mußt dich für etwas Großes halten." (Ser. 380. c. 2.) „Wie kann der an ſich verzweifeln, für den der Sohn Gottes ſich ſo erniedrigen wollte?" (Derſ. de

Agone Chr. c. 11.) „Wer kann den Menſchen haſſen, deſſen Natur und Bild in der Menſchheit Gottes angeſchaut wird? Wahrlich wer den Menſchen haßt, haßt Gott.“ (Manuale c. 26. Pſeudoauguſtin.) „Was erhebt unſern Geiſt ſo ſehr und befreit ihn ſo von der Verzweiflung an der Unſterblichkeit, als der Gedanke, daß uns Gott ſo hoch geſchätzt hat, daß der Sohn Gottes in Gemeinſchaft mit uns trat und unſre Uebel durch ſeinen Tod auf ſich lud.“ (Petrus L. l. III. dist. 20. c. 1.) „Das Hauptwerk der göttlichen Vorſehung iſt die Menſchwerdung. Weder der Himmel, noch die Erde, noch das Meer, noch die Luft, noch die Sonne, noch der Mond, noch die Sterne beweiſen eine ſolche unermeßliche Güte Gottes gegen uns als die Menſchwerdung des eingebornen Sohnes Gottes. Gott ſorgt alſo nicht blos für uns, er ſorgt ſelbſt mit Liebe für uns.“ Theodoret. (De Provident. Orat. X. Opp. Parisiis 1642. T. IV. p. 442.) „Nur dadurch, daß der Menſch die Würde ſeines Weſens verkennt, kann er an Dinge, die unter Gott ſind, ſich hängen (d. h. alſo Gott iſt allein der des Menſchen würdige, der Würde des Menſchen entſprechende Gegenſtand). Um daher dem Menſchen ſeine Würde, daß nämlich in Gott allein die vollkommne Seligkeit des Menſchen beſteht, auf die angemeſſenſte Weiſe zu zeigen, hat Gott unmittelbar die menſchliche Natur angenommen.“ Thomas A. (Summa c. Gent. l. IV. c. 54.) „Gott uns Menſchen nicht entgegen iſt. Denn ſo Gott uns Menſchen entgegen und feind wäre, ſo hätte er wahrlich die arme, elende, menſchliche Natur nicht an ſich genommen.“ „Wie hoch unſer Herr Gott uns geehret hat, daß er ſeinen Sohn hat Menſch werden laſſen! Wie hätte er ſich näher zu uns thun können.“ Luther. (T. XVI. p. 333. 57. 4.)

Deine Monarchieen
Sind es wohl nicht eigentlich
Die die Herzen ziehen
Wundervolles Herz an Dich
Sondern Dein Menſchwerden
In der Füll der Zeit
Und Dein Gang auf Erden
Voll Mühſeligkeit.

Führſt Du gleich das Steuerruder
Der geſtirnten Monarchie
Biſt Du dennoch unſer Bruder;
Fleiſch und Blut verkennt ſich nie.

Das mächtigſte Gereize,
Davon mein Herz zerfließt,
Iſt, daß mein Herr am Kreuze
Für mich verſchieden iſt.

Das iſt mein eigentlicher Trieb:
Ich liebe Dich für Deine Lieb,
Daß Du Gott Schöpfer, edler Fürſt
Für mich das Lämmlein Gottes wirſt.

O wüßtes und glaubet doch Jedermann,
Daß unſer Schöpfer Fleiſch annahm
Und ſeiner armen Menſchen Noth
Zu Liebe ging in bittern Tod.
Und daß er wieder auferſtund
Und *für uns* droben ſitzt itztund
Als Herr der ganzen Creatur
In unſerer menſchlichen Natur.

(Geſangbuch der evangel. Brüdergemeine. Gnadau 1824.)

Weil und wie Gott leidet, ſo und darum muß auch der Menſch hinwiederum leiden. Die chriſtliche Religion iſt die Religion des Leidens.

„Wir natürlich folgen in den Theatern den Fußſtapfen des Erlöſers nach. Ein ſolches Beiſpiel gab uns ja Chriſtus, von dem wir leſen, daß er *geweint*, aber nicht leſen, daß er *gelacht* hat.“ *Salvianus*. (a. a. O. l. VI. §. 181.) „Die Chriſten müſſen Druck leiden in dieſer Welt und trauern, denn ihrer iſt das ewige Leben.“ *Origenes*. (Explan. in Ep. Pauli ad Rom. l. II. c. 2. interp. Hieronymo.) „Niemand kann das ewige, unverderbliche und unſterbliche Leben verlangen, ohne daß ihn dieſes zeitliche, verderbliche und ſterbliche Leben verdrießt. Was wünſchen wir alſo, als *nicht ſo zu ſein, wie wir ſind*? Und warum ſeufzen wir, als weil es uns verdrießt, daß wir ſo ſind?“ *Auguſtinus*. (Serm. ad pop. S. 351. c. 3.) „Wenn etwas beſſer und dem Heile des Menſchen zuträglicher wäre, als das *Leiden*, ſo würde es ſicherlich Chriſtus durch Wort und That gezeigt haben. Wir müſſen durch viele Trübſale in das Reich Gottes eingehen.“ (Thomas a Kempis de imit. l. II. c. 12.) Wenn übrigens die chriſtliche Religion als die Religion des Leidens bezeichnet wird, ſo gilt dieß natürlich nur von dem Chriſtenthum der alten verirrten Chriſten. Schon der Proteſtantismus negirte das *Leiden* Chriſti als ein *Moralprincip*. Der Unterſchied zwiſchen Katholicismus und Proteſtantismus in dieſer Beziehung beſteht eben darin, daß dieſer aus *Selbſtgefühl* ſich nur ans *Verdienſt*, jener aus *Mitgefühl* auch ans *Leiden* Chriſti, als Gebot und Exempel des Lebens, hielt. „Vor Zeiten im Papſtthum hat man des Herrn Leyden alſo predigt, daß man allein angezeigt hat, wie man ſeinem *Exempel nachfolgen ſoll*. Darnach hat man die Zeit zugebracht mit dem Leyden und Schmertzen Mariä, und mit dem *Mitleyden*, daß man Chriſtum und ſeine Mutter hoch beklaget hat und allein darauf geſehen, wie mans kläglich machte und die Leute zum Mitleyden und Weinen bewegte, und wer ſolches wohl gekont, den hat man für den beſten Paſſionsprediger gehalten. Aber wir predigen des Herrn Leyden alſo, wie uns die heilige Schrift lehret. .... Chriſtus hat gelitten Gott zu Lob und Ehre .... *mir aber und Dir und uns allen hat er gelitten zur Erlöſung und Seligkeit*. ..... Causa et Finis, Urſach und Ende des Leydens Chriſti heißt: *für uns gelitten*. Dieſe Ehre ſoll man keinem andern Leyden geben.“ *Luther*. (T. XVI. p. 182.) „Lämmlein! ich wein nur *vor Freuden übers Leiden*; das war *Deine*, aber Dein *Verdienſt* iſt *meine!*" — „Ich weiß von keinen *Freuden*, als nur aus Deinem Leiden." — „Es bleibt mir ewiglich im Sinn, daß Dich's *Dein Blut* gekoſtet, daß ich *erlöſet bin*." — „O mein Immanuel! *wie ſüß* iſt's meiner Seel', wenn Du mich läßt *genießen* Dein theures Blutvergießen." „Sünder werden herzensfroh, daß ſie einen Heiland haben. .... ihnen iſt es *wunderſchön*, Jeſum an dem Kreuz zu ſehen" (Geſangb. d. evangel. Brüdergemeinde). Nicht zu verwundern iſt es daher, wenn die heutigen Chriſten nichts mehr vom Leiden Chriſti wiſſen wollen. Die haben ja erſt herausgebracht, was das wahre Chriſtenthum iſt — ſie ſtützen ſich ja allein auf das göttliche Wort der heiligen Schrift. Und die Bibel hat, wie männiglich bekannt, die köſtliche Eigenſchaft, daß man Alles in ihr findet, was man nur immer *finden will*. Was *einſt*, das ſteht natürlich *jetzt* nicht mehr drinn. Das Princip der Stabilität iſt längſt auch aus der Bibel verſchwunden; ſo veränderlich die menſchliche Meinung, ſo veränderlich iſt die göttliche Offenbarung. Tempora mutantur. Davon weiß auch die h. Schrift ein Lied zu ſingen. Aber das iſt eben der Vorzug der chriſtlichen Religion, daß man ihr das Herz aus dem Leibe reißen und doch noch ein guter Chriſt ſein kann. Nur darf nicht der *Name* angetaſtet werden. In dieſem Punkte ſind auch die heutigen Chriſten noch ſehr empfindlich; ja der Name iſt es, worin noch allein die modernen Chriſten mit den alten übereinſtimmen. Wie einſt der bloße Name Chriſti Wunder wirkte, ſo auch jetzt noch; aber freilich Wunder anderer, ja entgegengeſetzter Art. Einſt trieb nämlich der Name Chriſti den *Antichriſten*, jetzt treibt er umgekehrt den *Chriſten* aus dem *Menſchen* aus.

Das Geheimniß der Trinität iſt das Geheimniß des geſellſchaftlichen, gemeinſchaftlichen Lebens — das Geheimniß von Ich und Du.

„Wir bekennen, daß nur Ein Gott iſt, daß er aber nicht ſo Einer iſt, als wäre er *einſam*." Concil. Chalced. (Carranza Summa 1559. p. 139.) „Wenn einer behauptet, daß die Worte: „Laſſet uns Menſchen machen" nicht der Vater zum Sohne, ſondern zu ſich ſelbſt allein geſprochen habe, ſo ſei er verflucht." Concil. Syrmi. (Ebend. p. 68.) „Aus den Worten: „laſſet uns Menſchen machen" erhellt, daß Gott mit einem ihm Nächſten hierüber ſich unterhielt. Es muß alſo Jemand ihm beigewohnt haben, mit dem er bei der Schöpfung der Welt ſich beſprach." **Athanaſius.** (Contra Gentes Orat. Opp. Pariſiis 1627. T. I. p. 51.) „Ein Einſamer kann nicht die Worte: „Laſſet *uns* machen" ſagen." **Petrus Lomb.** (L. I. dist. 2. c. 3.) Auch die Proteſtanten erklären noch dieſe Stelle ſo. „*Laſſet uns machen* iſt ein Wort eines bedachten Raths. .... Und aus den Worten erzwinget ſichs abermal, daß in der Gottheit *mehr denn eine Perſon ſeyn müſſe*. .... Denn das Wörtlein (*uns*) zeiget an, daß der, der da redet, **nicht alleine** ſey, wiewohl die Jüden den Text verſpotten, damit, daß alſo eine Weiſe ſey zu reden, auch wo nicht mehr denn eine Perſon ſei." *Luther.* (T. I. p. 19.) Aber nicht nur Berathſchlagungen und Geſpräche, ſondern auch Verabredungen, ja *Verträge* finden, gerade wie in der menſchlichen Geſellſchaft, zwiſchen den Hauptperſonen der Trinität ſtatt.

„Es bleibt nichts Andres übrig, als (in Betreff nämlich der Erlöſung des Menſchen) auf ein gewiſſes Uebereinkommen, alſo gleichſam auf einen gewiſſen Vertrag zwiſchen dem Vater und Sohn zu ſchließen.“ *Buddeus.* (Comp. Inst. Th. dog. l. IV. c. 1. §. 4. Not. 2.) Da aber das weſentliche Band der göttlichen Perſonen die *Liebe* iſt, ſo iſt die Trinität das himmliſche Vorbild des innigſten, des ehelichen Liebesbundes. „Bitten wir nun den Sohn Gottes, daß er durch ſeinen heiligen Geiſt, welcher iſt der Zuſammenhang und das Band der gegenſeitigen Liebe zwiſchen dem ewigen Vater und Sohn, die Herzen der Braut und des Bräutigams zuſammenbinde.“ Orat. de conjugio. (Declam. Melanchth. T. III. p. 453.)

Die Unterſchiede im göttlichen Weſen der Dreieinigkeit ſind natürliche, phyſikaliſche Unterſchiede. „Dem Vater allein iſt es eigen, nicht daß er nicht geboren iſt, ſondern daß er einen Sohn gezeugt hat, und dem Sohne allein iſt es eigen, nicht daß er nicht gezeugt hat, ſondern daß er vom Weſen des Vaters geboren iſt. .... Wir ſind Söhne Gottes, aber ſo iſt es nicht dieſer Sohn. Dieſer nämlich iſt *wahrer* und *eigentlicher* Sohn durch ſeinen Urſprung, nicht durch Adoption, der Wahrheit, nicht dem Namen nach, von Geburt, nicht durch Schöpfung.“ *Petrus L.* (L. I. dist. 26. c. 2. u. 4.) „Der Vater iſt das Princip des Sohns und Zeuger; und der Vater iſt Vater und Keines Sohn, und der Sohn iſt Sohn und nicht Bruder.“ *Athanaſius.* (Contra Arianos. Orat. II. Ed. cit. T. I. p. 320.) „Wie ein leiblicher Sohn Fleiſch und Blut und ſein Weſen vom Vater hat: alſo hat auch der Sohn Gottes, vom Vater gebohren, ſein göttlich Weſen und Natur vom Vater von Ewigkeit.“ *Luther.* (T. IX. p. 408.) Siehe auch Melanchthon Loci praecip. Theol. Witeb. 1595 p. 30. u. Auguſtin Epist. 170. §. 6. Ed. Antw. 1700.) Daß auch in der Bibel der Sohn Gottes einen wirklichen Sohn bedeutet, das geht unzweideutig aus der Stelle hervor: „*alſo hat Gott die Welt geliebt*, daß er ſeinen *eingebornen Sohn* gab.“ Soll die Liebe Gottes, die uns dieſe Stelle vorhält, eine Wahrheit ſein, ſo muß auch der Sohn eine und zwar, deutſch geſagt, phyſikaliſche Wahrheit ſein. Darauf liegt der Accent, daß er *ſeinen Sohn* für uns dahin gab — darin nur der Beweis von der Größe ſeiner Liebe. Richtig trifft daher den Sinn der Bibel das Geſangbuch der evangeliſchen Brüdergemeinde, wenn es darin „von dem Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti, der auch unſer Vater iſt“ alſo heißt:

Sein Sohn iſt ihm nicht zu theuer,
Nein! er giebt ihn für mich hin,
Daß er mich vom ew'gen Feuer
Durch ſein theures Blut gewinn.

Alſo haſt Du die Welt geliebt,
Daß ſich Dein Herz drein ergiebt,
Den Sohn, der *Deine Freud'* und *Leb'n*,
In Noth und Tod dahin zu geb'n.

Gott iſt ein in ſich dreifaches, dreiperſönliches Weſen, heißt: Gott iſt nicht nur ein metaphyſiſches, abſtractes, geiſtiges, ſondern *phyſikaliſches Weſen.* Der Centralpunkt der Trinität iſt der Sohn, denn der Vater iſt Vater nur durch den Sohn, das Geheimniß der Zeugung aber das Geheimniß der Phyſik. *Der Sohn iſt das in Gott befriedigte Bedürfniß der Sinnlichkeit oder des Herzens,* denn alle Herzenswünſche, ſelbſt der Wunſch eines perſönlichen Gottes und der Wunſch himmliſcher Seligkeit ſind ſinnliche Wünſche — ja ſinnliche Wünſche; denn das Herz iſt weſentlich *materialiſtiſch,* es befriedigt ſich nur in einem Gegenſtand, der *geſehen* und *gefühlt* wird. Dieß erhellt beſonders daraus, daß der Sohn auch inmitten der göttlichen Dreieinigkeit den *menſchlichen Leib* zu einem weſentlichen, bleibenden Attribut hat. „*Ambroſius*: es ſteht geſchrieben Epheſer 1: dem Fleiſch nach iſt ihm Alles unterworfen. *Chryſoſtomus*: der Vater befahl, daß Chriſtus dem Fleiſch nach vor allen Engeln angebetet werde. *Theodoretus*: der Körper des Herrn ſtand zwar von den Todten auf, in göttlicher Glorie verherrlicht ... aber doch iſt er ein Körper und hat dieſelbe Form, wie früher.“ (S. Concordienbuchs-Anhang. „Zeugniſſe der h. Schrift und Altväter von Chriſto“ und Petrus L. l. III. dist. 10. c. 1. 2. S. hierüber auch *Luther* T. XIX. p. 464—468.) Uebereinſtimmend hiermit ſingt die evangeliſche Brüdergemeinde: „Will in Lieb' und Glauben Dich ſtets umfaſſen, bis ich, wenn einſt mein Mund wird erblaſſen, *Dich leiblich ſeh.*“ „Wir danken Dir, Herr Jeſu Chriſt, daß Du gen Himmel g'fahren biſt. Dein Abſchied und was da geſchehn, zielt auf ein fröhlichs *Widerſehn*: Die Reiſe, die das Haupt gethan, iſt gleichfalls ſeiner Glieder Bahn.“ „Dein' Augen, Deinen Mund, den Leib für uns verwundt, drauf wir ſo feſt vertrauen, *das werd ich alles ſchauen.*“ Deßwegen eben iſt der Sohn Gottes der Lieblingsſohn des menſchlichen Herzens, der *Bräutigam* der Seele, der Gegenſtand einer *förmlichen, perſönlichen Liebe.* „Traure wegen der Liebe Jeſu Chriſti, Deines Bräutigams, bis daß Du ihn *ſehen* kannſt.“ De Modo bene vivendi S. X. Siehe auch Scala Claust. (Pſeudobernhard.) „Daß wir Chriſtus mit *körperlichen Augen* ſehen werden, iſt außer Zweifel.“ J. F. *Buddeus.* (Comp. Inst. Theol. dogm. l. II. c. 3. §. 10.)

Der Unterſchied zwiſchen dem ſohnerfüllten oder ſinnlichen und dem ſohnloſen oder ſinnlichkeitsloſen Gott iſt nichts weiter als der Unterſchied zwiſchen dem myſtiſchen und dem rationellen, vernünftigen Menſchen. Der vernünftige Menſch *lebt* und *denkt*; er ergänzt den *Mangel des Denkens* durch das *Leben*, und den *Mangel des Lebens* durch das *Denken*, ſowohl theoretiſch, indem er aus der Vernunft ſelbſt ſich von der Realität der Sinnlichkeit überzeugt, als praktiſch, indem er die Lebensthätigkeit mit der geiſtigen Thätigkeit verbindet. Was ich im Leben habe, brauche ich nicht im Geiſte, nicht im metaphyſiſchen Weſen, nicht in Gott zu ſetzen — Liebe, Freundſchaft, Anſchauung, die Welt überhaupt giebt mir, was mir das Denken nicht giebt, nicht geben kann, aber auch nicht geben *ſoll.* Aber eben deßwegen lege ich im Denken die ſinnlichen Herzensbedürfniſſe beiſeite, um die Vernunft nicht durch *Begierden* zu verdunkeln, in der *Sonderung* der Thätigkeiten beſteht die *Weisheit* des Lebens und Denkens — ich brauche keinen Gott, der mir durch eine *myſtiſche, imaginäre Phyſik* den Mangel der wirklichen erſetzt. Mein Herz iſt befriedigt, wenn ich geiſtig thätig bin — ich denke daher dem ungebehrdigen, ſeine Grenzen überſpringenden, ſich in die Angelegenheiten der Vernunft ungebührlich einmiſchenden Herzen gegenüber kalt, indifferent, abſtract, d. h. frei — ich denke alſo nicht, um mein Herz zu befriedigen, ſondern um meine durch das Herz nicht befriedigte Vernunft zu befriedigen; ich denke nur im Intereſſe der Vernunft, aus reinem Erkenntnißtriebe, will von Gott nur den Genuß der lautern, unvermiſchten Intelligenz. Nothwendig iſt daher der Gott des rationellen Kopfes ein andrer, als der Gott des nur ſich ſelbſt im Denken, in der Vernunft befriedigen wollenden Herzens. Und dieß will eben der myſtiſche Menſch, der nicht das läuternde Feuer der ſcheidenden und begränzenden Kritik verträgt; denn ſein Kopf iſt ſtets umnebelt von den Dämpfen, die aus der ungelöſchten Brunſt ſeines begehrlichen Gemüths aufſteigen. Er kommt nie zum abſtracten, d. h. intereſſeloſen, freien Denken, aber eben deßwegen auch nie zur Anſchauung der Dinge in ihrer einfachen Natürlichkeit, Wahrheit und Wirklichkeit; er identificirt daher, ein geiſtiger Hermaphrodit, unmittelbar, ohne Kritik das männliche Princip des Denkens und das weibliche der ſinnlichen Anſchauung, d. h. er ſetzt ſich einen Gott, in dem er in der Befriedigung ſeines Erkenntnißtriebes unmittelbar zugleich ſeinen Geſchlechtstrieb, d. h. den Trieb nach einem perſönlichen Weſen befriedigt. So iſt auch nur aus der Unzucht eines myſtiſchen Hermaphroditismus, aus einem wollüſtigen Traume, aus einer krankhaften Metaſtaſe des Zeugungsſtoffes in das Hirn das Monſtrum der Schelling'ſchen Natur in Gott entſproſſen; denn dieſe Natur repräſentirt, wie gezeigt, nichts weiter als die das Licht der Intelligenz verfinſternden Begierden des Fleiſches.

In Betreff der Trinität noch dieſe Bemerkung. Die ältern Theologen ſagten, daß die weſentlichen Attribute Gottes als Gottes ſchon aus dem Lichte der natürlichen Vernunft erhellten. Warum anders aber kann die Vernunft aus ſich ſelbſt das göttliche Weſen erkennen, als weil das göttliche Weſen nichts Andres iſt als das eigne objective Weſen der Intelligenz? Von der Trinität aber ſagten ſie, daß ſie nur aus der Offenbarung erkennbar ſei. Warum nicht aus der Vernunft? weil ſie der Vernunft widerſpricht, d. h. weil ſie kein Vernunftbedürfniß, ſondern ein ſinnliches, gemüthliches Bedürfniß ausdrückt. Uebrigens heißt: Etwas ſtammt aus der Offenbarung, überhaupt nur ſo viel als: Etwas iſt uns nur auf dem Wege der Tradition zugekommen. Die Dogmen der Religion ſind entſprungen zu gewiſſen Zeiten, aus beſtimmten Bedürfniſſen, unter beſtimmten Verhältniſſen und Vorſtellungen; deßwegen den Menſchen einer ſpätern Zeit, in der dieſe Verhältniſſe, Bedürfniſſe, Vorſtellungen verſchwunden, etwas Unverſtändliches, Unbegreifliches, nur Ueberliefertes, d. h. Geoffenbartes. Der Gegenſatz von Offenbarung und Vernunft reducirt ſich nur auf den Gegenſatz von Geſchichte und Vernunft, nur darauf, daß die Menſchheit zu einer gewiſſen Zeit nicht mehr kann, was ſie zu einer andern Zeit recht gut vermochte, gleichwie auch der Menſch als Individuum nicht gleichgültig zu jeder Zeit, ſondern nur in den Momenten beſondrer Aufforderung von Außen und Aufregung von Innen ſein Vermögen entfaltet. So entſtehen die Werke des Genies immer nur unter ganz beſondern, nur einmal ſo zuſammentreffenden innern und äußern Bedingungen; ſie ſind ἅπαξ λεγόμενα. „Einmal iſt alles Wahre nur." Daher dem Menſchen in ſpätern Jahren oft die eignen Werke ganz fremd und unbegreiflich vorkommen. Er weiß jetzt nicht mehr, wie er ſie erzeugte und erzeugen konnte, d. h. er kann ſie ſich jetzt nicht mehr *aus ſich* erklären, noch weniger wieder hervorbringen. Das ſoll aber auch nicht ſein. Solche Repetition wäre unnöthig, und, weil unnöthig, geiſtlos. Wir wiederholen es: „Einmal iſt alles Wahre nur." Nur was *einmal*, geſchieht *nothwendig*, und nur, was nothwendig, iſt *wahr*. Die *Noth* iſt das Geheimniß jeder wahren Schöpfung. Nur wo Noth, da wirkt Natur, und nur wo Natur, da wirkt Genie, der Geiſt der unfehlbaren Wahrheit. So thöricht es daher wäre, wenn wir in reifern Jahren die Werke unſrer Jugend, weil ihr Inhalt und Urſprung uns fremd und unbegreiflich geworden, aus einer beſondern Inſpiration von Oben her ableiten wollten; ſo thöricht iſt es, den Lehren und Vorſtellungen einer vergangnen Zeit deßwegen, weil die nachgekommenen Menſchen ſie nicht mehr in ihrer Vernunft finden, einen die menſchlichen Kräfte überſteigenden, einen über- und außermenſchlichen, d. h. imaginären, illuſoriſchen Urſprung zu vindiciren.

Die Schöpfung aus Nichts drückt die Ungöttlichkeit, Weſenloſigkeit, d. i. die Nichtigkeit der Welt aus. Das Nichts, aus dem die Welt geſchaffen, iſt ihr eignes Nichts.

Erſchaffen iſt nämlich, was einſt *nicht geweſen* iſt, einſt *nicht ſein wird*, was folglich *nicht ſein kann*, was wir denken können, als *nicht-ſeiend*, kurz, was den Grund ſeines Seins nicht in ſich ſelbſt hat, *nicht* nothwendig iſt. „Da die Dinge aus ihrem Nichtſein hervorgebracht werden, ſo können ſie *abſolut nicht ſein*, und es iſt folglich ein Widerſpruch, daß ſie *nothwendig* ſind." *Duns Scotus* (bei Rixner Geſchichte der Philoſophie B. II. p. 78). Aber nur *nothwendige* Exiſtenz iſt *Exiſtenz*. Wenn ich nicht nothwendig bin, nicht als nothwendig mich fühle, ſo fühle ich, daß es eins iſt, ob ich bin oder nicht bin, daß alſo meine Exiſtenz eine *werthloſe, nichtige* iſt. Ich bin Nichts und ich bin nicht nothwendig — iſt im Grunde einerlei. „Die Schöpfung iſt ein Act des bloßen göttlichen Willens, welcher Das ins Sein ruft, was vorher Nichts war und an ſich ſelbſt auch ſowohl Nichts iſt, als aus Nichts iſt." *Albertus M.* (De mirab. scient. Dei P. II. Tr. I. Qu. 4. Art. 5. memb. II.) Aber dadurch, daß die Welt als nicht nothwendig geſetzt wird, ſoll nur das außer- und überweltliche Weſen, d. i. das Weſen des Menſchen als das *allein nothwendige, allein reale* Weſen bewährt werden. Indem das Eine als nichtig, als zeitlich, wird nothwendig das Andere als das Weſenhafte, Seiende, Ewige geſetzt. Die Erſchaffung iſt der *Beweis*, daß Gott iſt, *ausſchließlich wahrhaft* iſt. „Was angefangen hat vom Nichtſein und als nicht ſeiend gedacht werden kann, und, wenn es nicht durch etwas Andres beſteht, ins Nichtſein zurückfällt, und was hat ein vergangnes Sein, welches nicht mehr iſt, und ein zukünftiges Sein, welches noch nicht iſt, das hat kein eigentliches und abſolutes Sein. Du aber Gott biſt, was Du biſt. Du nur *biſt* eigentlich und ſchlechtweg, denn Du haſt kein vergangnes und zukünftiges, ſondern nur gegenwärtiges Sein, und kannſt nicht als einſt nicht ſeiend gedacht werden.“ S. Anſelmus Cant. (Proslogium c. 22.) „Heiliger Gott! Du haſt Himmel und Erde nicht aus Dir gemacht, denn ſonſt wären ſie Dir gleich. Aber es war ſonſt nichts außer Dir, woraus Du ſie machen konnteſt. Alſo haſt Du ſie aus Nichts gemacht.“ Auguſtinus. (Confess. l. XII. c. 7.) „Wahrhaft iſt nur Gott, weil er unveränderlich; denn alle Veränderung macht Sein zu Nichtſein. Wenn aber nur er allein unveränderlich, ſo iſt Alles, was er gemacht hat, weil er es aus Nichts d. h. aus Dem, was gar nicht iſt, gemacht hat, veränderlich.“ Derſelbe. (De nat. boni adv. Manich. c. 1 u. 19.) „Die Creatur darf in Nichts Gott gleich geſetzt werden, wenn ſie aber keinen Anfang des Seins und der Dauer hätte, ſo würde ſie hierin Gott gleichgeſetzt.“ Albertus M. (L. c. Quaest. incidens I.) Das Poſitive, Weſenhafte der Welt iſt nicht Das, was die Welt zur Welt macht, was ſie von Gott unterſcheidet — dieſer Unterſchied iſt gerade ihre Endlichkeit und Nichtigkeit — ſondern vielmehr Das, was nicht ſie ſelbſt, was Gott in ihr iſt. Alle Creaturen ſeynd ein lauter nicht .... haben kein Weſen, dann ihr Weſen ſchwebt an der Gegenwärtigkeit Gottes. Abkehrte ſich Gott einen Augenblick, ſie würden zu nicht.“ (Predigten vor und zu Tauleri Zeiten, ed. c. p. 29. S. auch Auguſtin z. B. Confess. l. VII. c. 11.) Ganz richtig vom Standpunkt der Religion aus, denn Gott iſt das Weſen der Welt, das aber als ein von der Welt unterſchiednes, perſönliches Weſen vorgeſtellt wird. — Die Welt iſt und beſteht, ſo lange als Gott will. Die Welt iſt vergänglich, aber der Menſch ewig. „So lange er will, bleibt und beſteht Alles durch ſeine Kraft, aber das Ende hängt von ſeinem Willen ab. Ambroſius. (Hexaem. l. I. c. 5.) „Die von Gott geſchaffnen Geiſter hören niemals zu exiſtiren auf. Die himmliſchen Körper aber werden ſo lange erhalten, als Gott ihre Exiſtenz will.“ Buddeus. (L. c. l. II. c. 2. §. 47.) „So ſchaffet der liebe Gott nicht alleine, ſondern das er ſchaffet, das hält er auch bei ſeinem Weſen, ſo lange traun, als er ſelbſt will, daß es nicht mehr ſein ſoll. Wie denn auch die Zeit kommen wird, daß nicht mehr Sonne, Mond und Sternen ſeyn werden.“ Luther. (T. IX. S. 418.) „Das Ende wird ehe kommen, denn wir denken.“ Derſelbe. (T. XI. S. 536.) Vermittelſt der Schöpfung der Welt aus Nichts giebt ſich der Menſch die Gewißheit, daß die Welt nichts iſt und vermag gegen den Menſchen. „Wir haben einen Herrn der größer iſt denn die ganze Welt, wir haben einen ſo mächtigen Herrn, daß wenn er nur ſpricht, alle Dinge gebohren werden. ..... Wofür ſollten wir uns denn fürchten, weil uns der günſtig iſt?“ Derſ. (T. VI. p. 293.) Daher iſt identiſch mit dem Glauben an die Schöpfung aus Nichts der Glaube an das ewige Leben des Menſchen, an den Sieg über den Tod, die letzte Naturſchranke des Menſchen — an die Auferſtehung der Todten. „Vor 6000 Jahren war die ganze Welt Nichts; wer hat nun die Welt gemacht? .... Derſelbige Gott und Schöpfer kann Dich auch von den Todten erwecken; er will es thun und kann es thun.“ Luther. (T. XI. p. 426. S. auch 421 ꝛc.) „Wir Chriſten größer und mehr ſind, denn alle Creaturen, nicht in oder von uns, ſondern durch die Gabe von Gott in Chriſto, gegen welchem die Welt nichts iſt, noch vermag.“ Derſ. (T. XI. p. 377.)

Die Creation hat nur einen egoiſtiſchen Zweck und Sinn. „Der Zweck der Erſchaffung der Welt war allein wegen Iſraels. Die Welt iſt der Iſraeliten wegen erſchaffen worden und ſeynd dieſelben die Frucht, die übrigen Völker aber ſeynd ihre Schalen.“ „Wann die Iſraeliten nicht wären, ſo käme kein Regen herunter in die Welt und ginge die Sonne nicht auf, wofern es nicht ihrentwegen geſchehe, wie (Jerem. 33, 25) geſagt wird: Halt ich meinen Bund nicht mit Tag und Nacht.“ „Er (Gott) iſt unſer Verwandter und wir ſeynd ſeine Verwandten. .... „Wer einem Iſraeliten einen Backenſtreich giebt, der thut ſo viel, als wann er der Göttlichen Majeſtät einen Backenſtreich gäbe. Eiſenmengers (Entdecktes Judenthum, I. Th. Kap. 14). Die Chriſten tadelten die Juden ob dieſes Hochmuths, aber nur deßwegen, weil das Reich Gottes von ihnen genommen und den Chriſten übertragen worden ſei. Daher finden wir bei den Chriſten dieſelbigen Gedanken und Geſinnungen, als bei den Iſraeliten. „Wiſſe, wie ſich Gott alſo Dein annimmt, daß Deine Feinde ſeine Feinde ſind.“ Luther. (T. VI. p. 99.) „Wer mich ſchmähet, ſchmähet Gott.“ (T. XI. p. 538.) „Gott leydet und wird verachtet und verfolget in uns.“ (T. IV. p. 577.) „Die Chriſten ſinds um welcher willen Gott der ganzen Welt verſchonet. .... Der Vater läßt ſeine Sonne aufgehen über die Böſen und Guten und läſſet regnen über Gerechte und Ungerechte. Doch geſchicht ſolches alles um der Frommen und Dankbarn willen.“ (T. XVI. p. 506.) „Die ganze Natur iſt zum Nutzen der Frommen und ihretwegen erſchaffen. Melanchthon. (Epist. sel. a C. Peucero ed. Witeb. 1565. p. 558.) „Die chriſtliche Kirche iſt vor allen Dingen erſchaffen, ihretwegen iſt die Welt gemacht. (Hermas in Pastore.) Alles iſt für den Menſchen, der Menſch für Chriſtus, Chriſtus für Gott. Gott hat die Welt gemacht für die Auserwählten; Gott hat bei der Schöpfung keinen andern Zweck gehabt, als die Gründung der Kirche.“ (Malebranche bei Mosheim ad Cudworth. Syst. Int. S. V. c. 5. §. 4.) Daher auch der Glaube der Chriſten, daß ſie nach göttlichem Rechte die Beſitzer der ganzen Erde oder Welt, die Gottloſen und Ungläubigen aber unrechtmäßige Beſitzer ihrer Länder ſeien. Ein Glaube, der ſich übrigens auch bei den Muhametanern findet. Le monde, ſagten auch ſie, est à nous avec tout ce qui paroît à la surface du globe (Oelsner Effets de la Religion de Mohammed. Paris 1810. p. 52.) So macht der Menſch Gott zum Schöpfer der Welt, um ſich zum Zweck, zum Herrn der Welt zu machen. So beſtätigt ſich auch an dieſem Beiſpiel, daß das Gottesbewußtſein nichts Andres als das Selbſtbewußtſein des Menſchen, daß Gott nur in abstracto d. h. in Gedanken iſt, was der Menſch in concreto d. h. in Wirklichkeit iſt.

Die Vorſehung iſt das religiöſe Bewußtſein des Menſchen von ſeinem Unterſchiede von den Thieren, von der Natur überhaupt.

„Sorget Gott für die Ochſen?“ (Paulus 1. Kor. 9, 9.) Nein! Auf uns bezieht ſich ſeine Sorge, nicht auf die Ochſen, Pferde, Eſel, die zu unſerm Nutzen erſchaffen ſind.“ I. L. Vivis Val. (De verit. rel. chr. Bas. 1544. p. 108.) „Die Vorſehung Gottes hat in allen andern Creaturen den Menſchen als ihr Ziel im Auge. Matth. 10, 31. Ihr ſeid beſſer denn viele Sperlinge. Röm. 8, 20. Der Sünde des Menſchen wegen iſt die Natur der Eitelkeit unterworfen.“ M. Chemnitii (Loci theol. Francof. 1608. P. I. p. 312). Sorget Gott für die Ochſen? Eben ſo wenig als für die übrigen unvernünftigen Weſen. Gleichwohl ſagt die Schrift (Weish. 6), daß er für Alles ſorgt. Eine allgemeine Vorſehung und Sorge hat er alſo für alles Erſchaffne, aber eine beſondre nur für die vernünftigen Weſen.“ Petrus L. (L. I. dist. 39. c. 3.) Hier haben wir wieder ein Beiſpiel, wie die chriſtliche Sophiſtik ein Product des chriſtlichen Glaubens iſt, insbeſondre des Glaubens an die Bibel als das Wort Gottes. Gott kümmert ſich nicht um die Ochſen; Gott kümmert ſich um Alles, alſo auch die Ochſen. Das ſind Widerſprüche; aber das Wort Gottes darf ſich nicht widerſprechen. Wie kommt nun der Glaube aus dieſem Widerſpruch heraus? Nur dadurch, daß er zwiſchen die Poſition und Negation des Subjects ein Prädicat einſchiebt, welches ſelbſt zugleich eine Poſition und Negation, d. h. ſelbſt ein Widerſpruch, eine theologiſche Illuſion, ein Sophisma, eine Lüge iſt. So hier das Prädicat: Allgemein. Eine allgemeine Vorſehung iſt eine illuſoriſche, in Wahrheit keine. Nur die ſpecielle Vorſehung iſt Vorſehung — Vorſehung im Sinne der Religion. „Der fleiſchliche Sinn, ſagt ganz richtig Calvin, bleibt nur bei einer allgemeinen Vorſehung ſtehen und glaubt, daß die im Anfang der Schöpfung den Dingen von Gott eingepflanzte Kraft zu ihrer Erhaltung hinreiche. Aber der religiöſe Sinn, der Glaube dringt tiefer ein und erkennt, daß Gott nicht mit einer allgemeinen, ſondern ſpeciellen Vorſehung für Alles, was er erſchaffen, bis zum kleinſten Sperling herab ſorgt, daß kein Regentropfen ohne Gottes ausdrücklichen Willen fällt, kein Wind entſteht oder ſich erhebt ohne ſeinen ſpeciellen Befehl.“ (Instit. Christ. Rel. l. I. c. 16. Sect. 1. 5. 7.)*)

Die allgemeine Vorſehung, die Vorſehung, welche ſich eben ſo gut auf die unvernünftigen als vernünftigen Weſen erſtreckt, welche den Menſchen nicht von den Lilien auf dem Felde und von den Vögeln in der Luft unterſcheidet, iſt nichts Andres als die Vorſtellung der perſonificirten, mit Verſtand begabten Natur — eine Vorſtellung, die man ohne Religion haben kann. Das religiöſe Bewußtſein geſteht dieß ſelbſt dadurch ein, daß es ſagt: wer die Vorſehung läugnet, hebt die Religion auf, ſetzt den Menſchen auf gleichen Fuß mit den Thieren — alſo erklärt, daß die Vorſehung, an der auch die Thiere Antheil haben, in Wahrheit keine Vorſehung iſt. Wie der Gegenſtand der Vorſehung, ſo iſt auch die Vorſehung beſchaffen, die Vorſehung daher, welche die Pflanzen und Thiere zu ihrem Object hat, ſelbſt pflanzlicher und thieriſcher Art. Die Vorſehung iſt nichts Andres als die innere Natur eines Dings — dieſe innere Natur iſt ſein Genius, ſein Schutzgeiſt — die Nothwendigkeit, daß es iſt. Je höher, je werthvoller ein Weſen iſt, deſto mehr Grund zu ſein hat es, deſto nothwendiger iſt es, deſto weniger dem Zufall preisgegeben.

---

*) Dieſes und das folgende Kapitel ſind — wie freilich Calvin überhaupt — ſehr leſenswürdige, intereſſante Documente von dem häßlichen, heuchleriſchen Egoismus und Obſcurantismus des theologiſchen Geiſtes.

Jedes Weſen iſt aber nur dadurch nothwendig, wodurch es ſich von andern Weſen unterſcheidet — der Unterſchied iſt der Grund des Daſeins. So iſt der Menſch nur dadurch nothwendig, wodurch er ſich von den Thieren unterſcheidet — die Vorſehung daher nichts Andres als das Bewußtſein des Menſchen von der Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz, von dem Unterſchied ſeines Weſens von den übrigen natürlichen Weſen, folglich nur die Vorſehung erſt, welche dem Menſchen dieſen ſeinen Unterſchied vergegenſtändlicht, Vorſehung. Dieſe Vorſehung iſt aber die ſpecielle, d. h. die Vorſehung der Liebe, denn nur die Liebe intereſſirt ſich für das Specielle eines Weſens. Vorſehung ohne Liebe iſt eine Vorſtellung ohne Baſis, ohne Realität. Die Wahrheit der Vorſehung, die wahre Vorſehung iſt die Liebe. Gott liebt die Menſchen, nicht die Thiere, die Pflanzen; denn nur um der Menſchen willen thut er außerordentliche Thaten, Thaten der Liebe — Wunder. Wo keine Gemeinſchaft, iſt keine Liebe. Welches Band ſollte aber die Thiere, überhaupt die übrigen natürlichen Weſen mit Gott verknüpfen? Gott erkennt ſich nicht in ihnen; denn ſie erkennen ihn nicht; worin ich mich aber nicht finde, wie kann ich das lieben? „Gott, der da verheißet, redet nicht mit Eſeln und Ochſen, wie Paulus ſaget: Sorget Gott für die Ochſen? ſondern mit der verſtändigen Creatur erſchaffen nach ſeinem Ebenbilde, auf daß ſie mit ihm ewig leben ſoll." Luther. (Th. II. S. 156.)*) Erſt im Menſchen iſt Gott bei ſich; erſt im Menſchen beginnt die Religion, beginnt die Vorſehung; denn dieſe iſt nicht etwas von jener Unterſchiednes, ſondern vielmehr die Religion iſt ſelbſt die Vorſehung des Menſchen. Wer die Religion, d. h. den Glauben an ſich verliert, den Glauben an den Menſchen, den Glauben an die unendliche Bedeutung ſeines Weſens, an die Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz, der verliert die Vorſehung. Nur der iſt verlaſſen, der ſich ſelbſt verläßt; nur der verloren, der verzweifelt; nur der ohne Gott, der ohne Glauben, d. i. ohne Muth iſt. Worein ſetzt denn die Religion die wahren Beweiſe der Vorſehung? in die Erſcheinungen der Natur, die und wie ſie uns außer der Religion in der Aſtronomie, in der Phyſik, in der Naturgeſchichte Gegenſtand ſind? Nein! in die Erſcheinungen, welche nur Gegenſtand der Religion, Gegenſtand des Glaubens ſind, welche nur den Glauben der Religion an ſich, d. h. an die Wahrheit und Realität des Menſchen ausdrücken — in die religiöſen Begebenheiten, Mittel und Inſtitute, die Gott ausſchließlich zum Heile des Menſchen geordnet, kurz in die Wunder; denn auch die kirchlichen Gnadenmittel, die Sacramente gehören in die Klaſſe der Wunder der Vorſehung. „Obgleich die Betrachtung der ganzen Natur uns an Gott erinnert, ſo ſollen wir doch zuerſt unſern Sinn und Blick auf alle die Zeugniſſe richten, in denen ſich Gott der Kirche offenbarte, als auf die Ausführung aus Aegypten, auf die am Sinai ertönende Stimme, auf den die Todten erweckenden und erweckten Chriſtus u. ſ. w. Beſtändig mögen daher die Geiſter dieſe Zeugniſſe in Erwägung ziehen und durch ſie beſtärkt den Artikel von der Schöpfung bedenken und dann erſt die der Natur eingedrückten Spuren Gottes betrachten.“ Melanchthon. (Loci de creat. p. 62. Witeberg. 1595.) „Mögen Andere die Schöpfung bewundern; ich bewundre mehr die Erlöſung. Wunderbar iſt es, daß unſer Fleiſch und Gebein von Gott gebildet iſt; aber noch wunderbarer iſt es, daß Gott ſelbſt Fleiſch von unſerm Fleiſch und Bein von unſerm Bein werden wollte.“ J. Gerhard. (Medit. sacrae M. 15.) „Die Heyden kennen Gott nicht weiter, denn daß er ein Schöpfer iſt.“ Luther. (T. II. p. 327.) Daß die Vorſehung zu ihrem weſentlichen Zweck und Gegenſtand nur den Menſchen hat, das geht am deutlichſten daraus hervor, daß dem religiöſen Glauben alle Dinge und Weſen um des Menſchen willen erſchaffen ſind. „Wir Herren ſind nicht allein der Vögel, ſondern aller lebendigen Creaturen und alle Dinge uns zu Dienſt gegeben und nur unſertwillen geſchaffen ſind.“ Luther. (T. IX. p. 281.) Sind aber die Dinge um des Menſchen willen erſchaffen, ſo werden ſie auch nur um des Menſchen willen erhalten. Und ſind die Dinge bloße Mittel für den Menſchen, ſo ſtehen ſie nicht unter dem Schutze eines Geſetzes, ſie ſind dem Menſchen gegenüber rechtlos. Dieſe Rechtloſigkeit der Dinge offenbart das Wunder.

---

*) „Ich glaube, ſagt Moſes Maimonides (in H. Grotii Philosoph. Sententiae de Fato Amst. 1648 p. 311—325.), daß die Vorſehung Gottes unter den Weſen unter dem Monde allein für die Individuen der menſchlichen Gattung ſorgt. Die Meinung, welche die göttliche Vorſehung auf gleiche Weiſe für die Thiere und Menſchen ſorgen läßt, iſt eine verderbliche. Der Prophet Habakuk 1, 14 ſagt: „Und laſſeſt die Menſchen gehen, wie Fiſche im Meere, wie Gewürm, das keinen Herrn hat," und zeigt damit deutlich an, daß die Individuen der Thiergeſchlechter keine Gegenſtände der göttlichen Vorſehung ſind (extra curam Dei posita). Die Vorſehung hängt vom Verſtande ab und richtet ſich nach dem Verſtand. So viel Theil am Verſtande ein Weſen hat, ſo viel Theil hat es auch an der göttlichen Vorſehung. Selbſt in Betreff der Menſchen iſt daher die Vorſehung nicht gleich, ſondern ſo verſchieden, als die Geiſter der Menſchen verſchieden ſind. Die Vorſehung richtet ſich bei jedem Menſchen nach ſeinen geiſtigen und moraliſchen Eigenſchaften. Je mehr Geiſt, deſto mehr Vorſehung." Das heißt: die Vorſehung drückt nichts aus als den Werth des Menſchen, ſie iſt nichts von ſeiner Qualität, ſeiner Natur Verſchiedenes; es iſt daher der Sache nach ganz eins, ob eine Vorſehung iſt oder nicht iſt, denn wie der Menſch, ſo die Vorſehung. Die Vorſehung iſt eine fromme Vorſtellung — ſehr häufig indeß auch eine bloße Phraſe — die, wie alle religiöſen Vorſtellungen, bei Lichte beſehen, ſich in das Weſen der Natur oder des Menſchen auflöſt.

Die Negation der Vorſehung iſt die Negation Gottes. „Wer die Vorſehung aufhebt, hebt das ganze Weſen Gottes auf, und ſagt eigentlich nichts Andres, als daß kein Gott iſt. . . . Wenn Gott ſich nicht um Menſchliches kümmert, ſei es nun mit oder ohne Wiſſen, ſo giebt es keine Urſache zur Religion, denn es iſt kein Heil zu hoffen.“ Joa. Trithemius. (Tract. de provid. Dei.) „Wenn ein Gott iſt, ſo iſt er ja als Gott vorſehend, denn die Gottheit kann ihm nur zugeſchrieben werden, wenn er das Vergangene behält, das Gegenwärtige weiß und das Zukünftige vorausſieht.*) Wenn er (Epikur) alſo die Vorſehung aufhob, ſo läugnete er auch, daß ein Gott iſt. Wenn er aber die Exiſtenz Gottes zugab, ſo hat er auch zugleich die Vorſehung zugegeben. Eines kann nicht ohne das Andre ſein und gedacht werden." *Lactantius* (bei Petavius Theolog. Dog. T. I. l. VIII. c. 1. §. 4.) „Ariſtoteles geräth faſt auf die Meinung, daß, ob er gleich Gott nicht ausdrücklich einen Narren nennt, er ihn doch für einen ſolchen halte, der von unſern Sachen nichts wiſſe, nichts von unſern Vorhaben erkenne, verſtehe, ſehe, nichts betrachte als ſich ſelbſt. .... *Aber was geht uns ein ſolcher Gott oder Herr an? was vor Nutzen haben wir davon?*" *Luther* (in Walch's Philoſ. Lexikon, Art. Vorſehung). Die Vorſehung iſt daher der unwiderſprechlichſte, augenfälligſte Beweis, daß es ſich in der Religion, im Weſen Gottes ſelbſt um gar nichts Andres handelt, als um den *Menſchen*, daß das Geheimniß der Theologie die Anthropologie, der Inhalt, der Gehalt des unendlichen Weſens das „endliche" Weſen iſt. Gott ſieht den Menſchen, heißt: der Menſch *ſieht ſich nur ſelbſt* in Gott; Gott ſorgt für den Menſchen, heißt: die Sorge des Menſchen *für ſich ſelbſt* iſt ſein *höchſtes Weſen*. Die Wirklichkeit Gottes wird abhängig gemacht von der Thätigkeit Gottes: ein nicht thätiger Gott iſt kein wirklicher Gott. Aber keine Thätigkeit ohne Gegenſtand: erſt der Gegenſtand macht die Thätigkeit aus einem bloßen Vermögen zu *wirklicher* Thätigkeit. Dieſer Gegenſtand iſt der Menſch. Wäre nicht der Menſch, ſo hätte Gott keine Urſache zur Thätigkeit. Alſo iſt der Menſch das Bewegungsprincip, die Seele Gottes. Ein Gott, der nicht den Menſchen ſieht und hört, nicht den Menſchen *in ſich hat*, iſt ein blinder und tauber, d. h. müßiger, leerer, inhaltsloſer Gott. Alſo iſt die Fülle des göttlichen Weſens die Fülle des menſchlichen — alſo die *Gottheit* Gottes die Menſchheit. *Ich für mich* — das iſt das troſtloſe Geheimniß des Epikureismus, des Stoicismus, des Pantheismus; *Gott für mich* — dieß iſt das troſtreiche Geheimniß der Religion, des Chriſtianismus. Iſt der Menſch um Gottes, oder Gott um des Menſchen willen? Allerdings iſt der Menſch in der Religion um Gottes willen, aber nur weil Gott um des Menſchen willen iſt. *Ich für Gott, weil Gott für mich.*

---

*) Auch hieraus erhellt, daß der Inhalt, das Weſen Gottes die Welt iſt, aber als Gegenſtand der menſchlichen Denk- und Einbildungskraft, die Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges verknüpft.

Die Vorſehung iſt identiſch mit der Wundermacht, die ſupernaturaliſtiſche Freiheit von der Natur, die Herrſchaft der Willkühr über das Geſetz.

„Die berauben eben ſo Gott ſeiner Ehre, als den Menſchen ſeiner Ruhe, welche die Vorſehung in ſo enge Grenzen einſchließen, als wenn ſie nach einem *ewigen Naturgeſetz* Alles in freiem Laufe gehen ließe, denn nichts wäre erbärmlicher, als der Menſch, wenn er jeder Bewegung des Himmels, der Luft, der Erde, der Gewäſſer ausgeſetzt wäre, wenn nicht Alles, was dem Wohl des Menſchen entgegen iſt, von Gottes freiem Willen abhinge, wenn er alſo nicht die Creaturen zu jedem beliebigen Zweck gebrauchen und verwenden könnte." *Calvin*. (A. a. O. l. I. cap. 16. Sect. 3. 7.) „Die göttliche Vorſehung wirkt bald *durch* Mittel (d. h. die Natururſachen), bald *ohne* Mittel, bald *wider* alle Mittel." (Derſ. cap. 17. Sect. 1.) „Obgleich Gott die Natur erhält, ſo hat er doch einſt *wider die Ordnung* der Natur die Sonne zurückgehen laſſen u. ſ. w. Er iſt alſo *nicht* in ſeinen Wirkungen, wie die Stoiker faſeln, *an die Natururſachen gebunden*, ſondern regiert nach freiſtem Rathſchluß die Natur. Gar Vieles thut die erſte Urſache ohne und wider die natürlichen Urſachen, weil ſie ein freithätiges Weſen iſt." *Melanchthon.* (Loci de causa peccati p. 82. 83. cit. Ausg.) „Die heilige Schrift lehrt, daß Gott in der Thätigkeit der Vorſehung ein freies Weſen iſt, daß er, ſo oft er auch die Ordnung ſeines Werks beobachtet, doch an dieſe *Ordnung nicht gebunden* iſt, ſondern vielmehr 1) Alles, was er durch die natürlichen Urſachen (causas secundas) thut, auch *ohne ſie durch ſich ſelbſt* thun kann, 2) aus den natürlichen Urſachen eine *andere* Wirkung hervorbringen kann, als ihre *Beſchaffenheit und Natur mit ſich bringt*, 3) wenn die natürlichen Urſachen in Thätigkeit ſind, doch ihre *Wirkung verhindern, verändern*, mildern, verſchärfen kann. In der Handlungsweiſe der göttlichen Vorſehung findet alſo keine *ſtoiſche Verkettung der Urſachen* ſtatt." *M. Chemnitius.* (A. a. O. p. 316. 317.) „Gott herrſcht über die Natur mit unbeſchränkter Freiheit. Wir müſſen Gott ſchlechterdings dieſe Ehre laſſen, daß er uns helfen kann und will, auch wenn wir *von der ganzen Natur verlaſſen ſind*, auch im *Widerſpruch* mit der Folgenreihe aller natürlichen Urſachen." *C. Peucerus.* (De praecip. Divinat. gener. Servestae 1591. p. 44.) „Wie reimet ſich das? die Luft giebt Speiſe und Nahrung, und allhier die Steine oder Felſe fließen mit Waſſer; es iſt eine wunderbare Gabe. Wie es denn auch ſeltſam und wunderbarlich iſt, daß Körner aus der Erde wachſen. Wer kann dieſe Kunſt und wer hat dieſe Gewalt? Gott hat ſie, der kann ſolche *unnatürliche* Dinge thun, auf daß wir daraus uns einbilden mögen, was er *für ein Gott* ſei und was er *für Gewalt* habe, auf daß wir an ihm nicht verzageten oder verzweifelten, ſondern feſtiglich glaubeten und ihm vertraueten, daß er auch könne *das Leder an der Taſche zu Gold machen und aus Staub eitel Korn auf dem Boden machen und die Luft mir zum Keller voll Weins machen*. Das ſoll man ihm vertrauen, daß er eine ſolche große Gewalt habe und wir wiſſen mögen, wir haben einen ſolchen Gott, der dieſe Kunſt könne, und daß es um ihn alles *regene und ſchneye mit Wunderwerken*." *Luther.* (T. III. p. 594.)

Die Allmacht der Vorſehung iſt die Allmacht des von allen Determinationen und Naturgeſetzen ſich entbindenden menſchlichen Gemüths. Dieſe Allmacht realiſirt das Gebet. Das Gebet iſt allmächtig.

„Das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen. ... Des Gerechten Gebet vermag viel. Elias war ein Menſch, gleichwie wir, und er betete ein Gebet, daß es nicht regnen ſollte, und es regnete nicht auf Erden drei Jahre und ſechs Monate. Und er betete abermal und der Himmel gab den Regen und die Erde brachte ihre Frucht." *Jacobi* 5, 15—18. „So ihr *Glauben* habt und nicht zweifelt, ſo werdet ihr nicht allein ſolches mit dem Feigenbaum thun, ſondern ſo ihr werdet ſagen zu dieſem Berge: hebe Dich auf und wirf Dich ins Meer, ſo wird es geſchehen. Und *alles was ihr bittet im Gebet*, ſo ihr glaubet, ſo werdet ihr es empfangen." Matthäi 21, 21—22. Daß unter dieſen Bergen, die die Kraft des Gebets oder Glaubens überwindet, nicht nur ſo im Allgemeinen res difficillimae, wie die Exegeten ſagen, welche dieſe Stelle nur für eine ſprüchwörtliche, hyperboliſche Redensart der Juden erklären, ſondern vielmehr der *Natur und Vernunft nach unmögliche* Dinge zu verſtehen ſind, dieß beweiſt eben das Exempel mit dem augenblicklich verdorrten Feigenbaum, auf den ſich dieſe Stelle bezieht. Es iſt hier unbezweifelbar ausgeſprochen die Allmacht des Gebets, des Glaubens, vor welcher die Macht der Natur in Nichts verſchwindet. „Es ändern ſich auf *Gebete* die *Folgen natürlicher Urſachen*, wie es bei Hiskia, dem König von Juda der Fall war, zu welchem, weil er nach dem Lauf der natürlichen Urſachen hätte ſterben müſſen, der Prophet Gottes ſagte: „Du wirſt ſterben und nicht leben bleiben;“ aber dieſer *Lauf der Natur* wurde auf das Gebet des Königs abgeändert.“ J. L. *Vives*. (A. a. O. p. 132.) „Die Natur weicht den Gebeten des Moſes, Elias, Eliſa, Jeſaias und anderer Frommen, wie Chriſtus ſagt Matth. 21: „*Alles was ihr bittet, werdet ihr empfangen, ſo ihr glaubt.*“ Melanchth. (Loci de creatione.) Celſus fordert die Chriſten auf, dem Kaiſer nicht den Kriegsdienſt zu verweigern. Darauf erwidert Origenes, daß die Chriſten durch *ihre Gebete* die Teufel, die Friedensſtörer und Urheber der Kriege, zu Boden werfen und daher den Königen mehr nützen, als die, welche für den Staat mit den Waffen kämpfen. (Adv. Celsum. S. Gelenio interpr. l. VIII.) „In England wurde die Geiſtlichkeit, weil das *Gebet der Kirche mehr vermöge als die Waffen*, durch Eduard den Bekenner von der Dänenſteuer freigeſprochen.“ *Eichhorn*. (Allg. Geſch. der Cultur u. Literat. des neuern Europas. 1796. I. B. S. 397.) *Die menſchliche Noth iſt die Nothwendigkeit des göttlichen Willens*. Der Menſch iſt im Gebete das *Active*, das *Beſtimmende*, Gott das *Paſſive*, das *Beſtimmte*. *Gott thut den Willen des Menſchen*. „*Gott thut den Willen derer*, die ihn fürchten und er giebet *ſeinen Willen in unſern Willen*. ..... Nun ſaget aber der Text hier klar genug, daß Loth an keinem andern Orte in derſelben ganzen Grenze ſtehen ſollte, ohne alleine auf dem Berge. Aber *ſolchen ſeinen Willen ändert Gott*, dieweil ihn Loth fürchtet und betet. „Und haben wir ſolcher Zeugniſſe in der Schrift mehr, die da beweiſen, *daß ſich Gott lenken läßt und ſeinen Willen unſerm Willen unterwirft*.“ „Alſo war dieß die geordnete Gewalt Gottes, daß die Sonne ihren Umgang und gewöhnlichen Lauf behielte; da aber Joſua in ſeiner *Noth* zu dem Herrn rief und der Sonnen gebot, ſie ſollte inne halten und ſtille ſtehen, ſtund ſie ſtille auf Joſuä Wort. Was nun dieſes für ein groß Wunderwerk ſei, darum frage die Astronomos.“ *Luther*. (T. II. p. 226.) „Herr ich ſtecke hie und da in großer Noth und Fahr Leibes und der Seelen, darf derhalben deiner Hülfe und Troſtes. Item: *ich muß das und jenes haben*; darum bitte ich, du wolleſt mirs geben.“ „Wer ſo bettelt und unverſchämt anhält, der thut recht und unſer Herr Gott hats gern, denn er iſt nicht ſo ekel als wir Menſchen.“ Derſ. (T. XVI. p. 150.)

Der Glaube iſt die Freiheit und Seligkeit des Gemüths in ſich ſelbſt. *Das ſich in dieſer Freiheit bethätigende, vergegenſtändlichende Gemüth, die Reaction des Gemüths gegen die Natur iſt die Willkühr der Phantaſie. Die Glaubensgegenſtände* wider-

ſprechen daher nothwendig der Natur, nothwendig der Vernunft, als welche die Natur der Dinge repräſentirt.

„Was iſt mehr wider den Glauben, als nicht glauben wollen, was man nicht mit der Vernunft begreifen kann? Der Glaube an Gott, ſagt der ſelige Papſt Gregorius, hat gar kein Verdienſt, wenn ihm die menſchliche Vernunft Beweiſe liefert." *Bernardus.* (Ad dom. Papam Innocentium.) „Daß eine Jungfrau gebiert, das wird weder durch die Vernunft erſchloſſen, noch durch die Erfahrung bewieſen. Würde es durch die Vernunft erſchloſſen, ſo wäre es nicht wunderbar." Concil. Toletan. XI. Art. IV. (Carranza Summa.) Warum iſt es unglaublich, daß wider die gewöhnliche Entſtehungsweiſe der Natur Maria gebar und Jungfrau blieb, wenn wider den gewöhnlichen Lauf der Natur das Meer ſah und floh und in ſeine Quelle der Strom des Jordans zurückfloß? Nicht unglaublich iſt es alſo, daß eine Jungfrau gebiert, wenn wir leſen, daß ein Fels Waſſer von ſich gab und die Meeres Woge wie ein Berg feſtſtand." *Ambroſius.* (Epist. L. X. Ep. 81.) „Wunderbar, Brüder, iſt, was von dieſem Sakrament geſagt wird. Das fordert nothwendig Glauben, das ſchließt alle Vernunft aus." *Bernardus.* (De Coena Dom.) „Warum verlangſt Du hier die *Ordnung der Natur* in dem Leib Chriſti, da er ſelbſt *wider die Naturordnung* von einer Jungfrau geboren iſt?" *Petrus L.* (L. IV. dist. 10. c. 2.) „Es gereicht dem Glauben zur Ehre, zu glauben, was über die Vernunft iſt, denn hier verläugnet der Menſch ſeinen Verſtand und alle ſeine Sinne." (Ebend. Addit. Henrici de Vurimaria. dist. 12. c. 5.) „Alle Artikel in unſerm Glauben für *der Vernunft närriſch* und *lächerlich* ſcheinen. .... Da ſeynd wir Chriſten große Narren für der Welt, daß wir gläuben, Maria ſey dieſes Kindes rechte Mutter und ſey doch eine reine Jungfrau Denn ſolches iſt nicht allein *wider alle Vernunft*, ſondern auch *wider Gottes Schöpfung*, der zu Adam und Eva geſagt hat: ſeyd fruchtbar und mehret euch." „Darum ſoll man nicht darnach ſehen, ob ein Ding möglich ſey: ſondern alſo ſoll man ſagen: Gott hats geſagt; derhalben wird es geſchehen, wenn es ſchon *unmöglich* wäre. Denn ob ichs gleich nicht ſehen noch greiffen kann, ſo iſt es doch der Herr, der aus einem *unmöglichen ein mögliches* und aus *nichts alles machen kann*." *Luther.* (T. XVI. p. 570. 148. 149.) „Was iſt *wunderbarer* als daß Gott und Menſch eine Perſon iſt? daß er Gottes und Mariens Sohn und doch nur *ein* Sohn iſt? Wer wird dieſes Geheimniß jemals und in Ewigkeit begreifen, daß Gott Menſch iſt, daß eine Creatur Schöpfer und der Schöpfer eine Creatur iſt?" Derſ. (T. VII. p. 128.) Der weſentliche Gegenſtand des Glaubens iſt daher das *Wunder* — aber nicht das gemeine ſinnliche Wunder, das ſelbſt den *frechen Augen der Neugierde* und des *Unglaubens* Gegenſtand iſt, überhaupt nicht die Erſcheinung, ſondern das *Weſen* des Wunders, nicht das Factum, ſondern die *Wundermacht*, das Weſen, welches die Wunder wirkt, im Wunder *ſich beglaubigt* und *offenbart*. Und dieſe Wundermacht iſt dem Glauben eine ſtets gegenwärtige; ſelbſt der Proteſtantismus glaubt an die *ununterbrochne Fortdauer der Wunderkraft*, nur läugnet er die Nothwendigkeit, daß ſie ſich jetzt noch zum Behufe dogmatiſcher Zwecke in beſondern ſinnlichen Zeichen äußere. „Etliche geſagt haben, daß die Zeichen ſein geweſen Offenbarung des

Geiſtes im Anfange der Chriſtenheit und haben nun aufgehöret. Das iſt nicht recht; denn es iſt noch itzund eben ſolche Kraft, und ob ſie gleich nicht im Gebrauch gehet, liegt doch nicht daran. Denn wir haben noch die Macht, ſolche Zeichen zu thun." „Sintemal aber das Evangelium nun ausgebreitet und aller Welt kund worden iſt, iſt es nicht von nöthen, Zeichen zu thun, wie zu der Apoſtel Zeiten. Wenn es aber die Noth erfordern würde, und ſie das Evangelium ängſten und dringen wollten, ſo müßten wir wahrlich dran und müßten auch Zeichen thun." Luther. (T. XIII. p. 642. 648.) Das Wunder iſt dem Glauben ſo weſentlich, ſo natürlich, daß ihm ſelbſt die natürlichen Erſcheinungen Wunder ſind und zwar Wunder nicht im phyſikaliſchen, ſondern im theologiſchen, ſupranaturaliſtiſchen Sinne. „Gott hat im Anfang geſprochen: Es laſſe die Erde aufgehen Graß und Kraut ꝛc. Daſſelbe Wort, das der Schöpfer geſprochen hat, bringet die Kirſchen herfür aus dem dürren Reiß und den Kirſchbaum aus dem kleinen Kern. — Gottes Allmächtigkeit iſt es, ſo das ſchaffet, daß aus den Eyern junge Hüner und Gänſe werden. — Alſo predigt uns Gott täglich von der Todten Auferſtehung und hat uns ſo viel Exempel und Erfahrung dieſes Artikels fürgeſtellt, wie viel Creaturen ſind." Luther. (T. X. p. 432. S. auch T. III. p. 586. 592. und Auguſtin z. B. Enarr. in Ps. 90. Sermo II. c. 6.) Wenn daher der Glaube keine beſondere Wunder verlangt und braucht, ſo kommt das nur daher, daß ihm im Grunde Alles Wunder, Alles Wirkung der göttlichen Wunderkraft iſt. Der religiöſe Glaube „hat keine Anſchauung von der Natur. Die Natur, die und wie ſie für uns exiſtirt, hat für ihn keine Exiſtenz. Der Wille Gottes iſt ihm allein der Grund, das Band, die Nothwendigkeit der Dinge: „Gott .... könnte uns wohl zu Menſchen ſchaffen, wie Adam und Eva, durch ſich ſelbſt, ohne Vater und Mutter; wie er wohl könnte regieren ohne Fürſten; wie er wohl könnte ohne Sonne und Sterne ein Licht, ohne Pflügen und Ackern und andre Arbeit uns Brot geben. Aber er wills nicht thun." Luther. (T. XVI. p. 614.) Allerdings „gebrauchet alſo Gott gewiſſe Mittel und führet ſeine Wunderwerke alſo, daß er gleichwohl des Dienſtes der Natur und Mittel darzu gebrauchet". Daher ſollen wir auch — freilich aus ſehr natürlichen Gründen — „die Mittel und Werkzeuge der Natur nicht verwerfen." „So mag man auch wohl Artzeney gebrauchen, ja, man ſoll ſie gebrauchen, denn ſie iſt ein geſchaffen Mittel, die Geſundheit dadurch zu erhalten." Luther. (T. I. p. 508.) Aber — und das allein entſcheidet — es iſt nicht nothwendig, daß ich ein natürliches Mittel gebrauche, um zu geneſen; ich kann auch unmittelbar durch Gott gerettet werden. Was Gott gewöhnlich vermittelſt der Natur thut, das kann er auch ohne, ja wider die Natur thun und thut er wirklich in außerordentlichen Fällen, wenn er will. „Gott hätte, ſagt eben daſelbſt Luther, wohl leichtlich Noah und die Thiere durch ein ganz Jahr ohne Speiſen erhalten können, wie er Moſen, Eliam und Chriſtum 40 Tage ohne alle Speiſe erhalten hat." Ob er es oft oder ſelten thut, iſt gleichgültig; es iſt genug, wenn er es auch nur einmal thut; was einmal geſchieht, kann unzählige Male geſchehen. Das einzelne Wunder hat allgemeine Bedeutung, die Bedeutung eines Exempels. „Dieſe That, als der Durchgang durch das rothe Meer, iſt zur Figur, zum Exempel und Beiſpiel geſchehen, uns anzuzeigen, daß es uns auch alſo gehen werde." Luther. (T. III. p. 596.) „Dieſe Wunder ſind vor uns, die wir erwählet ſind, geſchrieben." Derſ. (T. IX. p. 142.) Die natürlichen Mittel, deren ſich Gott bedient, wenn er keine Wunder thut, haben nicht mehr Bedeutung, als die natürlichen Mittel, die er anwendet, wenn er Wunder thut. Wenn die Thiere, ſo es Gott will, eben ſo gut ohne Speiſen leben können, als mit Speiſen; ſo iſt die Speiſe an ſich eben ſo unnöthig zur Erhaltung des Lebens, ſo gleichgültig, ſo weſenlos, ſo willkührlich, als der Koth, mit dem Chriſtus die Blinden heilte, als der Stab, mit dem Moſes das Meer theilte, denn „Gott hätte es eben ſo gut ohne den Stab thun können". „Der Glaube iſt ſtärker denn Himmel und Erde oder alle Creaturen." „Der Glaube machet aus Wäſſer eitel Steine, auch aus Feuer machet er Waſſer und aus Waſſer kann er Feuer zurichten." Luther. (T. III. p. 564, 565.) Das heißt: für den Glauben exiſtirt keine Schranke, kein Geſetz, keine Nothwendigkeit, keine Natur, exiſtirt nur der Wille Gottes, gegen den alle Kräfte und Dinge nichts ſind. Wenn daher der Gläubige dennoch in Noth und Elend zu natürlichen Mitteln ſeine Zuflucht nimmt, ſo folgt er nur der Stimme ſeiner natürlichen Vernunft. Das dem Glauben eingeborne, dem Glauben nicht widerſprechende, nicht von Außen, ſei's nun mit oder ohne Wiſſen und Willen aufgedrungene Arzneimittel wider alles Uebel und Elend iſt einzig und allein das Gebet; denn „das Gebet iſt allmächtig". Luther. (T. IX. p. 27.) Wozu alſo noch ein natürliches Mittel? Iſt ja doch ſelbſt im Falle der Anwendung eines ſolchen die Wirkung deſſelben keineswegs ſeine eigne, ſondern die Wirkung des übernatürlichen Willens Gottes oder vielmehr die Wirkung der Glaubens-, der Gebetskraft; denn das Gebet, der Glaube beſtimmt den Willen Gottes. „Dein Glaube hat Dir geholfen." So macht der Glaube das natürliche Mittel, das er in der Praxis anerkennt, in der Theorie wieder zu nichte, indem er die Wirkungen deſſelben zu einer Wirkung Gottes macht, d. h. zu einer Wirkung, die eben ſo gut auch ohne dieſes Mittel hätte ſtattfinden können. Die natürliche Wirkung iſt daher nichts Andres als ein umſtändliches, ein verblümtes, verſtecktes Wunder — ein Wunder, das aber nicht den Schein eines Wunders hat und eben deßwegen nicht von den natürlichen Augen, ſondern nur von den Augen des Glaubens als ein Wunder aufgenommen wird. Nur im Ausdruck, aber nicht in der Sache findet ein Unterſchied ſtatt zwiſchen einer unmittelbaren oder mittelbaren, wunderbaren oder natürlichen Wirkung Gottes. Bedient ſich Gott oder der Glaube eines natürlichen Mittels, ſo ſpricht er anders, als er denkt; bedient er ſich eines Wunders, ſo ſpricht er, wie er denkt, in beiden Fällen aber denkt er Daſſelbe. In der mittelbaren Wirkung Gottes iſt der Glaube mit ſich im Zwieſpalt, denn die Sinne verneinen hier, was der Glaube bejaht; im Wunder dagegen iſt er mit ſich einig, denn da fällt die Erſcheinung mit dem Weſen, der Sinn mit dem Glauben, der Ausdruck mit der Sache zuſammen. Das Wunder iſt der Terminus technicus des Glaubens.

Die Auferſtehung Chriſti iſt die perſönliche, d. i. fleiſchliche Unſterblichkeit als eine ſinnliche, unbezweifelbare Thatſache.

„Chriſtus iſt auferſtanden, es iſt eine vollendete Thatſache. — Er zeigte ſich ſelbſt ſeinen Schülern und Gläubigen: betaſtet wurde die Feſtigkeit ſeines Körpers. ... Beſtätigt iſt der Glaube nicht nur in den Herzen, ſondern auch in den Augen der Menſchen." Auguſtinus. (Sermones ad pop. S. 242. c. 1. S. 361. c. 8. S. hierüber auch Melanchthon. Loci: de resurr. Mort.) „Die Philoſophi, ſo unter andern haben die beſten ſein wollen, es dafür gehalten haben, daß durch den Todt die Seele vom Leib erlöſt würde, nachdem ſie alſo aus dem Leibe, als aus einen Gefängniß los wäre, käme ſie in die Sammlung der Götter, und würde von allen leiblichen Beſchwerungen erledigt. Von einer ſolchen Unſterblichkeit haben ihnen die Philoſophi träumen laſſen, wiewohl ſie dieſelbige nicht für gewiß genugſam haben halten, noch vertheidigen können. Die heil. Schrift aber lehret von der Auferſtehung und dem ewigen Leben anders, und ſtellet uns die Hoffnung derſelben ſo gewiß für Augen, daß wir darüber nicht können zweifeln." Luther. (T. I. p. 459.)

Das Chriſtenthum machte den Menſchen zu einem außerweltlichen, übernatürlichen Weſen.

„Wir haben hier keine bleibende Stadt, ſondern die zukünftige ſuchen wir." Hebräer 13, 14. „Dieweil wir im Leibe wohnen, ſo wallen wir dem Herrn." Paulus 2. Kor. 5. „So wir nun aber im Leibe, welcher ja eigentlich unſer iſt, wallen und frembde ſeyn und unſer Leben in dieſem Leibe nichts Andres iſt, denn eine Pilgerſchaft, wie viel mehr ſeyn die Güter, ſo wir um des Leibes willen haben, als Aecker, Häuſer, Geld ꝛc. nichts Andres denn eitel frembde Dinge und Pilgerſchaften." „Derohalben müſſen wir auch in dieſem Leben gleich wie Fremdlinge leben, bis daß wir das rechte Vaterland erreichen, und ein beſſer Leben überkommen mögen, welches ewig iſt." Luther. (T. II. p. 240. 370 a.) „Unſer Wandel (nicht Wandel, ſondern unſer Heimathsrecht πολίτευμα, civitas aut jus civitatis) iſt im Himmel, von dannen wir auch warten des Heilands Jeſu Chriſti, des Herrn, welcher unſern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde ſeinem verklärten Leibe, nach der Wirkung damit er kann auch alle Dinge ihm unterwürfig machen." Philipper 3, 20. 21. „Die Welt erzeugt weder den Menſchen, noch iſt der Menſch ein Theil der Welt." Lactantius. (Div. Inst. l. II. c. 6.) „Der Himmel gehört zur Welt: der Menſch aber iſt über der Welt." Ambroſius. (Epist. l. VI. Ep. 38.) „Erkenne, o Menſch, Deine Würde, erkenne die Herrlichkeit der menſchlichen Natur. Du haſt zwar den Körper mit der Welt gemein, aber Du haſt auch etwas Erhabneres und biſt ſchlechterdings nicht mit den übrigen Geſchöpfen zu vergleichen." Bernardus. (Opp. Basil. 1552. p. 79.) „Der Chriſt erhebt ſich über die ganze Welt; er bleibt ſelbſt nicht im Himmelsgewölbe ſtehen, ſondern überſteigt auch die überhimmliſchen Räume im Geiſte und bringt ſo, von heiliger Begeiſterung gleichſam außer die Welt verſetzt, Gott ſeine Gebete dar.“ Origenes. (Contra Celsum ed. Hoeschelio. p. 370.) „Was thuſt Du Bruder in der Menſchenwelt, der Du größer biſt als Gotteswelt?“ Hieronymus. (Ad Heliod. de laude vitae solit.) „Dieſe ganze Welt hat nicht ſo viel Werth als eine einzige Seele, denn Gott opferte ſich nicht für die ganze Welt, ſondern für die menſchliche Seele. Höher iſt alſo der Werth der Seele, die nur durch Chriſti Blut erlöſt werden konnte.“ Medidat. devotiss. c. II. (Pſeudobernhard.) „Auguſtin ſagt: ein größeres Werk iſt die Rechtfertigung des Sünders, als die Schöpfung von Himmel und Erde, denn Himmel und Erde werden vergehen, aber das Heil und die Rechtfertigung der Vorherbeſtimmten werden bleiben. Auguſtin hat Recht. Wohl iſt das Gut des Ganzen ein größeres Gut, als das beſondere Gut eines Einzelnen, wenn beide der Gattung nach eins ſind, aber das Gut der Gnade eines Einzigen iſt größer, als das natürliche Gut der ganzen Welt.“ Thomas Aq. (Summ. Prima Secundae Partis. Qu. 113. 9.) „Wie viel beſſer iſts, ich verliere die ganze Welt, denn daß ich Gott verliere, der die Welt geſchaffen hat und unzählige Welten ſchaffen kann, der beſſer iſt denn hundert tauſend und unzählige Welt. Denn was iſt doch für eine Vergleichung Zeitliches gegen Ewiges? .... Eine Seele iſt beſſer denn die ganze Welt.“ Luther. (T. XIX. p. 21.)

Der Cälibat und das Mönchthum — natürlich nur in ihrer urſprünglichen, religiöſen Bedeutung und Geſtalt — ſind ſinnliche Erſcheinungen, nothwendige Folgen von dem ſupernaturaliſtiſchen, extramundanen Weſen des Chriſtenthums.

Allerdings widerſprechen ſie auch — der Grund davon iſt ſelbſt implicite in dieſer Schrift ausgeſprochen — dem Chriſtenthum; aber nur weil das Chriſtenthum ſelbſt ein Widerſpruch iſt. Sie widerſprechen dem exoteriſchen, praktiſchen, aber nicht dem eſoteriſchen, theoretiſchen Chriſtenthum; ſie widerſprechen der chriſtlichen Liebe, inwiefern dieſe ſich auf den Menſchen bezieht, aber nicht dem chriſtlichen Glauben, nicht der chriſtlichen Liebe, inwiefern ſie nur um Gottes willen die Menſchen liebt, ſich auf Gott, als das außerweltliche, übernatürliche Weſen, bezieht. Vom Cälibat und Mönchthum ſteht nun freilich nichts in der Bibel. Und das iſt ſehr natürlich. Im Anfang des Chriſtenthums handelte es ſich nur um die Anerkennung Jeſu als des Chriſtus, des Meſſias, nur um die Bekehrung der Heiden und Juden. Und dieſe Bekehrung war um ſo dringender, je näher man ſich die Zeit des Gerichts und Weltuntergangs dachte, — alſo periculum in mora. Es fehlte überhaupt Zeit und Gelegenheit zum Stillleben, zur Contemplation des Mönchthums. Nothwendig waltete daher damals eine mehr praktiſche und auch liberalere Geſinnung vor, als in der ſpätern Zeit, wo das Chriſtenthum bereits zu weltlicher Herrſchaft gelangt und damit der Bekehrungstrieb erloſchen war. (Siehe hierüber Carranza Summa. ed. cit. p. 256.) So wie einmal das Chriſtenthum ſich weltlich realiſirte, ſo mußte ſich auch nothwendig die ſupernaturaliſtiſche, überweltliche Tendenz des Chriſtenthums zu einer ſelbſt weltlichen Scheidung von der Welt ausbilden. Und dieſe Geſinnung der Abſonderung vom Leben, vom Leibe, von der Welt, dieſe erſt hyper-, dann antikosmiſche Tendenz iſt ächt bibliſchen Sinnes und Geiſtes. Außer den bereits angeführten und andern allgemein bekannten Stellen mögen noch folgende als Beiſpiele daſtehen. „Wer ſein Leben auf dieſer Welt haſſet, der wird es erhalten zum ewigen Leben.“ Johannes 12, 25. „Ich weiß, daß in mir, d. i. in meinem Fleiſche wohnet nichts Gutes.“ Römer 7, 18. 14. (Veteres enim omnis vitiositatis in agendo origines ad corpus referebant. J. G. Rosenmüller Scholia.) „Weil nun Chriſtus für uns im Fleiſch gelitten hat, ſo wapnet euch auch mit demſelbigen Sinne, denn wer im Fleiſch leidet, der höret auf von Sünden.“ 1. Petri 4, 1. „Ich habe Luſt abzuſcheiden und bei Chriſto zu ſein.“ Philipper 1, 23. „Wir ſind aber getroſt und haben viel mehr Luſt, außer dem Leibe zu wallen und daheim zu ſein bei dem Herrn.“ 2. Korinth. 5, 8. Die Scheidewand zwiſchen Gott und Menſch iſt demnach der Leib (wenigſtens der ſinnliche, wirkliche Leib), der Leib alſo, als ein Hinderniß der Vereinigung mit Gott, etwas Nichtiges, zu Negirendes. Daß unter der Welt, welche im Chriſtenthum negirt wird, keineswegs nur das eitle Genußleben, ſondern die wirkliche, objective Welt zu verſtehen iſt, das geht auf eine populäre Weiſe ſchon aus dem Glauben hervor, daß bei der Ankunft des Herrn, d. h. der Vollendung der chriſtlichen Religion Himmel und Erde vergehen werden.

Nicht zu überſehen iſt der Unterſchied zwiſchen dem Glauben der Chriſten und dem Glauben der heidniſchen Philoſophen an den Untergang der Welt. Der chriſtliche Weltuntergang iſt nur eine Kriſis des Glaubens, — die Scheidung des Chriſtlichen von allem Antichriſtlichen, der Triumph des Glaubens über die Welt, ein Gottesurtheil, ein antikosmiſcher, ſupernaturaliſtiſcher Act. „Der Himmel jetzund und die Erde werden durch ſein Wort geſparet, daß ſie zum Feuer behalten werden am Tage des Gerichts und Verdammniß der gottloſen Menſchen.“ 2. Petri 3, 7. Der heidniſche Weltuntergang iſt eine Kriſis des Kosmos ſelbſt, ein geſetzmäßiger, im Weſen der Natur begründeter Proceß. „Der Urſprung der Welt enthält nicht minder Sonne und Mond und den Wechſel der Geſtirne und die Urſprünge des Lebens, als die Elemente der künftigen Veränderungen der Erde. Darunter befindet ſich die Ueberſchwemmung, welche eben ſo gut als der Winter, als der Sommer, durch das Weltgeſetz kommt.“ Seneca. (Nat. Qu. l. III. c. 29.) Es iſt das der Welt immanente Lebensprincip, das Weſen der Welt ſelbſt, welches dieſe Kriſis aus ſich erzeugt. „Waſſer und Feuer ſind die Herren der Erde. Von ihnen kommt ihr Urſprung, von ihnen ihr Untergang.“ (Ibid. c. 28.) „Alles was iſt, wird einſt nicht ſein, aber nicht zu Grunde gehen, ſondern nur aufgelöſt werden.“ (Derſ. Epist. 71.) Die Chriſten ſchließen ſich von dem Weltuntergang aus. „Und er wird ſenden Engel mit hellen Poſaunen und ſie werden ſammeln ſeine Auserwählten von den vier Winden, von einem Ende des Himmels bis zu dem andern.“ Matthä 24, 31. „Und ein Haar von eurem Haupt ſoll nicht umkommen. Und alsdann werden ſie ſehen des Menſchen Sohn kommen in der Wolke, mit großer Kraft und Herrlichkeit. Wenn aber dieſes anfähet zu geſchehen, ſo ſehet auf und hebet eure Häupter auf, darum daß ſich eure Erlöſung nahet.“ Lucas 21, 18, 27—28. „So ſeid nun wacker allezeit und betet, daß ihr würdig werden möget zu entfliehen dieſem allen, das geſchehen ſoll und zu ſtehen vor des Menſchen Sohn.“ Ebend. 36. Die Heiden dagegen identificirten ihr Schickſal mit dem Schickſal der Welt. .... „Dieſes Univerſum, welches alles Menſchliche und Göttliche in ſich faßt ... wird einſt ein Tag zerſtreuen und in die alte Verwirrung und Finſterniß verſenken. Nun gehe einer hin und beklage einzelne Seelen. Wer iſt ſo hochmüthig und maßlos anmaßend, daß er von dieſem allgemeinen Loos der Vergänglichkeit eine Ausnahme für ſich und die Seinigen allein in Anſpruch nehmen möchte.“ (Cons. ad Polyb. c. 20 u. 21.) „Alſo wird einſt alles Menſchliche ein Ende haben. ... Nicht Mauern, nicht Thürme werden ſchützen. Nichts werden die Tempel den Flehenden helfen.“ (Nat. Quaest. l. III. c. 29.) Hier haben wir alſo wieder den charakteriſtiſchen Unterſchied des Heidenthums und Chriſtenthums. Der Heide vergaß ſich über der Welt, der Chriſt die Welt über ſich. Wie aber der Heide ſeinen Untergang mit dem Untergang der Welt, ſo identificirte er auch ſeine Wiederkunft und Unſterblichkeit mit der Unſterblichkeit der Welt. Dem Heiden war der Menſch ein gemeines, dem Chriſten ein auserleſnes Weſen, dieſem die Unſterblichkeit ein Privilegium des Menſchen, jenem ein Commungut, das er ſich nur vindicirte, indem und wiefern er auch andere Weſen daran Theil nehmen ließ. Die Chriſten erwarteten demnächſt den Weltuntergang, weil die chriſtliche Religion kein kosmiſches Entwicklungsprincip in ſich hat — alles was ſich entwickelte im Chriſtenthum, entwickelte ſich nur im Widerſpruch mit ſeinem urſprünglichen Weſen — weil mit der Exiſtenz Gottes im Fleiſch, d. h. mit der unmittelbaren Identität des Weſens der Gattung mit dem Individuum Alles erreicht, der Lebensfaden der Geſchichte abgeſchnitten, kein andrer Gedanke der Zukunft übrig war, als der Gedanke an eine Repetition, an die Wiederkunft des Herrn. Die Heiden dagegen verlegten den Weltuntergang in die ferne Zukunft,*) weil ſie, lebend in der Anſchauung des Univerſums, nicht um ihretwillen Himmel und Erde in Bewegung ſetzten, weil ſie ihr Selbſtbewußtſein erweiterten und befreiten durch das Bewußtſein der Gattung, die Unſterblichkeit nur ſetzten in die Fortdauer der Gattung, die Zukunft alſo nicht ſich reſervirten, ſondern den kommenden Generationen übrig ließen. „Die Zeit wird kommen, wo ſich unſre Nachkommen wundern, daß wir ſo offenbare Dinge nicht wußten.“ Seneca. (Nat. Quae. l. 7. c. 25.) Wer die Unſterblichkeit in ſich ſetzt, hebt das geſchichtliche Entwicklungsprincip auf. Die Chriſten warten zwar nach Petrus einer neuen Erde und eines neuen Himmels. Aber mit dieſer chriſtlichen, d. i. überirdiſchen Erde iſt nun auch das Theater der Geſchichte für immer geſchloſſen, das Ende der wirklichen Welt gekommen. Die Heiden dagegen ſetzen der Entwicklung des Kosmos keine Grenze, ſie laſſen die Welt nur untergehen, um wieder verjüngt als wirkliche Welt zu erſtehen, gönnen ihr ewiges Leben.

---

*) Uebrigens ſtellten ſich auch die Epikuräer (Lucret. l. V. u. II.) den Weltuntergang nahe vor, aber dadurch wird doch nicht der angegebne Unterſchied zwiſchen dem heidniſchen und chriſtlichen Weltuntergang aufgehoben.

Der chriſtliche Weltuntergang war eine *Gemüthsſache*, ein Object der Furcht und Sehnſucht, der heidniſche eine Sache der Vernunft und Naturanſchauung.

Die unbefleckte Jungfräulichkeit iſt das Princip des Heils, das Princip der neuen, chriſtlichen Welt.

„Eine Jungfrau erzeugte das Heil der Welt, eine Jungfrau gebar das Leben Aller. . . . Eine Jungfrau trug Den, welchen dieſe Welt nicht faſſen kann. . . Durch den Mann und das Weib wurde das Fleiſch aus dem Paradies verſtoßen, durch die Jungfrau aber mit Gott verbunden.“ *Ambroſius*. (Epist. L. X. Epist. 82. S. auch Epist. 81.) „Die Keuſchheit verbindet den Menſchen mit dem Himmel. Gut iſt die eheliche Keuſchheit, aber beſſer die Enthaltſamkeit des Witwenſtandes, das Beſte aber die jungfräuliche Unbeſcholtenheit.“ (De Modo bene viv. S. 22. Pſeudobernh.) „Denke ſtets daran, daß das Weib den Bewohner des Paradieſes aus ſeiner Beſitzung vertrieben hat.“ *Hieronymus*. (Epist. Nepotiano.) „Chriſtus ſelbſt bewies an ſich, daß das jungfräuliche Leben das wahre und vollkommne iſt. Daher er es uns zwar nicht zu einem ausdrücklichen Geſetze machte, denn nicht Alle faſſen dieſes Wort, wie er ſelbſt ſagte, aber er belehrte uns durch die *That*.“ *Joan. Damascenus*. (Orthod. fidei l. IV. c. 25.) Welcher Herrlichkeit wird nicht mit Recht die Jungfrauſchaft vorgezogen? Der Engliſchen? Der Engel hat die Jungfräulichkeit, aber nicht Fleiſch; er iſt hierin mehr glücklich, als ſtark.“ *Bernhardus*. (Epist. 113 ad Sophiam Virginem.)

Wenn nun aber die Enthaltung von der Befriedigung des Geſchlechtstriebes, die Negation der Geſchlechtsdifferenz und folglich der Geſchlechtsliebe — denn was iſt dieſe ohne jene? — das Princip des chriſtlichen Himmels und Heils iſt; ſo iſt nothwendig die Befriedigung des Geſchlechtstriebes, der Geſchlechtsliebe, worauf ſich die Ehe gründet, die *Quelle der Sünde und des Uebels*. So iſt es auch. Das Geheimniß der Erbſünde iſt das Geheimniß der Geſchlechtsluſt. Alle Menſchen ſind in Sünden empfangen, weil ſie mit ſinnlicher, d. i. *natürlicher* Freude und Luſt empfangen wurden. Der Zeugungsact iſt, als ein genußreicher ſinnlicher, ein ſündiger Act. Die Sünde pflanzt ſich fort von Adam an bis auf uns herab, lediglich weil die Fortpflanzung der natürliche Erzeugungsact iſt. Dieß alſo das Geheimniß der chriſtlichen Erbſünde. „Wie fern der Wahrheit ſteht der, welcher behauptet, daß die Wohlluſt (voluptas) urſprünglich von Gott dem Menſchen anerſchaffen ſei. . . . . Wie kann die Wohlluſt uns zum Paradies zurückführen, ſie, die allein uns aus dem Paradies getrieben hat?“ *Ambroſius*. (Ep. L. X. Epist. 82.) „Die Wohlluſt ſelbſt kann ſchlechterdings nicht *ohne Schuld* ſein.“ *Petrus L.* (L. IV. dist. 31. c. 5.) „Wir alle ſind in Sünden geboren, und haben, aus Fleiſches Luſt empfangen, die urſprüngliche Schuld mitgebracht.“ *Gregorius*. (Petrus L. l. II. dist. 30. c. 2.) „Feſt halte und zweifle nicht daran, daß jeder Menſch, der durch den Beiſchlaf des Mannes und Weibes gezeugt wird, mit der Erbſünde geboren wird. . . . . Hieraus erhellt, was die Erbſünde iſt, nämlich die *ſündhafte Begierde*, welche in alle mit Begierde erzeugte Menſchen durch Adam überging.“ (Ibid. c. 3. S. auch dist. 31.

c. 1.) „Die Urſache der Sünde ſtammt aus dem Fleiſch.“ Ambroſius. (Ibid.) „Chriſtus iſt ohne Sünde, ohne angeerbte, und ohne eigene; er kam auf die Welt ohne Wohlluſt fleiſchlicher Begierde; bei ihm fand keine geſchlechtliche Vermiſchung ſtatt.... Jeder Gezeugte iſt ein Verdammter.“ Auguſtinus. (Serm. ad pop. S. 294. c. 10. 16.) „Der Menſch iſt geboren vom Weibe und deßwegen mit Schuld.“ Bernardus. (De consid. l. II. S. auch deſſelben Epist. 174. Edit. cit.) „Alles was vom Manne und Weibe zur Welt gebohren wird, das iſt ſündhaftig, unter Gottes Zorn und Fluch, zum Tode verdammt.“ „Alle Menſchen von Vater und Mutter gebohren, ſind Kinder des Zorns von Natur, wie St. Paulus Epheſ. 2 zeuget.“ „Wir haben von Natur eine unflätige, ſündliche Empfängniß und Geburt.“ Luther. (T. XVI. 246. 573.) Es erhellt aus dieſen Beiſpielen zur Genüge, daß die „fleiſchliche Vermiſchung“ — auch der Kuß iſt eine fleiſchliche Vermiſchung, eine Voluptas — die Grundſünde, das Grundübel der Menſchheit, und folglich die Baſis der Ehe, der Geſchlechtstrieb, ehrlich herausgeſagt, ein Product des Teufels iſt. Wohl iſt die Creatur als Geſchöpf Gottes gut, aber ſo, wie ſie erſchaffen worden, ſo exiſtirt ſie ja längſt ſchon nicht mehr. Der Teufel hat die Creatur Gott abſpenſtig gemacht und bis in den Grund hinein verdorben. „Verflucht ſei der Acker um deinetwillen.“ Der Fall der Creatur iſt übrigens nur eine Hypotheſe, wodurch ſich der Glaube den läſtigen, beunruhigenden Widerſpruch, daß die Natur ein Product Gottes iſt und dennoch ſo, wie ſie wirklich iſt, ſich nicht mit Gott, d. h. dem chriſtlichen Gemüthe zuſammenreimen läßt, aus dem Sinne ſchlägt.

Allerdings hat das Chriſtenthum nicht das Fleiſch als Fleiſch, die Materie als Materie für etwas Sündhaftes, Unreines erklärt, im Gegentheil aufs heftigſte gegen die Ketzer, welche dieſes ausſprachen und die Ehe verwarfen, geeifert. (Siehe z. B. Auguſtin contra Faustum l. 29. c. 4. l. 30. c. 6. Clemens Alex. Stromata lib. III. und den h. Bernhard: Super Cantica. Sermo 66.) — übrigens, auch ganz abgeſehen von dem Haß gegen die Ketzer, der ſo häufig die heilige chriſtliche Kirche inſpirirte und ſo weltklug machte, aus Gründen, aus denen keineswegs die Anerkennung der Natur als ſolcher folgte, und unter Beſchränkungen, d. i. Negationen, welche dieſe Anerkennung der Natur zu einer nur ſcheinbaren, illuſoriſchen machen. Der Unterſchied zwiſchen den Ketzern und Rechtgläubigen iſt nur der, daß dieſe indirect, verſchlagen, heimlich ſagten, was jene unumwunden, direct, aber eben deßwegen auf eine anſtößige Weiſe ausſprachen. Von der Materie läßt ſich die Luſt nicht abſondern. Die materielle Luſt iſt nichts weiter als, ſo zu ſagen, die Freude der Materie an ſich ſelbſt, die ſich ſelbſt bethätigende Materie. Jede Freude iſt Selbſtbethätigung, jede Luſt Kraftäußerung, Energie. Jede organiſche Function iſt im normalen Zuſtande mit Wohlluſt verbunden — ſelbſt das Athmen iſt ein wohlluſtiger Act, der nur deßwegen nicht als ſolcher empfunden wird, weil er ein ununterbrochener Proceß iſt. Wer daher nur die Zeugung, die fleiſchliche Vermiſchung als ſolche, überhaupt das Fleiſch als ſolches für rein, aber das ſich ſelbſt genießende Fleiſch, die mit ſinnlicher Luſt verknüpfte fleiſchliche Vermiſchung für Folge der Erbſünde und folglich ſelbſt für Sünde erklärt, der anerkennt nur das todte, aber nicht lebendige Fleiſch, der macht uns einen blauen Dunſt vor, der verdammt, verwirft den Zeugungsact, die Materie überhaupt, aber unter dem Scheine, daß er ſie nicht verwirft, daß er ſie anerkennt. Die nicht heuchleriſche, nicht verſtellte — die offenherzige, aufrichtige Anerkennung der Sinnlichkeit iſt die Anerkennung des ſinnlichen Genuſſes. Kurz wer, wie die Bibel, wie die Kirche, nicht die Fleiſchesluſt anerkennt — verſteht ſich die natürliche, normale, vom Leben unzertrennliche — der anerkennt nicht das Fleiſch. Was nicht als Selbſtzweck — keineswegs darum auch als letzter Zweck — anerkannt wird, das wird nicht anerkannt. Wer mir den Wein nur als Arznei erlaubt, verbietet mir den Genuß des Weines. Komme man nicht mit der freigebigen Spendung des Weines auf der Hochzeit zu Cana. Denn dieſe Scene verſetzt uns ja unmittelbar durch die Verwandlung des Waſſers in Wein über die Natur hinaus, auf das Gebiet des Supernaturalismus. Wo, wie im Chriſtenthum, als der wahre, ewige Leib ein ſupernaturaliſtiſcher, ſpiritualiſtiſcher Leib geſetzt wird, d. h. ein Leib, von dem alle objectiven, ſinnlichen Triebe, alles Fleiſch, alle Natur weggelaſſen iſt, da wird die wirkliche, d. i. die ſinnliche, fleiſchliche Materie negirt, als nichtig geſetzt.

Allerdings hat das Chriſtenthum nicht die Eheloſigkeit — freilich ſpäter für die Prieſter — zu einem Geſetz gemacht. Aber eben deßwegen, weil die Keuſchheit oder vielmehr die Ehe-, die Geſchlechtsloſigkeit die höchſte, überſchwänglichſte, ſupernaturaliſtiſchſte, die κατ' ἐξοχὴν himmliſche Tugend iſt, ſo kann und darf ſie nicht zu einem gemeinen Pflichtobject erniedrigt werden: ſie ſteht über dem Geſetze, ſie iſt die Tugend der chriſtlichen Gnade und Freiheit. „Chriſtus ermahnt die zur Eheloſigkeit Tauglichen, daß ſie dieſe Gabe gehörig pflegen; derſelbe Chriſtus befiehlt aber denen, die die Keuſchheit außer der Ehe nicht behaupten können, daß ſie in keuſcher Ehe leben." Melanchthon. (Resp. ad Coloniens.). „Die Jungferſchaft iſt nicht befohlen, ſondern angerathen, weil ſie gar zu erhaben iſt." (De modo bene viv. S. 21.) „Seine jungfräuliche Tochter Verheirathen iſt eine gute, aber ſie nicht Verheirathen iſt eine beſſere Handlung. Was alſo gut iſt, das muß man nicht fliehen, was aber beſſer iſt, erwählen. Daher wird die Jungferſchaft nicht vorgeſchrieben, ſondern nur vorgeſchlagen. Und deßwegen ſagt der Apoſtel ſehr gut: In Betreff der Jungfrauen habe ich keine Vorſchrift, aber ich gebe meinen Rath. Wo Vorſchrift, da iſt Geſetz, wo Rath, da iſt Gnade. Vorgeſchrieben iſt nämlich die Keuſchheit, angerathen die Jungferſchaft. Aber auch die Wittwe hat kein Gebot, ſondern nur einen Rath erhalten, jedoch einen nicht einmal gegebnen, ſondern oft wiederholten Rath." Ambroſius. (Liber de viduis.) Das heißt: die Eheloſigkeit iſt kein Geſetz im gemeinen oder jüdiſchen, aber ein Geſetz im chriſtlichen Sinne oder für den chriſtlichen Sinn, welcher die chriſtliche Tugend und Vollkommenheit ſich zu Gewiſſen, zu Gemüthe zieht, kein gebieteriſches, ſondern vertrauliches, kein offenbares, ſondern ein heimliches, eſoteriſches Geſetz — ein bloßer Rath, d. h. ein Geſetz, das ſich nicht als Geſetz auszuſprechen wagt, ein Geſetz nur für den feiner Fühlenden, nicht für die große Maſſe. Du darfſt heirathen: ja wohl! ohne alle Furcht, eine Sünde zu begehen, d. h. eine offenbare, namhafte, plebejiſche Sünde; aber deſto beſſer thuſt Du, wenn Du nicht Dich verheiratheſt; indeß das iſt nur mein unmaßgeblicher, freundſchaftlicher Rath. Omnia licent, sed non omnia expediunt.

Was im Vorderſatze zugegeben, das wird im Nachſatz widerrufen. Licet, ſagt der Menſch, non expedit, ſagt der Chriſt. Aber nur was für den Chriſten gut, iſt für den Menſchen, wofern er ein chriſtlicher ſein will, das Maß des Thuns und Laſſens. Quae non expediunt, nec licent — ſo ſchließt das Gefühl des chriſtlichen Adels. Die Ehe iſt daher nur eine Indulgenz gegen die Schwachheit oder vielmehr Stärke des Fleiſches, ein Naturnachlaß des Chriſtenthums, ein Abfall von dem wahrhaft, dem vollendet chriſtlichen Sinn; aber in ſofern gut, löblich, heilig ſelbſt, als ſie das beſte Arzneimittel gegen die Fornicatio iſt. Um ihrer ſelbſt willen, als Selbſtgenuß der Geſchlechtsliebe, wird ſie nicht anerkannt, nicht geheiligt; — alſo iſt die Heiligkeit der Ehe im Chriſtenthum nur Scheinheiligkeit, nur Illuſion, denn was man nicht um ſein ſelbſt willen anerkennt, wird nicht anerkannt, aber mit dem trügeriſchen Scheine, daß es anerkannt wird. Die Ehe iſt ſanctionirt, nicht um das Fleiſch zu heiligen und befriedigen, ſondern um das Fleiſch zu beſchränken, zu unterdrücken, zu tödten, — um durch den Teufel den Teufel auszutreiben. „Was bewegt alle Männer und Weiber zur Ehe und zur Unzucht? Die fleiſchliche Vermiſchung, deren Begierde der Herr der Unzucht gleich ſetzte. … Daher die vorzügliche Heiligkeit der Jungfrau, weil ſie gar nichts mit der Unzucht Verwandtes an ſich hat.“ Tertullianus. (De exhort. cast. c. 9.) „In Betreff der Ehe ſelbſt haſt Du etwas Beſſeres gerathen, als Du geſtattet haſt.“ Auguſtinus. (Confess. l. X. c. 30.) „Es iſt beſſer freien, denn Brunſt leiden.“ 1. Korinth. 7, 9. „Aber wie viel beſſer iſt, ſagt Tertullian dieſen Spruch entwickelnd, weder freien, noch Brunſt leiden. Ich kann ſagen, was erlaubt wird, iſt nichts Gutes.“ (Ad Uxorem l. I. c. 3.) „Die Ehe iſt ein untergeordnetes Gut, welches keinen Lohn verdient, ſondern nur die Bedeutung eines Arzneimittels hat. Die erſte Ehe, die Ehe im Paradieſe war vorgeſchrieben, aber die zweite Ehe, die nach dem Paradies, iſt nur aus Nachſicht erlaubt; denn wir haben von dem Apoſtel gehört, daß die Ehe dem Menſchengeſchlecht zur Vermeidung der Unzucht erlaubt iſt.“ Petrus Lomb. (L. IV. dist. 26. c. 1 u. 2.) „Magiſter Sententiarum ſaget recht, der Eheſtand ſey im Paradieſe geordnet zum Dienſte, nach der Sünde aber zur Arzeney.“ Luther. (T. I. p. 349.) „Wo man Ehe und Jungfrauſchaft gegen einander hält, ſo iſt freilich die Keuſchheit eine edlere Gabe denn die Ehe.“ Derſ. (T. X. p. 319.) „Welche die Schwachheit der Natur nicht zum Eheſtande zwinget, ſondern ſind ſolche Leute, daß ſie des Eheſtands entrathen können, die thun recht, daß ſie ſich vom Eheſtande enthalten.“ Derſ. (T. V. p. 538.) Die chriſtliche Sophiſtik wird dagegen erwiedern, daß nur die nicht chriſtliche Ehe, nur die nicht vom Geiſte des Chriſtenthums conſecrirte, d. h. mit frommen Bildern verblümte Natur unheilig ſei. Allein wenn die Ehe, wenn die Natur erſt durch die Beziehung auf Chriſtus geheiligt wird, ſo iſt eben damit nicht ihre Heiligkeit, ſondern nur die Heiligkeit des Chriſtenthums ausgeſprochen, ſo iſt die Ehe, die Natur an und für ſich ſelbſt unheilig. Und was iſt denn der Heiligenſchein, womit das Chriſtenthum die Ehe umgiebt, um den Verſtand zu benebeln, anders als eine fromme Illuſion? Kann der Chriſt ſeine ehelichen Pflichten erfüllen, ohne nolens volens der heidniſchen Liebesgöttin zu opfern? Ja wohl. Der Chriſt hat zum Zweck die Bevölkerung der chriſtlichen Kirche, nicht die Befriedigung der Liebe. Der Zweck iſt heilig, aber das Mittel *an ſich ſelbſt* unheilig. Und der Zweck heiligt, entſchuldigt das Mittel. Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam. Der Chriſt, wenigſtens der wahre, negirt alſo, wenigſtens ſoll er negiren die Natur, indem er ſie befriedigt; er will nicht, er verſchmäht vielmehr das Mittel *für ſich ſelbſt*, er will nur den Zweck in abstracto; er thut mit *religiöſem, ſupranaturaliſtiſchem Abſcheu*, was er, aber widerwillig, mit *natürlicher, ſinnlicher Luſt thut*. Der Chriſt geſteht ſich nicht offenherzig ſeine Sinnlichkeit ein, er verläugnet vor ſeinem Glauben die Natur und hinwiederum vor der Natur ſeinen Glauben, d. h. er desavouirt öffentlich, was er im Geheimen thut. O wie viel beſſer, wahrer, herzensreiner waren in dieſer Beziehung die Heiden, die aus ihrer Sinnlichkeit kein Hehl machten, während die Chriſten läugnen, daß ſie das Fleiſch befriedigen, indem ſie es befriedigen! Und noch heute halten die Chriſten theoretiſch an ihrer himmliſchen Ab- und Zukunft feſt; noch heute verläugnen ſie aus ſupranaturaliſtiſcher Affectation ihr Geſchlecht und gebehrden ſich bei jedem derb ſinnlichen Bilde, bei jeder nackten Statue, als wären ſie Engel, noch heute unterdrücken ſie, ſelbſt mit polizeilicher Gewalt, jedes offenherzige, freimüthige Selbſtbekenntniß ſelbſt auch der unverdorbenſten Sinnlichkeit, aber nur um durch das öffentliche Verbot ſich den geheimen Genuß der Sinnlichkeit zu würzen. Was iſt alſo, kurz und gut geſagt, der Unterſchied der Chriſten und Heiden in dieſer delicaten Materie? Die Heiden *beſtätigten*, die Chriſten *widerlegten* ihren Glauben durch ihr Leben. Die Heiden thun, was ſie wollen, die Chriſten, was ſie *nicht* wollen, jene ſündigen mit, dieſe wider ihr Gewiſſen, jene einfach, dieſe doppelt, jene aus Hypertrophie, dieſe aus Atrophie des Fleiſches. Das ſpecifiſche Laſter der Heiden iſt das ponderable, ſinnliche Laſter der Unzucht, der Chriſten das imponderable theologiſche Laſter der Heuchelei — jener Heuchelei, wovon der Jeſuitismus zwar die auffallendſte, weltgeſchichtlichſte, aber gleichwohl nur eine *beſondere* Erſcheinung iſt. „Die Theologie macht ſündhafte Leute," ſagt Luther — Luther, deſſen *poſitive* Eigenſchaften einzig ſein Herz und Verſtand, ſo weit ſie *natürlich*, nicht durch die *Theologie verdorben* waren. Und *Monteſquieu* giebt den beſten Commentar zu dieſem Ausſpruch *Luthers*, wenn er ſagt: La devotion trouve, pour faire de mauvaises actions, des raisons, qu'un simple honnête homme ne saurait trouver. (Pensées div.)

Der chriſtliche Himmel iſt die chriſtliche Wahrheit. Was vom Himmel, iſt vom wahren Chriſtenthum ausgeſchloſſen. Im Himmel iſt der Chriſt davon frei, wovon er hier frei zu ſein wünſcht, frei von dem Geſchlechtstrieb, frei von der Materie, frei von der Natur überhaupt.

„In der Auferſtehung werden ſie weder freyen, noch ſich freyen laſſen; ſondern ſie ſind gleich wie die Engel Gottes im Himmel." Matthäi 22, 30. „Die Speiſe dem Bauch und der Bauch der Speiſe, aber Gott wird dieſen und jene hinrichten" (καταργήσει entbehrlich machen). 1. Korinth. 6, 13. „Davon ſage ich aber lieben Brüder, daß Fleiſch und Blut nicht können das Reich Gottes ererben, auch wird das

Verwesliche nicht erben das Unverwesliche.“ (Ebend. 15, 50.) „Sie wird nicht mehr hungern, noch dürſten, es wird auch nicht auf ſie fallen die Sonne oder irgend eine Hitze.“ Offenb. Joh. 7, 16. „Und wird keine Nacht da ſein und nicht bedürfen einer Leuchte oder des Lichts der Sonne.“ Ebend. 22, 5. „Eſſen, Trinken, Wachen, Schlafen, Ruhen, Arbeiten und den übrigen Naturnothwendigkeiten Unterworfenſein — das iſt ein großes Elend und Betrübniß für den frommen Menſchen, der gern vollkommen und frei von aller Sünde wäre. O wenn doch nicht dieſe Nothwendigkeiten wären, ſondern allein geiſtliche Gemüthserquickungen, die wir ach! ſo ſelten koſten.“ Thomas a. K. (De imit. l. I. c. 22 u. 25. S. hierüber auch z. B. S. Gregorii Nyss. de anima et resurr. Lipsiae 1837. p. 98. p. 144. 153.) Wohl iſt die chriſtliche Unſterblichkeit im Unterſchiede von der heidniſchen nicht die Unſterblichkeit des Geiſtes, ſondern die des Fleiſches, d. h. des ganzen Menſchen. „Den heidniſchen Philoſophen galt die Wiſſenſchaft, die Intelligenz für etwas Unſterbliches und Unvergängliches. Wir aber, welche die göttliche Offenbarung erleuchtet hat, wiſſen, daß nicht nur der Geiſt, ſondern auch die gereinigten Affecte, und nicht nur die Seele, ſondern auch der Körper ſeiner Zeit zur Unſterblichkeit gelangen wird.“ Baco de Verul. (De augm. Scien. l. I.) Celſus warf deßwegen den Chriſten ein desiderium corporis, ein Verlangen nach dem Körper vor. Aber dieſer unſterbliche Körper iſt, wie ſchon bemerkt, ein immaterieller, d. h. durchaus gemüthlicher, eingebildeter Leib — ein Leib, welcher die directe Negation des wirklichen, natürlichen Leibes iſt. Und es handelt ſich daher in dieſem Glauben nicht ſowohl um die Anerkennung oder Verklärung der Natur, der Materie als ſolcher, als vielmehr nur um die Realität des Gemüths, um die Befriedigung des unbeſchränkten, phantaſtiſchen, ſupranaturaliſtiſchen Glückſeligkeitstriebes, welchem der wirkliche, objective Leib eine Schranke iſt.

Was die Engel eigentlich ſind, denen die himmliſchen Seelen gleichen werden, darüber giebt die Bibel eben ſo wenig, wie über andere wichtige Dinge, beſtimmte Aufſchlüſſe, ſie werden nur von ihr Geiſter πνεύματα genannt und als über dem Menſchen ſtehende Weſen (hominibus superiores) bezeichnet. Die ſpätern Chriſten ſprachen ſich, und mit vollem Rechte, auch hierüber beſtimmter aus, jedoch verſchiedentlich. Die einen gaben ihnen Körper, die andern nicht — eine übrigens nur ſcheinbare Differenz, da der engliſche Leib nur ein phantaſtiſcher iſt. Was jedoch den Körper der Auferſtehung betrifft, ſo hatten ſie hierüber nicht nur verſchiedne, ſondern auch ſehr entgegengeſetzte Vorſtellungen — Widerſprüche, die aber in der Natur der Sache liegen, ſich nothwendig ergeben aus dem Grundwiderſpruch des religiöſen Bewußtſeins, welcher ſich in dieſer Materie, wie gezeigt, darin offenbart, daß es im Weſen derſelbe individuelle Leib, den wir vor der Auferſtehung hatten, und doch wieder ein anderer, — ein anderer und doch wieder derſelbe ſein ſoll. Und zwar derſelbe Leib ſelbſt bis auf die Haare, „da auch nicht ein Haar zu Grunde gehen wird, wie der Herr ſagt: „kein Haar von euerm Haupte ſoll umkommen.“ Auguſtinus und Petrus L. (L. IV. dist. 44. c. 1.) Jedoch zugleich wieder ſo derſelbe, daß alles Läſtige, alles dem naturentfremdeten Gemüthe Widerſprechende beſeitigt wird. „Die Fehler werden, wie Auguſtin ſagt, wegfallen, doch das Weſen wird bleiben. Das übermäßige Wachſen aber der Nägel und Haare gehört zu den Ueberflüſſigkeiten und Fehlern der Natur;

denn wenn der Menſch nicht geſündigt hätte, ſo würden ſeine Nägel und Haare nur bis zu einer beſtimmten Größe wachſen, wie es bei den Löwen und Vögeln der Fall iſt.“ (Addit. Henrici ab Vurimaria ibid. Edit. Basiliae 1513.) Welch determinirter, naiver, treuherziger, zuverſichtlicher, harmoniſcher Glaube! Der auferſtandne Körper als derſelbe und doch zugleich ein andrer, neuer Leib hat auch wieder Haare und Nägel — ſonſt wäre er ein verſtümmelter, einer weſentlichen Zierde beraubter Körper, folglich die Auferſtehung keine vollſtändige Wiederherſtellung — und zwar dieſelben Nägel und Haare, aber zugleich jetzt ſo beſchaffen, daß ſie mit dem Weſen des Körpers im Einklang ſind. Dort iſt ihnen der Trieb des Wachsthums genommen, dort überſchreiten ſie nicht das Maß der Schicklichkeit. Dort brauchen wir daher nicht mehr die Haare und Nägel abzuſchneiden — eben ſo wenig als die beſchwerlichen Triebe der übrigen Fleiſchesglieder, weil ſchon an und für ſich der himmliſche Leib ein abſtracter, verſchnittener Leib iſt. Warum gehen denn die gläubigen Theologen der neuern Zeit nicht mehr in derlei Specialitäten ein, wie die ältern Theologen? Warum? weil ihr Glaube ſelbſt nur ein allgemeiner, unbeſtimmter, d. h. nur geglaubter, vorgeſtellter, eingebildeter Glaube iſt, weil ſie aus Furcht vor ihrem mit dem Glauben längſt zerfallenen Verſtande, aus Furcht, ihren ſchwachſinnigen Glauben zu verlieren, wenn ſie bei Lichte, d. h. im detail die Dinge betrachten, die Conſequenzen, d. h. die nothwendigen Beſtimmungen ihres Glaubens unterdrücken, vor dem Verſtande verheimlichen.

Was der Glaube im Dießſeits der Erde verneint, bejaht er im Himmel des Jenſeits; was er hier aufgiebt, gewinnt er dort hundertfältig wieder. Im Dießſeits handelt es ſich um die Negation, im Jenſeits um die Poſition des Leibes. Hier iſt die Hauptſache die Abſonderung der Seele vom Leibe, dort die Hauptſache die Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele. „Ich will nicht allein der Seele nach, ſondern auch dem Leibe nach leben. Das Corpus will ich mithaben; Ich will, daß der Leib wieder zur Seele kommen und mit ihr vereinigt werden ſoll.“ Luther. (T. VII. p. 90.) Im Sinnlichen iſt der Chriſt überſinnlich, aber dafür im Ueberſinnlichen ſinnlich. Die himmliſche Seligkeit iſt daher keineswegs nur eine ſpirituelle, geiſtige, ſondern eben ſo ſehr auch leibliche, ſinnliche — ein Zuſtand, wo alle Wünſche erfüllt ſind. „Woran Dein Herz wird Luſt und Freude ſuchen, das ſoll reichlich da ſein. Denn es heißt: Gott ſoll ſelbſt alles in allem ſeyn. Wo aber Gott iſt, da müſſen alle Güter mit ſeyn, ſo man nur immer wünſchen kann.“ „Willſt Du ſcharf ſehen und hören durch Wände und Mauren und ſo leicht ſeyn, daß Du in einem Nu mögeſt ſeyn wo Du willſt, hier unten auf Erden oder droben an den Wolken, das ſoll alles ja ſeyn: und was Du mehr erdenken kannſt, was Du haben wollteſt an Leib und Seele, das ſollſt Du alles reichlich haben, wenn Du ihn haſt.“ Luther. (T. X. p. 380, 381.) Eſſen, Trinken, Freien findet freilich nicht im chriſtlichen Himmel ſtatt, wie im Himmel der Muhamedaner; aber nur deßwegen, weil mit dieſen

Genüſſen *Bedürfniß*, mit Bedürfniß aber *Materie*, d. i. *Noth*, *Leidenſchaft*, *Abhängigkeit*, *Unſeligkeit* verbunden iſt. „Dort wird die Bedürftigkeit ſelbſt ſterben. Dann wirſt Du wahrhaft reich ſein, wann Du nichts mehr bedürfen wirſt.“ **Auguſtin.** (Serm. ad pop. S. 77. c. 9.) „Die Genüſſe dieſer Erde ſind nur *Arzneimittel*, ſagt Derſelbe ebendaſ.; *wahre Geſundheit* iſt nur im unſterblichen Leben.“ Das himmliſche Leben, der himmliſche Leib iſt ſo frei und unbeſchränkt, wie der Wunſch, ſo allmächtig, wie die Phantaſie. „Der Körper der zukünftigen Auferſtehung wäre unvollkommen ſelig, wenn er *nicht* Speiſen zu ſich nehmen *könnte*, unvollkommen ſelig, wenn er Speiſen *bedürfte*.“ **Auguſtin.** (Epist. 102. §. 6. Edit. cit.) Aber gleichwohl iſt das Sein in einem Körper ohne Laſt, ohne Schwere, ohne Häßlichkeit, ohne Krankheit, ohne Sterblichkeit mit dem Gefühl des höchſten körperlichen Wohlſeins verbunden. — Selbſt die Erkenntniß Gottes im Himmel iſt frei von der Anſtrengung des Denkens und Glaubens, iſt *ſinnliche*, *unmittelbare* Erkenntniß — *Anſchauung*. Zwar ſind die Chriſten darüber uneinig, ob auch Gottes Weſen mit körperlichen Augen geſchaut werden könne. (S. z. B. Auguſtin. Serm. ad pop. S. 277 u. Buddeus Comp. Inst. Th. l. II. c. 3. §. 4.) Aber in dieſer Differenz haben wir nur wieder den Widerſpruch zwiſchen dem abſtracten und wirklichen Gott; jener iſt freilich kein Gegenſtand der Anſchauung, wohl aber dieſer. „Fleiſch und Blut iſt ſonſt die Mauer zwiſchen mir und Chriſto, die wird denn auch hinweggeriſſen werden. .... Dort wird alles *gewiß* ſein. Denn die *Augen* werden es in jenem Leben ſehen, der *Mund ſchmecken* und die *Naſe riechen*, der Schatz wird leuchten an Seel und Leben .... wird der Glaube aufhören und ich werde es für *meinen Augen ſehen*.“ *Luther*. (T. IX. p. 595.) Es erhellt hieraus auch zugleich wieder, daß das Weſen Gottes, wie er Gegenſtand des religiöſen Gemüths iſt, nichts Andres iſt als das Weſen der Phantaſie. Die himmliſchen Weſen ſind *überſinnlich ſinnliche*, *immateriell materielle* Weſen, d. h. Weſen der Phantaſie; aber ſie ſind Gott ähnliche, Gott gleiche, ja mit Gott identiſche Weſen; folglich iſt auch Gott ein überſinnlich ſinnliches, ein immateriell materielles Weſen; denn wie das Nachbild, ſo das Vorbild!

Der Widerſpruch in den Sacramenten iſt der Widerſpruch von Naturalismus und Supernaturalismus. Das Erſte in der Taufe iſt die *Poſition des Waſſers*. „Wenn einer behauptet, *wahres* und *natürliches* Waſſer gehöre nicht nothwendig zur Taufe und daher die Worte unſers Herrn Jeſu Chriſti: „wenn einer nicht wiedergeboren wird aus Waſſer und heiligem Geiſte,“ zu einer bloßen bildlichen Redensart verdreht, ſo ſei er verflucht.“ Concil Trident. (Sessio VII. Can. II. de Bapt.) „Zum *Weſen* dieſes Sakraments gehört das *Wort* und das *Element*. Die Taufe kann daher mit *keiner andern* Flüſſigkeit, als mit *Waſſer* vollzogen werden.“ **Petrus Lomb.** (L. IV. dist. 3. c. 1 u. 5.) „Zur Gewißheit der Taufe wird mehr als *ein* Tropfen Waſſer erfordert. Zur Gültigkeit der Taufe gehört nothwendig, daß eine *phyſiſche Berührung* ſtattfindet zwiſchen dem Waſſer und dem Körper des Getauften, ſo daß es alſo nicht genug iſt, wenn nur die Kleider mit Waſſer benetzt werden. Es muß ferner ein ſolcher Theil des Körpers abgewaſchen werden, nach welchem der Menſch gewöhnlich gewaſchen genannt wird, alſo z. B. der Hals, die Schultern, die Bruſt und beſonders der Kopf." Theol. Schol. (P. Mezger. Aug. Vind. 1695. T. IV. p. 230—31.) „Daß Waſſer und zwar wahres, natürliches Waſſer bei der Taufe angewendet werden muß, erhellt aus dem Beiſpiel des Johannes und der Apoſtel. Apoſtelgeſch. 8, 36. 10, 47. F. Buddeus. (Comp. Inst. Theol. dogm. l. IV. c. 1. §. 5.) Es kommt alſo weſentlich auf das Waſſer an. Aber nun kommt die Negation des Waſſers. Die Bedeutung der Taufe iſt nicht die natürliche Kraft des Waſſers, ſondern vielmehr die übernatürliche, allmächtige Kraft des Wortes Gottes, welches das Waſſer zu einem Sacrament eingeſetzt und nun vermittelſt dieſes Stoffes auf eine übernatürliche, wunderbare Weiſe ſich dem Menſchen mittheilt, aber eben ſo gut auch irgend einen andern beliebigen Stoff wählen könnte, um die nämliche Wirkung hervorzubringen. So ſagt z. B. Luther: „Alſo faſſe nun den Unterſchied, daß viel ein ander Ding iſt Taufe, denn alle andre Waſſer, nicht des natürlichen Weſens halben, ſondern daß hie etwas edleres darzu kömmt. Denn Gott ſelbſt ſeine Ehre hinanſetzet, ſeine Kraft und Macht daran legt .... wie auch Sct. Auguſtin gelehret hat: accedat verbum ad elementum et fit sacramentum." (Der große Katechismus.) „Täuffet ſie im Namen des Vaters ꝛc. Waſſer ohne dieſe Worte iſt ſchlecht Waſſer. .... Wer will des Vaters, Sohnes und h. Geiſtes Tauffe ſchlecht Waſſer heißen? Sehen wir denn nicht, was für Gewürz Gott in dieß Waſſer wirft? Wenn man Zucker in Waſſer wirft, ſo iſts nicht mehr Waſſer, ſondern ein köſtlich Klaret oder ſonſt etwas. Warum wollen wir denn hie ſo eben das Wort vom Waſſer ſcheiden und ſagen, es ſey ſchlecht Waſſer, gleich als wäre Gottes Wort, ja Gott ſelbſt nicht bey und in ſolchem Waſſer. .... Darum iſt die Tauffe ein ſolch Waſſer, das die Sünde, den Tod und alles Unglück hinweg nimmt, hilft uns in den Himmel und zum ewigen Leben. So ein köſtlich Zuckerwaſſer, Aromaticum und Apothek iſt daraus worden, da Gott ſich ſelbſt eingemenget hat." Luther. (T. XVI. p. 105.)

Aber wie mit dem Waſſer in der Taufe, die nichts ohne das Waſſer iſt, obgleich es an ſich gleichgültig iſt, eben ſo iſt es mit dem Wein und Brot in der Euchariſtie, ſelbſt bei den Katholiken, wo doch die Subſtanz von Brot und Wein durch die Gewalt der Allmacht deſtruirt wird. „Die Accidenzen des Abendmahls enthalten ſo lange Chriſtum, als ſie jene Miſchung behalten, bei welcher natürlicher Weiſe die Subſtanz des Brotes und Weines beſtehen würde; dagegen wann eine ſolche Verderbniß derſelben ſtattfindet, daß die Subſtanz des Brotes und Weines natürlicher Weiſe unter ihnen nicht mehr beſtehen könnte, dann hören ſie auch auf, Chriſtum zu enthalten." Theol. Schol. (Mezger l. c. p. 292.) Das heißt alſo: ſo lange das Brot Brot bleibt, ſo lange bleibt das Brot Fleiſch; iſt das Brot weg, iſt auch das Fleiſch weg. Daher muß auch eine gehörige Portion Brot, wenigſtens eine ſo große, daß das Brot als Brot erkennbar iſt, zugegen ſein, um conſecrirt werden zu können. (Ebend. p. 284.) Uebrigens iſt die katholiſche Transſubſtantiation, die „wirkliche und phyſiſche Verwandlung des ganzen Brotes in den Leib Chriſti" nur eine conſequente Fortſetzung von den

Wundern im A. und N. T. Aus der Verwandlung des Waſſers in Wein, des Stabes in eine Schlange, der Steine in Waſſerbrunnen (Pſalm 114), aus dieſen bibliſchen Transſubſtantiationen erklärten und begründeten die Katholiken die Verwandlung des Brotes in Fleiſch. Wer einmal an jenen Verwandlungen keinen Anſtoß nimmt, der hat kein Recht, keinen Grund, dieſe Verwandlung zu beanſtanden. Die proteſtantiſche Abendmahlslehre widerſpricht nicht weniger der Vernunft, als die katholiſche. „Man kann Chriſtus Leib nicht anders theilhaftig werden, denn auf die zwo Weiſe, geiſtlich oder leiblich. Wiederum dieſe leibliche Gemeinſchaft kann nicht ſichtbarlich, noch empfindlich ſeyn (d. h. keine leibliche ſein) ſonſt würde kein Brot da bleiben. Wiederum kann es nicht ſchlecht Brot ſeyn; ſonſt wäre es nicht eine leibliche Gemeinſchaft des Leibes Chriſti; ſondern des Brotes. Darum muß, da das gebrochne Brot iſt, auch wahrhaftig und leiblich ſeyn der Leib Chriſti, wiewohl unſichtbarlich“ (d. h. unleiblich). Luther. (T. XIX. p. 203.) Der Proteſtant giebt nur keine Erklärung über die Art und Weiſe, wie Brot Fleiſch, Wein Blut ſein könne. „Darauf ſtehen, gläuben und lehren wir auch, daß man im Abendmahl wahrhaftig und leiblich Chriſtus Leib zu ſich nimmt und iſſet. Wie aber das zugehe, oder wie er im Brod ſey, wiſſen wir nicht, ſollens auch nicht wiſſen.“ Derſ. (Ebend. p. 393.) „Wer ein Chriſt ſeyn will, der ſoll nicht thun, wie unſre Schwärmer und Rottengeiſter thun, wie das ſeyn könne, daß Brodt Chriſtus Leib und Wein Chriſtus Blut ſey.“ Derſ. (T. XVI. p. 220.) „Da wir die Lehre von der Gegenwart des Leibes Chriſti beibehalten, was iſt es nöthig, nach der Art und Weiſe zu fragen?“ Melanchthon. (Vita Mel. Camerarius. Ed. Strobel. Halae 1777. p. 446.) Auch die Proteſtanten nahmen daher eben ſo wie die Katholiken zur Allmacht, der Quelle aller vernunftwiderſprechenden Vorſtellungen, ihre Zuflucht. (Concord. ſumm. Beg. Art. 7. Aff. 3. Negat. 13. S. auch Luther z. B. T. XIX. p. 400.)

Ein köſtliches, ja wahrhaft incomparables und zugleich höchſt lehrreiches Exempel von der theologiſchen Unbegreiflichkeit und Uebernatürlichkeit liefert die in Betreff des Abendmahls (Concordienbuch ſumm. Beg. Art. 7) gemachte Unterſcheidung zwiſchen Mündlich und Fleiſchlich oder Natürlich. „Wir gläuben, lehren und bekennen, daß der Leib und Blut Chriſti nicht allein geiſtlich durch den Glauben, ſondern auch mündlich, doch nicht auf kapernaitiſche, ſondern übernatürliche, himmliſche Weiſe, um der ſacramentlichen Vereinigung willen, mit dem Brote und Wein empfangen werden.“ „Wohl zu unterſcheiden iſt zwiſchen dem mündlichen und natürlichen Eſſen. Ob wir gleich das mündliche Eſſen annehmen und vertheidigen, ſo verwerfen wir doch das natürliche. … Alles natürliche Eſſen iſt zwar ein mündliches, aber nicht umgekehrt iſt das mündliche Eſſen ſogleich auch ein natürliches. … Obgleich es daher ein und derſelbe Act und ein und daſſelbe Organ iſt, womit wir das Brot und den Leib Chriſti, den Wein und das Blut Chriſti empfangen, ſo iſt doch in der Art und Weiſe ein ſehr großer Unterſchied, da wir Brot und Wein auf natürliche und ſinnliche Weiſe, den Leib und das Blut Chriſti aber zugleich zwar mit dem Brot und Wein, doch auf übernatürliche und unſinnliche Weiſe — eine Weiſe, die daher von keinem Sterblichen (ſicherlich auch von keinem Gotte) erklärt werden kann — *gleichwohl* aber *wirklich* und mit dem *Munde des Körpers* empfangen." J. F. *Buddeus*. (L. c. l. V. c. 1. §. 15.) Welch eine Heuchelei! Mit demſelben Munde, womit er ſeinen Gott zwiſchen die Lippen preßt und ſein Blut in ſich ſaugt, um ſich ſeiner wirklichen, d. i. fleiſchlichen Exiſtenz zu verſichern, mit demſelben Munde läugnet der Chriſt und zwar im heiligſten Moment ſeiner Religion die fleiſchliche Gegenwart, den fleiſchlichen Genuß Gottes. So läugnet er alſo auch hier, daß er das Fleiſch befriedigt, während er es in der That befriedigt.

Dogmatik und Moral, Glaube und Liebe widerſprechen ſich im Chriſtenthum. Wohl iſt Gott, der Gegenſtand des Glaubens, an ſich der myſtiſche Gattungsbegriff der Menſchheit — der gemeinſame Vater der Menſchen — die Liebe zu Gott inſofern die myſtiſche Liebe zum Menſchen. Aber Gott iſt nicht nur das gemeinſame, er iſt auch ein beſondres, perſönliches, von der Liebe unterſchiednes Weſen. Wo ſich das Weſen von der Liebe ſcheidet, entſpringt die *Willkühr*. Die *Liebe* handelt aus *Nothwendigkeit*, die *Perſönlichkeit* aus *Willkühr*. Die Perſönlichkeit bewährt ſich als *Perſönlichkeit* nur durch Willkühr; die Perſönlichkeit iſt herrſchſüchtig, ehrgeizig; ſie will *ſich* nur geltend machen. Die höchſte Feier Gottes als eines perſönlichen Weſens iſt daher die Feier Gottes als eines ſchlechthin unumſchränkten, willkührlichen Weſens. Die Perſönlichkeit als ſolche iſt indifferent gegen alle ſubſtanziellen Beſtimmungen; die innere Nothwendigkeit, der Weſensdrang erſcheint ihr als *Zwang*. Hier haben wir das Geheimniß der chriſtlichen Liebe. Die Liebe Gottes als Prädicat eines *perſönlichen* Weſens hat hier die Bedeutung der *Gnade*: Gott iſt ein *gnädiger* Herr, wie er im Judenthum ein *ſtrenger* Herr war. Die Gnade iſt die *beliebige* Liebe — die Liebe, die nicht aus innerem Weſensdrang handelt, ſondern was ſie thut, *auch nicht thun*, ihren Gegenſtand, wenn ſie wollte, auch verdammen könnte — alſo die *grundloſe*, die *unweſentliche*, die *willkührliche*, die *abſolut ſubjective*, die nur *perſönliche* Liebe. „Wer kann ſeinem Willen widerſtehen, *ſo er ſich erbarmet über welchen er will und verſtecket welchen er will*? Röm. 9. V. 18. .... Der König thut was er will. Alſo auch Gottes Wille. — Er hat über uns und alle Creaturen gut Recht und vollkömmliche Macht *zu thun was er will*. Und uns geſchieht nicht unrecht. — Wenn ſein Wille ein *Maß* oder *Regel*, *Geſetz*, *Grund* oder *Urſache* hätte, ſo wäre es ſchon nimmer Gottes Wille. Denn *was er will* — iſt *darum recht, daß er es ſo will*. — Wo der Glaube und heilige Geiſt iſt. .... Die glauben, daß Gott gut und gütig ſey, wenn er *auch alle Menſchen verdammt*. — Iſt nicht Eſau Jakobs Bruder? ſpricht der Herr. Doch habe ich Jakob lieb und haſſe Eſau." *Luther*. (T. XIX. p. 83. 87. 90. 91. 97.) Wo die Liebe in dieſem Sinne erfaßt wird, da wird daher eiferſüchtig darüber gewacht, daß der Menſch ſich nichts zum Verdienſte anrechne, daß der göttlichen Perſönlichkeit allein das Verdienſt bleibe; da wird ſorgfältigſt jeder Gedanke an eine Nothwendigkeit beſeitigt, um auch ſubjectiv durch das Gefühl der Verbindlichkeit und Dankbarkeit ausſchließlich die Perſönlichkeit feiern und verherrlichen zu können. Die Juden vergöttern den Ahnenſtolz; die Chriſten dagegen verklärten und verwandelten das jüdiſch-ariſtokratiſche Princip des Geburtsadels in das demokratiſche Princip des Verdienſtadels. Der Jude macht die Seligkeit von der Geburt, der Katholik vom *Verdienſte des Werkes*, der Proteſtant vom *Verdienſte des Glaubens* abhängig. Aber der Begriff der Verbindlichkeit und Verdienſtlichkeit verbindet ſich nur mit einer Handlung, einem Werke, das nicht von mir gefordert werden kann oder nicht nothwendig aus meinem Weſen hervorgeht. Die Werke des Dichters, des Philoſophen können nur äußerlich betrachtet unter den Geſichtspunkt der Verdienſtlichkeit geſtellt werden. Sie ſind Werke des Genies — nothgedrungne Werke: der Dichter mußte dichten, der Philoſoph philoſophiren. Die höchſte Selbſtbefriedigung lag für ſie in der beziehungs- und rückſichtsloſen Thätigkeit des Schaffens. Eben ſo iſt es mit einer wahrhaft edeln moraliſchen Handlung. Für den edeln Menſchen iſt die edle Handlung eine *natürliche*: er zweifelt nicht, ob er ſie thun ſoll, er legt ſie nicht auf die Wage der Wahlfreiheit; er *muß* ſie thun. Nur wer ſo handelt, iſt auch ein *zuverläſſiger* Menſch. Die Verdienſtlichkeit führt immer die Vorſtellung mit ſich, daß man etwas, ſo zu ſagen, nur aus *Luxus*, nicht aus Nothwendigkeit thut. Die Chriſten feierten nun wohl die höchſte Handlung in ihrer Religion, die Menſchwerdung Gottes als ein Werk der Liebe. Aber die chriſtliche Liebe hat *inſofern*, als ſie ſich auf den Glauben ſtützt, auf die Vorſtellung Gottes als eines Herrn, eines Dominus, die Bedeutung eines Gnadenactes, einer an ſich Gott *überflüſſigen*, *bedürfnißloſen* Liebe. Ein gnädiger Herr iſt ein ſolcher, der von ſeinem Rechte abläßt, ein Herr, der thut aus Gnade, was er als Herr zu thun nicht nöthig hat, was über den ſtricten Begriff des Herrn hinausgeht. Gott hat als Herr nicht nur die Pflicht, dem Menſchen wohlzuthun; er hat ſogar das Recht — denn er iſt durch kein Geſetz gebundner Herr — den Menſchen zu vernichten, wenn er will. Kurz, die Gnade iſt die unnothwendige Liebe, die Liebe im Widerſpruch mit dem Weſen der Liebe, *die* Liebe, die nicht Weſen, nicht Natur ausdrückt, *die* Liebe, welche der Herr, das Subject, die Perſon — Perſönlichkeit iſt nur ein abſtracter, moderner Ausdruck für Herrlichkeit — *von ſich unterſcheidet* als ein Prädicat, welches ſie haben und *nicht haben* kann, ohne deßwegen aufzuhören, *ſie ſelbſt* zu ſein. Nothwendig mußte ſich daher auch im Leben, in der Praxis des Chriſtenthums dieſer innere Widerſpruch realiſiren, das Subject vom Prädicat, der Glaube von der Liebe ſcheiden. Wie die Liebe Gottes zum Menſchen nur ein Gnadenact war, ſo wurde auch die Liebe des Menſchen zum Menſchen nur zu einem *Gnadenact des Glaubens*. Die chriſtliche Liebe iſt der *gnädige* Glaube, wie die Liebe Gottes die *gnädige* Perſönlichkeit oder Herrſchaft. (Ueber die göttliche Willkühr ſ. auch J. A. *Erneſti's* ſchon oben citirte Abhandlung: Vindiciae arbitrii divini.)

Der Glaube hat ein böſes Weſen in ſich. Der chriſtliche Glaube, ſonſt nichts iſt der oberſte Grund der chriſtlichen Ketzerverfolgungen und Ketzerhinrichtungen. Der Glaube anerkennt den Menſchen nur unter der Bedingung, daß er Gott, d. h. den Glauben anerkennt. Der Glaube iſt die Ehre, die der Menſch Gott erweiſt. Und dieſe Ehre gebührt ihm unbedingt. Dem Glauben iſt die Baſis aller Pflichten der Glaube an Gott — der Glaube die abſolute Pflicht, die Pflichten gegen die Menſchen nur abgeleitete, untergeordnete Pflichten. Der Ungläubige iſt alſo ein rechtloſes — ein vertilgungswürdiges Subject. Was Gott negirt, muß ſelbſt negirt werden. Das höchſte Verbrechen iſt das Verbrechen der laesae majestatis Dei. Gott iſt dem Glauben ein perſönliches und zwar das allerperſönlichſte, unverletzlichſte, berechtigtſte Weſen. Die Spitze der Perſönlichkeit iſt die Ehre — eine Injurie gegen die höchſte Perſönlichkeit alſo nothwendig das höchſte Verbrechen. Die Ehre Gottes kann man nicht als eine zufällige, rohſinnliche, anthropomorphiſtiſche Vorſtellung desavouiren. Iſt denn nicht auch die Perſönlichkeit, auch die Exiſtenz Gottes eine ſinnliche, anthropomorphiſtiſche Vorſtellung? Wer die Ehre negirt, ſei ſo ehrlich, auch die Perſönlichkeit aufzuopfern. Aus der Vorſtellung der Perſönlichkeit ergiebt ſich die Vorſtellung der Ehre, aus dieſer die Vorſtellung der religiöſen Injurie. „Wer der Obrigkeit fluchet, der werde nach ihrem Gutdünken beſtraft, wer aber des Herrn Nahmen läſtert, der ſoll des Todes ſterben, die ganze Gemeine ſoll ihn ſteinigen." (Moſes III, 24, 15. 16. Siehe auch Deut. XIII, woraus die Katholiken das Recht, die Ketzer zu tödten, ableiten. Boehmer l. c. l. V. T. VII. §. 44.) „Daß Diejenigen, welche von Gott nichts wiſſen, mit Recht als Gottloſe, als Ungerechte beſtraft werden, kann nur der Irreligiöſe bezweifeln, denn es iſt kein geringeres Verbrechen, den Vater von Allem und den Herrn von Allem nicht zu kennen, als zu beleidigen." Minucii Fel. (Oct. c. 35.) „Wo bleiben die Gebote des göttlichen Geſetzes, welche ſagen: Ehre Vater und Mutter, wenn das Wort: Vater, welches wir im Menſchen ehren ſollen, in Gott ungeſtraft verletzt wird?" Cyprianus. (Epist. 73. ed. Gersdorf.) „Warum ſollen denn, da dem Menſchen von Gott freier Wille gegeben wurde, Ehebrüche durch die Geſetze beſtraft, aber Irreligioſitäten erlaubt werden? Iſt die Treuloſigkeit der Seele gegen Gott ein geringeres Vergehen, als die Treuloſigkeit des Weibs gegen den Mann?" Auguſtinus. (De correct. Donatist. lib. ad Bonif. c. 5.) „Wenn die Falſchmünzer mit dem Tode beſtraft werden, wie ſollen erſt Die beſtraft werden, welche den Glauben verfälſchen wollen?" Paulus Corteſius. (In Sent. Petri L. I. III. dist. 7.) „Wenn man einen hochgeſtellten und mächtigen Mann nicht beleidigen darf, und wenn man ihn beleidigt hat, vor Gericht geſtellt und als Injuriant mit Recht verurtheilt wird — ein wie viel ſtrafbareres Verbrechen iſt es, wenn man Gott beleidigt? Immer wächſt ja mit der Würde des Beleidigten die Schuld des Beleidigers." Salvianus. (De gubern. Dei l. VI. p. 218. ed. cit.) Aber die Ketzerei, der Unglaube überhaupt — die Ketzerei iſt nur ein beſtimmter, beſchränkter Unglaube — iſt eine Blasphemie, alſo das höchſte, ſtrafbarſte Verbrechen. So ſchreibt, um von unzähligen Beiſpielen nur eines anzuführen, J. Oecolampadius an Servet: „weil ich nicht die höchſte Duldſamkeit an den Tag lege aus Unmuth darüber, daß Jeſus Chriſtus der Sohn Gottes ſo entehrt wird, ſo ſcheine ich Dir nicht chriſtlich zu handeln. In allem Andern werde ich mild ſein, nur nicht bei Blasphemieen gegen Chriſtus." (Historia Mich. Serveti. H. ab Allwoerden Helmstadii 1727. p. 13.) Denn was iſt Blasphemie? Jede Verneinung einer Vorſtellung, einer Beſtimmung, wobei die Ehre Gottes, die Ehre des Glaubens betheiligt iſt. Servetus fiel als ein

Opfer des chriſtlichen Glaubens. Calvin ſagte noch zwei Stunden vor ſeinem Tode zu Servet: „Ich habe nie perſönliche Beleidigungen geahndet“ und ſchied von ihm mit bibelfeſter Geſinnung: ab haeretico homine, qui αὐτοκατάκριτος peccabat, secundum Pauli praeceptum discessi. (Ibid. p. 120.) Es war alſo keineswegs perſönlicher Haß, wenn auch dieſer mit im Spiel geweſen ſein mag, es war der religiöſe Haß, der S. auf den Scheiterhaufen brachte — der Haß, der aus dem Weſen des unbeſchränkten Glaubens entſpringt. Selber Melanchthon billigte bekanntlich Servets Hinrichtung. Die Schweizer Theologen, welche von den Genfern um ihre Meinung befragt wurden, erwähnten zwar in ihren Antworten ſchlangenkluger Weiſe nichts von der Todesſtrafe,*) aber ſtimmten doch darin mit den Genfern überein, daß Servet wegen ſeiner verabſcheuungswürdigen Irrlehre ſtrenge zu beſtrafen ſei. Alſo keine Differenz im Princip, nur in der Art und Weiſe der Beſtrafung. Selbſt Calvin war ſo chriſtlich, daß er die grauſame Todesart, wozu der Genfer Senat S. verurtheilte, mildern wollte. Auch die ſpätern Chriſten und Theologen billigten noch die Hinrichtung Servets. (S. hierüber z. B. M. Adami Vita Calvini p. 90. Vita Bezae p. 207. Vitae Theol. exter. Francof. 1618.) Wir haben daher dieſe Hinrichtung als eine Handlung von allgemeiner Bedeutung — als ein Werk des Glaubens und zwar nicht des römiſch-katholiſchen, ſondern des reformirten, des auf die Bibel reducirten, des evangeliſchen Glaubens anzuſehen. — Daß man die Ketzer nicht durch Gewalt zum Glauben zwingen müſſe, dieß allerdings behaupteten die meiſten Kirchenlichter, aber gleichwohl lebte in ihnen doch der boshafteſte Ketzerhaß. So ſagt z. B. der heilige Bernhard (Super Cantica S. 66) in Betreff der Ketzer: „Der Glaube iſt anzurathen, aber nicht zu befehlen;“ aber er ſetzt ſogleich hinzu, daß es beſſer wäre, ſie durch das Schwert der Obrigkeit zu unterdrücken, als die Verbreitung ihrer Irrthümer geſchehen zu laſſen. — Wenn der jetzige Glaube keine ſolchen eclatanten Greuelthaten mehr hervorbringt, ſo kommt das, abgeſehen von andern Gründen, nur daher, daß unſer Glaube kein unbedingter, entſchiedner, lebendiger, ſondern vielmehr ein ſkeptiſcher, eklektiſcher, ungläubiger, durch die Macht der Kunſt und Wiſſenſchaft gebrochner und gelähmter Glaube iſt. Wo keine Ketzer mehr verbrannt werden, ſei's nun im jenſeitigen oder im dieſſeitigen Feuer, da hat der Glaube ſelbſt kein Feuer mehr im Leibe. Der Glaube, der erlaubt Anderes zu glauben, verzichtet auf ſeinen göttlichen Urſprung und Rang, degradirt ſich ſelbſt zu einer nur ſubjectiven Meinung. Nicht dem chriſtlichen Glauben, nicht der chriſtlichen d. h. der durch den Glauben beſchränkten Liebe, nein! dem Zweifel an dem chriſtlichen Glauben, dem Sieg der religiöſen Skepſis, den Freigeiſtern, den Häretikern verdanken wir die Toleranz der Glaubensfreiheit. Die von der chriſtlichen Kirche verfolgten Ketzer nur verfochten die Glaubensfreiheit. Die chriſtliche Freiheit iſt Freiheit nur im Unweſentlichen, die Grundartikel des Glaubens giebt ſie nicht frei. — Wenn übrigens hier der chriſtliche Glaube — der Glaube in ſeinem Unterſchied von der Liebe betrachtet, denn der Glaube iſt nicht eins mit der Liebe, „ihr könnt Glauben ohne Liebe haben“ (Auguſtinus Serm. ad pop. S. 90.) — als das Princip, der letzte Grund der, natürlich aus wirklichem Glaubenseifer entſprungenen, Gewaltthaten der Chriſten gegen die Ketzer bezeichnet wird; ſo verſteht es ſich zugleich von ſelbſt, daß der Glaube nicht unmittelbar und urſprünglich, ſondern erſt in ſeiner hiſtoriſchen Entwickelung dieſe Conſequenzen haben konnte. Gleichwohl war auch ſchon den erſten Chriſten, und zwar nothwendiger Weiſe, der Ketzer ein Antichriſt — adversus Christum sunt haeretici Cyprianus. (Epist. 76. §. 14. edit. cit.) — ein fluchwürdiges — apostoli .... in epistolis haereticos exsecrati sunt Cyprianus. (Ibid. §. 6) — ein verlornes, von Gott in die Hölle verſtoßnes, d. h. zum ewigen Tode verurtheiltes Subject. „Da höreſt Du, daß das Unkraut bereits verdammt und zum Feuer verurtheilet iſt. Was willt Du denn einem Ketzer viel Marter anlegen? Höreſt Du nicht, daß er bereit allzuſchwer zu ſeiner Strafe verurtheilet iſt? Wer biſt Du, der Du zugreiffeſt und willt den ſtrafen, der ſchon in eines mächtigern Herrn Strafe gefallen iſt? Was will ich einem Dieb anhaben, der ſchon zum Galgen verurtheilt iſt? .... Gott hat ſchon ſeine Engel verordnet, die ſollen zu ſeiner Zeit Henker ſeyn über die Ketzer.“ Luther. (T. XVI. p. 132.) Als daher der Staat, die Welt chriſtlich, aber eben damit auch das Chriſtenthum weltlich, die chriſtliche Religion Staatsreligion wurde, da war es eine nothwendige Conſequenz, daß auch die erſt nur religiöſe oder dogmatiſche Vernichtung der Ketzer zu einer politiſchen, wirklichen Vernichtung wurde, die ewigen Höllenſtrafen ſich in zeitliche verwandelten. Wenn darum die Beſtimmung und Behandlung der Ketzerei als eines ſtrafbaren Verbrechens ein Widerſpruch mit dem chriſtlichen Glauben iſt, ſo iſt auch ein chriſtlicher König, ein chriſtlicher Staat ein Widerſpruch mit demſelben; denn ein chriſtlicher Staat iſt nur der, welcher das Gottesurtheil des Glaubens mit dem Schwerdte vollſtreckt, den Gläubigen die Erde zum Himmel, den Ungläubigen zur Hölle macht. „Wir haben gezeigt, ... daß es die Sache religiöſer Könige iſt, nicht nur Ehebruch oder Menſchenmord oder andere derartige Verbrechen, ſondern auch Religionsſchänderei (sacrilegia) mit angemeßner Strenge zu beſtrafen.“ Auguſtinus. (Epist. ad Dulcitium.) „Die Könige ſollen dem Herrn Chriſto alſo dienen, daß ſie mit Geſetzen dazu helfen, daß ſeine Ehre gefördert werde. — Wo nun weltliche Obrigkeit ſchändliche Irrthümer befindet, dadurch des Herrn Chriſti Ehre geläſtert und der Menſchen Seligkeit gehindert wird und Spaltung unter dem Volke entſteht .... wo ſolche irrige Lehrer ſich nicht weiſen laßen und vom Predigen nicht ablaßen wollen: da ſoll weltliche Oberkeit getroſt wehren und wiſſen, daß es ihr Amtshalb anders nicht gebühren will, denn daß ſie Schwerdt und alle Gewalt dahin wende, auf daß die Lehre rein und der Gottesdienſt lauter und ungefälſcht, auch Friede und Einigkeit erhalten werde.“ Luther. (T. XV. p. 110—111.) Bemerkt werde hier noch, daß Auguſtin die Anwendung von Zwangsmaßregeln zur Erweckung des chriſtlichen Glaubens damit rechtfertigt, daß auch der Apoſtel Paulus durch eine ſinnliche Gewaltthat — ein Wunder — zum Chriſtenthum bekehrt worden ſei. (De correct.

---

*) Die Todesſtrafe verwarfen überhaupt ſehr viele Chriſten, aber andere criminaliſtiſche Strafen der Ketzer, wie Landesverweiſung, Confiscation — Strafen, durch die man einen indirect ums Leben bringt — fanden ſie nicht im Widerſpruch mit ihrem chriſtlichen Glauben. Siehe hierüber J. H. Boehmeri Jus Eccl. Protest. l. V. Tit. VII. z. B. §. 155 157. 162. 163.

Donat. c. 6.) Der innige Zuſammenhang zwiſchen den zeitlichen und ewigen, d. i. politiſchen und geiſtlichen Strafen erhellt ſchon daraus, daß *dieſelben Gründe*, welche man gegen die weltliche Beſtrafung der Ketzerei geltend gemacht hat, auch *gegen die Höllenſtrafen ſprechen*. Kann die Ketzerei oder der Unglaube deßwegen nicht beſtraft werden, weil er ein bloßer *Irrthum* iſt, ſo kann er auch nicht von Gott in der Hölle beſtraft werden. Widerſpricht Zwang dem Weſen des Glaubens, ſo widerſpricht auch die Hölle dem Weſen des Glaubens, denn die Furcht vor den ſchrecklichen Folgen des Unglaubens, den Qualen der Hölle zwingt wider Wiſſen und Willen zum Glauben. Böhmer in ſeinem Jus eccl. will die Ketzerei, den Unglauben aus der Klaſſe der Verbrechen geſtrichen wiſſen, der Unglaube ſei nur ein Vitium theologicum, ein Peccatum in Deum, d. h. eine Sünde gegen Gott. Allein Gott iſt ja im Sinne des Glaubens nicht nur ein religiöſes, ſondern auch *politiſches*, *juriſtiſches* Weſen, der König der Könige, das eigentliche Staatsoberhaupt. „Es iſt keine Obrigkeit ohne von Gott, ſie iſt Gottes Dienerin.“ Römer 13, 1, 4. Wenn daher der juriſtiſche Begriff der Majeſtät, der königlichen Würde und Ehre von Gott gilt, ſo muß auch conſequent von der Sünde gegen Gott, von dem Unglauben der Begriff des Verbrechens gelten. Und wie Gott, ſo der Glaube. Wo der Glaube noch eine *Wahrheit* iſt und zwar *öffentliche* Wahrheit, da zweifelt er nicht daran, daß er von Jedem *gefordert* werden kann, daß Jeder zum Glauben *verpflichtet* iſt. — Bemerkt werde auch noch dieſes, daß die chriſtliche Kirche in ihrem Haß gegen die Ketzer ſo weit gegangen iſt, daß nach dem kanoniſchen Recht ſogar der *Verdacht* der Ketzerei ein *Verbrechen* iſt, ita ut de jure canonico revera *crimen suspecti* detur, cujus *existentiam frustra in jure civili quaerimus*. *Boehmer*. (L. c. V. Tit. VII. §. 23—42.)

Das Gebot der Feindesliebe erſtreckt ſich nur auf perſönliche Feinde, nicht auf die Feinde Gottes, die Feinde des Glaubens. „Gebeut nicht der Herr Chriſtus, daß wir auch unſere Feinde lieben ſollen? wie rühmet ſich denn allhier David, daß er haſſe die Verſammlung derer Boshaftigen, und ſitze nicht bey denen Gottloſen? .... Der Perſon halber ſoll ich ſie lieben; aber um der Lehre willen ſoll ich ſie haſſen. Und alſo muß ich ſie haſſen oder muß Gott haſſen, der da gebeut und will, daß man allein ſeinem Wort ſoll anhangen. .... Was ich *mit Gott nicht lieben kann, das ſoll ich haſſen*; wenn ſie nur etwas predigen, das *wider Gott* iſt, ſo *gehet alle Liebe und Freundſchaft unter*: daſelbſt haſſe ich Dich und thue Dir kein Gutes. Denn der *Glaube* ſoll *oben* liegen, und da *gehet der Haß an und iſt die Liebe aus, wenn es das Wort Gottes angehet*. .... So will nun David ſagen: ich haſſe ſie nicht darum, daß ſie *mir* Leid und Uebels thäten und daß ſie ein arges und böſes Leben führeten, ſondern daß ſie Gottes Wort verachten, ſchänden, läſtern, verfälſchen und verfolgen.“ „Glaube und Liebe ſind zweierlei. Glaube leidet nichts, Liebe leidet Alles. Glaube flucht, Liebe ſegnet; Glaube ſucht Rache und Strafe; Liebe ſucht Schonen und Vergeben.“ „Ehe der Glaube ließe Gottes Wort untergehen und Ketzerey ſtehen, wünſchte er eher, daß *alle Creaturen untergingen*; denn durch Ketzerey *verliert man Gott ſelbſt*.“ *Luther*. (T. VI. p. 94. T. V, p. 624. 630.) S. auch hierüber meine Beleuchtung in den deutſchen Jahrb. und Auguſtini Enarrat. in Psalm 138 (139). Wie Luther die Perſon, ſo unterſcheidet auch Auguſtin hier den Menſchen vom Feinde Gottes, vom Ungläubigen und ſagt, wir ſollen die Gottloſigkeit im Menſchen haſſen, die Menſchheit in ihm lieben. Aber was iſt denn in den Augen des Glaubens der Menſch im Unterſchied vom Glauben, der Menſch ohne Glaube, d. h. ohne Gott? Nichts, denn der Inbegriff aller Realitäten, aller Liebenswürdigkeiten, alles Guten und Weſenhaften iſt der Glaube, als welcher allein Gott ergreift und beſitzt. Wohl iſt der Menſch als Menſch ein Bild Gottes, aber nur des natürlichen Gottes, Gottes als des Schöpfers der Natur. Der Schöpfer iſt aber nur der Gott „von Außen“; der wahre Gott, Gott wie er „in ſich ſelbſt“ iſt, das „inwendige Weſen Gottes“ iſt der dreieinige Gott, iſt insbeſondere Chriſtus. (S. Luther T. XIV. p. 2 u. 3 und T. XVI. p. 581.) Und das Bild dieſes erſt wahren, weſentlichen, chriſtlichen Gottes iſt auch nur der Gläubige, der Chriſt. Ueberdem iſt ja der Menſch an und für ſich ſchon nicht um ſeinetwillen, ſondern um Gottes willen zu lieben. Auguſtinus. (De doctrina chr. l. I. c. 27 u. 22.) Wie ſollte alſo gar der ungläubige Menſch, der keine Aehnlichkeit, keine Gemeinſchaft mit dem wahren Gott hat, ein Gegenſtand der Liebe ſein?

Der Glaube ſcheidet den Menſchen vom Menſchen, ſetzt an die Stelle der naturbegründeten Einheit und Liebe eine übernatürliche — die Einheit des Glaubens. „Den Chriſten muß nicht nur der Glaube, ſondern auch das Leben unterſcheiden. ... Ziehet nicht, ſagt der Apoſtel, am fremden Joche mit den Ungläubigen. ... Es beſtehe alſo zwiſchen uns und ihnen die größte Trennung.“ Hieronymus. (Epist. Caelantiae matronae.) „Wie kann das eine Ehe genannt werden, wo die Uebereinſtimmung des Glaubens fehlt? Wie Viele ſind aus Liebe zu ihren Weibern Verräther ihres Glaubens geworden!“ Ambroſius. (Epist. 70. Lib. IX.) „Denn Chriſten dürfen nicht Heiden oder Juden ehelichen.“ Petrus Lombard. (L. IV. dist. 39. c. 1.) Auch dieſe Scheidung iſt keineswegs unbibliſch. Wir ſehen ja vielmehr, daß die Kirchenväter ſich gerade auf die Bibel berufen. Die bekannte Stelle des Apoſtels in Betreff der Ehen zwiſchen Heiden und Chriſten bezieht ſich nur auf Ehen, die ſchon vor dem Glauben beſtanden, nicht auf ſolche, die erſt geſchloſſen werden ſollen. Man ſehe, was hierüber ſchon Petrus L. ſagt in dem eben citirten Buche. „Die erſten Chriſten haben alle ihre Verwandte, die ſie von der Hoffnung der himmliſchen Belohnung abwenden wollten, nicht erkannt, auch nicht einmal gehört. — Dieß hielten ſie vor die eigne Kraft des Evangelii, daß um deſſen willen alle Blutsfreundſchaft verachtet würde; indem .... die Brüderſchaft Chriſti der natürlichen weit vorginge. — Uns iſt das Vaterland und der gemeine Name nicht lieb, als die wir ſelbſt vor unſern Eltern einen Abſcheu haben, wenn ſie etwas wider den Herrn lehren wollen.“ G. Arnold. (Wahre Abbild. der erſten Chriſten. B. IV. c. 2.) „Wer Vater oder Mutter mehr liebet denn mich, der iſt meiner nicht werth. Matth. 10, 37. ... Hierin erkenne ich euch nicht als Eltern, ſondern als Feinde an. … Was habe ich mit Euch zu ſchaffen? Was habe ich von Euch außer Sünde und Elend?" Bernardus. (Epist. 111. Ex. pers. Heliae mon. ad parentes.) „Höre Iſidors Ausſpruch: viele Geiſtliche, Mönche … verlieren über dem zeitlichen Wohl ihrer Eltern ihre Seelen. … Die Diener Gottes, welche für das Wohl ihrer Eltern ſorgen, fallen von der Liebe Gottes ab." (De Modo bene viv. S. VII.) „Jeden gläubigen Menſchen halte für Deinen Bruder." (Ibid. Serm. XIII.) „Ambroſius ſagt, daß wir weit mehr lieben ſollen die Kinder, die wir aus der Taufe heben, als die Kinder, die wir fleiſchlich zeugten. Petrus L. (L. IV. dist. 6. c. 5. addit. Henr. ab Vurim.) „Die Kinder werden mit der Sünde geboren, und erben nicht das ewige Leben ohne Erlaſſung der Sünde. … Da es alſo nicht zweifelhaft iſt, daß in den Kindern die Sünde iſt, ſo muß einiger Unterſchied ſein zwiſchen den Kindern der Heiden, welche ſchuldig bleiben, und den Kindern in der Kirche, welche von Gott angenommen werden." Melanchthon. (Loci de bapt. inf. Argum. II. Vgl. hiezu auch die oben als ein Zeugniß von der Beſchränktheit der chriſtgläubigen Liebe aus Buddeus angeführte Stelle.) „Mit den Ketzern darf man weder beten, noch ſingen." Concil. Carthag. IV. can. 72. (Carranza Summ.) „Die Biſchöffe oder Geiſtlichen ſollen an die, welche keine katholiſchen Chriſten ſind, auch wenn ſie ihre Blutsverwandte ſind, nichts von ihren Sachen verſchenken." Concil. Carthag. III. can. 13. (ibid.)

Der Glaube hat die Bedeutung der Religion, die Liebe nur die der Moral. Dieß hat beſonders entſchieden der Proteſtantismus ausgeſprochen. Der Ausdruck, daß die Liebe nicht vor Gott gerecht mache, ſondern nur der Glaube, ſagt eben nichts weiter aus, als daß die Liebe keine religiöſe Kraft und Bedeutung habe. (S. Apologia der augsburgiſchen Confeſſ. Art. 3. Von der Liebe und Erfüllung des Geſetzes.) Zwar heißt es hier: „Darum was die Scholaſtici von der Liebe Gottes reden, iſt ein Traum und iſt unmöglich Gott zu lieben, ehe wir durch den Glauben die Barmherzigkeit erkennen und ergreifen. Denn alsdann erſt wird Gott objectum amabile, ein lieblich, ſelig Anblick." Es wird alſo hier zum eigentlichen Object des Glaubens die Barmherzigkeit, die Liebe gemacht. Allerdings unterſcheidet ſich zunächſt der Glaube auch nur dadurch von der Liebe, daß er außer ſich ſetzt, was die Liebe in ſich ſetzt. „Wir gläuben unſere Gerechtigkeit, Heyl und Troſt ſtehe außer uns." Luther. (T. XVI. p. 497. S. auch T. IX. p. 587.) Allerdings iſt der Glaube im proteſtantiſchen Sinne der Glaube an die Vergebung der Sünde, der Glaube an die Gnade, der Glaube an Chriſtus, als den für den Menſchen ſterbenden und leidenden Gott, ſo daß der Menſch, um die ewige Seligkeit zu erlangen, nichts weiter ſeinerſeits zu thun hat, als dieſe Hingebung Gottes für ihn ſelbſt wieder hingebend, d. i. gläubig, zuverſichtlich anzunehmen. Aber Gott iſt nicht allein als Liebe Gegenſtand des Glaubens. Im Gegentheil der charakteriſtiſche Gegenſtand des Glaubens als Glaubens iſt Gott als Subject. Oder iſt etwa ein Gott, der dem Menſchen kein Verdienſt gönnt, der Alles nur ſich ausſchließlich vindicirt, eiferſüchtig über ſeiner Ehre wacht, iſt ein ſolcher ſelbſtſüchtiger Gott ein Gott der Liebe?

Die aus dem Glauben hervorgehende Moral hat zu ihrem

Princip und Kriterium nur den *Widerſpruch mit der Natur, mit dem Menſchen.* Wie der höchſte Gegenſtand des Glaubens der iſt, welcher der *Vernunft* am meiſten widerſpricht, die Euchariſtie, ſo iſt nothwendig die höchſte Tugend der dem Glauben getreuen und gehorſamen Moral die, welche am meiſten der *Natur* widerſpricht. Die *dogmatiſchen* Wunder haben conſequent *moraliſche* Wunder in ihrem Gefolge. Die widernatürliche Moral iſt die natürliche Schweſter des übernatürlichen Glaubens. Wie der Glaube die Natur *außer* dem Menſchen, ſo überwindet die Glaubensmoral die Natur im Menſchen. Dieſen praktiſchen Supernaturalismus, deſſen epigrammatiſche Spitze die „Jungferſchaft, die Schweſter der Engel, die Königin der Tugenden, die Mutter alles Guten" iſt (ſ. A. v. Buchers: *Geiſtliches Suchverloren.* Sämmtl. W. B. VI. 151.), hat insbeſondere der Katholicismus ausgebildet; denn der Proteſtantismus hat nur das Princip des Chriſtenthums feſtgehalten, aber die nothwendigen Conſequenzen deſſelben willkührlich, eigenmächtig weggeſtrichen, hat ſich nur den chriſtlichen Glauben, aber nicht die chriſtliche Moral zu Gemüthe gezogen. Der Proteſtantismus hat den Menſchen im Glauben auf den Standpunkt des erſten Chriſtenthums, aber im Leben, in der Praxis, in der Moral auf den vorchriſtlichen, auf den heidniſchen oder altteſtamentlichen, auf den adamitiſchen, den natürlichen Standpunkt zurückverſetzt. Die Ehe hat Gott im Paradieſe eingeſetzt; darum gilt auch heute noch, auch den Chriſten noch das Gebot: Mehret euch! Chriſtus giebt nur denen den Rath, ſich nicht zu verheirathen, die dazu geſchickt ſind. Die Keuſchheit iſt eine übernatürliche Gabe; ſie kann alſo nicht Jedem zugemuthet werden. Aber iſt denn nicht auch der Glaube eine übernatürliche Gabe, eine beſondere Gnade Gottes, ein Wunderwerk, wie Luther unzählige Male ſagt, und wird er nicht dennoch uns Allen zum Gebote gemacht? Ergeht nicht deßhalb das Gebot an uns, daß wir unſere natürliche Vernunft „tödten, blenden und ſchänden" ſollen? Iſt nicht der Trieb, nichts zu glauben und anzunehmen, was der Vernunft widerſpricht, eben ſo natürlich, ſo ſtark, ſo nothwendig in uns, als der Geſchlechtstrieb? Wenn wir Gott um Glauben bitten ſollen, weil wir für uns ſelbſt zu ſchwach ſind, warum ſollen wir nicht aus demſelben Grund Gott um die Keuſchheit anflehen? Wird er uns dieſe Gabe verſagen, wenn wir ihn ernſtlich darum anflehen? Nimmermehr; alſo können wir eben ſo gut die Keuſchheit als den Glauben als ein allgemeines Gebot betrachten, denn was wir nicht durch uns ſelbſt, das vermögen wir durch Gott. Was gegen die Keuſchheit, das ſpricht auch gegen den Glauben, und was für den Glauben, das ſpricht auch für die Keuſchheit. Eins ſteht und fällt mit dem Andern; mit dem übernatürlichen Glauben iſt eine übernatürliche Moral nothwendig verbunden. Dieſes Band zerriß der Proteſtantismus: im Glauben bejahte er das Chriſtenthum, im Leben, in der Praxis verneinte er es, anerkannte er die Autonomie der natürlichen Vernunft, des Menſchen, ſetzte er den Menſchen in ſeine urſprünglichen Rechte ein. Nicht weil ſie der Bibel widerſpricht — hier wird ihr vielmehr das Wort geredet — weil ſie dem Menſchen, der Natur widerſpricht, deßhalb verwarf er die Eheloſigkeit, die Keuſchheit. „Wer aber ja einſam ſeyn will, der thue den Namen: „Menſch weg und beweiſe oder ſchaff's, daß er ein Engel oder Geiſt ſei. . . . . Es iſt zu erbarmen, daß ein Menſch ſo toll ſoll ſein, daß ſich wundert, daß ein Mann ein Weib nimmt oder daß ſich jemand deß ſchämen ſollte, weil ſich niemand wundert, daß Menſchen zu eſſen und zu trinken pflegen. Und dieſe Nothdurft, da das menſchliche Weſen herkommt, ſoll noch erſt in Zweifel und Wunder ſtehen." Luther. (T. XIX. p. 368. 369.) Unentbehrlich iſt alſo dem Manne das Weib, ſo unentbehrlich wie Speiſe und Trank. Stimmt dieſer Unglaube an die Möglichkeit und Realität der Keuſchheit mit der Bibel überein, wo uns die Eheloſigkeit als ein löblicher und folglich möglicher, erreichbarer Stand angeprieſen wird? Nein! ſie widerſpricht ihr geradezu. Der Proteſtantismus negirte auf dem Gebiete der Moral in Folge ſeines praktiſchen Sinnes und Verſtandes, alſo aus eigner Kraft und Macht den chriſtlichen Supranaturalismus. Das Chriſtenthum exiſtirt für ihn nur im Glauben — nicht im Rechte, nicht in der Moral, nicht im Staate. Wohl gehört weſentlich zum Chriſten auch die Liebe (der Inbegriff der Moral), ſo daß wo keine Liebe, wo ſich der Glaube nicht durch die Liebe bethätigt, kein Glaube, kein Chriſtenthum iſt. Aber gleichwohl iſt die Liebe nur die Erſcheinung des Glaubens nach Außen, nur eine Folge und nur etwas Menſchliches. „Der Glaube allein handelt mit Gott", der Glaube macht uns zu Göttern", die Liebe zu Menſchen, und, wie der Glaube nur für Gott, ſo iſt auch Gott nur für den Glauben, d. h. der Glaube allein iſt das Göttliche, das Chriſtliche im Menſchen. Dem Glauben gehört das ewige, der Liebe nur dieß zeitliche Leben. „Gott hat dieſes zeitliche irdiſche Leben lange zuvor ehe Chriſtus gekommen iſt, der ganzen Welt gegeben und geſagt: daß man ihn und den Nächſten lieben ſoll. Darnach hat er auch der Welt gegeben ſeinen Sohn Chriſtum, auf daß wir durch ihn und in ihm auch das ewige Leben haben ſollen. ... Moſes und das Geſetz gehört zu dieſem Leben, aber zu jenem Leben müſſen wir den Herrn haben." Luther. (T. XVI p. 439.) Obwohl alſo die Liebe zum Chriſten gehört, ſo iſt doch der Chriſt nur dadurch Chriſt, daß er glaubt an Chriſtus. Wohl iſt der Nächſtendienſt — in welcher Art, welchem Stande und Berufe er auch nur immer geſchehe — Gottesdienſt. Aber der Gott, dem ich diene, indem ich ein weltliches oder natürliches Amt verrichte, iſt auch nur der allgemeine, weltliche, natürliche, vorchriſtliche Gott. Die Obrigkeit, der Staat, die Ehe exiſtirte ſchon vor dem Chriſtenthum, war eine Einſetzung, eine Anordnung Gottes, in der er ſich noch nicht als den wahren Gott, als Chriſtus offenbarte. Chriſtus hat mit allen dieſen weltlichen Dingen nichts zu ſchaffen, ſie ſind ihm äußerlich, gleichgültig. Aber eben deßwegen verträgt ſich jeder weltliche Beruf und Stand mit dem Chriſtenthum; denn der wahre, chriſtliche Gottesdienſt iſt allein der Glaube und dieſen kann man überall ausüben. Der Proteſtantismus bindet den Menſchen nur im Glauben, alles Uebrige giebt er frei, aber nur, weil es dem Glauben äußerlich iſt. Wohl binden uns die Gebote der chriſtlichen Moral, wie z. B.: Ihr ſollt euch nicht rächen u. ſ. w., aber ſie gelten nur für uns als Privatperſonen, nicht für uns als öffentliche Perſonen. Die Welt wird nach ihren eignen Geſetzen regiert. Der Katholicismus hat „das weltliche und geiſtliche Reich unter einander gemengt", d. h. er wollte die Welt durch das Chriſtenthum beherrſchen. Aber „Chriſtus iſt nicht darum auf Erden kommen, daß er dem Kaiſer Auguſto in ſein Regiment greiffe und ihn lehre, wie er regieren ſolle." Luther. (T. XVI. p. 49.) Wo das Weltregiment anfängt, da hört das Chriſtenthum auf — da gilt die weltliche Gerechtigkeit, das Schwerdt, der Krieg, der Proceß. *Als Chriſt* laß ich mir ohne Widerſtand meinen Mantel ſtehlen, aber *als Bürger* verlange ich ihn von Rechtswegen wieder zurück. „Das Evangelium ſchafft nicht das Naturrecht ab." *Melanchthon.* (De vindicta Loci. S. über dieſen Gegenſtand auch M. Chemnitii Loci theol. de vindicta.) Kurz der Proteſtantismus iſt die praktiſche Negation des Chriſtenthums, die praktiſche Poſition des natürlichen Menſchen. Wohl gebietet auch Er die Tödtung des Fleiſches, die Negation des natürlichen Menſchen; aber, abgeſehen davon, daß ſie *keine religiöſe Bedeutung* und *Kraft* mehr für ihn hat, nicht gerecht, d. h. nicht gottwohlgefällig, nicht ſelig macht — die Negation des Fleiſches im Proteſtantismus unterſcheidet ſich nicht von *der* Beſchränkung des Fleiſches, welche dem Menſchen die natürliche Vernunft und Moral auferlegen. Die *nothwendigen praktiſchen Folgen* des chriſtlichen Glaubens hat der Proteſtantismus in das Jenſeits, in den Himmel hinausgeſchoben, d. h. eben *revera negirt.* Im Himmel erſt hört der weltliche Standpunkt des Proteſtantismus auf — dort verheirathen wir uns nicht mehr, dort erſt werden wir neue Creaturen; aber hier bleibt Alles beim Alten „bis in jenes Leben, da wird das *äußerliche Leben geändert*, denn Chriſtus iſt nicht kommen, die Creatur zu ändern." *Luther.* (T. XV. p. 62.) Hier ſind wir zur Hälfte Heiden, zur Hälfte Chriſten, halb Bürger der Erde, halb Bürger des Himmels. Von dieſer Theilung, dieſem Zwieſpalt, dieſem Bruche weiß aber der Katholicismus nichts. Was er im Himmel, d. h. im Glauben, das negirt er auch, ſo viel als möglich, auf der Erde, d. h. in der Moral. „Es erfordert eine große Kraft und ſorgfältige Achtſamkeit, zu *überwinden*, was *du von Geburt* biſt: im Fleiſche *nicht fleiſchlich* zu leben, täglich mit dir zu kämpfen." *Hieronymus.* (Epist. Furiae Rom. nobilique viduae.) „Je mehr du *die Natur bezwingſt und unterdrückſt*, deſto größere Gnade wird dir eingeflößt." *Thomas a. K.* (Imit. l. III. c. 54.) „Faſſe Muth und habe die Kraft, ſowohl zu thun, als zu leiden, was *der Natur widerſpricht*." (Ibid. c. 49.) „O wie ſelig iſt der Menſch, der deinetwegen o Herr! allen Creaturen den Abſchied giebt, der der *Natur Gewalt* anthut und die Begierden des Fleiſches in der Glut des Geiſtes kreuzigt." (Ibid. c. 48.) „Aber leider! lebt noch der alte Menſch in mir, er iſt noch nicht ganz gekreuzigt." (Ibid. c. 34.) Und dieſe Sätze ſind keineswegs nur ein Abdruck der frommen Individualität des Verfaſſers der Schrift de imitatione Christi; ſie drücken die ächte Moral des Katholicismus aus — *die* Moral, welche die Heiligen mit ihrem Leben beſtätigten und ſelbſt das ſonſt ſo weltliche Oberhaupt der Kirche ſanctionirte. (Siehe z. B. die Canonizatio S. Bernhardi Abbatis per Alexandrum papam III. anno Ch. 1164.) Aus dieſem rein negativen Moralprincip kommt es auch, daß ſich innerhalb des Katholicismus ſelbſt dieſe craſſe Anſicht ausſprechen konnte und durfte, daß das bloße Märtyrerthum auch ohne die Triebfeder der Liebe zu Gott himmliſche Seligkeit erwerbe.

Allerdings negirte auch der Katholicismus in praxi die ſupranaturaliſtiſche Moral des Chriſtenthums; aber ſeine Negation hat eine weſentlich andere Bedeutung, als die des Proteſtantismus; ſie iſt nur eine Negation de facto, aber nicht de jure. Der Katholik verneinte im Leben, was er im Leben bejahen *ſollte* — wie z. B. das Gelübde der Keuſchheit — bejahen *wollte*, wenn er wenigſtens ein religiöſer Katholik war, aber der Natur der Sache nach nicht bejahen *konnte*. Er machte alſo das Naturrecht geltend, er befriedigte die Sinnlichkeit — er war mit einem Worte: Menſch im Widerſpruch mit ſeinem wahren Weſen, ſeinem religiöſen Princip und Gewiſſen. „Leider! lebt noch in mir der alte (d. i. wirkliche) Menſch.“ Der Katholicismus hat der Welt den Beweis gegeben, daß die übernatürlichen Glaubensprincipien des Chriſtenthums auf das Leben angewandt, zu Moralprincipien gemacht, immoraliſche, grundverderbliche Folgen haben. Dieſe Erfahrung zog ſich der Proteſtantismus zu Nutze, oder vielmehr ſie rief den Proteſtantismus hervor. Er machte daher die — im Sinne des wahren Katholicismus, allerdings nicht im Sinne der entarteten Kirche — *illegitime* praktiſche Negation des Chriſtenthums zum *Geſetz*, zur *Norm* des Lebens: Ihr *könnt* im Leben, wenigſtens dieſem Leben, keine Chriſten, keine beſondere, übermenſchliche Weſen ſein, alſo *ſollt* ihr auch keine ſein. Und er legitimirte vor ſeinem im Chriſtenthum befangenen Gewiſſen ſogar dieſe Negation des Chriſtenthums ſelbſt wieder aus dem Chriſtenthum, erklärte ſie für chriſtlich — kein Wunder daher, daß nun endlich das moderne Chriſtenthum nicht nur die praktiſche, ſondern ſelbſt auch die theoretiſche, alſo die totale Negation des Chriſtenthums für Chriſtenthum ausgiebt. Wenn übrigens der Proteſtantismus als der Widerſpruch, der Katholicismus als die Einheit von Glauben und Leben bezeichnet wird, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß damit beiderſeits nur das *Weſen*, das *Princip* bezeichnet werden ſoll.

Der Glaube opfert Gott den Menſchen auf. Das Menſchenopfer gehört ſelbſt zum Begriffe der Religion. Die blutigen Menſchenopfer dramatiſiren nur dieſen Begriff. „Durch den Glauben opferte Abraham den Iſaak.“ *Hebräer* 11, 17. „Wie viel größer iſt Abraham, welcher ſeinen einzigen Sohn dem Willen nach tödtete. ..... Jephtha opferte ſeine jungfräuliche Tochter und wird deßwegen von dem Apoſtel unter den Heiligen aufgezählt.“ *Hieronymus*. (Epist. Juliano.) Auch in der chriſtlichen Religion iſt es nur das Blut, die Negation des Menſchenſohnes, wodurch der Zorn Gottes geſtillt, Gott mit dem Menſchen verſöhnt wird. Darum mußte ein reiner, ſchuldloſer Menſch als Opfer fallen. Solches Blut nur iſt koſtbar, ſolches nur hat verſöhnende Kraft. Und dieſes am Kreuze zur Beſänftigung des göttlichen Zorns vergoßne Blut genießen die Chriſten im Abendmahl zur Beſtärkung und Beſiegelung ihres Glaubens. Aber warum denn das Blut in der Geſtalt des Weins, das Fleiſch unter der Geſtalt des Brotes? Damit es nicht den *Schein* hat, als äßen die Chriſten wirklich Menſchenfleiſch, als tränken ſie wirklich Menſchenblut, damit nicht der natürliche Menſch, d. i. der homo verus beim Anblick von wirklichem Menſchenfleiſch und Blute vor den Myſterien des chriſtlichen Glaubens zurückſchaudert. „Damit nicht die menſchliche Schwachheit vor dem Eſſen des Fleiſches und dem Trinken des Blutes ſich entſetzte, wollte Chriſtus beides mit den Geſtalten des Brots und Weins bedecken und bemänteln.“ *Bernardus*. (Edit. cit. p. 189—191.) Aus drei Gründen wird nach Chriſti Verordnung Fleiſch und Blut unter einer andern Geſtalt genoſſen. Erſtlich deßwegen, damit der Glaube, welcher ſich auf die unſichtbaren Dinge bezieht, ein Verdienſt hätte, denn der Glaube hat da kein Verdienſt, wo die menſchliche Vernunft einen Erfahrungsbeweis gewährt. Dann deßwegen, damit nicht die Seele ſich vor dem entſetzte, was das Auge erblickte, denn wir ſind es nicht gewohnt, rohes Fleiſch zu eſſen und Blut zu trinken. Und endlich deßwegen, damit die Ungläubigen nicht die chriſtliche Religion inſultirten .... uns nämlich nicht darum verlachten, daß wir das Blut eines getödteten Menſchen tränken." Petrus Lomb. (L. IV. dist. 11. c. 4.)

Aber wie das blutige Menſchenopfer in der höchſten Negation des Menſchen zugleich die höchſte Poſition deſſelben ausdrückt, denn nur deßwegen, weil das Menſchenleben für das Höchſte gilt, weil alſo das Opfer deſſelben das ſchmerzlichſte iſt, das Opfer, welches die größte Ueberwindung koſtet, wird es Gott dargebracht — eben ſo iſt auch der Widerſpruch der Euchariſtie mit der menſchlichen Natur nur ein ſcheinbarer. Auch ganz abgeſehen davon, daß Fleiſch und Blut mit Wein und Brod, wie der heil. Bernhard ſagt, bemäntelt werden, d. h. in Wahrheit nicht Fleiſch, ſondern Brod, nicht Blut, ſondern Wein genoſſen wird — das Myſterium der Euchariſtie löſt ſich auf in das Geheimniß des Eſſens und Trinkens. „..... Alle alte chriſtliche Lehrer .... lehren, daß der Leib Chriſti nicht allein geiſtlich mit dem Glauben, welches auch außerhalb des Sacraments geſchieht, ſondern auch mündlich, nicht allein von gläubigen, frommen, ſondern auch von unwürdigen, ungläubigen, falſchen und böſen Chriſten empfangen werde." So iſt nun zweierley Eſſen des Fleiſches Chriſti, eines geiſtlich. ..... Solch geiſtlich Eſſen aber iſt nichts Andres als der Glaube. .... Das andere Eſſen des Leibes Chriſti iſt mündlich oder ſacramentlich." (Concordienb. Erkl. Art. 7.) „Der Mund iſſet den Leib Chriſti leiblich." Luther (wider die Schwarmgeiſter, T. XIX. p. 417). Was begründet alſo die ſpecifiſche Differenz der Euchariſtie? Eſſen und Trinken. Außer dem Sacrament wird Gott geiſtig, im Sacrament ſinnlich, mündlich genoſſen, d. h. getrunken und gegeſſen — leiblich angeeignet, aſſimilirt. Wie könnteſt Du aber Gott in Deinen Leib aufnehmen, wenn er Dir für ein Gottes unwürdiges Organ gälte? Schütteſt Du den Wein in ein Waſſergefäß? Ehrſt Du ihn nicht durch ein beſondres Glas? Faſſeſt Du mit Deinen Händen oder Lippen an, was Dich ekelt? Erklärſt Du nicht dadurch das Schöne allein für das Berührungswürdige? Sprichſt Du nicht die Hände und Lippen heilig, wenn Du mit ihnen das Heilige ergreifſt und berührſt? Wenn alſo Gott gegeſſen und getrunken wird, ſo wird Eſſen und Trinken als ein göttlicher Act ausgeſprochen. Und dieß ſagt die Euchariſtie, aber auf eine ſich ſelbſt widerſprechende, myſtiſche, heimliche Weiſe. Unſere Aufgabe iſt es jedoch, offen und ehrlich, deutlich und beſtimmt das Myſterium der Religion auszuſprechen. Das Leben iſt Gott, Lebensgenuß Gottesgenuß, wahre Lebensfreude wahre Religion. Aber zum Lebensgenuß gehört auch der Genuß von Speiſe und Trank. Soll daher das Leben überhaupt heilig ſein, ſo muß auch Eſſen und Trinken heilig ſein. Iſt dieſe Confeſſion Irreligion? Nun ſo bedenke man, daß dieſe Irreligion das analyſirte, explicirte, das unumwunden ausgeſprochene Geheimniß der Religion ſelbſt iſt. Alle Geheimniſſe der Religion reſolviren ſich zuletzt, wie gezeigt, in das Geheimniß der himmliſchen Seligkeit. Aber die himmliſche Seligkeit iſt nur die von den Schranken der Wirklichkeit entblößte Glückſeligkeit. Die Chriſten wollen ſo gut glückſelig ſein als die Heiden. Der Unterſchied iſt nur, daß die Heiden den Himmel auf die Erde, die

Chriſten die Erde in den Himmel verſetzen. Endlich iſt, was *iſt*, was wirklich genoſſen wird; aber unendlich, was *nicht* iſt, was nur geglaubt und gehofft wird.

* * *

Die chriſtliche Religion iſt ein Widerſpruch. Sie iſt die Verſöhnung und zugleich der Zwieſpalt, die Einheit zugleich und der Gegenſatz von Gott und Menſch. Dieſer perſonificirte Widerſpruch iſt der Gottmenſch — die Einheit der Gottheit und Menſchheit in ihm Wahrheit und Unwahrheit.

Es iſt ſchon oben behauptet worden, daß, wenn Chriſtus zugleich Gott, Menſch und zugleich ein andres Weſen war, welches als ein des Leidens unfähiges Weſen vorgeſtellt wird, ſein Leiden nur eine Illuſion war. Denn ſein Leiden für ihn *als Menſchen* war kein Leiden für *ihn als Gott*. Nein! was er als Menſch bekannte, läugnete er als Gott. Er litt nur äußerlich, nicht innerlich, d. h. er litt nur *ſcheinbar, doketiſch*, aber nicht wirklich, denn nur der Erſcheinung, dem Anſehn, dem Aeußern nach war er Menſch, in Wahrheit, im Weſen aber, welches eben deßwegen nur den Gläubigen Gegenſtand war, Gott. Ein wahres Leiden wäre es nur geweſen, wenn er zugleich *als Gott* gelitten hätte. Was nicht in Gott ſelbſt aufgenommen, wird nicht in die Wahrheit, nicht in das Weſen, die Subſtanz aufgenommen. Unglaublich aber iſt es, daß die Chriſten ſelbſt, theils direct, theils indirect, eingeſtanden haben, daß ihr höchſtes, heiligſtes Myſterium nur eine Illuſion, eine Simulation iſt. Eine Simulation, die übrigens ſchon dem durchaus unhiſtoriſchen*), theatraliſchen, illuſoriſchen Evangelium Johannis zu Grunde liegt, wie dieß *unter Anderm* beſonders aus der Auferweckung des Lazarus hervorgeht, indem hier der allmächtige Gebieter über Tod und Leben offenbar nur zur Oſtentation ſeiner Menſchlichkeit ſogar Thränen vergießet und ausdrücklich ſagt: „Vater, ich danke Dir, daß Du mich erhöret haſt, doch ich weiß, daß Du mich allezeit höreſt, ſondern *um des Volks willen*, das umher ſtehet, ſage ich es, daß ſie glauben.“ Dieſe evangeliſche Simulation hat nun die chriſtliche Kirche bis zur offenbaren Verſtellung ausgebildet. „Derſelbe litt und litt nicht. ... Er litt ſeinem angenommenen Leibe nach, damit der angenommene Leib für ein wirklicher gehalten würde, aber er litt nicht der leidensunfähigen Gottheit des Worts nach. ... Er war alſo unſterblich im Tode, leidensunfähig im Leiden. ... Warum ſchreibſt Du der Gottheit die Leiden des Körpers zu und verbindeſt die Schwachheit des menſchlichen Schmerzes mit der göttlichen Natur?“ *Ambroſius.* (De incarnat. dom. sac. c. 4. u. 5.) „Der menſchlichen Natur nach nahm er an Weisheit zu, nicht weil er ſelbſt mit der Zeit weiſer wurde ... ſondern

---

*) Wegen dieſer Behauptung verweiſe ich auf *Lützelberger's* Schrift: „Die kirchliche Tradition über den Apoſtel Johannes und ſeine Schriften in ihrer Grundloſigkeit nachgewieſen“, und *Bruno Bauer's* „Kritik der evangeliſchen Geſchichte der Synoptiker und des Johannes“ (III. B.).

eben die Weisheit, von der er voll war, *zeigte* er den Andern allmählig mit der Zeit .... *für Andere* alſo, *nicht für ſich* nahm er an Weisheit und Gnade zu." *Gregorius* (bei Petrus L. l. III. dist. 13. c. 1.). „Er nahm alſo zu dem *Schein* und der *Meinung* andrer Menſchen nach. So heißt es von ihm, daß er in ſeiner Kindheit Vater und Mutter nicht gekannt hätte, weil er ſich ſo benahm und betrug, *als wenn* er ſie nicht gekannt hätte." *Petrus L.* (Ibid. c. 2.) „Als Menſch alſo zweifelt er, als Menſch hat er geſprochen. (*Ambroſius*.) Mit dieſen Worten ſcheint angedeutet zu werden, daß Chriſtus nicht als Gott oder Gottes Sohn, ſondern als Menſch mit menſchlichem Affect gezweifelt hat, was aber nicht ſo zu verſtehen iſt, als wenn er *ſelbſt* gezweifelt hätte, ſondern nur ſo, daß er ſich wie ein Zweifelnder benahm und den Menſchen zu zweifeln ſchien." *Petrus L.* (Ibid. dist. 17. c. 2.) Wir haben im erſten Theil unſrer Schrift die Wahrheit, im zweiten die Unwahrheit der Religion oder vielmehr der Theologie dargeſtellt. Wahrheit iſt nur die Identität Gottes und des Menſchen — Wahrheit nur die Religion, wenn ſie die menſchlichen Beſtimmungen als göttliche bejaht, Falſchheit, wenn ſie, als Theologie, dieſelben negirt, Gott als ein andres Weſen ſondert vom Menſchen. So hatten wir im erſten Theil zu beweiſen die Wahrheit des Leidens Gottes; hier haben wir den Beweis von der Unwahrheit dieſes Leidens, und zwar nicht den ſubjectiven, ſondern den objectiven — das Eingeſtändniß der Theologie ſelbſt, daß ihr höchſtes Myſterium, das Leiden Gottes nur eine Täuſchung, Illuſion iſt. Habe ich alſo falſch geredet, wenn ich ſagte, das oberſte Princip der chriſtlichen Theologie ſei die Hypokriſie? Läugnet nicht auch der Theanthropos, daß er Menſch iſt, während er Menſch iſt? O widerlegt mich doch!

Es iſt daher die höchſte Kritikloſigkeit, Unwahrhaftigkeit und Willkührlichkeit, die chriſtliche Religion, wie es die ſpeculative Philoſophie gemacht hat, *nur* als Religion der Verſöhnung, nicht auch als *Religion des Zwieſpalts* zu demonſtriren, in dem Gottmenſchen nur die Einheit, *nicht auch den Widerſpruch* des göttlichen und menſchlichen Weſens zu finden. Chriſtus hat nur *als Menſch*, nicht *als Gott* gelitten — Leidensfähigkeit iſt aber das Zeichen wirklicher Menſchheit — nicht als Gott iſt er geboren, gewachſen an Erkenntniß, gekreuzigt; d. h. alle menſchlichen Beſtimmungen ſind von ihm als Gott *entfernt* geblieben. Das göttliche Weſen iſt in der Menſchwerdung, ungeachtet der Behauptung, daß Chriſtus zugleich wahrer Gott und wahrer Menſch geweſen, eben ſo gut *entzweit* mit dem menſchlichen Weſen, als vor derſelben, indem jedes Weſen die *Beſtimmungen des andern von ſich ausſchließt*, obwohl beide, aber auf eine *unbegreifliche*, *miraculöſe*, d. i. *unwahre*, der *Natur* des Verhältniſſes, indem ſie zu einander ſtehen, *widerſprechende* Weiſe zu einer Perſönlichkeit verknüpft ſein ſollen. Auch die Lutheraner, ja Luther ſelbſt, ſo derb er ſich über die Gemeinſchaft und Vereinigung der menſchlichen und göttlichen Natur in Chriſto ausſpricht, kommt doch nicht über ihren unverſöhnlichen Zwieſpalt hinaus. „Gott iſt Menſch und Menſch iſt Gott, dadurch doch weder die Naturen, noch derſelben Eigenſchaften mit einander vermiſcht werden, ſondern es behält eine *jede Natur ihr Weſen und Eigenſchaften*." „Es hat der Sohn Gottes ſelbſt wahrhaftig, doch *nach der angenommenen menſchlichen Natur* gelitten und iſt wahrhaftig geſtorben, wiewohl *die göttliche Natur* weder leiden, noch ſterben kann.“ „Iſt recht geredet: Gottes Sohn leidet. Denn obwohl das eine Stück (daß ich ſo rede) als die Gottheit nicht leidet, ſo leidet dennoch die Perſon, welche Gott iſt, am andern Stück als an der Menſchheit; denn in der Wahrheit iſt Gottes Sohn für uns gekreuzigt, das iſt die Perſon, die Gott iſt; denn ſie iſt, Sie (ſage ich) die Perſon iſt gekreuzigt nach der Menſchheit.“ „Die Perſon iſts, die alles thut und leidet, eines nach dieſer Natur, das andre nach jener Natur, wie das alles die Gelehrten wohl wiſſen.“ Concordienbuch. (Erklär. Art. 8). „Es iſt Gottes Sohn und Gott ſelbſt ermordet und erwürget: denn Gott und Menſch iſt eine Perſon. Darum iſt der Gott gekreuzigt und geſtorben, der Menſch worden: nicht der abgeſonderte Gott, ſondern der vereinigte Gott mit der Menſchheit: nicht nach der Gottheit, ſondern nach der menſchlichen Natur, die er angenommen.“ Luther. (T. III. p. 302.) So ſind alſo nur in der Perſon, d. h. nur in einem Nomen proprium, nur dem Namen nach, aber nicht im Weſen, nicht in der Wahrheit die beiden Naturen zur Einheit verbunden. „Wann geſagt wird: Gott iſt Menſch oder der Menſch iſt Gott, ſo heißt ein ſolcher Satz ein perſönlicher, weil er eine perſönliche Vereinigung in Chriſto vorausſetzt, denn ohne eine ſolche Vereinigung der Naturen in Chriſto hätte ich niemals ſagen können, daß Gott Menſch oder der Menſch Gott ſey. .... Ganz klar aber iſt, daß die Naturen im Allgemeinen nicht mit einander verbunden werden können und man daher nicht ſagen kann: die göttliche Natur iſt die menſchliche oder die Gottheit iſt die Menſchheit und umgekehrt.“ J. F. Buddeus. (L. c. l. IV. c. II. §. 11.) So iſt alſo die Einheit des göttlichen und menſchlichen Weſens in der Incarnation nur eine Täuſchung, eine Illuſion. Das alte Diſſidium von Gott und Menſch liegt auch ihr noch zu Grunde und wirkt um ſo verderblicher, iſt um ſo häßlicher, als es ſich hinter den Schein, hinter die Imagination der Einheit verbirgt. Darum war auch der Socinianismus nichts weniger als flach, wenn er wie die Trinität, ſo auch das Compoſitum des Gottmenſchen negirte — er war nur conſequent, nur wahrhaft. Gott war ein dreiperſönliches Weſen und doch ſollte er zugleich ſchlechthin einfach, ein ens simplicissimum ſein, ſo läugnete die Einfachheit die Trinität; Gott war Gott-Menſch und doch ſollte die Gottheit nicht von der Menſchheit tangirt oder aufgehoben werden, d. h. weſentlich von ihr geſchieden ſein; ſo läugnete die Unvereinbarkeit der göttlichen und menſchlichen Beſtimmungen die Einheit der beiden Weſen. Wir haben demnach ſchon im Gott-Menſchen ſelbſt den Läugner, den Erzfeind des Gottmenſchen, den Rationalismus, nur daß er hier zugleich noch mit ſeinem Gegenſatze behaftet war. Der Socinianismus negirte alſo nur, was der Glaube ſelbſt negirte, zugleich aber im Widerſpruch mit ſich wieder behauptete; er negirte nur einen Widerſpruch, nur eine Unwahrheit.

Gleichwohl haben aber doch auch wieder die Chriſten die Menſchwerdung Gottes als ein Werk der Liebe gefeiert, als eine Selbſtaufopferung Gottes, als eine Verläugnung ſeiner Majeſtät — Amor triumphat de Deo — denn die Liebe Gottes iſt ein leeres Wort, wenn ſie nicht als wirkliche Aufhebung ſeines Unterſchieds vom Menſchen gefaßt wird. Wir haben daher im Mittelpunkt des Chriſtenthums den am Schluß entwickelten Widerſpruch von Glaube und Liebe. Der Glaube macht das Leiden

Gottes zu einem Scheine, die Liebe zu einer Wahrheit, denn nur auf der Wahrheit des Leidens beruht der wahre, poſitive Eindruck der Incarnation. So ſehr wir daher den Widerſpruch und Zwieſpalt zwiſchen der menſchlichen und göttlichen Natur im Gottmenſchen hervorgehoben haben, ſo ſehr müſſen wir hinwiederum die Gemeinſchaft und Einheit derſelben hervorheben, vermöge welcher Gott wirklich Menſch und der Menſch wirklich Gott iſt. Hier haben wir darum den unwiderſprechlichen, unumſtößlichen und zugleich ſinnfälligen Beweis, daß der Mittelpunkt, der höchſte Gegenſtand des Chriſtenthums nichts Andres als der Menſch iſt, daß die Chriſten das menſchliche Individuum als Gott und Gott als das menſchliche Individuum anbeten. „Dieſer Menſch gebohren von Maria der Jungfrauen iſt Gott ſelbſt, der Himmel und Erde erſchaffen hat. Luther. (T. II. p. 671.) „Ich zeige auf den Menſchen Chriſtum und ſpreche: das iſt Gottes Sohn.“ Derſ. (T. XIX. p. 594.) „Lebendig machen, alles Gericht und alle Gewalt haben im Himmel und auf Erden, alles in ſeinen Händen haben, alles unter ſeinen Füßen unterworfen haben, von Sünden reinigen u. ſ. w. ſind .... göttliche unendliche Eigenſchaften, welche doch nach Ausſage der Schrift dem Menſchen Chriſto gegeben und mitgetheilt ſind. „Daher gläuben, lehren und bekennen wir, daß des Menſchen Sohn .... jetzt nicht allein als Gott, ſondern auch als Menſch Alles weiß, Alles vermag, allen Creaturen gegenwärtig iſt.“ „Demnach verwerfen und verdammen wir .... daß er (der Sohn Gottes) nach der menſchlichen Natur der Allmächtigkeit und anderer Eigenſchaften göttlicher Natur allerding nicht fähig ſei.“ (Concordienb. ſummar. Begr. u. Erklär. Art. 8.) „Hieraus folgt von ſelbſt, daß Chriſtus auch als Menſch religiös verehrt werden ſoll.“ Buddeus. (L. c. l. IV. c. II. §. 17.) Daſſelbe lehren ausdrücklich die Kirchenväter und Katholiken. Z. B. „Mit derſelben Anbetung iſt in Chriſto die Gottheit und Menſchheit anzubeten. ... Die Gottheit iſt mit der Menſchheit durch perſönliche Vereinigung innigſt verbunden, alſo kann auch die Menſchheit Chriſti oder Chriſtus als Menſch Gegenſtand göttlicher Verehrung ſein.“ Theol. Schol. (Sec. Thomam Aq. P. Metzger T. IV. p. 124.) Zwar heißt es: nicht der Menſch, nicht Fleiſch und Blut für ſich ſelbſt, ſondern das mit Gott verbundne Fleiſch wird angebetet, ſo daß der Cultus nicht dem Fleiſche oder dem Menſchen, ſondern Gott gilt. Aber es iſt hier wie mit dem Heiligen- und Bilderdienſte. Wie der Heilige nur im Bilde, Gott nur im Heiligen verehrt wird, weil man das Bild, den Heiligen ſelbſt verehrt, ſo wird Gott nur im menſchlichen Fleiſche angebetet, weil das menſchliche Fleiſch ſelbſt angebetet wird. Gott wird Fleiſch, Menſch, weil ſchon im Grunde der Menſch Gott iſt. Wie könnte es Dir nur in den Sinn kommen, das menſchliche Fleiſch mit Gott in ſo innige Beziehung und Berührung zu bringen, wenn es Dir etwas Unreines, Niedriges, Gottes Unwürdiges wäre? Wenn der Werth, die Würde des menſchlichen Fleiſches nicht in ihm ſelbſt liegt, warum machſt Du nicht andres, nicht thieriſches Fleiſch zur Wohnſtätte des göttlichen Geiſtes? Zwar heißt es: der Menſch iſt nur das Organ „in, mit und durch“ welches die Gottheit wirket „wie die Seele im Leibe“. Aber auch dieſer Einwand iſt durch das eben Geſagte ſchon widerlegt. Gott wählte den Menſchen zu ſeinem Organ, ſeinem Leibe, weil er nur im Menſchen ein ſeiner würdiges, ein ihm paſſendes, wohlgefälliges Organ fand. Wenn der Menſch gleichgültig iſt, warum incarnirte ſich denn Gott nicht in einem Thiere? So kommt alſo Gott nur aus dem Menſchen in den Menſchen. Die Erſcheinung Gottes im Menſchen iſt nur eine Erſcheinung von der Göttlichkeit und Herrlichkeit des Menſchen. Noscitur ex alio, qui non cognoscitur ex se (wen man nicht aus ſich erkennt, den erkennt man aus einem Andern) — dieſer triviale Spruch gilt auch hier. Gott wird erkannt aus dem Menſchen, den er mit ſeiner perſönlichen Gegenwart und Einwohnung beehrt, und zwar als ein menſchliches Weſen, denn was einer bevorzugt, auserwählt, liebt, das iſt ſein gegenſtändliches Weſen ſelbſt; und der Menſch wird aus Gott erkannt, und zwar als ein göttliches Weſen, denn nur Gotteswürdiges, nur Göttliches kann Object, kann Organ und Wohnſitz Gottes ſein. Zwar heißt es ferner: es iſt nur dieſer Jeſus Chriſtus ausſchließlich allein, kein anderer Menſch ſonſt, der als Gott verehrt wird. Aber auch dieſer Grund iſt eitel und nichtig. Chriſtus iſt zwar Einer nur, aber Einer für Alle. Er iſt Menſch, wie wir, „unſer Bruder und wir ſind Fleiſch von ſeinem Fleiſche und Bein von ſeinem Bein.“ Jeder erkennt daher ſich in Chriſto, jeder findet ſich in ihm repräſentirt. Fleiſch und Blut verkennt ſich nicht.“ „In Jeſu Chriſto unſerm Herrn iſt eines jeden unter uns Portion Fleiſch und Blut. Darum wo mein Leib regiert, da gläube ich, daß ich ſelbſt regiere. Wo mein Fleiſch verkläret iſt, da gläube ich, daß ich ſelbſt herrlich bin. Wo mein Blut herrſchet, da halte ich dafür, daß ich ſelbſt herrſche.“ Luther. (T. XVI. p. 534.) Bedenkt, daß der Leib des Sohnes Gottes die Idee unſrer Leiber iſt. Ehrt alſo euern Leib aus Verehrung ſeiner Idee!“*) Jacob Milichius. (Or. de Pulmone in Melanchth. Declam. T. II. p. 174.) Und ſo iſt es denn eine unläugbare, unumſtößliche Thatſache: die Chriſten beten das menſchliche Individuum an als das höchſte Weſen, als Gott. Freilich nicht mit Bewußtſein; denn dieß eben conſtituirt die Illuſion des religiöſen Princips. Aber in dieſem Sinne beteten auch die Heiden nicht die Götterſtatue an; denn auch ihnen war die Statue keine Statue, ſondern der Gott ſelbſt. Aber dennoch beteten ſie eben ſo gut die Statue an, als die Chriſten das menſchliche Individuum, ob ſie es gleich natürlich nicht Wort haben wollen.

Der Menſch iſt der Gott des Chriſtenthums, die Anthropologie das Geheimniß der chriſtlichen Theologie.

---

*) In dieſen wenigen, bereits im Jahr 1557 ausgeſprochenen Worten iſt eigentlich ſchon das Geheimniß der chriſtlichen Religion und Theologie aufgelöſt. Iſt der Leib Gottes die Idee unſres Leibes, ſo iſt nothwendig auch das Weſen Gottes überhaupt die Idee unſers Weſens, d. h. unſer Weſen, aber nicht als wirkliches oder mit uns, den wirklichen Individuen identiſches, ſondern als ein vermittelſt des Denkens von uns abgezognes, vermittelſt der Phantaſie in dieſer Abgezogenheit verſelbſtſtändigtes, perſonificirtes Weſen.

Die Geſchichte des Chriſtenthums hat keine andere Aufgabe gehabt, als dieſes Geheimniß zu enthüllen — die Theologie als Anthropologie zu verwirklichen und erkennen. Der Unterſchied zwiſchen dem Proteſtantismus und Katholicismus — dem alten, nur noch in Büchern, nicht mehr in der Wirklichkeit exiſtirenden Katholicismus — beſteht nur darin, daß dieſer Theologie, jener Chriſtologie, d. h. (religiöſe) Anthropologie iſt. Der Katholicismus hat einen ſupranaturaliſtiſchen, abſtracten Gott, einen Gott, der ein andres als ein menſchliches, ein nicht menſchliches, ein übermenſchliches Weſen iſt. Das Ziel der katholiſchen Moral, die Gottähnlichkeit beſteht daher darin, nicht Menſch, mehr als Menſch — d. h. ein himmliſches, abſtractes Weſen, ein Engel zu ſein. Nur in der Moral aber realiſirt, offenbart ſich das Weſen einer Religion; nur die Moral iſt das Kriterium, ob ein religiöſer Glaube Wahrheit oder Chimäre iſt. Alſo iſt ein übermenſchlicher, übernatürlicher Gott nur da noch eine Wahrheit, wo er eine übermenſchliche, über- oder vielmehr widernatürliche Moral zur Folge hat. Der Proteſtantismus dagegen hat keine ſupranaturaliſtiſche, ſondern eine menſchliche Moral, eine Moral von und für Fleiſch und Blut, folglich iſt auch ſein Gott, ſein wahrer, wirklicher Gott wenigſtens kein abſtractes, ſupranaturaliſtiſches Weſen mehr, ſondern ein Weſen von Fleiſch und Blut. „Dieſen Trotz höret der Teufel ungern, daß unſer Fleiſch und Blut Gottes Sohn, ja Gott ſelbſt iſt und regieret im Himmel über Alles.“ Luther. (T. XVI. p. 573.) „Außer Chriſto kein Gott iſt, und wo Chriſtus iſt, da iſt die Gottheit gantz und gar.“ Derſ. (T. XIX. p. 403.) Der Katholicismus hat ſowohl in der Theorie, als in der Praxis einen Gott, der ungeachtet des Prädicates der Liebe, der Menſchheit noch ein Weſen für ſich ſelbſt iſt, zu welchem der Menſch daher nur dadurch kommt, daß er gegen ſich ſelbſt iſt, ſich ſelbſt verneint, ſein Fürſichſein aufgiebt; der Proteſtantismus dagegen hat einen Gott, der, wenigſtens in praxi, im Weſentlichen, nicht mehr ein Fürſichſein, der nur noch ein Sein für den Menſchen, ein Sein zum Beſten des Menſchen iſt; daher iſt im Katholicismus der höchſte Act des Cultus, „die Meſſe Chriſti“, ein Opfer des Menſchen — derſelbe Chriſtus, daſſelbe Fleiſch und Blut, das am Kreuze, wird in der Hoſtie Gott geopfert — im Proteſtantismus dagegen ein Opfer, eine „Gabe Gottes“; Gott opfert, giebt ſich hin dem Menſchen zum Genuſſe. (S. Luther z. B. T. XX. p. 259. T. XVII. p. 529.) Im Katholicismus iſt die Menſchheit die Eigenſchaft, das Prädicat der Gottheit (Chriſti) —: Gott Menſch; im Proteſtantismus dagegen iſt die Gottheit die Eigenſchaft, das Prädicat der Menſchheit (Chriſti) —: der Menſch Gott. „Das haben vor Zeiten die höchſten Theologi gethan, daß ſie von der Menſchheit Chriſti geflogen ſind zu der Gottheit und ſich alleine an dieſelbige gehänget und gedachten, man müßte die Menſchheit Chriſti nicht kennen. Aber man muß ſo ſteigen zu der Gottheit Chriſti und daran ſich halten, daß man die Menſchheit Chriſti nicht verlaſſe und zur Gottheit Chriſti allein komme. — Du ſollſt von keinem Gott, noch Sohn Gottes etwas wiſſen, es ſey denn der, ſo da heiße, gebohren aus der Jungfrauen Marien und der da ſey Menſch worden. —

Wer ſeine Menſchheit bekömmet, der hat auch ſeine Gottheit.“ Luther. (T. IX. p. 392. 398)*) Oder kürzlich ſo: im Katholicismus iſt der Menſch für Gott; im Proteſtantismus dagegen Gott für den Menſchen.**) „Jeſus Chriſtus unſer Herr iſt Uns empfangen, Uns gebohren, Uns gelitten, Uns gekreuzigt, Uns geſtorben und begraben. Unſer Herr iſt uns zu Troſt auferſtanden von den Todten, ſitzt Uns zu gute zur Rechten des allmächtigen Vaters, iſt Uns zu Troſt zukünftig zu richten die Lebendigen und die Todten. Das haben die heiligen Apoſtel und lieben Väter in ihrem Bekenntniß anzeigen wollen mit dem Wort: Uns und Unſern Herrn, nemlich, daß Jeſus Chriſtus unſer ſey, der uns helfen wolle und ſolle.“ „Alſo daß wir die Worte nicht kalt über hin leſen oder ſprechen und auf Chriſtum allein deuten, ſondern auch auf Uns.“ Luther. (T. XVI. p. 538.) „Ich weiß von keinem Gotte, denn der für mich gegeben iſt.“ Derſ. (T. III. p. 589.) „Iſt das nicht großes Ding, daß Gott Menſch iſt, daß Gott ſich dem Menſchen zu eigen giebt und will ſein ſeyn, gleichwie der Mann ſich dem Weibe giebt und ſein iſt? So aber Gott unſer iſt, ſo ſind auch alle Dinge unſer.“ (T. XII. p. 283.) „Gott kann nicht ein Gott ſeyn der Todten, die nichts ſind, ſondern iſt ein Gott der Lebendigen. Wo Gott wäre ein Gott der Todten, ſo wäre er eben als der ein Ehemann iſt, der kein Eheweib hat, oder als der ein Vater iſt, der keinen Sohn hat, oder als der ein Herr iſt, der keinen Knecht hat. Denn iſt er ein Ehemann, ſo muß er ein Eheweib haben. Iſt er Vater, ſo muß er einen Sohn haben. Iſt er Herr, ſo muß er einen Knecht haben. Oder wird ein gemahlter Vater, ein gemahlter Herr, das iſt, nichts ſeyn.“ „Gott iſt nicht ein Gott, wie der Heyden Götzen ſind, iſt auch nicht ein gemahlter Gott, der allein für ſich ſey und niemand habe, der ihn anruffe und ihm diene.“ „Ein Gott heißt, von dem man alles Guts gewarten und empfahen ſoll. .... Wenn er allein für ſich im Himmel Gott wäre, zu dem man ſich nichts Guts zu verſehen hätte, ſo wäre er ein ſteinern oder ſtröhern Gott. ..... Wenn er allein für ſich ſäße im Himmel, wie ein Klotz, ſo wäre er nicht Gott.“ (T. XVI. p. 465.) „Gott ſpricht: Ich der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden bin Dein Gott. .... Ein Gott aber ſeyn heißt ſo viel, als von allem Uebel und Unglück, ſo uns drücket, erlöſen: als da iſt die Sünde, die Hölle, der Tod ꝛc.“ (T. II. p. 327.) „Alle Welt heißt das einen Gott, darauf der Menſch trauet in Noth und Anfechtung, darauf er ſich tröſtet und verläßt, davon man alles Gute will haben und der helfen könne. — So beſchreibet die Vernunft Gott, daß er ſey, was einem Menſchen Hülfe thue, ihm nütze und zu gute gereiche. — Dieß ſieheſt Du auch in dieſem Texte: Ich bin der Herr Dein Gott, der ich Dich aus Egypten geführet habe. Da erzehlt er, was Gott ſey, was ſeine Natur und

---

*) An einer andern Stelle lobt daher Luther den heil. Bernhard und Bonaventura deßwegen, daß ſie die Menſchheit Chriſti ſo hervorgehoben hätten.

**) Allerdings iſt auch im Katholicismus, im Chriſtenthum überhaupt Gott ein Weſen für den Menſchen; aber der Proteſtantismus erſt hat aus dieſer Relativität Gottes das wahre Reſultat — die Abſolutheit des Menſchen — gezogen.

Eigenſchaft ſey, nemlich, daß er wohlthue, erlöſe aus Gefährlichkeiten und helfe aus Nöthen und allerley Widerwärtigkeiten.“ (T. IV. p. 236. 237.) Wenn nun aber Gott nur dadurch ein lebendiger, d. i. wirklicher Gott, nur dadurch überhaupt Gott iſt, daß er ein Gott des Menſchen, ein dem Menſchen nützliches, gutes, wohlthätiges Weſen iſt; ſo iſt ja in Wahrheit der Menſch das Kriterium, das Maaß Gottes, der Menſch das abſolute Weſen — das Weſen Gottes. Ein Gott allein für ſich iſt kein Gott — das heißt eben nichts Andres als: ein Gott ohne den Menſchen iſt nicht Gott; wo kein Menſch, iſt auch kein Gott; nimmſt Du Gott das Prädicat der Menſchlichkeit, ſo nimmſt Du ihm auch das Prädicat der Gottheit; fällt die Beziehung auf den Menſchen weg, ſo fällt auch ſein Weſen weg.

Aber gleichwohl hat doch zugleich wieder der Proteſtantismus, in der Theorie wenigſtens, noch hinter dieſem menſchlichen Gotte den alten ſupranaturaliſtiſchen Gott feſtgehalten. Der Proteſtantismus iſt der Widerſpruch von Theorie und Praxis; er hat nur das menſchliche Fleiſch, aber nicht die menſchliche Vernunft emancipirt. Das Weſen des Chriſtenthums, d. h. das göttliche Weſen widerſpricht ihm zufolge nicht den natürlichen Trieben des Menſchen — „darum ſollen wir nun wiſſen, daß Gott die natürliche Neigung in dem Menſchen nicht verwirft oder aufhebet, welche in der Natur in der Schöpfung eingepflanzet, ſondern daß er dieſelbige erwecket und erhält.“ Luther. (T. III. p. 290.) Aber es widerſpricht der Vernunft, iſt darum theoretiſch nur ein Gegenſtand des Glaubens. Das Weſen des Glaubens, das Weſen Gottes iſt aber, wie bewieſen, ſelbſt nichts Andres als das außer den Menſchen geſetzte, außer dem Menſchen vorgeſtellte Weſen des Menſchen. Die Reduction des außermenſchlichen, übernatürlichen und widervernünftigen Weſens Gottes auf das natürliche, immanente, eingeborne Weſen des Menſchen iſt daher die Befreiung des Proteſtantismus, des Chriſtenthums überhaupt von ſeinem Grundwiderſpruch, die Reduction deſſelben auf ſeine Wahrheit — das Reſultat, das nothwendige, unabweisbare, ununterdrückbare, unumſtößliche Reſultat des Chriſtenthums.

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Inhalt.

Seite
Vorrede zur zweiten Auflage 5
Vorrede zur dritten Auflage 23

Einleitung.

Das Weſen des Menſchen im Allgemeinen 24
Das Weſen der Religion im Allgemeinen 38

Erſter Theil.

Das wahre, d. i. anthropologiſche Weſen der Religion.

Gott als Weſen des Verſtandes 65
Gott als moraliſches Weſen oder Geſetz 78
Das Geheimniß der Incarnation oder Gott als Herzensweſen 86
Das Geheimniß des leidenden Gottes 97
Das Myſterium der Dreieinigkeit und Mutter Gottes 105
Das Geheimniß des Logos und göttlichen Ebenbildes 116
Das Geheimniß des welterſchaffenden Princips in Gott 124
Das Geheimniß des Myſticismus' oder der Natur in Gott 131
Das Geheimniß der Vorſehung und Schöpfung aus Nichts 148
Die Bedeutung der Creation im Judenthum 161
Die Allmacht des Gemüths oder das Geheimniß des Gebets 171
Das Geheimniß des Glaubens — das Geheimniß des Wunders 179
Das Geheimniß der Auferſtehung und übernatürlichen Geburt 191
Das Geheimniß des chriſtlichen Chriſtus oder des perſönlichen Gottes . . 197
Der Unterſchied des Chriſtenthums vom Heidenthum 209
Die chriſtliche Bedeutung des freien Cölibats und Mönchthums 222
Der chriſtliche Himmel oder die perſönliche Unſterblichkeit 235

Zweiter Theil.

Das unwahre, d. i. theologiſche Weſen der Religion.

Seite

Der weſentliche Standpunkt der Religion 254
Der Widerſpruch in der Exiſtenz Gottes 269
Der Widerſpruch in der Offenbarung Gottes 278
Der Widerſpruch in dem Weſen Gottes überhaupt 289
Der Widerſpruch in der ſpeculativen Gotteslehre 305
Der Widerſpruch in der Trinität 312
Der Widerſpruch in den Sacramenten 317
Der Widerſpruch von Glaube und Liebe 331
Schlußanwendung 360

Anhang.

Erläuterungen, Bemerkungen, Belegſtellen 372

Ludwig Feuerbach's

ſämmtliche Werke.

Vollſtändig in 7 Bänden.

Inhalt.

1. Band: Erläuterungen und Ergänzungen zum Weſen des Chriſtenthums. 2 Thlr. $7^{1}/_{2}$ Ngr.

Vorwort. — Ueber das Wunder. — Ueber Philoſophie und Chriſtenthum in Beziehung auf den der Hegel'ſchen Philoſophie gemachten Vorwurf der Unchriſtlichkeit. — Kritiken des modernen Afterchriſtenthums. — I. Kritik der „chriſtlichen Rechts- und Staatslehre, von F. J. Stahl“. II. Kritik der chriſtlichen oder „poſitiven“ Philoſophie. III. Kritik der chriſtlichen Medicin. — Ueber den Mariencultus. — Beleuchtung einer theologiſchen Recenſion vom „Weſen des Chriſtenthums“. — Zur Beurtheilung der Schrift: „Das Weſen des Chriſtenthums“. — Das Weſen des Glaubens im Sinne Luthers. — Der Unterſchied der heidniſchen und chriſtlichen Menſchenvergötterung. — Merkwürdige Aeußerungen Luthers nebſt Gloſſen. — Ueber das „Weſen des Chriſtenthums“ in Beziehung auf den „Einzigen und ſein Eigenthum“. — Ergänzungen und Erläuterungen zum „Weſen der Religion“. — Das Weſen der Religion.

2. Band: Philoſophiſche Kritiken und Grundſätze. 2 Thlr. $7^{1}/_{2}$ Ngr.

Vorwort. — Hegels Geſchichte der Philoſophie. — Kritik des Antihegel. — Jacobi und die Philoſophie ſeiner Zeit. Von J. Kuhn. — 1) Geſchichte der neuern Philoſophie. Von Dr. Joh. Ed. Erdmann. 2) Carteſius und ſeine Gegner.

Von Dr. C. F. Hock. — Geſchichte der neuern Philoſophie. Von Dr. Joh. Ed. Erdmann. — Die Idee der Freiheit. Von K. Bayer. — Ueber den Begriff des ſittlichen Geiſtes. Von Dr. Karl Bayer. — Kritik des Idealismus. Von F. Dorguth. — Chriſtian Kapp und ſeine literäriſchen Leiſtungen. — L. Feuerbach an C. Riedel. — Ueber Philoſophie und Chriſtenthum. Von L. F. — Kritik der Hegelſchen Philoſophie. — Ueber den Anfang der Philoſophie. — Vorläufige Theſen zur Reform der Philoſophie. — Grundſätze der Philoſophie der Zukunft. — Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleiſch und Geiſt. — Fragmente zur Charakteriſtik meines philoſophiſchen Curriculum vitae.

3. Band: **Gedanken über Tod und Unſterblichkeit.** Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. 2 Thlr. $7^{1}/_{2}$ Ngr.

Vorwort. — Todesgedanken. 1830. — Die ethiſche Bedeutung des Todes. — Der ſpeculative oder metaphyſiſche Grund des Todes. — Der phyſiſche Grund des Todes. — Der geiſtige oder pſychologiſche Grund des Todes. — Die Nichtigkeit von Tod und Unſterblichkeit. — Reimverſe auf den Tod. 1830. — Satyriſch theologiſche Diſtichen. 1830. — Der Schriftſteller und der Menſch. Eine Reihe humoriſtiſch-philoſophiſcher Aphorismen. 1834. — Die Unſterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie. 1846. — Die ſubjective Nothwendigkeit des Unſterblichkeitsglaubens. — Der kritiſche Unſterblichkeitsglaube. — Der rationaliſtiſche oder ungläubige Unſterblichkeitsglaube. — Ueber meine Gedanken über Tod und Unſterblichkeit. — Nachträgliche Bemerkungen.

4. Band: **Geſchichte der neuern Philoſophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza.** Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. 2 Thlr. $7^{1}/_{2}$ Ngr.

Einleitung. — Franz Bacon von Verulam. — Thomas Hobbes. — Peter Gaſſendi. — Jakob Böhm. — Carteſius. — Arnold Geulinx. — Malebranche. — Spinoza.

5. Band: **Darſtellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'ſchen Philoſophie.** Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. 1 Thlr. 15 Ngr.

Vorrede. — Einleitung. — Charakteriſtik Leibnitz's. — Darſtellung und Entwicklung der Philoſophie Leibnitz's. — Anmerkungen. — Belegſtellen.

6. Band: **Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geſchichte der Philoſophie und Menſchheit.** Zweite, umgearbeitete und vermehrte Auflage. 1 Thlr. 15 Ngr.

Vorwort. — Der Katholicismus oder der Gegenſatz von Geiſt und Fleiſch. — Der Proteſtantismus oder der Gegenſatz von Glaube und Vernunft. — Die Theologie und die Wiſſenſchaft. — Die Religion und die Moral oder Bayle's Gedanken über den Atheismus. — Die Selbſtſtändigkeit der Ethik oder Moral. — Der Widerſpruch der Dogmen mit der Vernunft. — Die Bedeutung des Widerſpruchs zwiſchen Glaube und Vernunft in Bayle. — Bayle's Bedeutung als Polemiker. — Bayle's Charakter und Bedeutung für die Geſchichte der Philoſophie. — Anmerkungen und Erläuterungen.

7. Band: **Das Weſen des Chriſtenthums.** Dritte, umgearbeitete und vermehrte Auflage. 2 Thlr. $7^{1}/_{2}$ Ngr.

Vorrede zur zweiten Auflage. — Vorrede zur dritten Auflage. — Einleitung. Das Weſen des Menſchen im Allgemeinen. — Das Weſen der Religion im Allgemeinen. — **Erſter Theil:** Das wahre, d. i. anthropologiſche Weſen der Religion. — Gott als Weſen des Verſtandes. — Gott als moraliſches Weſen oder Geſetz. — Das Geheimniß der Incarnation oder Gott als Herzensweſen. — Das Geheimniß des leidenden Gottes. — Das Myſterium der Dreieinigkeit und Mutter Gottes. — Das Geheimniß des Logos und göttlichen Ebenbildes. — Das Geheimniß des welterſchaffenden Princips in Gott. — Das Geheimniß des Myſticismus' oder der Natur in Gott. — Das Geheimniß der Vorſehung und Schöpfung aus Nichts. — Die Bedeutung der Creation im Judenthum. — Die Allmacht des Gemüths oder das Geheimniß des Gebets. — Das Geheimniß des Glaubens. — Das Geheimniß des Wunders. — Das Geheimniß der Auferſtehung und übernatürlichen Geburt. — Das Geheimniß des chriſtlichen Chriſtus oder des perſönlichen Gottes. — Der Unterſchied des Chriſtenthums vom Heidenthum. — Die chriſtliche Bedeutung des freien Cälibats und Mönchthums. — Der chriſtliche Himmel oder die perſönliche Unſterblichkeit. — **Zweiter Theil:** Das unwahre, d. i. theologiſche Weſen der Religion. — Der weſentliche Standpunkt der Religion. — Der Widerſpruch in der Exiſtenz Gottes. — Der Widerſpruch in der Offenbarung Gottes. — Der Widerſpruch in dem Weſen Gottes überhaupt. — Der Widerſpruch in der ſpeculativen Gotteslehre. — Der Widerſpruch in der Trinität. — Der Widerſpruch in den Sacramenten. — Der Widerſpruch von Glaube und Liebe. — Schlußanwendung. — Anhang: Erläuterungen, Bemerkungen, Belegſtellen.

Verzeichniß der wichtigſten Druckfehler.

V. Band.

S. 204 Z. 20 v. o. ſtatt Kullaniſt lies Vulkaniſt.
„ 230 „ 14 v. o. ſtreiche das Komma nach einzelne.
„ — „ 15 v. o. ſt. Dichtvorſtellungsvermögen l. Dichtvermögen.
„ — „ 20 v. o. ſt. relit l. velit.
„ — „ 26 v. o. ſtreiche kenne nach Richtſein.
„ 235 „ 8 v. o. ſt. daher l. dieſer.
„ 238 „ 20 v. o. ſtreiche das Komma nach Gott.
„ 241 „ 2 v. u. ſt. auch l. auf, ſt. unſere l. unſeren.
„ 242 „ 3 v. u. ſt. Unmenſchen l Urmenſchen.
„ — „ 14 v. o. ſt. hiervon l. hier.
„ 243 „ 25 v. o. nach d. h. l. hier.
„ 246 „ 16 v. u. ſt. vier l. und.
„ 252 „ 6 v. u. ſt. weſentlich l. weſentliche.
„ 266 „ 14 v. o. nach noch l. ſo.

VI. Band.

S. 37 Z. 12 v. o. ſtreiche das Komma nach Eifers.
„ 178 „ 5 v. u. ſt. unterdrücken l. unterdrücke.
„ 281 „ 3 v. u. ſt. Meſſen l. Meſſer.

VII. Band.

S. 269 Z. 7 v. u. ſt. feſſeln l. feſſele.
„ 372 „ 6 v. o. ſt. unendlich l. endlich.
„ 376 „ 10 v. u. ſt. 8 l. D.
„ 377 letzte Z. ſt. aber l. eben.
„ 383 Z. 8. v. o. ſetze die Klammer vor im.

Bayerische
Staatsbibliothek

Ludwig Feuerbach's

ſämmtliche Werke.

Achter Band.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1851.

Vorleſungen

über das

Weſen der Religion.

Nebſt Zuſätzen und Anmerkungen.

Von

Ludwig Feuerbach.

Leipzig,
Verlag von Otto Wigand.
1851.

HL R /156/222

Vorwort.

Die Vorleſungen, die ich hier dem Drucke übergebe, wurden vom 1. December des Jahres 1848 an bis zum 2. März 1849 in der Stadt — nicht an der Univerſität — Heidelberg auf Veranlaſſung dortiger Studenten, jedoch vor einem gemiſchten Publikum gehalten.

Ich reihe ſie meinen „ſämmtlichen Werken“ als den achten Band an, weil der Schluß mit dem Weſen des Chriſtenthums ein ſinnloſer, dem Plan, der Idee, die meiner Geſammtausgabe zu Grunde liegt, durchaus widerſprechender wäre. Dieſer zufolge habe ich das Weſen des Chriſtenthums zu meiner erſten, d. h. frühſten Schrift gemacht, und daher abſichtlich die Geſammtausgabe mit den „Erläuterungen und Ergänzungen zum Weſen des Chriſtenthums“ begonnen. Da nun aber daſſelbe doch auch in die Geſammtausgabe mit aufgenommen werden mußte, ſo erſcheint es jetzt dem Druck nach als mein letztes Werk, mein letzter Wille und Gedanke. Dieſer trügeriſche Schein muß daher aufgehoben, das Chriſtenthum auf den Platz zurückgedrängt werden, der ihm in Wahrheit gebührt. Dies geſchieht aber durch dieſe Vorleſungen, welche ſich an die „Ergänzungen" des erſten Bandes anſchließen — die im „Weſen der Religion" in aller Kürze ausgeſprochenen Gedanken ausführen, entwickeln, erläutern.

Da ich bekanntlich kein Chriſt bin, folglich nicht zu den Wiederkäuern gehöre, denn „ein Chriſt, ſagt Luther, käuet wiederum, wie die Schafe thun", ſo habe ich zwar dieſe Vorleſungen im Ganzen ſo drucken laſſen, wie ſie gehalten worden ſind, aber ſie doch mit neuen Beweisſtellen, Entwickelungen und Bemerkungen ausſtaffirt und, ſo viel als möglich, Alles ausgemerzt, was mir als bloße Wiederkäuung erſchien, ſo ſelbſt eine ganze Vorleſung, die ſich auf meine „Grundſätze der Philoſophie" bezog. Gleichwohl habe ich die erſten Vorleſungen, welche nichts enthalten, was ſich nicht, wenn auch nur zerſtreut und mit andern Worten, in meinen Schriften gedruckt findet, ſtehen laſſen, aber nur in der Vorausſetzung, daß dieſe Vorleſungen auch in Hände kommen, in denen ſich nicht meine übrigen, am wenigſten meine philoſophiſchen Schriften befinden.

Daß dieſe Vorleſungen erſt jetzt erſcheinen, wird nicht befremden. Was iſt jetzt zeitgemäßer als eine Erinnerung an das Jahr 1848? Bei dieſer Erinnerung muß ich jedoch zugleich bemerken, daß dieſe Vorleſungen meine einzigen öffentlichen Thätigkeitsäußerungen in der ſogenannten Revolutionszeit geweſen ſind. An allen, ſowohl politiſchen als unpolitiſchen Bewegungen und Verhandlungen jener Zeit, welchen ich beiwohnte, betheiligte ich mich nur als kritiſcher Zuſchauer und Zuhörer, und zwar aus dem einfachen Grund, weil ich an erfolg- und folglich kopfloſen Unternehmungen keinen thätigen Antheil nehmen kann, ich aber ſchon am Anfang aller jener Bewegungen und Verhandlungen ihren Ausgang voraus ſah oder doch voraus empfand. Ein bekannter Franzoſe hat unlängſt die Frage an mich geſtellt: warum denn ich mich nicht an der revolutionären Bewegung von 1848 betheiligt hätte? Ich antwortete: Herr Taillandier! wenn wieder eine Revolution ausbricht und ich an ihr thätigen Antheil nehme, dann können Sie zum Entſetzen Ihrer gottesgläubigen Seele gewiß ſein, daß dieſe Revolution eine ſiegreiche, daß der jüngſte Tag der Monarchie und Hierarchie gekommen iſt. Leider werde ich dieſe Revolution nicht erleben. Aber gleichwohl nehme ich thätigen Antheil an einer großen und ſiegreichen Revolution, einer Revolution aber, deren wahre Wirkungen und Reſultate ſich erſt im Laufe von Jahrhunderten entfalten; denn wiſſen Sie, Herr Taillandier! nach meiner Lehre, welche keine Götter und folglich auch keine Wunder auf dem Gebiete der Politik kennt, nach meiner Lehre, von der Sie aber ſo viel wie gar Nichts wiſſen und verſtehen, ob Sie ſich gleich anmaaßen, mich zu beurtheilen, ſtatt zu ſtudiren, ſind Raum und Zeit die Grundbedingungen alles Seins und Weſens, alles Denkens und Handelns, alles Gedeihens und Gelingens. Nicht weil es dem Parlament an Gottesglauben fehlte, wie man lächerlicher Weiſe in der baieriſchen Reichsrathkammer behauptet hat — die Meiſten wenigſtens waren Gottesgläubige, und der liebe Gott richtet ſich doch auch nach der Majorität — ſondern weil es keinen Orts- und Zeitſinn hatte, deswegen nahm es ein ſo ſchmähliches, ſo reſultatloſes Ende.

Die Märzrevolution war überhaupt noch ein, wenn auch illegitimes, Kind des chriſtlichen Glaubens. Die Conſtitutionellen glaubten, daß der Herr nur zu ſprechen brauche: es ſei Freiheit! es ſei Recht! ſo iſt auch ſchon Recht und Freiheit; und die Republikaner glaubten, daß man eine Republik nur zu wollen brauche, um ſie auch ſchon ins Leben zu rufen; glaubten alſo an die Schöpfung scilicet einer Republik aus Nichts. Jene verſetzten die chriſtlichen Wortwunder, dieſe die chriſtlichen Thatwunder auf das Gebiet der Politik. Nun wiſſen Sie aber doch, Herr Taillandier! wenigſtens ſo viel von mir, daß ich ein abſolut Ungläubiger bin. Wie können Sie alſo meinen Geiſt mit dem Geiſte des Parlaments, mein Weſen mit dem Weſen der Märzrevolution in Verbindung bringen?

Bruckberg, 1. Januar 1851.

Ludwig Feuerbach.

Bayeriſche
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Erſte Vorleſung.

Indem ich hiermit meine Vorleſungen über „das Weſen der Religion" eröffne, muß ich vor Allem bekennen, daß es nur der Ruf, der ausdrückliche Wunſch eines Theils der hier ſtudirenden Jugend iſt, der mich, und zwar nach langem Widerſtreben, zu dieſem Schritt beſtimmt hat.

Wir leben in einer Zeit, wo es nicht, wie einſt in Athen, nöthig iſt, ein Geſetz zu geben, daß Jeder bei einem Aufſtande Partei nehmen müſſe, wo Jeder, auch der in ſeiner Einbildung Unparteiiſchſte, ſelbſt wider Wiſſen und Willen ein, wenn gleich nur theoretiſcher Parteimann iſt, in einer Zeit, wo das politiſche Intereſſe alle andern Intereſſen verſchlingt, die politiſchen Ereigniſſe uns in einer fortwährenden Spannung und Aufregung erhalten, in einer Zeit, wo es ſogar Pflicht iſt, — namentlich für uns unpolitiſche Deutſche — Alles über der Politik zu vergeſſen; denn wie der Einzelne nichts erreicht und leiſtet, wenn er nicht die Kraft hat, das, worin er etwas leiſten will, eine Zeit lang ausſchließlich zu betreiben, ſo muß auch die Menſchheit zu gewiſſen Zeiten über einer Aufgabe alle anderen, über einer Thätigkeit alle anderen vergeſſen, wenn ſie etwas Tüchtiges, Vollendetes zu Stande bringen will. Die Religion, der Gegenſtand dieſer Vorleſungen, hängt nun allerdings mit der Politik aufs Innigſte zuſammen; aber unſer hauptſächlichſtes Intereſſe iſt gegenwärtig nicht die theoretiſche, ſondern praktiſche Politik. Wir wollen uns unmittelbar, handelnd an der Politik betheiligen; es fehlt uns die Ruhe, der Sinn, die Luſt zum Leſen und Schreiben, zum Lehren und Lernen. Wir haben uns lange genug mit der Rede und Schrift beſchäftigt und befriedigt; wir verlangen, daß endlich das Wort Fleiſch, der Geiſt Materie werde; wir haben ebenſo wie den philoſophiſchen, den politiſchen Idealismus ſatt; wir wollen jetzt politiſche Materialiſten ſein. Zu dieſem allgemeinen, in der Zeit liegenden Grund meines Widerſtrebens gegen das Dociren geſellen ſich nun aber noch andere perſönliche Gründe. Ich bin, von meiner theoretiſchen Seite betrachtet, von Natur weniger zum Lehrer, als zum Denker, zum Forſcher beſtimmt. Der Lehrer ermüdet nicht und darf nicht ermüden Etwas tauſendmal zu ſagen, mir aber genügt es, Etwas nur einmal geſagt zu haben, wenn ich wenigſtens das Bewußtſein habe, es recht geſagt zu haben. Mich intereſſirt und feſſelt ein Gegenſtand nur ſo lange, als er mir noch Schwierigkeiten macht, als ich noch nicht mit ihm im Reinen bin, als ich mit ihm gleichſam noch zu kämpfen habe; habe ich ihn aber überwunden, ſo eile ich zu einem andern, einem neuen Gegenſtand; denn mein Sinn iſt nicht auf ein beſtimmtes Fach, einen beſtimmten Gegenſtand eingeſchränkt; er intereſſirt ſich für alles Menſchliche. Allerdings bin ich nichts weniger, als ein wiſſenſchaftlicher Geizhals oder Egoiſt, der nur für ſich ſammelt und ſorgt: nein! was ich für mich thue und denke, muß ich auch für Andere denken und thun. Allein ich habe doch nur das Bedürfniß ſo lange Andere über Etwas zu belehren, als ich in ihrer Belehrung zugleich mich ſelbſt belehre. Mit dem Gegenſtand dieſer Vorleſungen, der Religion, bin ich aber längſt im Reinen, ich habe ihn in meinen Schriften nach allen ſeinen weſentlichſten oder wenigſtens ſchwierigſten Seiten erſchöpft. Ich bin ferner weder eine ſchreib- noch redſelige Natur. Ich kann eigentlich nur reden und ſchreiben, wenn der Gegenſtand mich in Affect, in Begeiſterung verſetzt. Aber der Affect, die Begeiſterung hängt nicht vom Willen ab, und richtet ſich nicht nach der Uhr, ſtellt ſich nicht zu beſtimmten, feſtgeſetzten Tagen und Stunden ein. Ich kann überhaupt nur darüber reden und ſchreiben, worüber es mir der Mühe werth ſcheint zu reden und zu ſchreiben. Des Redens und Schreibens werth iſt mir aber nur das, was entweder ſich nicht von ſelbſt verſteht, oder nicht ſchon von Andern erſchöpft iſt. Ich greife daher von einem Gegenſtande, ſelbſt in der Schrift, immer nur *das* auf, worüber ſich Nichts, wenigſtens nichts mich Befriedigendes, Erſchöpfendes in anderen Büchern findet, das Uebrige laſſe ich bei Seite liegen. Mein Geiſt iſt daher allerdings ein aphoriſtiſcher, wie mir meine Kritiker vorwerfen, aber ein aphoriſtiſcher in ganz anderem Sinne, und aus ganz anderen Gründen, als ſie meinen: ein aphoriſtiſcher Geiſt, weil ein kritiſcher, d. h. das Weſen vom Schein, das Nothwendige vom Ueberflüſſigen unterſcheidender Geiſt. Ich habe endlich viele Jahre, zwölf volle Jahre, in ländlicher Einſamkeit verlebt, beſchäftigt einzig mit Studien und ſchriftſtelleriſchen Arbeiten, und habe darüber die Gabe der Rede, des mündlichen Vortrags verloren, oder doch auszubilden verabſäumt, denn ich habe nicht daran gedacht, daß ich je wieder, — ich ſage *wieder*, denn ich hatte allerdings in früheren Jahren Vorleſungen an einer baieriſchen Univerſität gehalten —, am allerwenigſten in einer Univerſitätsſtadt das mündliche Wort als Organ meiner Wirkſamkeit ergreifen würde. Die Zeit, in der ich der akademiſchen Laufbahn in meinem Geiſte für immer Adieu ſagte und auf dem Lande lebte, war eine ſo ſchrecklich traurige und düſtere Zeit, daß ein ſolcher Gedanke nimmer in mir aufkommen konnte. Es war dies jene Zeit, wo alle öffentlichen Verhältniſſe ſo vergiftet und verpeſtet waren, daß man ſeine geiſtige Freiheit und Geſundheit nur dadurch wahren konnte, daß man auf jeden Staatsdienſt, auf jede öffentliche Rolle, ſelbſt die eines Privatdocenten verzichtete, wo alle Beförderungen zum Staatsdienſt, alle obrigkeitliche Erlaubniß, ſelbſt die Venia docendi nur der Preis des politiſchen Servilismus und religiöſen Obſcurantismus war, wo nur das ſchriftliche wiſſenſchaftliche Wort frei war; aber auch nur frei in einem höchſt beſchränkten Maß und nur frei, nicht aus Achtung vor der Wiſſenſchaft, ſondern vielmehr nur aus Geringſchätzung wegen ihrer ſei's nun wirklichen oder vermeintlichen Einflußloſigkeit und Gleichgültigkeit für das öffentliche Leben. Was war alſo in dieſer Zeit zu thun, zumal wenn man ſich bewußt war, dem herrſchenden Regierungsſyſtem entgegengeſetzte Gedanken und Geſinnungen zu hegen, als daß man in die Einſamkeit ſich zurückzog und des ſchriftlichen Worts bediente, als des einzigen Mittels, wodurch man ſich, freilich auch mit Reſignation und Selbſtbeherrſchung, der Impertinenz der despotiſchen Staatsgewalt entziehen konnte. Es war übrigens keineswegs nur politiſcher Abſcheu, der mich in die Einſamkeit verbannte und zum ſchriftlichen Wort verdammte. Wie ich mit dem politiſchen Regierungsſyſteme der Zeit in fortwährender innerlicher Oppoſition lebte, ſo war ich auch mit den geiſtigen Regierungsſyſtemen, d. h. den philoſophiſchen und religiöſen Lehrſyſtemen zerfallen. Um aber über die Gegenſtände und Urſachen dieſes Zwieſpalts mit mir ins Reine und Klare zu kommen, dazu bedurfte ich anhaltender, allſeitig ungeſtörter Muße. Wo findet man aber dieſe mehr, als auf dem Lande, wo man von allen bewußten und unbewußten Abhängigkeiten, Rückſichten, Eitelkeiten, Zerſtreuungen, Intriguen und Klatſchereien des Städtelebens befreit, nur auf ſich ſelbſt verwieſen iſt? Wer glaubt, was Andere glauben, lehrt und denkt, was Andere denken und lehren, kurz wer in ſei es nun wiſſenſchaftlich oder religiös gläubiger Gemeinſchaft mit Andern lebt, der braucht ſich nicht von ihnen auch leiblich zu trennen, der hat nicht das Bedürfniß der Einſamkeit, wohl aber der, der ſeinen eigenen Weg geht, oder gar mit der geſammten gottesgläubigen Welt bricht und nun dieſen Bruch rechtfertigen und begründen will. Dazu gehört freie Zeit und freier Raum. Unkenntniß der menſchlichen Natur iſt es, wenn man glaubt, daß man an jedem Orte, in jeder Umgebung, in jedem Verhältniß und Stande frei denken und forſchen könne, daß dazu nichts weiter erfordert werde, als der eigene Wille des Menſchen. Nein! zum wahrhaft freien, rückſichtsloſen, extraordinären Denken, ſoll dieſes wenigſtens ein fruchtbares, entſcheidendes Denken ſein, wird auch ein extraordinäres, freies, rückſichtsloſes Leben erfordert. Und wer geiſtig auf den Grund der menſchlichen Dinge kommen will, der muß auch ſinnlich, körperlich auf den Grund derſelben ſich ſtellen. Dieſer Grund iſt aber die Natur. Nur im unmittelbaren Verkehr mit der Natur geneſt der Menſch, legt er alle überſpannten, alle über- oder widernatürlichen Vorſtellungen und Einbildungen ab.

Aber eben, wer Jahre lang in der Einſamkeit lebt, wenn auch nicht in der abſtracten Einſamkeit eines chriſtlichen Anachoreten oder Mönchs, ſondern in einer humanen Einſamkeit, und nur durch die Schrift mit der Welt in Correſpondenz ſteht, der verliert die Luſt und Gabe der Rede; denn es iſt ein gewaltiger Unterſchied zwiſchen dem mündlichen und ſchriftlichen Wort. Das mündliche bezieht ſich auf ein beſtimmtes, gegenwärtiges, wirkliches Publikum, das ſchriftliche aber auf ein unbeſtimmtes, abweſendes, für den Schriftſteller nur in der Vorſtellung exiſtirendes Publikum; das Wort hat zu ſeinem Gegenſtand Menſchen, die Schrift Geiſter, denn die Menſchen, für die ich ſchreibe, ſind ja für mich nur im Geiſte, in der Vorſtellung exiſtirende Weſen. Die Schrift ermangelt daher aller der Reize, Freiheiten, und ſo zu ſagen geſelligen Tugenden, die dem mündlichen Wort zukommen; ſie gewöhnt den Menſchen an ſtrenges Denken, gewöhnt ihn nichts zu ſagen, was ſich nicht vor der Kritik rechtfertigen läßt; aber macht ihn eben dadurch auch wortkarg, rigoros, bedenklich in der Wahl ſeiner Worte, unfähig, ſich mit Leichtigkeit auszudrücken. Ich mache Sie, meine Herren, hierauf aufmerkſam, hierauf, daß ich den ſchönſten Theil meines Lebens nicht auf dem Katheder, ſondern auf dem Lande, nicht in der Univerſitätsaula, ſondern im Tempel der Natur, nicht in Salons und Audienzzimmern, ſondern in der Einſamkeit meiner Studirſtube zugebracht habe, damit Sie nicht mit Erwartungen an meine Vorleſungen kommen, in denen Sie ſich getäuſcht finden, nicht einen beredten, glänzenden Vortrag von mir erwarten.

Da die Schrift bisher allein das Organ meiner öffentlichen Wirkſamkeit war, da ich ihr die ſchönſten Stunden und beſten Kräfte meines Lebens geopfert, da ich in ihr allein meinen Geiſt bethätigt habe, ihr allein meinen Namen und Ruf verdanke, ſo iſt es wohl natürlich, daß ich meine Schriften auch zur Grundlage und Richtſchnur dieſer Vorleſungen mache, meinen Schriften die Rolle des Textes, meinem Munde die des Commentators gebe, es zur Aufgabe meiner Vorleſungen alſo mache, auszuführen, zu erläutern, zu beweiſen, was ich in meinen Schriften ausgeſprochen. Ich halte dies für um ſo geeigneter, als ich in meinen Schriften mit der größten Kürze und Schärfe mich auszuſprechen gewohnt bin, nur auf das Weſentlichſte und Nothwendigſte mich beſchränke, alle langweiligen Vermittlungen übergehe, alle ſelbſtverſtändlichen Zwiſchen- und Folgeſätze dem eigenen Verſtande des Leſers überlaſſe, eben dadurch aber mich den größten Mißverſtändniſſen ausſetze, wie die Kritiker meiner Schriften ſattſam beweiſen. Ehe ich aber die Schriften nenne, die ich zum Text dieſer Vorleſungen nehme, halte ich es für zweckmäßig, zunächſt eine kurze Ueberſicht über meine ſämmtlichen literariſchen Arbeiten zu geben. Meine Schriften laſſen ſich unterſcheiden in ſolche, welche die Philoſophie überhaupt, und ſolche, welche insbeſondere die Religion oder Religionsphiloſophie zum Gegenſtande haben. Zu jenen gehören: meine Geſchichte der neueren Philoſophie von Bacon bis Spinoza; mein Leibnitz; mein P. Bayle, ein Beitrag zur Geſchichte der Philoſophie und Menſchheit; meine philoſophiſchen Kritiken und Grundſätze. Zu den andern gehören: meine Gedanken über Tod und Unſterblichkeit, das Weſen des Chriſtenthums, endlich die Erläuterungen und Ergänzungen zum Weſen des Chriſtenthums. Ungeachtet dieſes Unterſchieds meiner Schriften, haben aber alle ſtreng genommen nur Einen Zweck, Einen Willen und Gedanken, Ein Thema. Dieſes Thema iſt eben die Religion und Theologie und was damit zuſammenhängt. Ich gehöre zu den Menſchen, welche eine fruchtbare Einſeitigkeit bei weitem einer unfruchtbaren, nichtsnutzigen Vielſeitigkeit und Vielſchreiberei vorziehen, zu den Menſchen, welche ihr ganzes Leben hindurch nur einen Zweck im Auge haben, und auf dieſen Alles concentriren, welche zwar ſehr viel und ſehr Vieles ſtudiren und immerfort lernen, aber nur Eines lehren, nur über Eines ſchreiben, in der Ueberzeugung, daß nur dieſe Einheit die nothwendige Bedingung iſt, Etwas zu erſchöpfen und in der Welt durchzuſetzen. Demgemäß habe ich denn auch in allen meinen Schriften nie die Beziehung auf die Religion und Theologie außer Acht gelaſſen, ſtets den Hauptgegenſtand meines Denkens und Lebens, freilich je nach der Verſchiedenheit der Jahre und des Standpunkts verſchieden, behandelt. Bemerken muß ich jedoch, daß ich in der erſten Ausgabe meiner Geſchichte der Philoſophie, keineswegs aus politiſcher Rückſicht, ſondern aus jugendlicher Caprice und Antipathie, alle unmittelbaren Beziehungen auf die Theologie im Druck ausgelaſſen, daß ich aber in der zweiten, in meine geſammelten Schriften aufgenommenen Ausgabe, dieſe Lücken, jedoch nicht von meinem frühern, ſondern jetzigen Standpunkt aus, ausgefüllt habe. Der erſte Name, der nun hier in Beziehung auf die Religion und Theologie zur Sprache kommt, iſt Bacon von Verulam, der Vater der modernen Philoſophie und Naturwiſſenſchaft, wie er nicht ohne Grund von Vielen genannt wird. Er gilt Vielen für das Muſter eines frommen, chriſtlichen Naturforſchers, weil er feierlich bekannte, die profane Kritik, die er auf dem Gebiete der Naturwiſſenſchaft geltend machte, nicht auf das Gebiet der Religion und Theologie anwenden zu wollen, nur in menſchlichen Dingen ein Ungläubiger, in göttlichen aber ein unbedingt, ein unterthänigſt Gläubiger zu ſein. Von ihm ſtammt der berühmte Satz: „die oberflächliche Philoſophie führt von Gott ab, die tiefere Philoſophie zu Gott zurück“, ein Satz, der, wie ſo viele andere Sätze vergangener Denker, einſt allerdings eine Wahrheit war, aber jetzt keine mehr iſt, obwohl er von unſeren Hiſtorikern, die zwiſchen Vergangenheit und Gegenwart keinen Unterſchied machen, auch jetzt noch geltend gemacht wird. Ich zeigte nun aber in meiner Darſtellung, daß Bacon die Principien, die er im Glauben, in der Theologie bekenne, in der Phyſik verneine, daß die alte Weiſe die Natur zu betrachten, die Teleologie (d. h. die Lehre von den Abſichten oder Zwecken in der Natur) eine nothwendige Folge des chriſtlichen Idealismus ſei, welcher die Natur aus einem mit Abſicht und Bewußtſein wirkenden Weſen ableitet, daß er die chriſtliche Religion aus ihrer alten weltumfaſſenden Stellung, die ſie bei den wahrhaft Gläubigen im Mittelalter eingenommen, verdrängt, daß er nur als Privatmann, nicht aber als Phyſiker, als Philoſoph, als geſchichtlich wirkende Perſon ſein religiöſes Prinzip bethätigt habe, es alſo ganz falſch ſei, Bacon als chriſtlich religiöſen Naturforſcher zur Deviſe zu machen. Der zweite für die Religionsphiloſophie intereſſante Mann iſt Bacon's jüngerer Zeitgenoſſe und Freund, Hobbes, hauptſächlich wegen ſeiner politiſchen Anſichten berühmt. Er iſt unter den modernen Philoſophen derjenige, auf den man das Schreckenswort: Atheiſt zuerſt angewendet hat. Die gelehrten Herren haben übrigens im vorigen Jahrhundert darüber geſtritten, ob er wirklich Atheiſt ſei. Ich habe aber den Streit ſo geſchlichtet, daß ich ihn eben ſo ſehr für einen Theiſten, als Atheiſten erkläre, indem er allerdings, wie überhaupt die moderne Welt, einen Gott ſtatuire, aber dieſer Hobbes'ſche Gott ſo viel wie keiner ſei, indem alle Wirklichkeit bei ihm die Körperlichkeit, die Gottheit alſo, da er keine körperlichen Prädicate derſelben angeben könne, ſeinem philoſophiſchen Prinzip nach nur ein Wort, aber kein Weſen ſei. Die dritte bedeutende Perſon, die aber in religiöſer Beziehung keine weſentliche Verſchiedenheit darbietet, iſt Carteſius. Sein Verhältniß zur Religion und Theologie habe ich jedoch erſt im Leibnitz und Bayle behandelt, weil nämlich erſt nach der Erſcheinung meines erſten Bandes Carteſius als das Muſter eines religiöſen und zwar katholiſch religiöſen Philoſophen proclamirt wurde. Ich aber zeigte auch von ihm, daß Carteſius der Philoſoph und Carteſius der Gläubige zwei ganz ſich widerſprechende Perſonen ſind. Die für die Religionsphiloſophie bedeutendſten, originellſten Erſcheinungen, die ich im erſten Bande behandelt habe, ſind Jacob Böhm und Spinoza, beide dadurch unterſchieden von den genannten Philoſophen, daß ſie uns nicht nur den Widerſpruch des Glaubens und der Vernunft darſtellen, ſondern beide ein ſelbſtſtändiges religionsphiloſophiſches Prinzip aufſtellen. Der erſte, Jacob Böhm, iſt der Abgott der philoſophirenden Theologen oder Theiſten, der andere, Spinoza, der Abgott der theologiſchen Philoſophen oder Pantheiſten. Den Erſteren haben ſeine Verehrer in neueſter Zeit als das probateſte Heilmittel gegen das Gift meiner Lehre, die eben der Inhalt dieſer meiner Vorleſungen ſein wird, angeprieſen. Ich habe aber Jacob Böhm erſt neuerdings wieder bei meiner zweiten Auflage zum Object des gründlichſten Studiums gemacht. Mein abermaliges Studium hat mich jedoch zu keinem anderen Reſultate geführt, als dem ſchon früher ausgeſprochenen, nämlich daß das Geheimniß ſeiner Theoſophie einerſeits eine myſtiſche Naturphiloſophie, andererſeits eine myſtiſche Pſychologie iſt; daß alſo in ihm geſchweige eine Widerlegung, vielmehr eine Beſtätigung meiner Anſchauung, wornach ſich die geſammte Theologie in Natur- und Menſchenlehre zerlegt, zu finden iſt. Den Schluß in meinem erſten Bande bildet Spinoza. Er iſt der Einzige unter den neuern Philoſophen, der die erſten Elemente zu einer Kritik und Erkenntniß der Religion und Theologie gegeben hat; der Erſte, der in poſitiven Gegenſatz mit der Theologie trat; der Erſte, der es auf eine claſſiſche Weiſe ausgeſprochen, daß die Welt nicht als eine Wirkung oder ein Werk eines perſönlichen nach Abſichten und Zwecken wirkenden Weſens angeſehen werden könne; der Erſte, der die Natur in ihrer univerſellen, religionsphiloſophiſchen Bedeutung geltend machte. Ihm habe ich daher meine Bewunderung und Verehrung mit Freuden dargebracht; nur habe ich das an ihm getadelt, daß er das nicht nach Zwecken, nicht mit Willen und Bewußtſein wirkende Weſen, noch befangen in den alten theologiſchen Vorſtellungen, als das vollkommenſte, als das göttliche Weſen beſtimmte und daher ſich den Weg zu einer Entwicklung abſchnitt, das bewußte, menſchliche Weſen nur als einen

Theil, nur als einen Modus, wie ſich Spinoza in ſeiner Sprache ausdrückt, ſtatt als den Gipfel der Vollendung des bewußtloſen Weſens erfaßte.

Der Antipode Spinoza's iſt Leibnitz, dem ich einen beſonderen Band gewidmet habe. Wenn Spinoza die Ehre gebührt, die Theologie zur Magd der Philoſophie gemacht zu haben, ſo gebührt dagegen dem erſten deutſchen Philoſophen der neueren Zeit, nämlich Leibnitz, die Ehre oder Unehre, die Philoſophie wieder unter den Pantoffel der Theologie gebracht zu haben. Dieſes that beſonders Leibnitz in ſeinem berühmten Werk: die Theodicee. Leibnitz ſchrieb bekanntlich dieſes Buch aus Galanterie gegen eine in ihrem Glauben durch Bayle's Zweifel beunruhigte preußiſche Königin. Aber die eigentliche Dame, für die es Leibnitz ſchrieb, der er den Hof machte, iſt die Theologie. Aber gleichwohl machte er es den Theologen nicht recht. Leibnitz hielt es überall mit beiden Parteien und eben dadurch befriedigte er keine. Er wollte Niemand beleidigen, Niemand verletzen; ſeine Philoſophie iſt eine Philoſophie diplomatiſcher Galanterie. Selbſt die Monaden, d. h. die Weſen, aus welchen nach ihm alle in die Sinne fallenden Weſen beſtehen, üben keinen phyſiſchen Einfluß auf einander aus, damit ja keiner Etwas zu Leid geſchehe. Aber wer nicht, wenn auch unabſichtlich, beleidigen und verletzen will, dem fehlt alle Energie, alle Thatkraft; denn man kann keinen Fuß bewegen, ohne Weſen zu zertreten, keinen Tropfen Waſſer genießen, ohne Infuſorien zu verſchlucken. Leibnitz iſt ein Mittelsmann zwiſchen der mittelalterlichen und neueren Zeit, er iſt, wie ich ihn nannte, der philoſophiſche Tycho de Brahe, aber eben wegen dieſer ſeiner Unentſchiedenheit noch heute der Abgott aller unentſchiedenen, energieloſen Köpfe. Schon in der erſten, 1837 erſchienenen Ausgabe machte ich daher den theologiſchen Standpunkt Leibnitz's, und zugleich auf ſeine Veranlaſſung die Theologie überhaupt zu einem Objecte der Kritik. Der Standpunkt, von dem aus ich dieſe Kritik fällte, war übrigens eigentlich der ſpinoziſtiſche oder abſtract philoſophiſche, nämlich der, daß ich zwiſchen dem theoretiſchen und praktiſchen Standpunkt des Menſchen ſtrenge unterſchied, und jenen der Philoſophie, dieſen der Theologie und Religion zueignete. Auf dem praktiſchen Standpunkt, ſage ich, bezieht der Menſch die Dinge nur auf ſich, auf ſeinen Nutzen und Vortheil, auf dem theoretiſchen bezieht er die Dinge auf ſich ſelbſt. Nothwendig iſt daher, ſage ich dort, ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der Theologie und Philoſophie; wer beide vermiſcht, vermiſcht weſentlich verſchiedene Standpunkte und bringt daher nur eine Mißgeburt zu Stande. Recenſenten dieſer Schrift haben ſich gewaltig aufgehalten über dieſe Unterſcheidung; ſie haben aber überſehen, daß ſchon Spinoza in ſeinem theologiſch politiſchen Tractat von demſelben Standpunkt aus die Theologie und Religion betrachtet und kritiſirt hat, ja daß ſelbſt Ariſtoteles, wenn er anders die Theologie zum Gegenſtand ſeiner Kritik gemacht hätte, ſie nicht anders hätte kritiſiren können. Uebrigens iſt dieſer Standpunkt, von dem aus ich damals die Theologie kritiſirte, keineswegs der Standpunkt meiner ſpäteren Schriften, keineswegs mein letzter und abſoluter, ſondern nur ein relativer, hiſtoriſch bedingter Standpunkt. Ich habe daher in der neuen Ausgabe meiner „Darſtellung und Kritik der Philoſophie Leibniz's“ die Theodicee und Theologie Leibniz's, eben ſo wie ſeine damit zuſammenhängende Pneumatologie oder Geiſteslehre einer neuen Kritik unterworfen.

Zweite Vorleſung.

Wie Leibnitz der Antipode Spinoza's, ſo iſt der Antipode Leibnitzens namentlich in theologiſcher Beziehung der franzöſiſche Gelehrte und Skeptiker: **Pierre Bayle.** Das Audiatur et altera pars — gilt nicht nur in der Jurisprudenz, ſondern auch in der Wiſſenſchaft überhaupt. Dieſem Spruche gemäß ließ ich daher auf den gläubigen, wenigſtens denkgläubigen deutſchen Philoſophen den ungläubigen oder doch zweifelnden franzöſiſchen Philoſophen in der Reihe meiner Schriften folgen. Uebrigens war die Urſache dieſer Schrift keineswegs nur ein wiſſenſchaftliches, ſondern auch ein praktiſches Intereſſe. Wie überhaupt meine Schriften ihre Entſtehung dem Gegenſatz gegen eine Zeit verdanken, in der man gewaltſam die Menſchheit in die Finſterniß vergangener Jahrhunderte zurückſcheuchen wollte, ſo auch mein Bayle. Er erſchien zu der Zeit, wo namentlich in Baiern und Rheinpreußen der alte Kampf des Katholicismus und Proteſtantismus aufs heftigſte und häßlichſte wieder entbrannt war. Bayle war einer der erſten, ausgezeichnetſten Kämpfer für Aufklärung, Humanität und Toleranz, frei von den Feſſeln, ebenſowohl des katholiſchen als proteſtantiſchen Glaubens. Durch eine ſolche Stimme aus der Vergangenheit eine bethörte und erboſte Gegenwart zu belehren und zu beſchämen, das war der Zweck meines Bayle. Das erſte Kapitel handelt vom Katholicismus, als deſſen Weſen ich wegen ſeiner Klöſter, wegen ſeiner Heiligen, wegen ſeines Prieſtercölibats u. ſ. w. im Unterſchiede vom Proteſtantismus den Widerſpruch von Fleiſch und Geiſt; das zweite vom Proteſtantismus, als deſſen Weſen ich im Unterſchiede vom Katholicismus den Widerſpruch von Glauben und Vernunft bezeichnete; das dritte vom Widerſpruch der Theologie mit der Philoſophie, der Wiſſenſchaft überhaupt; denn der Theologie, ſage ich, ſei nur das ihr Heilige wahr, der Philoſophie aber nur das Wahre heilig, die Theologie ſtütze ſich auf ein beſonderes Prinzip, auf ein beſonderes Buch, in dem ſie alle, wenigſtens dem Menſchen nothwendigen und heilſamen Wahrheiten enthalten wähnt; ſie ſei daher nothwendig engherzig, exclusiv, intolerant, bornirt; die Philoſophie, die Wiſſenſchaft aber ſtütze ſich nicht auf ein beſonderes Buch, ſondern finde die Wahrheit nur im Ganzen der Natur und Geſchichte, ſtütze ſich auf die Vernunft, die weſentlich univerſell, nicht auf den Glauben, der weſentlich particulär ſei. Das vierte Kapitel handelt von dem Gegenſatz oder Widerſpruch zwiſchen der Religion und Moral oder von Bayle's Gedanken über den Atheismus. Bayle behauptet nämlich, daß der Menſch auch ohne Religion moraliſch ſein könne, weil die meiſten Menſchen mit und trotz ihrer Religion unmoraliſch ſeien und lebten, daß der Atheismus durchaus nicht nothwendig mit Immoralität verbunden ſei, daß der Staat daher recht gut aus Atheiſten beſtehen könne. Solches ſprach ſchon 1680 Bayle, während noch vor einem Jahre auf dem vereinigten preußiſchen Landtag ſich ein freiherrlicher Abgeordneter nicht ſchämte zu erklären, daß er allen religiöſen Bekenntniſſen, nur nicht den Atheiſten die Anerkenntniß des Staats und die Befugniß zur Ausübung politiſcher Rechte gewährt wiſſen wolle. Das fünfte Kapitel handelt ausdrücklich von der Selbſtſtändigkeit der Moral, ihrer Unabhängigkeit von religiöſen Dogmen und Meinungen; was im vierten Kapitel aus Beiſpielen der Geſchichte und des gemeinen Lebens, das wird hier aus der Natur der Sache bewieſen. Das ſechſte Kapitel handelt von dem Widerſpruch der chriſtlichen Dogmen mit der Vernunft, das ſiebente Kapitel von der Bedeutung des Widerſpruchs zwiſchen

Glauben und Vernunft in Bayle. Bayle lebte nämlich in jener Zeit, wo der Glaube noch eine ſolche Autorität war, daß der Menſch ſelbſt das, was er ſeiner Vernunft nach für falſch und abſurd erkannte, doch noch glauben zu können ſich einbildete oder zu glauben zwang. Das achte Kapitel handelt von Bayle's Bedeutung und Verdienſt als Polemiker gegen die religiöſen Vorurtheile ſeiner Zeit; das neunte Kapitel endlich von Bayle's Charakter und Bedeutung für die Geſchichte der Philoſophie.

Mit Bayle ſchließen ſich meine hiſtoriſchen Arbeiten. Die ſpätern, die neueſten Philoſophen habe ich nur als Kritiker, nicht als Hiſtoriker zum Gegenſtande meiner Schriften gemacht. Indem wir an die neueſte Philoſophie treten, begegnet uns ſogleich ein gewaltiger Unterſchied zwiſchen den früheren und ſpätern Philoſophen. Während nämlich die früheren Philoſophen Philoſophie und Religion ganz von einander trennten, ja geradezu einander entgegenſetzten, indem die Religion auf göttlicher Weisheit und Auctorität, die Philoſophie nur auf menſchlicher beruhe, oder indem, wie Spinoza ſich ausdrückt, die Religion nur den Nutzen, die Wohlfahrt des Menſchen, die Philoſophie aber die Wahrheit bezwecke, ſo kommen dagegen die neueſten Philoſophen mit der Identität der Philoſophie und Religion, wenigſtens ihrem Inhalte, ihrem Weſen nach. Dieſe Identität war es nun, gegen welche ich auftrat. Schon im Jahre 1830, wo meine Gedanken über Tod und Unſterblichkeit erſchienen, rief ich daher einem Dogmatiker aus der Hegel'ſchen Schule, welcher behauptete, daß nur ein formeller Unterſchied zwiſchen Religion und Philoſophie ſei, daß die Philoſophie nur in den Begriff erhebe, was die Religion in der Form der Vorſtellung habe, die Verſe zu:

„Weſen iſt ſelber die Form;“ drum tilgſt du den Inhalt des Glaubens,
Wenn du die Vorſtellung tilgſt, ſeine geeignete Form.

Ich machte daher der Hegel'ſchen Philoſophie den Vorwurf, daß ſie das Weſentliche der Religion zum Unweſentlichen, und umgekehrt das Unweſentliche zum Weſentlichen mache. Das Weſen der Religion ſei gerade eben das, was die Philoſophie zur bloßen Form mache.

Eine Schrift, die hier in dieſer Beziehung beſonders zu nennen, iſt eine kleine, im Jahre 1839 erſchienene Broſchüre: „Ueber Philoſophie und Chriſtenthum.“ Ungeachtet aller Vermittelungsverſuche, ſagte ich hier, ſei die Differenz zwiſchen Religion und Philoſophie eine unaustilgbare, denn dieſe ſei eine Sache des Denkens, der Vernunft, jene aber eine Sache des Gemüths und der Phantaſie. Die Religion enthalte aber nicht nur, wie Hegel behaupte, gemüthliche Phantaſiebilder ſpeculativer Gedanken, ſondern vielmehr ein vom Denken unterſchiedenes Element und dieſes ſei nicht die bloße Form, ſondern das Weſen derſelben. Dieſes Element können wir mit *einem* Worte Sinnlichkeit nennen, denn auch das Gemüth und die Phantaſie wurzeln ja in der Sinnlichkeit. Diejenigen, die ſich an dem Worte: Sinnlichkeit ſtoßen, weil der Sprachgebrauch nur die Begehrlichkeit darunter verſteht, bitte ich zu bedenken, daß nicht nur der Bauch, ſondern auch der Kopf ein ſinnliches Weſen iſt. Sinnlichkeit iſt bei mir nichts Andres als die wahre, nicht gedachte und gemachte, ſondern exiſtirende Einheit des Materiellen und Geiſtigen, iſt daher bei mir eben ſo viel als wie Wirklichkeit. Um dieſen eben angegebenen Unterſchied zwiſchen der Religion und Philoſophie klar und deutlich zu machen, erinnere ich hier nur beiſpielsweiſe an eine Lehre, die dieſen Unterſchied ganz beſonders zeigt. Die alten Philoſophen lehrten, zum Theil wenigſtens, die Unſterblichkeit, aber nur die Unſterblichkeit des denkenden Theiles in uns, nur die Unſterblichkeit des Geiſtes im Unterſchiede von der Sinnlichkeit des Menſchen. Einige lehrten ſogar ausdrücklich, daß ſelbſt das Gedächtniß, die Erinnerung erlöſche und nur das reine Denken, eine freilich in der Wirklichkeit gar nicht exiſtirende Abſtraction, nach dem Tode übrig bleibe. Dieſe Unſterblichkeit aber iſt eben eine abſtracte, abgezogene und darum nicht die religiöſe. Das Chriſtenthum verwarf daher dieſe philoſophiſche Unſterblichkeit und ſetzte an deren Stelle die Fortdauer des ganzen, wirklichen, leiblichen Menſchen; denn nur dieſe iſt eine Fortdauer, in der das Gemüth und die Phantaſie Stoff finden, aber blos deßwegen, weil ſie eine ſinnliche iſt. Was aber von dieſer Lehre insbeſondere gilt, das gilt von der Religion überhaupt. Gott ſelbſt iſt ein ſinnliches Weſen, ein Gegenſtand der Anſchauung, der Viſion, zwar nicht der körperlichen, aber der geiſtigen, d. h. der Phantaſieanſchauung. Wir können daher den Unterſchied zwiſchen der Philoſophie und Religion kurzweg darauf reduciren, daß die Religion ſinnlich, äſthetiſch iſt, während die Philoſophie etwas Unſinnliches, Abſtractes iſt. Obgleich ich nun aber ſchon in meinen frühern Schriften als das Weſen der Religion im Unterſchiede von der Philoſophie die Sinnlichkeit erkannte, ſo konnte ich doch die Sinnlichkeit der Religion nicht anerkennen. Erſtens, weil ſie eine der Wirklichkeit widerſprechende, eine nur phantaſtiſche und gemüthliche iſt. So iſt der Leib, um wieder das angeführte Beiſpiel beizubehalten, welchen die Religion im Gegenſatz gegen die philoſophiſche Unſterblichkeit geltend macht, nur ein phantaſtiſcher und gemüthlicher Leib, ein „geiſtiger“ Leib, d. h. ein Leib, der ſo viel wie kein Leib iſt. Die Religion iſt daher die Anerkennung, die Bejahung der Sinnlichkeit im Widerſpruch mit der Sinnlichkeit. Ich konnte ſie aber zweitens auch deßwegen nicht anerkennen, weil ich ſelbſt noch in dieſer Beziehung auf dem Standpunkt des abſtracten Denkers ſtand, noch nicht die volle Bedeutung der Sinne erfaßt hatte. Ich war mir wenigſtens noch nicht entſchieden klar hierüber. Zur wahren vollſtändigen Anerkennung der Sinnlichkeit gelangte ich einerſeits durch ein erneutes tieferes Studium der Religion, andererſeits durch das ſinnliche Studium der Natur, wozu mir mein Landleben die ſchönſte Gelegenheit darbot. Erſt in meinen ſpäteren philoſophiſchen und religionsphiloſophiſchen Schriften kämpfe ich daher mit Entſchiedenheit eben ſo wohl gegen die abſtracte Unmenſchlichkeit der Philoſophie, als gegen die phantaſtiſche, illuſoriſche Menſchlichkeit der Religion. Erſt in ihnen ſetze ich mit vollem Bewußtſein an die Stelle des abgezogenen, nur gedachten Weſens der Welt, welches man

Gott nennt, das wirkliche Welt- oder Naturweſen, an die Stelle des vom Menſchen abgezogenen, der Sinne beraubten Vernunftweſens der Philoſophie den vernunftbegabten wirklichen, ſinnlichen Menſchen. Unter meinen religionsphiloſophiſchen Schriften geben die beſte Ueberſicht über meine geiſtige Laufbahn, meine Entwickelung und deren Reſultate meine „Gedanken über Tod und Unſterblichkeit", indem ich dieſen Gegenſtand dreimal, 1830, wo ich eben mit dieſen Gedanken zuerſt als Schriftſteller auftrat, 1834 unter dem Titel „Abälard und Heloiſe" und 1846 „vom Standpunkt der Anthropologie" behandelte. Die erſten Gedanken über dieſen Gegenſtand ſchrieb ich als abſtracter Denker, die zweiten im Widerſpruch zwiſchen dem Elemente des Denkens und der Sinnlichkeit, die dritten auf dem Standpunkte des mit den Sinnen verſöhnten Denkers, oder, die erſten ſchrieb ich als Philoſoph, die zweiten als Humoriſt, die dritten als Menſch. Aber gleichwohl enthalten die „Gedanken über Tod und Unſterblichkeit" ſchon in abstracto, d. h. in Gedanken, was meine ſpäteren Schriften in concreto, d. h. ausgeführt und entwickelt enthalten. Wie ich in meinen ſpäteren, meinen letzten Schriften dem Menſchen die Natur vorausſetze, ſo polemiſirte ich auch ſchon in jener Schrift gegen eine naturloſe, abſolute, und folglich ohne Ende fortdauernde Perſönlichkeit, kurz gegen die phantaſtiſche, über das Maaß der Wirklichkeit ins Schrankenloſe ausgedehnte Perſönlichkeit, wie ſie in dem gewöhnlichen Gottes- und Unſterblichkeitsglauben gefaßt wird. Der erſte Abſchnitt heißt in dem Auszug aus dieſer Schrift in meiner Geſammtausgabe „der metaphyſiſche oder ſpeculative Grund des Todes." Er handelt von dem Verhältniß der Perſönlichkeit zum Weſen oder zur Natur. Die Schranke der Perſönlichkeit iſt die Natur, heißt es dort dem Sinne, wenn auch nicht gerade den Worten nach, jedes Ding außer mir iſt ein Zeichen meiner Endlichkeit, ein Beweis, daß ich kein abſolutes Weſen bin, daß ich an der Exiſtenz anderer Weſen meine Gränze habe, daß ich folglich keine unſterbliche Perſon bin. Dieſe zunächſt im Allgemeinen oder metaphyſiſch ausgeſprochene Wahrheit wird nun weiter durchgeführt in den anderen Abſchnitten. Der folgende heißt: „der phyſiſche Grund des Todes“. Zum Weſen der Perſönlichkeit des Menſchen, der Perſönlichkeit überhaupt, heißt es hier, gehört weſentlich räumliche oder zeitliche Beſtimmtheit. Ja, der Menſch iſt nicht nur überhaupt ein räumliches, ſondern auch ein weſentlich irdiſches, von der Erde unabſonderliches Weſen. Wie thöricht daher, einem ſolchen Weſen ewige überirdiſche Exiſtenz einräumen zu wollen! Ich faßte dieſen Gedanken in folgende Verſe zuſammen:

Wo du erwachteſt zum Licht, da wirſt du einſtens auch ſchlummern;
Nimmer entläſſet die Erd' Einen aus ihrem Gebiet.

Der dritte und letzte Abſchnitt iſt überſchrieben: „der geiſtige oder pſychologiſche Grund des Todes“. Der einfache Grundgedanke iſt: die Perſönlichkeit iſt nicht nur eine leiblich oder ſinnlich, ſondern auch geiſtig beſtimmte und begränzte Perſönlichkeit; der Menſch hat eine beſtimmte Beſtimmung, Stellung, Aufgabe in der großen Gemeinde der Menſchheit, in der Geſchichte; aber eben damit verträgt ſich auch nicht eine endloſe Fortdauer. Er dauert nur in ſeinen Werken, in ſeinen Wirkungen fort, die er innerhalb ſeiner Sphäre, ſeiner geſchichtlichen Aufgabe hervorbrachte. Dies allein iſt die ſittliche, die ethiſche Unſterblichkeit. Dieſer Gedanke im dritten und letzten Abſchnitt iſt auch der nur mehr durchgeführte Grundgedanke meiner „humoriſtiſch-philoſophiſchen Aphorismen“. Die geiſtige, die ethiſche oder moraliſche Unſterblichkeit iſt die allein, die der Menſch in ſeinen Werken beſitzt. Das, was er mit Leidenſchaft liebt und treibt, das iſt die Seele des Menſchen. Die Seele des Menſchen iſt ſo verſchieden, ſo beſtimmt, als die Menſchen ſelbſt ſind. Die Unſterblichkeit im alten Sinne des Wortes, jenes ewige, gränzenloſe Sein paßt daher nur auf eine unbeſtimmte, vage Seele, die gar nicht in Wirklichkeit exiſtirt, die nur eine menſchliche Abſtraction und Einbildung iſt. Ich habe aber dieſe Gedanken, die Grundgedanken jener Schrift nur im Beſondern, nur an dem Beiſpiel des Schriftſtellers nachgewieſen, deſſen unſterblicher Geiſt lediglich der Geiſt ſeiner Schriften ſei. Zum dritten und letzten Mal behandelte ich die Unſterblichkeit in meiner Abhandlung: „die Unſterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie“. Der erſte Abſchnitt handelt von dem allgemeinen Unſterblichkeitsglauben, von dem Glauben, wie er ſich bei allen oder meiſten Völkern im Zuſtande ihrer Kindheit oder Unbildung findet. Hier zeige ich, daß die Unſterblichkeitsgläubigen dem Glauben der Völker ihre eignen Vorſtellungen unterſchieben, daß dieſelben in Wahrheit nicht an ein anderes, ſondern nur an dieſes Leben glauben, daß das Leben der Todten nur das Leben im Reiche der Erinnerung, der lebendige Todte nur das perſonificirte Bild des Lebendigen von dem Todten ſei; ich zeige ferner, daß, wenn man einmal eine perſönliche oder individuelle Unſterblichkeit will, man ſie nur im Sinne der einfachen Naturvölker glauben muß, bei welchen der Menſch nach dem Tode ganz Derſelbe iſt, wie vor dem Tode, dieſelben Leidenſchaften, Beſchäftigungen und Bedürfniſſe hat, denn von ihnen läßt ſich der Menſch nicht abtrennen. Der zweite Abſchnitt handelt von der ſubjectiven Nothwendigkeit des Unſterblichkeitsglaubens, d. h. von den inneren, pſychologiſchen Gründen, welche im Menſchen den Glauben an ſeine Unſterblichkeit erzeugen. Der Schlußſatz dieſes Abſchnittes iſt, daß die Unſterblichkeit eigentlich nur für träumeriſche, müßige, über ihr Leben in der Phantaſie hinausſchweifende, aber nicht für thatkräftige, mit den Gegenſtänden des wirklichen Lebens beſchäftigte Menſchen ein Bedürfniß ſei. Das dritte Kapitel handelt von dem „kritiſchen Unſterblichkeitsglauben“, d. h. von dem Standpunkt, wo man nicht mehr glaubt, daß die Menſchen mit Haut und Haaren nach dem Tode fortexiſtiren, ſondern zwiſchen einem ſterblichen und unſterblichen Weſen des Menſchen kritiſch unterſcheidet. Dieſer Glaube falle aber ſelbſt nothwendig, ſage ich, dem Zweifel, der Kritik anheim; er widerſpreche dem unmittelbaren Einheitsgefühle und Einheitsbewußtſein des Menſchen, welches eine ſolche kritiſche Theilung und Zerſpaltung des menſchlichen Weſens ungläubig von ſich weiſe. Der letzte Abſchnitt handelt endlich von dem Unſterblichkeitsglauben, wie er jetzt noch bei uns gilt, von dem „rationaliſtiſchen Unſterblichkeitsglauben", welcher in ſeiner Halbheit und Zerriſſenheit zwiſchen Glaube und Unglaube die Unſterblichkeit zwar ſcheinbar bejahe, in Wahrheit aber verneine, indem er dem Glauben den Unglauben, dem Jenſeits das Dieſſeits, der Ewigkeit die Zeit, der Gottheit die Natur, dem religiöſen Himmel den profanen Himmel der Aſtronomie unterſchiebe.

Ich habe hiermit ein kurzes oberflächliches Inhaltsverzeichniß von dieſen meinen Unſterblichkeits- und Todesgedanken gegeben, und zwar deßwegen, weil die Unſterblichkeit gewöhnlich und mit vollem Rechte einen Hauptabſchnitt in der Religion und Religionsphiloſophie bildet, ich aber von dieſem Glauben abſehen, wenigſtens ihn nur inſofern behandeln werde, als er mit dem Gottesglauben zuſammenhängt oder vielmehr eins iſt.

Dritte Vorleſung.

Ich komme nun an die Schriften von mir, welche den Inhalt und Gegenſtand dieſer Vorleſungen enthalten: meine Lehre, Religion, Philoſophie oder wie Sie es ſonſt nennen wollen. Dieſe meine Lehre iſt kürzlich die: — die Theologie iſt Anthropologie, d. h. in dem Gegenſtande der Religion, den wir griechiſch Theos, deutſch Gott nennen, ſpricht ſich nichts Andres aus als das Weſen des Menſchen, oder: der Gott des Menſchen iſt nichts Andres als das vergötterte Weſen des Menſchen, folglich die Religions- oder, was eins iſt, Gottesgeſchichte — denn ſo verſchieden die Religionen, ſo verſchieden ſind die Götter, und die Religionen ſo verſchieden, als die Menſchen verſchieden ſind — nichts Andres, als die Geſchichte des Menſchen. So gut, um ſogleich dieſe Behauptung an einem Beiſpiel, das aber mehr als ein Beiſpiel iſt, zu erläutern und veranſchaulichen, der griechiſche, römiſche, überhaupt heidniſche Gott, wie ſelbſt unſre Theologen und Philoſophen zugeben, nur ein Gegenſtand der heidniſchen Religion, ein Weſen iſt, welches nur im Glauben und in der Vorſtellung eines Heiden, aber nicht eines chriſtlichen Volkes oder Menſchen Exiſtenz hat, folglich nur ein Ausdruck, ein Bild des heidniſchen Geiſtes und Weſens iſt; ſo gut iſt auch der chriſtliche Gott nur ein Gegenſtand der chriſtlichen Religion, folglich auch nur ein charakteriſtiſcher Ausdruck des chriſtlichen Menſchen-Geiſtes und Weſens. Der Unterſchied zwiſchen dem heidniſchen Gott und dem chriſtlichen Gott iſt nur der Unterſchied zwiſchen dem heidniſchen und dem chriſtlichen Menſchen oder Volke. Der Heide iſt Patriot, der Chriſt Kosmopolit, folglich iſt auch der Gott des Heiden ein patriotiſcher, der Gott des Chriſten dagegen ein kosmopolitiſcher Gott, d. h. der Heide hatte einen nationalen, beſchränkten Gott, weil der Heide ſich nicht über die Schranke ſeiner Nationalität erhob, die Nation ihm über den Menſchen ging; der Chriſt aber hat einen univerſellen, allgemeinen, die ganze Welt umfaſſenden Gott, weil er ſelbſt ſich über die Schranke der Nationalität erhebt, die Würde und das Weſen des Menſchen nicht auf eine beſtimmte Nation einſchränkt. Der Unterſchied zwiſchen dem Polytheismus und Monotheismus iſt nur der Unterſchied zwiſchen den Arten und der Gattung. Der Arten ſind viele, aber die Gattung iſt nur Eines, denn ſie iſt es ja, worin die verſchiedenen Arten übereinſtimmen. So giebt es verſchiedene Menſchenarten, Raſſen, Stämme oder wie man es ſonſt nennen will, aber ſie gehören doch alle zu einer Gattung, zur Menſchengattung. Der Polytheismus iſt nun da zu Hauſe, wo ſich der Menſch nicht über den Artsbegriff des Menſchen erhebt, wo er nur den Menſchen ſeiner Art als ſeines Gleichen, als gleichberechtigtes, gleichbefähigtes Weſen anerkennt. In dem Begriff der Art liegt aber die Vielheit, folglich giebt es da viele Götter, wo der Menſch das Weſen der Art zum abſoluten Weſen macht. Zum Monotheismus erhebt ſich aber da der Menſch, wo er ſich zum Begriff der Gattung erhebt, worin alle Menſchen übereinſtimmen, worin ihre Art-, ihre Stammes-, ihre National-Unterſchiede verſchwinden. Der Unterſchied zwiſchen dem Einen, oder was eins iſt, allgemeinen Gott der Monotheiſten und den vielen, oder was eins iſt, beſonderen National-Göttern der Heiden oder Polytheiſten iſt nur der Unterſchied zwiſchen den vielen verſchiedenen Menſchen und zwiſchen dem Menſchen oder der Gattung, worin Alle Eins ſind. Die Sichtbarkeit, Handgreiflichkeit, kurz Sinnfälligkeit der polytheiſtiſchen Götter iſt nichts Andres als die Sinnfälligkeit der menſchlichen Art- und Nationalunterſchiede — der Grieche z. B.

unterſcheidet ſich ja ſichtlich, handgreiflich von anderen Völkern — die Unſichtbarkeit, Unſinnlichkeit des monotheiſtiſchen Gottes iſt nichts Anderes, als die Unſinnlichkeit, Unſichtbarkeit der Gattung, worin alle Menſchen übereinſtimmen, die aber nicht als ſolche ſinnlich, handgreiflich exiſtirt; denn es exiſtiren ja nur die Arten. Kurz der Unterſchied zwiſchen dem Polytheismus und Monotheismus reducirt ſich auf den Unterſchied zwiſchen Art und Gattung. Die Gattung iſt allerdings unterſchieden von der Art, denn in ihr laſſen wir ja eben die Artunterſchiede weg; aber deßwegen iſt die Gattung nicht ein eignes ſelbſtſtändiges Weſen; denn ſie iſt ja nur das Gemeinſame der Arten. So wenig der Gattungsbegriff des Steins ein ſo zu ſagen übermineralogiſcher Begriff iſt, ein Begriff, der über das Gebiet des Steinreichs hinausgeht, ob er gleich verſchieden iſt von dem Begriff des Kieſels, des Kalks, des Flußſpaths, ja gar keinen beſtimmten Stein ausſchließlich bezeichnet, eben weil er alle befaßt; eben ſo wenig fällt auch der Gott überhaupt, der eine und allgemeine Gott, von dem alle die körperlichen, ſinnlichen Eigenſchaften der vielen Götter abgeſtreift ſind, außer das Weſen der menſchlichen Gattung; er iſt vielmehr nur der vergegenſtändlichte und perſonificirte Gattungsbegriff der Menſchheit. Oder deutlicher ausgedrückt: ſind die polytheiſtiſchen Götter menſchliche Weſen, ſo iſt auch der monotheiſtiſche Gott ein menſchliches Weſen, ſo gut als der Menſch, ob er gleich über die vielen, beſonderen Menſchenarten hinausgeht, über dem Juden, dem Griechen, dem Inder ſteht, deßwegen doch kein übermenſchliches Weſen iſt. Es iſt daher nichts thörichter, als wenn man den chriſtlichen Gott vom Himmel auf die Erde kommen läßt, den Urſprung der chriſtlichen Religion aus der Offenbarung eines von Menſchen unterſchiedenen Weſens ableitet. Der chriſtliche Gott iſt eben ſo gut in und aus dem Menſchen entſprungen als der heidniſche. Ein anderer Gott als der heidniſche iſt er nur deßwegen, weil auch der chriſtliche Menſch ein anderer iſt, als der heidniſche.

Dieſe meine Anſicht oder Lehre, nach welcher das Geheimniß der

Theologie die Anthropologie iſt, nach welcher das Weſen der Religion, ſowohl ſubjectiv als objectiv nichts Anderes offenbart und ausdrückt, als das Weſen des Menſchen, entwickelte ich zuerſt in meiner Schrift: „das Weſen des Chriſtenthums“, dann in einigen kleineren, auf dieſes Buch ſich beziehenden Schriften und Abhandlungen, wie z. B. „das Weſen des Glaubens im Sinne Luther's“ 1844, „der Unterſchied der heidniſchen und chriſtlichen Menſchenvergötterung“, endlich in der zweiten Ausgabe meiner Geſchichte der Philoſophie bei verſchiedenen Gelegenheiten und in meinen Grundſätzen der Philoſophie.

Meine im Weſen des Chriſtenthums ausgeſprochene Anſicht oder Lehre, oder beſtimmter: meine Lehre, wie ich ſie in dieſer Schrift ihrem Gegenſtande gemäß ausſprach und ausſprechen konnte, hat übrigens eine große Lücke und gab daher zu den allerthörichtſten Mißverſtändniſſen Anlaß. Weil ich im Chriſtenthum, getreu meinem Gegenſtande, von der Natur abſah, die Natur ignorirte, weil das Chriſtenthum ſelbſt ſie ignorirt, weil das Chriſtenthum Idealismus iſt, einen naturloſen Gott an die Spitze ſtellt, einen Gott oder Geiſt glaubt, der durch ſein bloßes Denken und Wollen die Welt macht, außer und ohne deſſen Denken und Wollen ſie alſo nicht exiſtirt, weil ich alſo im Weſen des Chriſtenthums nur vom Weſen des Menſchen handelte, unmittelbar mit demſelben meine Schrift begann, eben weil das Chriſtenthum nicht Sonne, Mond und Sterne, Feuer, Erde, Luft, ſondern die das menſchliche Weſen im Unterſchied von der Natur begründenden Kräfte: Wille, Verſtand, Bewußtſein als göttliche Kräfte und Weſen verehrt: ſo glaubte man von mir, daß ich das menſchliche Weſen aus Nichts entſpringen ließe, zu einem nichts vorausſetzenden Weſen mache, und opponirte dieſer meiner angeblichen Vergötterung des Menſchen mit dem unmittelbaren Abhängigkeitsgefühl, mit dem Ausſpruch des natürlichen Verſtandes und Bewußtſeins, daß ja der Menſch ſich nicht ſelbſt gemacht habe, daß er ein abhängiges, entſtandenes Weſen ſei, alſo den Grund ſeines Daſeins außer ſich habe, aus ſich und über ſich hinaus verweiſe auf ein anderes Weſen. Ihr habt vollkommen Recht, meine Herren! ſagte ich in Gedanken zu meinen Tadlern und Spöttern; ich weiß eben ſo gut, wie Ihr, ja vielleicht noch beſſer, daß ein allein für ſich und abſolut gedachtes menſchliches Weſen ein Unding, eine idealiſtiſche Chimäre iſt. Aber das Weſen, welches der Menſch vorausſetzt, worauf er ſich nothwendig bezieht, ohne welches weder ſeine Exiſtenz, noch ſein Weſen gedacht werden kann, dieſes Weſen, meine Herren! iſt *nichts Andres als die Natur*, nicht Euer Gott. Dieſe im Weſen des Chriſtenthums gelaſſene Lücke füllte ich nun zuerſt 1845 in einer kleinen, aber inhaltsvollen Schrift aus: „das Weſen der Religion", eine Schrift, die, wie ſchon der Titel beſagt, ſich vom Weſen des Chriſtenthums dadurch unterſcheidet, daß ſie nicht nur das Weſen der chriſtlichen Religion für ſich allein, ſondern das Weſen der Religion überhaupt, folglich auch der vorchriſtlichen, heidniſchen Naturreligionen behandelt. Hier hatte ich ſchon meinem Gegenſtande nach einen viel größeren Spielraum, hier daher die Gelegenheit, den Schein idealiſtiſcher Einſeitigkeit, den ich in den Augen meiner kritikloſen Kritiker im Weſen des Chriſtenthums auf mich geladen, fallen zu laſſen, hier Platz genug, um die Mängel im Weſen des Chriſtenthums auszufüllen. Freilich habe ich ſie auch hier nicht, wie ſich von ſelbſt verſteht, im Sinne der Theologie und theiſtiſchen oder theologiſchen Philoſophie ausgefüllt. Am deutlichſten läßt ſich die Aufgabe und das Verhältniß dieſer beiden Schriften zu einander alſo angeben. Die Theologen oder Theiſten überhaupt unterſcheiden zwiſchen den phyſiſchen und moraliſchen Eigenſchaften Gottes — Gott aber iſt, wie bereits geſagt, der Name, mit dem man im Allgemeinen den Gegenſtand der Religion bezeichnet. Gott, ſagt z. B. Leibnitz, muß doppelt betrachtet werden: *phyſiſch*, als der Urheber der Welt, *moraliſch*, als der Monarch, der Geſetzgeber der Menſchen. Nach ſeinen phyſiſchen Eigenſchaften, deren hauptſächlichſte die *Macht* iſt, iſt alſo Gott die Urſache der phyſiſchen Weſen, der Natur, nach ſeiner moraliſchen Eigenſchaft, deren hauptſächlichſte die *Güte* iſt, iſt Gott die

Urſache der moraliſchen Weſen, der Menſchen. Im Weſen des Chriſtenthums war mein Gegenſtand nur Gott als moraliſches Weſen, nothwendig konnte ich daher im Weſen des Chriſtenthums kein vollſtändiges Bild meiner Anſchauung und Lehre geben. Die andere dort weggelaſſene Hälfte Gottes, ſeine phyſiſchen Eigenſchaften mußte ich daher in einer anderen Schrift geben, konnte ſie aber ſachgemäß, objectiv nur in einer ſolchen Schrift geben, wo auch die Naturreligion zur Sprache kommt, die Religion, welche hauptſächlich nur den phyſiſchen Gott zu ihrem Gegenſtande hat. Wie ich nun aber im Weſen des Chriſtenthums zeigte, daß Gott nach ſeinen moraliſchen oder geiſtigen Eigenſchaften betrachtet, Gott alſo als moraliſches Weſen nichts Andres iſt als das vergötterte und vergegenſtändlichte geiſtige Weſen des Menſchen, die Theologie alſo in Wahrheit in ihrem letzten Grund und Endreſultate nur Anthropologie iſt; ſo zeigte ich im Weſen der Religion, daß der phyſiſche Gott oder Gott, wie er nur als die Urſache der Natur, der Sterne, Bäume, Steine, Thiere, Menſchen, wiefern auch ſie natürliche phyſiſche Weſen ſind, betrachtet wird, gar nichts Andres ausdrückt als das vergötterte, perſonificirte Weſen der Natur, daß alſo das Geheimniß der Phyſikotheologie nur die Phyſik oder Phyſiologie iſt — Phyſiologie hier nicht in dem engeren Sinne, den ſie jetzt hat, ſondern in ihrem alten univerſellen Sinne, worin ſie überhaupt die Naturwiſſenſchaft bedeutete. Wenn ich daher meine Lehre zuvor in den Satz zuſammenfaßte: die Theologie iſt Anthropologie, ſo muß ich zur Ergänzung jetzt hinzuſetzen: und Phyſiologie. Meine Lehre oder Anſchauung faßt ſich daher in die zwei Worte: Natur und Menſch zuſammen. Das bei mir dem Menſchen vorausgeſetzte Weſen, das Weſen, welches die Urſache oder der Grund des Menſchen iſt, welchem er ſein Entſtehung und Exiſtenz verdankt, das iſt und heißt bei mir nicht Gott — ein myſtiſches, unbeſtimmtes, vieldeutiges Wort — ſondern: Natur, ein klares, ſinnliches, unzweideutiges Wort und Weſen. Das Weſen aber, in dem die Natur ein perſönliches, bewußtes, verſtändiges Weſen wird, iſt und heißt bei mir der Menſch. Das bewußtloſe Weſen der Natur iſt mir das ewige, unentſtandene Weſen, das erſte Weſen, aber das erſte der Zeit, nicht dem Rang nach, das phyſiſch, aber nicht moraliſch erſte Weſen; das bewußte menſchliche Weſen iſt mir das zweite, das der Zeit nach entſtandene, aber dem Range nach erſte Weſen. Dieſe meine Lehre, inwiefern ſie zum Ausgangspunkt die Natur hat, auf die Wahrheit der Natur ſich beruft, dieſelbe gegen die Theologie und Philoſophie geltend macht, ſtellt dieſe letztgenannte Schrift dar, aber angeknüpft an einen poſitiven, hiſtoriſchen Gegenſtand: die Naturreligion, denn ich entwickele alle meine Lehren und Gedanken nicht in dem blauen Dunſt der Abſtraction, ſondern ſtets auf dem Grund und Boden hiſtoriſcher, wirklicher, von meinem Denken unabhängiger Gegenſtände und Erſcheinungen, ſo alſo meine Anſchauung oder Lehre von der Natur auf dem Grund und Boden der Naturreligion. Ich gab übrigens in dieſer Schrift nicht nur die Eſſenz der Naturreligion, ſondern zugleich eine kurze Skizze von dem ganzen Entwickelungsgang der Religion von ihren erſten Elementen an bis zu ihrem Schluß in der idealiſtiſchen Religion des Chriſtenthums. Sie enthält daher nichts Andres als eine gedrängte geiſtige oder philoſophiſche Religionsgeſchichte der Menſchheit. Ich betone das Beiwort: geiſtige; denn eine eigentliche, förmliche Hiſtorie der Religion, eine ſolche Hiſtorie, wo die verſchiedenen Religionen nach einander aufgezählt und abgeleiert werden, gewöhnlich überdies nach höchſt willkürlichen Unterſchieden einander über oder untergeordnet werden, eine ſolche Darſtellung zu geben, war nicht mein Zweck. Außer dem großen Unterſchiede von Natur- und Geiſtes- oder Menſchenreligion, war es mir mehr um das Gleiche, Identiſche, Gemeinſchaftliche der Religionen zu thun, als um ihre oft ſo kleinlichen, willkürlichen Unterſchiede. Es war mir überhaupt in dieſer Schrift nur darum zu thun, das Weſen der Religion zu erfaſſen, um die Geſchichte nur in ſofern, als die Religion nicht ohne ſie gefaßt werden kann. Und ſelbſt das Weſen der Religion verfolgte ich keineswegs in dieſer Schrift, wie überhaupt in meinen

Schriften nur aus theoretiſchen oder ſpeculativen, ſondern weſentlich auch aus praktiſchen Gründen. Mir war es und iſt es noch jetzt hauptſächlich nur inſofern um die Religion zu thun, als ſie, wenn auch nur in der Einbildung, die Grundlage des menſchlichen Lebens, die Grundlage der Moral und Politik iſt. Mir war es und iſt es vor Allem darum zu thun, das dunkle Weſen der Religion mit der Fackel der Vernunft zu beleuchten, damit der Menſch endlich aufhöre, eine Beute, ein Spielball aller jener menſchenfeindlichen Mächte zu ſein, die ſich von jeher, die ſich noch heute des Dunkels der Religion zur Unterdrückung des Menſchen bedienen. Mein Zweck war, zu beweiſen, daß die Mächte, vor denen ſich der Menſch in der Religion beugt und fürchtet, denen er ſich nicht ſcheut ſelbſt blutige Menſchenopfer darzubringen, um ſie ſich günſtig zu machen, nur Geſchöpfe ſeines eigenen unfreien, furchtſamen Gemüthes und unwiſſenden, ungebildeten Verſtandes ſind, zu beweiſen, daß überhaupt das Weſen, welches der Menſch als ein anderes von ihm unterſchiedenes Weſen in der Religion und Theologie ſich gegenüberſetzt, ſein eigenes Weſen iſt, damit der Menſch, da er doch unbewußt immer nur von ſeinem eigenen Weſen beherrſcht und beſtimmt wird, in Zukunft mit Bewußtſein ſein eigenes, das menſchliche Weſen zum Geſetz und Beſtimmungsgrund, Ziel und Maaßſtab ſeiner Moral und Politik mache. Und ſo wird es, ſo muß es auch geſchehen. Wenn bis jetzt die unerkannte Religion, das Dunkel der Religion das oberſte Princip der Politik und Moral war, ſo wird von nun an oder einſt wenigſtens die erkannte, die in den Menſchen aufgelöſte Religion das Schickſal der Menſchen beſtimmen. Aber eben dieſer Zweck, die Erkenntniß der Religion zur Beförderung der menſchlichen Freiheit, Selbſtthätigkeit, Liebe und Glückſeligkeit, beſtimmte auch den Umfang meiner hiſtoriſchen Behandlung der Religion. Alles, was für dieſen Zweck gleichgültig war, ließ ich beiſeit liegen. Geſchichtliche Darſtellungen von den verſchiedenen Religionen und Mythologieen der Völker *ohne Erkenntniß der Religion* findet man ja in unzähligen Büchern.

Aber eben ſo, wie ich ſchrieb, werde ich leſen. Der Zweck meiner Schriften, ſo auch meiner Vorleſungen iſt: die Menſchen aus Theologen zu Anthropologen, aus Theophilen zu Philanthropen, aus Candidaten des Jenſeits zu Studenten des Dieſſeits, aus religiöſen und politiſchen Kammerdienern der himmliſchen und irdiſchen Monarchie und Ariſtokratie zu freien, ſelbſtbewußten Bürgern der Erde zu machen. Mein Zweck iſt daher nichts weniger als ein nur negativer, verneinender, ſondern ein poſitiver, ja ich verneine nur, um zu bejahen; ich verneine nur das phantaſtiſche Scheinweſen der Theologie und Religion, um das wirkliche Weſen des Menſchen zu bejahen. Mit keinem Worte hat man größern Unfug in neuerer Zeit getrieben, als mit dem Worte negativ. Wenn ich auf dem Gebiete der Erkenntniß, der Wiſſenſchaft etwas verneine, ſo muß ich dafür Gründe angeben. Gründe aber lehren, gewähren Licht, ſchaffen Erkenntniß in mir; jede wiſſenſchaftliche Verneinung iſt ein poſitiver Geiſtesact. Allerdings iſt es eine Folge meiner Lehre, daß kein Gott iſt, d. h. kein abſtractes, unſinnliches, von der Natur und dem Menſchen unterſchiedenes Weſen, welches über das Schickſal der Welt und Menſchheit nach ſeinem Wohlgefallen entſcheidet; aber dieſe Verneinung iſt nur eine Folge von der Erkenntniß des Weſens Gottes, von der Erkenntniß, daß dieſes Weſen nichts Andres ausdrückt als einerſeits das Weſen der Natur, andererſeits das Weſen des Menſchen. Allerdings kann man dieſe Lehre, weil Alles in der Welt einen Spitznamen haben ſoll, Atheismus nennen, aber man muß nur nicht vergeſſen, daß mit dieſem Namen gar nichts geſagt iſt, ſo wenig als mit dem entgegengeſetzten Namen Theismus. Theos, Gott iſt ein bloßer Name, der alles Mögliche befaßt, deſſen Inhalt ſo verſchieden iſt, als die Zeiten und Menſchen es ſind; es kommt daher darauf an, was einer unter Gott verſteht. So war z. B. noch im vorigen Jahrhundert die Bedeutung dieſes Wortes von der chriſtlichen Orthodoxie in ſo pedantiſch enge Gränzen eingeſchloſſen, daß ſelbſt Plato für einen Atheiſten galt, weil er nicht die Schöpfung aus Nichts gelehrt, folglich den

Schöpfer von dem Geſchöpf nicht gehörig unterſchieden habe. So galt auch im 17. und 18. Jahrhundert Spinoza faſt einſtimmig für einen Atheiſten, ja, wenn ich mich nicht in der Erinnerung täuſche, in einem lateiniſchen Lexikon des vorigen Jahrhunderts wird ſogar Atheiſt geradezu mit Assecla Spinozae überſetzt; aber das 19. Jahrhundert hat den Spinoza aus der Reihe der Atheiſten geſtrichen. So ändern ſich die Zeiten und mit ihnen auch die Götter der Menſchen. So wenig alſo damit etwas geſagt iſt: „es iſt ein Gott“, oder „ich glaube einen Gott“, ſo wenig iſt damit geſagt: „es iſt kein Gott, oder ich glaube keinen Gott“. Es kommt lediglich, wie auf den Inhalt, Grund, Geiſt des Theismus, ſo auf den Inhalt, Grund, Geiſt des Atheismus an. Doch ich gehe nun zur Sache ſelbſt über, d. h. zu meiner Schrift vom „Weſen der Religion“, die ich zur Grundlage dieſer Vorleſungen mache.

Vierte Vorleſung.

Der erſte Paragraph im Weſen der Religion lautet kurz zuſammengefaßt alſo: das Abhängigkeitsgefühl iſt der Grund der Religion, der urſprüngliche Gegenſtand dieſes Abhängigkeitsgefühls iſt aber die Natur, die Natur alſo der erſte Gegenſtand der Religion. Der Inhalt dieſes Paragraphen zerfällt in zwei Theile. Der eine erklärt den ſubjectiven Urſprung oder Grund der Religion, der andere bezeichnet den erſten oder urſprünglichen Gegenſtand der Religion. Zuerſt von jenem Theile. Die ſogenannten ſpeculativen Philoſophen haben ſich darüber moquirt, daß ich das Abhängigkeitsgefühl zum Urſprung der Religion mache. Das Wort Abhängigkeitsgefühl ſteht nämlich bei ihnen in üblem Ruf, ſeitdem Hegel Schleiermacher gegenüber, welcher bekanntlich das Abhängigkeitsgefühl zum Weſen der Religion erhob, den Witz machte, daß demnach auch der Hund Religion haben müſſe, weil er ſich von ſeinem Herrn abhängig fühle. Die ſogenannten ſpeculativen Philoſophen ſind übrigens die Philoſophen, welche nicht ihre Begriffe nach den Dingen, ſondern vielmehr die Dinge nach ihren Begriffen einrichten. Und es iſt daher ganz gleichgültig, ob meine Erklärung den ſpeculativen Philoſophen mund- und ſinngerecht, es handelt ſich nur darum, ob ſie ihrem Gegenſtande, ob ſie der Sache gemäß iſt. Eine ſolche iſt aber die angegebene. Wenn wir die Religionen ſowohl der ſogenannten Wilden, von denen uns die Reiſenden berichten, als der cultivirten Völker betrachten, wenn wir in unſer eigenes, unmittelbar und untrüglich der Beobachtung zugängliches Innere blicken, ſo finden wir keinen anderen entſprechenden und umfaſſenden pſychologiſchen Erklärungsgrund der Religion, als das Abhängigkeits-Gefühl oder Bewußtſein. Die alten Atheiſten und ſelbſt ſehr viele ſowohl alte, als neuere Theiſten haben die Furcht, welche aber eben nichts Andres iſt als die populärſte, augenfälligſte Erſcheinung des Abhängigkeitsgefühls, für den Grund der Religion erklärt. Allgemein bekannt iſt der Ausſpruch des römiſchen Dichters: Primus in orbe Deos fecit Timor, d. h. die Furcht hat zuerſt auf der Welt die Götter geſchaffen. Bei den Römern hat ſogar das Wort: Furcht, Metus, die Bedeutung der Religion, und umgekehrt das Wort Religio bisweilen die Bedeutung der Furcht, Scheu, daher ein Dies religiosus, ein religiöſer Tag bei ihnen ſo viel iſt, als ein unglücklicher Tag, ein Tag, den man fürchtet. Selbſt unſere deutſche Ehrfurcht — der Ausdruck der höchſten, der religiöſen Verehrung — iſt, wie ſchon das Wort ſagt, aus Ehre und Furcht zuſammengeſetzt. Die Erklärung der Religion aus der Furcht wird vor Allem durch die Erfahrung beſtätigt, daß faſt alle oder doch ſehr viele rohe Völker nur oder doch hauptſächlich die furcht- und ſchreckenerregenden Erſcheinungen oder Wirkungen der Natur zum Gegenſtande der Religion machen. Die roheren Völker z. B. in Afrika, im nördlichen Aſien und in Amerika „fürchten, wie Meiners in ſeiner Allgemeinen Kritiſchen Geſchichte der Religionen aus Reiſebeſchreibungen anführt, die Flüſſe vorzüglich an ſolchen Stellen, wo ſie gefährliche Strudel oder Fälle bilden. Wenn ſie über ſolche Stellen hinfahren, ſo bitten ſie um Gnade oder Verzeihung oder ſchlagen ſich an die Bruſt und werfen den zürnenden Gottheiten Sühnopfer hin. Manche Negerkönige, die das Meer zu ihrem Fetiſche gewählt haben, fürchten ſich vor demſelben ſo ſehr, daß ſie es nicht einmal zu ſehen, viel weniger zu befahren wagen, weil ſie glauben, daß der Anblick dieſer furchtbaren Gottheit ſie auf der Stelle tödten würde.“ So ſollen auch, wie W. Marsden in ſeiner „natürlichen und bürgerlichen Beſchreibung der Inſel Sumadra“ erzählt, die tiefer im

Lande wohnenden Redſchang dem Meere, wenn ſie es zum erſten Mal erblicken, Kuchen und Zuckergebäck opfern und es zugleich bitten, ihnen nichts Uebles zu thun. Die Hottentotten glauben zwar, wie ſich die theiſtiſchen, von ihren religiöſen Vorſtellungen eingenommenen Reiſebeſchreiber ausdrücken, an ein höchſtes Weſen, aber verehren es nicht; ſie verehren dagegen den „böſen Geiſt", welcher nach ihrer Meinung der Urheber aller Uebel iſt, die ihnen in der Welt begegnen. Ich muß jedoch bemerken, daß ſich die Nachrichten der Reiſebeſchreiber, wenigſtens der frühern, über die religiöſen Vorſtellungen der Hottentotten, wie überhaupt der Wilden, ſehr widerſprechen. Auch in Indien giebt es Gegenden, „wo der größere Theil der Einwohner keinen andern Religionsdienſt als den der böſen Geiſter übt ... Jede dieſer böſen Mächte führt ihren eigenen Namen und genießt je nach dem Maaße, wie man ſie für grimmiger und mächtiger hält, einer ſorgſameren Verehrung." (Stuhr: die Religionsſyſteme der heidniſchen Völker des Orients.) Eben ſo verehren amerikaniſche Stämme, ſelbſt ſolche, welche nach den theiſtiſchen Berichterſtattern „ein höchſtes Weſen" erkennen, nur die „böſen Geiſter" oder Weſen, denen ſie alles Ueble und Böſe, alle Krankheiten und Schmerzen, die ſie treffen, zuſchreiben, um ſie durch dieſe Verehrung zu beſänftigen, alſo aus Furcht. Die Römer hatten zu Gegenſtänden ihrer Religion ſogar Krankheiten und Seuchen, das Fieber, den Getreidebrand, dem ſie jährlich ein Feſt feierten, den Kindertod unter dem Namen der Orbona, das Unglück — alſo Dinge, deren Verehrung offenbar keinen andern Grund hatte als die Furcht, wie ſelbſt ſchon die Alten, z. B. Plinius der Aeltere bemerkte, und keinen andern Zweck, als ſie unſchädlich zu machen, wie gleichfalls auch ſchon die Alten bemerkten, z. B. Gellius, welcher ſagt, daß man die einen Götter verehrt oder gefeiert habe, damit ſie nützten, die andern verſöhnt oder beſänftigt, damit ſie nicht ſchadeten. Ja die Furcht ſelbſt hatte in Rom einen Tempel, eben ſo in Sparta, wo ſie jedoch, wenigſtens nach Plutarch, eine moraliſche Bedeutung hatte: — Furcht vor ſchimpflichen, ſchlechten Handlungen. Es beſtätigt ſich ferner die Erklärung der Religion aus der Furcht durch die Thatſache, daß ſelbſt auch bei geiſtigen Völkern die höchſte Gottheit die Perſonification der Naturerſcheinungen iſt, welche den höchſten Grad der Furcht in dem Menſchen erzeugen, die Gottheit des Gewitters, des Blitzes und Donners. Ja es giebt Völker, bei welchen kein anderes Wort für Gott exiſtirt, als der Donner, bei welchen alſo die Religion gar nichts Andres ausdrückt, als den niederſchmetternden Eindruck, welchen die Natur durch den Donner vermittelſt des Ohres, des Organs der Furcht, auf den Menſchen macht. Selbſt bei den genialen Griechen heißt bekanntlich der höchſte Gott ſchlechtweg der Donnerer. Eben ſo war der Gott Thôrr oder Donar, d. i. Donnergott bei den alten Germanen, wenigſtens Nordgermanen, gleichwie auch bei den Finnen und Letten, der älteſte und erſte, am allgemeinſten verehrte Gott. Wenn der engliſche Philoſoph Hobbes den Verſtand aus den Ohren ableitet, weil er den Verſtand mit dem hörbaren Worte identificirt, ſo kann man und zwar mit größerem Rechte auf Grund dieſer Facta, nach welchen der Donner den Götterglauben den Menſchen eingekeilt hat, das Trommelfell im Ohre als den Reſonanzboden des religiöſen Gefühls, das Ohr als die Bärmutter der Götter beſtimmen. In der That, hätte der Menſch nur Augen und Hände, Geſchmack und Geruch, ſo hätte er keine Religion, denn alle dieſe Sinne ſind Organe der Kritik und Skepſis. Der einzige ſich im Labyrinth des Ohrs ins Geiſter- oder Geſpenſterreich der Vergangenheit und Zukunft verlierende, der einzige furchtſame, myſtiſche und gläubige Sinn iſt das Gehör, wie ſchon die Alten richtig bemerkten, indem ſie ſagten: „Ein Augenzeuge gilt mehr als tauſend Ohrenzeugen“ und „die Augen ſind zuverläſſiger als die Ohren“ oder: „was man ſieht, iſt gewiſſer als was man hört“. Darum ſtützt ſich auch die letzte, geiſtigſte Religion, die chriſtliche, mit Bewußtſein nur auf das Wort, wie ſie ſagt, das Wort Gottes, und folglich auf das Gehör. „Der Glaube, ſagt Luther, kommt aus dem Anhören der Predigt vom Herrn“.

„Nur allein das Gehör, ſagt er an einer andern Stelle, wird in der Kirche Gottes erfordert“. Es erhellt hieraus, nebenbei bemerkt, wie oberflächlich es iſt, wenn man bei der Religion, namentlich ihren erſten Erklärungsgründen, mit den hohlen Phraſen vom Abſoluten, Ueberſinnlichen und Unendlichen kommt, thut, als hätte der Menſch keine Sinne, als kämen ſie nicht bei der Religion in Rechnung. Ohne Sinne iſt überall ſinnlos die Rede des Menſchen. Doch zurück von dieſer Zwiſchenbemerkung. Es beſtätigt ſich ferner jene Erklärung dadurch, daß ſelbſt auch die Chriſten, welche doch, wenigſtens theoretiſch, der Religion einen rein überſinnlichen, göttlichen Urſprung und Charakter beilegen, hauptſächlich nur in den Vorfällen und Momenten des Lebens, welche die Furcht des Menſchen erregen, religiös geſtimmt ſind. Als z. B. Se. Majeſtät der regierende König von Preußen, der von den heutigen frommen Chriſten als der vorzugsweiſe „chriſtliche König“ bezeichnete und verehrte König, den vereinigten Landtag ausſchrieb, ſo verordnete er, daß in allen Kirchen der Beiſtand des göttlichen Weſens angefleht werde. Was war aber der Grund dieſer religiöſen Regung und Verordnung Sr. Majeſtät? Nur die Furcht, daß die böſen Gelüſte der Neuzeit die bei dem Entwurf des vereinigten Landtags, dieſem Meiſterſtücke der chriſtlich germaniſchen Staatskunſt, gefaßten Pläne und Gedanken auf eine ſtörende Weiſe durchkreuzen möchten. Als, um ein anderes Beiſpiel zu geben, vor einigen Jahren die Ernte ſpärlich ausgefallen war, da wurde in allen chriſtlichen Kirchen aufs Innigſte und Heißeſte der liebe Gott um ſeinen Segen angefleht; da wurden ſelbſt beſondere Bet- und Bußtage veranſtaltet. Was war der Grund? die Furcht vor Hungersnoth. Eben daher kommt es auch, daß die Chriſten alles mögliche Kreuz den Ungläubigen und „Gottloſen“ auf den Hals wünſchen und daher, übrigens natürlich blos aus chriſtlicher Liebe und Seelſorge, die größte Schadenfreude haben, wenn ihnen ein Unglück widerfährt, weil ſie glauben, daß ſie dadurch zu Gott bekehrt, gläubig, religiös geſtimmt werden. Die chriſtlichen Theologen und Gelehrten überhaupt tadeln es zwar, wenigſtens auf dem Katheder oder in der Schrift, wenn man ſolche Erſcheinungen, wie die eben angeführten, als charakteriſtiſche Erſcheinungen des religiöſen Prinzips bezeichnet; aber zur Charakteriſtik der Religion, wenigſtens der Religion im gewöhnlichen oder vielmehr geſchichtlichen, die Welt beherrſchenden Sinne des Wortes, gehört eben nicht, was in den Büchern, ſondern was im Leben gilt. Die Chriſten unterſcheiden ſich nur dadurch von den ſogenannten Heiden oder uncultivirten Völkern, daß ſie die Urſachen der ihre religiöſe Furcht erregenden Erſcheinungen nicht zu beſonderen Göttern, ſondern zu einer *beſonderen Eigenſchaft* ihres Gottes machen. Sie wenden ſich nicht an böſe Götter; aber ſie wenden ſich an ihren Gott, wenn er, ihrem Glauben nach, zornig iſt, oder damit er ihnen nicht böſe werde, ſie nicht ſtrafe mit Uebel und Unheil. Wie alſo die böſen Götter faſt die einzigen Verehrungsgegenſtände der rohen Völker ſind, ſo iſt auch der zornige oder böſe Gott der hauptſächlichſte Gegenſtand der Verehrung bei den chriſtlichen Völkern, alſo auch bei ihnen der hauptſächlichſte Grund der Religion die Furcht. Als Beſtätigung dieſer Erklärung führe ich endlich noch an, daß die chriſtlichen oder religiöſen Philoſophen und Theologen dem Spinoza, den Stoikern, den Pantheiſten überhaupt, deren Gott nichts Andres iſt, bei Licht beſehen, als das nackte Weſen der Natur, vorgeworfen haben, daß *ihr* Gott *kein Gott*, d. h. kein eigentlicher religiöſer Gott ſei, weil er kein Gegenſtand der Liebe und Furcht, ſondern nur ein Gegenſtand des kalten, affectloſen Verſtandes ſei. Wenn ſie daher gleich die Erklärung der alten Atheiſten der Religion aus der Furcht verwarfen, ſo geſtanden ſie damit doch indirect ein, daß wenigſtens die Furcht ein weſentlicher Beſtandtheil der Religion ſei. (1)

Aber gleichwohl iſt die Furcht nicht der vollſtändige, ausreichende Erklärungsgrund der Religion, nicht aber nur aus dem von Einigen geltend gemachten Grunde, weil die Furcht ein vorübergehender Affect iſt; denn es bleibt ja der Gegenſtand der Furcht, wenigſtens in der Vorſtellung, es iſt ja das ſpecifiſche Merkmal der Furcht, daß ſie über die Gegenwart hinausſchweift, daß ſie vor dem möglichen, zukünftigen Uebel ſich fürchtet, ſondern deßwegen, weil auf die Furcht, wenn die augenblickliche Gefahr vorüber iſt, ein entgegengeſetzter Affect folgt, und dieſes der Furcht entgegengeſetzte Gefühl ſich an denſelben Gegenſtand, bei auch nur einiger Aufmerkſamkeit und Reflexion, anknüpft. Dieſes Gefühl iſt das der Erlöſung von der Gefahr, von der Furcht und Angſt, das Gefühl der Entzückung, der Freude, der Liebe, der Dankbarkeit. Die Furcht und Schrecken erregenden Erſcheinungen der Natur ſind ja auch meiſt die in ihren Folgen wohlthätigſten. Der Gott, der durch ſeinen Blitzſtrahl Bäume, Thiere und Menſchen zerſchmettert, derſelbe iſt es auch, der durch ſeine Regengüſſe die Felder und Fluren erquickt. Woher das Uebel, daher kommt auch das Gute, woher die Furcht, daher auch die Freude. Warum ſollte alſo das menſchliche Gemüth nicht auch in ſich vereinigen, was ſelbſt in der Natur nur eine und dieſelbe Urſache hat? Nur Völker, die blos dem Augenblick leben, die zu ſchwach, zu ſtumpf oder zu leichtſinnig ſind, um verſchiedene Eindrücke zu verbinden, haben daher zu ihrer Mutter Gottes einzig die Furcht, zu Gegenſtänden ihrer religiöſen Verehrung einzig böſe, furchtbare Götter. Anders iſt es bei den Völkern, welche nicht über den augenblickliche Furcht und Schrecken erregenden Eindrücken eines Gegenſtandes ſeine guten, wohlthätigen Eigenſchaften vergeſſen. Hier wird der Gegenſtand der Furcht auch ein Gegenſtand der Verehrung, der Liebe, der Dankbarkeit. So iſt bei den alten Germanen, wenigſtens den Nordgermanen, der Gott Thörr, der Donnerer, „der wohlthätige, gütige Vorkämpfer für die Menſchen", „der Beſchützer des Ackerbaues, der milde, menſchenfreundliche Gott" (W. Müller, Geſchichte und Syſtem der altdeutſchen Religion), weil er als der Gott des Gewitters zugleich der Gott des befruchtenden Regens und Sonnenſcheins iſt. Es wäre daher höchſt einſeitig, ja eine Ungerechtigkeit gegen die Religion, wenn ich die Furcht allein zum Erklärungsgrund der Religion machte. Ich unterſcheide mich von den früheren Atheiſten und Pantheiſten, welche in dieſer Beziehung gleiche Anſichten mit den Atheiſten hatten, wie namentlich Spinoza, eben weſentlich dadurch, daß ich von der Religion nicht nur negative Erklärungsgründe, ſondern auch poſitive gebe, nicht nur die Unwiſſenheit und Furcht, ſondern auch die der Furcht entgegengeſetzten Affecte, die poſitiven Affecte der Freude, Dankbarkeit, Liebe und Verehrung zu Erklärungsgründen der Religion mache, behaupte, daß eben ſo wie die Furcht, auch die Liebe, die Freude, die Verehrung vergöttert. „Das Gefühl der überſtandenen Noth oder Gefahr, ſage ich in meinen Erläuterungen zum Weſen der Religion, iſt ein ganz anderes als das der beſtehenden oder befürchteten. Dort beziehe ich mich auf den Gegenſtand, hier beziehe ich den Gegenſtand auf mich, dort ſinge ich Lobgeſänge, hier Klagelieder, dort danke, hier bitte ich. Das Nothgefühl iſt praktiſch, teleologiſch, das Dankgefühl poetiſch, äſthetiſch. Das Nothgefühl iſt vorübergehend, aber das Dankgefühl dauernd; es knüpft die Bande der Liebe und Freundſchaft. Das Nothgefühl iſt ein gemeines, das Dankgefühl ein edles Gefühl, jenes verehrt ſeinen Gegenſtand nur im Unglück, dieſes auch im Glück“. Hierin haben wir eine pſychologiſche Erklärung der Religion, nicht nur von ihrer gemeinen Seite, ſondern auch von ihrer nobeln. Wenn ich nun aber weder die Furcht, noch die Freude oder Liebe allein als die Erklärungsgründe der Religion nennen will und kann, was finde ich für einen andern bezeichnenden, univerſellen, beide umfaſſenden Namen, als den des Abhängigkeitsgefühls? Die Furcht iſt Todes-, die Freude Lebensgefühl. Die Furcht iſt das Gefühl der Abhängigkeit von einem Gegenſtande, ohne oder durch den ich Nichts bin, der es in der Gewalt hat, mich zu vernichten. Die Freude, die Liebe, die Dankbarkeit iſt das Gefühl der Abhängigkeit von einem Gegenſtande, durch den ich Etwas bin, der mir das Gefühl, das Bewußtſein giebt, daß ich durch ihn lebe, durch ihn bin. Weil ich durch die Natur oder Gott lebe und beſtehe, darum liebe ich ihn; weil ich durch die Natur leide und vergehe, darum fürchte und ſcheue ich ſie. Kurz, wer dem Menſchen die Mittel oder Urſachen der Lebensfreude giebt, den liebt er, und wer ihm dieſe Mittel nimmt, oder die Macht hat, dieſe Mittel zu nehmen, den fürchtet er. Aber beides vereinet ſich in dem Gegenſtand der Religion, — daſſelbe, was der Quell des Lebens, iſt auch negativ — wenn ich es nicht habe, — der Quell des Todes. „Es kommt Alles von Gott, heißt es im Sirach, Glück und Unglück, Leben und Tod, Armuth und Reichthum“. „Die Götzen, heißt es im Buch Baruch, ... ſoll man nicht für Götter halten oder ſo heißen, denn ſie *können weder ſtrafen, noch helfen* .... ſie können die Könige weder verfluchen, noch ſegnen“. Eben ſo redet der Koran in der ſechsundzwanzigſten Sure die Götzendiener an: „Erhören ſie (die Götzenbilder) euch denn auch, wenn ihr ſie anruft? Oder können ſie euch *irgendwie nützen oder ſchaden?*“ Das heißt: nur das iſt ein Gegenſtand religiöſer Verehrung, nur das ein Gott, was fluchen und ſegnen, ſchaden und nützen, tödten und beleben, erfreuen und erſchrecken kann.

Das Abhängigkeitsgefühl iſt daher der einzige richtige univerſelle Name und Begriff zur Bezeichnung und Erklärung des pſychologiſchen oder ſubjectiven Grundes der Religion. Allerdings giebt es in der Wirklichkeit kein Abhängigkeitsgefühl als ſolches, ſondern immer nur beſtimmte, beſondere Gefühle — wie z. B. (um die Beiſpiele aus der Naturreligion zu nehmen) das Gefühl des Hungers, des Unwohlſeins, die Todesfurcht, die Trauer bei düſterm, die Freude bei heiterm Wetter, der Schmerz über verlorne Mühe, über geſcheiterte Hoffnungen in Folge zerſtörender Naturereigniſſe — worin ſich der Menſch abhängig fühlt; aber die in der Natur des Denkens und Sprechens begründete Aufgabe iſt es eben, auf ſolche allgemeine Namen und Begriffe die beſondern Erſcheinungen der Wirklichkeit zurückzuführen.

Nachdem ich die Erklärung der Religion aus der Furcht berichtigt und ergänzt habe, muß ich noch eine andere pſychologiſche Erklärung der Religion erwähnen. Griechiſche Philoſophen ſagten, daß die Bewunderung des regelmäßigen Laufs der Himmelsgeſtirne die Religion, d. h. die Verehrung der Geſtirne ſelbſt oder eines dieſen Lauf regelnden Weſens erzeugt habe. Allein es erhellt auf der Stelle, daß dieſe Erklärung der Religion ſich nur auf den Himmel, nicht auf die Erde, nur auf das Auge, nicht auf die übrigen Sinne, nur auf die Theorie, nicht auf die Praxis des Menſchen bezieht. Allerdings waren die Geſtirne auch Urſachen und Gegenſtände der religiöſen Verehrung, aber keineswegs als Object der theoretiſchen, aſtronomiſchen Betrachtungsluſt, ſondern inwiefern ſie als über das Leben des Menſchen gebietende Mächte angeſehen wurden, alſo Gegenſtände der menſchlichen Furcht und Hoffnung waren. Gerade an den Sternen haben wir ein deutliches Beiſpiel, daß nur dann ein Weſen oder Ding Gegenſtand der Religion iſt, wenn es ein Gegenſtand, eine Urſache der Todesfurcht oder Lebensfreude iſt, ein Gegenſtand alſo des Gefühls der Abhängigkeit. Mit Recht heißt es daher in einer 1768 erſchienenen franzöſiſchen Schrift de l'Origine des principes religieux: „Der Donner und das Ungewitter, das Elend des Kriegs, die Peſt und Hungersnoth, Seuchen und Tod haben den Menſchen mehr von dem Daſein eines Gottes überführt (d. h. mehr religiös geſtimmt, mehr von ſeiner Abhängigkeit und Endlichkeit überzeugt), als die beſtändige Harmonie der Natur und alle Demonſtrationen der Clarke und Leibnitze". „Eine einfache und beſtändige Ordnung feſſelt nicht die Aufmerkſamkeit des Menſchen. Nur Begebenheiten, die an das Wunderbare reichen, können ſie wieder rege machen. Ich habe nie das Volk ſagen hören: Gott beſtraft den Trunkenen, weil er ſeine Vernunft und Geſundheit verliert. Doch wie oft habe ich die Bauern meines Dorfes vortragen hören: Gott beſtrafe die Trunkenen, weil ein Betrunkener das Bein brach, als er nach Hauſe gehen wollte."

Fünfte Vorleſung.

Wir haben die Zurückführung der Religion auf das Abhängigkeitsgefühl durch hiſtoriſche Beiſpiele gerechtfertigt. Es rechtfertigt ſich aber auch dieſe Beſtimmung vor dem geſunden Blick unmittelbar durch ſich ſelbſt; denn es erhellt, daß Religion nur das Kennzeichen oder die Eigenſchaft eines Weſens iſt, das ſich nothwendig auf ein anderes Weſen bezieht, kein Gott, d. i. kein bedürfnißloſes, unabhängiges, unendliches Weſen iſt. Abhängigkeitsgefühl und Endlichkeitsgefühl iſt daher eins. Das für den Menſchen empfindlichſte, ſchmerzlichſte Endlichkeitsgefühl iſt aber das Gefühl oder das Bewußtſein, daß er einſt wirklich endet, daß er ſtirbt. Wenn der Menſch nicht ſtürbe, wenn er ewig lebte, wenn alſo *kein Tod* wäre, ſo wäre auch *keine Religion*. Nichts iſt gewaltiger, ſagt Sophokles in der Antigone, als der Menſch; er durchſchifft das Meer, durchwühlt die Erde, bändigt die Thiere, ſchützt ſich gegen Hitze und Regen, weiß in Allem Mittel, — nur dem Tod kann er nicht entfliehen. Menſch und Sterblich, Gott und Unſterblich iſt bei den Alten eins. Nur das Grab des Menſchen, ſage ich daher in meinen Erläuterungen zum Weſen der Religion, iſt die Geburtsſtätte der Götter. Ein ſinnliches Zeichen oder Beiſpiel von dieſem Zuſammenhang des Todes und der Religion haben wir daran, daß im grauen Alterthum die Todtengrüfte auch zugleich die Tempel der Götter waren; daß ferner bei den meiſten Völkern der Dienſt der Todten, der Verſtorbenen, ein weſentlicher Theil der Religion, bei manchen ſogar die einzige, die ganze Religion iſt; aber der Gedanke an meine verſtorbenen Vorfahren iſt es ja, der auch mich, den Lebenden, am meiſten an meinen einſtigen Tod erinnert. „Nie, ſagt der heidniſche Philoſoph Seneka in ſeinen Briefen, iſt das Gemüth des Sterblichen göttlicher oder in unſerer Sprache religiöſer geſtimmt, als wenn er an ſeine Sterblichkeit denkt und weiß, daß der Menſch dazu geboren iſt, daß er einſt ſtirbt". Und im Alten Teſtament heißt es: „Herr, lehre doch mich, daß es ein Ende mit mir haben muß, und mein Leben ein Ziel hat und ich davon muß". „Lehre uns bedenken, daß wir ſterben müſſen, auf daß wir klug werden". „Gedenke an ihn, wie er geſtorben, ſo mußt auch Du ſterben". „Heute König, morgen todt". Ein religiöſer Gedanke iſt aber eben und zwar ganz unabhängig von der Vorſtellung eines Gottes der Gedanke an den Tod, weil ich hier meine Endlichkeit mir vergegenwärtige. Wenn es nun aber klar iſt, daß es ohne Tod keine Religion giebt, ſo iſt auch klar, daß der charakteriſtiſche Ausdruck für den Grund der Religion das Abhängigkeitsgefühl iſt; denn was drückt mir ſtärker, einſchneidender das Bewußtſein oder Gefühl ein, daß ich nicht von mir ſelbſt allein abhänge, daß ich nicht ſo lange leben kann, als ich will, als eben der Tod? Ich muß aber ſogleich im Voraus bemerken, daß mir das Abhängigkeitsgefühl nicht die ganze Religion ausmacht, daß mir daſſelbe nur der Urſprung, nur die Baſis, die Grundlage der Religion iſt; denn in der Religion ſucht der Menſch zugleich die Mittel gegen Das, wovon er ſich abhängig fühlt. So iſt das Mittel gegen den Tod der Unſterblichkeitsglaube. Ja der einzige religiöſe Wunſch, das einzige Gebet, das der rohe Naturmenſch an ſeine Gottheit richtet, iſt das des katſchiniſchen Tartaren an die Sonne: „Schlag mich nicht todt!" (2)

Ich komme nun an den zweiten Theil des Paragraphen, an den erſten Gegenſtand der Religion. Hierüber habe ich wenig Worte zu verlieren, denn es iſt jetzt faſt allgemein anerkannt, daß die älteſte oder erſte Religion des Menſchen die Naturreligion, daß ſelbſt die ſpäteren geiſtigen und politiſchen Götter der Völker, wie der Griechen und Germanen, zuerſt, urſprünglich nur Naturweſen waren. So iſt

Odhin, obgleich er ſpäter hauptſächlich nur ein politiſches Weſen, namentlich Kriegsgott iſt, urſprünglich nichts Andres, gleich dem Zeus der Griechen, dem Jupiter der Römer, als der *Himmel*, daher die Sonne ſein Auge heißt. Die Natur war daher und iſt noch heute bei den Naturvölkern nicht etwa als Symbol oder Werkzeug eines hinter der Natur verſteckten Weſens oder Gottes, ſondern als ſolche, als Natur, Gegenſtand religiöſer Verehrung.

Der Inhalt des zweiten Paragraphen iſt kürzlich der, daß die Religion allerdings dem Menſchen weſentlich oder eingeboren ſei, aber nicht die Religion im Sinne der Theologie oder des Theismus, des eigentlichen Gottesglaubens, ſondern nur die Religion, in wiefern ſie nichts Andres ausdrückt, als das Gefühl der Endlichkeit und Abhängigkeit des Menſchen von der Natur.

Ich habe zu dieſem Paragraphen vor Allem zu bemerken, daß ich hier Religion von Theismus, von dem Glauben an ein von der Natur und dem Menſchen unterſchiednes Weſen, unterſcheide, während ich doch in der früheren Stunde ſagte, daß man den Gegenſtand der Religion insgemein Gott nenne. In der That hat ſich auch der Theismus, die Theologie, der Gottesglauben, bei uns ſo mit der Religion identificirt, daß keinen Gott, kein theologiſches Weſen und keine Religion haben für eins gilt. Aber hier handelt es ſich eben von den urſprünglichen Elementen der Religion. Der Theismus, die Theologie iſt es gerade, die den Menſchen aus dem Zuſammenhange mit der Welt herausgeriſſen, iſolirt, zu einem hochmüthigen, über die Natur ſich erhebenden Ich und Weſen gemacht hat. Und erſt auf dieſem Standpunkte identificirt ſich die Religion mit der Theologie, mit dem Glauben an ein außer- und übernatürliches Weſen als das wahre, das göttliche Weſen. Urſprünglich drückt aber die Religion gar nichts aus, als das *Gefühl* des Menſchen von ſeinem Zuſammenhang, ſeinem Einsſein mit der Natur oder Welt.

Ich habe in meinem Weſen des Chriſtenthums ausgeſprochen, daß die Geheimniſſe der Religion nicht nur in der Anthropologie, ſondern ſelbſt auch in der Pathologie ihre Auflöſung und Aufklärung finden. Darüber haben ſich die unnatürlichen Theologen und Philoſophen entſetzt. Aber was ſtellt uns die Naturreligion in ihren ſtets nur an die wichtigſten Naturerſcheinungen ſich anſchließenden und ſie ausdrückenden Feſten und Gebräuchen anders dar, als eine äſthetiſche*) Pathologie? Was ſind ſie anders dieſe Frühlings-, Sommer-, Herbſt- und Winterfeſte, die wir in den alten Religionen finden, als Darſtellungen von den verſchiedenen Eindrücken, welche die verſchiedenen Erſcheinungen und Wirkungen der Natur auf den Menſchen machen? Trauer und Schmerz über den Tod eines Menſchen oder über die Abnahme des Lichtes und der Wärme, Freude über die Geburt eines Menſchen, über die Wiederkehr des Lichtes und der Wärme nach den kalten Tagen des Winters oder über den Ernteſegen, Furcht und Entſetzen bei an ſich oder wenigſtens in der Vorſtellung des Menſchen entſetzlichen Erſcheinungen, wie bei Sonnen- und Mondfinſterniſſen — alle dieſe einfachen, natürlichen Empfindungen und Affecte ſind der ſubjective Inhalt der Naturreligion. Die Religion iſt urſprünglich nichts Apartes, vom menſchlichen Weſen Unterſchiednes. Erſt im Verlauf, erſt in der ſpäten Entwicklung wird ſie etwas Apartes, tritt ſie mit beſonderen Prätenſionen auf. Und nur gegen dieſe arrogante, hochmüthige geiſtliche Religion, die eben deswegen auch einen beſonderen officiellen Stand zu ihrem Vertreter hat, ziehe ich zu Felde. Ich ſelbſt, ob ich gleich Atheiſt bin, bekenne mich offen zur Religion in dem angegebenen Sinne, zur Naturreligion. Ich haſſe den Idealismus, welcher den Menſchen aus der Natur herausreißt; ich ſchäme mich nicht meiner Abhängigkeit von der Natur; ich geſtehe offen, daß die Wirkungen der Natur nicht nur meine Oberfläche, meine Rinde, meinen Leib, ſondern auch meinen Kern, mein Innres afficiren, daß die Luft, die ich bei heiterm Wetter einathme, nicht nur auf meine Lunge, ſondern auch meinen Kopf wohlthätig einwirkt, das Licht der Sonne nicht nur meine Augen, ſondern auch meinen Geiſt und mein Herz erleuchtet. Und ich finde dieſe Abhängigkeit nicht, wie der Chriſt, im Widerſpruche mit meinem Weſen, hoffe deswegen auch keine Erlöſung von dieſem Widerſpruch. Eben ſo weiß ich, daß ich ein endliches, ſterbliches Weſen bin, daß ich einſt nicht mehr ſein werde. Aber ich finde dies *ſehr natürlich*, und eben deswegen bin ich vollkommen verſöhnt mit dieſem Gedanken.

---

*) Oft auch eine ſehr unäſthetiſche.

Ich habe ferner behauptet in meinen Schriften, und werde eben in dieſen Vorleſungen dieſe Behauptung beweiſen, daß in der Religion der Menſch ſein Weſen vergegenſtändliche. Dieſe Behauptung beſtätigen ſelbſt ſchon die Erſcheinungen der Naturreligion. Denn was haben wir in den Feſten der Naturreligion — und in ihren Feſten ſpricht ſich namentlich bei den alten ſinnlichen, einfachen Völkern das Weſen ihrer Religion am unverkennbarſten aus — anders vergegenſtändlicht als die Empfindungen und Eindrücke, welche die Natur in ihren wichtigſten Erſcheinungen und Epochen auf den Menſchen macht? Franzöſiſche Philoſophen haben in den Religionen des Alterthums nichts anders gefunden, als Phyſik und Aſtronomie. Dieſe Behauptung iſt richtig, wenn man *nicht* wie ſie eine wiſſenſchaftliche Phyſik und Aſtronomie darunter verſteht, ſondern nur eine *äſthetiſche* Phyſik und Aſtronomie; wir haben in den urſprünglichen Elementen der alten Religionen nur vergegenſtändlicht die Empfindungen, die Eindrücke, welche die Gegenſtände der Phyſik und Aſtronomie auf den Menſchen machen, ſo lange ſie für ihn nicht Objecte der Wiſſenſchaft. Allerdings geſellten ſich zur religiöſen Anſchauung der Natur auch ſpäter ſchon bei den alten Völkern, namentlich in der Prieſterkaſte, der ja bei den alten Völkern allein die Wiſſenſchaft und Gelehrſamkeit offen ſtand, Beobachtungen, alſo die Elemente der Wiſſenſchaft; allein dieſe können nicht zum Urtext der Naturreligion gemacht werden. Wenn ich übrigens meine Anſchauung mit der Naturreligion identificire, ſo muß ich nicht zu vergeſſen bitten, daß gleichwohl auch ſchon der Naturreligion ein

Element innewohnt, das ich nicht anerkenne, denn obgleich der Gegenſtand der Naturreligion nur die Natur iſt, wie ſchon das Wort ausſagt, ſo iſt doch dem Menſchen auf ſeinem erſten Standpunkt, dem eben der Naturreligion, die Natur nicht Gegenſtand, wie ſie in Wirklichkeit iſt, ſondern nur ſo wie ſie der ungebildeten und unerfahrenen Vernunft, der Phantaſie, dem Gemüth erſcheint, daß daher auch hier ſchon der Menſch übernatürliche Wünſche hat, folglich über-, oder was daſſelbe iſt, unnatürliche Forderungen an die Natur ſtellt. Oder mit anderen deutlicheren Worten: auch die Naturreligion iſt ſchon nicht frei von Aberglauben, denn von Natur, d. h. ohne Bildung und Erfahrung ſind alle Menſchen, wie Spinoza richtig ſagt, dem Aberglauben unterthan. Und ich will daher nicht den Verdacht auf mich laden, daß, wenn ich der Naturreligion das Wort rede, ich deswegen auch dem religiöſen Aberglauben das Wort reden wolle. Ich anerkenne die Naturreligion in keiner anderen Weiſe, keiner anderen Ausdehnung, keinem anderen Sinne, als in welchem ich überhaupt die Religion, auch die chriſtliche Religion anerkenne: ich anerkenne nur ihre einfache Grundwahrheit. Dieſe Wahrheit iſt aber nur, daß der Menſch abhängig iſt von der Natur, daß er in Eintracht mit der Natur leben, daß er ſelbſt auf ſeinem höchſten, geiſtigen Standpunkt nicht vergeſſen ſoll, daß er ein Kind und Glied der Natur iſt, daß er die Natur, ſowie als den Grund und Quell ſeiner Exiſtenz, ſo auch als den Grund und Quell ſeiner geiſtigen und leiblichen Geſundheit ſtets verehren, heilig halten ſoll, denn nur durch ſie wird der Menſch frei von allen krankhaften überſpannten Forderungen und Wünſchen, wie z. B. von dem übernatürlichen Wunſche der Unſterblichkeit. „Macht Euch vertraut mit Natur, erkennt ſie als eine Mutter; ruhig ſinket Ihr dann einſt in die Erde hinab.“ So wenig ich im Weſen des Chriſtenthums, wie man mir thörichter Weiſe vorgeworfen, den Menſchen vergöttert, d. h. zu einem Gotte im Sinne des theologiſch religiöſen Glaubens, welchen ich ja eben in ſeine menſchlichen, antitheologiſchen Elemente auflöſe, gemacht wiſſen will, wenn ich ihn als das Ziel des Menſchen beſtimme, ſo wenig will ich die Natur im Sinne der Theologie oder des Pantheismus vergöttert wiſſen, wenn ich ſie als den Grund der menſchlichen Exiſtenz, als das Weſen, von dem ſich der Menſch abhängig, von dem er ſich unzertrennlich wiſſen ſoll, beſtimme. So gut ich ein menſchliches Individuum verehren und lieben kann, ohne es deswegen zu vergöttern, ohne ſelbſt deswegen ſeine Fehler und Mängel zu überſehen, eben ſo gut kann ich auch die Natur als das Weſen, ohne welches ich Nichts bin, anerkennen, ohne deswegen ihren Mangel an Herz, Verſtand und Bewußtſein, die ſie erſt im Menſchen bekommt, zu vergeſſen, ohne alſo in den Fehler der Naturreligion und des philoſophiſchen Pantheismus zu verfallen, die Natur zu einem Gotte zu machen. Die wahre Bildung und wahre Aufgabe des Menſchen iſt, die Dinge zu nehmen und zu behandeln, wie ſie ſind, nicht mehr, aber auch nicht weniger aus ihnen zu machen, als ſie ſind. Die Naturreligion, der Pantheismus macht aber zu viel aus der Natur, wie umgekehrt der Idealismus, der Theismus, der Chriſtianismus zu wenig aus ihr macht, ſie eigentlich zu gar Nichts macht. Unſere Aufgabe iſt es, die Extreme, die Superlative oder Uebertreibungen des religiöſen Affects zu vermeiden, die Natur als das zu betrachten, zu behandeln und zu verehren, was ſie iſt — als unſere Mutter. So gut wir aber unſerer menſchlichen Mutter die ihr gebührende Achtung angedeihen laſſen, nicht, um ſie zu verehren, die Schranken ihrer Individualität, ihres weiblichen Weſens überhaupt zu vergeſſen brauchen, ſo gut wir im Verhältniß zur menſchlichen Mutter nicht blos auf dem Standpunkt des Kindes ſtehen bleiben, ſondern ihr mit freiem männlichen Bewußtſein gegenübertreten, eben ſo gut ſollen wir auch die Natur nicht mit den Augen religiöſer Kinder, ſondern mit den Augen des erwachſenen, ſelbſtbewußten Menſchen betrachten. Die alten Völker, welche alles Mögliche im Uebermaß ihres religiöſen Affectes und demüthigen Sinnes als Gott verehrten, die faſt Alles nur mit religiöſen Augen anſahen, nannten auch die Eltern, wie es z. B.

in einer Gnome Menander's heißt, Götter. Aber ſo gut uns die Eltern nicht Nichts ſind, weil ſie uns keine Götter mehr ſind, weil wir ihnen nicht mehr, wie die alten Römer und Perſer, das Recht, die Macht über Leben und Tod des Kindes, alſo das Privilegium der Gottheit zuſchreiben, eben ſo wenig braucht uns die Natur, braucht uns überhaupt ein Gegenſtand ein Nichts, ein nichtswürdiger Gegenſtand zu werden, wenn wir ihn ſeines göttlichen Nimbus entkleiden. Vielmehr tritt erſt dann ein Gegenſtand in ſeine wahre, ſelbſteigene Würde ein, wenn er dieſes ſeines heiligen Nimbus beraubt wird; denn ſo lange ein Ding oder Weſen ein Gegenſtand religiöſer Verehrung iſt, ſo lange ſchmückt es ſich mit fremden Federn, nämlich mit den Pfauenfedern der menſchlichen Phantaſie.

Der Inhalt des dritten Paragraphen iſt, daß die Exiſtenz und das Weſen des Menſchen, in wiefern er ein beſtimmter iſt, auch nur von einer beſtimmten Natur, der Natur ſeines Landes abhänge, und er daher nothwendig und mit vollem Rechte die Natur ſeines Vaterlandes zum Gegenſtand ſeiner Religion mache.

Ich habe zu dieſem Paragraphen weiter nichts zu bemerken, als daß, wenn es nicht zu verwundern iſt, daß die Menſchen die Natur überhaupt verehrten, es nicht zu verwundern, zu bedauern oder zu belächeln iſt, daß ſie insbeſondere dieſe Natur, in der ſie lebten und webten, der ſie allein ihr eigenthümliches, individuelles Weſen verdankten, alſo die Natur ihres Vaterlandes religiös verehrten. Will man ſie deswegen tadeln oder belächeln, ſo muß man überhaupt die Religion belächeln und verwerfen; denn iſt das Abhängigkeitsgefühl der Grund der Religion, der Gegenſtand dieſes Abhängigkeitsgefühls aber die Natur als das Weſen, wovon das Leben, die Exiſtenz des Menſchen abhängt, ſo iſt es auch ganz natürlich, daß nicht die Natur überhaupt oder im Allgemeinen, ſondern die Natur dieſes Landes der Gegenſtand der religiöſen Verehrung iſt, denn nur dieſem Lande verdanke ich ja mein Leben, mein Weſen; denn ich ſelbſt bin ja nicht Menſch *überhaupt*, ſondern dieſer *beſtimmte*, *beſondere* Menſch. So bin ich deutſch ſprechender, deutſch denkender, nicht überhaupt ſprechender und denkender Menſch — es giebt ja in der Wirklichkeit keine Sprache im Allgemeinen, ſondern nur dieſe und jene Sprache. Und dieſe Charakterbeſtimmtheit meines Weſens, meines Lebens iſt unabſonderlich, abhängig von dieſem Boden, dieſem Klima — namentlich gilt dies von den alten Völkern, alſo iſt's gar nicht lächerlich, daß ſie ihre Berge, ihre Flüſſe, ihre Thiere religiös verehrten. Es iſt um ſo weniger zu verwundern, als den alten Naturvölkern aus Mangel an Erfahrung und Bildung ihr Land für die Erde, oder wenigſtens für den Mittelpunkt der Erde galt. Es iſt dies endlich um ſo weniger zu verwundern bei den alten, abgeſchloſſenen Völkern, als ſelbſt bei den modernen abgeſchliffenen, im großartigſten Weltverkehr lebenden Völkern noch immer der Patriotismus eine religiöſe Rolle ſpielt. Haben doch ſelbſt die Franzoſen das Sprüchwort: „Der liebe Gott iſt gut franzöſiſch", und ſchämen ſich doch ſelbſt in unſeren Tagen nicht die Deutſchen, welche doch wahrlich keinen Grund haben, wenigſtens in politiſcher Beziehung, auf ihr Vaterland ſtolz zu ſein, von einem *deutſchen Gott* zu reden. Nicht ohne Grund ſage ich daher in einer Anmerkung im Weſen des Chriſtenthums: ſo lange es viele Völker giebt, ſo lange giebt es auch viele Götter; denn der Gott eines Volkes, wenigſtens ſein wirklicher Gott, welcher wohl zu unterſcheiden iſt von dem Gotte ſeiner Dogmatiker und Religionsphiloſophen, iſt nichts Andres, als ſein Nationalgefühl, ſein nationeller Point d'honneur. Dieſer Ponit d'honneur war aber bei den alten Naturvölkern ihr Land. Die alten Perſer z. B. ſchätzten ſogar, wie Herodot berichtet, die andern Völker nur nach dem Grade der Entfernung ihres Landes von Perſien: je näher, deſto höher, je entfernter, deſto niedriger. Und die Aegypter erblickten nach Diodor in ihrem Nilſchlamm den Ur- und Grundſtoff des thieriſchen und ſelbſt menſchlichen Lebens.

Sechſte Vorleſung.

Der Schluß der vorigen Stunde war im Gegenſatz zum chriſtlichen Supranaturalismus die Rechtfertigung und Begründung des Standpunkts der Naturreligion, namentlich des Standpunkts, wo der beſtimmte und ſelbſt beſchränkte Menſch auch nur die beſtimmte und beſchränkte Natur, die Berge, Flüſſe, Bäume, Thiere und Pflanzen ſeines Landes verehrt. Als den paradoxeſten Theil dieſes Cultus habe ich den Thiercultus zum Gegenſtand des folgenden Paragraphen gemacht, und ihn damit gerechtfertigt, daß die Thiere dem Menſchen unentbehrliche, nothwendige Weſen ſeien, daß von ihnen ſeine menſchliche Exiſtenz abhänge, daß er nur durch ihren Beiſtand ſich auf den Standpunkt der Kultur emporgeſchwungen habe, daß der Menſch aber Das als Gott verehre, wovon *ſeine* Exiſtenz abhänge, daß er daher in dem Gegenſtand ſeiner Verehrung, alſo auch in den Thieren nur den Werth vergegenſtändliche, den er auf ſich und ſein Leben lege. Man hat viel darüber geſtritten, ob, in welchem Sinne und aus welchem Grunde die Thiere Gegenſtände religiöſer Verehrung geweſen ſeien. Was die erſte Frage, das Factum der Thierverehrung betrifft, ſo iſt dieſe hauptſächlich bei der Religion der alten Aegypter zur Sprache gekommen, und bald mit Ja, bald mit Nein beantwortet worden. Wenn wir aber leſen, was uns neuere Reiſende als Augenzeugen erzählen, ſo werden wir es nicht unglaublich finden, daß die alten Aegypter, wenn nicht beſondere

Gründe dagegen ſprechen, eben ſo gut die Thiere verehrten oder wenigſtens verehren konnten, als noch vor Kurzem oder ſelbſt heute noch Völker in Aſien, Afrika und Amerika die Thiere verehren. So werden z. B. wie Martius in ſeinem „Rechtszuſtand der Ureinwohner Braſiliens“ bemerkt, die Llamas von vielen Peruanern als heilig verehrt, während von andern die Maispflanze angebetet wird. So iſt der Stier ein Gegenſtand der Verehrung bei den Hindus. „Man erzeigt ihm jährlich einmal göttliche Ehre, ſchmückt ihn mit Bändern und Blumen, wirft ſich vor ihm nieder. Es giebt viele Dörfer bei ihnen, wo man einen Stier als lebendigen Götzen unterhält, und ihn, wenn er ſtirbt, unter großen Feierlichkeiten begräbt“. Eben ſo „ſind ſämmtliche Schlangen den Hindus heilig. Es giebt Götzendiener, die ſo blinde Sclaven ihrer Vorurtheile ſind, daß ſie es für ein Glück halten, von einer Schlange gebiſſen zu werden. Sie halten dies alsdann für Beſtimmung und denken nur darauf ihr Leben recht froh zu enden, weil ſie glauben, in der andern Welt irgend einen recht wichtigen Poſten am Hofe des Schlangengottes einzunehmen“. (Encyklopädie von Erſch und Gruber, Art. Hindoſtan.) Die frommen Buddiſten und noch mehr die Jainas oder Dſchainas, eine den Buddiſten verwandte Secte der Inder halten „jede Tödtung ſelbſt des geringſten Ungeziefers für eine Todſünde, die dem Menſchenſchenmorde gleichkommt“. (Bohlen: das alte Indien. 1. Bd.) Die Dſchainas legen „förmliche Thierlazarethe an, ſelbſt für die niedrigſten und verachtetſten Gattungen und bezahlen arme Leute mit Geld, damit ſie in ſolchen für das Ungeziefer beſtimmten Aufenthaltsörtern ihr Nachtlager aufſchlagen und ſich von ihnen zerfreſſen laſſen. Viele tragen beſtändig ein Stückchen Leinwand vor dem Mund, damit ſie nicht etwa ein fliegendes Inſekt verſchlucken und ihm ſo das Leben rauben. Andere kehren mit einer zarten Bürſte die Stelle ab, wo ſie ſich ſetzen wollen, damit ſie nicht etwa ein Thierchen zerdrücken. Oder ſie führen Säckchen voll Mehl oder Zucker oder ein Gefäß mit Honig bei ſich, um davon den Ameiſen oder andern Thieren mitzutheilen.“ (Encyklopädie von Erſch und Gruber, Art. Dſchainas.) „Auch die Thibetaner ſchonen Wanzen, Läuſe und Flöhe nicht weniger, als die zahmen und nützlichen Thiere. In Ava behandelt man Hausthiere wie eigene Kinder. Eine Frau, deren Papagei geſtorben war, ſchrie wehklagend: mein Sohn iſt hin, mein Sohn iſt hin! Auch ließ ſie ihn eben ſo feierlich als ihren Sohn begraben.“ (Meiners: Allgemeine kritiſche Geſchichte aller Religionen.) Merkwürdig iſt, daß, wie derſelbe Gelehrte bemerkt, die meiſten Thiergeſchlechter, die man im alten Aegypten und Orient überhaupt göttlich verehrte, noch jetzt von den chriſtlichen und muhammedaniſchen Einwohnern derſelben Länder als unverletzlich angeſehen werden. Die chriſtlichen Kopten z. B. errichten Hoſpitäler für Katzen und machen Vermächtniſſe, damit Geier und andere Vögel zu beſtimmten Zeiten gefüttert werden. Die Sumatraner haben nach W. Marsden's „Beſchreibung der Inſel Sumatra“ einen ſolchen religiöſen Reſpect vor den Alligators und Tigern, daß ſie, ſtatt ſie zu vertilgen, ſich von ihnen vertilgen laſſen. Die Tiger trauen ſie ſich nicht einmal bei ihrem gewöhnlichen Namen zu nennen, ſondern nennen ſie ihre Vorfahren oder die Alten, „entweder weil ſie ſelbige wirklich dafür halten oder um ihnen dadurch zu ſchmeicheln. Wenn ein Europäer von minder abergläubiſchen Perſonen Fallen ſtellen läßt, ſo gehen dieſe bei Nacht auf den Platz und verrichten einige Ceremonien, um das Thier, wenn es gefangen iſt oder die Lockſpeiſe wittert, zu überreden, daß die Falle nicht von ihnen oder mit ihrer Einwilligung geſtellt worden ſei.“ Nachdem ich nun die Thatſache der Thiervergötterung und Thierverehrung überhaupt durch einige Beiſpiele beſtätigt habe, komme ich auf den Grund und Sinn derſelben. Ich reducirte den Grund derſelben auch auf das Abhängigkeitsgefühl. Die Thiere waren dem Menſchen nothwendige Weſen; ohne ſie konnte er nicht, geſchweige als Menſch, exiſtiren. Das Nothwendige iſt aber das, wovon ich abhänge; ſo gut daher die Natur überhaupt als das Grundprincip der menſchlichen Exiſtenz Gegenſtand der Religion wurde, ſo gut konnte und mußte auch die thieriſche Natur Gegenſtand der religiöſen Verehrung werden. Ich betrachtete daher den Thiercultus hauptſächlich nur in Beziehung auf die Zeit, wo er hiſtoriſch berechtigt war, auf die Zeit der beginnenden Cultur, wo die Thiere die höchſte Bedeutung für den Menſchen hatten. Welche Bedeutung hat aber nicht ſelbſt für uns noch, die wir über den Thiercultus lachen, das Thier? Was iſt und kann der Jäger ohne den Jagdhund, der Schäfer ohne den Schäferhund, der Bauer ohne den Stier? Iſt nicht der Miſt die Seele der Oekonomie? nicht alſo der Stier auch bei uns, wie er es bei den alten Völkern war, noch jetzt das oberſte Princip, der Gott der Agricultur? Warum wollen wir alſo die alten Völker verlachen, wenn ſie religiös verehrten, was für uns rationelle Menſchen noch den höchſten Werth hat? Setzen wir nicht auch noch das Thier in vielen Fällen über den Menſchen? Steht nicht in den chriſtlich germaniſchen Staaten bei dem Militär das Roß in höherem Werth, als der Reiter, bei dem Bauer der Ochs in höherem Werth, als der Knecht? Und als ein hiſtoriſches Beiſpiel, führte ich in dem Paragraphen eine Stelle aus dem Zendaveſta an. Der Zendaveſta iſt das, freilich in ſeiner vorhandenen Geſtalt erſt ſpäter verfaßte und entſtellte, Religionsbuch der alten Perſer. Dort heißt es nun, freilich nur nach der alten unzuverläßigen Ueberſetzung von Kleuker, in einem Theile, welche der Vendidad genannt wird: „durch den Verſtand des Hundes beſteht die Welt. ..... Behütete er nicht die Straßen, ſo würden Räuber oder Wolf alle Güter rauben“ Eben wegen dieſer ſeiner Wichtigkeit wird, freilich auch aus religiöſem Aberglauben, in den Geſetzen eben dieſes Zendaveſta der Hund als Wächter und Schützer gegen reißende Thiere „dem Menſchen nicht allein gleichgeſtellt, ſondern es werden ihm in Bezug auf ſeine Bedürfniſſe ſelbſt Vorzüge eingeräumt“. So heißt es z. B. „wer irgend einen hungerigen Hund ſieht, iſt verpflichtet, ihn mit den beſten Speiſen zu ſättigen“. „Verläuft ſich eine Hündin mit Jungen, ſo muß das Oberhaupt des Orts, wo ſie gefunden wird, ſie aufnehmen und ernähren; thut er es nicht, ſo wird er mit

Zerſtümmelung des Leibes beſtraft". Ein Menſch hat daher weniger Werth, als ein Hund. Noch ärgere, den Menſchen unter das Thier ſtellende Beſtimmungen finden wir übrigens in der Religion der Aegypter. „Wer, heißt es bei Diodor, eines dieſer (nämlich der geheiligten) Thiere tödtet, der iſt des Todes ſchuldig. Iſt es aber eine Katze oder ein Ibis, ſo muß er jedenfalls ſterben, er mag das Thier abſichtlich oder unvorſätzlich getödtet haben; die Menge läuft zuſammen und mißhandelt den Thäter auf die grauſamſte Weiſe".

Gegen dieſe Ableitung der Verehrung der Thiere aus ihrer Unentbehrlichkeit und Nothwendigkeit ſcheinen nun aber die ſelbſt von mir angeführten Beiſpiele zu ſprechen. Tiger, Schlangen, Läuſe, Flöhe, — was ſind das für den Menſchen für nothwendige Thiere? Die nothwendigen Thiere ſind ja allein die nützlichen. „Wenn man auch, bemerkt Meiners in ſeiner angeführten Schrift, im Ganzen mehr nützliche als ſchädliche Thiere anbetete, ſo kann man daraus nicht ſchließen, daß die Nützlichkeit der Thiere die Urſache ihrer göttlichen Verehrung war. Die nützlichen werden nicht nach dem Verhältniſſe ihrer Nützlichkeit, die ſchädlichen nicht nach dem Verhältniſſe ihrer Schädlichkeit verehrt. So unbekannt und unerforſchlich die Veranlaſſungen ſind, welche dem einen Thiere hier, dem anderen dort günſtig waren, ſo unerklärlich und widerſprechend ſind manche Erſcheinungen des Thierdienſtes. So verehren und ſchonen z. B. die Neger am Senegal und Gambia die Tiger, während man im Königreich Ante und andern benachbarten Königreichen diejenigen belohnt, welche einen Tiger erlegen". Wir befinden uns allerdings im Reiche der Religion zunächſt in einem Chaos der größten und verwirrendſten Widerſprüche. Allein trotzdem reduciren ſich dieſelben bei tiefer eingehender Betrachtung auf die Motive der Furcht und Liebe, die aber je nach der Verſchiedenheit der Menſchen auf die verſchiedenſten Gegenſtände verfallen, reduciren ſich auf das Abhängigkeitsgefühl. Wenn auch ein Thier keinen wirklichen, keinen naturhiſtoriſch nachweisbaren Nutzen oder Schaden hat, ſo verknüpft doch der Menſch in ſeiner religiöſen Einbildung aus irgend einem oft ganz zufälligen, uns unbekannten Grunde abergläubiſche Wirkungen mit demſelben. (3) Was für wunderbare mediciniſche Kräfte hat man nicht ſonſt den Edelſteinen zugeſchrieben. Aus welchem Grunde? Aus Aberglauben. Die innern Motive der Verehrung ſind alſo gleich, nur dadurch ſind ihre Erſcheinungen verſchieden, daß bei den einen Gegenſtänden die Verehrung auf einem eingebildeten, nur im Glauben oder Aberglauben exiſtirenden Nutzen oder Schaden, bei den anderen Gegenſtänden auf einer wirklichen Wohlthätigkeit oder Nützlichkeit, Verderblichkeit oder Schädlichkeit beruht. Kurz bei den einen Gegenſtänden der religiöſen Verehrung hängt in *Wahrheit* und *Wirklichkeit*, bei den anderen nur in der *Einbildung*, im *Glauben*, *in der Vorſtellung* Glück oder Unglück, Wohl oder Wehe, Krankheit oder Geſundheit, Leben oder Tod von denſelben ab.

Bemerken muß ich überdies bei dieſer Gelegenheit, wo die Mannichfaltigkeit und Verſchiedenheit des religiöſen Gegenſtandes dem von mir angebenen Erklärungsgrund der Religion zu widerſprechen ſcheint, daß ich unendlich fern davon bin, die Religion, wie überhaupt irgend einen Gegenſtand auf etwas Einſeitiges, Abſtractes zu reduciren. Ich habe ſtets einen Gegenſtand in ſeiner Totalität vor Augen, wenn ich ihn im Kopf überdenke. Mein Abhängigkeitsgefühl iſt kein theologiſches, ſchleiermacheriſches, nebelhaftes, unbeſtimmtes, abſtractes Gefühl. Mein Abhängigkeitsgefühl hat Augen und Ohren, Hände und Füße, mein Abhängigkeitsgefühl iſt nur der ſich abhängig fühlende, abhängig ſehende, kurz nach allen Seiten und Sinnen abhängig wiſſende Menſch. Das, wovon der Menſch abhängig iſt, abhängig ſich fühlt, abhängig weiß, *iſt aber die Natur*, ein *Gegenſtand der Sinne*. Es iſt daher ganz in der Ordnung, daß alle die Eindrücke, welche die Natur vermittelſt der Sinne auf den Menſchen macht, und ſollten dieſe Eindrücke auch nur Eindrücke der *Idioſynkraſie* ſein, Motive religiöſer Verehrung werden können und wirklich werden, daß auch *die* Gegenſtände, welche nur auf die theoretiſchen Sinne ſich beziehen, ohne unmittelbar praktiſche Beziehungen auf den Menſchen zu haben, welche die eigentlichen Motive zur Furcht und Liebe enthalten, Gegenſtände der Religion werden. Selbſt wenn ein Naturweſen, ſei's nun wegen ſeiner Furchtbarkeit oder Schädlichkeit, um es unſchädlich zu machen, oder wegen ſeiner Wohlthätigkeit und Nützlichkeit, um für ſeine Güte ihm zu danken, Gegenſtand religiöſer Verehrung iſt, ſo bietet es ja auch noch *andere* Seiten dar, die gleichfalls in das Auge und Bewußtſein des Menſchen fallen und daher als Momente der Religion ſich geltend machen. Wenn der Parſe den Hund wegen ſeiner Wachſamkeit und Treue, wegen dieſer ſeiner ſo zu ſagen politiſchen und moraliſchen Bedeutung und Nothwendigkeit für den Menſchen verehrt, ſo iſt ja der Hund keineswegs *nur in abstracto als Wächter*, ſondern er iſt ja auch in allen ſeinen übrigen *natürlichen Eigenſchaften*, er iſt in ſeiner Ganzheit, ſeiner Totalität Gegenſtand der Anſchauung, und es iſt daher natürlich, daß auch dieſe Eigenſchaften bei der Erzeugung eines religiöſen Gegenſtandes mitwirkende Kräfte ſind. So werden im Zendaveſta ausdrücklich noch andere Eigenſchaften des Hundes, als nur ſeine Nützlichkeit und Wachſamkeit angeführt. „Er hat, heißt es z. B. dort, acht merkwürdige Eigenſchaften; er iſt wie Athorne (Prieſter), wie Krieger, wie Feldbauer, der Güter Quell, wie Vogel, wie Räuber, wie Beſtie, wie eine böſe Frau, wie ein Jüngling. Als Prieſter ißt er, was er findet, ... als Prieſter geht er zu Allen, die ihn ſuchen, ... der Hund ſchläft viel, wie ein junger Menſch, iſt wie dieſer brennend im Handeln u. ſ. w.“ So iſt die Lotosblume, Nymphaea Lotus, die ein Hauptgegenſtand der Verehrung bei den alten Aegyptern und Indern war, und noch jetzt faſt im ganzen Morgenlande verehrt wird, nicht nur eine *nützliche* Pflanze, — denn ihre Wurzeln ſind eßbar, waren beſonders ehedem eine Hauptnahrung der Aegypter, — ſondern auch eine der *ſchönſten* Waſſerblumen. Ja, während bei einem mehr rationellen und praktiſchen, culturfähigen Volke auch nur die rationellen, für die menſchliche

Exiſtenz und Bildung bedeutſamen Eigenſchaften eines Gegenſtandes der Grund ſeiner religiöſen Verehrung ſind, ſo können bei einem Volke von entgegengeſetztem Charakter nur die irrationellen, für die menſchliche Exiſtenz und Cultur gleichgültigen, ſelbſt nur curioſen Eigenſchaften dieſes Gegenſtandes Motive der Verehrung werden. Ja, es können Dinge und Weſen verehrt werden, für deren Verehrung ſich gar kein anderer Grund anführen läßt, als der einer beſondern Sympathie oder Idioſynkraſie. Iſt die Religion gar nichts andres als Pſycho- und Anthropologie, ſo verſteht es ſich ja von ſelbſt, daß die Idioſynkraſie und Sympathie auch eine Rolle in denſelben ſpielen. Alle ſonderbaren und auffallenden Erſcheinungen im Weſen der Natur, Alles, was das Auge des Menſchen feſſelt und frappirt, was ſein Ohr überraſcht und bezaubert, was ſeine Phantaſie entzündet, ſein Erſtaunen erregt, ſein Gemüth auf eine beſondere, ungewöhnliche, ihm unerklärliche Weiſe afficirt, kommt bei der Entſtehung der Religion in Betracht, kann den Grund und Gegenſtand ſelbſt religiöſer Verehrung abgeben. „Wir betrachten mit Ehrfurcht, ſagt Seneca in ſeinen Briefen, die Häupter, d. h. die Urſprünge der größern Flüſſe. Wir errichten einem plötzlich aus dem Verborgenen mit Macht hervorbrechenden Bache Altäre. Wir verehren die Quellen der warmen Gewäſſer, und gewiſſe Seen ſind uns wegen ihrer Dunkelheit oder unermeßlichen Tiefe heilig.“ „Die Flüſſe werden verehrt, ſagt Maximus Tyrius in ſeiner achten Diſſertation, entweder wegen ihres Nutzens, wie der Nil von den Aegyptern, oder wegen ihrer Schönheit, wie der Peneus von den Theſſaliern, oder wegen ihrer Größe, wie der Iſter von den Scythen“ oder aus andern zufälligen, hier gleichgültigen Gründen. „Das Kind, ſagt Clauberg ein deutſcher, obwohl lateiniſch ſchreibender Philoſoph im 17. Jahrhundert, ein geiſtvoller Schüler des Carteſius, wird am meiſten von hellen und glänzenden Gegenſtänden ergriffen und gefeſſelt. Das iſt der Grund, warum die barbariſchen Völker ſich zum Cultus der Sonne und himmliſchen Körper, und zu ähnlicher Götzendienerei hinreißen ließen.“

Aber obgleich alle dieſe Eindrücke, Affecte und Stimmungen, welche der Glanz des Lichtes in den Steinen — auch Steine werden ja verehrt — der Schauer der Nacht, die Dunkelheit und Stille des Waldes, die Tiefe und Unermeßlichkeit des Meeres, die auffallende Eigenthümlichkeit und Sonderbarkeit, die Lieblichkeit und Schrecklichkeit der Thiergeſtalten Momente der Religion, bei der Erklärung und Auffaſſung der Religion in Rechnung und Anſchlag zu bringende Gewichte ſind, ſo befindet ſich doch der Menſch da noch außer dem Boden der Geſchichte, noch im Zuſtande der Kindheit, wo auch der einzelne Menſch noch keine hiſtoriſche Perſon iſt, wenn er auch ſpäter eine ſolche wird, wo er wahl- und kritiklos von ſolchen Eindrücken und Affecten ſich beherrſchen läßt, nur ſolchen Eindrücken und Affecten ſeine Götter entnimmt. Solche Götter ſind nur Sternſchnuppen, nur Meteore der Religion. Erſt wenn der Menſch an die Eigenſchaften ſich wendet, welche den Menſchen fortwährend, bleibend an ſeine Abhängigkeit von der Natur erinnern, welche ſtets es ihn auf eine empfindliche Weiſe fühlen laſſen, daß er nichts ohne die Natur kann und iſt, wenn er dieſe Eigenſchaften zum Gegenſtand ſeiner Verehrung macht, erſt dann erhebt er ſich auch zu einer eigentlichen, permanenten, hiſtoriſchen, in einem förmlichen Cultus darſtellenden Religion. So iſt z. B. die Sonne erſt da Gegenſtand eines eigentlichen Cultus, wo ſie nicht ihres Glanzes, ihres Scheines, ihres blos das Auge frappirenden Weſens wegen, ſondern wo ſie als das oberſte Princip der Agricultur, als das Maß der Zeit, als die Urſache der natürlichen und bürgerlichen Ordnung, als der offenbare, einleuchtende Grund des menſchlichen Lebens, kurz, wo ſie wegen ihrer Nothwendigkeit, ihrer Wohlthätigkeit verehrt wird.(4) Erſt da, wo das culturgeſchichtliche Moment eines Gegenſtandes vor die Augen tritt, erſt da bildet auch die Religion oder ein Zweig derſelben ein charakteriſtiſches hiſtoriſches Moment, ein den Geſchichts- und Religionsforſcher intereſſirendes Object. Dies gilt auch vom Thiercultus. Wenn auch in einer Religion die Verehrung ſich noch auf andere, culturgeſchichtlich gleichgültige Thiere erſtreckt, ſo iſt doch die Verehrung der culturgeſchichtlichen Thiere das charakteriſtiſche oder doch das vernünftige, hervorzuhebende Moment; der Grund, warum dieſe andern Thiere, warum überhaupt andere, als die Exiſtenz und Humanität des Menſchen bedingende und begründende Gegenſtände und Eigenſchaften verehrt werden, iſt ja, wie entwickelt wurde, auch nicht von dem Cultus der einer Verehrung aus humanen Gründen würdigen Gegenſtände ausgeſchloſſen. Die nothwendigſten, wichtigſten, einflußreichſten, die am meiſten das Gefühl der Abhängigkeit von ihnen im Menſchen erzeugenden Naturgegenſtände haben ja auch alle die Eigenſchaften an ſich, welche das Auge und Gemüth frappiren, Staunen, Bewunderung und alle anderen derartigen Affecte und Stimmungen erregen. Sei gegrüßt, heißt es daher in Aratus Phänomenen in der Anrede an den Zeus, an den Gott, an die Urſache der Himmelserſcheinungen, ſei gegrüßt Vater, Du großes Wunder, (d. h. Du großes, Staunen und Bewunderung erregendes Weſen) Du großes Labſal der Menſchen. Wir haben daher in einem und demſelben Gegenſtande hier beides eben Beſprochene vereint. Aber nicht das Thauma, das Wunder, ſondern das Oneiar, das Labſal, d. h. nicht das Weſen, wiefern es Gegenſtand des Staunens, ſondern der Furcht und Hoffnung iſt, nicht alſo wegen ſeiner ſtaunens- und bewunderungswürdigen, ſondern wegen ſeiner die menſchliche Exiſtenz begründenden und erhaltenden, das Abhängigkeitsgefühl in Anſpruch nehmenden Eigenſchaften iſt es Gegenſtand der Religion, Gegenſtand des Cultus.

Daſſelbe gilt auch vom Thiercultus, ſo viele Thiergötter auch nur dem Thauma, dem kritikloſen Gaffen, der ſtupiden Verwunderung, der unbeſchränkten Willkür des religiöſen Aberglaubens ihre Exiſtenz verdanken mögen. Wir brauchen uns daher gar nicht zu darüber zu verwundern und zu ſchämen, daß der Menſch die Thiere verehrte, denn der Menſch hat nur ſich in ihnen geliebt und verehrt; er hat nur, wenigſtens da, wo der Thiercultus ein culturgeſchichtliches Moment bildet, die Thiere wegen ihrer Verdienſte um die Menſchheit, alſo ſeinetwegen, nicht aus beſtialiſchen, ſondern humanen Gründen verehrt.

Wie in der Thierverehrung der Menſch ſich ſelbſt verehrt, davon haben wir ein Beiſpiel an der Art, wie noch heute der Menſch die Thiere ſchätzt. Der Jäger ſchätzt nur die auf die Jagd, der Bauer nur die auf den Ackerbau Bezug habenden Thiere, d. h. der Jäger ſchätzt in dem Thier das Jagdweſen, welches ſein eigenes Weſen iſt, der Bauer nur die Oekonomie, die ſeine eigene Seele und practiſche Gottheit iſt. Auch an dem Thiercultus haben wir daher einen Beweis und ein Beiſpiel von der Behauptung, daß in der Religion der Menſch nur ſein eigenes Weſen vergegenſtändlicht. So verſchieden die Menſchen, ſo verſchieden ihre Bedürfniſſe, ſo verſchieden ihr weſentlicher, ſie charakteriſirender Standpunkt, ſo verſchieden ſind auch bei den, wenigſtens der Culturgeſchichte angehörenden Völkern die Thiere, die ſie hauptſächlich verehren, ſo daß wir aus der Qualität der Thiere, welche der Gegenſtand der Verehrung waren, ſelbſt die Qualität der ſie verehrenden Menſchen erkennen. So war „der Hund, wie Rhode in ſeiner Schrift: „die h. Sage und das geſammte Religionsſyſtem der alten Baktrier, Meder und Parſen oder des Zendvolkes“ bemerkt, den Anfangs blos von Viehzucht lebenden Parſen die wichtigſte Stütze im Kampf gegen die ahrimaniſche Thierwelt, d. h. gegen Wölfe und andere reißende Thiere, daher wurde, wer einen brauchbaren Hund oder eine ſchwangere Hündin getödtet hatte, mit dem Tode beſtraft. Der Aegypter hatte bei ſeinem Feldbau weder Wölfe noch andere reißende Thiere zu fürchten. Ratten und Mäuſe waren die Werkzeuge Typhons, die ihm ſchadeten, daher nahm die Katze bei ihm die Rolle ein, welche dem Hund beim Zendvolk eingeräumt war.“ Aber nicht nur den practiſchen Culturſtandpunkt eines Volks, auch ſein theoretiſches Weſen, ſeinen geiſtigen Standpunkt überhaupt vergegenſtändlicht uns der Thierdienſt, der Naturdienſt überhaupt; denn wo der Menſch Thiere und Pflanzen verehrt, da iſt er kein Menſch noch wie wir, da identificirt er ſich mit den Thieren und Pflanzen, da ſind ſie für ihn theils menſchliche, theils übermenſchliche Weſen. So iſt z. B. im Zendaveſta der Hund gleich dem Menſchen den Geſetzen unterworfen. „Beißt er ein Hausthier oder einen Menſchen, ſo wird ihm zum erſten Mal zur Strafe das rechte Ohr, zum zweiten Mal das linke Ohr abgeſchnitten, zum dritten Mal der rechte, zum vierten Mal der linke Fuß, zum fünften Mal der Schwanz.“ So nannten nach Diodor die Troglodyten den Stier und die Kuh, den Widder und das Schaf Vater und Mutter, weil ſie von ihnen und nicht von ihren natürlichen Eltern immerfort ihre tägliche Nahrung empfingen. So glauben, wie Meiners berichtet, die Indianer in Guatimala, wie die afrikaniſchen Neger, daß das Leben eines jeden Menſchen mit dem Leben eines gewiſſen Thiers unzertrennlich verbunden ſei, und daß, wenn das Bruderthier getödtet werde, der Menſch auch ſterben müſſe. So ſagt auch Sakontala zu den Blumen: „Ich fühle die Liebe einer Schweſter für dieſe Pflanzen.“ Ein ſchönes Beiſpiel von dem Unterſchied des menſchlichen Weſens auf dem Standpunkt der orientaliſchen Naturverehrung und des menſchliſchen Weſens auf unſerem Standpunkt liefert die Anecdote, die W. Jones erzählt, daß, als er einſt die Lotosblume auf dem Pulte liegen hatte, um ſie zu unterſuchen, ein Fremder aus Nepal zu ihm gekommen, und ſo wie er dieſe Blume erblickte, vor Ehrfurcht zur Erde niedergeſunken ſei. Welch ein Unterſchied zwiſchen dem Menſchen, der vor einer Blume andächtig niederfällt und dem Menſchen, der die Blume nur vom Standpunkt der Botanik aus anſieht!

Siebente Vorleſung.

Wir ſind mit der Behauptung, daß der Menſch in den Thieren ſich ſelbſt verehrt — eine Behauptung, die ſelbſt nicht durch den Thiercultus umgeſtoßen wird, für den ſich keine culturgeſchichtlichen, rationellen Gründe angeben laſſen, der ſeine Exiſtenz nur der Furcht oder ſelbſt beſonderen Zufälligkeiten oder Idioſynkraſieen verdankt, denn wo der Menſch ein Weſen ohne Grund verehrt, da vergegenſtändlicht er in demſelben nur ſeine eigene Tollheit und Verrücktheit — wir ſind, ſage ich, mit dieſer Behauptung auf den wichtigſten Satz des Paragraphen gekommen, auf den Satz, daß der Menſch Das, wovon er ſein Leben abhängig weiß oder glaubt, als Gott verehrt, daß eben deswegen in dem Gegenſtand der Verehrung nur der Werth zum Vorſchein, zur Anſchauung kommt, den er auf ſein Leben, auf ſich überhaupt legt, daß folglich die Verehrung Gottes von der Verehrung des Menſchen abhängt. Dieſer Satz iſt zwar nur eine Vorausnahme, eine Anticipation des Reſultats und weiteren Verlaufs dieſer Vorleſungen; weil er aber ſchon in dieſem Paragraphen vorkommt, weil er für meine ganze Entwickelung und Auffaſſung der Religion von der größten Wichtigkeit iſt, ſo möge er auch ſchon bei dieſer Gelegenheit, bei dem Thiercultus, der namentlich, ſofern ihm ein vernünftiger Sinn zu Grunde liegt, die Wahrheit dieſes Satzes beſtätigt und veranſchaulicht, zur Sprache kommen.

Wo der Thiercultus, um das Frühere zu recapituliren, auf den Standpunkt eines Culturmoments, einer nennenswerthen Erſcheinung der Religionsgeſchichte ſich erhebt, da hat er einen humanen oder egoiſtiſchen Grund. Ich gebrauche zum Entſetzen der heuchleriſchen Theologen und phantaſtiſchen Philoſophen als Bezeichnung des Grundes und Weſens der Religion das Wort: Egoismus. Kritikloſe Kritiker, welche an Worten kleben, haben daher in ihrer hohen Weisheit aus meiner „Philoſophie“ herausgetüpfelt, daß ihr Reſultat der Egoismus und daß ich eben deswegen nicht in das Weſen der Religion eingedrungen ſei. Wenn ich aber das Wort Egoismus, wohlgemerkt! in der Bedeutung eines philoſophiſchen oder univerſellen Princips gebrauche, ſo verſtehe ich darunter nicht den Egoismus im gewöhnlichen Sinne des Wortes, wie das Jeder, der etwas Kritik im Leibe hat, aus den Verbindungen, aus dem Zuſammenhang, aus dem Gegenſatze, in welchem ich das Wort Egoismus gebrauche, erſehen kann; ich gebrauche es nämlich im Gegenſatze zur Theologie oder Gottgläubigkeit, in deren Sinn, wenn ſie ſtreng und conſequent iſt, jede Liebe, die nicht Gott zum Ziel und Gegenſtand hat, ſelbſt die Liebe zu andern Menſchen Egoismus iſt; ich verſtehe daher darunter nicht den Egoismus des Menſchen dem Menſchen gegenüber, den moraliſchen Egoismus, nicht den Egoismus, der bei Allem, was er thut, ſelbſt ſcheinbar für Andere, nur ſeinen Vortheil im Auge hat, nicht den Egoismus, der das charakteriſtiſche Merkmal des Philiſters und Bourgeois, der das directe Gegentheil aller Rückſichtsloſigkeit im Denken und Handeln, aller Begeiſterung, aller Genialität, aller Liebe iſt. Ich verſtehe unter Egoismus das ſeiner Natur und folglich — denn die Vernunft des Menſchen iſt nichts als die bewußte Natur des Menſchen — ſeiner Vernunft gemäße ſich ſelbſt geltend Machen, ſich ſelbſt Behaupten des Menſchen gegenüber allen unnatürlichen und unmenſchlichen Forderungen, die die theologiſche Heuchelei, die religiöſe und ſpeculative Phantaſtik, die politiſche Brutalität und Despotie an den Menſchen ſtellen. Ich verſtehe unter Egoismus den nothwendigen, den unerläßlichen Egoismus, den, wie geſagt, nicht moraliſchen, ſondern metaphyſiſchen, d. h. im Weſen des Menſchen ohne Wiſſen und Willen begründeten Egoismus, den Egoismus, ohne welchen der Menſch gar nicht leben kann, denn um zu leben, muß ich fortwährend das mir Zuträgliche zu eigen machen, das mir Feindliche und Schädliche vom Leibe halten, den Egoismus alſo, der ſelbſt im Organismus, in der Aneignung der aſſimilirbaren, der Ausſcheidung der nicht aſſimilirbaren Stoffe liegt. Ich verſtehe unter Egoismus die Liebe des Menſchen zu ſich ſelbſt, d. h. die Liebe zum menſchlichen Weſen, die Liebe, welche der Anſtoß zur Befriedigung und Ausbildung aller der Triebe und Anlagen iſt, ohne deren Befriedigung und Ausbildung er kein wahrer, vollendeter Menſch iſt und ſein kann; ich verſtehe unter dem Egoismus die Liebe des Individuums zu Individuen ſeines Gleichen; — denn was bin ich ohne ſie, was ohne die Liebe zu Weſen meines Gleichen? — die Liebe des Individuums zu ſich ſelbſt nur inſofern, als jede Liebe eines Gegenſtandes, eines Weſens eine indirecte Selbſtliebe, denn ich kann ja nur lieben, was meinem Ideal, meinem Gefühl, meinem Weſen entſpricht. Kurz ich verſtehe unter Egoismus jenen Selbſterhaltungstrieb, kraft deſſen der Menſch nicht ſich, ſeinen Verſtand, ſeinen Sinn, ſeinen Leib, um die Beiſpiele aus dem uns zunächſt liegenden Thiercultus zu nehmen, geiſtlichen Eſeln und Schafen, politiſchen Wölfen und Tigern, philoſophiſchen Grillen und Nachteulen aufopfert, jenen Vernunftinſtinct, welcher dem Menſchen ſagt, daß es Thorheit, Unſinn iſt, ſich aus religiöſer Selbſtverläugnung von Läuſen, Flöhen und Wanzen das Blut aus dem Leibe und den Verſtand aus dem Kopfe ſaugen, von Ottern und Schlangen ſich vergiften, von Tigern und Wölfen zerfreſſen zu laſſen; jenen Vernunftinſtinct, welcher, wenn ſich auch einmal der Menſch bis zur Verehrung der Thiere verirrt oder herabläßt, dem Menſchen zuruft: Ehre nur die Thiere, in denen Du Dich ſelbſt ehrſt, die Thiere, die Dir nützlich, die Dir nothwendig ſind; denn ſelbſt die Thiere, die Du ehrſt, ohne daß ein vernünftiger Grund zu ihrer Verehrung vorhanden iſt, ehrſt Du ſie doch nur, weil Du wenigſtens glaubſt, Dir einbildeſt, daß ihre Verehrung für Dich nicht ohne Nutzen iſt. Der Ausdruck Nutzen iſt übrigens, wie ich auch ſchon in meinen Erläuterungen und Ergänzungen zum Weſen der Religion erklärte, ein gemeiner, ungeeigneter, dem religiöſen Sinne widerſprechender; denn nützlich iſt auch ein Ding; aber das, was ein Gott, ein Gegenſtand religiöſer Verehrung, iſt kein Ding, ſondern ein Weſen; nützlich iſt ein Ausdruck der bloſen Brauch- und Verwendbarkeit, der Paſſivität; aber Thätigkeit, Leben iſt eine weſentliche Eigenſchaft der Götter, wie ſchon Plutarch ganz richtig behauptet. Der religiöſe Ausdruck und Begriff für Nützlichkeit iſt Wohlthätigkeit; denn nur die Wohlthätigkeit, aber nicht die Nützlichkeit flößt mir die Empfindungen der Dankbarkeit, der Verehrung, der Liebe ein, und nur dieſe Empfindungen ſind ihrer Natur, wie ihren Wirkungen nach religiöſe. Wegen *ihrer Wohlthätigkeit*, *religiös* oder *poetiſch*, wegen ihrer *Nützlichkeit*, *irreligiös*, *gemein* oder *proſaiſch*, wegen ihrer *Nothwendigkeit*, *ihres ohne ſie nicht ſein Könnens*, philoſophiſch ausgedrückt, wird die Natur überhaupt, werden auch die Pflanzen und Thiere insbeſondere verehrt. Das *Princip* hat daher der Thiercultus, da wo er wenigſtens vernünftigen religiöſen Sinn hat, mit jedem Cultus gemein; oder: das, was bei einiger Maßen überlegenden Menſchen die Thiere zu Gegenſtänden religiöſer Verehrung erhebt, der Grund ihrer Verehrung iſt, daſſelbe iſt der Grund der Verehrung jedes andern Gegenſtandes; dieſer Grund iſt aber eben die Nützlichkeit oder Wohlthätigkeit. Unterſchieden ſind die Götter der Menſchen nur nach den unterſchiedenen Wohlthaten, die ſie dem Menſchen erzeigen, unterſchieden nur nach den verſchiedenen Trieben und Bedürfniſſen des Menſchen, die ſie befriedigen, unterſchieden ſind die Gegenſtände der Religion nur nach den *verſchiedenen Facultäten oder Vermögen des menſchlichen Weſens*, worauf ſie ſich beziehen. So iſt z. B. Apoll der

Arzt der pſychiſchen, moraliſchen Krankheiten, **Asklepios** der Arzt der phyſiſchen, leiblichen. Aber der Grund der Verehrung, das Princip ihrer Göttlichkeit, das, was ſie zu Göttern macht, das iſt ihre Beziehung auf den Menſchen, ihre Nützlichkeit, ihre Wohlthätigkeit, das iſt der *menſchliche Egoismus*; denn, wenn ich mich nicht zuerſt liebe, nicht verehre, wie kann ich lieben und verehren, was *mir* nützlich und wohlthätig iſt? Wie kann ich den Arzt lieben, wenn ich nicht die Geſundheit liebe? wie den Lehrer, wenn ich nicht meine Lernbegierde befriedigen will? Wie kann ich das Licht verehren, wenn ich keine Augen habe, die das Licht ſuchen, das Licht bedürfen? Wie meinen Urheber oder Urquell preiſen und loben, wenn ich mich ſelbſt verachte? wie ein *objectiv* höchſtes Weſen anbeten und anerkennen, wenn ich kein *ſubjectiv* höchſtes Weſen in mir habe? wie einen Gott außer mir annehmen, wenn ich nicht mir ſelbſt, freilich in anderer Weiſe, Gott bin? wie einen *äußeren* Gott ohne Vorausſetzung eines *inneren, pſychologiſchen Gottes* glauben? Was iſt aber dieſes höchſte Weſen im Menſchen, von dem alle anderen höchſten Weſen, alle Götter außer ihm abhängen? Es iſt der Inbegriff aller ſeiner menſchlichen Triebe, Bedürfniſſe, Anlagen, es iſt überhaupt die Exiſtenz, das Leben des Menſchen, denn dieſes befaßt ja Alles in ſich. Nur deswegen macht daher der Menſch das, wovon ſein Leben abhängt, zu einem Gott oder göttlichen Weſen, weil ihm ſein Leben ein göttliches Weſen, ein göttliches Gut oder Ding iſt. Wo der Menſch ſagt: „das Leben iſt der Güter höchſtes nicht“, da wird das Leben nur in einem beſchränkten, untergeordneten Sinn genommen, da befindet ſich der Menſch auf dem Standpunkte des Unglücks, des Zwieſpalts, keineswegs auf dem normalen Lebensſtandpunkt, da verwirft er, verachtet er allerdings das Leben, aber er verachtet es nur, weil ſeinem Leben Eigenſchaften oder Güter fehlen, die weſentlich zum normalen Leben gehören, weil es *kein* Leben mehr iſt. So, wenn ein Menſch z. B. der Freiheit beraubt iſt, wenn er ein Sclave fremder Willkür iſt, ſo kann, ja ſoll er dieſes Leben verachten, aber nur, weil dieſes Leben ein mangelhaftes, nichtiges Leben iſt, ein Leben, dem die weſentlichſte Bedingung und Eigenſchaft des menſchlichen Lebens, die Bewegung und Beſtimmung nach eigenem Willen abgeht. Darauf beruht auch der Selbſtmord. Der Selbſtmörder nimmt ſich nicht ſein Leben; es iſt ihm ſchon genommen. Darum tödtet er ſich; er zerſtört nur einen Schein; er wirft nur eine Schaale weg, aus der längſt, ſei's nun ohne oder mit ſeiner Schuld, der Kern verzehrt iſt. Aber im geſunden, geſetzmäßigen Zuſtande, und wenn unter dem Leben der Inbegriff aller weſentlich zum Menſchen gehörenden Güter verſtanden wird, iſt das Leben und zwar mit vollem Rechte das höchſte Gut, das höchſte Weſen des Menſchen. Wie ich für alle meine Haupt- und Grundſätze empiriſche, hiſtoriſche Beiſpiele und Belege anführe, weil ich nur zum Bewußtſein bringen und ausſprechen will, was Andere, was die Menſchen überhaupt denken und fühlen, ſo führe ich auch für dieſe Behauptung in meinen Ergänzungen und Erläuterungen zum Weſen der Religion einige Stellen aus Ariſtoteles, Plutarch, Homer und Luther an. Mit ein paar Stellen als ſolchen will ich nun natürlich nicht die Wahrheit eines Ausſpruchs beweiſen, wie lächerliche, kritikloſe Kritiker mir vorwarfen. Ich liebe die Kürze, ich ſage mit wenigen Worten, was Andere mit Folianten ſagen. Aber freilich haben die meiſten Gelehrten und Philoſophen die Eigenſchaft, daß ſie nur dann vom Gewichte eines Grundes überzeugt werden, wenn er ihnen in der Form eines Folianten oder wenigſtens recht dickleibigen Buches in die Hände gedrückt wird. Jene paar Stellen ſind pars pro toto, haben univerſelle Bedeutung, können durch tauſend und abermals tauſend gelehrte Citate belegt werden; aber alle dieſe Tauſende ſagen nicht mehr, wenigſtens der Qualität nach, als dieſe paar Stellen. Was aber noch unendlich mehr iſt und gilt, als ein gelehrtes Citat, das iſt die Praxis, das Leben. Und dieſes beſtätigt uns bei allen Schritten und Tritten, die wir thun, bei allen Blicken, die wir in daſſelbe werfen, die Wahrheit jenes Satzes, daß den Menſchen das Leben der Güter höchſtes iſt. Und eben ſo beſtätigt ſie vor Allem die Religion und ihre Geſchichte: denn wie die Philoſophie zuletzt nichts iſt als die Kunſt des Denkens, ſo iſt die Religion zuletzt nichts Andres als die Kunſt des Lebens, die daher nichts Andres uns zur Anſchauung und zum Bewußtſein bringt, als die das Leben des Menſchen unmittelbar bewegenden Kräfte und Triebe. Dieſe Wahrheit iſt ſelbſt das durchgängige, allumfaſſende Princip aller Religionen. Nur deswegen, weil unbewußt und unwillkürlich, nothwendig das Leben dem Menſchen ein göttliches Gut und Weſen iſt, macht er bewußt, macht er in der Religion das zum Gotte, wovon, ſei's nun wirklich, ſei's in der Einbildung, die Entſtehung und Erhaltung dieſes göttlichen Gutes abhängt. Jede Befriedigung eines Triebes, ſei dieſer nun ein niederer oder höherer, phyſiſcher oder geiſtiger, practiſcher oder theoretiſcher, iſt für den Menſchen ein göttlicher Genuß, und nur deswegen verehrt er die Gegenſtände oder Weſen, von denen dieſe Befriedigung abhängt, als herrliche, anbetungswürdige, göttliche Weſen. Ein Volk, das keine geiſtigen Triebe hat, hat auch keine geiſtigen Götter. Ein Volk, dem nicht der Verſtand als Subject, d. h. als menſchliche Kraft und Thätigkeit ein göttliches Weſen iſt, wird nun und nimmermehr zum Gegenſtand ſeiner Verehrung, zum Gott ein Verſtandesweſen machen. Wie kann ich die Weisheit als Minerva zur Göttin machen, wenn mir nicht die Weisheit an und für ſich ſelbſt ſchon göttliches Weſen iſt? Wie alſo überhaupt das Weſen vergöttern, von dem mein Leben abhängig iſt, wenn mir das Leben nichts Göttliches iſt? Nur der Unterſchied der menſchlichen Triebe, Bedürfniſſe, Fähigkeiten, nur dieſer Unterſchied und ihre Rangordnung beſtimmt daher den Unterſchied und die Rangordnung der Götter und Religionen. Den Maßſtab, das Kriterium der Gottheit und eben deswegen den Urſprung der Götter hat daher der Menſch an und in ſich ſelbſt. Was dieſem Kriterium entſpricht, iſt ein Gott, was ihm widerſpricht, keiner. Dieſes Kriterium iſt aber der Egoismus in dem entwickelten Sinne des Wortes.

Die Beziehung eines Gegenſtandes auf den Menſchen, die Befriedigung eines Bedürfniſſes, die Unentbehrlichkeit, die Wohlthätigkeit iſt der Grund, warum der Menſch einen Gegenſtand zum Gott macht. Das abſolute Weſen iſt für den Menſchen, ohne daß er es weiß, der Menſch ſelbſt, die ſogenannten abſoluten Weſen, die Götter ſind relative, ſind vom Menſchen *abhängige* Weſen, ſind ihm nur inſofern Götter, als ſie dieſem ſeinem Weſen dienen, als ſie ihm nützlich, förderlich, entſprechend, kurz wohlthätig ſind. Warum verlachten die Griechen die Götter der Aegypter, die Crocodille, Katzen, Ibiſſe? weil die Götter der Aegypter nicht dem Weſen, nicht den Bedürfniſſen der Griechen entſprachen. Worin lag alſo der Grund, daß ihnen die *griechiſchen* Götter nur für *Götter* galten? In den Göttern an und für ſich ſelbſt? nein! in den Griechen; in den Göttern nur indirect, nur inſofern, als ſie eben dem Weſen der Griechen entſprechende Weſen waren (3). Warum verwarfen aber die Chriſten die heidniſchen, die griechiſchen und römiſchen Götter? weil ſich ihr religiöſer Geſchmack geändert hatte, weil die heidniſchen Götter ihnen nicht gaben, was ſie wollten. Warum iſt alſo ihnen *ihr* Gott nur Gott? weil er ein Weſen ihres Weſens, ihres Gleichen iſt, weil er ihren Bedürfniſſen, ihren Wünſchen, ihren Vorſtellungen entſpricht.

Wir ſind zuerſt von den allgemeinſten und gemeinſten Erſcheinungen der Religion aus und von da zum Abhängigkeitsgefühl übergegangen; aber jetzt ſind wir *über* und *hinter* das Abhängigkeitsgefühl ſelbſt zurückgegangen und haben als den *letzten ſubjectiven Grund* der Religion den menſchlichen Egoismus im angeführten Sinne entdeckt, obwohl auch der Egoismus im gemeinſten und gewöhnlichſten Sinne des Wortes keine untergeordnete Rolle in der Religion ſpielt, aber von dieſem abſtrahire ich. Es frägt ſich nur, ob dieſe den gewöhnlichen überſinnlichen und übermenſchlichen, d. i. phantaſtiſchen Erklärungsgründen der Religion abſolut widerſprechende Erklärung von dem Grunde und Weſen der Religion und ihrer Gegenſtände, der Götter, der

Wahrheit gemäß iſt, ob ich mit dieſem Worte den Nagel auf den Kopf getroffen, das, was die Menſchheit bei der Verehrung der Götter im Sinne hat, richtig ausgeſprochen habe. Ich habe zwar ſchon genug Belege und Beiſpiele angeführt, da aber der Gegenſtand zu wichtig iſt, da man die Gelehrten nur durch ihre eigenen Waffen, d. h. Citate ſchlagen kann, ſo will ich noch mehrere anführen. „Die Pflanze, der Baum, deren Früchte man genoß, ſagt Rhode in der ſchon erwähnten Schrift in Beziehung auf die Religion der alten Inder und Perſer, wurden verehrt und gebeten, künftig noch mehr Früchte zu bringen. Das Thier ward verehrt, deſſen Milch und Fleiſch man genoß; das Waſſer, weil es die Erde fruchtbar machte; das Feuer, weil es wärmte und leuchtete, und die Sonne mit allen übrigen Geſtirnen, weil ihr wohlthätiger Einfluß auf das geſammte Leben auch dem ſtumpfſten Sinn nicht entgehen kann.“ Der Verfaſſer der gleichfalls ſchon erwähnten Schrift de l'Origine des principes religieux führt aus der Histoire des Yncas de Perou par Garcillaso de la Vega, einer Schrift, die ich mir leider nicht verſchaffen konnte, Folgendes an: „Die Bewohner von Chincha ſagten zu dem Ynca, daß ſie weder den Ynca für ihren König, noch die Sonne für ihren Gott erkennen wollten, daß ſie ſchon einen hätten, den ſie anbeteten, daß ihr gemeinſchaftlicher Gott das Meer wäre, welches ein ganz anderes Ding, als die Sonne ſei, indem es ihnen eine Menge Fiſche zu ihrer Nahrung gebe, anſtatt daß ihre Sonne ihnen gar nichts Gutes thue, als daß ihre außerordentliche Hitze ihnen nur läſtig ſei, und ſie alſo nichts aus ihr zu machen brauchten.“ Sie verehrten alſo nach ihrem eigenen Eingeſtändniß das Meer, weil es die Quelle der Nahrung für ſie war, als Gott; ſie dachten, wie jener griechiſche Komiker, der ſagt: „das mich Ernährende, Das halt ich für meinen Gott.“ Der gemeine Spruch: „Weß Brot ich eß, deß Lied ich ſing'“, gilt daher auch in der Religion. Selbſt ſchon die Sprache liefert uns hierfür Belege. Almus z. B. heißt nährend, daher es hauptſächlich ein Beiwort der Ceres iſt, dann und zwar eben deswegen lieb, werth, herrlich, heilig. „Unter allen Gottheiten, von welchen die Mythologie erzählt, heißt es bei Diodor, iſt keine unter den Menſchen ſo hoch geachtet, wie die beiden, welche durch die wohlthätigſten Erfindungen ein ſo ausgezeichnetes Verdienſt um die Menſchheit ſich erworben, Dionyſius durch die Einführung des lieblichſten Tranks und Demeter durch die Mittheilung der trefflichſten trockenen Nahrung.“ Erasmus macht in ſeinen Adagien zu dem Sprüchwort der Alten: „der Menſch iſt den Menſchen Gott“ die Bemerkung: „das Alterthum glaubte, Gott ſein heiße den Sterblichen nützen.“ Dieſelbe Bemerkung macht der Philolog Joh. v. Meyen in einer Note zu Virgil's Aeneis. Die Alten erwieſen denen, ſagt er, welche wohlthätige Erfindungen machten, göttliche Ehre nach dem Tode, denn ſie waren der Ueberzeugung, ein Gott ſei nichts Andres, als was den Sterblichen Nutzen bringe. „Aus welchem Grunde, ſingt Ovidius in den Epiſteln aus ſeinem Exil, ſollen wir die Götter ehren, wenn wir ihnen den Willen zu nützen oder helfen nehmen? Wenn Jupiter für meine Gebete nur taube Ohren hat, warum ſoll ich vor ſeinem Tempel ein Opferthier ſchlachten? Wenn mir das Meer keine Ruhe gewährt auf meiner Seereiſe, warum ſoll ich für nichts und wieder nichts dem Neptun Weihrauch ſtreuen? Wenn Ceres nicht die Wünſche des arbeitſamen Landmanns erfüllt, warum ſoll ſie denn die Eingeweide einer trächtigen Sau bekommen? Nur der Nutzen oder die Wohlthat alſo iſt es, die Menſchen und Götter verherrlicht!“ „Ein Gott iſt dem Sterblichen, ſagt der ältere Plinius, wer dem Sterblichen hilft.“ Nach Gellius hat ſelbſt Jupiter ſeinen Namen: Jovem von Juvando, d. i. vom Helfen oder Nutzen im Gegenſatz von Nocere, Schaden. In Cicero's Schrift von den Pflichten heißt es: „zunächſt nach den Göttern ſind die dem Menſchen nützlichſten Weſen die Menſchen“ — alſo ſind die Götter die erſten dem Menſchen nützlichen Weſen. Eben ſo ſagt auch Erasmus in ſeinen Adagien: „Das Sprüchwort: „Ein Gott, aber viele Freunde“ ermahnt uns ſo viele Freunde als möglich uns zu machen, weil dieſe am meiſten nach den Göttern helfen können." In ſeiner Schrift über die Natur der Götter erklärt Cicero (oder vielmehr der Epikuräer Vellejus, aber hier iſt es eins) die Behauptung des Perſeus, daß die nützlichen und heilſamen Dinge für Götter gehalten worden ſeien, für abſurd, und macht dem Prodikus wegen derſelben Behauptung den Vorwurf, daß er die Religion aufgehoben habe; aber zugleich wirft er auch dem Epikur vor, daß er, weil er das Göttlichſte, Herrlichſte: die Güte, die Wohlthätigkeit der Gottheit abgeſprochen, die Religion mit der Wurzel ausgetilgt habe, denn wie kann man, ſagt er, die Götter ehren, wenn man von ihnen nichts Gutes empfängt, noch erwarten kann? Die Religioſität, die Pietas iſt die Gerechtigkeit gegen die Götter, aber wie kann man Denen eine Verbindlichkeit ſchuldig ſein, von welchen man nichts empfängt? An den Göttern verehren wir, ſagt Quintilian in ſeinen oratoriſchen Inſtitutionen, erſtlich die Majeſtät ihrer Natur, dann die eigenthümliche Macht eines jeden und die Erfindungen, welche den Menſchen einen Nutzen gebracht haben. Quintilian unterſcheidet hier die Macht und Majeſtät der Götter von ihren Wohlthaten, aber dieſer Unterſchied fällt vor einer tiefer eingehenden Betrachtung; denn je majeſtätiſcher und mächtiger ein Weſen iſt, deſto mehr hat es auch Fähigkeit, Andern zu nützen und umgekehrt. Die höchſte Macht fällt zuſammen mit der höchſten Wohlthätigkeit. Bei allen Völkern faſt iſt daher auch der Gott der himmliſchen Kräfte und Mächte der höchſte, erhabenſte, majeſtätiſchſte, der Gott über allen Göttern, weil die Wirkungen und Wohlthaten des Himmels auch über alle andern Wirkungen und Wohlthaten gehen, die allgemeinſten, allumfaſſendſten, großartigſten, nothwendigſten ſind. So heißt z. B. bei den Römern Jupiter: Optimus, Maximus, d. h. „wegen ſeiner Wohlthaten", wie Cicero ſelbſt bemerkt, der beſte oder gütigſte, „wegen ſeiner Gewalt" oder Macht aber „der größte oder höchſte Gott." Eine ähnliche Unterſcheidung, wie bei Quintilian, finden wir bei Plutarch in ſeinem Amatorius. „Das Lob der Götter gründet ſich hauptſächlich auf ihre Dynamis, d. i.

Macht und Opheleia, d. i. Nützlichkeit oder Wohlthätigkeit;“ aber wie geſagt, beide Begriffe fallen in Eins zuſammen, denn je mehr ein Weſen an und für ſich ſelbſt iſt, deſto mehr kann es auch Andern ſein. Je mehr einer iſt, deſto mehr kann er auch Andern nützen, freilich auch ſchaden. Daher ſagt Plutarch ſelbſt in ſeinem Sympoſiakon: „die Menſchen vergöttern am meiſten die Dinge von allgemeinſter, ſich überall hin erſtreckender Nützlichkeit wie das Waſſer, das Licht, die Jahreszeiten.“

Achte Vorleſung.

Als die letzten Ueberbleibſel der heidniſchen Religion zerſtört, wenigſtens ihrer politiſchen Bedeutung und Würde entkleidet wurden, als unter Anderm die Bildſäule der Siegesgöttin aus dem Orte, wo ſie bisher geſtanden, entfernt werden ſollte, ſchrieb Symmachus eine Schutzſchrift für die alte, hiſtoriſche Religion, ſo auch für den Cultus der Victoria. Unter den Gründen dafür führt er auch die Utilitas, den Nutzen an als das ſicherſte Merkmal einer Gottheit. Niemand wird läugnen, ſagt er ferner, daß die zu verehren ſei, von der er bekennt, daß ſie zu wünſchen ſei. Das heißt: nur das iſt ein Gegenſtand der Religion, der Verehrung, was ein Gegenſtand menſchlicher Wünſche iſt, nur das Gute, Nützliche, Wohlthätige iſt aber das, was man wünſcht. Die Gebildeten unter den klaſſiſchen Heiden, namentlich den Griechen, beſtimmten daher als eine weſentliche Eigenſchaft und Bedingung der Gottheit die Güte, die Wohlthätigkeit, die Philanthropie. „Kein Gott, ſagt Sokrates in Plato's Theätet, iſt widriggeſinnt gegen die Menſchen.“ „Was iſt bei den Göttern, ſagt Seneka in ſeinen Briefen, der Grund ihrer Wohlthätigkeit? Ihre Natur. Wahn iſt der Glaube, daß ſie ſchaden wollen; ſie können es nicht einmal. Gott, ſagt er eben daſelbſt, ſucht keine Diener; er ſelbſt dient dem Menſchengeſchlecht.“ „Es iſt eben ſo abſurd, ſagt Plutarch in ſeiner Schrift über die Widerſprüche der Stoiker, den Göttern die Unvergänglichkeit, als die Vorſehung und Menſchenliebe oder Wohlthätigkeit abzuſprechen.“ „Unter Gott, ſagt Antipater von Tarſis bei Plutarch in eben derſelben Schrift, verſtehen wir ein ſeliges, unvergängliches und gegen die *Menſchen wohlthätiges* Weſen.“ Die Götter, wenigſtens die vorzüglichſten, heißen daher bei den Griechen „Geber des Guten“, ferner Soteres, d. h. Retter, Beglücker, Heilande. Ja die griechiſche Religion ſelbſt hat keinen eigentlichen, ſelbſtſtändigen böſen Gott, wie z. B. die Aegypter ihren Typhon, die Perſer ihren Ahriman.

Die Kirchenväter verhöhnten die Heiden, weil ſie die wohlthätigen oder nützlichen Dinge und Weſen zum Gegenſtande ihrer Verehrung oder Religion gemacht hätten. Die leichtſinnigen Griechen, ſagt z. B. Julius Firmicus, halten alle Weſen für Götter, die ihnen irgend eine Wohlthat erweiſen oder erwieſen haben. Er wirft ihnen unter Anderm vor, daß die Penaten von dem Worte: Penus, welches nichts Andres als die Nahrung bedeute, abſtammten. Die Heiden, ſagt er, hätten als Menſchen, die unter dem Leben nichts Andres verſtanden, als die Freiheit, zu eſſen und trinken, die Nahrungsmittel zu Göttern gemacht. Er wirft ihnen auch den Cultus der Veſta vor, weil ſie nichts Andres ſei als das häusliche Feuer, das auf dem Heerde zum täglichen Gebrauch dient, und daher Köche, ſtatt Jungfrauen, zu Prieſtern haben ſollte. So ſehr aber die Kirchenväter, die Chriſten überhaupt die Heiden deßwegen tadelten und verlachten, daß ſie den nützlichen Dingen, dem Feuer, dem Waſſer, der Sonne, dem Mond göttliche Ehre erwieſen hätten eben wegen dieſer ihrer für die Menſchen ſo wohlthätigen Wirkungen, ſo tadelten ſie dieſelben doch nicht wegen des Princips oder Grundes dieſer Verehrung, ſondern nur *wegen des Gegenſtandes* ihrer Verehrung, nicht alſo deßwegen, daß ſie die Wohlthätigkeit und Nützlichkeit zum Grunde der Verehrung, der Religion, ſondern deßwegen, daß ſie nicht das *rechte* Weſen zum Gegenſtande ihrer Verehrung gemacht, daß ſie nicht *das* Weſen, von dem alle wohlthätigen, dem Menſchen nützlichen Eigenſchaften und Wirkungen der Natur herkämen, das Weſen, das allein dem Menſchen helfen, allein den Menſchen glücklich machen könne, Gott, ein von der Natur unterſchiedenes, geiſtiges, unſichtbares, allmächtiges Weſen, welches der Urheber oder Schöpfer der Natur ſei, verehrt hätten. Die Macht zu ſchaden und zu nützen, Wohl und Wehe, Geſundheit und Krankheit, Leben und Tod zu bringen, welche die Heiden ihrer ſinnlichen Anſchauung gemäß an die vielen verſchiedenen Dinge vertheilten, vereinigten die Chriſten kraft ihres unſinnlichen, abſtracten Denkens in Ein Weſen, ſo daß dieſes Eine, welches die Chriſten Gott nennen, das einzig furchtbare und mächtige, das einzig liebenswerthe und wohlthätige Weſen iſt. Oder: wenn wir die Wohlthätigkeit zur einzigen weſenhaften Eigenſchaft der Gottheit machen, die Güter, welche die Heiden an die verſchiedenen Dinge der Wirklichkeit vertheilten, verſammelten die Chriſten in Ein Ding, daher die Chriſten Gott als den Inbegriff aller Güter beſtimmen. Aber in der Definition, d. h. im Begriff der Gottheit ſelbſt, im Princip, d. h. im Weſen oder Grunde unterſcheiden ſie ſich nicht von den Heiden. In der Bibel, ſowohl im A. als N. T. hat das Wort Gott in allen Stellen, wo es heißt: „ich werde ihr oder ihnen Gott ſein“, oder wo es den Genitiv nach ſich hat, wie in der Stelle: „ich bin der Gott Abraham's“ die Bedeutung: Wohlthäter. Auguſtin ſagt im vierten Buche ſeines Gottesſtaates: „wenn die Glückſeligkeit eine Gottheit iſt, wofür ſie die Römer halten, warum verehren ſie denn nicht ſie allein, warum ſtrömen ſie nicht in ihren Tempel allein? denn wer iſt, der nicht glücklich ſein will? wer wünſcht Etwas, außer um dadurch glücklich zu werden? wer will Etwas von irgend einem Gott erhalten, außer Glückſeligkeit? Allein die Glückſeligkeit iſt keine Göttin, ſondern eine Gabe Gottes. Der Gott alſo werde geſucht, der ſie geben kann.“ In derſelben Schrift ſagt Auguſtin in Beziehung auf die platoniſchen Dämonen: „welche Unſterbliche und Selige auch immer in den himmliſchen Wohnungen ſein mögen, wenn ſie uns nicht lieben und nicht wollen, daß wir ſelig ſind, ſo ſind ſie durchaus nicht zu verehren.“ Nur was den Menſchen liebt und ſeine Seligkeit will, iſt daher ein Gegenſtand der Verehrung für den Menſchen, ein Gegenſtand der Religion. Luther ſagt in ſeiner Auslegung über etliche Kapitel des fünften Buchs Moſe: „So beſchreibet die Vernunft Gott, daß er ſei, was einem Menſchen Hülfe thue, ihm nütze und zu gute gereiche. Alſo haben die Heiden gethan .... Die Römer hatten viel Götter aufgeworfen um mancherlei Anliegen und Hülfe willen. ... So manche Noth, Gut und Nutzung auf Erden war, ſo manchen Gott hatte man erwählt, bis ſie auch Gewächſe und Knoblauch zu Göttern gemacht. ... Alſo haben wir unter dem Papſtthum auch Götter gemacht, eine jegliche Krankheit oder Noth hatte einen eigenen Helfer und Gott. Die ſchwangern Frauen, wenn ſie in Nöthen waren, rufften die St. Margareten an, die war ihre Göttin ... St. Chriſtoffel hat denen helfen ſollen, die da in den letzten Zügen liegen. Alſo giebt ein jeder dem den Namen Gottes, da er ſich am meiſten Gutes zu verſiehet .... Darum ſage ich noch einmal, die Vernunft wiſſe etlicher Maßen, daß Gott könne und ſolle helfen, aber den rechten Gott kann ſie nicht treffen. ... Es wird der wahrhaftige Gott in der Schrift genennet ein Nothhelfer und Geber alles Guten.“ An einer andern Stelle ſagt er von den Heiden: „Wiewohl ſie nun in der Perſon Gottes irren um der Abgötterei willen (d. h. ſtatt an den wahren Gott ſich an falſche Götter wenden), ſo iſt doch gleichwohl der Dienſt da, der dem rechten Gott gebührt, d. i. die Anrufung und daß ſie alles Gutes und Hülfe von ihm erwarten.“ D. h. das ſubjective Princip der Heiden iſt ganz recht, oder ſubjectiv haben ſie Recht, inſofern ſie unter Gott ſich Etwas denken, was nur gut, wohlthätig iſt, aber objectiv, d. h. im Gegenſtand irren ſie. Die Chriſten eiferten daher beſonders gegen die Götter der heidniſchen Philoſophie, namentlich gegen den Gott der Stoiker, der Epikuräer, der Ariſtoteliker, weil ſie die Vorſehung, ſei's nun ausdrücklich oder der That nach aufhöben, weil ſie die Eigenſchaften wegließen, welche allein den Grund zur Religion abgäben, wie ich ſchon früher bemerkte, die Eigenſchaften, die ſich auf das Wohl und Wehe des Menſchen beziehen. So ſagt z. B. Mosheim, ein gelehrter Theolog des vorigen Jahrhunderts, in ſeinen Anmerkungen zu Cudworth's Intellectualſyſtem, einem gegen den Atheismus gerichteten theologiſch philoſophiſchen Werke, gegen den Gott des Ariſtoteles, „daß er dem menſchlichen Geſchlecht nichts nütze, nichts ſchade, daher keines Cultus eigentlich würdig ſei. Ariſtoteles glaubte, daß die Welt eben ſo nothwendig und ewig exiſtire, als Gott. Daher hielt er auch den Himmel für unveränderlich, wie Gott. Hieraus folgt, daß Gott nicht frei iſt, folglich es nutzlos iſt, ihn anzuflehen; denn wenn die Welt nach einem ewigen Geſetze ſich bewegt, und ſchlechterdings nicht abgeändert werden kann, ſo ſehe ich nicht ein, was wir für Hülfe von Gott erwarten können. (Wir ſehen, im Vorbeigehen bemerkt, an dieſem Beiſpiel, daß der Gottes- und Wunderglaube, den der moderne Rationalismus auseinandergeriſſen hat, identiſch iſt, wie wir ſpäter ſehen werden.) Ariſtoteles läßt nur Gott den Worten nach übrig, der That nach hebt er ihn auf. Der ariſtoteliſche Gott iſt müßig, wie der epikuräiſche, ſeine Energie, d. h. Thätigkeit iſt nur unſterbliches Leben und Beſchauung oder Speculation. Weg aber mit einem Gott, der nur ſich allein lebt, und deſſen Weſen nur im Denken beſteht! Denn wie kann von einem ſolchen Gott der Menſch Troſt und Schutz hoffen?“ Die bisher angeführten Ausſprüche drücken übrigens nicht etwa die religiöſe oder theologiſche Geſinnung dieſer Einzelnen, ſie drücken die Geſinnung der Theologen und Chriſten, die Geſinnung der chriſtlichen Religion und Theologie ſelbſt aus; es könnten ihnen unzählige ähnliche Ausſprüche an die Seite geſetzt werden. Aber wozu dieſe unnöthige und langweilige Vielheit? Ich bemerke nur noch, daß auch ſchon die frommen gläubigen Heiden, ſelbſt unter den Philoſophen, eben ſo gegen die unnützen, philoſophiſchen Götter polemiſirten, ſo z. B. die Platoniker gegen den ſtoiſchen Gott, die Stoiker, welche im Vergleich zu den Epikuräern gläubige Heiden waren, gegen den Gott der Epikuräer. So ſagt z. B. der Stoiker in Cicero's Schrift von der Natur der Götter: „ſelbſt die Barbaren, ſogar die ſo ſehr verlachten Aegypter verehren kein Thier außer wegen ſeiner Wohlthätigkeit; aber von eurem müßigen Gott kann man keine Wohlthaten, nicht einmal eine Handlung, eine That anführen. Er iſt aber deßwegen, heißt es dann weiter, nur dem Namen nach ein Gott“. Wenn nun aber die bisher gegebenen Beweisſtellen univerſelle Bedeutung haben, wenn die in ihnen ausgeſprochene Geſinnung die durch alle Religionen und Theologieen hindurchgehende iſt, wer kann es läugnen, daß der menſchliche Egoismus das Grundprincip der Religion und Theologie iſt? denn wenn die Anbetungs- und Verehrungswürdigkeit, folglich die göttliche Würde eines Weſens einzig abhängt von der Beziehung deſſelben auf das Wohl des Menſchen, wenn nur ein dem Menſchen wohlthätiges, nützliches Weſen ein göttliches iſt, ſo liegt ja der Grund von der Gottheit eines Weſens einzig im Egoismus des Menſchen, welcher Alles nur auf ſich bezieht und nur nach dieſer Beziehung ſchätzt. Wenn ich übrigens den Egoismus zum Grund und Weſen der Religion mache, ſo mache ich ihr damit keinen Vorwurf, wenigſtens nicht im Princip, nicht uneingeſchränkt. Ich mache ihr nur einen Vorwurf, wo dieſer Egoismus ein ganz *gemeiner* iſt, wie z. B. in der Teleologie, wo die Religion die Beziehung des Gegenſtandes, namentlich der Natur auf den Menſchen zu ihrem Weſen macht, eben deßwegen der Natur gegenüber einen unbegränzt egoiſtiſchen, die Natur verachtenden Charakter annimmt, oder wo er ein die Gränzen des nothwendigen, naturbegründeten Egoismus überfliegender un- und übernatürlicher, phantaſtiſcher Egoismus iſt, wie in dem chriſtlichen Glauben an Wunder und Unſterblichkeit.

Gegen dieſe meine Auffaſſung und Erklärung der Religion machen nun die theologiſchen Heuchler und ſpeculativen Phantaſten, welche die Dinge und Menſchen nur vom Standpunkt ihrer ſelbſtgemachten Begriffe und Einbildungen aus betrachten, welche nie von der Kanzel oder dem Katheder, dieſen verkünſtelten Höhepunkten ihres geiſtlichen und ſpeculativen Dünkels, herabſteigen, um ſich auf gleichen Grund und Boden mit den zu betrachtenden Dingen zu ſtellen, die Einwendung, daß ich, der ich, ganz im Gegenſatz gegen dieſe geiſtlichen und ſpeculativen Herren, gewohnt bin, erſt mit den Dingen mich zu identificiren, mich mit ihnen gemein und bekannt zu machen, ehe ich über ſie urtheile, particuläre, d. i. untergeordnete, zufällige Erſcheinungen der Religion zu ihrem Weſen mache. Das Weſen der Religion, entgegnen dieſe Heuchler, Phantaſten und Speculanten, die nie einen Blick in das wirkliche Weſen des Menſchen geworfen, ſei vielmehr das gerade Gegentheil von dem, was ich zum Weſen der Religion mache, ſei nicht die Selbſtbejahung, nicht der Egoismus, ſei vielmehr die Auflöſung in das Abſolute, Unendliche, Göttliche oder wie ſonſt die hohlen Phraſen lauten, ſei die Selbſtverneinung, Selbſtverläugnung, Selbſtaufopferung des Menſchen. Allerdings giebt es Erſcheinungen der Religion genug, welche ſcheinbar wenigſtens meine Auffaſſung der Religion widerlegen, die entgegengeſetzte rechtfertigen. Es ſind die Verneinungen der Befriedigung der natürlichſten und mächtigſten Triebe, die Ertödtungen des Fleiſches und ſeiner böſen Gelüſte, wie die Chriſten es nennen, die geiſtigen und leiblichen Caſtrationen, die Selbſtquälereien und Selbſtzerfleiſchungen, die Büßungen und Kaſteiungen, welche faſt in allen Religionen eine Rolle ſpielen. So haben wir ſchon geſehen, daß ſich die fanatiſchen Schlangenverehrer in Indien von Schlangen beißen, die fanatiſchen oder enthuſiaſtiſchen indiſchen und thibetaniſchen Thier-Verehrer von Wanzen, Läuſen und Flöhen ſich oder Andern aus religiöſer Selbſtverläugnung das Blut aus dem Leibe und den Verſtand aus dem Kopfe ſaugen laſſen. Ich füge dieſen Beiſpielen noch andere mit Vergnügen bei, um meinen Gegnern ſelbſt die Waffen gegen mich an die Hand zu geben. Die Aegypter opferten dem Wohl ihrer heiligen Thiere das Wohl der Menſchen auf. So ſorgte man bei Feuersbrünſten in Aegypten mehr für die Rettung der Katzen, als für Löſchung des Brandes. Eine Sorgfalt, welche mich unwillkürlich an jenen königlich preußiſchen Polizeicommiſſär erinnert, welcher vor einigen Jahren an einem Sonntag während des Gottesdienſtes in ächt preußiſch chriſtlicher Menſchenverläugnung das Löſchen einer Feuersbrunſt verbot. Ja Diodor berichtet: „als einmal eine Hungersnoth die Aegypter drückte, ſo haben ſich, ſagt man, Viele gezwungen geſehen, einander ſelbſt aufzuzehren, aber durchaus Niemand ſei beſchuldigt worden, eines der heiligen Thiere gegeſſen zu haben.“ Wie fromm, wie göttlich! Der durch die Religion geheiligten Beſtialität zu Liebe freſſen die Menſchen einander auf! Maximus Tyrius erzählt in ſeiner achten Diſſertation, daß eine Aegyptierin, welche ein junges Krokodil mit ihrem jungen Sohne aufgezogen hatte, dieſen nicht beklagte, als jenes, herangewachſen, denſelben auffraß, ſondern vielmehr glücklich pries, daß er ein Opfer des Hausgottes geworden; und Herodot erzählt, daß eine Aegyptierin ſich ſogar mit einem Bocke begattet habe. (6) Kann man, frage ich die Philoſophen und Theologen, welche freilich nicht in der Praxis, ſondern nur in der Theorie die menſchliche Selbſtliebe als das Princip der Religion, Moral und Philoſophie verwerfen die Selbſtverachtung und Selbſtüberwindung weiter treiben, als dieſe Aegyptierinnen? Ein Engländer reiſte einſt, wie in den Anmerkungen zu „Hindu Geſetzbuch oder Menu's Verordnungen von Hüttner“ erzählt wird, in Indien, an einem Dickicht vorbei. Auf einmal ſprang ein Tiger heraus und ergriff einen kleinen lautaufſchreienden Knaben. Der Engländer war außer ſich vor Schrecken und Angſt, der Hindu ruhig. „Wie, ſagte Jener, könnt ihr ſo kalt bleiben?“ Der Hindu antwortete: „Der große Gott wollte es ſo haben.“ Giebt es eine größere Reſignation, als die, einen Knaben fühl- und thatlos, im frommen Vertrauen und Glauben, daß Alles, was geſchieht, von Gott geſchieht, und was von Gott geſchieht, wohlgethan iſt, von einem Tiger erwürgen zu laſſen? Die Karthager opferten bekanntlich ihrem Gotte, dem Moloch in Zeiten der Noth und Gefahr das Liebſte des Menſchen, die eigenen Kinder. Gegen die

Gültigkeit dieſes und anderer angeführten Beiſpiele kann man nicht einwenden, daß in der religiöſen Selbſtverläugnung der Menſch nicht andere Menſchen, ſondern nur ſich ſelbſt zu verneinen habe; denn es iſt gewiß ſehr vielen Müttern und Vätern leichter ſich ſelbſt zu opfern, als ihre Kinder. Daß die Karthager nicht unempfindlich waren für die Liebe ihrer Kinder, beweiſt, daß ſie, wie Diodor erzählt, eine Zeit lang verſucht hatten, anſtatt der eignen Kinder fremde zu opfern. Aber die Molochprieſter nahmen dieſen, obgleich höchſt beſchränkten und illuſoriſchen Verſuch, den Molochdienſt zu humaniſiren, eben ſo übel auf, als noch heute die ſpeculativen und religiöſen Anhänger der göttlichen Unmenſchlichkeit es übel nehmen, wenn man die Religion humaniſiren will. „Es giebt Verehrer der Gottheit, ſagen die Inder, wie in Menu's Verordnungen es heißt, durch Opfer, durch Kaſteiungen, durch eifrige Andacht, durch Forſchen in der Schrift, durch bezähmte Leidenſchaft und durch ſtrenge Lebensart. Einige *opfern ihren Athem und treiben ihn von ſeinem natürlichen Wege gewaltſam hinab*, andere hingegen preſſen den Wind, welcher unten iſt, mit ihrem Athem herauf, und einige, welche dieſe beiden Kräfte ſehr hoch halten, ſchließen die *Thüre von beiden zu.*" Welche Selbſtüberwindung, das Unterſte des menſchlichen Körpers zu oberſt zu kehren und den natürlichen, aber freilich egoiſtiſchen Trieb des Menſchen nach Oeffnung und Freiheit von allem Druck zu unterdrücken! Kein Volk hat ſich überhaupt ſo ſehr durch Selbſtpeinigungen und Büßungen ausgezeichnet, keines ſolche Meiſterſtücke der religiöſen Gymnaſtik gemacht, als die Hindus. „Einige zerfleiſchen ſich, erzählt Sonnerat in ſeiner Reiſe nach Oſtindien und China von den indiſchen Büßern, durch unaufhörliche Ruthenſtreiche oder laſſen ſich mit einer Kette an den Stamm eines Baumes ſchmieden und bleiben bis an ihren Tod daran gebunden. Andere geloben lebenslang in einer beſchwerlichen Stellung zu bleiben, z. B. ihre Fäuſte ſtets geſchloſſen zu halten, ſo daß *ihre Nägel*, die ſie niemals abſchneiden, mit der Länge der Zeit endlich die Hände durchwachſen. Noch andre halten ihre Arme ſtets kreuzweis über die Bruſt oder über den Kopf ausgeſtreckt, ſo daß ſie dieſelben zuletzt gar nicht mehr brauchen können. Viele graben ſich bei lebendigem Leibe in die Erde und ziehen nur durch eine kleine Oeffnung friſche Luft an ſich.“ Ja die Inder, welche den höchſten Grad der religiöſen Vollkommenheit erreicht haben, legen ſich bisweilen „in das Gleis, um von dem Wagen, auf dem das coloſſale Bild der zerſtörenden Gottheit (Siva) an Feſten gefahren wird, zerquetſcht zu werden.“ Kann man mehr verlangen? Und doch würden wir egoiſtiſchen Europäer uns noch eher zu dieſen Martern verſtehen, als zu jener religiöſen Selbſtverläugnung, womit der Inder ſelbſt den Urin der Kuh zur Purganz ſeiner Sünden trinkt und es für einen verdienſtvollen Selbſtmord hält, ſich mit Kuhmiſt zu bedecken und darunter zu verbrennen. Was aber uns als Chriſten am meiſten intereſſirt, das ſind die Selbſtpeinigungen, die Selbſtverläugnungen, welche die älteſten Chriſten ſich auferlegten. So brachte z. B. Simon Stylites nicht weniger als 30 Jahre auf einer Säule zu, und der heilige Antonius hielt ſich eine Zeit lang ſogar in einem Grabe auf und trieb die religiöſe Unterdrückung des menſchlichen Eigenwillens und jeder ſelbſtſüchtigen Fleiſchesregung ſo weit, daß er ſich nicht einmal das läſtige Ungeziefer vom Leibe ſchaffte, ſich niemals wuſch und reinigte. Auch von der frommen Silvania, deren intereſſante Bekanntſchaft ich übrigens nur Kolb's Culturgeſchichte verdanke, wird erzählt, daß „dieſe reine Seele in einem Alter von 60 Jahren nie weder ihre Hände, noch ihr Geſicht, noch ſonſt irgend einen Theil ihres Körpers jemals gewaſchen hatte, ausgenommen die Fingerſpitzen, wenn ſie die heilige Communion empfing!“ Was gehört aber dazu für ein heroiſcher Supranaturalismus und Suprahumanismus, den natürlichen Trieb zur Reinlichkeit zu überwinden, dem wohlthätigen, freilich egoiſtiſchen Gefühl, das mit der Befreiung des Körpers von allem Unrath verbunden iſt, zu entſagen! Ich halte dieſe Beiſpiele den religiöſen Abſolutiſten entgegen; ſie können dieſe nicht als Verirrungen und Unſinnigkeiten von ſich weiſen. Allerdings ſind die angeführten Beiſpiele Ausgeburten des religiöſen Unſinns und Wahnſinns, aber der Wahnſinn, die Narrheit, die Verrücktheit gehört eben ſo gut, wie in die Pſychologie oder Anthropologie, in die Religionsphiloſophie und Religionsgeſchichte, da in der Religion keine anderen Kräfte, Urſachen, Gründe wirken und ſich vergegenſtändlichen, als in der Anthropologie überhaupt. Gelten ja ausdrücklich dem religiöſen Menſchen Krankheiten, ſowohl leibliche als geiſtige, für wunderbare, göttliche Erſcheinungen. So betrachtet noch jetzt in Rußland „der Aberglaube“, wie Lichtenſtädt in ſeinen „Urſachen der großen Sterblichkeit der Kinder mit einem Lebensjahre“ bemerkt, viele krankhafte Zuſtände der Kinder, zumal inſofern man ſie als Krämpfe anſieht, als etwas Heiliges und Unberührbares.“ Ja Wahnſinnige, Verrückte, Blödſinnige gelten noch heute bei vielen Völkern für gottbeſeelte Menſchen, für Heilige. Ueberdem, ſo unſinnig die erwähnten Arten von Selbſtverläugnung des Menſchen ſind, ſie ſind nothwendige Conſequenzen von dem Princip, das noch heute unſere Theologen, Philoſophen und Gläubigen überhaupt im Kopf haben. Stelle ich einmal die Selbſtverläugnung oder Auflöſung in das phantaſtiſche Weſen der Religion und Theologie als Princip auf, ſo ſehe ich nicht ein, warum ich den natürlichen Trieb, mich von der Stelle zu bewegen, den Trieb, mir den Schmutz vom Leibe zu ſchaffen, den Trieb, nicht auf allen Vieren zu kriechen, wie viele Heilige thaten, ſondern aufrecht zu gehen, nicht eben ſo gut verneinen ſoll, als irgend einen anderen Trieb. Alle dieſe Triebe ſind im Sinne der Theologie egoiſtiſcher Natur; denn ihre Befriedigung iſt mit Luſt, mit Selbſtgefühl verbunden. Der Trieb aufrecht zu ſtehen entſpringt ſogar nur aus dem menſchlichen Stolz und Hochmuth und ſteht daher in directem Widerſpruch mit der Unterthänigkeit, die uns die Theologie zumuthet. Alle die, welche das Princip des Egoismus in dem entwickelten Sinne des Worts, was ich ſtets wiederholen muß, aus der Religion verbannen, ſind im Grunde ihres Weſens, wenn ſie es auch mit philoſophiſchen Phraſen überkleiſtert haben, religiöſe Fanatiker, ſtehen noch heute, wenn auch nicht körperlich, doch geiſtig auf dem Standpunkt der chriſtlichen Säulenheiligen, bringen noch heute, aber theoretiſch, nicht ſinnlich, wie die alten und jetzt noch die ſinnlichen Naturvölker, ihrem Gott den Menſchen als Opfer dar, waſchen ſich noch heute aus religiöſem Vorurtheil und Aberglauben den Schmutz nicht aus den Augen und dem Kopfe, wenn ſie ſich ihn gleich im Widerſpruche mit der heiligen Silvania, ihrem Ideale, aus Inconſequenz und gemeinem Egoismus (denn der Schmutz im Auge, wenigſtens im geiſtigen, iſt nicht ſo läſtig, weil nicht ſo handgreiflich, als der am übrigen Körper) vom Leibe halten. Denn hätten ſie im kalten Waſſer der Natur und Wirklichkeit ihre Augen rein gewaſchen, ſo würden ſie erkennen, daß die Selbſtverläugnung, ſo groß auch die Rolle iſt, die ſie in der Religion ſpielt, nicht *das Weſen der Religion* iſt, daß ſie nur den Menſchen und eben deßwegen die Religion mit verblendeten Augen anſehen, daß ſie auf dem erhabenen Standpunkt ihres Katheders oder ihrer Kanzel den egoiſtiſchen Zweck, der dieſer Selbſtverläugnung zu Grunde liegt, überſehen — überſehen, daß die Menſchen in der Praxis überhaupt geſcheuter ſind, als die Theologen auf der Kanzel und die Profeſſoren auf dem Katheder, folglich auch in der Religion nicht einer Philoſophie über die Religion, ſondern ihrem Vernunftinſtinkt folgen, der ſie vor dem Unſinn der religiöſen Selbſtverneinung bewahrt, und ſelbſt da, wo ſie dieſem Unſinn verfallen, noch einen menſchlichen Sinn und Zweck derſelben unterſchiebt. Warum verläugnet ſich denn der Menſch in der Religion? um ſich die Gunſt ſeiner Götter, die ihm Alles gewähren, was er nur wünſcht, zu erwerben. Durch die Strenge der Büßungen „kann man den Göttern trotzen, daß ſie jede Bitte gewähren und ſelbſt die Gedanken augenblicklich erfüllen.“ (Bohlen, Altes Indien I. B.) Der Menſch verneint ſich alſo nicht, um ſich zu verneinen, — ſolche Verneinung iſt, wo ſie ſtattfindet, purer religiöſer Wahnſinn und Unſinn — er verneint ſich, wo wenigſtens der Menſch bei menſchlichen Sinnen iſt, um durch dieſe Verneinung ſich zu bejahen. Die Verneinung iſt nur eine Form, ein Mittel der Selbſtbejahung, der Selbſtliebe. Der Punkt, wo dieſes in der Religion am deutlichſten zum Vorſchein kommt, iſt das Opfer.

Neunte Vorleſung.

Der Gegenſtand, in dem es augenfällig iſt, daß die Selbſtverneinung in der Religion nur ein Mittel, nur eine indirecte Form und Weiſe der Selbſtbejahung, iſt das Opfer. Das Opfer iſt eine Entäußerung eines für den Menſchen werthvollen Gutes. Da aber das höchſte und werthvollſte Gut in den Augen des Menſchen das Leben iſt, da man dem Höchſten auch nur das Höchſte opfern, nur damit ihn ehren kann, ſo iſt das Opfer, wo der ihm zu Grunde liegende Begriff vollſtändig realiſirt wird, die Verneinung, die Vernichtung eines lebendigen Weſens und zwar da das höchſte lebendige Weſen der Menſch iſt, die Verneinung des Menſchen. Wir haben hieran, abgeſehen von dem gleich zu erörternden Zweck des Menſchenopfers, abermals den Beweis, daß dem Menſchen nichts über das Leben geht, daß das Leben auf gleicher Stufe des Rangs mit den Göttern ſteht; denn dem Opfer liegt, im Allgemeinen wenigſtens, das simile simili gaudet, d. h. Gleich und Gleich geſellt ſich gern, zu Grunde; man bringt den Göttern nur dar, was ihres Sinnes, ihres Gleichen; der Menſch opfert daher das Leben nur den Göttern, weil in den Augen der Götter, wie der Menſchen das Leben das höchſte, köſtlichſte, ja göttlichſte Gut, ein Opfer alſo iſt, welchem die Götter nicht widerſtehen können, welches den Willen der Götter dem des Menſchen unterwirft.

Die Verneinung oder Vernichtung des Opfers iſt nun aber keine

Verneinung in's Blaue hinein; ſie hat vielmehr einen ſehr beſtimmten, egoiſtiſchen Zweck und Grund. Der Menſch opfert nur den Menſchen — das höchſte Weſen, um für in ſeinem Sinne höchſtes Glück zu danken oder höchſtes Unglück — ſei es nun ein wirkliches oder vorausſichtliches — von ſich abzuwenden, denn das Verſöhnungsopfer hat *keinen ſelbſtſtändigen Zweck und Sinn*; man verſöhnt ſich ja nur deswegen mit den Göttern, weil ſie eben *die* Weſen, von welchen alles Glück und Unglück abhängt, ſo daß den Zorn der Götter abwenden nichts Andres heißt, als das Unglück von ſich abwenden, die Gunſt oder Gnade der Götter erwerben nichts Andres heißt, als alles Gute und Wünſchenswerthe erwerben. Nun einige Beiſpiele, um ſowohl die Thatſache, als den angegebenen Sinn des Menſchenopfers zu beſtätigen. Ich beginne mit den Deutſchen und den uns am nächſten verwandten Stämmen, ob es gleich gerade die Germanen ſind, welchen die deutſchen Gelehrten die lindeſte Art der Menſchenopfer andichten. Sie ſagen nämlich, die Menſchenopfer ſeien bei ihnen nur Hinrichtungen von Verbrechern geweſen, alſo Beſtrafungs- und zugleich Verſöhnungsopfer für die durch die Verbrechen beleidigten Götter. Die übrigen Menſchenopfer ſeien nur durch Mißverſtand und Ausartung entſtanden. Allein auch angenommen, denn ein Beweis dafür iſt nicht da, daß urſprünglich nur Verbrecher geopfert wurden — von einem ſolchen rohen Gotte, von einem Gotte, der ſich einmal an den Martern eines Verbrechers ergötzt, von einem „*Galgenfürſten*", wie Odhin heißt, laſſen ſich auch noch ganz andere Rohheiten und Menſchenopfer erwarten. Der Grund, warum die Deutſchen, die doch ſelbſt bis auf den heutigen Tag noch eine tüchtige Portion barbariſcher Rohheit unter dem Heiligenſchein des chriſtlichen Glaubens in ſich bergen, eine Ausnahme von den übrigen Völkern gemacht haben ſollen, liegt daher nur in dem patriotiſchen Egoismus der deutſchen Gelehrten. Doch zur Sache. Nach einer norwegiſchen Sage war unter dem Könige Domald „*Theuerung* und *Hungersnoth* in Schweden. Da opferten die Landesbewohner viele Ochſen, aber es half nichts. Die Schweden beſchloſſen den König dem Odhin für Wiederkehr der Fruchtbarkeit und guten Zeit zu opfern. Sie ſchlachteten und opferten ihn und ſtrichen ſein Blut an alle Wände und Stühle in des Abgotts Hauſe und da ward ſeitdem beſſere Zeit im Lande.“ „Die meiſten Menſchen koſteten die Opfer in Folge der Gelübde um Sieg beim Beginn eines Kriegs. Den Gothen und Scandinaviern überhaupt war das ſchönſte Opfer der Menſch, welchen ſie im Krieg zuerſt fingen. Die Sachſen, Franken, Heruler glaubten auch, daß Menſchenopfer ihre Götter beſänftigten. Die Sachſen brachten ihre Schlachtopfer den Göttern durch martervolle peinliche Strafen dar, ſowie auch die Thuliter (Scandinavier) die erſten Kriegsgefangenen durch ausgeſuchte Todesart dem Kriegsgott opferten“. (F. Wachter in der Encyklopädie von Erſch und Gruber, Artikel Opfer.) Die Gallier opferten, wie Cäſar erzählt, wenn ſie an ſchweren Krankheiten litten oder ſich in Kriegsgefahren befanden, Menſchen, in dem Glauben, daß die Götter nur dadurch verſöhnt würden, wenn für das Leben eines Menſchen das Leben eines andern dargebracht würde. Auch unſre öſtlichen Nachbarn, z. B. „die Eſthen brachten den ſchrecklichen Göttern Menſchenopfer dar. Die Menſchenopfer wurden von Kaufleuten eingehandelt und wohl unterſucht, ob ſie keinen Leibesfehler hatten, was ſie zum Opfern untauglich machte“. (K. Eckermann: Lehrbuch der Religionsgeſchichte. IV. Bd. Religion des Tſchudiſchen Stammes.) Und die Slaven, wenigſtens die an der Oſtſee, opferten ihrer Hauptgottheit dem Swantowit „alljährlich und ſonſt bei außerordentlichen Gelegenheiten einen Chriſten, weil der Prieſter, der das Opfer vollzog, ſagte, daß er und die übrigen ſlaviſchen Götter durch Chriſtenblut vorzüglich erfreut würden“. (Wachter am angef. Ort.) Selbſt auch die Römer und Griechen beſudelten ſich mit dem Blut religiöſer Menſchenopfer. So opferte z. B. vor der Schlacht bei Salamis, wie Plutarch erzählt, Themiſtokles, jedoch nur mit Widerſtreben, nur gezwungen durch den Wahrſager Euphranditos, der nur auf dieſes Opfer Sieg und Glück den Griechen verhieß, drei vornehme perſiſche Jünglinge dem Bacchos Omeſtes. Und in Rom wurden ſelbſt noch zur Zeit Plinius des ältern mehrere Gefangene auf dem Ochſenmarkt lebendig begraben. Die Morgenländer opferten den Göttern ſelbſt ihre eignen Töchter und Söhne — alſo die Weſen, für deren Leben man ſonſt, wie Juſtinus bei Gelegenheit der karthagiſchen Menſchenopfer bemerkt, am meiſten zu den Göttern fleht. Selbſt die Iſraeliten „vergoſſen unſchuldiges Blut, wie es in der Bibel heißt, das Blut ihrer Söhne und Töchter, die ſie opferten den Götzen Kanaans“. Aber nicht nur den Götzen, auch dem Herrn ſelbſt opferte Jephthah ſeine Tochter, zwar nur in Folge eines unbeſonnenen, verhängnißvollen Gelübdes, daß er, wenn er ſiegen würde, alles Das zum Brandopfer opfern wolle, was aus der Hausthür zuerſt ihm entgegenkomme; und unglücklicher Weiſe war es ſein eigenes Kind, ſeine Tochter, die ihm zuerſt begegnete; aber wie hätte er, wie ſchon viele Gelehrte hinlänglich bemerkten, auf den Gedanken kommen können, ſeine Tochter zu opfern, wenn das Menſchenopfer verpönt geweſen wäre? Unter allen religiöſen Menſchenſchindern und Menſchenſchlächtern zeichneten ſich jedoch die alten Merikaner durch die Grauſamkeit und Unzahl ihrer Menſchenopfer aus, deren oft an einem Tage fünf, ja zwanzig Tauſend gefallen ſein ſollen.

Wie faſt aller religiöſe Unſinn und Greuel des Alterthums ſich bis auf die neueſte Zeit erhalten hat, ſo auch das blutige Menſchenopfer. So fand man, wie in den Anmerkungen zu „Hindu Geſetzbuch“ erzählt wird, im Jahre 1791 in einem Tempel des Djos oder Sivas eines Morgens einen enthaupteten Harri, d. i. Einen von der niedrigſten Kaſte, den man zur Abwendung eines großen Unglücks hingerichtet hatte. Und gewiſſe wilde Mahrattenſtämme nähren und mäſten ſogar die ſchönſten Knaben und Mädchen wie Schlachtthiere, um ſie bei beſondern Feſten zu opfern. Selbſt die ſo ſentimentalen, ſelbſt für das Leben der Inſekten zärtlichſt beſorgten Inder ſtürzen in Zeiten großen Unglücks, wie Krieg und Hungersnoth, die vornehmſten Brahminen von den Pagoden herunter, um dadurch den Zorn der Götter zu verſöhnen. „In Tonkin (in Hinterindien) tödtet man jährlich, wie Meiners in ſeiner Allgem. Geſchichte der Religionen aus Reiſebeſchreibungen anführt, Kinder durch Gift, damit die Götter die *Felder ſegnen* und eine reiche Ernte ſchenken mögen oder man haut Eins der Kinder in der Mitte durch, um die Götter zu beſänftigen oder zu bewegen, daß ſie den übrigen nicht ſchaden wollen. In Laos baut man ſogar den Göttern keinen Tempel, ohne die zuerſt Vorübergehenden in die Fundamente zu legen und dadurch den Grund und Boden gleichſam zu heiligen“. „Unter manchen Negervölkern opfert man noch jetzt viele Hunderte und Tauſende von Gefangenen in dem Wahn, daß man durch ſolche Opfer am ſicherſten ſich die Gnade der Götter und dadurch den Sieg über die Feinde verſchaffen könne. In andern Gegenden Afrikas ſchlachtet man bald Kinder, bald erwachſene Menſchen, um dadurch die Wiederherſtellung kranker Könige oder die Verlängerung ihres Lebens zu erhalten“. (Meiners.) Die Khonds in Gondvana, ein neuentdeckter Stamm der Ureinwohner Indiens, opfern, wie im Ausland Jahrgang 1849 berichtet wird, ihrem oberſten Gott, dem Erdgott Bera Pennu, von welchem ihrem Glauben nach das Gedeihen der Menſchen, Thiere und Felder abhängt, regelmäßig jährlich Menſchen, außerdem noch in Unglücksfällen, wie wenn z. B. ein Kind von einem Tiger zerriſſen wird, um die zornigen Götter zu verſöhnen. Auch die Südſeeinſulaner waren bis auf die neueſte Zeit Menſchenopferer und ſind es zum Theil noch.

Die chriſtliche Religion wird gewöhnlich deswegen gerühmt, daß ſie die Menſchenopfer abgeſchafft. Sie hat aber an die Stelle der blutigen Menſchenopfer nur Opfer *anderer Art* — an die Stelle des körperlichen Menſchenopfers das pſychologiſche, geiſtige Menſchenopfer geſetzt, *das* Menſchenopfer, welches zwar nicht dem ſinnlichen Scheine, aber der That und Wahrheit nach ein Menſchenopfer iſt. (7) Leute, die ſich daher nur an den Schein halten, glauben, daß die chriſtliche Religion etwas weſentlich Verſchiedenes von der heidniſchen Religion in die

Welt geſetzt hat, aber es iſt nur Schein. Ein Beiſpiel: Die chriſtliche Kirche hat die Selbſtentmannung verworfen, obwohl ſelbſt dieſer in der Bibel, ſei es nun wirklich oder ſcheinbar, das Wort geredet wird; wenigſtens hat der große Kirchenvater Origenes, der gewiß eben ſo gelehrt war, wie die jetzigen Herren Theologen, ſie ſo verſtanden, daß er ſich für verpflichtet erachtete, ſich ſelbſt zu entmannen; die chriſtliche Kirche und Religion, ſage ich, hat die körperliche Selbſtentmannung der heidniſchen Religion auf's ſtrengſte verboten, aber auch die geiſtige? Mit Nichten. Sie hat der moraliſchen, geiſtigen, pſychologiſchen Selbſtentmannung zu jeder Zeit das Wort geredet. Selbſt Luther ſetzt noch den eheloſen Stand über den ehelichen. Was iſt aber für ein Unterſchied zwiſchen der körperlichen und geiſtigen Vernichtung eines Organes? Keiner; dort nehme ich einem Organe ſeine körperliche, anatomiſche, hier ſeine phyſiologiſche Exiſtenz und Bedeutung. Ob ich aber ein Organ nicht habe, oder es nicht zu der von der Natur beſtimmten Verrichtung gebrauche, ob ich es leiblich oder geiſtig tödte, iſt ganz Eins. Dieſer Unterſchied zwiſchen der heidniſchen und chriſtlichen Selbſtentmannung iſt aber der Unterſchied zwiſchen dem heidniſchen und chriſtlichen Menſchenopfer überhaupt. Die chriſtliche Religion hat allerdings keine körperlichen, anatomiſchen, aber ſie hat genug pſychologiſche Menſchenopfer auf ihrem Gewiſſen. — Wo einmal ein abſtractes, vom wirklichen Weſen unterſchiedenes Weſen dem Menſchen als Ideal vorſchwebt, wie ſollte da der Menſch nicht Alles von ſich verbannen, von ſich abzuſtreifen ſuchen, was dieſem ſeinem Ziel, ſeinem Ideale widerſtrebt! Einem Gott, der kein ſinnliches Weſen iſt, opfert auch nothwendig der Menſch ſeine Sinnlichkeit; denn ein Gott iſt, wie wir ſpäter noch beſonders entwickeln werden, nichts Andres, als das Ziel, das Ideal des Menſchen. Ein Gott, der nicht mehr ein moraliſches, praktiſches Vorbild des Menſchen, der nicht iſt, was der Menſch ſelbſt ſein ſoll und will, iſt nur ein Namensgott. Kurz, die chriſtliche Religion wie ſie ſich überhaupt — verſteht ſich als Religion, d.h. auf theologiſchem Glauben beruhende

Religion — nicht dem Princip nach von den anderen Religionen unterſcheidet, ſo auch nicht in dieſem Punkt. Wie das Chriſtenthum an die Stelle des ſichtbaren, ſinnlichen, körperlichen Gottes den unſichtbaren, ſo hat ſie auch an die Stelle des ſichtbaren, handgreiflichen Menſchenopfers das unſichtbare, unſinnliche, aber nichts deſto weniger wirkliche Menſchenopfer geſetzt.

Aus den angeführten Beiſpielen ſehen wir, daß ſelbſt die an ſich unſinnigſte und ſchrecklichſte Verneinung des Menſchen, der religiöſe Mord, einen menſchlichen oder egoiſtiſchen Zweck hat. Selbſt auch da, wo der Menſch die religiöſe Menſchentödtung nicht an Andern, ſondern an ſich ſelbſt vollzieht, wo er alle irdiſchen Güter aufgiebt, alle ſinnlichen und menſchlichen Freuden verwirft, iſt dieſe Verwerfung nur das Mittel, die himmliſche oder göttliche Seligkeit zu erwerben und zu genießen. So bei den Chriſten. Der Chriſt opfert, verneint ſich nur, um die Seligkeit zu erwerben. Er opfert ſich Gott, heißt: er opfert alle irdiſchen, vergänglichen Freuden, weil ſie dem ſupranaturaliſtiſchen Sinn des Chriſten nicht genug thun, dem himmliſchen Freudenreich auf. So auch die Inder. So heißt es z. B. in Menu's Geſetzbuch: „Wenn der Brahmine alle ſinnlichen Vergnügungen zu ſcheuen anfängt, dann gelangt er zu einer Glückſeligkeit in dieſer Welt, welche auch nach dem Tode fortdauern wird“. „Wenn ein Brahmine ſeinen Körper ..... unvermerkt zerrüttet hat und gleichgültig gegen Kummer und Furcht geworden iſt, ſo wird er in dem göttlichen Weſen höchſt erhaben werden“. Eins mit Gott, ſelbſt Gott zu werden, iſt alſo das Streben des Brahminen bei ſeinen Entſagungen und Selbſtverneinungen; aber dieſe phantaſtiſche Selbſtentäußerung iſt zugleich mit dem höchſten Selbſtgefühl, der höchſten Selbſtbefriedigung verbunden. Die Brahminen ſind die hochmüthigſten Menſchen unter der Sonne, ſie ſind ſich die irdiſchen Götter, vor denen alle anderen Menſchen Nichts ſind. Die religiöſe Demuth, die Demuth vor Gott entſchädigt ſich überhaupt immer durch den geiſtlichen Hochmuth gegen die Menſchen. Selbſt ſchon die Abſonderung von den Sinnen, das nichts Sehen, nichts Fühlen, nichts Riechen, was der Inder erſtrebt, iſt mit phantaſtiſcher Wohlluſt verbunden. In Bernier's Memoiren heißt es von den Brahminen: „Sie verſinken ſo tief in Entzückungen, daß ſie viele Stunden lang fühllos ſind, während dieſer Zeit ſehen ſie, wie ſie vorgeben, Gott ſelbſt wie ein glänzendes, unbeſchreibliches Licht mit der Empfindung der unausſprechlichſten Wonne und einer gänzlichen Verachtung und Abſonderung von der Welt. Dies hörte ich von einem derſelben, welcher behauptete, daß er ſich in dieſes Entzücken verſetzen könne, wenn er wolle“. Bekannt iſt es überhaupt, wie nahe religiöſe Grauſamkeit und Wohlluſt mit einander verwandt ſind. Wenn nun aber ſchon aus den höchſten Formen des Opfers der menſchliche Egoismus als der Zweck deſſelben hervorleuchtet, ſo tritt dieſer noch mehr bei den niederen Formen des Opfers vor die Augen. „Die Fiſcher- und Jägervölker in Amerika, Sibirien und Afrika opfern etwas von der erlangten Beute den Göttern oder den Geiſtern der getödteten Thiere; aber ſie opfern gewöhnlich nur in der *Noth*, ſo auf *gefahrvollen* Wegen und Strömen ganze Thiere. Die Kamtſchadalen bringen den Göttern gewöhnlich von gefangenen Fiſchen *nur die Köpfe und Schwänze, welche ſie ſelbſt nicht genießen.**) Die alten Slaven warfen nur die ſchlechteſten Theile der Opferthiere ins Feuer. Das Beſte verzehrten ſie entweder ſelbſt oder gaben es den Prieſtern. Alle tartariſche und mongoliſche Horden in Sibirien, in den Statthalterſchaften Orenburg, Kaſan und Aſtrachan geben den Göttern von den Thieren, die ſie opfern, dieſe mögen nun in Pferden und Kühen oder Schafen und Rennthieren beſtehen, entweder nichts als die *Knochen* und *Hörner* oder höchſtens neben den *Knochen* und *Hörnern* noch die Köpfe oder die Naſe und Ohren, die

---

*) Nach Stephan Kraſcheninnikow's Beſchreibung von Kamtſchatka ſind jedoch das vornehmſte Opfer bei den Kamtſchadalen *Lumpen*, die auf einen Pfahl geſteckt werden.

Füße und Gedärme. Die Neger in Afrika laſſen den Göttern — auch nichts weiter zukommen, als die Häute und Hörner". (Meiners a. a. O.) Die claſſiſchen Völker, die Römer und Griechen hatten zwar Holokauſta, d. h. Opfer, bei welchen nach Abzug der Haut das ganze Opferthier den Göttern zu Ehren verbrannt wurde; aber gewöhnlich gab man den Göttern nur einen Theil, die beſten Biſſen verzehrte man ſelbſt. Bekannt iſt die, jedoch verſchieden erklärte, Stelle bei Heſiod, wo es heißt, daß der liſtige Prometheus die Menſchen gelehrt habe, das Fleiſch der Opferthiere für ſich zu behalten, den Göttern aber nur die Knochen zu opfern. Im Widerſpruch mit dieſer Kargheit der Opfer ſtehen ſcheinbar die verſchwenderiſchen Opfer, welche zu gewiſſen Zeiten die Griechen und Römer ihren Göttern brachten. So opferte Alexander nach dem Siege über die Lakedämonier eine Hekatombe und ſeine Mutter Olympias gewöhnlich 1000 Ochſen. Eben ſo opferten die Römer, um zu ſiegen oder nach erhaltenem Siege, Hunderte von Ochſen oder Alles, was im Frühling von Kälbern und Lämmern, Ziegen und Schweinen geboren wurde. Nach dem Tode des Tiberius freuten ſich die Römer über ihren neuen Beherrſcher ſo ſehr, daß ſie ſogar, wie Suetonius erzählt, in den erſten drei Monaten der Regierung des Caligula über 160,000 Stück Vieh opferten. Meiners macht in ſeiner angeführten Schrift zu dieſen ſplendiden Opfern die Bemerkung: „es mache den Griechen und Römern keine Ehre, daß ſie alle übrigen bekannten Völker in zahlreichen Opfern übertrafen, und noch weniger, daß die größte Verſchwendung in Opfern vorzüglich in die Zeit fiel, wo die Griechen und Römer am meiſten Kunſt und Wiſſenſchaft beſaßen". Höchſt charakteriſtiſch für die Richtung, welche die Philoſophie in neuerer Zeit genommen, bemerkt ein Philoſoph aus der Hegel'ſchen Schule in ſeiner „Naturreligion" zu dieſer Aeußerung Meiners: „aber es macht auch Meiners wenig Ehre, nicht eingeſehen zu haben, daß eine Hekatombe, eine ſolche Entäußerung des eigenen Beſitzes, eine ſolche Gleichgültigkeit gegen den Nutzen eine der Gottheit, wie des Menſchen höchſt würdige Feſtlichkeit iſt“. Ja! eine höchſt würdige Feſtlichkeit im Sinne der modernen ſpiritualiſtiſchen Auffaſſung der Religion, welche den Sinn der Religion nur in ihrem Unſinn findet, und es daher für des Menſchen würdiger erklärt, Hunderte und Tauſende von Ochſen den nichts bedürfenden Göttern zu opfern, als zum Beſten der bedürftigen Menſchen zu verwenden. Aber ſelbſt dieſe Opfer, die der religiöſe Ariſtokratismus und Sybaritismus zu ſeinen Gunſten anführt, beſtätigen die von mir entwickelte Anſicht. Was ich über das Gefühl der Noth und das Gefühl der Freude über die Erlöſung aus der Noth angeführt, das erklärt auch vollſtändig die verſchiedenen Erſcheinungen der Opfer. Große Furcht, große Freude bringt auch große Opfer; beide Affecte ſind maaßlos, transcendent, überſchwänglich; beide Affecte daher auch die pſychologiſchen Urſachen der überſchwänglichen Weſen, der Götter. Maaßloſe Opfer finden nur ſtatt in Zuſtänden maaßloſer Furcht und Freude. Nicht den Göttern im Olymp, nicht außer- und übermenſchlichen Weſen; nein! nur den Affecten der Furcht und Freude opferten die Griechen und Römer Hekatomben. Im gewöhnlichen Lauf der Dinge, wo der Menſch auch nicht über den gewöhnlichen gemeinen Egoismus ſich erhebt, da bringt er auch nur egoiſtiſche Opfer im Sinne des gewöhnlichſten Egoismus; aber in außerordentlichen Momenten und eben deswegen außergewöhnlichen, nicht alltäglichen Affecten bringt er auch außerordentliche Opfer. (8) In der Furcht verſpricht der Menſch Alles, was er beſitzt; im Taumel der Freude, wenigſtens im erſten Taumel, ſo lange er noch nicht in das gewöhnliche Gleis des alltäglichen Egoismus eingetreten, erfüllt er dieſes Verſprechen. Kurz die Furcht und Freude ſind communiſtiſche Affecte, aber Communiſten aus Egoismus. Die geizigen und ſchmutzigen Opfer unterſcheiden ſich daher nicht dem Princip nach von den liberalen und ſplendiden Opfern. Uebrigens iſt hiermit allerdings nicht der Unterſchied zwiſchen den Hekatomben, welche die Griechen, und den Fiſchſchwänzen, Hörnern, Klauen und Knochen, welche die uncultivirten Völker den Göttern opfern, erſchöpft. So unterſchieden die Menſchen, ſo unterſchieden ſind auch ihre Religionen und ſo unterſchieden ihre Religionen, ſo unterſchieden ihre Opfer. Der Menſch befriedigt in der Religion *keine anderen Weſen*; er befriedigt in ihr *ſein eigenes Weſen*. Der ungebildete Menſch hat keine anderen als Unterleibs-Bedürfniſſe und Intereſſen; ſein *wahrer* Gott iſt ſein *Magen*. Für die falſchen, ſcheinbaren Götter, für die Götter, die nur in ſeiner Einbildung exiſtiren, hat er daher nichts, als was ſein Magen übrig läßt — Fiſchſchwänze und Fiſchköpfe, Hörner, Häute und Knochen. Der gebildete Menſch hat dagegen äſthetiſche Wünſche und Bedürfniſſe; er will nicht Alles ohne Unterſchied, was nur immer ſeinen Magen füllt und ſeinen Hunger ſtillt, eſſen; er will Auserleſenes eſſen; er will überdies Angenehmes riechen, ſehen, hören; kurz er hat Kunſtſinn. Ein Volk, welches daher zu ſeinen Göttern die *Kunſtſinne* hat, hat natürlich auch *kunſtſinnige Opfer*, Opfer, die Augen und Ohren wohlgefallen. Oder ein luxuriöſes Volk hat auch luxuriöſe Opfer. So weit die Sinne eines Volkes reichen, ſo weit reichen auch ſeine Götter. Wo ſich der Sinn, der Blick des Menſchen nicht bis zu den Sternen erhebt, da hat er auch keine himmliſchen Körper zu ſeinen Göttern, und wo der Menſch, wie die Oſtjaken und Samojeden, ſelbſt Aeſer ohne Ekel ißt, todte Wallfiſche mit Appetit genießt, da ſind auch ſeine Götter abgeſchmackte, unäſthetiſche, ekelhafte Götzen. Wenn man daher die Hekatomben der Griechen und Römer in dieſem, die Religion in den Menſchen auflöſenden Sinne, wenn man ſie als Opfer betrachtet, welche ſie *ihren eigenen Sinnen* darbrachten, ſo kann man es allerdings ihnen als Ehre anrechnen, daß ſie nicht blos dem gemeinen Eigennutz und Nützlichkeitsintereſſe huldigten.

Wir haben bisher nur das eigentliche religiöſe Opfer betrachtet; die Geſchichte der Religion ſtellt uns aber auch noch andere Opfer vor, die wir im Unterſchiede von den eigentlichen religiöſen *moraliſche*

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

nennen können. Es ſind dies die freiwilligen Selbſtaufopferungen zum Beſten anderer Menſchen, zum Beſten des Staats, des Vaterlandes. Der Menſch bringt ſich hier den Göttern zwar auch als Opfer dar, um ihren Zorn zu beſchwichtigen, aber das dieſe Opfer Bezeichnende iſt doch der moraliſche oder patriotiſche Heldenmuth. So opferten z. B. bei den Römern die beiden Decier ſich für ihr Vaterland auf, bei den Karthagern die beiden Philänen, die bei einer Gränzſtreitigkeit zwiſchen Karthago und Cyrene ſich lebendig begraben ließen, — ſo wird wenigſtens erzählt — und dadurch dem karthagiſchen Gebiete großen Zuwachs verſchafften, desgleichen der Suffete Hamilkar, der ſich zur Sühnung der Götter in die Flammen ſtürzte, dafür aber wie die beiden Philänen von den Karthagern göttlich verehrt wurde, bei den Griechen Sperthias, Kodrus, der fabelhafte Menökeus. Aber dieſe Opfer rechtfertigen am wenigſten die Vorſtellung jener ſupranaturaliſtiſchen, phantaſtiſchen Verneinung des Menſchen, welche die religiöſen und ſpeculativen Abſolutiſten zum Weſen der Religion machen; denn gerade dieſe Selbſtverläugnungen haben ja augenfällig zu ihrem Inhalt und Zweck die Bejahung menſchlicher Zwecke und Wünſche, nur daß hier die Verneinung und die Bejahung, das Opfer und der Egoismus an verſchiedene Perſonen fallen. Aber die Perſonen, für die ich mich opfere, ſind ja meine Mitbürger, meine Landsleute. Ich habe daſſelbe Intereſſe wie ſie; es iſt mein eigner Wunſch, daß mein Vaterland gerettet werde. Ich opfere daher keinem fremden, von mir unterſchiedenen theologiſchen Weſen, ich opfere meinem eigenen Weſen, meinen eigenen Wünſchen, meinem eigenen Willen, mein Vaterland errettet zu wiſſen, mein Leben auf. So wie die wahren Götter, denen die Griechen und Römer ihre prachtvollen Opfer darbrachten, nicht die Götter außer dem Menſchen waren, ſondern ihre kunſtgebildeten Sinne, ihr äſthetiſcher Geſchmack, ihr Luxus, ihre Liebe zu Schauſpielen, ſo iſt auch die wahre Gottheit, der ein Kodrus, ein Decius, ein Hamilkar, die Philänen ſich opferten, einzig die Vaterlandsliebe geweſen; aber die Vaterlandsliebe ſchließt nicht die Selbſtliebe aus; mein eigenes Wohl und Wehe iſt mit dem Wohl und Wehe deſſelben innigſt verbunden. Daher durfte, wie Herodot erzählt, bei den Perſern der Opfernde nicht blos für ſich Gutes erbitten, ſondern „für alle Perſer, denn unter allen Perſern iſt ja auch er". Wenn ich alſo auch nur für mein Vaterland bitte, ſo bitte ich doch zugleich auch für mich; denn in normalen Zuſtänden iſt ja mein und der Andern Wohl innigſt verbunden. Nur in außerordentlichen Unglücksfällen muß ſich der Einzelne dem Allgemeinen, d. h. der Majorität opfern. Aber es iſt eine Thorheit, den außerordentlichen, abnormen Fall zur Norm zu machen, die Selbſtverläugnung zum unbedingten, univerſellen Princip und Geſetz zu machen; als wäre das Allgemeine und Einzelne etwas weſentlich Verſchiedenes, als beſtünde das Allgemeine nicht eben ſelbſt aus den Einzelnen, als ginge daher nicht der Staat, die Gemeinſchaft der Menſchen zu Grunde, wenn jeder Menſch die Forderung der ſpeculativen, religiöſen und politiſchen Abſolutiſten, die Forderung der Selbſtverneinung, Selbſtentleibung an ſich erfüllte. Nur der Egoismus iſt es, der die Staaten zuſammenhält; nur da löſen die Staaten ſich auf, wo der Egoismus eines Standes, einer Klaſſe oder Einzelner den Egoismus anderer Menſchen, anderer Stände nicht als gleichberechtigt anerkennt. Selbſt wo ich aber meine Liebe über die Schranken meines Vaterlandes auf die Menſchen überhaupt ausdehne, ſelbſt von der allgemeinen Menſchenliebe iſt nicht die Selbſtliebe ausgeſchloſſen; denn ich liebe ja in den Menſchen mein Weſen, mein Geſchlecht; ſie ſind ja Fleiſch von meinem Fleiſch und Blut von meinem Blute. Iſt nun aber die Selbſtliebe ein von jeder Liebe unzertrennliches, überhaupt ein nothwendiges, unaufhebbares, univerſelles Geſetz und Princip, ſo muß dieſes auch die Religion beſtätigen. Und ſie beſtätigt es auch wirklich auf jedem Blatte ihrer Geſchichte. Ueberall, wo der Menſch den menſchlichen Egoismus in dem entwickelten Sinn bekämpft, ſei es nun in der Religion oder Philoſophie oder Politik, verfällt er in puren Unſinn und Wahnſinn; denn der Sinn, der allen menſchlichen Trieben, Beſtrebungen, Handlungen zu Grunde liegt, iſt die Befriedigung des menſchlichen Weſens, die Befriedigung des menſchlichen Egoismus.

Zehnte Vorleſung.

Der Gegenſtand der bisherigen Vorleſungen und der ihnen zu Grunde gelegten Paragraphen war, daß der im Menſchen liegende Grund und Urſprung der Religion das Abhängigkeitsgefühl, der Gegenſtand dieſes Abhängigkeitsgefühles aber, ſo lange dieſes noch nicht durch hyperphyſiſche Speculation und Reflexion verfälſcht iſt, die *Natur* iſt; denn in der Natur leben, weben und ſind wir; ſie iſt das den Menſchen Umfaſſende; ſie iſt es, durch deren Hinwegnahme auch ſeine eigene Exiſtenz aufgehoben wird; ſie iſt es, durch die er beſteht, von der er in allem ſeinem Thun und Treiben, bei allen ſeinen Tritten und Schritten abhängt. Den Menſchen von der Natur losreißen, iſt eben ſo viel, als wenn man das Auge vom Lichte, die Lunge von der Luft, den Magen von den Nahrungsmitteln abſondern und zu einem für ſich ſelbſt beſtehenden Weſen machen wollte. Das aber, wovon der Menſch abhängt, was die Macht über Tod und Leben, die Quelle der Furcht und Freude iſt, das iſt und heißt der *Gott* des Menſchen. Das Abhängigkeitsgefühl führte uns aber auf Grund *der* Thatſache, daß der Menſch die Natur, überhaupt einen Gott nur verehrt wegen ſeiner Wohlthätigkeit oder, wenn auch wegen ſeiner Schädlichkeit und Schrecklichkeit, doch nur deswegen, um dieſe ſeine Schädlichkeit von ſich abzuwenden, auf den *Egoismus* als den letzten verborgenen Grund der Religion. Zur

Beſeitigung von Mißverſtändniſſen und zur tieferen Begründung dieſes Gegenſtandes noch Dieſes. Das Abhängigkeitsgefühl ſcheint dem Egoismus zu widerſprechen; denn im Egoismus unterordne ich den Gegenſtand mir, im Abhängigkeitsgefühl aber mich dem Gegenſtand; im Egoismus fühle ich mich als etwas Gewichtiges, Bedeutendes, aber in dem Abhängigkeitsgefühl empfinde ich ja meine Nichtigkeit vor einem Mächtigern. Aber unterſuchen wir nur die Furcht, die der äußerſte Grad und Ausdruck des Abhängigkeitsgefühles iſt! Warum fürchtet der Sclave ſeinen Herrn, warum der Naturmenſch den Gott des Donners und Blitzes? weil der Herr das Leben des Sclaven, der Donnergott das Leben des Menſchen überhaupt in ſeinen Händen hat. Was fürchtet er alſo? den Verluſt ſeines Lebens. Er fürchtet ſich alſo nur aus Egoismus, aus Liebe zu ſich ſelbſt, zu ſeinem Leben. *Wo kein Egoismus, iſt auch kein Abhängigkeitsgefühl.* Wem das Leben gleichgültig, nichts iſt, dem iſt auch Das nichts, wovon daſſelbe abhängig; er fürchtet und erwartet nichts davon, es iſt daher in ſeiner Gleichgültigkeit kein Anhalts- und Anknüpfungspunkt für das Abhängigkeitsgefühl gegeben. Wenn ich z. B. die freie Bewegung liebe, ſo fühle ich mich abhängig von dem, der ſie mir nehmen oder geben, der mich einſperren oder ins Freie gehen laſſen kann, denn ich möchte oft ſpazieren gehen, kann es aber nicht, weil ein mächtigeres Weſen mir es wehrt; bin ich aber gleichgültig, ob ich eingeſperrt oder frei, auf meiner Stube oder im Freien bin, ſo fühle ich mich nicht abhängig von dem, der mich einſperrt, denn er übt weder durch die Erlaubniß, noch das Verbot der freien Bewegung eine erfreuliche oder erſchreckliche, alſo keine das Abhängigkeitsgefühl in mir erzeugende Macht über mich aus, weil der Trieb zum Spazierengehen keine Macht in mir iſt. Die äußere Macht ſetzt alſo voraus eine innere, pſychologiſche Macht, ein egoiſtiſches Motiv und Intereſſe, ohne welches ſie nichts für mich iſt, keine Macht auf mich ausübt, kein Abhängigkeitsgefühl mir einflößt. Die Abhängigkeit von einem anderen Weſen iſt in Wahrheit nur die Abhängigkeit von meinem eigenen Weſen, von meinen eigenen Trieben, Wünſchen und Intereſſen. Das Abhängigkeitsgefühl iſt daher nichts Andres als ein indirectes, oder verkehrtes oder negatives Selbſtgefühl, kein unmittelbares allerdings, aber ein durch den Gegenſtand, von dem ich mich abhängig fühle, vermitteltes Selbſtgefühl. Abhängig bin ich ja nur von den Weſen, die ich bedarf zum Behufe meiner Exiſtenz, ohne die ich nicht kann, was ich können will, die die Macht haben, mir zu gewähren, was ich wünſche, was ich bedarf, aber nicht ſelbſt die Macht habe, mir zu gewähren. *Wo kein Bedürfniß, iſt kein Abhängigkeitsgefühl*; bedürfte der Menſch die Natur nicht zu ſeiner Exiſtenz, ſo würde er ſich nicht von ihr abhängig fühlen, ſo würde er ſie folglich auch nicht zum Gegenſtande religiöſer Verehrung machen. Und je mehr ich einen Gegenſtand bedarf, deſto abhängiger fühle ich mich von ihm, deſto mehr Macht hat er über mich; aber *dieſe Macht des Gegenſtandes* iſt ſelbſt eine abgeleitete, eine Folge von *der Macht meines Bedürfniſſes*. Das Bedürfniß iſt eben ſo der Knecht, als der Herr ſeines Gegenſtandes, eben ſo demüthig, als hoch- oder übermüthig; es bedarf den Gegenſtand, es iſt unglücklich ohne ihn; darin liegt ſeine Unterthänigkeit, ſeine Hingebung, ſeine Selbſtloſigkeit; aber es bedarf ihn, um ſich an ihm zu befriedigen, um ihn zu genießen, um ihn zu ſeinem Beſten zu verwenden; darin liegt ſeine Herrſchſucht oder ſein Egoismus. Dieſe widerſprechenden oder entgegengeſetzten Eigenſchaften hat auch das Abhängigkeitsgefühl an ſich, denn dieſes iſt nichts Andres, als das *zum Bewußtſein oder Gefühl gekommene Bedürfniß eines Gegenſtandes*. So iſt der Hunger nichts als das mir zum Gefühl und darum zum Bewußtſein kommende Nahrungsbedürfniß meines Magens; nichts Andres alſo, als das Gefühl meiner Abhängigkeit von Nahrungsmitteln. Aus dieſer amphiboliſchen, d. i. zweideutigen und wirklich zweiſeitigen Natur des Abhängigkeitsgefühls erklärt ſich auch *die Thatſache*, über die man ſich ſo oft verwundert hat, weil man ſich keinen vernünftigen Erklärungsgrund davon hat angeben können*), daß die Menſchen Thiere und Pflanzen, die ſie doch vernichteten, verzehrten, religiös verehren konnten. Das Bedürfniß, das mich nöthigt, einen Gegenſtand zu verzehren, hat ja das Doppelte in ſich, daß es mich eben ſo dem Gegenſtande, als den Gegenſtand mir unterwirft, daß es alſo eben ſo religiös, als irreligiös iſt. Oder wenn wir das Bedürfniß in ſeine Beſtandtheile, ſeine Momente, wie die modernen Philoſophen ſagen, zergliedern, ſo haben wir in ihm den Mangel und den Genuß eines Gegenſtandes; denn zum Bedürfniß des Gegenſtandes gehört ja der Genuß deſſelben, das Bedürfniß iſt ja nichts als das Bedürfniß des Genuſſes. Der Genuß des Gegenſtandes iſt nun allerdings frivol oder kann wenigſtens ſo aufgefaßt werden, indem ich hier den Gegenſtand verzehre, aber das Bedürfniß, d. h. das Mangelgefühl, die Sehnſucht des Verlangens, das Gefühl der Abhängigkeit von dem Gegenſtand iſt religiös, demüthig, phantaſtiſch, vergötternd. So lange Etwas ja nur Gegenſtand des Verlangens, iſt es mir das Höchſte, ſchmückt es die Phantaſie mit den glänzendſten Farben aus, erhebt es mein Bedürfniß bis in den ſiebenten Himmel; ſo bald ich es aber habe, genieße, verliert es als ein Gegenwärtiges alle religiöſen Reize und Illuſionen, wird es etwas Gemeines; daher die gemeine Erfahrung, daß alle, wenigſtens rohſinnlichen, d. h. nur augenblicklichen Gefühlen und Eindrücken lebenden Menſchen in der Noth, im Unglück, d. h. in den Momenten, wo ſie Etwas bedürfen, hingebend, aufopfernd ſind, Alles verſprechen, aber ſo wie ſie das Vermißte oder Gewünſchte haben, undankbar, ſelbſtſüchtig ſind, Alles vergeſſen; daher der Spruch: Noth lehrt beten; daher die den Frommen ſo anſtößige Erſcheinung, daß die Menſchen insgemein nur in Noth, Mangel, Unglück religiös ſind.

Die Thatſache oder Erſcheinung, daß die Menſchen Dinge oder

---

*) Und doch eſſen die Chriſten ſelbſt ihren Gott.

Weſen, die ſie verzehren, als religiöſe Gegenſtände verehren, iſt daher ſo wenig eine ſeltſame und verwunderſame, daß ſie vielmehr die Natur des religiöſen Abhängigkeitsgefühles uns nach ſeinen beiden entgegengeſetzten Seiten klar und offen vor die Augen ſtellt. Der Unterſchied zwiſchen dem chriſtlichen und heidniſchen Abhängigkeitsgefühl iſt nur der Unterſchied zwiſchen den Gegenſtänden deſſelben, der Unterſchied, daß der Gegenſtand des heidniſchen ein beſtimmter, wirklicher, ſinnlicher, der Gegenſtand des chriſtlichen — abgeſehen von dem fleiſchgewordenen, eßbaren Gott — ein unbeſchränkter, allgemeiner, nur gedachter oder vorgeſtellter, daher kein körperlich genießbarer oder nutzbarer iſt; aber gleichwohl iſt er eben ſo gut ein Gegenſtand des Genuſſes, eben weil für den Chriſten ein Gegenſtand des Bedürfniſſes, des Abhängigkeitsgefühles, nur Gegenſtand eines Genuſſes anderer Art, weil auch Gegenſtand eines Bedürfniſſes anderer Art; denn der Chriſt begehrt von ſeinem Gotte nicht das ſogenannte zeitliche, ſondern ewige Leben, befriedigt in ihm nicht ein unmittelbar ſinnliches oder körperliches, ſondern ein geiſtiges, gemüthliches Bedürfniß. „Wir gebrauchen oder benutzen, ſagt der Kirchenvater Auguſtin in ſeiner Schrift vom Staate Gottes, die Dinge, die wir nicht um ihretſelbſt willen, ſondern um etwas Anderen willen verlangen und ſuchen, aber wir genießen, was wir auf nichts Anderes beziehen, was durch ſich ſelbſt ergötzt. Das Irdiſche iſt daher ein Gegenſtand der Benützung, des Uſus, das Ewige, Gott aber ein Gegenſtand des Fructus, des Genuſſes.“ Aber wenn wir auch dieſen Unterſchied gelten laſſen, ja ihn zum Unterſcheidungsmerkmal des Heidenthums und Chriſtenthums machen, ſo daß dort die Gegenſtände der Religion, die Götter Gegenſtände des Nutzens, des Uſus ſind, hier der Gegenſtand nur ein Gegenſtand des Genuſſes iſt, ſo haben wir doch auch hier am Chriſtenthum dieſelben Erſcheinungen, dieſelben Gegenſätze, die wir in der Natur des Bedürfniſſes, des Abhängigkeitsgefühles aufzeigten, die aber den Chriſten nur in der Religion der Heiden, nicht in der ihrigen auffallen; denn der chriſtliche Gott als Gegenſtand des Genuſſes im Sinne der Auguſtin'ſchen Unterſcheidung des Genuſſes von Benützung iſt eben ſo gut ein Gegenſtand des Egoismus, wie der Gegenſtand des körperlichen Genuſſes bei den Heiden, der gleichwohl ein Gegenſtand der Religion iſt. Den Widerſpruch, daß der Menſch als Gott verehrt, was er verzehrt, ein Widerſpruch, der aber, wie eben gezeigt, dem chriſtlichen Abhängigkeitsgefühl eben ſo gut eigen iſt, nur daß er wegen der Natur ſeines Gegenſtandes nicht ſo augenfällig iſt*), — dieſen Widerſpruch ſprechen manche Völker auf eine wirklich höchſt naive, ja rührende Weiſe aus. „Trage es uns nicht nach, ſagten gewiſſe Nordamerikaner zu dem Bären, wenn ſie einen erlegt hatten, daß wir Dich getödtet haben. Du biſt verſtändig und ſiehſt ein, daß unſere Kinder Hunger haben. Sie lieben Dich und wollen Dich verzehren. Macht es Dir nicht Ehre, von den Kindern des großen Capitäns verzehrt zu werden?“ „Charlevoir erzählt von Anderen, bei welchen der, ſo einen Bären erlegt hat, dem todten Thiere eine brennende Pfeife ins Maul ſteckt, in den Kopf der Pfeife bläſt, die Kehle des Bären mit Rauch füllt und dann bittet, daß der Bär das Geſchehene nicht rächen möge. Während der Mahlzeit, an welcher man den Bären verzehrt, ſtellt man den mit allerlei Farben bemalten Kopf an einen erhabenen Platz, wo er die Anbetungen und Loblieder aller Gäſte empfängt.“ (Meiners a. a. O.) Die alten Finnen ſangen beim Zerſtückeln des Bären folgendes Lied: „Du theures, überwundenes, ſchwerverwundetes Waldthier, bringe unſern Hütten Geſundheit und Raub, wie Du ihn liebſt, hundertweis, und ſorge, wenn zu uns kommſt, für unſre Bedürfniſſe...... Ich will Dich immerfort ehren und Beute von Dir erwarten, damit ich mein gutes Bärenlied nicht vergeſſen dürfe.“ (Penannt, Arktiſche Zoologie.) Wir ſehen hieraus, wie ein Thier, das getödtet und verzehrt wird, doch zugleich verehrt werden kann und umgekehrt der Gegenſtand der Verehrung zugleich ein Gegenſtand der Verzehrung iſt, wie alſo das religiöſe Abhängigkeitsgefühl eben ſo wohl die egoiſtiſche Erhebung des Menſchen über den Gegenſtand, inwiefern er ein Gegenſtand des Genuſſes, als die devote Unterwerfung unter den Gegenſtand, inwiefern er ein Gegenſtand des Bedürfniſſes, enthält und ausdrückt.

---

*) Im Cultus, im Genuſſe des Abendmahls iſt er auch hier ein augenfälliger.

Ich kehre nun von dieſer langen, keineswegs zufälligen, ſondern nothwendigen, durch den Gegenſtand ſelbſt gerechtfertigten Entwickelung des Abhängigkeitsgefühles und Egoismus zurück zur Natur, zum erſten Gegenſtand dieſes Abhängigkeitsgefühles. Ich habe ſchon bemerkt, daß der Zweck meiner Abhandlung über das Weſen der Religion, folglich auch dieſer Vorleſungen, kein anderer iſt, als zu beweiſen, daß der Naturgott oder der Gott, den der Menſch von ſeinem Weſen unterſcheidet und dieſem als Grund oder Urſache vorausſetzt, nichts Andres als die Natur ſelbſt iſt, daß aber der Menſchengott oder der geiſtige Gott, oder der Gott, dem er menſchliche Prädicate, Bewußtſein und Willen beilegt, den er als ein ihm ähnliches Weſen denkt, den er von der Natur als einem willen- und bewußtloſen Weſen unterſcheidet, nichts Andres iſt, als der Menſch ſelbſt. Ich habe aber auch ſchon bemerkt, daß ich meine Gedanken nicht aus dem blauen Dunſt bodenloſer Speculationen herunterhole, ſondern ſie ſtets aus hiſtoriſchen, empiriſchen Erſcheinungen erzeuge, daß ich ferner, oder eben deswegen meine Gedanken nicht, wenigſtens zunächſt und unmittelbar im Allgemeinen, ſondern ſtets in wirklichen Fällen, in Beiſpielen veranſchauliche, verkörpert darſtelle und entwickele. Die Aufgabe im Weſen der Religion, wenigſtens im erſten Theil war zu zeigen, daß die Natur ein urſprüngliches, erſtes und letztes *) Weſen iſt, über das wir nicht hinausgehen können, ohne uns ins Gebiet der Phantaſie und gegenſtandloſen Speculation zu verlieren, daß wir bei ihr ſtehen bleiben müſſen, daß wir ſie nicht durch ein von ihr unterſchiedenes Weſen, einen Geiſt, ein Denkweſen

---

*) Ein letztes a parte ante.

vermitteln, von ihm ableiten können, daß daher, wenn wir die Natur aus dem Geiſte erzeugen, die Erzeugung nur die Bedeutung einer ſubjectiven, formellen, wiſſenſchaftlichen Deduction, aber keineswegs die Bedeutung einer wirklichen, gegenſtändlichen Erzeugung und Entſtehung hat. Aber dieſe Aufgabe, dieſen Gedanken knüpfte ich an eine thatſächliche Erſcheinung an, die dieſen Gedanken ſchon ausgeſprochen, oder der er wenigſtens zu Grunde liegt, an die Naturreligion, an den ſchlichten, einfachen, unmittelbaren Menſchenſinn, der die Natur nicht von einem geiſtigen, un- und übernatürlichen Weſen ableitet, ſondern die Natur als das erſte, als das göttliche Weſen ſelbſt faßt. Der naturreligiöſe Menſch nämlich verehrt die Natur als das Weſen nicht nur, durch das er jetzt beſteht, oder ohne welches er nicht leben, nichts thun kann, er verehrt und betrachtet die Natur auch als das Weſen, durch das er urſprünglich entſtanden iſt, eben deswegen als das Alpha und Omega des Menſchen. Wird nun aber die Natur als das den Menſchen erzeugende Weſen verehrt und gefaßt, ſo wird die *Natur ſelbſt als nicht erzeugt, nicht hervorgebracht* betrachtet; denn der Menſch geht, wie wir ſpäter noch näher ſehen werden, nur da *über die Natur* hinaus, leitet ſie nur da von einem *anderen* Weſen ab, wo er ſein Weſen ſich nicht aus der Natur erklären kann. Wenn wir daher zuerſt die Natur vom practiſchen Standpunkt aus, weil der Menſch nicht ohne ſie leben und exiſtiren kann, weil er die Wohlthat ſeiner gegenwärtigen Exiſtenz ihr verdankt, zum Gegenſtand der Religion werden ſahen, ſo tritt ſie uns dagegen jetzt auch vom theoretiſchen Standpunkt aus als Gegenſtand der Religion vor die Augen. Die Natur iſt dem Menſchen auf dem Standpunkt der Naturreligion nicht nur das practiſch erſte, ſondern auch das theoretiſch erſte Weſen, d. h. *das* Weſen, aus dem er ſeinen Urſprung ableitet. So betrachten z. B. die Indianer noch jetzt die Erde als ihre allgemeine Mutter. Sie glauben, daß ſie im Schooße derſelben erſchaffen werden. Sie nennen ſich daher Metoktheniake, d. h. *Erdgeborene*. (Heckewelder, Indianiſche Völkerſchaften.) Unter den alten Indianern hielten einige das Meer für ihre Hauptgottheit und nannten es Mamacacha, d. i. ihre Mutter, andere, wie die Collas, glaubten ſogar, „daß ihre Stammväter aus dem großen Moraſt an der Inſel Titicaca entſtanden wären. Andere ſchrieben ihren Urſprung einem großen Brunnen zu, woraus ihr Stammvater gekommen ſein ſollte. Wieder andere wollten verſichern, daß ihre Vorfahren in gewiſſen Gräben und Felſengrüften geboren wären; daher ſie dieſe Orte insgeſamt für heilig hielten und ihnen Opfer brachten. Eine gewiſſe Nation ſchrieb die Urſache ihres Daſeins einem Fluſſe zu, daher auch Niemand einen Fiſch daraus tödten durfte, weil ſie ſelbige (die Fiſche) für ihre Brüder hielten.“ (Baumgarten: Allgem. Geſch. der Völker und Länder von Amerika, welcher hiezu die richtige Bemerkung macht: „weil ſie nun *verſchiedene Dinge* zu der *Urſache ihrer Abſtammung* machten, ſo hatten ſie folglich auch *unterſchiedene Gottheiten*, die ſie anbeteten.“) Die Grönländer glauben, ein Grönländer ſei anfangs aus der Erde gewachſen, und ſei, nachdem er ein Weib bekommen, der Stammvater aller übrigen Grönländer geworden. (Baſtholm: Kenntniß des Menſchen in ſeinem wilden und rohen Zuſtand.) Eben ſo betrachteten und verehrten die Griechen und Germanen die Erde als *die Mutter der Menſchen*. Sprachforſcher leiten ſelbſt das Wort Erde von Ord ab, welches in der angelſächſiſchen Sprache ſo viel als Princip oder Anfang bedeutet und das Wort: Teutſch von Tud, Tit, Teut, Thiud, Theotiſc, welches ſo viel iſt als Irdiſch oder Erdgeborner. Wie ſehr ſind doch wir Teutſche durch das Chriſtenthum, welches uns den Himmel als unſer Vaterland anweiſt, unſerem Urſprung, unſerer Mutter untreu und unähnlich geworden! Unter den Griechen, muß ich noch bemerken, ließen ſelbſt auch viele, namentlich ältere Philoſophen, die Menſchen und Thiere entweder aus der Erde, oder dem Waſſer, oder aus beiden zugleich unter dem Einfluß der Sonnenwärme entſtehen, während andere ſie für unentſtanden, für gleichewig mit der Natur oder Welt hielten. Merkwürdig iſt es auch, daß die Religion oder vielmehr Mythologie der Griechen, und eben ſo die der Germanen, wenigſtens Nordgermanen, die beide, namentlich die letzte, urſprünglich Naturreligionen waren, nicht nur die Menſchen, ſondern ſelbſt auch die Götter aus der Natur entſpringen ließen — ein deutlicher Beweis, daß die Götter und Menſchen eins ſind, daß die Götter mit den Menſchen ſtehen und fallen. So iſt bei Homer Okeanos, das Meer die Geburt, d. h. der Erzeuger, der Vater der Götter und Menſchen; bei Heſiod dagegen die Erde die Mutter des Uranus, des Himmels, und in Verbindung mit dieſem die Mutter der Götter. Bei Sophokles heißt daher die Erde die oberſte oder höchſte Gottheit. Bei den Nordgermanen geht der Rieſe Ymir, „offenbar die unentfaltete Geſammtheit der Elemente und Naturkräfte" (Müller a. a. O.), der Entſtehung der Götter voran. Bei den Römern heißt, wie bei den Griechen, die Erde die Mutter der Götter. Auguſtin in ſeinem Gottesſtaat ſpottet darüber, daß die Götter Erdgeborene ſeien, und folgert daraus, daß die Recht hätten, welche die Götter für ehemalige Menſchen hielten. Aber allerdings ſind die Götter, auch die Auguſtin'ſchen eingeſchloſſen, nur aus der Erde entſtanden, und wenn ſie auch gleich keine Menſchen geweſen ſind im Sinne des Euhemerus, doch nicht früher geweſen, als die Menſchen. Mit demſelben Rechte, als die Erde die Mutter der Götter, heißt bei Homer der Schlaf der Bändiger der Götter und Menſchen, denn die Götter ſind nur für und durch die Menſchen exiſtirende Weſen; ſie wachen daher nicht über den Menſchen, wenn er ſchläft, ſondern wenn die Menſchen ſchlafen, ſchlafen auch die Götter, d. h. mit dem Bewußtſein der Menſchen erliſcht auch die Exiſtenz der Götter. Meine Aufgabe im Weſen der Religion war nun keine andere, als die Naturreligion, wenigſtens den ihr zu Grunde liegenden Wahrheitsſinn gegen die theiſtiſchen Erklärungen und Ableitungen der Natur zu vertheidigen, zu rechtfertigen, zu begründen. Ich that dies nach allen Seiten hin in nicht weniger als 20 Paragraphen von §. 6—26. Ehe ich nun an den Inhalt dieſer Paragraphen gehe, muß ich voraus bemerken, daß, was ſich übrigens von ſelbſt verſteht, der Gang in der Religionsgeſchichte auch meinem Gang in der Pſychologie, in der Philoſophie, in der Menſchheitsentwickelung überhaupt entſpricht. Wie mir die Natur der erſte Gegenſtand der Religion, ſo iſt mir auch in der Pſychologie, in der Philoſophie überhaupt das Sinnliche das Erſte; aber das Erſte nicht nur im Sinne der ſpeculativen Philoſophie, wo das Erſte das bedeutet, worüber hinausgegangen werden muß, ſondern das Erſte im Sinne des Unableitbaren, des durch ſich ſelbſt Beſtehenden und Wahren. So wenig ich das Sinnliche aus dem Geiſtigen ableiten kann, ſo wenig kann ich aus Gott die Natur ableiten; denn das Geiſtige iſt nichts außer und ohne das Sinnliche, der Geiſt iſt nur die Eſſenz, der Sinn, der Geiſt der Sinne. Gott iſt aber nichts Andres als der Geiſt im Allgemeinen gedacht, der Geiſt abgeſehen vom Unterſchied zwiſchen Mein und Dein. So wenig ich daher den Leib aus meinem Geiſte — denn ich muß, um gleich ein Beiſpiel zu geben, eher eſſen oder eſſen können, als ich denke, aber nicht eher denken, als ich eſſe, ich kann eſſen, ohne zu denken, wie die Thiere beweiſen, aber nicht denken, ohne zu eſſen, — ſo wenig ich die Sinne aus meinem Denkvermögen, aus der Vernunft ableiten kann — denn die Vernunft ſetzt die Sinne voraus, aber nicht die Sinne die Vernunft, denn den Thieren ſprechen wir die Vernunft, aber nicht die Sinne ab, — ſo wenig, ja noch weniger kann ich aus Gott die Natur ableiten. Der Wahrheit und Weſenhaftigkeit oder Göttlichkeit der Natur, von welcher die Religionsphiloſophie und Religionsgeſchichte ausgeht, entſpricht daher die Wahrheit und Weſenhaftigkeit der Sinne, von welcher die Pſychologie, die Anthropologie, die Philoſophie überhaupt ausgeht. Und ſo wenig die Natur eine vorübergehende Wahrheit in der Geſchichte der Religion, ſo wenig iſt die Wahrheit der Sinne eine vorübergehende in der Philoſophie. Die Sinne ſind vielmehr die bleibende Grundlage, auch wo ſie in den Abſtractionen der Vernunft verſchwinden, wenigſtens in den Augen Derer, welche, ſo wie ſie an das Denken kommen, nicht mehr an die Sinne denken, vergeſſen, daß der Menſch nur vermittelſt ſeines ſinnlich exiſtirenden Kopfes denkt, die Vernunft an dem Kopf, dem Hirn, dem Sammelpunkt der Sinne einen bleibenden ſinnlichen Grund und Boden hat. Die *Naturreligion demonſtrirt uns die Wahrheit der Sinne*, und die *Philoſophie*, wenigſtens die ſich als Anthropologie weiß, *demonſtrirt uns die Wahrheit der Naturreligion*. Der erſte Glaube des Menſchen iſt der Glaube an die Wahrheit der Sinne, kein den Sinnen widerſprechender Glaube, wie der theiſtiſche und chriſtliche Glaube. Der Glaube an einen Gott, d. h. an ein unſinnliches Weſen, ja ein Weſen, welches alles Sinnliche als etwas Profanes von ſich ausſchließt, verneint, iſt nichts weniger als etwas unmittelbar Gewiſſes, wie ſo häufig der Theismus behauptet hat. Die *erſten*, unmittelbar *gewiſſen* Weſen, eben darum auch die erſten Götter des Menſchen ſind die ſinnlichen Gegenſtände. *Cäſar* ſagt von der Religion der Deutſchen: ſie verehren nur die Weſen, die *ſie ſehen* und von denen ſie augenſcheinliche Wohlthaten beziehen. Dieſer ſo ſehr bekrittelte Satz des Cäſar gilt von allen Naturreligionen. Der Menſch glaubt urſprünglich nur an die Exiſtenz von dem, was ſein Daſein durch ſinnliche, fühlbare Wirkungen und Zeichen beurkundet. Die erſten Evangelien, die erſten und untrüglichſten, durch keinen Prieſterbetrug entſtellten Religionsurkunden des Menſchen ſind ſeine Sinne. *Oder vielmehr dieſe ſeine Sinne ſind ſelbſt ſeine erſten Götter*; denn der Glaube an die äußeren, ſinnlichen Götter hängt ja nur ab von dem Glauben an die Wahrheit und Göttlichkeit der Sinne; in *den* Göttern, die ſinnliche Weſen ſind, vergöttert der Menſch nur ſeine Sinne. Indem ich das Licht als ein göttliches Weſen verehre, ſo ſpreche ich ja darin und damit, indirect und unbewußt freilich, nur die Göttlichkeit des Auges aus. Das Licht oder die Sonne oder der Mond iſt nur ein Gott, ein Gegenſtand für das Auge, nicht die Naſe; der Cultus der Naſe beſteht in himmliſchen Düften. Das Auge macht die Götter zu Licht-, Glanz-, Scheinweſen, d. h. es vergöttert nur augenſcheinliche Dinge: die Geſtirne, Sonne, Mond haben ja für den Menſchen keine andere Exiſtenz, als in den Augen; ſie ſind den anderen Sinnen nicht gegeben; d. h. das Auge vergöttert nur ſein eigenes Weſen; die Götter der anderen Sinne ſind ihm Götzen oder exiſtiren vielmehr gar nicht für es. Das Geruchsorgan des Menſchen vergöttert dagegen die Wohlgerüche. Schon Scaliger ſagt in ſeinen Exercitationen gegen Cardan: „Der Geruch iſt *etwas Göttliches* — Odor divina res est — und daß er das iſt, das zeigten die Alten durch ihre religiöſen Ceremonien, indem ſie glaubten, daß durch Räucherungen die Luft und die Räume zur Aufnahme der Gottheiten geſchickt gemacht würden.“ Die Heiden glaubten, glauben noch jetzt zum Theil, daß die Götter nur von den Wohlgerüchen, die von den Opfern aufſteigen, leben, ſich nähren, daß alſo die Düfte die Beſtandtheile der Götter, die Götter folglich nur aus Duft und Dunſt beſtehende Weſen ſeien. Wenigſtens würde der Menſch, der kein anderes Organ, als das Geruchsorgan hätte, das göttliche Weſen allein aus Duft beſtehen laſſen, abgeſehen von allen anderen Eigenſchaften, die die übrigen Sinne liefern. So vergöttert jeder Sinn nur ſich ſelbſt. Kurz, die Wahrheit der Naturreligion ſtützt ſich nur auf die Wahrheit der Sinnlichkeit. So hängen mit dem „Weſen der Religion“ zuſammen „die Grundſätze der Philoſophie.“ Wenn ich übrigens der Naturreligion das Wort rede, weil und wiefern ſie ſich auf die Wahrheit der Sinne ſtützt, ſo rede ich damit keineswegs der Art und Weiſe das Wort, wie ſie die Sinne gebraucht, wie ſie die Natur anſieht und verehrt. Die Naturreligion ſtützt ſich nur auf den Sinnenſchein oder vielmehr nur auf den Eindruck, den der Sinnenſchein auf das Gemüth und die Phantaſie des Menſchen macht. Daher der Glaube der alten Völker, daß ihr Land die Welt oder doch der Mittelpunkt der Welt ſei, daß die Sonne laufe, die Erde ruhe, die Erde flach wie ein Teller ſei, umfloſſen vom Ocean.

Elfte Vorleſung.

Ich habe es ſchon erklärt, die Bedeutung der Paragraphen, die mir den Text dieſer Vorleſungen bilden, iſt lediglich die, wiſſenſchaftlich zu rechtfertigen, zu begründen, was der einfache Sinn der alten und noch jetzigen Naturvölker thatſächlich, wenn auch nicht bewußt, in der Verehrung der Natur als eines göttlichen Weſens ausgeſprochen, nämlich, daß ſie ein erſtes, urſprüngliches, unableitbares Weſen ſei. Vor allem muß ich aber zwei Einwendungen begegnen. Erſtens kann man mir einwenden: was, Du Ungläubiger, willſt die Naturreligion rechtfertigen? Stehſt Du damit nicht auf dem von Dir ſo ſcharf kritiſirten Standpunkt der Philoſophen, die die Glaubensartikel des Chriſtenthums rechtfertigen, nur mit dem Unterſchiede, daß Du das Dogma der Naturreligion, den Glauben an die Natur rechtfertigen willſt? Ich erwiedere hierauf: die Natur iſt mir keineswegs deßwegen ein Urſprüngliches, weil die Naturreligion ſie als ſolches anſieht und verehrt, ſondern vielmehr daraus, weil ſie ein Urſprüngliches, Unmittelbares iſt, folgere ich, daß ſie auch dem urſprünglichen, unmittelbaren, folglich der Natur verwandten Sinn der Völker als ſolches erſcheinen mußte. Oder anders: die Thatſache, daß die Menſchen die Natur als Gott verehrten, iſt mir keineswegs auch zugleich der Beweis für die Wahrheit des dieſer Thatſache zu Grunde liegenden Sinnes; aber ich finde in ihr die Beſtätigung des Eindruckes, den die Natur auf mich als ſinnliches

Weſen macht; ich finde in ihr die Beſtätigung der Gründe, die mich als intellectuelles, als philoſophiſches Culturweſen beſtimmen, der Natur, wenn auch nicht dieſelbe Bedeutung, die ihr die Naturreligion giebt, denn ich vergöttere Nichts, folglich auch nicht die Natur, doch eine analoge, ähnliche, nur durch die Naturwiſſenſchaften und Philoſophie veränderte Bedeutung zu geben. Ich ſympathiſire allerdings mit den religiöſen Verehrern der Natur; ich bin ein leidenſchaftlicher Bewunderer und Verehrer derſelben; ich begreife es, nicht aus Büchern, nicht aus gelehrten Beweiſen, ſondern aus meinen unmittelbaren Anſchauungen und Eindrücken von der Natur, daß die alten Völker, daß noch heutige Völker ſie als Gott verehren können. Ich finde noch heute in meinem Gefühle oder Herzen, wie es von der Natur ergriffen wird, noch heute in meinem Verſtande ſelbſt Gründe für ihre Gottheit oder Vergötterung. Ich ſchließe daraus, weil doch auch die Sonne-, Feuer- und Sternenanbeter eben ſo gut Menſchen ſind, als wie ich, daß auch ähnliche (wenn auch nach ihrem Standpunkt veränderte) Gründe ſie zur Vergötterung der Natur bewegen. Ich ſchließe nicht, wie die Hiſtoriker von der Vergangenheit auf die Gegenwart, ſondern von dieſer auf jene. Ich halte die Gegenwart für den Schlüſſel der Vergangenheit, nicht umgekehrt, aus dem einfachen Grunde, weil ich ja, wenn auch unbewußt und unwillkürlich, die Vergangenheit immer nur nach meinem gegenwärtigen Standpunkt meſſe, beurtheile, erkenne, daher jede Zeit eine andere Geſchichte von der obgleich an ſich todten, unveränderlichen Vergangenheit hat. Ich anerkenne daher nicht die Naturreligion, weil ſie mir eine äußerliche Autorität iſt, ſondern nur deßwegen, weil ich *in mir ſelbſt* noch heute die Motive zu derſelben finde, die Gründe, die mich, wenn nicht ihre Macht an der Macht der Cultur, der Naturwiſſenſchaften, der Philoſophie ſcheiterte, noch heute zu einem Naturvergötterer machen würden. Dies ſcheint arrogant zu ſein; aber was der Menſch nicht aus ſich ſelbſt erkennt, das erkennt er gar nicht. Wer nicht aus und an ſich ſelbſt fühlt, warum die Menſchen die Sonne, den Mond, die Pflanzen und Thiere vergöttern konnten, der begreift auch nicht die geſchichtliche Thatſache der Naturvergötterung, und wenn er auch noch ſo viele Bücher über die Naturreligion lieſt und ſchreibt. Der zweite Einwand iſt der: Du ſprichſt von der Natur, ohne uns eine Definition von der Natur zu geben, ohne uns zu ſagen, was Du unter Natur verſtehſt. Spinoza ſagt gleichbedeutend: „Natur oder Gott.“ Nimmſt Du vielleicht auch dieſes Wort in dieſem unbeſtimmten Sinne, in welchem Du uns leicht beweiſen kannſt, daß die Natur das urſprüngliche Weſen iſt, indem Du unter Natur nichts Andres verſtehſt, als Gott? Ich erwiedere hierauf mit wenigen Worten: ich verſtehe unter Natur den Inbegriff aller ſinnlichen Kräfte, Dinge und Weſen, welche der Menſch als nicht menſchliche von ſich unterſcheidet; ich verſtehe überhaupt unter Natur, wie ich ſchon in einer der erſten Stunden ſagte, allerdings wie Spinoza das nicht, wie der ſupranaturaliſtiſche Gott, mit Willen und Verſtand ſeiende und handelnde, ſondern nur nach der Nothwendigkeit ſeiner Natur wirkende Weſen, aber es iſt mir nicht, wie dem Spinoza ein Gott, d. h. ein zugleich wieder übernatürliches, überſinnliches, abgezogenes, geheimes, einfältiges, ſondern ein vielfältiges, populäres, wirkliches, mit allen Sinnen wahrnehmbares Weſen. Oder das Wort praktiſch erfaßt: Natur iſt alles, was dem Menſchen, abgeſehen von den ſupranaturaliſtiſchen Einflüſterungen des theiſtiſchen Glaubens, unmittelbar, ſinnlich als Grund und Gegenſtand ſeines Lebens ſich erweiſt. Natur iſt Licht, iſt Elektricität, iſt Magnetismus, iſt Luft, iſt Waſſer, iſt Feuer, iſt Erde, iſt Thier, iſt Pflanze, iſt Menſch, ſo weit er ein unwillkürlich und unbewußt wirkendes Weſen, — nichts weiter, nichts Myſtiſches, nichts Nebuloſes, nichts Theologiſches nehme ich bei dem Worte: Natur in Anſpruch. Ich appellire bei dieſem Worte an die Sinne. Jupiter iſt Alles, was Du ſiehſt, ſagte ein Alter; Natur, ſage ich, iſt Alles, was Du ſiehſt und nicht von menſchlichen Händen und Gedanken herrührt. Oder, wenn wir auf die Anatomie der Natur eingehen, Natur iſt das Weſen oder der Inbegriff der Weſen und Dinge, deren Erſcheinungen, Aeußerungen oder Wirkungen, worin ſich eben ihr Daſein und Weſen offenbart und beſteht, nicht in Gedanken oder Abſichten und Willensentſchlüſſen, ſondern in aſtronomiſchen oder kosmiſchen, mechaniſchen, chemiſchen, phyſiſchen, phyſiologiſchen oder organiſchen Kräften oder Urſachen ihren Grund haben.

Der Inhalt der Paragraphen 6 und 7, die ich zum Text dieſer Vorleſung mache, iſt eine Vertheidigung und Rechtfertigung der Heiden gegen die Vorwürfe der Chriſten, und bezieht ſich auf eine frühere Behauptung, nämlich die, daß die chriſtliche Religion ſich nicht durch das Princip, das Merkmal der Gottheit von der heidniſchen unterſcheidet, ſondern nur dadurch, daß ſie nicht einen beſtimmten Gegenſtand der Natur, ſelbſt nicht die Natur überhaupt, ſondern ein von der Natur unterſchiedenes Weſen zu ihrem Gotte hat. Die Chriſten, wenigſtens die Vernünftigen derſelben, tadelten die Heiden nicht deßwegen, daß ſie ſich an der Schönheit und Nützlichkeit der Natur erfreuten, ſondern deßwegen, daß ſie die Urſache derſelben der Natur ſelbſt zuſchrieben, daß ſie der Erde, dem Waſſer, dem Feuer, der Sonne, dem Monde wegen ihrer wohlthätigen Eigenſchaften ihre Huldigungen darbrachten, da ſie dieſe doch nur von dem Urheber der Natur bekommen hätten, dieſer allein alſo zu ehren, zu fürchten, zu preiſen ſei. Die Sonne, die Erde, das Waſſer ſeien allerdings Urſachen, daß die Pflanzen und Thiere gediehen, von denen die Menſchen lebten, aber ſie ſeien nur untergeordnete Urſachen, Urſachen, die ſelbſt bewirkt ſeien; die wahre Urſache ſei die *erſte* Urſache. Dagegen vertheidige ich nun die Heiden, indem ich es zunächſt dahin geſtellt ſein laſſe, ob eine erſte Urſache, *wie* ſie die Chriſten ſich vorſtellen, exiſtirt, und zwar mit einem aus dem Kreis der chriſtlichen Vorſtellungen entnommenen Beiſpiel oder vielmehr Gleichniß. Adam iſt der erſte Menſch; er iſt in der Reihe der Menſchen, was die erſte Urſache in der Reihe der Natururſachen oder Dinge iſt; meine Eltern, Großeltern u. ſ. w. ſind eben ſo gut Kinder Adams, als die Urſachen in der Natur Wirkungen der erſten Urſache ſind; nur Adam hat keinen

Vater, wie die erſte Urſache keine Urſache. Aber gleichwohl verehre und liebe ich nicht den Adam als meinen Vater; Adam befaßt alle Menſchen: in ihm iſt alle Individualität ausgelöſcht; Adam iſt eben ſo gut der Vater des Negers als des Weißen, des Slaven als des Germanen, des Franzoſen als des Deutſchen; ich bin aber kein Menſch im Allgemeinen; meine Exiſtenz, mein Weſen iſt ein individuelles, ich gehöre zur kaukaſiſchen Raſſe und unter dieſer ſelbſt wieder zu einem beſtimmten Stamme, zum deutſchen. Die Urſache meines Weſens iſt daher nothwendig ſelbſt eine individuelle, beſtimmte, dieſe ſind aber eben meine Eltern, Großeltern, kurz die mir nächſten Generationen oder Menſchen. Gehe ich weiter zurück, ſo verliere ich alle Spuren meiner Exiſtenz aus den Augen; ich finde keine Eigenſchaften, aus denen ich meine Eigenſchaften ableiten kann. Ein Menſch im 17. Jahrhundert könnte nimmermehr, wenn auch nicht die Zeit dazwiſchen läge, der Vater eines Menſchen im 19. Jahrhundert ſein, weil der qualitative Abſtand, der Abſtand zwiſchen den Sitten, Gewohnheiten, Vorſtellungen, Geſinnungen — und dieſe prägen ſich ja ſelbſt leiblich aus — zu groß wäre. So gut daher der Menſch bei ſeinen nächſten Vorfahren, als den Urſachen ſeiner Exiſtenz, mit ſeiner Verehrung ſtehen bleibt, nicht bis auf den erſten Stammvater zurückgeht, weil er in dieſem nicht ſeine von ihm unabſonderliche Individualität enthalten und vertreten findet, ſo gut bleibt er auch bei den ſinnlichen Naturweſen ſtehen, als den Urſachen ſeiner Exiſtenz. Ich bin, was ich bin, nur in dieſer Natur, in der Natur, wie ſie jetzt, wie ſie ſeit Menſchengedenken iſt. Nur den Weſen, die ich ſehe, fühle, oder wenn ich ſie auch nicht ſelbſt ſehe und fühle, doch wenigſtens an ſich ſichtbare, fühlbare oder ſonſtwie ſinnliche Weſen ſind, verdanke ich, der ich ein ſinnliches Weſen bin, der ich ohne Sinne ins Nichts verſinke, meine Exiſtenz. Wenn auch dieſe Natur geworden iſt, wenn ihr eine Natur anderer Art oder Beſchaffenheit vorausging, ſo verdanke ich doch nur der Natur von dieſer Art und Beſchaffenheit, in der ich lebe, mit deren Beſchaffenheit ſich auch die Beſchaffenheit meines Weſens verträgt, meine Exiſtenz. Geſetzt, es iſt eine erſte Urſache im Sinne der Theologie, ſo mußte doch erſt die Sonne, die Erde, das Waſſer, kurz erſt die Natur und zwar von dieſer Art ſein, ehe ich ward; denn ohne Sonne, ohne Erde bin ich ſelber nichts; ich ſetze die Natur voraus. Warum ſoll ich alſo *über* die Natur hinausgehen? Dazu wäre ich nur berechtigt, wenn ich ſelbſt ein über der Natur exiſtirendes Weſen wäre. Ich bin aber ſo wenig ein übernatürliches Weſen, daß ich nicht einmal ein *überirdiſches* Weſen bin; denn die Erde iſt das abſolute Maaß meines Weſens; ich ſtehe nicht nur mit meinen Beinen auf der Erde, ich denke und fühle nur auf dem Standpunkt der Erde, nur in Gemäßheit dieſes Standpunktes, den die Erde im Univerſum einnimmt; ich erhebe allerdings meine Blicke bis in den fernſten Himmel; aber ich erblicke alle Dinge im Lichte und Maaße der Erde. Kurz, daß ich ein irdiſches Weſen, daß ich kein Venus-, kein Merkur-, kein Uranusbewohner bin, das macht, wie die Philoſophen ſprechen, meine Subſtanz, mein Grundweſen aus. Wenn alſo auch die Erde entſtanden iſt, ſo verdanke ich doch nur ihr, nur ihrer Entſtehung meine Entſtehung; denn nur die Exiſtenz der Erde iſt der Grund der menſchlichen Exiſtenz, nur ihr Weſen der Grund des menſchlichen Weſens. Die Erde iſt ein Planet, der Menſch ein Planetenweſen, ein Weſen, deſſen Lebenslauf nur in der Laufbahn eines Planeten möglich und wirklich iſt. Aber die Erde *unterſcheidet* ſich von anderen Planeten. Dieſer ihr Unterſchied begründet ihr eigenthümliches, ſelbſtſtändiges Weſen, ihre Individualität und dieſe ihre Individualität iſt das Salz der Erde. Nehmen wir auch und zwar mit vollem Recht eine und dieſelbe Urſache, Kraft oder Subſtanz für die Entſtehung der Planeten an, ſo war doch dieſe Kraft, die die Erde hervorbrachte, eine andere, als die den Merkur oder Uranus hervorbrachte, d. h. eine ſo eigenthümlich beſtimmte, daß eben nur dieſer und kein anderer Planet ſich daraus ergab. Dieſer *individuellen*, vom Weſen der Erde nicht zu unterſcheidenden Urſache verdankt der Menſch ſein Daſein. Der revolutionäre Stoß, der die Erde aus ihrer myſtiſchen Auflöſung in den gemeinſchaftlichen Grundſtoff der Sonne, der Planeten und Kometen herausriß — eine Revolution, die, wie ſich Kant in ſeiner herrlichen Theorie des Himmels ausdrückt, in „der Verſchiedenheit in den Gattungen der Elemente“ ihren Grund hatte — dieſer Riß oder Stoß iſt es, von dem ſich noch heute die Bewegung unſers Bluts und die Schwingungen unſerer Nerven herſchreiben. Die erſte Urſache iſt die allgemeine Urſache, die Urſache aller Dinge ohne Unterſchied; aber die Urſache, die Alles ohne Unterſchied macht, macht in der That gar Nichts, iſt nur ein Begriff, ein Gedankenweſen, das nur logiſche und metaphyſiſche, aber keine phyſiſche Bedeutung hat, aus dem ich, dieſes individuelle Weſen, mich ſchlechterdings nicht ableiten laſſe. Mit der erſten Urſache, der erſten, ſetze ich immer hinzu, im Sinne der Theologen, will man dem ſogenannten Processus causarum in infinitum, dem Verlauf der Urſachen bis ins Unendliche ein Ende machen. Dieſer Verlauf der Urſachen bis ins Endloſe hinein läßt ſich am beſten mit dem ſchon angeführten Beiſpiel vom Menſchenurſprung erläutern. Ich habe zur Urſache meiner Exiſtenz meinen Vater, mein Vater ſeinen Vater und ſo fort. Kann ich nun aber fort bis ins Endloſe gehen? Hat nur immerfort der Menſch dem Menſchen das Daſein gegeben? Löſe ich dadurch die Frage nach dem Urſprung des Menſchen? oder ſchiebe ich ſie nicht vielmehr nur auf, wenn ich immer von Vater zu Vater fortgehe? Muß ich nicht zu einem erſten Menſchen oder Menſchenpaare kommen? Und woher iſt denn dieſes? Aber eben ſo iſt es mit allen anderen Dingen und Weſen, die dieſe ſinnliche Welt ausmachen. Eins ſetzt das andere voraus; eins hängt vom andern ab; alle ſind endlich, alle entſtanden, eins aus dem andern; aber woher iſt denn, fragt der Theiſt, das erſte in dieſer Kette, dieſer Reihe? Wir müſſen daher einen Sprung machen aus dieſer Reihe hinaus zu einem Erſten, welches, ſelbſt anfanglos, der Anfang aller entſtandenen, endlos oder unendlich, der Grund aller endlichen Weſen iſt. Dies iſt einer der gewöhnlichſten Beweiſe für das Daſein eines Gottes, den man den kosmologiſchen nennt und verſchieden ausdrückt, z. B. ſo: alles, was iſt, oder die Welt iſt veränderlich, zeitlich, entſtanden, zufällig; aber das Zufällige ſetzt das Nothwendige voraus, das Endliche das Unendliche, das Zeitliche das Ewige; dieſes Unendliche, dieſes Ewige iſt Gott. Oder auch ſo ausgedrückt: alles, was iſt, alles Sinnliche, Wirkliche iſt eine Urſache beſtimmter Wirkungen, aber eine Urſache, die ſelbſt bewirkt iſt, ſelbſt eine Urſache wieder hat und ſo fort; es iſt daher nothwendig, es iſt ein Bedürfniß unſerer Vernunft, endlich ſtill zu ſtehen bei einer Urſache, die keine Urſache mehr über ſich hat, die nicht bewirkt iſt, die, wie einige Philoſophen ſich ausdrücken, die Urſache ihrer ſelbſt oder aus ſich ſelbſt iſt. Die alten Philoſophen und Theologen beſtimmten daher das Endliche, das nicht Göttliche als das, was von einem Andern iſt, das Unendliche, Gott als das, was von oder aus ſich ſelbſt iſt. Allein gegen dieſen Schluß iſt Folgendes zu bemerken. Wenn auch der Fortgang der Urſachen bis ins Endloſe in Beziehung auf die Frage von der Entſtehung der Menſchen, ſelbſt der Erde, der Vernunft widerſpricht, wir nicht immer den Menſchen, nicht immer den jeweiligen Zuſtand der Erde von einem vorausgegangenen Zuſtand derſelben ableiten können, ſondern endlich an einen Punkt kommen müſſen, wo der Menſch aus der Natur, die Erde aus der planetariſchen Maſſe oder wie man ſonſt den Grundſtoff derſelben nennen will, entſprungen iſt; ſo widerſpricht dieſer Fortgang doch keineswegs in ſeiner Beziehung oder Anwendung auf die Natur oder Welt überhaupt der durch die Anſchauung der Welt gebildeten Vernunft. Es iſt nur die Beſchränktheit und Bequemlichkeitsliebe des Menſchen, welche an die Stelle der Zeit die Ewigkeit, an die Stelle des endloſen Fortgangs von Urſache zu Urſache die Unendlichkeit, an die Stelle der raſtloſen Natur die ſtabile Gottheit, an die Stelle ewiger Bewegung den ewigen Stillſtand ſetzen. Allerdings iſt's für mich, der ich auf die Gegenwart angewieſen bin, unvernünftig, unerſprießlich, langweilig, ja ſogar unmöglich, die Anfangloſigkeit und Endloſigkeit der Welt zu denken oder nur vorzuſtellen; aber dieſe

Nothwendigkeit für mich, dieſen endloſen Verlauf abzubrechen, iſt noch kein Beweis von dem wirklichen Abbruch dieſes Verlaufs, von einem wirklichen Anfang und Ende. Selbſt innerhalb der in das Bewußtſein des Menſchen fallenden, hiſtoriſchen, ja vom Menſchen ſelbſt producirten Dinge ſehen wir, wie der Menſch theils aus Unwiſſenheit allerdings, theils aber auch aus bloßer Abkürzungs- und Bequemlichkeitsliebe die hiſtoriſchen Unterſuchungen abbricht, an die Stelle vieler Namen, vieler Urſachen, die es zu weitläufig, zu läſtig wäre zu verfolgen, und die ſich auch oft gänzlich den Augen des Menſchen entziehen, Eine Urſache, Einen Namen ſetzt. Wie der Menſch an die Spitze einer Erfindung, der Gründung eines Staats, der Erbauung einer Stadt, der Entſtehung eines Volkes den Namen Eines Individuums ſetzt, obgleich eine Menge von unbekannten Namen und Individuen daran mitgewirkt haben, ſo ſetzt er auch an die Spitze der Welt den Namen Gottes, gleichwie denn auch alle Erfinder, Städte- und Staatengründer ausdrücklich für Götter galten. Die meiſten alten Namen von hiſtoriſchen oder mythiſchen Menſchen, Helden und Göttern ſind daher Collectivnamen, die aber zu Eigennamen wurden. Selbſt das Wort Gott iſt urſprünglich, wie freilich alle Namen, kein Eigennamen, ſondern ein allgemeiner oder Gattungsname. (9) Selbſt in der Bibel werden das griechiſche Wort: Theos und das hebräiſche Wort: Elohim von andern Gegenſtänden als Gott gebraucht. So heißen die Fürſten und Obrigkeiten Götter, der Teufel der Gott dieſer Welt, der Bauch ſogar der Gott der oder wenigſtens einiger Menſchen — eine Stelle, worüber ſich ſelbſt Luther entſetzt. „Wer hat jemals, ſagt er, ſolche Rede gehöret, daß der Bauch Gott ſei? Ich dürfte nicht alſo reden, wenn nicht Paulus zuvor alſo geredet hätte, denn ich wüßte nicht ſchändlicher zu reden. Iſts nicht ein Jammer, daß der ſchändliche, ſtinkende Dreckbauch ſoll ein Gott heißen?“ Ja ſelbſt in der philoſophiſchen Beſtimmung, daß Gott das allerrealſte, d. h. allervollkommenſte Weſen, der Inbegriff aller Vollkommenheiten, iſt Gott eigentlich nur ein Collectivnamen; denn ich brauche von den verſchiedenen Eigenſchaften, die in Gott zuſammengefaßt werden, nur ihre Verſchiedenheit hervorzuheben, ſo machen ſie auf mich den Eindruck von verſchiedenen Dingen oder Weſen, und ich finde, daß das Wort Gott ein eben ſo unbeſtimmtes Collectiv- oder Sammelwort iſt, als z. B. das Wort Obſt, Getraide, Volk. Jede Eigenſchaft Gottes iſt ja Gott ſelbſt, wie die Theologie oder theologiſche Philoſophie ſagt, jede Eigenſchaft Gottes kann daher für Gott ſelbſt geſetzt werden. Selbſt im gemeinen Leben ſagt man ſtatt Gott die göttliche Vorſehung, die göttliche Weisheit, die göttliche Allmacht. Aber die Eigenſchaften Gottes ſind ſehr verſchiedener, ja widerſprechender Natur. Halten wir uns nur an die populärſten Eigenſchaften. Wie verſchieden ſind Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit! Man kann mächtig ohne Weisheit, und weiſe ohne Macht, gütig ohne Gerechtigkeit und gerecht ohne Güte ſein! Fiat justitia pereat mundus; die Welt mag untergehen, wenn nur das Jus, das Recht gilt, iſt ein Ausſpruch der Jurisprudenz, der Gerechtigkeit; aber in dieſem charakteriſtiſchen Ausdruck der Juſtiz liegt gewiß kein Funke von Güte, und ſelbſt nicht von Weisheit; denn der Menſch iſt nicht der Gerechtigkeit oder Juſtiz wegen, ſondern die Juſtiz iſt des Menſchen wegen. Wenn ich mir daher die Macht Gottes vorſtelle, die Macht, welche mich, wenn ſie nur will, vernichten kann, oder wenn ich mir die Gerechtigkeit Gottes im Sinne des eben angeführten Ausſpruchs vorſtelle, ſo ſtelle ich mir unter Gott ein ganz anderes Weſen vor, ſo habe ich in der That einen ganz anderen Gott, als wenn ich mir ſeine Güte nur vorſtelle. Es iſt daher kein ſo großer Unterſchied zwiſchen Polytheismus und Monotheismus, als es ſcheint. Auch in dem Einen Gott ſtecken *kraft der Vielheit und Verſchiedenheit ſeiner Eigenſchaften viele Götter*. Der Unterſchied iſt höchſtens nur der, der zwiſchen einem Sammel- und Gattungswort iſt. Oder vielmehr der: im Polytheismus iſt Gott offenbar, augenfällig, nur ein Sammelwort; im Monotheismus fallen die ſinnlichen Kennzeichen weg, fällt der Schein des Polytheismus, aber das Weſen, die Sache iſt geblieben. Daher haben die verſchiedenen Eigenſchaften des Einen Gottes unter den Chriſten eben ſo viele nicht nur dogmatiſche, ſondern auch blutige Kriege mit einander geführt, als die vielen Götter auf dem Olymp Homers. Die alten Theologen, Myſtiker und Philoſophen ſagten, Gott faſſe Alles in ſich, was in der Welt ſei, aber was in der Welt vielfach, zerſtreut, außereinander, ſinnlich, an verſchiedene Weſen vertheilt ſei, das ſei in Gott auf einfache, unſinnliche, einige Weiſe vorhanden. Hier haben wir deutlich ausgeſprochen, daß der Menſch in Gott die weſentlichen Eigenſchaften der vielen verſchiedenen Dinge und Weſen zuſammenfaßt in Ein Weſen, in Einen Namen, daß der Menſch in Gott ſich urſprünglich oder wahrhaft nicht ein von der Welt unterſchiedenes Weſen, ſondern ſich in ihm die Welt nur auf eine von der ſinnlichen Anſchauung verſchiedene Weiſe vorſtellt; was in der Welt oder in der ſinnlichen Anſchauung er als ausgedehnt, als zeitlich, als leiblich vorſtellt, das denkt er ſich in Gott als unausgedehnt, als unzeitlich, als unkörperlich. In der Ewigkeit faßt er nur die in ihrer vollen Ausdehnung gar nicht faßbare unendliche Zeitreihe, in der Allgegenwart nur die Unendlichkeit des Raumes in einen kurzen Gattungsnamen oder Gattungsbegriff zuſammen; er bricht aus ſubjectiven, vollkommen berechtigten Gründen mit der Ewigkeit die für ihn unendlich langweilige Rechnung mit bis ins Unendliche ſich anhäufenden Zahlenreihen ab. Aber aus dieſem Abbruch, aus dieſer Langweiligkeit einer bis ins Unendliche fortgehenden Reihe von Zeiten und Räumen, aus den Widerſprüchen ſelbſt, die in unſerer Vorſtellung oder in der Abſtraction mit dem Begriffe ewiger Zeit, unendlichen Raumes verbunden ſind, ergiebt ſich keineswegs die Nothwendigkeit eines wirklichen Anfangs oder Endes der Welt, des Raumes, der Zeit; es liegt in der Natur des Denkens, der Sprache, es bringt es ſelbſt die Nothwendigkeit des Lebens mit ſich, daß wir überall Abbreviatur-, Abkürzungszeichen gebrauchen, daß wir überall an die Stelle der Anſchauung den Begriff, an die Stelle des Gegenſtandes ein Zeichen, ein Wort, an die Stelle des

Concreten das Abſtracte, an die Stelle des Vielen ein Eins, folglich an die Stelle vieler verſchiedenen Urſachen *eine* Urſache, an die Stelle vieler verſchiedener Individuen *ein* Individuum als Repräſentant, Stellvertreter der übrigen ſetzen. Man hat inſofern ganz Recht, wenn man behauptet, daß die Vernunft, wenigſtens ſo lange ſie ohne Kritik, ohne Unterſcheidung ihr Weſen für das Weſen der Welt, das objective, abſolute Weſen hält, ſo lange ſie nicht durch die Weltanſchauung ſich gebildet hat, nothwendig auf die Idee der Gottheit führt. Aber man muß nur nicht dieſe Nothwendigkeit, dieſe Idee *für ſich allein* hervorheben, ſie nicht iſoliren, abſondern von anderen Erſcheinungen, Ideen und Vorſtellungen, die auf *derſelben* Nothwendigkeit beruhen, die wir aber trotzdem als ſubjectiv, d. h. als nur in der eigenthümlichen Natur des Vorſtellens, Denkens, Sprechens begründet erkennen, ihnen daher keine objective Gültigkeit und Exiſtenz, keine Exiſtenz außer uns zuſchreiben. Dieſelbe Nothwendigkeit, die den Menſchen getrieben hat, den Namen *eines* Individuums an die Stelle einer Reihe von Individuen, ja ganzer Generationen und Geſchlechter zu ſetzen, die ihn getrieben hat, an die Stelle der anſchaubaren Größe die Zahl, an die Stelle von Zahlen Buchſtaben zu ſetzen, die ihn getrieben hat, ſtatt: Birne, Apfel, Kirſche blos Obſt, ſtatt: Heller, Pfennige, Kreuzer, Groſchen, Gulden, Thaler blos Geld, ſtatt: gieb mir dieſes Meſſer, dieſes Buch, zu ſagen: gieb mir dieſes Ding! dieſelbe Nothwendigkeit hat ihn auch getrieben, an die Stelle der vielen bei der Entſtehung der Welt, wenn wir ſie entſtanden uns denken, und bei deren Erhaltung zuſammenwirkenden Urſachen Eine Urſache, Ein Weſen, Einen Namen zu ſetzen. Aber eben deswegen iſt dieſes Eine eben ſo nur ein ſubjectives, d. h. nur im Menſchen, nur in der Natur ſeines Vorſtellens, Denkens, Redens begründetes und exiſtirendes Weſen als das Ding, das Geld, das Obſt. Daß auf derſelben Nothwendigkeit, auf denſelben Gründen die Idee oder der Gattungsbegriff der Gottheit in ihrer metaphyſiſchen Bedeutung als die Idee oder der Begriff des Dings, des Obſtes beruht, beweiſt ſchon dies, daß bei den Polytheiſten die Götter nichts Andres ſind, denn als Weſen vorgeſtellte Collectiv- oder Gattungsnamen und Begriffe. So hatten die Römer, um bei den angeführten Beiſpielen zu bleiben, eine Geldgöttin: Pecunia; ja ſelbſt die verſchiedenen Hauptſorten oder Gattungen des Geldes: das Erz und Silbergeld machten ſie zu Göttern. Sie hatten einen Deus Aesculanus oder Aerinus, d. h. einen Erz- oder Kupfergeldgott, einen Deus Argentinus, d. h. einen Silbergott. So hatten ſie auch eine Obſtgöttin: Pomona. Wenn man nicht alle Gattungsnamen und Begriffe bei den Römern und Griechen als Götter findet, ſo kommt das nur daher, daß ſie, namentlich die egoiſtiſchen, bigotten Römer nur vergötterten, was zugleich eine Beziehung auf den menſchlichen Egoismus ausdrückt; daher die Römer ſelbſt einen Miſtgott, einen Deus Stercutius verehrten, damit die Düngung ihren Aeckern Segen brächte. Aber der Miſt iſt ein Gattungsbegriff; es giebt ja viele Miſtarten: Taubenmiſt, Pferdemiſt, Kuhmiſt u. ſ. w.

Jetzt zu dem andern Punkt, den wir gegen den gewöhnlichen Schluß auf eine erſte nicht mehr verurſachte Urſache vorzubringen haben. Alles, was iſt, iſt abhängig, oder hat, wie Andere es ausdrücken, den Grund ſeiner Exiſtenz außer ſich, beſteht nicht aus ſich und durch ſich ſelbſt, ſetzt daher ein Weſen voraus, welches nicht von Anderen abhängig iſt, welches den Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt hat, welches ſchlechthin nothwendig iſt, welches *iſt, weil es iſt*. Gegen dieſen Beweis wende ich wieder das Beiſpiel vom Menſchen an; denn es iſt ja zuletzt nur der Menſch, von dem der Menſch ausgeht, deſſen Abhängigkeit und Entſtehung er zum Muſter der Abhängigkeit und Entſtehung aller ſinnlichen Dinge macht. Allerdings hänge ich von meinen Aeltern, meinen Vorältern u. ſ. w. ab, allerdings bin ich nicht durch mich ſelbſt in die Welt geſetzt; ich wäre nicht, wenn nicht Andere vor mir geweſen wären; aber gleichwohl bin ich ein von meinen Aeltern unterſchiedenes und unabhängiges Weſen; ich bin nicht nur durch Andere, ich bin auch durch mich ſelbſt, was ich bin; ich ſtehe allerdings auf den Schultern meiner Vorfahren, aber auch auf den Schultern derſelben ſtehe ich doch noch auf *meinen eigenen Beinen*; ich bin allerdings ohne Wiſſen und Willen gezeugt und empfangen; aber ich bin nicht ohne den mir freilich jetzt unbewußten Trieb nach Selbſtſtändigkeit und Freiheit, nach Emancipation von meiner Abhängigkeit vom Mutterleibe auf die Welt gekommen; kurz ich bin gezeugt, ich bin oder war abhängig von meinen Aeltern; aber ich bin ſelbſt auch Vater, ſelbſt auch Mann, und daß ich entſtanden, daß ich einſt Kind, daß ich einſt leiblich und geiſtig von meinen Aeltern abhängig geweſen, das liegt unendlich hinter meinem gegenwärtigen Selbſtbewußtſein. So viel iſt gewiß: ſo viel auch bewußt und unbewußt meine Aeltern auf mich Einfluß gehabt haben mögen, was kümmert mich die Vergangenheit? jetzt habe ich meinen Vater und meine Mutter nur an und in mir ſelbſt, jetzt hilft mir kein anderes Weſen, kein Gott ſelbſt, wenn ich mir ſelbſt nicht helfe; ich ſtehe und falle durch eigene Kraft. Die Windeln, die einſt die Vorſehung meiner Aeltern um meinen Leib gewunden, ſind längſt verfault; warum will ich alſo meinen Geiſt in Banden laſſen, die längſt meine Füße von ſich geſtoßen haben?

Zwölfte Vorleſung.

Ich habe in der letzten Stunde einen der erſten und gewöhnlichſten, den ſogenannten kosmologiſchen Beweis vom Daſein eines Gottes, welcher ſich darauf ſtützt, daß Alles in der Welt endlich und abhängig ſei und daher etwas Unendliches und Unabhängiges außer ſich vorausſetze, an dem Beiſpiel des Menſchen beleuchtet. Der Schluß war, daß der Menſch, obwohl urſprünglich Kind, doch zugleich Vater, obwohl Wirkung, zugleich Urſache, obwohl abhängig, doch zugleich ſelbſtſtändig ſei. Was nun aber vom Menſchen gilt, das gilt, freilich mit dem ſich von ſelbſt verſtehenden Unterſchied, der überhaupt zwiſchen dem Menſchen und anderen Weſen ſtattfindet, auch von dieſen. Jedes Weſen iſt trotz ſeiner Abhängigkeit von anderen ein eigenes, ſelbſtſtändiges; jedes Weſen hat den Grund ſeiner Exiſtenz — denn wozu wäre es ſonſt? — in ſich ſelbſt; jedes Weſen iſt geworden unter Bedingungen und aus Urſachen — ſie ſeien nun welche ſie wollen, — aus denen kein anderes entſtehen konnte, als eben dieſes; jedes Weſen iſt entſtanden in einem Zuſammenhang von Urſachen, welcher nicht wäre, wenn nicht dieſes Weſen wäre. Jedes Weſen iſt eben ſo Folge, als Grund. Der Fiſch wäre nicht, wenn nicht das Waſſer wäre, aber das Waſſer wäre auch nicht, wenn keine Fiſche wären, oder wenigſtens keine Thiere, wie die Fiſche in ihm leben könnten. Die Fiſche ſind vom Waſſer abhängige Weſen; ſie können nicht exiſtiren ohne Waſſer; ſie ſetzen es voraus;

aber der Grund ihrer Abhängigkeit liegt in ihnen ſelbſt, in ihrer individuellen Natur, die eben ihnen das Waſſer zu ihrem Bedürfniſſe, ihrem Elemente macht. Die Natur hat keinen Anfang und kein Ende. Alles in ihr ſteht in Wechſelwirkung, Alles iſt relativ, Alles zugleich Wirkung und Urſache, Alles in ihr iſt allſeitig und gegenſeitig; ſie läuft in keine monarchiſche Spitze aus; ſie iſt eine Republik. Wer nur an das fürſtliche Regiment gewöhnt iſt, der kann ſich freilich keinen Staat, kein gemeinſchaftliches Zuſammenleben der Menſchen ohne Fürſten denken; ebenſo *der* keine Natur ohne Gott, der einmal von Kindesbeinen an dieſe Vorſtellung gewöhnt iſt. Aber die Natur iſt nicht weniger denkbar ohne Gott, ohne ein außer- und übernatürliches Weſen, als der Staat oder das Volk ohne ein außer und über dem Volke ſtehendes fürſtliches Idol. Ja, wie die Republik die geſchichtliche Aufgabe, das praktiſche Ziel der Menſchheit, ſo iſt das theoretiſche Ziel des Menſchen, die Verfaſſung der Natur als eine republikaniſche zu erkennen, das Regiment der Natur nicht außer ſie zu verlegen, ſondern in ihrem eigenen Weſen begründet zu finden. Es iſt nichts geiſtloſer, als die Natur zu einer einſeitigen Wirkung zu machen und ihr in einem außernatürlichen Weſen, das keine Wirkung eines anderen Weſens iſt, *eine einſeitige Urſache* gegenüber zu ſetzen. Und wenn ich einmal mich nicht enthalten kann, immer weiter und weiter fort zu grübeln und zu phantaſiren, nicht bei der Natur ſtehen zu bleiben, die Urſachenſucht meines Verſtandes nicht in der all- und gegenſeitigen Wechſelwirkung der Natur befriedigt zu finden, was hält mich denn ab auch über Gott hinauszugehen? warum ſoll ich denn hier ſtehen bleiben? warum nicht auch nach einem Grunde oder einer Urſache Gottes fragen? Und findet denn bei Gott nicht daſſelbe Verhältniß ſtatt, welches in der Verkettung der natürlichen Urſachen und Wirkungen ſtattfindet, und welches ich eben durch die Annahme eines Gottes aufheben wollte? Iſt denn Gott nicht, wenn ich ihn als die Urſache der Welt denke, abhängig von der Welt? iſt denn eine Urſache ohne Wirkung? Was bleibt denn überhaupt von

Gott übrig, wenn ich die Welt weglaſſe oder wegdenke? Wo bleibt denn ſeine Macht, wenn er nichts macht? ſeine Weisheit, wenn keine Welt iſt, in deren Regierung eben ſeine Weisheit beſteht? wo ſeine Güte, wenn Nichts iſt, dem er gut iſt? wo ſein Bewußtſein, wenn kein Gegenſtand iſt, an dem er ſich ſeiner bewußt wird? wo ſeine Unendlichkeit, wenn nichts Endliches iſt? denn er iſt ja nur im Gegenſatze gegen daſſelbe unendlich. Wenn ich daher die Welt weglaſſe, ſo bleibt mir auch Nichts von Gott übrig. Warum wollen wir alſo nicht bei ihr ſtehen bleiben, da wir doch nimmermehr über und außer ſie hinauskönnen, da uns ſelbſt die Vorſtellung und Annahme eines Gottes auf die Welt zurückwirft, da wir mit der Hinwegnahme der Natur, der Welt alle Wirklichkeit, folglich auch die Wirklichkeit Gottes, in wiefern er als die Welturſache gedacht wird, aufheben? Die Schwierigkeiten, die ſich unſerm Geiſte bei der Frage nach dem Anfang der Welt darbieten, werden daher durch die Annahme eines Gottes, eines außerweltlichen Weſens nur hinausgeſchoben oder beſeitigt oder vertuſcht, aber *nicht gelöſt*. Es iſt daher das Vernünftigſte anzunehmen, daß die Welt ewig war und ewig ſein wird, daß ſie folglich den Grund ihrer Exiſtenz in ſich ſelbſt hat. „Man kann, ſagt Kant in ſeinen Vorleſungen über die philoſophiſche Religionslehre, ſich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Weſen, welches wir uns als das höchſte unter allen möglichen vorſtellen, gleichſam zu ſich ſelbſt ſage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; außer mir iſt Nichts ohne das, was blos durch meinen Willen Etwas iſt; aber *woher bin ich denn?*“ Das heißt mit anderen Worten: woher iſt denn Gott? was nöthigt mich bei ihm ſtehen zu bleiben? Nichts; ich muß vielmehr nach ſeinem Urſprung fragen. Und dieſer iſt kein Geheimniß; die Urſache der erſten und allgemeinen Urſache der Dinge im Sinne der Theiſten, der Theologen, der ſogenannten ſpeculativen Philoſophen — iſt der Verſtand des Menſchen. Der Verſtand ſteigt vom Einzelnen und Beſonderen zum Allgemeinen, vom Concreten zum Abſtracten, vom Beſtimmten zum Unbeſtimmten empor. So ſteigt denn auch der Verſtand von den wirklichen, beſtimmten, beſonderen Urſachen ſo lange und ſo weit empor, bis er zu dem Begriffe der *Urſache als ſolcher*, der Urſache, die keine wirklichen, beſtimmten, beſondern Wirkungen hervorbringt, gekommen iſt. Gott iſt nicht, wenigſtens unmittelbar, wie die Theiſten ſagen, die Urſache von Blitz und Donner, von Sommer und Winter, von Regen und Sonnenſchein, von Feuer und Waſſer, von Sonne und Mond; alle dieſe Dinge und Erſcheinungen haben nur beſtimmte, beſondere, ſinnliche Urſachen; er iſt nur die allgemeine erſte Urſache, die Urſache der Urſachen; er iſt die Urſache, die keine beſtimmte, ſinnliche, wirkliche Urſache iſt, *die* Urſache, abſtrahirt von allem ſinnlichen Stoff und Material, von allen ſpeciellen Beſtimmungen, d. h. er iſt *die Urſache überhaupt*, der Begriff der Urſache als ein perſonificirtes, verſelbſtſtändigtes Weſen. So gut der Verſtand den von allen beſtimmten Beſchaffenheiten wirklicher Weſen abgezogenen Begriff des Weſens als *ein* Weſen perſonificirt, ſo gut perſonificirt er den von allen Merkmalen wirklicher, beſtimmter Urſächlichkeit abgezogenen Begriff der Urſache in einer erſten Urſache. Wie überhaupt auf dem Standpunkt der von den Sinnen abſehenden Vernunft ſubjectiv und logiſch ganz richtig der Menſch die Gattung den Individuen, *die* Farbe den Farben, die Menſchheit den Menſchen, ſo ſetzt er auch *die* Urſache den Urſachen voraus. Gott iſt der Grund der Welt, heißt: *die Urſache* iſt der Grund der Urſachen; wenn keine Urſache iſt, ſo giebt es auch keine Urſachen; das *Erſte* in der Logik, in der Verſtandesordnung iſt *die* Urſache, das Zweite, Untergeordnete die Urſachen oder die *Arten* der Urſache; kurz die erſte Urſache reducirt, führt ſich zurück auf den Begriff der Urſache und der Begriff der Urſache auf den Verſtand, welcher das Allgemeine von den beſonderen wirklichen Dingen abzieht und dann ſeiner Natur gemäß dieſes von ihnen abgezogene Allgemeine als das Erſte ihnen vorausſetzt. Aber eben deswegen, weil die erſte Urſache ein bloßer Verſtandesbegriff oder Verſtandesweſen iſt, das keine gegenſtändliche Exiſtenz hat, ſo iſt ſie auch nicht die Urſache meines Lebens und Beſtehens; die Urſache hilft mir nichts; die Urſache meines Lebens iſt ein Inbegriff vieler, verſchiedener, beſtimmter Urſachen; die Urſache z. B., daß ich athme, iſt ſubjectiv die Lunge, objectiv die Luft, die Urſache, daß ich ſehe, objectiv das Licht, ſubjectiv das Auge. Ich wende mich daher wieder von dem unerquicklichen, abſtracten Thema der erſten, nichts wirkenden Urſache zur Natur, dem Inbegriff wirklicher Urſachen, um auf's Neue auf eine erquicklichere Weiſe zu beweiſen, daß wir bei der Natur als dem letzten Grund unſerer Exiſtenz ſtehen bleiben müſſen, daß alle über die Natur hinausgehenden Ableitungen derſelben von einem nicht natürlichen Weſen nur Phantaſien oder Selbſttäuſchungen ſind. Dieſe Beweiſe ſind nun theils directe, theils indirecte, jene ſind aus der Natur geſchöpft, beziehen ſich unmittelbar auf das Weſen derſelben; die anderen zeigen die Widerſprüche, die in der gegentheiligen Annahme liegen, die ungereimten Conſequenzen, die ſich aus ihr ergeben.

Unſere Welt, aber keineswegs nur die politiſche und ſociale, ſondern auch unſere geiſtige und gelehrte Welt iſt eine verkehrte Welt. Der Triumph unſrer Bildung, unſrer Cultur beſtand größtentheils nur in der größtmöglichen Entfernung und Abirrung von der Natur, der Triumph unſerer Wiſſenſchaft, unſerer Gelehrſamkeit in der größtmöglichen Entfernung und Abirrung von der einfachen und ſinnfälligen Wahrheit. So iſt es allgemeiner Grundſatz unſerer verkehrten Welt, daß Gott ſich in der Natur offenbart, während es umgekehrt heißen muß, daß urſprünglich wenigſtens die Natur ſich dem Menſchen als Gottheit offenbart, daß die Natur auf den Menſchen den Eindruck macht, welchen er Gott nennt, welchen er unter dem Namen Gottes zum Bewußtſein bringt, vergegenſtändlicht. So iſt es allgemeine Lehre unſerer verkehrten Welt, daß die Natur aus Gott entſtanden, während es umgekehrt heißen muß, daß Gott aus der Natur entſtanden, Gott aus der Natur abgeleitet, ein von ihr abſtrahirter, abgezogener Begriff iſt; denn alle

Prädicate, d. h. alle Eigenſchaften oder Beſtimmungen, alle Realitäten, wie die Philoſophen ſagen, d. h. alle Weſenheiten oder Vollkommenheiten, welche in Gott zuſammengefaßt werden oder deren Inbegriff, deren Zuſammenfaſſung eben Gott iſt oder heißt, alle göttlichen Prädicate alſo, welche und wiefern ſie keine vom Menſchen entlehnte ſind, ſind aus der Quelle der Natur geſchöpft, vergegenſtändlichen, vergegenwärtigen, veranſchaulichen uns nichts Andres, als das Weſen der Natur oder kurzweg die Natur. Der Unterſchied iſt nur der, daß Gott ein abſtractes, d. h. gedachtes, die Natur ein concretes, d. h. wirkliches Weſen iſt, aber das Weſen, die Sache, der Inhalt iſt daſſelbe; Gott iſt die abſtracte, d. h. von der ſinnlichen Anſchauung abgezogene, gedachte, zu einem Verſtandesobject oder Verſtandesweſen gemachte Natur; die Natur im eigentlichen Sinne iſt die ſinnliche, wirkliche Natur, wie ſie uns unmittelbar die Sinne offenbaren und darſtellen. Betrachten wir nun die Weſensbeſtimmungen der Gottheit, ſo werden wir finden, daß ſie alle nur in der Natur wurzeln, daß ſie nur Sinn und Verſtand haben, wenn ſie auf die Natur zurückgeführt werden. Eine Weſensbeſtimmung Gottes iſt, daß er ein mächtiges, ja das mächtigſte, in ſpäteren Vorſtellungen das allmächtige Weſen iſt. Die Macht iſt ſelbſt das erſte Prädicat der Gottheit oder vielmehr die erſte Gottheit. Aber was iſt dieſe Macht? was drückt ſie aus? nichts als die Macht der Naturerſcheinungen; daher ſind, wie ſchon in den erſten Stunden angeführt wurde, Blitz und Donner, als *die* Erſcheinung, welche den mächtigſten, furchtbarſten Eindruck auf den Menſchen macht, die Wirkung des höchſten, mächtigſten Gottes oder ſelbſt eins mit ihm. Selbſt im Alten Teſtament iſt und heißt der *Donner* die *Stimme* Gottes und an vielen Stellen der *Blitz* „*das Angeſicht Gottes*". Was iſt aber ein Gott, deſſen Stimme der Donner, deſſen Angeſicht der Blitz, anders, als das Weſen der Natur, reſpective des Blitzes und Donners? Selbſt bei den chriſtlichen Theiſten drückt die Macht trotz der Geiſtigkeit ihres Gottes nichts anders aus, als die ſinnliche Macht, die Macht der Natur. So ſagt z. B. der chriſtliche Dichter Triller in ſeinen „poetiſchen Betrachtungen“:

Iſt es nicht wahr, geſteh es mir,
Daß dir das Herz im Leibe zittert,
Wann mit erſchütternder Gewalt
Der Donner raſſelt, rollt und knallt?
Woher mag dieſe Furcht entſtehn?
Wo anders her? als daß dein Geiſt
Dir ſagt, es könne leicht geſchehn,
Daß Gott durch ſeines Donners Kraft
Und durch der Blitzen Schwefelflammen
Dich plötzlich von der Erde rafft?
So iſt es demnach Zweiffels frey,
Daß Blitz und Donnerſchlag ein Zeichen
Von Gottes Sein und Allmacht ſey.

Und wo die Macht der Natur bei den Chriſten auch nicht ſo vernehmlich in die Sinne fällt, wie hier im Blitz und Donner des geiſtlichen Triller's, da liegt ſie wenigſtens zu Grunde. So haben die chriſtlichen Theiſten, deren Weſen die Abſtraction und eben deswegen die Entfernung von der Wahrheit der Natur, die Urſache der Bewegung in der Natur, weil ſie dieſe zu einer todten, trägen Maſſe oder Materie machten, von der Macht oder Allmacht Gottes abgeleitet. Gott, ſagten ſie, hat der an ſich bewegungsloſen Materie die Bewegung eingepflanzt, eingedrückt, mitgetheilt, und eben deswegen haben ſie die ungeheuere Macht Gottes bewundert, kraft welcher er dieſe ungeheuere Maſſe oder Maſchine in Bewegung geſetzt. Aber iſt nicht dieſe Macht, wodurch Gott den Körper oder die Materie in Bewegung verſetzt, abſtrahirt, abgezogen von der Kraft oder Macht, womit ein Körper einem anderen ruhenden ſeine Bewegung mittheilt? Die diplomatiſchen Theiſten läugneten freilich wieder, daß Gott durch einen Stoß, eine unmittelbare Berührung die Materie bewegt habe; er ſei ein Geiſt, durch ſeinen bloßen Willen habe er dies bewirkt. Allein ſo wenig Gott als ein bloßer Geiſt, ſondern zugleich als ein Weſen, und zwar materielles, ſinnliches, wenn gleich verſteckt materielles, verſteckt ſinnliches Weſen vorgeſtellt wird, ſo wenig hat er durch ſeinen bloßen Willen die Bewegung verurſacht. Wille iſt nichts ohne Macht, ohne ein poſitives, materielles Vermögen. Die Theiſten unterſcheiden ja ſelbſt ausdrücklich in Gott die Macht vom Willen und Verſtand. Was iſt denn nun aber dieſe vom Willen und Verſtande unterſchiedene Macht anders, als die Naturmacht? Die Vorſtellung der Macht als eines göttlichen Prädicats oder als einer Gottheit ergiebt oder entwickelt ſich im Menſchen beſonders aus der Vergleichung der Wirkungen der Natur mit den Wirkungen des Menſchen. Der Menſch kann nicht Kräuter und Bäume hervorbringen, nicht Sturm und Wetter machen, nicht blitzen und donnern. „Unnachahmlich“ nennt daher Virgil Jupiter's Blitzſtrahl, und den Salmoneus trifft deswegen in der griechiſchen Mythologie der Blitz des Jupiter, weil er ſich erfrechte, wie Jupiter blitzen und donnern zu wollen. Dieſe Wirkungen der Natur gehen über die Kräfte des Menſchen, ſind nicht in ſeiner Macht. Eben deswegen iſt ihm das dieſe Wirkungen und Erſcheinungen hervorbringende Weſen ein *übermenſchliches* und als ein übermenſchliches ein göttliches Weſen. Aber alle dieſe Wirkungen und Erſcheinungen drücken nichts Andres aus, als die *Macht der Natur*. Die Chriſten, die Theiſten ſchreiben zwar dieſe Wirkungen *mittelbar* oder ihrem Urſprung nach Gott zu, einem von der Natur unterſchiedenen, mit Willen, Verſtand, Bewußtſein wirkenden Weſen; aber das iſt nur eine Erklärung, und hier handelt es ſich nicht darum, ob ein Geiſt Urſache dieſer Erſcheinungen iſt oder nicht iſt, ſein kann oder nicht ſein kann, ſondern nur darum, daß *die* Naturerſcheinungen, *die* Naturwirkungen, welche ſelbſt der Chriſt, wenigſtens der rationaliſtiſche, aufgeklärte Chriſt zu keinen unmittelbaren Wirkungen Gottes, nur ihrem erſten Urſprung nach zu Wirkungen Gottes, aber ihrer wirklichen Weſenheit und Beſchaffenheit nach zu Wirkungen der Naturmacht, das Original ſind, von welchem der Menſch urſprünglich den Ausdruck und Begriff einer übermenſchlichen, göttlichen Macht und Kraft abzieht. Ein Beiſpiel. Wenn ein Blitz einen Menſchen erſchlägt, ſo ſagt oder denkt der Chriſt, daß dies nicht von Ohngefähr, oder in Folge der bloßen Naturordnung geſchah, ſondern in Folge eines göttlichen Beſchluſſes; denn „es fällt kein Sperling vom Dache, ohne Gottes Willen." Gott wollte, daß er ſtarb und zwar auf dieſe Weiſe. Sein Wille iſt die Urſache, die letzte oder erſte Urſache des Todes, die nächſte iſt der Blitz, oder der Blitz iſt, im Sinn des alten Glaubens, das Mittel, wodurch Gott ſelbſt den Menſchen tödtete, im Sinne des modernen Glaubens die Mittelurſache, welche mit Gottes Willen oder wenigſtens Erlaubniß (Zulaſſung) den Tod bewirkte. Aber die niederſchmetternde, tödtende, verſengende Kraft iſt die *eigene* Kraft des Blitzes, ſo wie die Kraft oder Wirkung des Arſeniks, wodurch ich einen Menſchen tödte, nicht eine Wirkung meines Willens, meiner Kraft, ſondern die dem Arſenik eigene Kraft und Wirkung iſt. Wir unterſcheiden alſo auf dem theiſtiſchen oder chriſtlichen Standpunkt die *Kraft der Dinge* von der Kraft oder richtiger dem Willen Gottes; wir halten nicht die Wirkungen und folglich Eigenſchaften — denn wir erkennen ja nur die Eigenſchaften der Dinge aus ihren Wirkungen — der Elektricität, des Magnetismus, der Luft, des Waſſers, des Feuers für Eigenſchaften und Wirkungen Gottes; wir ſagen nicht: Gott brennt und wärmt, ſondern das Feuer brennt und wärmt, wir ſagen und denken nicht: Gott macht naß, ſondern das Waſſer, nicht Gott donnert und blitzt, ſondern es donnert und blitzt u. ſ. w. Gerade nun aber dieſe von Gott als geiſtigem Weſen, wie ihn der Chriſt denkt, unterſchiedenen Erſcheinungen, Eigenſchaften und Wirkungen der Natur ſind es, welchen der Menſch die Vorſtellung göttlicher, übermenſchlicher Macht entnimmt, wegen welcher er, ſo lange er ſeinem urſprünglichen, einfachen, die Natur nicht in Gott und Welt zerſpaltenden Sinne treu bleibt, die Natur ſelbſt als Gott verehrt. Bei dem Ausdruck: übermenſchlich, kann ich mich nicht enthalten, eine Bemerkung einzuſchalten. Es iſt eine der gewöhnlichſten Lamentationen der religiöſen und gelehrten Heuler über den Atheismus, daß er ein weſentliches Bedürfniß des

Menſchen zerſtöre oder verkenne, nämlich das Bedürfniß deſſelben, etwas über ſich Seiendes anzunehmen und zu verehren, daß er eben deswegen den Menſchen zu einem egoiſtiſchen und hochmüthigen Weſen mache. Allein der Atheismus hebt nicht, indem er das theologiſche Ueber dem Menſchen aufhebt, damit auch das moraliſche und natürliche Ueber auf. Das moraliſche Ueber iſt das Ideal, das ſich jeder Menſch ſetzen muß, um etwas Tüchtiges zu werden; aber dieſes Ideal iſt und muß ſein ein menſchliches Ideal und Ziel. Das natürliche Ueber iſt die Natur ſelbſt, ſind insbeſondere die himmliſchen Mächte, von denen unſere Exiſtenz, unſere Erde abhängt; iſt ja die Erde ſelbſt nur ein Glied derſelben und das, was ſie iſt, nur innerhalb der Stellung, die ſie in unſerem Sonnenſyſtem einnimmt. Selbſt das religiöſe überirdiſche und übermenſchliche Weſen verdankt ſeinen Urſprung nur dem ſinnlichen, optiſchen über uns Sein des Himmels und der Himmelskörper. Julian beweiſt bei Cyrillus daraus die Gottheit der Geſtirne, daß Jeder die Hände in den Himmel erhebt, wenn er betet oder ſchwört oder irgend wie den Namen der Gottheit anruft. Verſetzen doch ſelbſt die Chriſten ihren „geiſtigen, allgegenwärtigen“ Gott noch in den Himmel; und ſie verſetzen ihn aus denſelben Gründen in den Himmel, aus welchen urſprünglich der Himmel ſelbſt für Gott galt. Ariſto von Chios, des Zeno, welcher der Stifter des Stoicismus, Schüler, ſagte ausdrücklich: „*über* uns iſt oder geht das Phyſiſche (die Natur), denn es iſt unmöglich zu erkennen und bringt uns keinen Nutzen.“ Aber dieſes Phyſiſche iſt hauptſächlich das Himmliſche. Die Gegenſtände der Aſtronomie und Meteorologie waren es ja vor Allem, welche das Intereſſe der Naturforſcher und Naturphiloſophen erregten. So verwarf auch Sokrates die Phyſik als etwas *über* die Kräfte des Menſchen Gehendes und führte die Menſchen von der Phyſik zur Ethik; aber unter dieſer Phyſik verſtand er hauptſächlich die Aſtronomie und Meteorologie, daher der bekannte Spruch, daß er die Philoſophie vom Himmel auf die Erde herabgeführt habe, daher auch, daß er alles die Kräfte und Beſtimmung des Menſchen überſteigende Philoſophiren Meteorologein (d. h. ſich mit himmliſchen, überirdiſchen Dingen beſchäftigen) nannte.

Wie aber die Macht, die Uebermenſchlichkeit, das höchſte oder obere, über uns ſeiende Weſen — Superi heißen bei den Römern die Götter —, ſo ſind auch die andern Prädicate der Gottheit, wie die Ewigkeit, die Unendlichkeit, urſprünglich Prädicate der Natur. So iſt z. B. bei Homer die Unendlichkeit ein Beiwort des Meeres und der Erde, beim Philoſophen Anaximenes ein Beiwort der Luft, im Zendaveſta die Ewigkeit und Unſterblichkeit ein Prädicat der Sonne und Sterne. Selbſt der größte Philoſoph des Alterthums, Ariſtoteles, ſchreibt im Gegenſatze zu der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit des Irdiſchen dem Himmel und den Himmelskörpern Unveränderlichkeit und Ewigkeit zu. Und ſelbſt der Chriſt erſchließt aus (d. h. leitet ab von) der Größe und Unendlichkeit der Welt oder Natur die Größe und Unendlichkeit Gottes, wenn er gleich hernach — aus einem ſehr begreiflichen, hier aber nicht zu erörternden Grunde — jene vor dieſer verſchwinden läßt. So ſagt z. B. Scheuchzer in ſeiner „Naturwiſſenſchaft Hiob's“ mit unzähligen andern Chriſten: „Seine (Gottes) unendliche Größe zeiget an nicht nur die *unbegreifliche Größe* der Welt und Weltkörper, ſondern auch das kleinſte Stäublein.“ Und in ſeiner „Phyſika oder Naturwiſſenſchaft“ ſagt derſelbe gelehrte und fromme Naturforſcher: „es leuchtet die *unendliche* Weisheit und Macht des Schöpfers hervor nicht nur aus denen *infinite magnis*, aus der ganzen Welt Maſſe und jenen großen in freiem Himmel daher ſchwimmenden Körpern ... ſondern auch aus denen infinite parvis, aus denen Stäublein kleinen Thierlein ... Ein jedes Stäublein begreifet eine unendliche Zahl kleinſter Welten.“ Der Begriff der Unendlichkeit fällt zuſammen mit dem Begriff allumfaſſender Allgemeinheit oder Univerſalität. Gott iſt kein particuläres und darum endliches, kein auf dieſe oder jene Nation, dieſen oder jenen Ort beſchränktes Weſen, aber auch nicht die Natur.

Sonne, Mond, Himmel, Erde und Meer ſind Allen gemein, ſagt ein griechiſcher Philoſoph, und ein römiſcher Dichter (Ovid) ſagt: die Natur hat weder die Sonne, noch die Luft, noch das Waſſer Jemanden zugeeignet. „Vor Gott gilt kein Anſehen der Perſon“, aber auch nicht vor der Natur. Die Erde bringt ihre Früchte nicht nur dieſer oder jener auserleſenen Perſon oder Nation hervor; die Sonne ſcheint nicht blos über das Haupt des Chriſten, des Juden, ſie erleuchtet alle Menſchen ohne Unterſchied. Eben wegen dieſer Unendlichkeit und Allgemeinheit der Natur konnten die alten Juden, welche ſich für das von Gott bevorzugte, d. h. einzige berechtigte Volk hielten, welche glaubten, daß nur ihret-, der Juden willen, nicht der Menſchen wegen die Welt geſchaffen ſei, nicht begreifen, warum die Güter des Lebens nicht ihnen allein, ſondern auch den Götzendienern zu Gebote ſtänden. Auf die Frage, warum Gott nicht den Götzendienſt zerſtöre, antworteten daher jüdiſche Gelehrte, er würde die Götzendiener vernichten, wenn ſie nicht der Welt nothwendige Dinge verehrten; da ſie aber Sonne, Mond, Sterne, Waſſer, Feuer verehrten, warum ſollte Gott wegen einiger Thoren die Welt zerſtören? d. h. in Wahrheit: Gott muß die Urſachen und Gegenſtände der Idolatrie beſtehen laſſen, weil ohne ſie nicht die Juden beſtehen könnten (10). Wir haben hier ein intereſſantes Beiſpiel von einigen weſentlichen Characterzügen der Religion. Erſtlich ein Beiſpiel von dem Widerſpruch zwiſchen Theorie und Praxis, Glauben und Leben, welcher in jeder Religion ſich findet. Mit ihrer Theorie, ihrem Glauben ſtand dieſe natürliche Gemeinſchaft der Erde, des Lichtes, des Waſſers, welche die Juden mit den Götzendienern hatten, in directem Widerſpruch; da ſie Nichts mit den Heiden gemein haben wollten und ihrer Religion nach gemein haben ſollten, ſo hätten ſie auch die Lebensgüter nicht mit ihnen gemein haben ſollen. Wären ſie conſequent geweſen, ſo hätten ſie entweder die Heiden oder ſich von dem Genuſſe derſelben ausſchließen müſſen, um gar nichts mit den profanen Heiden gemein zu haben. Zweitens haben wir hieran ein Beiſpiel, daß die

Natur weit liberaler iſt als der Gott der Religionen, daß der naturgemäße Standpunkt des Menſchen oder die Naturanſchauung weit univerſeller iſt, als der religiöſe Standpunkt, welcher den Menſchen vom Menſchen, den Chriſten vom Juden, den Juden vom Heiden trennt, daß folglich die Einheit des Menſchengeſchlechts, die alle Menſchen umfaſſende Liebe keineswegs auf den Begriff des *himmliſchen Vaters*, oder, wie die modernen Philoſophen dieſen Ausdruck überſetzen, auf den Begriff des Geiſtes, ſondern eben ſo, ja noch beſſer auf die Natur ſich ſtützt, ja, urſprünglich ſich nur auf ſie ſtützte. Die allgemeine Menſchenliebe ſtammt daher auch keineswegs erſt aus dem Chriſtenthum. Schon die heidniſchen Philoſophen lehrten ſie; aber der Gott der heidniſchen Philoſophen war nichts Andres, als die Welt oder Natur.

Die Chriſten haben vielmehr denſelben Glauben gehabt, wie die Juden; ſie haben ebenfalls geglaubt und geſagt, daß die Welt nur ihret-, der Chriſten willen erſchaffen und erhalten werde; ſie haben ſich daher conſequent eben ſo wenig die Exiſtenz der Ungläubigen und Heiden überhaupt erklären können, als die Juden, denn wenn die Welt nur der Chriſten wegen iſt, wozu und warum ſind denn die anderen Menſchen, die keine Chriſten ſind, nicht an den chriſtlichen Gott glauben? Aus einem chriſtlichen Gott läßt ſich nur das Daſein von chriſtlichen, aber nicht von heidniſchen und ungläubigen Menſchen erklären. Der Gott, der über Gerechte und Ungerechte, über Gläubige und Ungläubige, Chriſten und Heiden ſeine Sonne aufgehen läßt, iſt ein gegen dieſe religiöſen Unterſchiede gleichgültiger, nichts von ihnen wiſſender Gott, iſt in Wahrheit nichts Andres, als die Natur (11). Wenn es daher in der Bibel heißt: Gott läßt ſeine Sonne aufgehen über Gute und Böſe, ſo haben wir in dieſen Worten Spuren oder Beweiſe einer religiöſen Naturanſchauung, oder unter den Guten und Böſen ſind nur moraliſch, aber keineswegs dogmatiſch unterſchiedene Menſchen zu verſtehen, denn der dogmatiſche bibliſche Gott unterſcheidet ſtrenge die Böcke von den Schafen, die Chriſten von den Juden und Heiden, die

Gläubigen von den Ungläubigen; denn den Einen verheißt er die Hölle, den Anderen den Himmel, die Einen verdammt er zum ewigen Leben und Glück, die Anderen zum ewigen Elend und Tod. Aber eben deswegen läßt ſich auch nicht das Daſein ſolcher von ihm zum Nichts verdammten Menſchen aus ihm ableiten; wir können es nur uns erklären, *wir können überhaupt den tauſend und abermal tauſend Widerſprüchen*, Verlegenheiten, Schwierigkeiten und Inconſequenzen, in die uns der religiöſe Glaube verwickelt, nur dann entgehen, wenn wir erkennen, daß der urſprüngliche Gott nur ein von der Natur abgezogenes Weſen iſt, und daher mit Bewußtſein an die Stelle des myſtiſchen, vieldeutigen Namens und Weſens Gottes den Namen und das Weſen der Natur ſetzen.

Dreizehnte Vorleſung.

Was ich in der geſtrigen Stunde von der Macht, von der Ewigkeit, von der Uebermenſchlichkeit, von der Unendlichkeit und Univerſalität Gottes geſagt habe, daß ſie von der Natur abgezogen ſeien, urſprünglich nur Eigenſchaften der Natur ausdrückten, das gilt auch ſelbſt von den moraliſchen Eigenſchaften. Die Güte Gottes iſt nur abgezogen von den dem Menſchen nützlichen, guten, wohlthätigen Weſen und Erſcheinungen der Natur, welche ihm das Gefühl oder Bewußtſein einflößen, daß das Leben, die Exiſtenz ein Gut, ein Glück ſei. Die Güte Gottes iſt nur die durch die Phantaſie, die Poeſie des Affects veredelte, nur die perſonificirte, als eine beſondere Eigenſchaft oder Weſenheit verſelbſtſtändigte, nur die in thätiger Form ausgedrückte und aufgefaßte Nützlichkeit und Genießbarkeit der Natur. Weil aber die Natur zugleich auch die Urſache von dem Menſchen feindlichen, verderblichen Wirkungen iſt, ſo verſelbſtſtändigt und vergöttert er dieſe Urſache in einem *böſen* Gott. Dieſer Gegenſatz findet ſich faſt in allen Religionen; aber die in dieſer Beziehung berühmteſte Religion iſt die perſiſche, welche an die Spitze ihres Glaubens zwei ſich feindliche Götter ſtellt: den Ormuzd, welcher der Gott oder die Urſache aller dem Menſchen wohlthätigen Weſen, der nützlichen Thiere, der erfreulichen Erſcheinungen, wie des Lichts, des Tags, der Wärme iſt, und den Ahriman, welcher der Gott oder die Urſache der Finſterniß, der verderblichen Hitze, der ſchädlichen Thiere iſt.

Auch die chriſtliche Religion, deren Glaubensvorſtellungen faſt insgeſammt aus der perſiſchen, überhaupt orientaliſchen Weltanſchauung ſtammen, hat eigentlich zwei Götter, wovon aber nur der eine vorzugsweiſe oder ausſchließlich Gott, der andere Satan oder Teufel heißt. Und ſelbſt wo man die böſen, verderblichen Wirkungen der Natur nicht von einer ſelbſtſtändigen, perſönlichen Urſache, dem Teufel ableitet, da werden ſie wenigſtens von dem Zorne Gottes abgeleitet. Aber der Gott im Zorne oder der zornige Gott iſt nichts Andres, als der böſe Gott. Wir haben hier wieder ein Beiſpiel, daß zwiſchen Poly- und Monotheismus kein weſentlicher Unterſchied iſt. Der Polytheiſt glaubt gute und böſe Götter, der Monotheiſt verlegt die böſen Götter in den Zorn, die guten in die Güte Gottes, und glaubt Einen Gott, aber dieſer Eine iſt ein guter und böſer oder zorniger Gott, ein Gott von entgegengeſetzten Eigenſchaften. Der Zorn Gottes iſt nun aber nichts als die Strafgerechtigkeit Gottes, vorgeſtellt, verſinnlicht als Affect, als Leidenſchaft. Der Zorn iſt ja ſelbſt im Menſchen urſprünglich und an ſich nichts Andres, als ein leidenſchaftliches Gerechtigkeits- oder Rachegefühl. Der Menſch wird zornig, wo ihm — ſei's nun wirklich oder in ſeiner Meinung — ein Leid, ein Unrecht angethan wird. Der Zorn iſt eine Empörung des Menſchen gegen die despotiſchen Eingriffe, die ſich ein andres Weſen gegen ihn erlaubt. Wie nun aber die Güte Gottes nur von den guten Wirkungen der Natur, ſo iſt die Gerechtigkeit urſprünglich nur von den böſen, ſchädlichen, verderblichen Wirkungen der Natur abgezogen. Die Vorſtellung der Strafgerechtigkeit erzeugt ſich durch Reflexion alſo. Der Menſch iſt ein Egoiſt; er iſt ſich ſelbſt unendlich gut und glaubt nun, daß Alles auch nur ihm zum Beſten dienen müſſe, daß es kein Uebel geben ſolle und könne; er findet aber Widerſprüche mit dieſem ſeinen Egoismus und Glauben; er glaubt daher, daß ihm nur etwas Böſes begegne, wenn er gegen das Weſen oder die Weſen, von denen er alles Gute und Wohlthätige ableitet, gefehlt und ſie dadurch gegen ſich in Harniſch gebracht habe. Er erklärt ſich daher die Uebel der Natur als Strafen, die Gott wegen irgend eines gegen ihn begangenen Fehlers oder Unrechts über die Menſchen verhängt habe. Daher auch der chriſtliche Glaube, daß einſt die Natur ein Paradies geweſen, wo nichts dem Menſchen Feindliches und Schädliches exiſtirt habe, daß aber dieſes Paradies in Folge der Sünde und des durch ſie erregten Zornes Gottes zu Grunde gegangen ſei. Aber dieſe Erklärung iſt eine theologiſch verkehrte. Urſprünglich iſt der Zorn oder die Strafgerechtigkeit Gottes im Unterſchied von ſeiner Güte nur abgezogen und abgeleitet von den ſchädlichen und verderblichen Erſcheinungen der Natur. Nicht weil Gott ſtraft, gerecht, zornig, bös iſt, iſt dieſer Menſch vom Blitz getödtet worden, ſondern umgekehrt, weil er vom Blitz erſchlagen, ſo iſt die Urſache dieſes Todesfalls ein zorniges, ſtrafendes, böſes Weſen. Das iſt der urſprüngliche Gang der menſchlichen Gedanken. (12) Aber wie die Güte und Gerechtigkeit Gottes von den guten und böſen Erſcheinungen der Natur, ſo iſt auch die Weisheit nur von der Natur und zwar von der Ordnung, in der die Erſcheinungen der Natur auf einander folgen, von dem Zuſammenhange der natürlichen Urſachen und Wirkungen abgeleitet und abgezogen.

Aber wie die bisherigen phyſiſchen oder metaphyſiſchen und moraliſchen, ſo ſind auch die übrigen mehr unbeſtimmten oder verneinenden Eigenſchaften Gottes von der Natur abgezogen. Gott iſt nicht ſichtbar; aber auch die Luft iſt nicht ſichtbar. Eben deßwegen iſt faſt bei allen, nur einigermaßen ſpirituellen Völkern auch die Luft, der Athem, Hauch identiſch mit Geiſt. Und Gott ſelbſt unterſcheidet ſich wieder nicht vom Geiſte, d. h. von der Luft, als dem in der ungebildeten ſinnlichen Anſchauung allein das Leben des Menſchen bedingenden oder vielmehr verurſachenden und erhaltenden Weſen. Wenn es daher heißt: von Gott ſollſt Du Dir kein Bildniß machen, ſo folgt daraus noch nicht, daß unter Gott ein Geiſt in unſerem Sinne, die wir unter Geiſt ein denkendes, wollendes, erkennendes Weſen verſtehen, verſtanden wird. Wer kann ſich von der Luft ein Bild machen? Wundre Dich nicht, erwiedert Minucius Felix auf den Vorwurf der Heiden, daß der Chriſten Gott nicht gezeigt, noch geſehen werden könne, wenn Du Gott nicht ſiehſt, auch Wind und Luft ſind unſichtbar, ob ſie gleich Alles hin und her ſtoßen, bewegen, erſchüttern. Gott iſt nicht greifbar, nicht taſtbar. Aber iſt es denn die Luft, ob ſie gleich für die Phyſiker wägbar iſt, iſt es das Licht? Läßt ſich das Licht, läßt ſich die Luft plaſtiſch, d. h. in einer individuellen, körperlichen Geſtalt darſtellen? Wie verkehrt iſt es daher, daraus, daß Völker von ihren Göttern oder ihrem Gotte keine Bilder, keine Statuen und folglich keine Tempel haben, zu ſchließen, daß ſie ein geiſtiges Weſen, ein geiſtiges Weſen in unſerem Sinne verehren? Sie verehren die Natur, ſei's nun im Ganzen oder in ihren Theilen, ohne ſie noch vermenſchlicht, ohne ſie wenigſtens noch in beſtimmte menſchliche Form und Figur gebracht zu haben, das iſt der Grund, warum ſie keine menſchlichen Bilder und Statuen von den Gegenſtänden ihrer religiöſen Verehrung haben. Gott kann ich nicht in beſchränkte Formen, Bilder, Begriffe faſſen; aber kann ich denn die Welt, das Univerſum darein faſſen? Wer kann ſich von der Natur ein Bild machen, wenigſtens ein ihrem Weſen entſprechendes Bild? Jedes Bild iſt ja nur von einem Theil der Welt genommen, wie kann ich alſo das Ganze in einem Theile entſprechend darſtellen wollen? Gott iſt nicht ein zeitlich und räumlich beſchränktes Weſen; aber iſt's denn die Welt? iſt die Welt an dieſem Orte, in dieſer Zeit? iſt ſie nicht an allen Orten, in allen Zeiten? Iſt die Welt in der Zeit oder nicht vielmehr die Zeit in der Welt? iſt die Zeit nicht eine Form nur der Welt, die Art und Weiſe, in welcher die einzelnen Weſen und Wirkungen der Welt auf einander folgen? Wie kann ich alſo der Welt einen zeitlichen Anfang zuſchreiben? Setzt die Welt die Zeit oder nicht vielmehr die Zeit die Welt voraus? Die Welt iſt das Waſſer, die Zeit die Bewegung des Waſſers; iſt aber das Waſſer nicht der Natur der Sache nach früher, als die Bewegung deſſelben? ſetzt nicht die Bewegung des Waſſers das Waſſer voraus? iſt die Bewegung deſſelben nicht eine Folge ſeiner eigenthümlichen Natur und Beſchaffenheit? Iſt es alſo nicht eben ſo thöricht, ſich die Welt in der Zeit entſtanden zu denken, als wenn ich mir das Weſen eines Dings erſt in den Folgen dieſes Weſens entſtanden denke? Iſt es nicht eben ſo unſinnig, ſich einen zeitlichen Punkt als den Anfang der Welt zu denken, als den Fall des Waſſers ſich als den Urſprung des Waſſers zu denken? Sehen wir nun aber nicht aus dem bisher Angeführten, daß das Weſen und die Eigenſchaften der Welt und das Weſen und die Eigenſchaften Gottes dieſelben ſind, daß Gott ſich nicht von der Welt unterſcheidet, daß Gott nur ein von der Welt abſtrahirter Begriff, Gott nur die Welt in Gedanken, die Welt nur der Gott in Wirklichkeit oder der wirkliche Gott iſt, daß die Unendlichkeit Gottes nur von der Unendlichkeit der Welt, die Ewigkeit Gottes nur von der Ewigkeit der Welt, die Macht und Herrlichkeit Gottes nur von der Macht und Herrlichkeit der Natur abgezogen, nur aus ihr entſtanden, von ihr abgeleitet iſt? Der Unterſchied zwiſchen Gott und Welt iſt nur der Unterſchied zwiſchen Geiſt und Sinn, Gedanken und Anſchauung; die Welt als Gegenſtand der Sinne, namentlich der körperlichen Sinne, wie des groben Taſtſinns, iſt die Welt, die eigentlich ſogenannte Welt, dagegen die Welt als Gegenſtand des Gedankens, des das Allgemeine von den Sinnen abziehenden Denkens iſt Gott. Aber wie das Allgemeine, das der Verſtand von den ſinnlichen Dingen abzieht, ein, wenn auch nicht unmittelbar, doch mittelbar Sinnliches, ein dem Weſen, der Sache, wenn auch nicht der Form nach Sinnliches iſt (denn der Begriff des Menſchen iſt ja vermittelſt der Menſchen, der Begriff des Baumes vermittelſt der Bäume, welche die Sinne mir zeigen, etwas Sinnliches), ſo iſt auch das Weſen Gottes, obwohl es nur das gedachte, abgezogene Weſen der Welt iſt, doch ein mittelbar ſinnliches Weſen. Gott iſt allerdings kein ſinnliches Weſen, wie irgend ein ſichtbar oder handgreiflich begränzter Körper, wie der Stein, die Pflanze, das Thier, aber wenn man nur deßwegen dem Weſen Gottes die Sinnlichkeit abſprechen wollte, ſo müßte man ſie auch der Luft, auch dem Licht abſprechen. Selbſt da, wo der Menſch ſich mit der Vorſtellung Gottes über die Natur zu erheben glaubt, wo er Gott, wenigſtens ſeiner Einbildung nach, als ein von allen ſinnlichen Eigenſchaften abgeſondertes, unſinnliches, unkörperliches Weſen denkt, wie die Chriſten, namentlich die ſogenannten rationaliſtiſchen Chriſten; ſelbſt da bildet doch wenigſtens die Grundlage des geiſtigen Gottes die Vorſtellung des ſinnlichen Weſens. Wer kann ſich überhaupt etwas als Weſen denken, ohne es zugleich als ſinnliches Weſen zu denken, mag er auch alle Beſchränkungen und Eigenſchaften eines taſtbar ſinnlichen Weſens von ihm weglaſſen? Der Unterſchied zwiſchen dem Weſen Gottes und dem Weſen der ſinnlichen Dinge iſt nur der Unterſchied zwiſchen der Gattung und den Arten oder den Individuen. Gott iſt ſo wenig dieſes oder jenes Weſen, als die Farbe dieſe oder jene Farbe, der Menſch dieſer oder jener Menſch iſt; denn im Gattungsbegriff des Menſchen ſehe ich ab von den Unterſchieden der Menſchenarten und einzelnen Menſchen, im Gattungsbegriff der Farbe von den einzelnen, unterſchiedenen Farben. So ſehe ich auch in Gottes Weſen ab von den Unterſchieden und Eigenſchaften der vielen verſchiedenen ſinnlichen Weſen, denke es blos im Allgemeinen als Weſen; aber eben deßwegen weil der Begriff des göttlichen Weſens nur abgezogen iſt von den ſinnlichen Weſen, die die Welt enthält, weil er nur ein Gattungsbegriff iſt, ſo unterſchieben wir ſtets auch dieſem allgemeinen Begriff die Bilder ſinnlicher Weſen, wir ſtellen uns das Weſen Gottes bald als das Weſen der Natur im Ganzen, oder des Lichtes, oder des Feuers, oder des Menſchen, namentlich eines alten ehrwürdigen Mannes vor, gleichwie uns bei jedem Gattungsbegriff das Bild der Individuen, von denen wir ihn abſtrahirt haben, vorſchwebt. Eben ſo wie mit dem Weſen, iſt es auch mit der Exiſtenz Gottes, wie ſich von ſelbſt verſteht, denn die Exiſtenz läßt ſich ja nicht vom Weſen abſondern. Selbſt da, wo Gott als ein Weſen vorgeſtellt wird, das, weil es ſelbſt Geiſt, nur für den Geiſt des Menſchen exiſtire, nur dem Menſchen Gegenſtand werde, wenn er ſich erhebe über die Sinne, von den ſinnlichen

Weſen ſeinen Geiſt abziehe, ſelbſt da liegt der Exiſtenz Gottes die Wahrheit der ſinnlichen Exiſtenz, die Wahrheit der Natur zu Grunde. Gott ſoll nicht nur im Denken, im Geiſte, ſondern auch außer dem Geiſte, unabhängig von unſerem Denken exiſtiren, ein von unſerem Geiſte, unſeren Gedanken und Vorſtellungen von ihm unterſchiedenes Weſen ſein. Darauf, daß er ein von uns unabhängig, außer uns exiſtirendes, gegenſtändliches Weſen ſei, wird aller Nachdruck gelegt. Aber wird denn nicht dadurch ſelbſt in Gott, wo angeblich von allem Sinnlichen abgeſehen werden ſoll, die Wahrheit des ſinnlichen Seins eingeſtanden? nicht anerkannt, daß es außer ſinnlichem Sein kein Sein giebt? Haben wir denn ein anderes Merkmal, ein anderes Kriterium einer Exiſtenz außer uns, einer vom Denken unabhängigen Exiſtenz, als die Sinnlichkeit? Iſt eine Exiſtenz ohne Sinnlichkeit nicht der bloße Gedanke, das Geſpenſt von einer Exiſtenz? Die Exiſtenz Gottes oder *wie* ſie Gott zugeſchrieben wird, unterſcheidet ſich nur ſo von der Exiſtenz der ſinnlichen Weſen außer uns, wie das Weſen Gottes ſich von den ſinnlichen Weſen nach der eben gegebenen Erklärung unterſcheidet. Die Exiſtenz, wie ſie von Gott ausgeſagt wird, iſt die Exiſtenz im Allgemeinen, der Gattungsbegriff der Exiſtenz, die von allen beſonderen und individuellen Beſchaffenheiten oder Beſtimmungen abgeſonderte Exiſtenz. Dieſe Exiſtenz iſt nun allerdings eine geiſtige, eine abſtracte, wie jeder Allgemeinbegriff etwas Abſtractes, etwas Geiſtiges iſt; aber gleichwohl iſt ſie doch nichts Andres, als die *ſinnliche Exiſtenz nur gedacht im Allgemeinen.* Hierin haben wir die Löſung von den Schwierigkeiten, die die Exiſtenz den Philoſophen und Theologen gemacht, wie die ſogenannten Beweiſe vom Daſein Gottes zeigen, die Löſung von den Widerſprüchen, die ſich in den Erklärungen und Vorſtellungen über die Exiſtenz Gottes finden; hieraus begreifen wir, warum man Gott eine geiſtige Exiſtenz zuſchreibt, aber gleichwohl wieder zugleich dieſe geiſtige Exiſtenz als eine ſinnliche, ſelbſt örtliche, als eine Exiſtenz im Himmel vorſtellt; kurz, der Widerſpruch, der Streit zwiſchen Geiſt und Sinnlichkeit in der Vorſtellung der göttlichen Exiſtenz, die Zweideutigkeit, die myſtiſche Unbeſtimmtheit derſelben erklärt ſich einfach daraus, daß ſie von der ſinnlichen Exiſtenz der wirklichen Dinge und Weſen abſtrahirt, abgezogen iſt, daß aber eben deßwegen ſich nothwendig dieſer abſtracten Exiſtenz das Bild der ſinnlichen Exiſtenz unterſtellt, wie ſich dem Weſen Gottes ſtets das Bild des ſinnlichen Weſens unterſtellt. Wenn nun aber, wie wir bisher geſehen haben, alle Eigenſchaften, Weſenheiten oder Realitäten, welche zuſammen das Weſen Gottes ausmachen, von der Natur abgezogen ſind, wenn das Weſen, die Exiſtenz, die Eigenſchaften der Natur das Original ſind, nach welchem der Menſch das Bild Gottes entworfen hat, oder wenn, tiefer eingegangen, Gott und Welt oder Natur ſich nur ſo unterſcheiden wie der Gattungsbegriff und die Individuen, ſo daß alſo die Natur, wie ſie der ſinnlichen Anſchauung Gegenſtand iſt, die eigentliche Natur iſt, die Natur aber, wie ſie im Unterſchiede von der Sinnlichkeit, in der Abſonderung von ihrer Materialität und Körperlichkeit Gegenſtand des Geiſtes, des Denkens iſt, Gott iſt; ſo erhellt von ſelbſt, ſo iſt eben damit auch erwieſen, daß die Natur nicht von Gott, das wirkliche Weſen nicht von dem abſtracten, das körperliche, materielle Weſen nicht von dem geiſtigen entſtanden iſt. Die Natur von Gott ableiten, iſt eben ſo viel, als aus dem Bilde, aus der Kopie das Original, aus dem Gedanken eines Dings dieſes Ding ableiten wollen. So verkehrt dieſes iſt, ſo beruht doch auf dieſer Verkehrtheit das Geheimniß der Theologie. Die Dinge werden in der Theologie nicht gedacht und gewollt, *weil ſie ſind*, ſondern ſie ſind, *weil* ſie gedacht und gewollt werden. Die Welt iſt, weil ſie Gott gedacht und gewollt hat, weil ſie jetzt noch Gott denkt und will. Die Idee, der Gedanke iſt nicht von dem Gegenſtande deſſelben abſtrahirt, ſondern der Gedanke iſt das Hervorbringende, die Urſache des von ihm gedachten Gegenſtandes. Aber eben dieſe Lehre — der Kern der chriſtlichen Theologie und Philoſophie — iſt eine Verkehrtheit, in der die Ordnung der Natur umgekehrt wird. Wie kommt aber der Menſch auf dieſe Verkehrtheit? Ich habe ſchon oben bei der erſten Urſache geſagt, daß der Menſch und zwar ſubjectiv mit vollem Recht — wenigſtens ſo lange mit vollem Rechte, als er nicht hinter ſein eigenes Weſen gekommen iſt — die Gattung, d. h. hier den Gattungsbegriff den Arten und Individuen, in philoſophiſcher Sprache ausgedrückt, das Abſtracte dem Concreten vorausſetzt. Hieraus erklären und löſen ſich alle die Schwierigkeiten und Widerſprüche, die bei der Schöpfung, bei der Erklärung der Welt aus einem Gotte ſtattfinden. Der Menſch zieht aus der Natur, aus der Wirklichkeit vermittelſt der Fähigkeit der Abſtraction das Aehnliche, Gleiche, Gemeinſchaftliche heraus, ſondert es ab von den Dingen, die ſich gleichen oder gleichen Weſens ſind, und macht es nun *im Unterſchiede von denſelben* als ein ſelbſtſtändiges Weſen zu ihrem Weſen. So zieht z. B. der Menſch von den ſinnlichen Dingen Raum und Zeit als allgemeine Begriffe oder Formen ab, in welchen ſie alle mit einander übereinkommen, indem ſie alle ausgedehnt und veränderlich ſind, alle außer und nach einander ſind. So iſt jeder Punkt der Erde außer dem anderen und jeder in der Bewegung der Erde nach dem andern; wo jetzt dieſer Punkt iſt, da iſt in dem nächſten Augenblicke der andere. Obgleich aber der Menſch Raum und Zeit von den räumlichen und zeitlichen Dingen abſtrahirt hat, ſo ſetzt er ihnen doch dieſelben, als die erſten Gründe und Bedingungen ihrer Exiſtenz, voraus. Er denkt ſich daher die Welt, d. h. den Inbegriff der wirklichen Dinge, den Stoff, den Inhalt der Welt *im* Raum und *in* der Zeit entſtanden. Selbſt Hegel noch läßt ſogar die Materie nicht nur in, ſondern aus Raum und Zeit entſpringen. Eben deßwegen, weil der Menſch Zeit und Raum den wirklichen Dingen vorausſetzt, und die von den einzelnen Dingen abgezogenen Allgemeinbegriffe in der Philoſophie als allgemeine Weſen, in der Religion polytheiſtiſch als Götter, monotheiſtiſch als Eigenſchaften Gottes verſelbſtſtändigt, hat er auch Raum und Zeit zu Gott gemacht oder mit Gott identificirt. Selbſt noch der berühmte chriſtliche Mathematiker und Aſtronom Newton nennt den Raum die Unermeßlichkeit Gottes, ſelbſt das

Senſorium Gottes, d. h. das Organ, wodurch Gott allen Dingen gegenwärtig iſt, alle Dinge empfindet. Eben ſo ſieht Newton Raum und Zeit „als Folge von dem Daſein Gottes an, denn das unendliche Weſen iſt an allen Orten, alſo exiſtirt dieſer unermeßliche Raum; das ewige Weſen exiſtirt von Ewigkeit, alſo exiſtirt wirklich eine ewige Dauer.“ Auch iſt wirklich nicht einzuſehen, warum nicht die Zeit, abgetrennt von den zeitlichen Dingen, mit Gott identificirt werden ſollte; denn die abſtracte Zeit, in der kein Unterſchied zwiſchen Jetzt und Dann (denn es fehlt ja der unterſcheidende Inhalt), läßt ſich nicht von der todten, ſtabilen Ewigkeit unterſcheiden. Ja, die Ewigkeit iſt ſelbſt nichts Andres, als der Gattungsbegriff der Zeit, die abſtracte Zeit, die Zeit abgeſondert von den Zeitunterſchieden. Kein Wunder daher, daß die Religion die Zeit zu einer Eigenſchaft Gottes oder zu einem ſelbſtſtändigen Gott gemacht hat. So macht der indiſche Gott Kriſchna in der Bhagavadgita, freilich unter unzähligen andern Dingen, die Zeit zu einem Prädicat d. i. Ehrentitel von ſich, indem er ſagt: Ich bin die Zeit, die Alles erhält und Alles zerſtört. (13) So iſt auch bei den Griechen und Römern die Zeit unter dem Namen von Kronos und Saturnus vergöttert worden. In der perſiſchen Religion ſteht ſogar an der Spitze als das erſte, oberſte Weſen Zaruano-akarana d. h. die unerſchaffene Zeit. Eben ſo war bei den Babyloniern und Phöniciern der Gott der Zeit oder der Herr der Zeit, der König der Ewigkeit, wie er auch heißt, der höchſte Gott. Wir ſehen an dieſem Beiſpiel, wie der Menſch in Gemäßheit oder im Einklang mit der Natur der Thätigkeit, wodurch er abſtrahirt, allgemeine Begriffe bildet, aber im Widerſpruch mit der Natur der wirklichen Dinge die allgemeinen Begriffe, Vorſtellungen oder Anſchauungen von Raum und Zeit, wie ſie Kant nennt, den ſinnlichen Dingen vorausſetzt als Bedingungen oder vielmehr die erſten Gründe und Elemente ihrer Exiſtenz, ohne zu bedenken, daß in der Wirklichkeit gerade der umgekehrte Fall gilt, daß nicht die Dinge Raum und Zeit, ſondern Raum und Zeit die Dinge vorausſetzen, denn der Raum oder die Ausdehnung ſetzt Etwas voraus, das ſich ausdehnt, und die Zeit, die Bewegung — die Zeit iſt ja nur ein von der Bewegung abgezogener Begriff — ſetzt Etwas voraus, das ſich bewegt. Alles iſt räumlich und zeitlich: Alles ein Ausgedehntes und Bewegtes; gut; aber die Ausdehnung und Bewegung ſind ſo verſchieden, als die ausgedehnten und bewegten Dinge. Alle Planeten bewegen ſich um die Sonne; aber jeder hat ſeine eigene Bewegung, der eine bewegt ſich in kürzerer, der andere in längerer Zeit, je näher der Sonne, deſto ſchneller, je entfernter von ihr, deſto langſamer. Alle Thiere bewegen ſich, wenn auch nicht alle von Ort und Stelle ſich wegbewegen; aber wie unendlich verſchiedenartig iſt dieſe Bewegung! Und jede Art der Bewegung entſpricht dem Bau, der Lebensart, kurz dem individuellen Weſen derſelben. Wie will ich alſo aus der Zeit und dem Raum, aus bloßer Ausdehnung und Bewegung dieſe Verſchiedenheit erklären und ableiten? Ausdehnung und Bewegung ſind ja vielmehr abhängig von dem Etwas, von dem Körper, von dem Weſen, das ausgedehnt und bewegt iſt. Was daher für den Menſchen, oder wenigſtens für ſeine Abſtractionsthätigkeit das Erſte iſt, das iſt für die Natur oder in ihr das Letzte; aber weil der Menſch das Subjective zum Objectiven macht, d. h. das, was für ihn das Erſte iſt, auch zu dem an ſich oder der Natur nach Erſten macht, ſo macht er auch Raum und Zeit zu den erſten Grundweſen der Natur, ſo macht er überhaupt das Allgemeine, d. h. das Abſtracte zum Grundweſen des Wirklichen, folglich auch das Weſen mit allgemeinen Begriffen, das denkende, geiſtige Weſen zu dem erſten Weſen, zu dem Weſen, welches nicht nur dem Range nach, ſondern auch der Zeit nach allen anderen Weſen vorangeht, ja aller Weſen Grund und Urſache iſt, alle Weſen geſchaffen, gemacht hat.

Die Frage, ob ein Gott die Welt geſchaffen, die Frage nach dem Verhältniß überhaupt Gottes zur Welt, iſt die Frage nach dem Verhältniß des Geiſtes zur Sinnlichkeit, des Allgemeinen oder Abſtracten zum Wirklichen, der Gattung zu den Individuen; jene kann daher nicht ohne dieſe gelöſt werden; denn Gott iſt ja nichts Andres, als der Inbegriff der Gattungsbegriffe. Ich habe dieſe Frage ſo eben zwar ſchon an den Begriffen von Raum und Zeit erläutert; aber ſie muß noch weiter behandelt werden. Ich bemerke aber, daß dieſe Frage zu den wichtigſten und zugleich ſchwierigſten Fragen der menſchlichen Erkenntniß und Philoſophie gehört, wie ſchon daraus erhellt, daß die ganze Geſchichte der Philoſophie ſich eigentlich nur um dieſe Frage dreht, daß der Streit der Stoiker und Epikuräer, der Platoniker und Ariſtoteliker, der Skeptiker und Dogmatiker in der alten Philoſophie, der Nominaliſten und Realiſten in dem Mittelalter, der Idealiſten und Realiſten oder Empiriſten in neuerer Zeit nur auf dieſe Frage hinausläuft. Sie iſt aber eine der ſchwierigſten Fragen nicht nur deswegen, weil die Philoſophen, namentlich die neueſten, durch den willkürlichſten Gebrauch der Worte eine unendliche Confuſion in dieſe Materie gebracht haben, ſondern auch, weil die Natur der Sprache, die Natur des Denkens ſelbſt, welches ſich ja gar nicht von der Sprache abtrennen läßt, uns gefangen nimmt und verirt, indem jedes Wort ein allgemeines, daher Vielen ſchon die Sprache allein, weil ſich das Einzelne nicht einmal ausſprechen laſſe, ein Beweis von der Nichtigkeit des Einzelnen und Sinnlichen iſt. Es hat endlich auf dieſe Frage und ihre Entſcheidung einen weſentlichen Einfluß die Verſchiedenheit der Menſchen hinſichtlich ihres Geiſtes, ihrer Beſchäftigung, ihrer Anlagen, ihres Temperamentes ſelbſt. Menſchen, z. B. die ſich mehr im Leben, als in der Studirſtube, mehr in der Natur, als in Bibliotheken herumtreiben, Menſchen, deren Beruf und Trieb ſie an die Beobachtung, die Anſchauung der wirklichen Weſen treibt, werden dieſe Frage ſtets im Sinne der Nominaliſten entſcheiden, welche dem Allgemeinen nur eine ſubjective Exiſtenz, eine Exiſtenz in der Sprache, der Vorſtellung des Menſchen einräumen, Menſchen von entgegengeſetzten Beſchäftigungen und Eigenſchaften dagegen im entgegengeſetzten Sinne, im Sinne der Realiſten, welche dem Allgemeinen eine Exiſtenz für ſich ſelbſt, eine Exiſtenz unabhängig vom Denken und Sprechen des Menſchen einräumen.

Vierzehnte Vorleſung.

Der Schluß der geſtrigen Vorleſung war, daß das Verhältniß Gottes zur Welt nur auf das Verhältniß des Gattungsbegriffes zum Individuum ſich reducirt, daß die Frage, ob ein Gott iſt, keine andere Frage iſt, als ob das Allgemeine eine Exiſtenz für ſich hat. Es iſt dieſe Frage aber nicht nur eine der ſchwierigſten, ſondern auch wichtigſten; denn nur von ihr hängt das Sein oder Nichtſein eines Gottes ab. Bei Vielen hängt ihr Gottesglauben nur an dieſer Frage, ſtützt ſich die Exiſtenz ihres Gottes nur auf die Exiſtenz der Gattungs- oder Allgemeinbegriffe. Wenn kein Gott iſt, ſagen ſie, ſo iſt kein Allgemeinbegriff eine Wahrheit, ſo giebt es keine Weisheit, keine Tugend, keine Gerechtigkeit, kein Geſetz, keine Gemeinſchaft; ſo iſt Alles pure Willkür, ſo fällt Alles ins Chaos, ja in Nichts zurück. Dagegen iſt nun aber ſogleich zu bemerken, daß, wenn's auch keine Weisheit, keine Gerechtigkeit, keine Tugend im theologiſchen Sinne giebt, daraus noch keineswegs folgt, daß es keine ſolche im menſchlichen und vernünftigen Sinne giebt. Es iſt nicht nothwendig, um die Bedeutung der Allgemeinbegriffe anzuerkennen, ſie deswegen zu vergöttern, zu ſelbſtſtändigen, von den Individuen oder Einzelweſen unterſchiedenen Weſen zu machen. So wenig ich ein Laſter, um es zu verabſcheuen, mir als einen Teufel zu verſelbſtſtändigen brauche, wie die alten chriſtlichen Theologen, welche für jedes Laſter einen beſonderen Teufel hatten, z. B. für die Trunkſucht den Saufteufel, für die Freßbegierde den Freßteufel, für den Neid den Neidteufel, für den Geiz den Geizteufel, für die Spielſucht den Spielteufel, zu einer gewiſſen Zeit ſogar für eine neumodiſche Hoſentracht einen beſonderen Hoſenteufel; ſo wenig brauche ich die Tugend, die Weisheit, die Gerechtigkeit mir als Götter, oder, was eins iſt, als Eigenſchaften eines Gottes vorzuſtellen, um ſie zu lieben. Wenn ich mir etwas vorſetze, wenn ich mir z. B. die Tugend der Beſtändigkeit oder Standhaftigkeit zur Aufgabe mache, brauche ich deswegen, um ſie nicht aus den Augen zu verlieren, ihr Altäre und Tempel zu errichten, wie die Römer die Tugend zu einer Göttin machten und ſelbſt wieder einzelne Tugenden vergötterten? Braucht ſie überhaupt ein ſelbſtſtändiges Weſen zu ſein, um Macht auf mich auszuüben, um mir Etwas zu ſein? Hat ſie nicht auch als eine Eigenſchaft des Menſchen Werth? Ich ſelbſt will ja ſtandhaft ſein; ich will dem Wechſel von Eindrücken, denen mich meine Weichheit und Empfindlichkeit ausſetzt, nicht länger unterliegen, ich bin mir ſelbſt als weichlicher, empfindlicher, wandelbarer, launenhafter Menſch zuwider; der ſtandhafte Menſch iſt daher mein Ziel. Inſofern ich noch nicht ſtandhaft bin, unterſcheide ich freilich die Standhaftigkeit von mir, ſetze ſie über mich als Ideal, perſonificire ſie mir, rede ſie vielleicht ſogar in einſamen Selbſtgeſpräch ſo an, als wäre ſie ein Weſen für ſich, verhalte mich alſo zu ihr, wie der Chriſt zu ſeinem Gotte, der Römer zu ſeiner Tugendgöttin; aber ich weiß es, daß ich ſie perſonificire, und trotzdem verliert ſie mir nicht ihren Werth, denn ich habe ja perſönliches Intereſſe an ihr, ich habe in mir ſelbſt, in meinem Egoismus, meinem Glückſeligkeitstrieb, meinem Ehrgefühl, mit welchem die allen Eindrücken und Wechſelfällen offene Weichlichkeit im Widerſpruch ſteht, Grund genug, ſtandhaft zu werden. Daſſelbe gilt von allen anderen Tugenden oder Kräften des Menſchen, wie Vernunft, Wille, Weisheit, deren Werth und Realität daher nicht für mich verloren geht, überhaupt nicht aufgehoben wird, wenn ich ſie gleich nur als Eigenſchaften des Menſchen betrachte und weiß, ſie nicht vergöttere, nicht zu ſelbſtſtändigen Weſen mache. Daſſelbe, was von den menſchlichen Tugenden und Kräften, gilt von allen Allgemein- oder Gattungsbegriffen; ſie exiſtiren nicht außer den Dingen oder Weſen, nicht unterſchieden, nicht unabhängig von den Individuen, von denen wir ſie abgezogen haben. Das Subject, d. h. das exiſtirende Weſen iſt immer nur das Individuum, die Gattung nur das Prädicat, die Eigenſchaft. Aber eben das Prädicat, die Eigenſchaft des Individuums trennt das ſinnloſe Denken, die Abſtraction von dem Individuum ab, macht ſie für ſich ſelbſt zum Gegenſtand, faßt ſie in dieſer Abgezogenheit als das Weſen der Individuen, beſtimmt die Unterſchiede der Individuen von einander nur als individuelle, d. h. hier zufällige, gleichgültige, unweſentliche, ſo daß für das Denken, für den Geiſt alle Individuen eigentlich nur zu einem Individuum oder vielmehr zu einem Begriff zuſammenſchwinden, das Denken ſich allein den Kern zueignet, der ſinnlichen Anſchauung aber, welche uns die Individuen als Individuen, d. h. in ihrer Vielheit, Verſchiedenheit, Individualität und Exiſtenz offenbart, nur die Schale läßt, ſo daß alſo das Denken Das, was in der Wirklichkeit das Subject, das Weſen iſt, zum Prädicat, zur Eigenſchaft, zur bloßen Mode oder Manier des Gattungsbegriffs und umgekehrt Das, was in der Wirklichkeit nur Eigenſchaft, nur Prädicat iſt, zum Weſen macht.

Wählen wir außer den angeführten Beiſpielen noch ein und zwar ſinnliches Beiſpiel, um uns klarer zu werden. Jeder Menſch hat einen Kopf, freilich menſchlichen Kopf, d. h. einen Kopf mit menſchlichen Eigenſchaften; denn auch die Thiere haben Köpfe, obwohl der Kopf nicht zu dem charakteriſtiſchen Begriff der Thiere überhaupt gehört, denn es giebt Thiere, in denen ein eigentlicher, entwickelter Kopf noch gar nicht vorhanden iſt, und ſelbſt bei den höheren Thieren dient der Kopf nur den niederen Bedürfniſſen, hat keine ſelbſtſtändige Würde und Bedeutung; es tritt daher der eigentliche Kopf gegen das Gebiß zurück. Der Kopf iſt alſo ein allen Menſchen gemeinſames Kennzeichen, ein allgemeines, weſentliches Merkmal oder Prädicat des Menſchen; ein Weſen, das ohne Beine und Arme aus dem Mutterleibe kommt, iſt wohl ein Menſch, aber ein Weſen ohne Kopf iſt kein Menſch. Allein folgt daraus, daß alle Menſchen nur einen Kopf haben? und doch iſt die Einheit des Kopfes eine nothwendige Folge von der Einheit der Gattung, wie ſie der Menſch im abſtracten, d. h. ſinnloſen Denken verſelbſtſtändigt. Zeigt mir aber nicht der Sinn, daß jeder Menſch ſeinen Kopf hat, daß es ſo viele Köpfe als Menſchen, alſo keinen generellen oder allgemeinen Kopf, ſondern nur individuelle Köpfe giebt? daß der Kopf, der Kopf als Gattungsbegriff, der Kopf, von dem ich alle individuellen Unterſchiede und Merkmale weggelaſſen habe, nur in meinem Kopfe, außer meinem Kopfe aber nur Köpfe exiſtiren? Was iſt denn nun aber das Weſentliche an dieſem, meinem Kopfe? daß er ein Kopf überhaupt, oder, daß er dieſer beſtimmte Kopf iſt? daß er dieſer Kopf iſt; denn, wer mir meinen Kopf nimmt, der läßt mir überhaupt keinen Kopf mehr. Und nicht der Kopf im Allgemeinen, ſondern nur der wirkliche, individuelle Kopf wirkt, ſchafft, denkt. Das Wort: individuell iſt freilich ein zweideutiges; denn wir verſtehen darunter auch das gleichgültige, zufällige, unbedeutende Eigenthümliche, wodurch ſich oft der Menſch von anderen unterſcheidet. Daher muß man zuerſt, um die Bedeutung der Individualität zu erfaſſen, den Menſchen oder, um bei dem Beiſpiel zu bleiben, den Kopf des Menſchen dem thieriſchen Kopf gegenüberſtellen, die Individualität des menſchlichen Kopfes im Unterſchiede vom thieriſchen ins Auge faſſen. Aber auch weiter im Vergleich des menſchlichen Kopfes zum menſchlichen iſt doch, ob es gleich individuelle Unterſchiede in dem Sinne giebt, wo das Individuelle das gleichgültig Eigenthümliche bezeichnet, das Weſentliche dieſes, daß jeder Menſch ſeinen eigenen, dieſen beſtimmten ſinnlichen, ſichtbaren, individuellen Kopf hat. Der Kopf als Gattungsbegriff, als allgemeines Attribut oder Merkmal aller Menſchen hat alſo keine andere Bedeutung, keinen anderen Sinn, als daß alle Menſchen darin übereinſtimmen, daß jeder einen Kopf hat. Wenn ich aber nun trotz dieſer Uebereinſtimmung läugne, daß alle Menſchen nur Einen Kopf haben — was, nämlich die Einheit des Kopfes, eine nothwendige Folge von der Vorſtellung iſt, daß die Einheit der Gattung im Unterſchiede von den Individuen etwas Exiſtirendes, Selbſtſtändiges iſt, namentlich aber von der Vorſtellung, daß alle Menſchen nur Eine Vernunft haben —, wenn ich behaupte: es giebt ſo viele Köpfe, als es Individuen giebt, wenn ich alſo den Kopf mit dem Individuum identificire, ſie nicht von einander unterſcheide oder gar abtrenne, folgt daraus, daß ich die Bedeutung und Exiſtenz des Kopfes läugne, daß ich den Menſchen zu einem kopfloſen Weſen mache? Im Gegentheil, ſtatt eines Kopfes bekomme ich viele Köpfe, und wenn vier Augen mehr ſehen, als zwei, ſo leiſten auch viele Köpfe unendlich mehr, als ein Kopf; ich habe daher, ſtatt etwas zu verlieren, nur gewonnen. Wenn ich alſo den Unterſchied zwiſchen Gattung und Individuum aufhebe, wenn ich ihn nur im Denken, im Unterſcheiden, im Abſtrahiren exiſtiren laſſe, ſo läugne ich deswegen nicht die Bedeutung des Gattungsbegriffes; ich behaupte nur, daß die Gattung nur als Individuum oder Prädicat des Individuums exiſtirt (14). Ich läugne nicht, um die früheren Beiſpiele hier wieder anzuwenden, die Weisheit, die Güte, die Schönheit; ich läugne nur, daß ſie als dieſe Gattungsbegriffe Weſen ſind, ſei es nun als Götter oder Eigenſchaften Gottes oder als platoniſche Ideen oder als ſich ſelbſt ſetzende Hegel'ſche Begriffe; ich behaupte nur, daß ſie nur in weiſen, guten, ſchönen Individuen exiſtiren, alſo nur, wie geſagt, Eigenſchaften individueller Weſen ſind, daß ſie keine Weſen für ſich, ſondern Attribute oder Beſtimmungen der Individualität ſind, daß dieſe Allgemeinbegriffe die Individualität vorausſetzen, aber nicht umgekehrt (15). Der Theismus beruht nun gerade aber darauf, daß er die Gattungsbegriffe, wenigſtens den Inbegriff derſelben, welchen er Gott nennt, als Entſtehungsgrund den wirklichen Dingen vorausſetzt, daß er das Allgemeine nicht aus den Individuen, ſondern umgekehrt dieſe aus jenen entſpringen läßt. Das Allgemeine als ſolches, der Gattungsbegriff exiſtirt aber im Denken und für das Denken; *daher* kommt es alſo, daß der Menſch auf den Gedanken und Glauben kommt, die Welt ſei aus den Ideen, aus den Gedanken eines geiſtigen Weſens entſprungen. Auf dem Standpunkt des von den Sinnen abſehenden Denkens erſcheint auch nichts natürlicher, als dieſer Gang; denn dem von den Sinnen abſtrahirenden Geiſte liegt das Abſtracte, das Geiſtige, das nur Gedachte näher, als das Sinnliche; es iſt für ihn früher und höher, als dieſes, daher ganz natürlich für ihn, das Sinnliche aus dem Geiſtigen, das Wirkliche aus dem Gedachten entſpringen zu laſſen. Wir finden ja dieſen Gang ſelbſt noch bei den modernen, ſpeculativen Philoſophen. Dieſe erſchaffen noch heute, wie einſt der chriſtliche Gott, aus ihrem Kopf die Welt.

Der Glaube oder die Vorſtellung, daß die Welt, die Natur von einem denkenden oder geiſtigen Weſen überhaupt hervorgebracht ſei, hat aber noch einen andern als dieſen eben angeführten Grund, welchen wir den philoſophiſchen oder ſpeculativen nennen können im Unterſchiede von dem jetzt anzuführenden populären Grund. Es iſt dieſer. Der Menſch bringt Werke außer ſich hervor, denen im Menſchen der Gedanke derſelben, der Entwurf, der Begriff vorausgegangen iſt, und eine Abſicht, ein Zweck zum Grunde liegt. Wenn der Menſch ein Haus baut, ſo hat er eine Idee, ein Bild im Kopfe, wornach er baut, welches er verwirklicht, außer ſich in Stein und Holz verwandelt oder überſetzt, und eben ſo hat er einen Zweck dabei; er baut ſich ein Wohnhaus oder Gartenhaus oder Fabrikgebäude; kurz er baut ſich ein Haus zu dieſem oder jenem Zwecke. Und dieſer Zweck beſtimmt die Idee des Hauſes, die ich in meinem Kopf entwerfe; denn ein Haus zu dieſem Zwecke denke ich mir anders, als ein Haus zu einem anderen Zwecke. Ueberhaupt iſt der Menſch ein nach Zwecken thätiges Weſen; er thut nichts, wobei er nicht einen Zweck hat. Der Zweck iſt aber im Allgemeinen gar nichts Andres, als eine Willensvorſtellung, eine Vorſtellung, die nicht Vorſtellung oder Gedanke bleiben *ſoll*, und die ich daher vermittelſt der Handwerkszeuge meines Körpers realiſire, d. h. verwirkliche. Kurz der Menſch bringt, wenn auch nicht *aus*, doch mit ſeinem Geiſte, wenn auch nicht aus, doch mit und nach Gedanken Werke hervor, die eben deswegen ſchon äußerlich den Stempel der Abſichtlichkeit, Plan- und Zweckmäßigkeit an ſich tragen. Der Menſch denkt aber Alles nach ſich; er trägt daher die Anſchauung von ſeinen eigenen Werken auf die Werke oder Wirkungen der Natur über; er betrachtet die Welt wie ein Wohnhaus, eine Werkſtatt, eine Uhr, kurz wie ein menſchliches Kunſtprodukt. Da er die Naturprodukte nicht von den Kunſtprodukten unterſcheidet, höchſtens nur der Art nach, ſo ſetzt er auch als Urſache derſelben ein *menſchliches*, abſichtliches, denkendes Weſen. Weil aber die Produkte und Wirkungen der Natur zugleich über die Kräfte des Menſchen gehen, ja ſie unendlich überſteigen, ſo denkt er ſich dieſe dem Weſen nach *menſchliche* Urſache *zugleich* als *ein übermenſchliches Weſen*, als ein Weſen, das dieſelben Eigenſchaften, wie die Menſchen, hat: Verſtand, Wille, Kraft, ſeine Gedanken auszuführen, aber in einem unendlich höheren, das Maaß der menſchlichen Kräfte und Fähigkeiten unendlich überſteigenden Grade; und nennt nun dieſes Weſen Gott. Der Beweis vom Daſein Gottes, der ſich auf dieſe Betrachtungs- oder Anſchauungsweiſe der Natur ſtützt, heißt der phyſikotheologiſche oder teleologiſche, d. h. der aus der Zweckmäßigkeit der Natur geſchöpfte Beweis; denn dieſer Beweis beruft ſich hauptſächlich auf die ſogenannten Zwecke in der Natur. Zwecke ſetzen aber Verſtand, Abſicht, Bewußtſein voraus; da aber, ſo heißt es in dieſem Beweiſe, die Natur, die Welt, die Materie blind ſei, ohne Verſtand, ohne Bewußtſein wirke, ſo ſetze ſie ein geiſtiges Weſen voraus, welches ſie geſchaffen, oder doch und zwar nach und zu Zwecken gebildet und geformt habe. Dieſer Beweis iſt ſchon von den alten gläubigen Philoſophen, den Platonikern und Stoikern angewandt, in den chriſtlichen Zeiten aber bis zum Ueberdruß oft wiederholt worden. Es iſt der populärſte und auf einem gewiſſen Standpunkt einleuchtendſte und überzeugendſte Beweis, der Beweis des gemeinen, d. h. ungebildeten, nichts von der Natur wiſſenden Menſchenverſtands; er iſt daher der einzige, wenigſtens theoretiſche Grund und Stützpunkt des Theismus im Volke. Wir müſſen aber gegen dieſen Schluß vor Allem geltend machen, daß, obwohl der Vorſtellung von Zwecken etwas Gegenſtändliches oder Wirkliches in der Natur entſpricht, doch der Ausdruck und Begriff Zweck kein angemeſſener iſt. Was nämlich der Menſch die Zweckmäßigkeit der Natur nennt und als ſolche auffaßt, das iſt in Wirklichkeit nichts Andres, als die Einheit der Welt, die Harmonie der Urſachen und Wirkungen, der Zuſammenhang überhaupt, in dem Alles in der Natur iſt und wirkt. So wie die Worte nur dann einen Sinn und Verſtand haben, wenn ſie in einem nothwendigen Zuſammenhang mit einander ſtehen, ſo iſt es auch nur der nothwendige Zuſammenhang, in welchem die Weſen oder Erſcheinungen der Natur mit einander ſtehen, welcher auf den Menſchen den Eindruck der Verſtändigkeit und Abſichtlichkeit macht. Die Stoiker gebrauchten in ihren Beweiſen von einer verſtändigen Urſache der Welt gegen die freilich unvernünftige Vorſtellung, daß die Welt dem Zufall, dem zufälligen Zuſammenkommen von Atomen, d. h. unendlich kleinen, feſten und untheilbaren Körpern ihre Exiſtenz verdanke, das Bild, daß dies eben ſo wäre, als wenn man aus einem zufälligen Zuſammenwürfeln von Buchſtaben ſich die Entſtehung eines geiſtigen Werks, z. B. der Geſchichtsbücher des Ennius erklären wollte. Allein obgleich die Welt keinem Zufall ihre Exiſtenz verdankt, ſo brauchen wir uns deswegen doch keinen menſchlichen oder menſchenähnlichen Autor derſelben zu denken. Die ſinnlichen Dinge ſind keine Buchſtaben oder Lettern, die erſt von einem Setzer außer ihnen zuſammengeſetzt werden müſſen, weil ſie in keiner nothwendigen Beziehung zu einander ſtehen; die Dinge in der Natur ziehen ſich an, bedürfen und begehren einander, denn eines iſt nicht ohne das andere, treten alſo durch ſich ſelbſt in Beziehung, verbinden ſich aus eigener Kraft mit einander, wie z. B. der Sauerſtoff mit dem Waſſerſtoff, wodurch er das Waſſer, mit dem Stickſtoff wodurch er die Luft bildet, und begründen dadurch jenen bewundrungswürdigen Zuſammenhang, welchen der Menſch, der noch nicht in's Weſen der Natur hineingeſchaut hat und Alles nach ſich denkt, als das Werk eines nach Plänen und Zwecken wirkenden und ſchaffenden Weſens ſich erklärt. Was die Menſchen am meiſten als Beweisgrund eines verſtändigen oder geiſtigen Welturhebers anzuſehen ſich berechtigt glaubten, war nicht blos die ſogenannte innere organiſche Zweckmäßigkeit, mit welcher die Organe des Leibes ihren Functionen oder Verrichtungen entſprechen, ſondern auch und zwar hauptſächlich die ſogenannte äußere Zweckmäßigkeit, kraft welcher die unorganiſche Natur ſo beſchaffen, oder wie der Theiſt ſich ausdrückt, ſo eingerichtet iſt, daß die Thiere und Menſchen in ihr und zwar auf's allerangenehmſte, aufs comfortabelſte leben können.

Stände die Erde näher oder entfernter der Sonne, ſtiege die Temperatur bis auf den Siedpunkt des Waſſers oder fiele ſie herab unter den Gefrierpunkt, ſo würde Alles vor Hitze vertrocknen oder vor Kälte erſtarren. Wie weiſe hat daher der liebe Gott ausgerechnet, wie weit die Erde von der Sonne abſtehen muß, damit die Thiere und Menſchen auf ihr leben können! Und wie gütig hat er überall für die Nothdurft des Lebenden geſorgt! Selbſt in den traurigſten, unfruchtbarſten, kälteſten Gegenden, da giebt es immer noch wenigſtens Mooſe oder Flechten, Stauden und gewiſſe Thiere, die dem Menſchen zur Nahrung dienen. Und wie ſichtbar, wie augenfällig offenbart ſich erſt in dem Reichthum der wärmeren Länder die Güte und Weisheit Gottes! Wie hat der liebe Gott da für den Gaumen der Menſchen geſorgt! Welche Leckerbiſſen wachſen da auf Sträuchern und Bäumen! Da wächſt das Zuckerrohr, da der Reis, von dem allein in China wohl 100 Millionen Menſchen leben ſollen, da der Ingwer, die Ananas, der Kaffeebaum, der Theeſtrauch, der Pfefferſtrauch, der Cacaobaum, wovon die Chokolade kommt, der Muskatnußbaum, der Gewürznelkenbaum, der Vanilleſtrauch, die Cocosnußpalme, deren Rinde, wie ein moderner, frommer, populärer Botaniker ſagt, „die gütige Vorſehung überall mit halbmondförmigen Hervorragungen verſehen hat, wodurch es dem Menſchen erleichtert wird, den hohen Baum zur Gewinnung der köſtlichen Frucht und des erquickenden Getränkes, das er darreicht, zu erklettern“. Wir bemerken jedoch hierüber Folgendes und zwar zunächſt in Beziehung auf den erſten Punkt. Das organiſche Leben iſt nicht zufällig auf die Erde, in die unorganiſche Natur überhaupt hineingekommen, ſondern das organiſche und unorganiſche Leben gehört zuſammen. Was bin ich denn, vom organiſchen Leben ausgegangen, ohne die Außenwelt? So gut die Lunge zu mir gehört, ſo gut gehört die Luft zu mir, ſo gut das Auge zu mir gehört, ſo gut gehört das Licht zu mir; denn was iſt die Lunge ohne Luft, das Auge ohne Licht? Das Licht iſt nicht, damit das Auge ſieht, ſondern das Auge iſt, weil das Licht iſt; eben ſo iſt die Luft nicht, damit ſie eingeathmet werde, ſondern weil ſie iſt, weil ohne ſie das Leben nicht beſtehen könnte, wird ſie eingeathmet. Es findet ein nothwendiger Zuſammenhang ſtatt zwiſchen dem Organiſchen und Unorganiſchen. Ja dieſer Zuſammenhang ſelbſt iſt der Grund, iſt das Weſen des Lebens. Daher haben wir auch keinen Grund zu der Einbildung, daß, wenn der Menſch mehr Sinne oder Organe hätte, er auch mehr Eigenſchaften oder Dinge der Natur erkennen würde. Es iſt nicht mehr in der Außenwelt, in der unorganiſchen Natur, als in der organiſchen. Der Menſch hat gerade ſo viel Sinne, als eben nothwendig iſt, um die Welt in ihrer Totalität, ihrer Ganzheit zu faſſen. So wie der Menſch, der Organismus nicht, wie die Alten glaubten, aus dem Waſſer oder der Erde entſprungen iſt, überhaupt aus keinem beſtimmten einzelnen Element oder nur aus einer Gattung von Gegenſtänden, der nur dieſer oder jener Sinn entſpricht, ſondern ſo wie der Menſch nur dem Zuſammenwirken der geſammten Natur ſeine Exiſtenz und Entſtehung verdankt, ſo ſind auch ſeine Sinne nicht auf beſtimmte Gattungen oder Arten körperlicher Qualitäten oder Kräfte eingeſchränkt, ſondern ſie umfaſſen die ganze Natur. Die Natur verſteckt ſich nicht; ſie dringt ſich mit aller Gewalt und ſo zu ſagen Unverſchämtheit dem Menſchen auf. So gut die Luft durch Mund und Naſe und alle Poren des Leibes in uns eindringt, ſo gut würden die Dinge oder Eigenſchaften der Natur, die wir der Annahme nach durch unſere jetzigen Sinne nicht wahrnehmen, ſich uns fühlbar machen durch ihnen entſprechende Sinne, wenn es anders ſolche Dinge und Eigenſchaften gäbe. Doch wieder zurück! Allerdings würde das Leben auf der Erde erlöſchen, wenigſtens dieſes Leben, das jetzt auf ihr iſt, wenn die Erde an die Stelle des Merkurs träte, aber dann wäre auch nicht mehr die Erde die Erde, d. h. dieſer individuelle, von den anderen Planeten ſich unterſcheidende Planet, der ſie jetzt iſt. Die Erde iſt, was ſie iſt, nur an der Stelle, die ſie im Sonnenſyſtem einnimmt, und ſie iſt nicht deswegen an die Stelle geſetzt worden, damit die Menſchen und Thiere auf ihr leben könnten, ſondern weil ſie und zwar ihrer urſprünglichen Natur gemäß, nothwendig dieſe Stelle einnimmt, weil ſie überhaupt ſo beſchaffen iſt, wie ſie es jetzt iſt, deswegen entſtanden und leben auf ihr ſolche organiſche Weſen, als wir auf der Erde finden. Wir ſehen ja ſelbſt auf der Erde, wie die beſonderen Länder oder Erdſtriche auch beſondere, nur ihnen angehörige Thiere und Pflanzen hervorbringen, z. B. die heißen Länder die hitzigſten Temperamente, die hitzigſten Getränke, die hitzigſten Gewürze, wie alſo die organiſche und unorganiſche Natur zuſammenhängt, unzertrennlich, ja im Weſen ſelbſt eins iſt. Es iſt daher gar nicht zu verwundern, daß wir auf der Erde die den Menſchen und Thieren entſprechenden, angemeſſenen Lebensbedingungen und Lebensmittel finden; denn es entſpricht ja von vorne herein, von Hauſe aus der Individualität der Erde die Individualität unſeres Weſens; wir ſind ja keine Kinder des Saturn oder Merkur, ſondern Erdgeſchöpfe, Erdweſen. Es iſt ja dieſelbe Erde, dieſelbe Sonne, daſſelbe Klima, dem z. B. der Affenbrotbaum und der Affe, wie der Neger ihren Urſprung und ihre Exiſtenz verdanken. Wo einmal eine ſolche Temperatur vorhanden iſt, daß das Waſſer nicht als Dunſt oder Eis, ſondern als Waſſer exiſtiren kann, wo ein Waſſer alſo iſt, das getrunken oder von Pflanzen aufgeſaugt, eine Luft, die eingeathmet werden kann, ein Licht von der Stärke, dem Maaße, welches ſich mit dem thieriſchen oder menſchlichen Auge verträgt, da ſind auch die Elemente, die erſten Gründe und Urſprünge des thieriſchen und pflanzlichen Lebens gegeben, da iſt es natürlich, ja nothwendig, daß es auch Pflanzen giebt, die der thieriſchen und menſchlichen Organiſation entſprechen, als Nahrungsmittel dienen. Wenn man ſich daher darüber verwundern will, ſo muß man ſich überhaupt über die Exiſtenz der Erde verwundern oder ſeine theologiſche Verwunderung und Beweisführung nur auf die erſten ſo zu ſagen aſtronomiſchen Eigenſchaften der Erde beſchränken; denn haben wir einmal dieſe, haben wir einmal die Erde als dieſen individuellen, ſelbſtſtändigen, von anderen Weltkörpern ſich unterſcheidenden Planeten, ſo haben wir an dieſer Individualität der Erde die Bedingung oder vielmehr den Urſprung auch der organiſchen Individuen gegeben; denn nur die Individualität iſt das Princip, der Grund des Lebens. Worin hat aber die Individualität der Erde ihren Grund? in der Anziehung und Abſtoßung, der Attraction und Repulſion, welche der Materie, den Grundſtoffen der Natur weſentlich zukommt, welche der Menſch nur in ſeinem Verſtande von ihr abſondert. Materielle Theile oder Körper, die ſich anziehen, trennen ſich eben dadurch von anderen, ſtoßen ſie ab, bilden dadurch ein beſonderes Ganze. Die Grundſtoffe, die Urelemente, die Materie der Welt müſſen wir überhaupt nicht als etwas Gleichförmiges, Unterſchiedsloſes denken; eine ſolche Materie iſt nur eine menſchliche Abſtraction, eine Chimäre; das Weſen der Natur, das Weſen der Materie iſt urſprünglich ſchon ein in ſich unterſchiedenes Weſen; denn nur ein beſtimmtes, unterſchiedenes, individuelles Weſen iſt ein wirkliches Weſen. So thöricht die Frage, warum überhaupt Etwas iſt, ſo thöricht iſt die Frage, warum Etwas gerade dieſes beſtimmte Weſen iſt, warum z. B. das Sauerſtoffgas geruchlos, geſchmacklos, und ſchwerer als die atmoſphäriſche Luft iſt, warum es beim Zuſammendrücken leuchtet, auch durch den ſtärkſten Druck ſich nicht in tropfbare Flüſſigkeit verwandelt, warum ſein Miſchungsgewicht durch die Zahl 8 ausgedrückt wird, warum es ſich mit dem Waſſerſtoff ſtets nur in einer Gewichtsmenge, welche ſich verhält wie 8 zu 1, 16 zu 2, 24 zu 3, verbindet? Dieſe Eigenſchaften begründen eben die Individualität des Sauerſtoffs, d. h. ſeine Beſtimmtheit, ſeine Eigenthümlichkeit, ſeine Weſenheit. Wenn ich dieſe ihn von anderen Stoffen unterſcheidenden Eigenſchaften von ihm weglaſſe, ſo hebe ich ſeine Exiſtenz, hebe ihn ſelbſt auf. Fragen alſo, warum der Sauerſtoff gerade dieſer und kein anderer Stoff iſt, heißt fragen, warum der Sauerſtoff iſt. Aber warum iſt er denn? darauf antworte ich: er iſt, weil er eben iſt; er gehört eben zum Weſen der Natur; er iſt nicht deswegen, damit er das Feuer und das Athmen der Thiere unterhalte, ſondern weil er iſt, deswegen exiſtirt Feuer und Leben. Wo die Bedingung oder der Grund zu Etwas gegeben iſt, da kann auch die Folge nicht ausbleiben; wo der Stoff, das Material zum Leben gegeben iſt, da kann auch das Leben nicht fehlen, ſo wie, wenn einmal der Sauerſtoff und ein brennbarer Körper gegeben ſind, auch der Verbrennungsproceß nothwendig erfolgt.

Fünfzehnte Vorleſung.

Ich habe in der letzten Stunde einige Andeutungen gegeben, wie ſich die Naturerſcheinungen, welche ſich der Theiſt aus einem abſichtlichen, bewußten Weſen erklärt, phyſikaliſch oder natürlich erklären laſſen. Ich bin übrigens weit entfernt, mit dieſer oberflächlichen Andeutung eine Erklärung von dem Urſprung und Weſen des organiſchen Lebens geben zu wollen. Wir ſind noch lange nicht auf dem Standpunkt der Naturwiſſenſchaft, wo wir dieſe Frage löſen können. Nur ſo viel wiſſen wir oder können wir wenigſtens beſtimmt wiſſen, daß wir eben ſo gut, als wir jetzt auf natürlichem Wege entſtehen und erhalten werden, auch einſt auf natürlichem Wege entſprungen ſind, daß alle theologiſchen Erklärungen nichts leiſten. Aber auch abgeſehen von dieſer Kapitalfrage nach dem Urſprung des Lebens, giebt es allerdings viele auffallende und merkwürdige Erſcheinungen in der Natur, die eben deßwegen der Theiſt mit beſonderer Begierde aufgreift und den Naturaliſten mit den Worten entgegenhält: hier habt ihr den offenbaren Beweis einer göttlichen Vorſicht und Abſicht. Allein es iſt mit dieſen Erſcheinungen in der Natur eben ſo, wie mit den Fällen im menſchlichen Leben, in welchen der Theiſt handgreifliche Beweiſe einer beſonderen, über dem Menſchen wachenden Vorſehung erblickt, und welche ich ſchon in meinen Erläuterungen zum Weſen der Religion an einem Beiſpiel beleuchtet habe. Es ſind dies immer nur Fälle, die mit dem menſchlichen Egoismus zuſammenhängen, und wenn es gleich andere eben ſo merkwürdige Erſcheinungen giebt, denen wir gleichwohl kein Bedenken tragen eine natürliche, nicht abſichtliche Urſache zuzuſchreiben, ſo heben wir doch nur dieſe den menſchlichen Egoismus intereſſirenden Erſcheinungen hervor, überſehen ihre Aehnlichkeit mit jenen anderen für uns aber gleichgültigen Erſcheinungen, und betrachten ſie nun als Beweiſe einer beſonderen, abſichtlichen Vorſehung, als, ſo zu ſagen, natürliche Mirakel. „Wir athmen in niederer Temperatur, ſagt Liebig, mehr Kohlenſtoff aus, wie in höherer und wir müſſen in dem nämlichen Verhältniß mehr oder weniger Kohlenſtoff in den Speiſen genießen, in Schweden mehr, wie in Sicilien, in unſeren Gegenden im Winter ein ganzes Achtel mehr als im Sommer. Selbſt wenn wir dem Gewicht nach gleiche Quantitäten Speiſe in kalten und warmen Gegenden genießen, ſo hat eine unendliche Weisheit die Einrichtung getroffen, daß dieſe Speiſen höchſt ungleich in ihrem Kohlenſtoffgehalt ſind. Die Früchte, welche die Südländer genießen, enthalten in friſchem Zuſtande nicht über 12 Procent Kohlenſtoff, während der Speck und Thran des Polarländers 66—80 Procent Kohlenſtoff enthalten“. Aber was iſt denn das für eine unendliche Weisheit und Macht, die erſt der Folge eines Uebels, eines Mangels abhilft? Warum verhindert ſie denn nicht das Uebel ſelbſt? warum nicht die Urſache? Wenn der Wagen, in dem ich fahre, zuſammenbricht, aber ich breche kein Bein, ſoll ich davon die Urſache der göttlichen Vorſehung zuſchreiben? Hätte ſie nicht vorher den Bruch des Wagens verhindern können? Warum verhütet denn nicht die göttliche Weisheit und Güte die Kälte der Polarländer, die ſelbſt Felſen berſten macht? Kann ein Gott nicht ein Paradies ſchaffen? Was hilft ein göttliches Weſen, das erſt hinterdrein, erſt post festum hilft? Iſt das Leben der Polarländer nicht trotz ihres kohlenſtoffreichen Specks und Thrans ein höchſt erbärmliches Leben? Wie will man alſo bei ſolchen Erſcheinungen zur religiöſen Vorſtellung einer göttlichen Weisheit und Güte ſeine Zuflucht nehmen, da ſelbſt die Religion die Welt, wie ſie iſt, wegen ihrer Widerſprüche mit einer göttlichen Güte und Weisheit nicht ſo, wie ſie jetzt iſt, aus Gott kommen läßt, ſondern annimmt, daß ſie die Sünde, der Teufel entſtellt hat, und eben deßwegen eine göttliche, eine beſſere Welt in Ausſicht ſtellt? Und läßt ſich nicht ein natürlicher Grund von jener Erſcheinung angeben? Warum denn nicht? Der arme Polarländer, der zu Zeiten, wie z. B. der Grönländer, ſein kümmerliches Leben ſelbſt mit alten Zeltfellen und Schuhſohlen friſten muß, genießt freilich keine Südfrüchte und andre Leckerbiſſen der warmen Länder, aber nur aus dem einfachen Grunde, weil ſie eben nicht bei ihm gedeihen; er iſt aus trauriger Nothwendigkeit hauptſächlich auf den Thran und Speck des Seehunds und Wallfiſches angewieſen; aber der Speck und Thran findet ſich keineswegs nur in den Nordpolarländern. Der Wallfiſch iſt nur durch die Verfolgungen der Menſchen bis in den höchſten Norden zurückgedrängt worden und die Rüſſelrobbe z. B., die wegen ihres reichlichen Thrans ſehr geſucht iſt, findet ſich auch z. B. an den Küſten von Chile. Wenn ſich aber auch eine beſondre Menge von Kohlenſtoff am Nordpol finden ſollte, ſo hätten wir ſelbſt dafür eine analoge Erſcheinung an der Erfahrung, daß im Winter gefälltes Holz dichter, ſchwerer und folglich reicher an Brenn- oder Kohlenſtoff iſt, als im Frühjahr oder Sommer gefälltes, was offenbar daher kommt, daß zu dieſer Zeit unter dem Einfluſſe des Lichts und der Wärme die Pflanze nicht nur die Kohlenſäure zerſetzt, d. h. den Kohlenſtoff ſich aneignet und den Sauerſtoff fahren läßt, ſondern auch, namentlich in der Periode des Knoſpentreibens, der Blüthe, der Befruchtung Kohlenſtoff verzehrt, verbrennt, daher in dem Zuckerrohr, wie J. Dumas in ſeinem Verſuch einer chemiſchen Statik der organiſchen Weſen bemerkt, der in dem Stengel aufgehäufte Zucker ganz verſchwunden iſt, wenn die Blüthe und Befruchtung vollbracht ſind. Derſelbe Liebig, der in dem Speck und Thran der armen Polarländer die Beweiſe einer göttlichen Weisheit erblickt, erklärt übrigens andere eben ſo merkwürdige Erſcheinungen, die gleichfalls theologiſch erklärt werden können und erklärt worden ſind, aus höchſt einſachen natürlichen Gründen. „Man findet es bewunderungswürdig, ſagt derſelbe, daß die Grasarten, deren Samen zur Nahrung dient, dem Menſchen wie ein Hausthier folgen. Sie folgen dem Menſchen durch ähnliche Urſachen, wie die Salzpflanzen dem Meeresſtrande und Salinen, die Chenopodien den Schutthaufen; ſo wie die Miſtkäfer auf die Excremente der Thiere angewieſen ſind, ſo bedürfen die Salzpflanzen des Salzes, die Schuttpflanzen des Ammoniaks und ſalpeterſauren Salzes. Keine von unſeren Getreidepflanzen kann aber ausgebildeten Samen tragen, Samen, welche Mehl geben, ohne eine reichliche Menge phosphorſaurer Bittererde, ohne Ammoniak zu ihrer Ausbildung vorzufinden. Dieſe Samen entwickeln ſich nur in einem Boden, wo dieſe drei Beſtandtheile ſich vereinigt finden und kein Boden iſt reicher daran, als Orte, wo Thiere und Menſchen familienartig zuſammenwohnen, ſie folgen dem Urin, den Excrementen derſelben, weil ſie ohne deren Beſtandtheile nicht zum Samentragen kommen". Hier haben wir alſo eine höchſt merkwürdige und für den Menſchen wichtige Erſcheinung, eine Erſcheinung, die ein Theiſt einem Naturaliſten als den ſchlagendſten Beweis einer beſondern Vorſehung an den Kopf werfen kann, wenn er nichts von dem natürlichen Grunde weiß, zuſammengeſtellt mit andern eben ſo merkwürdigen, aber dem Menſchen gleichgültigen Erſcheinungen (denn die Chenopodien, die größtentheils auch in der Nähe der menſchlichen Wohnungen vorkommen, haben, höchſtens mit Ausnahme einer Art, deren Blätter zu kühlenden Umſchlägen gebraucht werden, weder für das Vieh, noch für die Menſchen einen Nutzen) und erklärt aus dem Zuſammenhang des pflanzlichen Lebens mit den thieriſchen Excrementen, aus jenem Zuſammenhang alſo, aus welchem wir überhaupt ſchon in der letzten Stunde die Erſcheinung der Zweckmäßigkeit der Natur erklärten oder abzuleiten verſuchten. Ich füge dem angeführten Beiſpiel noch ein anderes bei. „Es ſind gerade, ſagt der Chemiker Mulder in ſeiner phyſiologiſchen Chemie, diejenigen Salze die verbreitetſten, welche ... zum Leben eben ſo nothwendig ſind, als die organiſchen vier Elemente. .... Die meiſten dieſer Salze ſind für das Blut ganz unentbehrlich und finden ſich ſowohl im Trinkwaſſer, als in den Säften der Pflanzen, welche Menſchen und Thieren zur Nahrung dienen, wieder; eine Thatſache, welche den innigen Zuſammenhang der beiden Naturreiche andeutet, die man in der Wiſſenſchaft zu ſehr von einander zu trennen pflegt!“ Und wenn es auch genug Erſcheinungen in der Natur giebt, deren phyſikaliſchen, natürlichen Grund wir noch nicht entdeckt haben, ſo iſt es thöricht, deßwegen, weil wir eine Erſcheinung nicht phyſikaliſch, nicht natürlich erklären können, zur Theologie ſeine Zuflucht zu nehmen. Was wir nicht erkennen, werden unſere Nachkommen erkennen. Wie unzählig Vieles, was unſere Vorfahren ſich nur aus Gott und ſeinen Abſichten erklären konnten, haben wir jetzt aus dem Weſen der Natur abgeleitet! Selbſt auch das Einfachſte, Natürlichſte, Nothwendigſte hat man ſich einſt nur durch die Teleologie und Theologie erklärt. Warum ſind denn die Menſchen nicht gleich, warum haben ſie verſchiedene Geſichter? fragt ein alter Theolog und antwortet darauf: damit ſie von einander unterſchieden, damit ſie nicht verwechſelt werden können, deßwegen hat Gott ihnen verſchiedene Geſichter gemacht. Wir haben in dieſer Erklärung ein köſtliches Beiſpiel von dem Weſen der Teleologie. Der Menſch verwandelt aus Unwiſſenheit einerſeits, andererſeits aus dem egoiſtiſchen Hang, Alles aus ſich zu erklären, Alles nach ſich zu denken, das Unwillkürliche in ein Willkürliches, das Natürliche in ein Abſichtliches, das Nothwendige in ein Freies. Daß der Menſch unterſchieden iſt von anderen Menſchen, iſt eine nothwendige, natürliche Folge ſeiner Individualität und Exiſtenz; denn wäre er nicht unterſchieden, ſo wäre er auch nicht ein eignes, ſelbſtſtändiges, individuelles Weſen, und wäre er nicht ein Einzelweſen, ein Individuum, ſo exiſtirte er nicht. Es giebt keine zwei Blätter an einem und demſelben Baume, ſagt Leibnitz, die ſich vollkommen gleichen, und mit vollem Rechte; nur unendliche, unüberſehbare Verſchiedenheit iſt das Princip des Lebens; die Gleichheit hebt die Nothwendigkeit der Exiſtenz auf; kann ich mich nicht unterſcheiden von Anderen, ſo iſt es ganz eins, ob ich bin oder nicht bin; die Anderen erſetzen mich; kurz, ich bin, weil ich unterſchieden bin, und bin unterſchieden, weil ich bin. Schon in der Undurchdringlichkeit, darin, daß denſelben Platz, den ich einnehme, ein Anderer nicht einnehmen kann, daß ich dieſen von meinem Platz ausſchließe, iſt meine Selbſtſtändigkeit, meine Unterſchiedenheit von dem Anderen enthalten. Kurz jeder Menſch hat ein eignes Geſicht, weil er ein eigenes Leben hat, ein eigenes Weſen iſt. Wie es aber mit dieſem Falle iſt, iſt es mit unzählig anderen Fällen, welche ſich der Menſch teleologiſch erklärt, nur daß die Oberflächlichkeit, Unwiſſenheit und Lächerlichkeit der Teleologie in anderen Fällen nicht ſo handgreiflich, augenſcheinlich iſt, wie in dieſem Beiſpiel, dem übrigens noch viele andere an die Seite geſetzt werden könnten.

Ich habe ſo eben geſagt, daß ich die Erſcheinungen der Natur, die der Theiſt teleologiſch erklärt, keineswegs durch das Geſagte erklärt wiſſen will. Ich gehe weiter und behaupte, daß, wenn ſich auch viele Erſcheinungen der Natur nur teleologiſch erklären ließen, ſich doch daraus noch lange nicht die Conſequenzen der Theologie ergeben würden. Ich gebe alſo den Teleologen zu, daß das Auge ſich nur erklären laſſe aus einem Weſen, welches bei der Bildung oder Schöpfung des Auges den Zweck des Sehens verfolgte, daß alſo das Auge nicht deßwegen ſieht, weil es ſo organiſirt iſt, wie es iſt, ſondern daß es ſo organiſirt wurde, damit es ſähe. Ich gebe alſo dieſes den Teleologen zu, läugne aber, daß daraus ein Weſen folgt, auf welches der Name Gott paßt, läugne, daß wir damit über die Natur hinaus kommen. Die Zwecke und Mittel in der Natur ſind immer nur natürliche, wie ſollten ſie alſo auf ein über- und außernatürliches Weſen uns verweiſen? Ihr könnt euch die Welt nicht erklären, ohne ein perſönliches, geiſtiges Weſen als ihren Urheber anzunehmen, aber ich bitte euch doch, mir gefälligſt zu erklären, wie aus einem Gott eine Welt entſtehen, wie ein Geiſt, wie ein Gedanke — die Wirkungen eines Geiſtes ſind ja zunächſt nur Gedanken

— Fleiſch und Blut hervorbringen kann? Ich gebe euch gern zu, daß der Zweck als Zweck, der Zweck, *wie* ihr ihn in eurem Kopfe euch vorſtellt, abgeſondert von dem Inhalt, dem Gegenſtand, der *Materie* des Zwecks auf einen Gott, einen Geiſt hinweiſt, aber ich behaupte, daß dieſer Zweck und der Urheber deſſelben, das zweckthätige Weſen eben ſo gut nur in eurem Kopfe exiſtiren, als die erſte Urſache des Theismus nur der perſonificirte Begriff der Urſache, das Weſen Gottes nur das von allen beſonderen Beſtimmungen abgezogene Weſen der ſinnlichen Weſen, die Exiſtenz Gottes nur der Gattungsbegriff der Exiſtenz iſt. Denn die Zwecke ſind ſo verſchieden, ſo *materiell*, *als die Organe dieſer Zwecke*; wie könnt, wie wollt ihr alſo die Zwecke von den Organen abtrennen? wie alſo z. B. den Zweck des Auges, das Sehen von der Sclerotica, von der Netzhaut, von der Traubenhaut, von der wäſſerigen Feuchtigkeit, vom Glaskörper und den übrigen zum Sehen erforderlichen Körpern abſondern? Wenn ihr aber den Zweck des Auges nicht von ſeinen materiellen Mitteln und Organen abſondern könnt, wie wollt ihr das Weſen, welches den Zweck des Auges hervorbrachte, abſondern und unterſcheiden von dem Weſen, welches die vielfältigen, dieſe Zwecke vermittelnden Materien hervorbrachte? Kann aber ein Weſen, das kein materielles, kein körperliches iſt, die Urſache von Zwecken ſein, die nur die Folge materieller, körperlicher Mittel oder Organe ſind? Wie kann man von Zwecken, die nur von materiellen, körperlichen Bedingungen und Mitteln abhängig ſind, auf ein immaterielles, unkörperliches Weſen als Urſache ſchließen? Ein Weſen, das nur durch materielle Mittel Zwecke verwirklicht, das iſt ja nothwendig ſelbſt nur ein materielles Weſen. Wie ſind, wie können alſo die Werke der Natur Beweiſe und Werke eines Gottes ſein? Ein Gott iſt, wie wir ſpäter noch ſehen werden, das *verſelbſtſtändigte* und *vergegenſtändlichte Weſen der menſchlichen Einbildungskraft*; einem Gotte ſtehen alle Wunder der Einbildungskraft zur Seite und zu Gebote; ein Gott kann Alles; er iſt an Nichts gebunden, ſo wenig als die

Phantaſie, als die Wünſche des Menſchen; er kann aus Steinen Menſchen machen; er ſchafft ſogar aus Nichts die Welt. Und wie ein Gott nur Wunder wirkt, ſo iſt er ſelbſt ſeinem Weſen nach ein Wunder. Ein Gott ſieht ohne Augen, hört ohne Ohren, denkt ohne Kopf, wirkt ohne Werkzeuge, kurz er iſt und thut Alles, ohne die zu dieſem Thun nöthigen Mittel und Organe zu gebrauchen und zu haben. Aber die Natur hört nur durch Ohren, ſieht nur durch Augen; wie kann man alſo die Natur aus Gott ableiten? wie das Organ des Gehörs aus einem Weſen, welches hört ohne Ohren, wie die Bedingungen und Geſetze der Natur, an die alle ihre Erſcheinungen und Wirkungen gebunden ſind, aus einem *Weſen, das an keine Bedingungen und Geſetze* gebunden iſt? Kurz die *Werke eines Gottes ſind nur Wunder*, aber *keine Naturwirkungen*. Die Natur iſt nicht allmächtig; ſie kann nicht Alles; ſie kann nur das, wozu die Bedingungen vorhanden ſind; die Natur, die Erde z. B. kann nicht im Winter aus den Bäumen Blüthen und Früchte hervorbringen; denn es fehlt die dazu nöthige Wärme; aber ein Gott kann es ohne Umſtand. „Gott, ſagt Luther, kann auch das *Leder an der Taſche* zu *Gold* machen und aus *Staub eitel Korn* machen und die *Luft* mir zum *Keller voll Wein* machen.“ Die Natur kann keinen Menſchen erzeugen, wenn nicht zwei verſchiedene, aber gleichberechtigte Organismen, der männliche und weibliche, vorhanden ſind und zuſammenwirken; aber ein Gott bringt aus dem Leibe einer Jungfrau ohne Zuthun des Mannes einen Menſchen hervor. „Sollte dem Herrn etwas unmöglich ſein?“ Kurz die Natur iſt eine Republik, ein Reſultat ſich gegenſeitig bedürfender und erzeugender, zuſammenwirkender, aber gleichberechtigter Weſen oder Kräfte. Der ganze thieriſche Organismus, um an dieſem die Natur darzuſtellen, läßt ſich reduciren auf Nerven und Blut. Aber der Nerve iſt nichts ohne Blut, das Blut nichts ohne Nerve; in der Natur weiß man eben deswegen nicht, wer Koch oder Keller iſt, weil Alles gleich wichtig, gleich weſentlich iſt; es giebt da keine Privilegien; das

Gemeinſte iſt ſo wichtig, ſo nothwendig, als das Höchſte; wenn meine Sehnerven noch ſo gut organiſirt ſind, aber es fehlt an dieſer oder jener Flüſſigkeit, dieſer oder jener Haut, ſo kann mein Auge doch nicht ſehen. Eben daher, daß der Organismus ein republikaniſches Gemeinweſen iſt, nur aus dem Zuſammenwirken gleichberechtigter Weſen entſteht, kommt das materielle Uebel, der Kampf, die Krankheit, der Tod: aber die Urſache des Todes iſt auch die Urſache des Lebens, die Urſache des Uebels auch die Urſache des Guten.

Ein Gott dagegen iſt ein Monarch, und zwar ein abſoluter, unbeſchränkter Alleinherrſcher, der thut und kann, was er will, der über dem Geſetze ſteht — Princeps legibus solutus est — aber ſeine Willkürgebote zu Geſetzen ſeiner Unterthanen macht, wenn ſie auch noch ſo ſehr ihren Bedürfniſſen widerſprechen. Wie in der Republik nur Geſetze herrſchen, welche den eigenen Willen des Volkes ausdrücken, ſo herrſchen auch in der Natur nur Geſetze, welche dem eigenen Weſen der Natur entſprechen. So iſt es ein Naturgeſetz, wenigſtens bei den höher organiſirten Thieren, daß die Erzeugung und Fortpflanzung abhängig iſt von dem Daſein und Zuſammenwirken zweier geſchlechtlich verſchiedener Individuen, aber dieſes Geſetz iſt kein despotiſches: es liegt in dem Weſen der höheren Organismen, daß ſich die Geſchlechtsverſchiedenheit zu verſchiedenen ſelbſtſtändigen Individuen ausbildet, daß ſie folglich auf eine ſchwierigere, vermitteltere Weiſe ins Daſein kommen, als die niederen, die ſich, wie z. B. die Polypen durch bloße Selbſttheilung vermehren. Und wenn wir auch für ein Naturgeſetz keinen Grund angeben können, ſo verbindet uns doch die Analogie zu dem Glauben oder vielmehr zu der Gewißheit, daß es einen naturgemäßen Grund hat. Aber ein Gott giebt einer Jungfrau das Privilegium, ohne Mann einen Menſchen hervorzubringen, gebietet dem Feuer, daß es nicht brennt, daß es wirkt wie Waſſer, und dem Waſſer, daß es wirkt wie Feuer, daß es alſo Wirkungen hervorbringt, die ſeiner Natur, ſeinem Weſen widerſprechen, wie die Gebote des Despoten dem Weſen ſeiner Unterthanen widerſprechen. Kurz, ein Gott dringt der Natur ſeinen Willen auf, er führt ein abſolut willkürliches Regiment, wie ein Despot den Menſchen das Unnatürlichſte zumuthet. So verordnete z. B. Kaiſer Friedrich II. in ſeiner Ketzerverordnung: „da das Majeſtätsverbrechen gegen Gott größer iſt, als das gegen Menſchen, und da Gott die Sünden der Väter an den Kindern heimſucht, ſo ſollen die Kinder der Ketzer aller öffentlichen Aemter und Ehrenſtellen unfähig ſein, *mit Ausnahme* derjenigen *ihrer Kinder*, welche *ihren Vater angegeben haben*." Giebt es eine der Natur des Menſchen widerſprechendere Ausnahme und Verordnung, als dieſe? Wilhelm der Eroberer verordnete unter anderen tyranniſchen Geſetzen, daß in den Städten alle Geſellſchaften auseinander gehen und Feuer und Licht ausgelöſcht werden mußten, ſobald um 7 Uhr Abends die Feierglocken geläutet wurden. Kann es eine des Menſchen unwürdigere, unnatürlichere Beſchränkung der menſchlichen Freiheit geben, als dieſe? Aehnliche Verordnungen haben wir übrigens ſelbſt noch vor wenigen Jahren in unſeren monarchiſchen Staaten erlebt. Thomas Paine erzählt, daß einſt ein Braunſchweiger Soldat, der im Unabhängigkeitskriege der Nordamerikaner gefangen worden war, zu ihm geſagt: „Ach Amerika iſt ein ſchönes, freies Land, es iſt werth, daß das Volk dafür kämpft; ich weiß den Unterſchied, da ich das meinige kenne. Wenn in meinem Lande der Fürſt ſagt: *eßt Stroh, ſo eſſen wir Stroh!*" Giebt es aber einen Befehl, der dem Menſchen eine größere, anti- und ſupranaturaliſtiſchere Selbſtverläugnung gebietet, als der Befehl, Stroh zu eſſen? Iſt alſo nicht das fürſtliche, monarchiſche, wenigſtens abſolut monarchiſche Regiment eben ſo in der Politik ein Wunderregiment, als in der Natur? Wie ſtimmt aber dieſes Regiment zu dem Weſen der Natur? wo finden wir in der Natur, wo Alles natürlich, Alles nur in Uebereinſtimmung mit dem Weſen der natürlichen Dinge geſchieht, Spuren eines Wunderregiments? Aus der Natur einen Gott, d. h. ein übernatürliches, wunderthätiges Weſen heraus beweiſen zu wollen, iſt eben ſo thöricht, eben ſo ein Beweis der Unwiſſenheit nicht nur von dem Weſen der Natur, ſondern auch von dem Weſen eines Gottes, als wenn ich aus einer Republik, ſpecieller gefaßt, aus dem republikaniſchen Staatsoberhaupte, dem Präſidenten einer Republik, einen Fürſten, einen König oder Kaiſer herausklügeln, beweiſen wollte, daß derſelbe auch ein Fürſt, ein Regent im Sinne unſerer Staaten wäre, und daher kein Staat ohne Fürſten beſtehen könnte. Der Präſident ſtammt aus dem Blute des Volkes; er iſt eines Weſens, eines und deſſelben Geſchlechtes mit dem Volke, er iſt nur der perſonificirte Volkswille; er kann nicht, was er will; er vollſtreckt nur die Geſetze, die das Volk beſchloſſen; aber der Fürſt iſt ein vom Volke ſpecifiſch, oder vielmehr der Gattung nach unterſchiedenes Weſen, wie der Gott von der Welt; er iſt aus fürſtlichem Geblüt; er herrſcht nicht als der perſonificirte Volkswille über das Volk, ſondern er herrſcht über dem Volke als ein außer dem Volke ſtehendes, ſonderliches Weſen, wie Gott über der Natur als beſonderes, übernatürliches Weſen; aber eben deswegen ſind die Wirkungen beider nur willkürliche Machtgebote, Wunder, Mirakel. In der Natur iſt nun aber nur, wie geſagt, ein republikaniſches Regiment. Der Kopf am Menſchen iſt wohl der Präſident meines Leibes, aber nichts weniger als ein abſoluter Monarch oder ein Regent von Gottes Gnaden; denn der Kopf iſt eben ſo gut ein Weſen von Fleiſch und Blut, als der Magen, als das Herz; er iſt aus derſelben Maſſe, demſelben organiſchen Grundſtoffe hervorgegangen, aus welchem die übrigen Organe; er iſt wohl über den anderen Organen, er iſt das Caput, das erſte Weſen; aber doch kein der Gattung, dem Geſchlecht nach von ihnen unterſchiedenes Weſen; er übt daher keine despotiſche Macht aus; er gebietet den anderen Gliedern nur Handlungen, die ihrem Weſen angemeſſen ſind; er iſt eben deswegen nicht unverantwortlich, ſondern er wird beſtraft, ſeines Regiments entſetzt, wenn er den Fürſten ſpielen will und dem Magen, dem Herzen oder ſonſt einem Organe Etwas zumuthet, was ihrer Natur widerſpricht. Kurz, ſo wie in der Republik, wenigſtens der demokratiſchen, die wir hier allein meinen, nur volksthümliche Weſen, aber keine Fürſten regieren, ſo herrſchen auch in der Natur keine Götter, ſondern nur natürliche Kräfte, natürliche Geſetze, natürliche Elemente und Weſen. Und es iſt daher, um das frühere Beiſpiel zu wiederholen, eben ſo thöricht, aus dem die Natur beherrſchenden Weſen einen Gott heraus zu deduciren, als es thöricht wäre, ein Beweis von Mangel an Verſtand und Urtheilskraft, aus dem Präſidenten einer Republik einen Fürſten oder Monarchen heraus zu wittern.

Sechszehnte Vorleſung.

Der Glaube oder die Vorſtellung, daß ein Gott Urheber, Erhalter und Regent der Welt ſei, — eine Vorſtellung, die der Menſch nur von ſich, von dem politiſchen Regimente abgezogen und auf die Natur übergetragen hat — beruht auf der Unkenntniß der Menſchen von der Natur; ſie ſtammt daher aus der Kinderzeit der Menſchheit, ob ſie gleich ſich bis auf den heutigen Tag erhalten hat, und iſt nur da an ihrem Platze, nur da eine wenigſtens ſubjective Wahrheit, wo der Menſch alle Erſcheinungen, alle Wirkungen der Natur in ſeiner religiöſen Einfalt und Unwiſſenheit Gott zuſchreibt. Es war natürlich, ſagt ein moderner rationaliſtiſcher Theolog, Bretſchneider in ſeiner Schrift: „Die religiöſe Glaubenslehre nach der Vernunft und Offenbarung (oder vielmehr weder nach der Vernunft, noch nach der Offenbarung) für denkende (oder vielmehr nicht denkende) Leſer," „daß in den älteſten Zeiten das fromme Gefühl (?) alle oder doch die meiſten Naturveränderungen als unmittelbare Wirkungen der Götter oder Gottes anſah. Je weniger man nämlich die Natur und ihre Geſetze kannte, deſto gewiſſer mußte man für die Veränderungen übernatürliche Urſachen, alſo den Willen der Götter aufſuchen. So war es bei den Griechen Jupiter, der die Gewitter ſendete, die Blitze rechts oder links ſchleuderte. Auch das fromme Gefühl (?) des israelitiſchen Volkes bezog Alles oder doch das Meiſte auf Gott als unmittelbare Urſache. Jehovah iſt es nach dem A. T., der die Saat wachſen läßt, die Ernte behütet, Korn, Oel und Wein giebt, fruchtbare oder unfruchtbare Jahre, Krankheiten und Seuchen ſendet; fremde Völker zu Kriegen erweckt, die Guten mit langem Leben, Reichthum, Geſundheit und anderen Gütern belohnt, die Böſen mit Krankheit, frühem Tod u. ſ. w. beſtraft, die Sonne, den Mond und die Geſtirne am Himmel herausführt und die ganze Natur und die Geſchicke der Völker und einzelnen Menſchen nach ſeinem Willen leitet.“ Aber wir müſſen ſogleich gegen dieſen Rationaliſten bemerken, daß dieſe Vorſtellungsart im Weſen der Religion begründet iſt, daß nur da der Glaube an Gott noch ein wahrer, lebendiger iſt, wo Alles nur theologiſch, aber nicht phyſikaliſch erklärt wird. Wir finden daher dieſe Vorſtellung nicht nur bei den alten Völkern, ſondern auch bei den alten Chriſten, ja überhaupt bei den frommen Chriſten, welche die alten, d. h. ächten Vorſtellungen der Religion und des Gottesglaubens bewahrt haben, in denen noch nicht die Verſtandesbildung über die religiöſen Vorſtellungen geſiegt, zum deutlichen Beweiſe, daß dieſe Vorſtellung die wahrhaft religiöſe iſt. Wir treffen ſie daher auch bei unſeren Reformatoren. Der Unterſchied zwiſchen dem gewöhnlichen Naturlauf und einem Wunder iſt ihnen zufolge nur dieſer, daß hier die Wirkung Gottes in die Augen fällt, während der gewöhnliche Naturlauf ein eben ſo wunderbares Wirken Gottes vorausſetzt, nur daß er wegen ſeiner Gewöhnlichkeit den Augen des Haufens nicht ſo erſcheint. Alle Wirkungen der Natur ſind ihnen Wirkungen Gottes; der Unterſchied zwiſchen Wunder und Naturwirkung iſt ihnen nur, daß dort im Widerſpruch mit der Natur, hier im Einklang wenigſtens mit ihrer Erſcheinung Gott handelt. „Nicht das Brot, ſagt Luther, ſondern das Wort Gottes nähret auch den Leib natürlich, wie es alle Dinge ſchaffet und erhält. Weil (wenn) es fürhanden iſt, ſo nähret Gott dadurch und darunter, daß man es nicht ſehe und meyne, das Brot thue es. Wo es aber nicht fürhanden iſt, da nähret er ohne Brot allein durchs Wort, wie er thut unter dem Brot. Summa: Alle Creaturen ſind Gottes *Larven* und *Mummereien* („unkräftige Schatten Gottes", wie ſich Luther an einer anderen Stelle ausdrückt), die er will laſſen mit ihm wirken und helfen allerlei ſchaffen, das er doch *ohne ihr Mitwirken thun kann und auch thut.*" Ebenſo ſpricht ſich Calvin in ſeiner Inſtitution der chriſtlichen Religion aus, z. B.: „die göttliche Vorſehung kommt uns nicht immer nackt entgegen, ſondern ſie kleidet ſich oft in natürliche Mittel, ſie hilft uns bald vermittelſt eines Menſchen oder einer unvernünftigen Creatur, ſie hilft uns auch *ohne ein natürliches Mittel* oder ſelbſt im *Widerſpruch* mit der Natur", alſo auf augenfällig wunderbare Weiſe, d. h. mit anderen Worten: alle Wirkungen der Natur ſind eigentlich nur Wirkungen Gottes, alle Dinge nur Inſtrumente, Werkzeuge Gottes und zwar *gleichgültige* Inſtrumente, keine Inſtrumente, wie die Inſtrumente der Natur ſind, welche nur durch das Werkzeug des Auges, aber nicht des Ohres, nicht der Naſe ſieht, ſondern Inſtrumente, mit welchen Gott nur kraft ſeines Willens dieſe oder jene Wirkungen nach Belieben verknüpft hat, Wirkungen, die er daher auch ohne dieſe Inſtrumente hervorbringen kann. „Gott könnte, ſagt Luther in einer Predigt, Kinder zeugen ohne Vater und Mutter .... Aber er hat die Menſchen dazu erſchaffen und zeuget und ernähret die Kinder durch die Eltern, Vater und Mutter. Er könnte auch den Tag machen ohne Sonne, wie die erſten drei Tage in der Schöpfung waren Tag und Nacht, und war dennoch weder Sonne, noch Mond, noch Sterne dazumal geſchaffen. Solches könnte noch Gott thun ..... ſo er wollte; aber er will es nicht thun." Freilich eine ſonderbare Einſchränkung, ein ſonderbares Aber, daß er nicht thun will, was er thun *kann*. Wir ſehen daher an dieſen Ausſprüchen der alten, ächten Gottesgläubigen, wie wenig die Phyſik oder Phyſiologie und Theologie zuſammenſtimmen, wie wenig *die* Erſcheinungen ſelbſt, die der rationelle Theiſt als Zwecke auffaßt und als Beweiſe für das Daſein eines Gottes anführt, ſich aus einem Gotte ableiten laſſen. Zwiſchen dem Organ des Auges oder dem Mittel des Sehens und dem Zweck des Auges, dem Akt des Sehens iſt in der Natur ein nothwendiger Zuſammenhang; es liegt in dem Organismus, in der Natur des Auges, daß nur das Auge und ſonſt kein anderes Leibesglied ſehen kann; aber in der Theologie unterbricht der Wille Gottes dieſen nothwendigen Zuſammenhang; Gott kann auch, wenn er will, den Menſchen ohne Augen oder ſelbſt durch ein dem Auge entgegengeſetztes Organ, ſelbſt durch ein ſinnloſes Organ, ſelbſt durch den After ſehen laſſen. Calvin ſagt ausdrücklich, daß Gott in dem A. T. das Licht habe vor der Sonne entſtehen laſſen, damit die Menſchen daraus erſehen könnten, daß keineswegs die wohlthätigen Erſcheinungen des Lichts an die Sonne nothwendig geknüpft wären, daß Gott auch ohne die Sonne leiſten könne, was er jetzt, d. h. im gewöhnlichen, aber keineswegs nothwendigen Naturlauf durch die Sonne oder vermittelſt der Sonne leiſte. Wir haben hieran zugleich einen der überzeugendſten Beweiſe, wie die Natur das Daſein eines Gottes und umgekehrt das Daſein eines Gottes die Natur aufhebt. Wenn ein Gott iſt, wozu iſt denn die Welt, wozu die Natur? Wenn ein vollkommenes Weſen iſt, ein vollkommenes Weſen, wie man ſich's unter Gott vorſtellt, wozu ein unvollkommenes? Hebt denn nicht das Daſein eines vollkommenen Weſens die Nothwendigkeit, den Grund eines unvollkommenen Weſens auf? Auf die Unvollkommenheit paßt die Vollkommenheit wohl; aber wie paßt auf die Vollkommenheit die Unvollkommenheit? der Sinn der Unvollkommenheit liegt in der Vollkommenheit; das Unvollkommene will vollkommen, der Knabe will Mann, das Mädchen Weib werden, das, was unten iſt, ſtrebt empor, will aufwärts kommen; aber wie kann ich aus dem höchſten Weſen, wenn ich anders bei Sinnen bin, ein unter ihm ſtehendes, ein niedriges Weſen ableiten? Wie kann ich aus einem Verſtandesweſen verſtandloſe Weſen entſtehen laſſen, wenn ich anders bei Verſtand bin? Wie kann ein Geiſt geiſtloſe Weſen produciren? Was kann alſo ein Gott hervorbringen, wenn ich einen Gott denke und richtig folgern und einmal etwas ihn hervorbringen laſſen will, wiewohl die Gottheit immer etwas Unproductives iſt, außer Götter, außer Weſen ſeines Gleichen? Und wenn ein Gott iſt, d. h. ein Weſen, welches ſieht, ohne Augen, und hört, d. h. Alles vernimmt, ohne Ohren zu haben, wie kann ich aus ihm die Augen und Ohren ableiten? Der Sinn, der Zweck, das Weſen, die Nothwendigkeit des Daſeins der Augen und Ohren, iſt ja nur das Sehen und Hören; wenn aber nun ſchon ein ohne Auge ſehendes Weſen iſt, wozu iſt denn das Auge? fällt nicht damit der Grund ſeiner Exiſtenz hinweg? „Wer das Ohr gemacht hat, wie ſollte der nicht hören? wer das Auge gemacht hat, wie ſollte der nicht ſehen?“ Wer aber ſchon ſieht, wie braucht der ein Auge zu machen? Das Auge iſt, weil ohne daſſelbe kein ſehendes Weſen iſt, aber es iſt nicht, weil ein ſehendes Weſen iſt. Das Auge entſpringt aus dem Trieb der Natur, zu ſehen, aus der Begierde nach Licht, aus dem Bedürfniß, aus der Nothwendigkeit eines Auges zum Leben, wenigſtens des höheren Organismus. Man hat oft geſagt: die Welt iſt unerklärbar ohne einen Gott; aber gerade das Gegentheil iſt wahr: wenn ein Gott iſt, ſo iſt das Daſein einer Welt unerklärlich; denn ſie iſt vollkommen überflüſſig. Die Welt, die Natur iſt nur erklärbar, wir finden nur dann einen vernünftigen Grund ihrer Exiſtenz, ſo wir anders nach einem ſolchen ſuchen, wenn wir erkennen, daß es keine Exiſtenz außer der Natur, keine andere, als eine körperliche, natürliche, ſinnliche Exiſtenz giebt, wenn wir die Natur auf ſich beruhen laſſen, wenn wir alſo erkennen, daß die Frage nach dem Grund der Natur eins iſt mit der Frage nach dem Grunde der Exiſtenz. Aber die Frage, warum überhaupt Etwas exiſtirt, iſt eine thörichte Frage. Weit gefehlt alſo, daß die Welt, wie die alten Theiſten ſagten, in einem Gotte ihren Grund hat, ſo iſt vielmehr der Grund der Welt aufgehoben, wenn ein Gott iſt. Aus einem Gotte folgt nichts Anderes; alles Andere außer ihm iſt überflüſſig, eitel, nichtig; wie kann ich es alſo aus ihm ableiten und begründen wollen? Aber eben ſo gilt der umgekehrte Schluß. Iſt eine Welt, iſt dieſe Welt eine Wahrheit, und ihre Wahrheit verbürgt ihre Exiſtenz, ſo iſt ein Gott nur ein Traum, nur ein vom Menſchen eingebildetes, nur ein in ſeiner Einbildung exiſtirendes Weſen. Welchen Schluß werden wir aber zu dem unſerigen machen? den letzteren, denn die Welt, die Natur iſt etwas unmittelbar, ſinnlich Gewiſſes, etwas Unbezweifelbares. Aus dem Daſein auf die Nothwendigkeit und Weſenhaftigkeit eines Gegenſtandes ſchließen, iſt doch gewiß weit vernünftiger und ſicherer, als aus der Nothwendigkeit eines Weſens auf ſein Daſein ſchließen; denn dieſe Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit, die ſich nicht auf das Daſein gründet, kann eine nur ſubjective, nur eingebildete ſein. Nun iſt aber kein Menſch, kein Leben, wenn kein Waſſer, kein Licht, keine Wärme, keine Sonne, kein Brot, kurz keine Lebensmittel ſind. Wir ſind alſo vollkommen berechtigt, aus ihrem Daſein auf ihre Nothwendigkeit zu ſchließen, berechtigt, zu ſchließen, daß das Leben, das ohne ſie, ohne die unorganiſche Natur nicht iſt, auch nur durch ſie iſt. Wir fühlen, wir wiſſen, daß wir verdurſten, vertrocknen ohne Waſſer; verhungern, vergehen ohne Speiſen; wir fühlen, wir wiſſen alſo, daß es die eigenthümliche, in ihrer individuellen Natur begründete Kraft des Waſſers und der Speiſen iſt, die dieſe wohlthätigen Wirkungen auf uns ausübt. Warum wollen wir alſo der Natur dieſe Kraft rauben und einem von der Natur unterſchiedenen Weſen, einem Gott zuſchreiben? Warum wollen wir läugnen, was ſo deutlich unſere Sinne und Vernunft uns ſagen, daß wir nur dieſen Kräften, dieſen Weſen der Natur unſere Exiſtenz verdanken, daß wir nicht wären, wenn ſie nicht wären, daß ſie die nothwendigen Elemente oder Gründe unſerer Eciſtenz ſind, daß nicht ein Gott vermittelſt dieſer Dinge, ſondern dieſe Dinge vermittelſt ihrer eigenen Kraft ohne Gott uns erhalten; denn wozu bedarf ein Gott ſolche ungöttliche gemeine Mittel, wie Waſſer und Brot ſind, aber wozu auch bedarf das Waſſer, das Brot einen Gott, um die Wirkungen zu äußern, die in ſeiner eignen materiellen Natur liegen? Doch wieder zurück!

In der Wirkungsweiſe Gottes haben wir drei Stufen oder Unterſchiede zu bemerken, wovon wir die erſte die patriarchaliſche, die zweite die despotiſche oder abſolut monarchiſche, die dritte die conſtitutionell monarchiſche Regierungs- und Wirkungsweiſe Gottes nennen können. Die erſte iſt dieſe, wo Gott eigentlich nur noch ein Ausdruck des Affects, ein Ausdruck der Bewunderung, ein poetiſcher Name für jeden Gegenſtand der Natur iſt, der einen beſonderen Eindruck auf den Menſchen macht, wo der Menſch zwar ſtatt: Es donnert oder: Es regnet, ſagt: Gott donnert, Gott regnet, wo aber dieſer Gott noch nichts Diſtinctes, nichts von der Natur und ihren Erſcheinungen Unterſchiedenes ausdrückt, weil der Menſch eben noch gar keine Kenntniß, gar keine Ahnung von dem Weſen und den Wirkungen der Natur hat, wo es eben deßwegen noch keine Wunder, im eigentlichen, in unſerem Sinne wenigſtens, giebt, weil dem Menſchen Alles noch wunderbar erſcheint; denn das Wunder drückt Etwas von dem natürlichen, geſetzlichen oder wenigſtens gewöhnlichen Lauf Unterſchiedenes aus. Ich nenne dieſe Vorſtellung die patriarchaliſche, weil ſie die älteſte, einfachſte, dem kindlichen, ungebildeten Menſchen natürlichſte iſt, weil die patriarchaliſche Regierungsform diejenige iſt, wo der Regent in demſelben Verhältniß zu den Regierten ſteht, wie der Vater zu ſeinen Kindern, welcher ſich nicht dem Weſen nach von den Kindern unterſcheidet, ſondern nur dem Alter, der größeren Macht und Einſicht nach, und weil eben ſo der Regent der Natur und Menſchheit ſich hier noch nicht von der Natur unterſcheidet. Zeus iſt der Gott, von dem der Donner und Blitz, Hagelſchlag und Sturm, Regengüſſe und Schneegeſtöber kommen. Er iſt der Herr, d. h. die vermenſchlichte, perſonificirte Urſache dieſer Erſcheinungen; er gebietet über dieſe Wirkungen der Natur nach ſeinem Willen und Gutdünken; er iſt alſo inſofern allerdings — jedoch nur für uns — ein von ihnen unterſchiedenes Weſen, aber ſein Unterſchied verliert ſich in dem Dunſt und Blau des Himmels — Jupiter iſt und heißt der Himmel, der Aether, die Luft, ſtatt: kalte Luft, feuchte Luft, ſagen die Dichter ſogar kalter Jupiter, feuchter Jupiter — ſein Unterſchied wird zu Waſſer mit jedem Regentropfen, der vom Himmel auf die Erde fällt, verflüchtet ſich mit jedem Blitzſtrahl zu einem Meteor. So nennt z. B. Plinius den Blitz bald ein *Werk* Jupiters, bald einen *Theil* Jupiters. Daher war den Römern ſelbſt der Blitz etwas Heiliges, Göttliches; er heißt ausdrücklich bei ihnen der heilige Blitz, das heilige Feuer. Wie wenig ſich das Weſen dieſer Götter, wenigſtens urſprünglich, von den Naturweſen unterſcheidet, wie ſehr ihr Weſen in dem Weſen der Natur verfließt, keinen perſönlichen Beſtand hat, zeigt ſich, wenn wir näher in die alten Religionen eingehen und bemerken, wie ſie ſelbſt Naturerſcheinungen, die ſich in unſern Augen gar nicht als Perſonen, als Weſen darſtellen und faſſen laſſen, gleichwohl als Götter verehrten. So vergötterten z. B. die Perſer die Tage und Tageszeiten, den Morgen, Mittag, Nachmittag, Mitternacht, die Aegypter ſelbſt die Stunden; die Griechen den Kairos, den günſtigen Augenblick, die Bewegung der Luft, die Winde*). Aber was iſt ein Gott, deſſen Weſen der Wind iſt, für ein verſchwindendes, vergängliches Weſen? Oder wer kann den Gott des Windes vom Winde unterſcheiden? Die griechiſchen und römiſchen Geſchichtsbücher wimmeln von Wundergeſchichten, aber dieſe Wunder haben keineswegs ſchon die Bedeutung der Wunder im Sinne des Monotheismus, wenigſtens des entwickelten, ſie haben mehr einen poetiſchen, naiven Charakter, ſind Werke mehr des naturaliſtiſchen, als theologiſchen Aberglaubens, ſind keine ſo doctrinäre, abſichtliche Wunder**), wie die monotheiſtiſchen. Im Monotheismus wird nämlich das Weſen Gottes, ob es gleich urſprünglich gar nichts Andres iſt, als das von den Sinnen abgezogene und abgeſonderte Weſen der Natur oder Welt, als ein von der Welt und ihrem Weſen unterſchiedenes Weſen vorgeſtellt. Hier geht daher die poetiſche Einfalt und patriarchaliſche Gemüthlichkeit des Polytheismus zu Grunde. Hier wird reflectirt, Gott kritiſch unterſchieden von der Natur; hier tritt an die Spitze der Welt, der Natur ein Despot, deſſen Wille ſich Alles ſelbſt- und willenlos fügt und ſchmiegt, der durch einen bloßen Befehl die Welt ins Daſein gerufen. „So er ſpricht, heißts in der Bibel, ſo geſchiehts, ſo er gebeut, ſo ſtehts da.“ „Er gebeut, ſo wirds geſchaffen.“ „Er kann ſchaffen, was er will.“ Auf dieſem Standpunkt, wenn auch nicht gleich im Anfang, doch in der weiteren Entwickelung, hat der Menſch ſchon, eben weil er Natur und Gott unterſcheidet, eine Vorſtellung von der Wirkungsweiſe der Natur im Unterſchiede von der göttlichen. Er glaubt an beſondere Wirkungen Gottes, denen er im Unterſchiede von den natürlichen den Namen der Wunder giebt. Aber gleichwohl ſind ihm auch auf dieſem Standpunkt, ſo lange ſeine religiöſen Vorſtellungen noch nicht durch den Verſtand, durch den Unglauben beſchränkt worden ſind, ſo lange er noch im ungetheilten, energiſchen Glauben lebt, die natürlichen Wirkungen noch Wirkungen Gottes. Halten wir uns nur an das bereits aus Luther angeführte Beiſpiel von dem Brot. Wenn Gott den Menſchen ohne Speiſe, ohne Brot erhält, ſo iſt das ein augenfälliges Wunder, weil hier offenbar auf eine wunderbare Weiſe der Menſch erhalten wird, wenn er aber den Menſchen mit Brot erhält, ſo iſt hier nicht weniger eine Wirkung Gottes, ein Wunder vorhanden, denn Gott wirkt hier gleichfalls, nur unter dem Schein des Brotes; denn es iſt nicht die Kraft des Brotes, ſondern die Kraft Gottes, die den Körper ernährt und erhält. Die Naturweſen ſind ja nur Larven, Schatten, hinter und unter denen Gott wirkt. Obgleich daher hier der Unterſchied zwiſchen der Naturwirkung und Gotteswirkung von dem Menſchen ſchon erkannt wird, ſo giebt es doch hier eigentlich nur Wunder, Handlungen, Wirkungen Gottes; denn die Naturwirkungen ſind nur Scheinwirkungen, die gewöhnlichen Wirkungen und Erſcheinungen der Natur nur verſteckte, maskirte Wirkungen Gottes, die eigentlichen Wunder aber entkleidete, nackte Wirkungen Gottes; dort wirkt Gott nur incognito, hier aber in ſeiner göttlichen Majeſtät. Kurz wie auf dem patriarchaliſchen oder polytheiſtiſchen Standpunkt ſich Gott in der Natur verliert, ſein Unterſchied von der Natur ein verſchwindender iſt, ſo verliert ſich dagegen hier auf dem Standpunkt des eigentlichen Gottesglaubens, des Theismus oder Monotheismus die Natur; ihr Weſen verſchwindet vor dem Weſen Gottes; es wird ihr eigene Kraft und Selbſtſtändigkeit abgeſprochen. Hier iſt Gott das allein Wirkliche, allein Wirkende und Thätige. Der Muhamedanismus hat dieſen Gedanken mit aller Energie orientaliſcher Phantaſie und Glut ausgeſprochen. So ſagt z. B. ein arabiſcher Dichter: „*Alles, was nicht Gott iſt, iſt Nichts*“, und in El-Senuſi's „Begriffsentwicklung des muhamedaniſchen Glaubensbekenntniſſes“ heißt es: „es iſt unmöglich, daß *neben Gott etwas exiſtire, was ſelbſtwirkend* wäre“. Eben ſo wird gegen *die* muhamedaniſchen Philoſophen, welche behaupten, daß Gott nicht in jedem Augenblicke von Neuem in der Welt thätig und ſchaffend ſei, ſondern daß die Welt durch die Kraft, die Gott einmal in ſie gelegt, ſelbſtthätig ſich forterhalte, gekämpft und behauptet: „Nichts hat *wirkende* Kraft außer Gott und wenn der Cauſalnexus, den wir in der Welt erkennen, uns glauben macht, daß dies die Selbſtthätigkeit der Welt ſei, ſo irren wir; dieſer ſelbſt iſt nur ein Kennzeichen von der ewig wirkenden Kraft Gottes“. Aber auch ſelbſt Philoſophen der muhamedaniſchen Religion haben dieſe conſequent und ſtreng religiöſe Läugnung der ſelbſtthätigen und ſelbſtſtändigen Wirkſamkeit der Natur geltend gemacht. So glaubten und lehrten die arabiſchen orthodoxen Philoſophen und Theologen, die Motakhallim, „daß die Welt ſtets von Neuem erſchaffen und daher ein beſtändiges Wunder ſei, daß kein unverletzliches Weſen der Dinge, kein nothwendiger Zuſammenhang zwiſchen Grund und Folge, Urſache und Wirkung ſei“, Behauptungen, die eine nothwendige Folge ſind von der allmächtigen Willenskraft und Wunderthätigkeit Gottes; denn wenn Alles Gott kann, ſo kann auch kein nothwendiger Zuſammenhang zwiſchen Weſen oder Grund und

---

*) Auch die Perſer, was aber hier ganz gleichgültig.

**) Von den Betrügereien der Prieſter wird hier natürlich abſtrahirt.

Folge ſtattfinden. Dieſe arabiſchen Orthodoxen behaupteten daher ganz richtig von dem Standpunkte der Theologie aus, daß es „kein Widerſpruch ſei, wenn etwas gegen die Natur eines Dinges mit ihm geſchehe, weil Das, was wir die Natur der Dinge zu nennen pflegen, nichts weiter als der gewöhnliche Lauf der Dinge wäre, von welchem der Wille Gottes abweichen könnte. Es ſei nicht unmöglich, daß das Feuer kalt mache, daß der Erdkreis in die Himmelsſphäre verwandelt werde, daß ein Floh ſo groß wie ein Elephant und ein Elephant ſo klein wie ein Floh ſein könnte; jedes Ding könnte anders ſein, als es iſt“. Dieſe Beiſpiele bringen ſie jedoch, bemerkt Ritter, deſſen Schrift: „über unſere Kenntniß der arabiſchen Philoſophie“ dieſe Stellen entnommen ſind, nur zur Erläuterung ihres Satzes bei, daß es „Gott habe gefallen können, eine andere Welt und mithin eine andere Ordnung der Natur zu ſchaffen“. Oder vielmehr: dieſe Vorſtellung, daß Alles anders ſein könne, als es iſt, daß es keine nothwendige Natur der Dinge giebt, iſt nur die Folge von dem Glauben, daß Gott Alles kann, daß Alles Gott möglich, daß alſo vor dem Willen Gottes keine natürliche Nothwendigkeit beſteht. Auch unter den Chriſten gab es genug nicht nur Theologen, ſondern auch Philoſophen, welche keine Naturnothwendigkeit vor dem Willen Gottes beſtehen ließen, und den Dingen außer Gott alle Urſächlichkeit, alle Selbſtthätigkeit und Selbſtſtändigkeit abſprachen. Aber dieſe Anſicht, ob ſie gleich die conſequent und ſtreng religiöſe iſt, widerſpricht doch zu ſehr dem natürlichen Menſchenverſtand, zu ſehr der Erfahrung, zu ſehr dem Gefühl, welchem ſich die Natur als eine ſelbſtthätige Macht aufdringt, als daß ſie der Menſch, der wenigſtens dem Verſtande und der Erfahrung Gehör giebt, behalten könnte. Der Menſch giebt ſie daher auf und ſpricht der Natur ſelbſtthätige Wirkungen zu; weil ihm aber zugleich das von der Natur unterſchiedene Weſen, Gott ein wirkliches und wirkſames Weſen iſt, ſo hat er hier eine zweifache Wirkung, die Wirkung Gottes und die Wirkung der Natur; dieſe als die unmittelbare, nächſte, jene als die mittelbare, entfernte. Gott bringt hier keine unmittelbaren Wirkungen hervor; er handelt nicht ohne die untergeordneten mittleren Urſachen, welche eben die natürlichen Weſen ſind. Sie heißen untergeordnete oder zweite Urſachen, weil die erſte Urſache Gott iſt, mittlere Urſachen oder Mittelurſachen, weil ſie eben die Mittel ſind, durch die und kraft welcher Gott wirkt, aber keine Mittel im Sinne des alten Glaubens, welche nur willkürliche und gleichgültige Inſtrumente in der Hand der Allmacht ſind, ſondern Mittel in dem Sinne, in welchem man z. B. das Auge das Mittel des Sehens nennen kann; Mittel mit eigener Natur und Kraft, nothwendige Mittel. Gott handelt und wirkt aber hier nicht nur nicht ohne natürliche Urſachen, ſondern er handelt auch nur in Gemäßheit dieſer Urſachen, er handelt hier nicht als unumſchränkter, abſoluter Monarch, der mit den Dingen nach Belieben ſchaltet, der ein Ding auch zu dem macht, was ſeiner Natur zuwider iſt, Feuer zu Waſſer, Staub zu Korn, Leder zu Gold, ſondern er regiert hier nur nach den Geſetzen der Natur; er regiert als conſtitutioneller Monarch. Der König, heißt es ausdrücklich auf dem Standpunkt des conſtitutionellen, namentlich des engliſchen Staatsrechts, kann nur gemäß den Geſetzen regieren und Gott, heißt es auf dem Standpunkt des Rationalismus, — denn der Standpunkt, den wir jetzt vor uns haben, iſt nichts Andres, als der ſogenannte Rationalismus, den wir jedoch hier im weiteſten Sinn des Worts nehmen — regiert nur gemäß den Naturgeſetzen. Der Conſtitutionalismus ſetzt, wie ſich die deutſchen Staatsrechtslehren ausdrücken, „dem Mißbrauch der Staatsgewalt" Schranken entgegen, und der Rationalismus ſetzt dem Mißbrauch der göttlichen Allmacht und Willkür, d. h. der Wunderthätigkeit Schranken entgegen. Der Unterſchied zwiſchen dem Conſtitutionalismus und Rationalismus in dieſer Beziehung iſt nur, daß der rationelle oder conſtitutionelle Gott Wunder thun kann — denn das Vermögen Wunder zu thun ſpricht der Rationaliſt nicht Gott ab — aber keine thut, der conſtitutionelle Monarch oder Souverain aber nicht nur einen Mißbrauch von ſeiner Gewalt machen kann, ſondern auch, ſo oft es ihm beliebt, wirklich macht. Der unumſchränkte Monarch regiert und verwaltet, oder greift wenigſtens, ſo oft es ihm beliebt, in die Verwaltung ein, der conſtitutionelle Monarch dagegen regiert nur, aber verwaltet nicht, ſo auch der conſtitutionelle oder rationelle Gott, der nur an der Spitze ſteht, ohne unmittelbar, wie der alte abſolute Gott, in das Gouvernement der Welt einzugreifen. Kurz wie die conſtitutionelle Monarchie eine durch die Demokratie oder demokratiſche Inſtitutionen beſchränkte Monarchie, eben ſo iſt der Rationalismus der durch den Atheismus oder Naturalismus oder Kosmismus, kurz durch dem Theismus entgegengeſetzte Elemente beſchränkte Theismus. Oder: wie die conſtitutionelle Monarchie nur eine beſchränkte und gehemmte Demokratie iſt, welche daher nothwendig in ihrer Entwicklung zu wahrer und vollſtändiger Demokratie führt; ſo iſt der moderne, rationaliſtiſche Theismus oder Gottesglaube nur ein beſchränkter und gehemmter, unconſequenter Atheismus oder Naturalismus. Denn was iſt ein Gott, der nur in Gemäßheit der Naturgeſetze handelt, deſſen Wirkungen nur natürliche Wirkungen ſind? Er iſt nur ein Gott dem Namen nach, aber dem Inhalt nach unterſcheidet er ſich nicht von der Natur; er iſt ein dem Begriff eines Gottes widerſprechender Gott; denn nur ein unumſchränkter, an keine Geſetze gebundener, wunderthätiger, den Menſchen aus allen Nöthen, wenigſtens dem Glauben, der Einbildung nach, errettender Gott iſt ein Gott. Aber ein Gott, der mir z. B. nur in Krankheiten vermittelſt der Aerzte und Arzeneien hilft, das iſt ein Gott, der auch nicht mehr hilft und vermag, als Aerzte und Arzeneien, das iſt ein ganz überflüſſiger, unnöthiger Gott, ein Gott, durch deſſen Beſitz ich nichts gewinne, was ich nicht ohne ihn durch die bloße Natur hätte, und durch deſſen Verluſt ich folglich auch nichts verliere. Keine Monarchie oder abſolute Monarchie! Keinen Gott oder einen abſoluten Gott, einen Gott, wie der Gott des alten Glaubens es war! Ein den Geſetzen der Natur gehorchender, ein ſich dem Weltlauf accommodirender Gott, wie es der Gott unſerer Conſtitutionaliſten und Rationaliſten iſt, ein ſolcher Gott iſt ein Unding. (16)

Siebenzehnte Vorleſung.

Ich habe dem Inhalt der letzten Stunden noch einige Erläuterungen und Bemerkungen zuzuſetzen. Der Menſch geht von dem ihm Nächſten, dem Gegenwärtigen aus und ſchließt von da auf das Entferntere, das thut der Atheiſt, das der Theiſt. Der Unterſchied zwiſchen dem Atheismus oder Naturalismus, überhaupt der Lehre, welche die Natur aus ſich oder einem Naturprincip begreift, und dem Theismus oder der Lehre, welche die Natur aus einem heterogenen, fremdartigen, von der Natur unterſchiedenen Weſen ableitet, iſt nur der, daß der Theiſt vom Menſchen ausgeht und von da zur Natur übergeht, auf ſie ſchließt, der Atheiſt oder Naturaliſt von der Natur ausgeht und erſt von ihr aus auf den Menſchen kommt. Der Atheiſt geht einen natürlichen, der Theiſt einen unnatürlichen Gang. Der Atheiſt ſetzt der Kunſt die Natur voraus, der Theiſt aber die Kunſt der Natur; er läßt die Natur aus der Kunſt Gottes oder, was eins iſt, aus der göttlichen Kunſt entſpringen; der Atheiſt läßt das Ende erſt auf den Anfang folgen; er macht das der Natur nach Frühere zum Erſten, der Theiſt aber macht das Ende zum Anfang, das Späteſte zum Erſten, kurz er macht nicht das natürliche, unbewußt wirkende Weſen der Natur zum erſten Weſen, ſondern das bewußte, menſchliche, künſtleriſche Weſen, er begeht daher die ſchon gerügte Verkehrtheit, ſtatt aus dem Unbewußten das Bewußte, aus dem Bewußtſein das Unbewußte entſtehen zu laſſen. Der Theiſt ſchließt nämlich, wie wir ſchon bei der Beurtheilung des teleologiſchen Beweiſes ſahen, daraus, daß er die Natur, die Welt wie ein Wohnhaus, eine Uhr oder ſonſt ein mechaniſches Kunſtwerk anſieht, auf einen Werk- und Kunſtmeiſter als ihren Urheber. Er macht alſo die Kunſt zum Original der Natur, die menſchlichen Werke ſind es, nach denen er die Naturwerke denkt; daher eben der Schluß, daß die hervorbringende Urſache derſelben ein perſönliches Weſen, wie der Menſch, ein Macher, ein Schöpfer ſei. Es iſt dieſer Schluß oder Beweis, wie ſchon erwähnt, der den Menſchen, auf einem gewiſſen Standpunkt wenigſtens, einleuchtendſte, daher der, durch welchen die Miſſionäre den uncultivirten Völkern, die chriſtlichen Lehrer und Eltern den Kindern den Gottesglauben beibringen. Man betrachtet aber dieſen Beweis nicht nur als einen der einleuchtendſten, faßlichſten, ſondern auch als den untrüglichſten, als den, der unzweifelhaft das Daſein eines Gottes verbürge. Schon den Kinderchen, ſagen die Gläubigen, hat der liebe Gott dieſe Frage: wer hat die Sterne, wer die Blumen gemacht? in die Bruſt gelegt, um ſie auf ſein Daſein aufmerkſam zu machen. Aber es frägt ſich, ob dieſe Frage in den Kindern von ſelbſt entſtanden oder nicht vielmehr von den Eltern in ſie hineingelegt wurde. Es giebt wenigſtens viele Völker und unzählige Menſchen, die nicht darnach fragen, woher ſind wir entſtanden? ſondern woher bekommen wir Nahrung, wovon leben wir? So mochte man die Grönländer noch ſo viel nach der Entſtehung von Himmel und Erde fragen, ſie gaben keine andere Antwort, als daß Himmel und Erde von ſelbſt entſtanden ſeien, oder daß ſie ſich nicht darum bekümmerten, wenn ſie nur Fiſche und Seehunde genug hätten. So hatten auch die Californier „nicht den mindeſten Gedanken von einem Urheber der Natur. Die Frage, ob ſie niemals darauf gedacht hätten, wer die Sonne, den Mond, oder das, was ihnen am ſchätzbarſten iſt, die Pitahahias, hervorgebracht hätte, beantworteten ſie ſtets mit Vara, Nein.“ (Zimmermann, Taſchenbuch der Reiſen.) Aber auch davon abgeſehen, wenn auch wirklich dieſe Frage auf dem eigenen Grund und

Boden des Kinderſinnes entſprungen iſt, ſo hat ſie doch eine durchaus unbefangene und kindliche oder kindiſche Bedeutung, eine Bedeutung, aus der ſich durchaus keine chriſtlich theologiſchen Folgerungen ziehen laſſen. Das Kind fragt, wer hat die Sterne gemacht, weil es nicht weiß, was die Sterne ſind, weil es ſie nicht von den Lichtern unterſcheidet, die in der Wohnſtube ſeiner Eltern brennen, und die der Seifenſieder gemacht hat; es fragt: wer hat die Blumen gemacht? weil es die Blumen nicht unterſcheidet von anderen bunten und farbigen Dingen, die es in ſeiner Umgebung geſehen und die von Menſchenhänden hervorgebracht ſind. Und wenn ferner auch wirklich die Antwort: der liebe Gott hat das gemacht, den kindlichen Sinn befriedigt, ſo folgt daraus noch lange nicht, daß ſie eine wahre iſt, ſo wenig als die Antwort auf die Frage der Kinder nach dem Geber der Weihnachtsgeſchenke, daß ſie das Chriſtkindchen gebracht habe, oder die Antwort auf die Frage der Kinder nach dem Urſprung ihrer Schweſterchen oder Brüderchen, daß ſie aus einem ſchönen und tiefen Brunnen gefiſcht würden, eine wahre iſt, ob ſie gleich die Kinder befriedigt. Wie ſoll man denn nun aber der Neugierde der Kinder antworten? So lange die Kinder noch wirkliche Kinder ſind, ſo lange dieſe Frage nur noch eine kindliche, ſo lange muß man auch eine kindliche Antwort geben; denn die wahre verſtehen ſie doch nicht, oder wenn man das nicht will, ſo muß man den Kindern antworten, daß ſie dieſes erſt erfahren ſollen, wenn ſie größer geworden und etwas gelernt haben. Wenn aber die Kinder größer geworden, wenn ſie einmal ſo weit an Verſtand ſind, daß ſie nicht mehr glauben, daß die Kinder aus einem Brunnen geſchöpft werden, dann muß man ihnen eben ſo, wie jetzt den alten Kindern, welche den lieben Gott zur Urſache aller Dinge machen, einen Begriff, eine Anſchauung von der Natur beizubringen ſuchen. Man muß dabei nicht vom Menſchen ausgehen, oder wenn auch vom Menſchen, doch nicht von den Werken, die der Menſch hervorbringt und deren Hervorbringung ja immer ſchon die Natur vorausſetzt, nicht von dem Menſchen als Künſtler und Handwerker, ſondern von ihm als Naturweſen. Man muß vor Allem das Kind, wie den ungebildeten Menſchen überzeugen von dem Unterſchied zwiſchen Kunſt und Leben — die uncultivirten Völker halten Kunſtwerke für lebendige Weſen, die theiſtiſch cultivirten Völker halten dagegen lebendige Weſen für Kunſtwerke, die Welt für eine Maſchine — man muß ihnen zeigen an Beiſpielen, wie ſich das Schiff von einem Fiſche, die Puppe von einem Menſchen, das Uhrwerk von einem thieriſchen oder lebendigen Gangwerk unterſcheidet. Darauf muß man gehen zur Entſtehung: die Pflanzen ſeht ihr entſtehen aus einem Keime, das Thier aus einem Ei, alſo die Pflanze aus einem pflanzlichen, das Thier aus einem thieriſchen Stoffe, der aber gleichwohl noch kein Thier. Iſt man nun einmal ſo weit, daß man den Menſchen die Generation, die Erzeugung der Thiere und Pflanzen veranſchaulicht hat, ſo kann man ſie nun auf das Entferntere ſchließen laſſen, ihnen auf den Grund der augenfälligen Thatſache der Erzeugung denkbar und begreiflich machen, daß auch die erſten Pflanzen und Thiere nicht gemacht, nicht geſchaffen, ſondern aus natürlichen Stoffen und Urſachen, daß überhaupt alle Weltweſen und Weltkörper nicht aus einem außer- und unweltlichen, ſondern aus einem ſelbſtweltlichen, natürlichen Weſen entſtanden ſind. Sollten ſie aber dieſes unbegreiflich und unglaublich finden, ſo muß man ihnen entgegnen, daß, wenn der Menſch nicht aus der Erfahrung wüßte, daß die Kinder auf natürlichem Wege entſtehen, er dieſe Entſtehung für eben ſo unglaublich halten und daher nicht daran zweifeln würde, daß der liebe Gott die Kinder mache, die Kinder unmittelbar von Gott abſtammen. In der That hat man die Erzeugung, d. h. Entſtehung des Menſchen aus dem Menſchen für etwas eben ſo Unerklärliches und Unbegreifliches erklärt, als die erſte Entſtehung des Menſchen aus der Natur und daher eben ſo bei jener zu einem Gott ſeine Zuflucht genommen, als bei dieſer. Allein mag der Zeugungsproceß nun begreiflich oder unbegreiflich ſein: er iſt nichts deſto weniger ein natürlicher Proceß, ja er iſt nicht trotz, er iſt gerade wegen dieſer ſeiner Unbegreiflichkeit ein natürlicher Proceß; denn eben das Natürlichſte iſt dem Menſchen, der Alles nur nach ſich modelt, der keinen Sinn, keinen Verſtand für die Natur hat, das Unbegreiflichſte. Iſt ja ſelbſt der Menſch dem Menſchen, der Freigebige dem Geizhals, der Rückſichtsloſe dem Klugen, der Geniale dem Philiſter etwas Unbegreifliches; wie viel mehr die Natur! Jeder begreift nur das ihm Gleiche, das ihm Verwandte. So gut aber der dieſem oder jenem Menſchen unbegreifliche Menſch doch ein Menſch iſt, ſo gut iſt auch die Natur, die wir nicht begreifen, weil ſie den beſchränkten Begriffen, die wir uns von ihr gemacht haben, widerſpricht, noch Natur, nichts Uebernatürliches. Das Uebernatürliche exiſtirt nur in der Phantaſie oder iſt nur die Natur, welche über die beſchränkten Begriffe, die ſich der Menſch von ihr gemacht, hinausgeht. — Wie thöricht iſt es daher, aus dieſen Unbegreiflichkeiten in der Natur theologiſche Conſequenzen ziehen oder dieſelben gar durch die Theologie löſen zu wollen! Die Phyſiker und Phyſiologen können heute noch eine Menge Erſcheinungen der organiſchen und unorganiſchen Natur nicht erklären. Aber folgt daraus, daß dieſe nicht eben ſo gut ihre phyſikaliſchen und phyſiologiſchen Gründe haben, als andere Erſcheinungen, die wir erklären können? Iſt ein Theil der Natur phyſiſch, der andere hyperphyſiſch; iſt ſie nicht eine Einheit, nicht durch und durch, nicht überall Natur?

Nun zu der zweiten Bemerkung. Der Hauptgrund, warum der Menſch die Welt aus Gott, aus einem Geiſte ableitet, iſt, weil er ſich nicht aus der Welt oder Natur ſeinen Geiſt erklären kann. Woher iſt denn der Geiſt? rufen die Theiſten den Atheiſten entgegen: Geiſt kann ja nur aus Geiſt kommen. Dieſe Schwierigkeit der Ableitung des Geiſtes aus der Natur kommt jedoch nur daher, daß man ſich auf der einen Seite von der Natur eine zu deſpectirliche, auf der andern vom Geiſte eine zu hohe, vornehme Vorſtellung macht. Wenn man den Geiſt zu einem Gott macht, ſo kann er natürlich nur göttlichen Urſprungs ſein. Ja, die Behauptung, daß der Geiſt nicht aus der Natur abgeleitet werden könne, iſt ſchon die indirecte Behauptung, daß der Geiſt ein nicht natürliches, ein außer- und überweltliches, göttliches Weſen iſt. In der That iſt auch der Geiſt, wie ihn die Theiſten faſſen, nicht aus der Natur erklärbar; denn dieſer Geiſt iſt ein ſehr ſpätes Product, und zwar ein Product der menſchlichen Phantaſie und Abſtraction und daher ſo wenig ableitbar, wenigſtens unmittelbar ableitbar von der Natur, als ein Lieutenant, ein Profeſſor, ein Regierungsrath unmittelbar aus der Natur erklärbar iſt, wenn es gleich der Menſch iſt. Wenn man aber aus dem Geiſte nicht mehr Weſens macht, als ſich gehört, wenn man ihn nicht zu einem abſtracten, vom Menſchen abgeſonderten Weſen macht, ſo wird man ſeine Entſtehung aus der Natur nicht unbegreiflich finden. Der Geiſt entwickelt ſich ja mit dem Leibe, mit den Sinnen, mit dem Menſchen überhaupt: er iſt gebunden an die Sinne, an den Kopf, an körperliche Organe überhaupt; ſoll etwa das körperliche Organ, der Kopf, d. h. der Schädel und das Hirn aus der Natur, der Geiſt aber im Kopf, d. h. die Thätigkeit des Hirns aus einem Weſen von einer ganz anderen Gattung, als die Natur iſt, aus einem Denk- und Phantaſieweſen, aus einem Gott abgeleitet werden? Welche Halbheit, welcher Zwieſpalt, welche Verkehrtheit! Woher der Schädel, woher das Hirn, daher iſt auch der Geiſt: woher das Organ, daher auch die Verrichtung deſſelben; denn wie ſollte ſich Beides von einander trennen laſſen? Wenn alſo das Hirn, wenn der Schädel aus der Natur, ein Product derſelben iſt, ſo iſt es auch der Geiſt. Wir unterſcheiden in der Sprache die Kopfthätigkeit als die geiſtige von den übrigen Verrichtungen als den körperlichen: wir ſchränken das Wort Körperlichkeit, Sinnlichkeit nur auf beſondere Arten der Körperlichkeit und Sinnlichkeit ein, und machen nun, wie ich in meinen Schriften zeigte, die ſich davon unterſcheidende Thätigkeit zur Thätigkeit einer abſolut verſchiedenen Gattung, zu einer geiſtigen, d. h. abſolut ſinn- und körperloſen: aber auch der Geiſt, auch die geiſtige Thätigkeit, — denn was iſt der Geiſt anders, als die von der menſchlichen Phantaſie und Sprache verſelbſtſtändigte, als ein Weſen perſonificirte geiſtige Thätigkeit? — auch die geiſtige Thätigkeit iſt eine körperliche, eine Kopfarbeit; ſie unterſcheidet ſich von den anderen Thätigkeiten nur dadurch, daß ſie die Thätigkeit eines anderen Organs, die Thätigkeit eben des Kopfes iſt. Weil aber die Denkthätigkeit eine Thätigkeit eigenthümlicher Art iſt, die eben deswegen mit keiner anderen verglichen werden kann, weil in dieſer Thätigkeit die ſie bedingenden Organe dem Menſchen nicht unmittelbar Gegenſtand ſeines Gefühls und Bewußtſeins ſind, wie z. B. bei dem Eſſen der Mund und Magen, deſſen Leere und Fülle er fühlt, bei dem Sehen das Auge, bei der Handarbeit die Werkzeuge der Hände und Arme, weil die Kopfthätigkeit die verborgenſte, zurückgezogenſte, die geräuſchloſeſte, unvernehmlichſte Thätigkeit iſt, ſo hat er dieſe Thätigkeit zu einem abſolut körperlichen, unorganiſchen, abſtracten Weſen gemacht, dem er den Namen Geiſt gegeben. Da aber dieſes Weſen nur der Unwiſſenheit des Menſchen von den organiſchen Bedingungen der Denkthätigkeit und der dieſe Unwiſſenheit ausfüllenden Phantaſie ſeine Exiſtenz verdankt, da dieſes Weſen alſo nur eine Perſonification der menſchlichen Unwiſſenheit und Phantaſie iſt, ſo fallen auch in Wirklichkeit alle die Schwierigkeiten weg, die auf die Vorſtellung dieſes Weſens gebaut ſind. Iſt der Geiſt eine Thätigkeit des Menſchen, kein Weſen für ſich, iſt er nicht ohne Organe, nicht abtrennbar vom Leibe, ſo kann er nur aus dem Weſen der Natur, aber nicht aus Gott abgeleitet werden, denn dieſer Gott oder göttliche Geiſt, aus dem der menſchliche abgeleitet werden ſoll, iſt ja ſelbſt nichts Andres, als eben dieſe vom Leibe und allen leiblichen Organen in Gedanken abgezogene, als ein ſelbſtſtändiges Weſen gedachte und vorgeſtellte geiſtige Thätigkeit.

Der Geiſt iſt allerdings das Höchſte im Menſchen; er iſt der Adel des Menſchengeſchlechts, ſein Unterſcheidungsmerkmal vom Thiere; aber das menſchlich Erſte iſt deswegen noch nicht das natürlich oder von Natur Erſte. Im Gegentheil das Höchſte, Vollendetſte iſt das Letzte, Späteſte. Den Geiſt zum Anfang, zum Urſprung machen, iſt daher eine Umkehrung der Naturordnung. Aber die menſchliche Eitelkeit, Selbſtliebe und Unwiſſenheit lieben es, dem Erſten der Qualität nach auch den zeitlichen Vorrang vor allen anderen Weſen einzuräumen. Der Trieb des Menſchen, ſeinen Geiſt aus Gott, d. h. wieder aus Geiſt abzuleiten, dem Geiſt eine uranfängliche Exiſtenz, eine Präexiſtenz, eine Exiſtenz vor der Natur einzuräumen, iſt daher eins mit dem Triebe, welcher einſt alte adliche Geſchlechter, ja welcher die alten Völker überhaupt, die ſich anderen Völkern gegenüber ſtets als Adelsgeſchlechter dachten, bewog und noch jetzt viele Völker bewegt, mit *ihrer* Exiſtenz, mit *ihrer* Geſchichte die *Exiſtenz*, *die Geſchichte überhaupt* zu beginnen, ſich einen *unmittelbar göttlichen* Urſprung zuzuſchreiben. Die Grönländer gaben ſogar, als man ihnen durchaus den Glauben auf- und abdringen wollte, daß doch Jemand müſſe die Welt gemacht haben, zur Antwort: „nun ja, ſo muß ſie ein Grönländer gemacht haben.“ Dieſer Gedanke erſcheint uns mit Recht lächerlich. Aber gleichwohl beruht er im Grunde auf demſelben Triebe, aus welchem ein geiſtiges, denkendes Volk, ein Volk, das ſich des Geiſtes als ſeines Adels bewußt iſt, dem Geiſte eine vorweltliche göttliche Exiſtenz einräumt, die Welt aus dem Geiſte entſpringen läßt.

Nun zur dritten Bemerkung. Da die Entſtehung einer körperlichen Welt aus einem geiſtigen Gott oder Weſen eine zu ſichtliche Unmöglichkeit, da überdem ein Geiſt ohne Leib eine augenfällige Abſtraction des Menſchen iſt, ſo gaben einige gottesgläubige Denker oder Religionsphiloſophen der neueren Zeit die alte Lehre der Schöpfung aus Nichts auf, welche die nothwendige Folge von der Vorſtellung der Entſtehung der Welt aus dem Geiſte iſt, — denn woher nimmt der Geiſt die Materie, die körperlichen Stoffe, als aus Nichts? — und machten Gott ſelbſt, eben um die materielle Welt aus ihm erklären zu können, zu einem körperlichen, materiellen Weſen. Kurz ſie betrachteten die Gottheit nicht als einen bloßen Geiſt, oder ſie haben nicht *den* Theil des Menſchen, welchen er Geiſt nennt, allein zu Gott gemacht, ſondern auch den andern Theil des Menſchen, welcher Leib heißt, haben alſo

Gott als ein aus Leib und Geiſt beſtehendes Weſen gedacht, wie der wirkliche Menſch iſt. Schelling und Franz **Baader** haben dieſe Lehre geltend gemacht. Die Urheber dieſer Lehre ſind aber einige ältere Myſtiker, namentlich Jacob Böhm, von Profeſſion ein Schuſter, geb. 1575 in der Oberlauſitz, geſt. 1624. Dieſer allerdings höchſt merkwürdige Mann unterſcheidet in Gott Licht und Finſterniß oder Feuer, Poſitives und Negatives, Gutes und Böſes, Mildes und Strenges, Liebe und Zorn, kurz Geiſt und Materie, Seele und Leib. Und nun iſt es ihm, ſcheinbar wenigſtens, ein Leichtes, aus Gott die Welt abzuleiten, denn alle Kräfte, Qualitäten oder Erſcheinungen der Natur, wie Kälte und Hitze, Bitterkeit und Schärfe, Härte und Flüſſigkeit nimmt er in Gott auf. Das Merkwürdige an ihm iſt, daß er, weil kein Licht ohne Finſterniß, kein Geiſt ohne Materie oder Natur iſt, die Natur Gottes dem Geiſt Gottes, welcher erſt der eigentliche Gott ſei, vorausſetzt, obwohl er ſtellenweiſe in Folge ſeiner Abhängigkeit vom chriſtlichen Glauben dieſer Entſtehung widerſpricht, wenigſtens dieſe Entſtehung oder Entwickelung des Geiſtes aus der Natur oder Materie als keine zeitliche, als keine wirkliche, wahre alſo will angeſehen wiſſen. Dieſe Lehre iſt nun darin allerdings vernünftig und ſtimmt darin mit dem Atheismus oder Naturalismus überein, daß ſie von der Natur anhebt und von da an erſt zum Menſchen übergeht, den Menſchen, den Geiſt ſich aus der Natur entwickeln läßt, — ein Gang, der mit dem Gang der Natur, folglich mit der Erfahrung übereinſtimmt, denn wir alle ſind erſt Materialiſten, ehe wir Idealiſten werden, wir alle huldigen zuerſt dem Leibe, den niederen Bedürfniſſen und Sinnen, ehe wir zu den geiſtigen Bedürfniſſen und Sinnen uns erheben; das Kind ſäugt, ſchläft und ſtiert in die Welt hinein, ehe es ſehen lernt. Aber dieſe Lehre iſt darin unvernünftig, daß ſie dieſen Entwickelungsproceß, dieſen Gang der Natur wieder ins myſtiſche Dunkel der Theologie verhüllt, daß ſie *mit Gott verknüpft, was dem Begriff eines Gottes widerſpricht, und mit der Natur verknüpft, was der Natur wider-*

ſpricht; denn die Natur iſt körperlich, materiell, ſinnlich, aber die göttliche Natur, wie ſie ein Beſtandtheil Gottes iſt, ſolls nicht ſein. Die Natur in Gott oder die göttliche Natur enthält zwar Alles, was die ungöttliche, d. h. die materielle, ſinnliche Natur enthält, aber die göttliche Natur enthält es auf unſinnliche, immaterielle Weiſe; denn Gott iſt oder ſoll trotz ſeiner Materialität ein Geiſt ſein. Es iſt daher auch hier wieder zuletzt die alte Unerklärbarkeit, die alte Schwierigkeit vorhanden, wie aus dieſer unmateriellen, geiſtigen Natur die wirkliche, körperliche entſpringen ſoll. Dieſe Schwierigkeit wird nur gehoben, wenn wir an die Stelle der göttlichen Natur die wirkliche ſetzen, die Natur, wie ſie iſt, wenn wir die körperlichen Weſen aus einem wirklich, nicht nur eingebildet körperlichen Weſen entſtehen laſſen. Aber eben ſo, wie die göttliche Natur dem Begriff und Weſen der Natur widerſpricht, ſo widerſpricht der Jacob Böhm'ſche Gott dem Begriff der Gottheit; denn ein Gott, der ſich aus Finſterniß zu Licht, aus einem nicht geiſtigen Weſen zum Geiſte entwickelt und emporſteigert, iſt kein Gott; ein Gott iſt weſentlich ein abſtractes, fertiges, vollkommenes Weſen, ein Weſen, von dem aller Grund, alle Nothwendigkeit einer Entwickelung ausgeſchloſſen iſt; denn der Entwickelung iſt ja nur ein natürliches Weſen unterworfen. Zwar ſoll, wie geſagt, dieſe Entwickelung keine zeitliche ſein, aber wer kann von der Entwickelung die Zeit abſondern? Kurz dieſe Lehre iſt eine myſtiſche, eine Naturlehre, die aber zugleich Gotteslehre ſein ſoll, eine Lehre daher voll Widerſpruch und confuſer Unklarheit, ein theiſtiſcher Atheismus, eine gottesgläubige Gottesläugnung, ein naturaliſtiſcher Supranaturalismus, oder ein ſupranaturaliſtiſcher Naturalismus, eine Lehre, die uns eben deswegen nöthigt, aus dem Reich der Phantaſie und Myſtik, worin ſie hauſt und wurzelt, ans Licht der Wirklichkeit hervorzutreten, an die Stelle alſo der unſinnlichen Natur die ſinnliche Natur, an die Stelle der göttlichen Geſchichte die wirkliche Geſchichte, die Weltgeſchichte, an die Stelle überhaupt der Theologie die Anthropologie zu ſetzen. An der Jacob Böhm'ſchen

Lehre haben wir abermals ein deutliches, überzeugendes Beiſpiel, wie Gott nur ein vom Menſchen und von der Natur abgezogenes Weſen iſt; der Unterſchied zwiſchen ſeiner und der gewöhnlichen theiſtiſchen Lehre iſt nur, daß ſein Gott ein nicht nur von den, ſei es nun wirklichen oder eingebildeten Zwecken der Natur, d. h. überhaupt von *den* Erſcheinungen der Natur, welche der Menſch ſich aus einem zweckthätigen, geiſtigen Weſen erklärt, ſondern auch von den Stoffen, der Materie dieſer Zwecke, die ja alle nur materieller, körperlicher Natur ſind, abgezogenes Weſen iſt, daß daher Jacob Böhm nicht nur den Geiſt, ſondern auch *die Materie vergöttert*. Wie nämlich der Satz: Gott iſt ein Geiſt, zu ſeiner Vorausſetzung den Satz hat: der Geiſt iſt Gott oder göttliches Weſen; ſo hat der Satz: Gott iſt nicht nur Geiſt, ſondern auch leibliches Weſen, zu ſeiner Vorausſetzung den Satz: die Materie, *das leibliche Weſen* iſt ein *göttliches Weſen*, oder vielmehr in dieſem letzteren Satze liegt erſt der wahre Sinn und Aufſchluß des erſten Satzes. Wenn nun aber der Gott, der ein Geiſt iſt, nur ein perſonificirter Ausdruck von der Göttlichkeit des Geiſtes iſt, der Gott, der Leib, Materie iſt, gleichfalls nichts Andres iſt, als die perſonificirte Göttlichkeit, d. i. (philoſophiſch ausgedrückt) Weſenhaftigkeit und Wahrheit der Natur oder Materie; ſo erhellt, daß die Lehre, die uns die Göttlichkeit der Materie in Gott vordemonſtrirt, eine myſtiſche, eine verkehrte Lehre iſt, daß die wahre, vernünftige Lehre, *die* Lehre, in welcher jene myſtiſche erſt ihren Sinn findet, die atheiſtiſche Lehre iſt, welche Geiſt und Materie an und für ſich ſelbſt betrachtet, ohne Gott. Und wenn Gott ein materielles, leibliches Weſen iſt, wie die Jacob Böhmiſten wollen, ſo iſt der wahre Beweis dieſer Leiblichkeit nur *der*, daß Gott auch ein Gegenſtand unſerer *leiblichen Sinne* iſt. Was iſt ein leibliches Weſen, das nicht Gegenſtand des Leibes iſt? Wir ſchließen ja nur aus den leiblichen Eindrücken eines Gegenſtandes auf ſeine Leiblichkeit. Das geben nun aber die materialiſtiſchen Theiſten natürlich nicht zu; ſo weit laſſen ſie ihren Gott nicht in die Materie herabſinken, daß er auch leiblich ergriffen und geſehen würde; das iſt ihnen viel zu profan, viel zu ungöttlich. Er würde allerdings auch durch dieſe Verſetzung in die profane materielle Welt ſeine Exiſtenz einbüßen, denn wo die Augen und Hände anfangen, da hören die Götter auf. Die Grönländer glauben ſogar von dem mächtigſten ihrer Götter, dem Tornaſuk, daß ihn ein Wind tödten, ja, daß er von der bloßen Berührung eines Hundes ſterben würde. Aber eben wegen dieſer Scheu vor der Experimentalphyſik iſt auch die Leiblichkeit des Jacob Böhm'ſchen Gottes nur eine phantaſtiſche, eingebildete Leiblichkeit. Kurz dieſe Lehre iſt, wie alle theologiſchen, eine Verkehrtheit, ein Widerſpruch. Sie vergöttert die Natur, die Leiblichkeit, und läßt doch wieder weg, läugnet wieder das ab, was dieſe Leiblichkeit erſt zu einer wahren Leiblichkeit macht. Wollt ihr die Wahrheit der Leiblichkeit anerkennen, nun ſo öffnet die Sinne, anerkennt die Wahrheit der Sinne. Aber ihr anerkennt nur die Wahrheit der Phantaſie, der Einbildung, des myſtiſchen, unſinnlichen Denkens und Vorſtellens; ihr müßt daher geſtehen, daß ihr in eurem Gotte trotz ſeiner Materialität und Leiblichkeit nur eure Phantaſie und Einbildungskraft vergöttert. Wie das Organ, ſo der Gegenſtand dieſes Organs. Verläugne ich die Sinne, ſo verläugne ich auch das ſinnliche Weſen, ſo habe ich es immer nur mit einem geiſtigen oder eingebildeten Weſen zu thun.

Achtzehnte Vorleſung.

Den Bemerkungen der letzten Stunden muß ich viertens noch Folgendes hinzuſetzen. Ich habe geſagt, daß auf dem Standpunkt des Rationalismus wir Gott und Natur haben, zwei Weſen, zwei Urſachen und Wirkungsweiſen, eine unmittelbare, welche den wirklichen und natürlichen Weſen, eine mittelbare, welche Gott zugeſchrieben wird, gerade wie im Conſtitutionalismus zwei Mächte herrſchen oder um die Herrſchaft ſich ſtreiten, Volk und Fürſt, während im Naturalismus nur die Natur, im ächten Theismus nur Gott herrſcht, daß daher der Rationalismus, wie der Conſtitutionalismus ein Syſtem der Halbheit, des Widerſpruchs, der Unentſchiedenheit, der Charakterloſigkeit iſt. Ich muß aber bemerken, daß auch ſchon in dem abſoluten Glauben oder in dem Gott, welcher abſoluter Monarch iſt, ja gewiſſermaaßen ſelbſt ſchon im Polytheismus, — man leſe nur die römiſchen und griechiſchen Hiſtoriker und Dichter, welche die göttliche und menſchliche Thätigkeit auf eine höchſt naive Weiſe verbinden — dieſer Widerſpruch hervortritt, daß nämlich trotz der Alleinthätigkeit Gottes doch zugleich den Dingen außer Gott Selbſtthätigkeit zugeeignet wird. Und zwar findet ſich auch dort ſchon dieſer Widerſpruch aus dem einfachen Grunde, weil der Menſch durch ſeine auch noch ſo überſchwängliche Gläubigkeit doch nimmermehr ſeinen natürlichen Verſtand und Menſchen unterdrücken oder aufgeben kann. Dieſer ſchreibt aber den außergöttlichen Dingen oder Weſen urſächliche Selbſtthätigkeit zu. Namentlich gilt dies nun von dem abendländiſchen und insbeſondere von dem germaniſchen Menſchen, deſſen höchſte Begriffe Selbſtthätigkeit, Freiheit und Selbſtſtändigkeit ſind, Eigenſchaften, die er aber ſich abſprechen müßte, wenn außer Gott nichts ſelbſtthätig wäre. Der Abendländer unterbricht daher durch ſeinen eingeborenen Hang zu verſtändiger Selbſtthätigkeit die Conſequenzen ſeiner Religion, ſeines Gottesglaubens, während der Orientale ſeiner Natur gemäß, den Conſequenzen des Glaubens an Gott keine Schranken entgegenſetzt, ſich daher ſeiner Freiheit und ſelbſt ſeines Verſtandes beraubt, ſich unbedingt dem Fatum des göttlichen Rathſchluſſes unterwirft, um ſeinem Gott die Ehre anzuthun, daß er nicht nur die erſte Urſache iſt, wie die klugen, egoiſtiſchen, rationaliſtiſchen Abendländer ſagen, ſondern auch die einzige Urſache, das einzige ſelbſtthätige und wirkende Weſen. Einige Beiſpiele führte ich ſchon in der vorletzten Stunde aus dem Muhamedanismus an: freilich giebt es auch muhamedaniſche, überhaupt orientaliſche Philoſophen und Theologen, welche den Dingen außer Gott Selbſtthätigkeit zuſchreiben, aber die entgegengeſetzte Anſchauung iſt die herrſchende oder doch die charakteriſtiſche. Gott, ſagt z. B. der rechtgläubige muhamedaniſche Philoſoph Algazel — eine Stelle, die ich der früheren beifüge — „Gott iſt die einzige wirkende Urſache in der ganzen Natur; durch dieſe iſt es eben ſo möglich, daß das Feuer das Werg berührt, ohne daß dieſes verbrennt, als daß das Werg verbrennt ohne Berührung des Feuers. Es giebt keinen Naturlauf, kein Naturgeſetz; der Unterſchied zwiſchen Wundern und natürlichen Begebenheiten iſt nichtig“. Die abendländiſche Theologie laborirt daher an dem erwähnten Widerſpruch auch ſelbſt in den ſtreng- und rechtgläubigſten Köpfen. Freilich liegt dieſer Widerſpruch im Weſen der Theologie: denn iſt ein Gott, ſo iſt eine Welt unnöthig und umgekehrt. Wie ſollen alſo dieſe ſich gegenſeitig ausſchließenden Weſen in ihren Thätigkeiten ſich vertragen und vereinigen können? Die Thätigkeit Gottes hebt die Thätigkeit der Welt und umgekehrt die Thätigkeit der Welt jene auf. Habe ich das gethan, ſo hat es nicht Gott gethan, hat es Gott gethan, ſo habe ich's nicht gethan; Eins ſchließt das Andere aus. Wie paßt hierher die Vorſtellung des Mittels? die Vorſtellung, daß Gott vermittelſt meiner dies gethan? Mit einem Mittel verträgt ſich keine Selbſtthätigkeit. Kurz Gott und Welt zugleich ſein und wirken laſſen wollen, das führt auf die ungereimteſten Widerſprüche, auf die lächerlichſten Sophismen und Kniffe, wie dies die Geſchichte der Theologie in der Lehre vom ſogenannten Concurſus Dei, dem Mitwirken Gottes namentlich in den freien Handlungen der Menſchen ſattſam bewieſen hat. Ein Beiſpiel. „Da der Chriſt, ſagt z. B. der ſtrenggläubige, aber eben deswegen exemplariſche Calvin in ſeiner Inſtitution der chriſtlichen Religion, auf's Gewiſſeſte überzeugt iſt, daß Nichts zufällig, ſondern Alles nach Gottes Anordnung geſchieht, ſo wird er ſtets ſeine Blicke auf Gott, als die vorzüglichſte oder erſte Urſache der Dinge richten, den untergeordneten Urſachen aber die Stelle einräumen, die ihnen gebührt. Er wird nicht zweifeln, daß eine beſondere, ſich auf's Einzelnſte erſtreckende Vorſehung über ihn wacht, die Nichts zulaſſen wird, außer was zu ſeinem Wohl und Heil dient. Alles, was daher glücklich und nach Herzenswunſch von Statten geht, das wird er allein auf Gott beziehen, davon wird er allein Gott als die Urſache betrachten, mag er nun durch der Menſchen Dienſt ſeine Wohlthätigkeit empfunden oder von unbeſeelten Geſchöpfen Hülfe empfangen haben. Denn er wird ſo in ſeinem Herzen denken: Wahrlich der Herr iſt es, welcher ihre Seele mir geneigt machte, damit ſie die Inſtrumente ſeiner wohlwollenden Geſinnung gegen mich würden. Er wird alſo Gott, wenn er Gutes empfängt von Menſchen, verehren und preiſen als den hauptſächlichen Urheber; aber die Menſchen als ſeine Diener ehren und erkennen, daß er durch Gottes Willen Denen verbunden iſt, durch deren Hand er ihm Wohlthaten erweiſen wollte". Wir haben hier das ganze Elend der Theologie, wie es in dieſer Materie ſich ausſpricht, vergegenwärtigt. Wenn Gott die vorzüglichſte, oder hauptſächliche Urſache oder vielmehr ſchlechtweg die Urſache des mir von den Menſchen erwieſenen Guten iſt — denn nur die Cauſa präcipua iſt ja die eigentliche Urſache — wie ſoll ich die Menſchen ehren, wie mich denen verbunden fühlen, durch die mir Gott Gutes erwies? Es iſt ja nicht ihr Verdienſt; Gott hat ſie mir geneigt gemacht, nicht ihr eignes Herz, ihr eignes Weſen; Gott hätte mir eben ſo gut durch andere, ſelbſt mir übelwollende Menſchen oder durch andere als menſchliche Weſen, ja hätte mir eben ſo gut durch ſich ſelbſt ohne Mittel helfen können. Das Mittel iſt ganz gleichgültig, ganz weſenlos, ganz unfähig, Geſinnungen der Dankbarkeit, der Verehrung, der Liebe gegen ſich zu erwecken, ſo wenig als es der Topf iſt, vermittelſt welches man mir, wenn ich am Verdurſten bin, einen Trunk Waſſer reicht. Finde Keiner dieſes Gleichniß unpaſſend! Die Menſchen ſind ja, wie es in der Bibel heißt, daſſelbe im Vergleich zu Gott, was die Töpfe im Vergleich zu dem Töpfer ſind. Wir ſehen daher an dieſem Beiſpiel, wie die Theologie im Widerſpruch mit ihrem Glauben an Gott, als die allmächtige, Alles bewirkende Urſache, capitulirt mit dem natürlichen Gefühl und Sinn des Menſchen, welcher die Weſen, von denen er Wohlthaten empfängt, auch als die Urſachen derſelben betrachtet, ſich daher zu Dank, Liebe und Verehrung gegen ſie verbunden fühlt. Wir ſehen, wie ſich Gott und Natur, Gottesliebe und Menſchenliebe widerſprechen, wie ſich Gottes Wirkung und Natur- oder Menſchenwirkung nicht, außer durch Sophiſtik, vereinigen laſſen. Entweder Gott oder Natur! Ein Drittes, Mittleres, ein beide Vereinigendes giebt es nicht. Entweder bekennt Gott und läugnet die Natur, oder, wenn ihr dieſes nicht könnt, wenn ihr wenigſtens ihr Daſein zugeben müßt, weil eurem Glauben zum Trotz eure Sinne euch das Daſein der Natur aufdringen, ſo ſprecht ihr wenigſtens alle Urſächlichkeit, alles Weſen ab, ſagt, daß ſie bloßer Schein, bloße Maske iſt; oder bekennt Euch zur Natur und läugnet, daß ein Gott iſt, ein Gott hinter ihr ſein Weſen treibt, ein Gott durch ſie wirkt. Und wenn ihr Gott als die wahre Urſache oder vielmehr ſchlechtweg als die Urſache des

Guten betrachtet — denn nur die wahre Urſache iſt die erſte Urſache — ſo läugnet auch nicht, daß die Urſache des Böſen, das dem Menſchen von anderen Menſchen oder Weſen geſchieht, Gott iſt. Aber dieſe Conſequenz läugnet unconſequenter Weiſe der Theismus. Derſelbe Calvin, welcher die Menſchen, die Gutes thun, nur als Inſtrumente Gottes betrachtet, erklärt es für eine Unſinnigkeit und Gottloſigkeit, zu folgern, daß, wenn z. B. ein Meuchelmörder einen rechtſchaffenen Mann ermordet, derſelbe nur ein den Beſchluß oder Willen Gottes vollſtreckendes Werkzeug ſei, daß alſo alle Verbrechen nur durch Gottes Anordnung und Willen geſchehen. Und doch iſt dieſes eine nothwendige Conſequenz. Sind die wirklichen, natürlichen Weſen nur Mittel, nur Inſtrumente Gottes, ſo ſind ſie es, ſie mögen Gutes oder Böſes thun. Läugnet ihr, daß der Menſch aus eigener Kraft, aus eigenem Herzen Gutes thut, ſo läugnet auch, daß er aus eigenem Herzen Uebles, Böſes thut; ſprecht ihr dem Menſchen die Ehre eines Wohlthäters ab, ſo ſprecht ihm auch die Schande eines Uebel- und Miſſethäters ab; denn um Böſes zu thun, dazu gehört eben ſo viel, ja oft noch mehr Kraft und Macht, als Gutes zu thun; aber alle Kraft, alle Macht iſt ja nach euch Gottes Kraft und Macht. Wie lächerlich und zugleich wie boshaft iſt es, dem Menſchen einerſeits die Urſächlichkeit ab-, andererſeits wieder zuzuſprechen, das Gute ihm als Gnade zu ſpenden, das Böſe als Schuld ihm anzurechnen! Aber das iſt das Weſen der Theologie, perſonificirt, des Theologen, daß er ein Engel gegen Gott, aber ein Teufel gegen den Menſchen iſt; daß er das Gute Gott, aber das Böſe dem Menſchen, der Creatur, der Natur zuſchreibt. Allerdings kommt das Gute, was ein Menſch thut, nicht blos auf ſeine eigene Rechnung, iſt nicht blos das Werk ſeines eigenen Willens, ſondern auch das Reſultat der natürlichen und geſellſchaftlichen Bedingungen, Verhältniſſe und Umſtände, unter denen ein Menſch gezeugt und empfangen, erzogen und gebildet wurde. Aber es iſt der rohſte, tiefſte und abergläubiſchſte Egoismus, zu glauben, daß dieſe Bedingungen, Verhältniſſe und Umſtände und die unter ihrem Einfluß in mir erzeugten Neigungen und Geſinnungen in den Abſichten und Rathſchlüſſen eines Gottes ihren Grund haben. So gut die Zweckmäßigkeit der Natur nur ein menſchlicher oder vielmehr theologiſcher Ausdruck iſt von dem innigen und unendlichen Zuſammenhang, in dem Alles in der Natur mit einander ſteht, ſo gut iſt der Wille oder Rathſchluß Gottes, durch welchen ein Menſch dieſe oder jene Neigungen, Triebe, Anlagen, Fähigkeiten hat, nur ein Anthropomorphismus, ein populär menſchlicher Ausdruck von dem Zuſammenhange, in welchem jeder Menſch geworden iſt, was er iſt. Dies iſt der einzige vernünftige Sinn von der Vorſtellung oder Lehre, daß der Menſch nicht durch ſeinen Willen, ſondern durch den Willen, die Gnade Gottes iſt, was er iſt. Die Gnade Gottes iſt der perſonificirte Zufall, oder die perſonificirte Nothwendigkeit, der perſonificirte Zuſammenhang, in dem die Menſchen werden, leben und weben. Ich bin, was ich bin, nur als ein Sohn des 19. Jahrhunderts, nur ein Theil der Natur, wie ſie in dieſem Jahrhundert beſchaffen iſt; denn auch die Natur verändert ſich, darum hat jedes Jahrhundert ſeine eigene Krankheit, und ich bin nicht durch meinen Willen in dieſes Jahrhundert verſetzt worden. Aber gleichwohl kann ich, ſo wenig ich mein Weſen von dem Weſen dieſes Jahrhunderts abſondern, mich als ein außer demſelben exiſtirendes, von ihm unabhängiges Weſen denken kann, ſo wenig meinen Willen von dieſem Weſen abſondern; ich bin, ich mag wollen oder nicht, ich mag mir deſſen bewußt ſein oder nicht, mit dieſem Loos oder Schickſal, mit dieſer Nothwendigkeit, Glied dieſer Zeit zu ſein, einverſtanden; ich bin, was ich von Natur, was ich ohne Willen bin, zugleich mit Willen; ich kann nichts Andres ſein wollen, als ich bin, d. h. im Weſentlichen oder dem Weſen nach bin. Meine gleichgültigen, zufälligen Beſchaffenheiten kann ich mir anders denken, kann ich ändern wollen, aber nicht mein Weſen; mein Wille iſt von meiner Natur, meinem Weſen, aber nicht meine Natur von meinem Willen abhängig; mein Wille richtet ſich, auch *ohne daß ich es weiß und will*, nach meinem Weſen, aber mein Weſen, d. h. die weſentliche Beſchaffenheit meiner Individualität richtet ſich nicht nach meinem Willen, wenn ich auch noch ſo ſehr mich anſtrenge und überbiete. Der Menſch kann allerdings, obwohl ſein Weſen ſich nicht von ſeiner Zeit abſondern läßt, wünſchen: ach! wäre ich doch in Athen zur Zeit eines Phidias und Perikles geboren worden! Aber ſolche Wünſche ſind nur phantaſtiſch, und ſelbſt ſie ſind beſtimmt durch das Weſen der Zeit, in der ich geboren und gebildet wurde, beſtimmt durch das Weſen, das ich bin und das ich ſelbſt durch dieſe phantaſtiſche Verſetzung an fremde Orte und Zeiten nicht ändere. Denn nur in einer Zeit, die Sinn und Verſtand für das alte atheniſche Leben hat, und nur in einem Menſchen, deſſen eigenes Weſen ſich zu jenem Leben und Weſen hingezogen fühlt, kann ein ſolcher Wunſch entſtehen. Und wenn ich mich auch wirklich in Gedanken nach Athen verſetze, ſo falle ich dadurch nicht außer mein Jahrhundert, außer mein Weſen hinaus, was unmöglich; denn ich denke mir ja dieſes Athen nur nach meinem Kopfe, nur im Sinne dieſes meines Jahrhunderts; es iſt nur ein Abbild meines eigenen Weſens, denn jede Zeit denkt ſich die Vergangenheit nur nach ſich. Kurz der Menſch iſt das, was er iſt, weſentlich iſt, auch mit Willen; er kann ſich nicht mit ſeinem Weſen entzweien; ſelbſt ſeine in der Phantaſie darüber hinausgehenden Wünſche ſind durch daſſelbe beſtimmt, fallen immer, ſo weit ſie ſich ſcheinbar von demſelben entfernen, auf daſſelbe zurück, wie der in die Höhe geſchleuderte Stein auf die Erde. Alſo: ſo viel ich auch durch Selbſtthätigkeit, durch meine Arbeit, durch Willensanſtrengung bin, ich bin, was ich bin, geworden nur im Zuſammenhang mit dieſen Menſchen, dieſem Volke, dieſem Orte, dieſem Jahrhundert, dieſer Natur, nur im Zuſammenhang mit dieſen Umgebungen, Verhältniſſen, Umſtänden, Begebenheiten, welche den Inhalt meiner Biographie bilden. Dies iſt der einzige vernünftige Sinn, der dem Glauben, daß der Menſch nicht ſich, nicht ſeinem Verdienſt, ſeiner eigenen Kraft allein, ſondern Gott es zu verdanken habe, was er iſt und hat, zu Grunde liegt. Aber mit demſelben

Rechte als das Gute kommt auch nicht das Böſe allein auf meine Rechnung; es iſt nicht meine Schuld, wenigſtens nicht allein meine, es iſt auch die Schuld der Verhältniſſe, die Schuld der Menſchen, mit denen ich von Anfang an in Berührung ſtand, die Schuld der Zeit, in der ich geboren und gebildet wurde, daß ich dieſe Fehler, dieſe Schwächen habe. Wie jedes Jahrhundert ſeine eigenen Krankheiten, ſo hat es auch ſeine eigenen vorherrſchenden Laſter, d. h. vorherrſchenden Neigungen zu Dieſem oder Jenem, die an ſich nicht ſchlecht, ſondern nur durch ihr Uebergewicht, durch ihre Unterdrückung anderer, gleichberechtigter Neigungen oder Triebe ſchlecht oder laſterhaft werden. Dadurch wird übrigens keineswegs die Freiheit des Menſchen aufgehoben, wenigſtens die vernünftige, die in der Natur begründete, die Freiheit, die ſich als Selbſtthätigkeit, Arbeitſamkeit, Uebung, Bildung, Selbſtbeherrſchung, Anſtrengung, Bemühung äußert und bewährt; denn das Jahrhundert, die Umſtände und Verhältniſſe, die natürlichen Bedingniſſe, unter denen ich geworden, ſind keine Götter, keine allmächtigen Weſen. Die Natur überläßt vielmehr den Menſchen ſich ſelbſt; ſie hilft ihm nicht, wenn er ſich nicht ſelbſt hilft, ſie läßt ihn untergehen, wenn er nicht ſchwimmen kann, aber ein Gott läßt mich nicht im Waſſer unterſinken, wenn ich gleich nicht durch eigne Kraft und Kunſt mich in ihm erhalten kann. Schon die Alten hatten das Sprüchwort: „wenn's Gott will, kannſt du auch auf einer Binſe ſchwimmen“. Selbſt das Thier muß ſich ſelbſt ſeine Lebensmittel ſuchen, muß es ſich höchſt ſauer werden laſſen, muß alle ihm zu Gebote ſtehenden Kräfte anwenden, bis es ſeine Nahrung findet; wie muß ſich oft die Raupe quälen, bis ſie das ihr angemeſſene Blatt findet, wie der Vogel, bis er ein Inſekt oder einen andern Vogel erhaſcht! Aber ein Gott überhebt die Menſchen und ſelbſt die Thiere der Selbſtthätigkeit; denn er ſorgt für ſie; er iſt das Thätige; ſie ſind nur das Leidende, das Empfangende. So brachten die Raben auf Befehl des Herrn dem Elia „Brot und Fleiſch des Morgens und des Abends“. Aber „wer bereitet dem Raben die Speiſe“?

Gott, „der dem Vieh ſein Futter giebt, wie es in den Pſalmen und im Hiob heißt, den jungen Raben, die ihn anrufen“. Mit der Natur reimt ſich daher wohl die vernünftige Freiheit, die Selbſtſtändigkeit und Selbſtthätigkeit der Menſchen, der individuellen Weſen überhaupt, aber nicht mit einem allmächtigen, Alles wiſſentlich und abſichtlich vorausbeſtimmenden Gotte. All die zahlloſen herzverderbenden und kopfverwirrenden Widerſprüche, Schwierigkeiten und Sophismen, welche in der Theologie die mit ihrem Gotte als dem allein oder hauptſächlich thätigen Weſen nicht zuſammenvereinbare Selbſtthätigkeit und Selbſtwirkſamkeit der Geſchöpfe, der Creaturen verurſacht, verſchwinden daher oder werden doch wenigſtens auflösbar, wenn man an die Stelle der Gottheit die Natur ſetzt.

Wie die Theiſten das moraliſche Ueble, das Böſe dem Menſchen Schuld geben, nur das Gute von Gott ableiten, ſo haben ſie auch das phyſiſche Uebel, das Uebel in der Natur, theils direct, theils indirect, theils ausdrücklich, theils ſtillſchweigend der Materie oder der unvermeidlichen Nothwendigkeit der Natur Schuld gegeben. Wenn dieſes Uebel nicht wäre, ſo wäre auch nicht dieſes Gute, ſagen ſie, wenn der Menſch nicht hungerte, ſo hätte er auch keinen Genuß vom und keinen Trieb zum Eſſen, wenn er kein Bein brechen könnte, ſo hätte er auch keine Knochen, er könnte folglich nicht gehen; wenn er keine Schmerzen empfände bei einer Verwundung, ſo hätte er keinen Antrieb ſich zu ſchützen; darum ſeien die oberflächlichen Wunden viel ſchmerzhafter, als die tiefgehenden. Es iſt daher eine Thorheit, ſagen ſie, wenn die Atheiſten die Uebel, Leiden, Schmerzen des Lebens als Beweiſe gegen einen gütigen, weiſen, allmächtigen Schöpfer anführen. Es iſt allerdings auch ganz richtig, daß, wenn dieſes oder jenes Uebel nicht wäre, auch nicht dieſes oder jenes Gut ſein könnte; aber dieſe Nothwendigkeit gilt nur für die Natur, nicht für einen Gott. So gut Gott ein Weſen iſt, in dem der Theiſt ſich eine Seligkeit denkt, ohne Unſeligkeit, eine Vollkommenheit ohne Unvollkommenheit, ſo gut, ſo nothwendig knüpft ſich auch an einen Gott die Vorſtellung, daß er Gutes ohne Uebles, eine Welt ohne alle Leiden und Mängel ſchaffen könne. Darum glaubt ja der Chriſt an eine zukünftige Welt, in der das wirklich der Fall iſt, in der wirklich das beſeitigt iſt, was der Atheiſt als Beweis anführt, daß die Welt keinen göttlichen Urſprung hat. Ja, die alten Chriſten hatten dieſe Welt ſchon im Paradies. Wenn Adam im Stande ſeiner Unſchuld, ſeiner Vollkommenheit, mit der er aus Gottes Händen kam, geblieben wäre, ſo würde ſein Körper unzerſtörbar und unverwundbar, die Natur überhaupt von allen den Uebeln und Mängeln, mit denen ſie jetzt behaftet iſt, verſchont geblieben ſein. Alle die Gründe, mit welchen die Theiſten die Uebel der Welt, d. h. hier der natürlichen, nicht der bürgerlichen, rechtfertigen, gelten nur, wenn man die Natur als den Grund der Exiſtenz der Dinge annimmt, die Natur als erſte Urſache denkt, aber nicht, wenn man einen Gott als Urheber der Welt annimmt. Allen Theodiceen, allen Rechtfertigungen Gottes liegt daher auch in der That, ſei es nun bewußt oder unbewußt, die Natur als etwas Selbſtſtändiges zu Grunde: ſie beſchränken Gottes Thätigkeit, Gottes Allmacht durch das Weſen und die Wirkung der Natur, die Freiheit Gottes, die doch die Welt ganz anders hätte ſchaffen können, als ſie iſt, durch die Vorſtellung der Nothwendigkeit, die doch nur aus der Natur ſtammt, nur auf ſie paßt. Dies zeigt ſich beſonders auch in den herrſchenden Vorſtellungen von der Vorſehung. So erließ z. B. der Erzbiſchof von Paris 1846 einen Brief, worin er die Gläubigen zu Gebeten auffordert, „auf daß bei der Papſtwahl keine fremdartigen Einflüſſe Gottes gnädigen Abſichten widerſtreben möchten“. So erließ vor Kurzem (Januar 1849) der König von Preußen einen Armeebefehl, worin es heißt: „in dem verfloſſenen Jahr, wo Preußen der Verführung und dem Hochverrath ohne Gottes Hülfe erlegen wäre, hat meine Armee ihren alten Ruhm bewährt und neuen geerntet“. Aber was iſt das für ein ſchwaches Weſen, deſſen gnädigen Abſichten fremdartige Einflüſſe widerſtreben und widerſtehen können! Was iſt das für eine Hülfe Gottes, die ohne Bajonette und Shrapnels keine Kraft und keinen

Erfolg hat? was das für eine Allmacht, die zu ihrer Unterſtützung militäriſche Macht bedarf? was das für ein Gott, der ſeinen Ruhm mit dem Ruhm der königlich preußiſchen Armee theilt? Entweder gebt Gott allein die Ehre, wie die alten Theiſten und Chriſten, welche glaubten, daß Gott ohne Bajonette und Shrapnels helfen, daß man durch das bloße Gebet Feinde beſiegen könne, daß das Gebet, d. h. die Macht der Religion, oder was eins iſt, die Macht Gottes, allmächtig iſt; oder gebt allein der Brutalität der materiellen Kräfte und Mittel die Ehre, daß ſie geholfen. Wir ſehen an dieſen Beiſpielen, die ſich übrigens bis ins Unendliche vermehren ließen, denn jedes Intelligenzblatt liefert dergleichen, wie gottlos ſelbſt die namentlich modernen Gottesgläubigen ſind, wie ſie ihren Gott in der That verläugnen und herabſetzen, während ſie ihm mit dem Munde Elogen machen, indem ſie der Materie, der Welt, dem Menſchen eine von ihm unabhängige, ſelbſtſtändige Macht und Wirkſamkeit zuſchreiben, ihrem Gott nur die Rolle eines müßigen Zuſchauers oder Inſpectors, höchſtens nur in der äußerſten Noth die eines Beiſpringers und Aushelfers erweiſen. Schon der gewöhnliche Ausdruck: Hülfe Gottes, Beiſtand Gottes charakteriſirt dieſen häßlichen Zwieſpalt zwiſchen Gott und Natur; denn wer mir hilft, beiſteht, der hebt nicht meine Thätigkeit auf; er unterſtützt mich nur; er nimmt nur einen Theil der Arbeit, der Laſt auf ſich. Welch eine unwürdige Vorſtellung aber, wenn man einmal einen Gott glaubt, ihm die Allmacht, wenigſtens der That nach, abzuſprechen, ihm die Macht der Natur und des Menſchen beizugeſellen und zu dieſer ſeine Zuflucht zu nehmen. Wenn ein Auge über mir wacht, wozu brauche ich denn ſelbſt ein Auge zu haben, ſelbſt mich vorzuſehen? Wenn ein Gott für mich ſorgt, warum brauche ich für mich zu ſorgen? Wenn ein gütiges und zugleich allmächtiges Weſen iſt, was ſoll mir die beſchränkte Macht natürlicher Mittel und Kräfte? Uebrigens wollen wir die Abendländer nicht tadeln, daß ſie ihren religiöſen Glauben nicht bis auf ſeine practiſchen Conſequenzen treiben, daß ſie vielmehr eigenmächtig die Folgen ihres Glaubens wegſtreichen, ihren Glauben in der Wirklichkeit, in der Praxis verläugnen; denn nur dieſer Inconſequenz, dieſem practiſchen Unglauben, dieſem inſtinctartigen Atheismus und Egoismus verdanken wir alle Fortſchritte, alle Erfindungen, durch die ſich die Chriſten von den Muhamedanern, die Abendländer überhaupt von den Morgenländern auszeichnen. Wer ſich auf die Allmacht Gottes verläßt, wer glaubt, daß Alles, was geſchieht und iſt, durch Gottes Willen geſchieht und iſt, der wird nimmermehr auf Mittel ſinnen, den Uebeln der Welt abzuhelfen, weder den natürlichen Uebeln, ſo weit dieſe aufhebbar ſind, denn wider den Tod wird kein Arzneimittel gefunden werden, noch den Uebeln der bürgerlichen Welt. „Jedem, ſagt Calvin in der ſchon mehrmals angeführten Schrift, wird von der Gottheit ſeine Lage und ſein Stand angewieſen. Salomon ermahnt daher mit dem Spruche: „„Loos wird geworfen in den Schoos, aber es fället wie der Herr will,““ die Armen zur Geduld, weil diejenigen, welche mit ihrem Looſe nicht zufrieden ſind, eine ihnen von Gott aufgelegte Laſt abzuſchütteln ſuchen. So tadelt auch ein anderer Prophet, der Pſalmiſt die Gottloſen, welche der menſchlichen Geſchicklichkeit oder dem Glücke es zuſchreiben, daß einige zu Ehrenſtellen kommen, die andern in Niedrigkeit verbleiben.“ Dies iſt eine nothwendige Folge von dem Gottesglauben, von dem Glauben an die Verſehung, wo dieſer Glaube nicht ein blos theoretiſcher, thatloſer, ungläubiger, ſondern ein wahrer, practiſcher Glaube iſt. Einige Kirchenväter hielten es ſogar für eine gottloſe Kritik der Werke Gottes, ſich den Bart abſcheeren zu laſſen. Ganz richtig! Der Bart verdankt dem Willen und der Abſicht Gottes, die ſich ja auch auf das Einzelnſte erſtrecken, ſeine Exiſtenz; wenn ich mir den Bart abſcheeren laſſe, ſo drücke ich damit ein Mißfallen aus; ich tadle indirect den Urheber des Bartes; ich empöre mich gegen ſeinen Willen; denn Gott ſagt: der Bart ſei! indem er ihn wachſen läßt, aber ich ſage: er ſei nicht! indem ich mir ihn abſcheeren laſſe. Alles ſein laſſen, wie es iſt, das iſt die nothwendige Folge von dem Glauben, daß ein Gott die Welt regiert, Alles durch Gottes Willen geſchieht und iſt. Jede eigenmächtige Veränderung der beſtehenden Ordnung der Dinge iſt eine frevelhafte Revolution. Wie in einem abſolut monarchiſchen Staate die Regierung nichts dem Volke zu thun überläßt, alle politiſche Thätigkeit ſich aneignet, ſo läßt auch in der Religion Gott nichts dem Menſchen übrig, ſo lange Gott noch ein abſolutes, uneingeſchränktes Weſen iſt. „Darum, ſagt Luther in ſeiner Auslegung des Predigers Salomonis, iſt dies die beſte und höchſte Weisheit, alles Gott heimſtellen und befehlen.... Gott laſſen walten und regieren und alles, was unrecht geſchiehet oder denen Frommen wehe thut, dem befehlen, welcher endlich Alles genau und recht richten wird.... Derohalben willſt du gern Freude, Friede und gute Tage haben, ſo warte bis daß ſie dir Gott giebt“. Aber wie geſagt, die Chriſten haben zu ihrem und unſerem Heil in Gemäßheit des Geiſtes und Charakters des Abendlandes, insbeſondere des Germanenthums gegen die Conſequenzen ihrer aus dem Morgenlande ſtammenden religiöſen Glaubenslehren und Vorſtellungen die menſchliche Selbſtthätigkeit geltend gemacht, freilich aber auch dadurch ihre Religion, ihre Theologie, die ſie gleichwohl bis auf dieſen Tag wenigſtens noch theoretiſch feſthielten, zu einem Gewebe der albernſten Widerſprüche, Halbheiten und Sophismen, zu einem unausſtehlichen, charakterloſen Miſchmaſch von Glauben und Unglauben, Theismus und Atheismus gemacht.

Neunzehnte Vorleſung.

Die Kamtſchadalen haben, wie uns die theiſtiſchen Reiſebeſchreiber erzählen und ſich ausdrücken, einen höchſten Gott, den ſie Kutka nennen, und für den Schöpfer des Himmels und der Erde halten. Von ihm, ſagen ſie, ſei Alles gemacht und entſtanden. Sie halten ſich aber für viel klüger als Gott und Niemanden für thörichter, unſinniger und dummer als ihren Kutka. Wenn er, ſagen ſie, klug und vernünftig geweſen wäre, ſo würde er die Welt viel beſſer erſchaffen, nicht ſo viele unüberſteigliche Berge und Klippen darein geſetzt, nicht ſo viel reißende Ströme und anhaltende Sturmwinde gemacht haben. Wenn ſie daher im Winter an einem hohen Berge auf- und abfahren, ſo können ſie ſich nicht enthalten, ganz entſetzlich auf den Kutka zu ſchelten. „Wir entſetzen uns billig, bemerkt hiezu ein rationaliſtiſcher Schriftſteller, über dieſe Tollheiten“. Ich entſetze mich darüber aber gar nicht; ich verwundere mich vielmehr darüber, daß die Chriſten ſo wenig Selbſterkenntniß beſitzen und nicht bemerken, daß ſie ſich nicht dem Weſen nach von den Kamtſchadalen unterſcheiden. Sie unterſcheiden ſich nur darin von ihnen, daß ſie ihrem Aerger über die Rohheiten und Brutalitäten der Natur nicht in Scheltworten, wie die Kamtſchadalen, ſondern in Thaten Luft machen. Die Chriſten ebnen Berge oder führen wenigſtens gangbare, bequeme Wege über ſie; ſie ſetzen reißenden Strömen Dämme entgegen, oder leiten ſie ab; kurz ſie verändern die Natur nach ihrem Sinn, zu ihrem Beſten, ſo viel ſie nur können. Jede ſolche That drückt aber eine Kritik der Natur aus: ich trage keinen Berg ab, wenn ich mich nicht vorher über ſein Daſein geärgert, nicht vorher ihn verwünſcht, verflucht habe; indem ich ihn abtrage, verwandle ich nur dieſen Fluch in die That. Gegen anhaltende Sturmwinde, die den Kamtſchadalen ein Grund ſind, den Urheber derſelben zu ſchelten, haben zwar die Chriſten noch kein directes Heilmittel erfunden, wie denn überhaupt das Reich der Lüfte am wenigſten erkannt und bewältigt iſt; aber die Chriſten wiſſen durch andere Mittel, die ihnen die Cultur an die Hand giebt, ſich gegen die Unbilden des Klima's zu ſchützen. In der Bibel heißt es zwar: „Bleib' im Lande und nähre dich redlich“; aber gleichwohl reiſen die Chriſten, natürlich, wenn „die Vorſehung“ ihnen die Mittel dazu gegeben, in Bäder, in Länder überhaupt, wo ſie ein beſſeres, ihnen zuträgliches Klima finden. Wenn ich aber einen Ort verlaſſe, ſo verfluche, verwünſche ich ihn thatſächlich; ich denke oder ſage vielleicht ſelbſt: hier iſt ein ganz verfluchtes Klima; hier kann ich es nicht länger aushalten; hier gehe ich zu Grunde; alſo fort! Wenn nun aber der Chriſt ſein Vaterland verläßt, ſei es nun zeitlich oder für immer, ſo verläugnet er practiſch ſeinen Glauben an die göttliche Vorſehung; denn ſie iſt es ja, die ihn an dieſen Ort hat geſetzt, weil ſie denſelben trotz oder vielmehr vielleicht gerade wegen ſeines unangenehmen und körperlich ungeſunden Klima's für den ihm paſſendſten erkannt und alſo vorausbeſtimmt hat. Die Vorſehung erſtreckt ſich ja über das Beſondere und Einzelne; ja, eine Vorſehung, wie ſie rationaliſtiſche Theiſten ſich denken, die ſich nur auf die Gattung, das Allgemeine, die allgemeinen Naturgeſetze erſtrecke, iſt keine Vorſehung, außer nur dem Namen nach. Wenn ich daher dieſen Ort verlaſſe, an den mich die Vorſehung hingeſetzt, wenn ich dieſen Berg abtrage, den ſie offenbar abſichtlich gerade ſo hoch und gerade an dieſen Platz hingeſtellt hat, wenn ich einen Damm dieſem reißenden Strom ſetze, der doch offenbar ſeine Gewalt nur durch

Gottes Willen und Macht hat, ſo negire, ſo verläugne ich durch meine practiſche Thätigkeit meine religiöſe Theorie und Glaubensvorſtellung, daß Alles, was Gott thut, wohlgethan, Alles, was Gott macht, weiſe, untadelhaft, unverbeſſerlich iſt, denn Gott hat ja nicht Alles über Bauſch und Bogen, ſo nur im Allgemeinen gemacht, ſondern alles Einzelne. Wie kann ich alſo eine gewaltſame Veränderung machen, wie die göttlichen Abſichten meinen menſchlichen Abſichten unterwerfen, wie der Macht Gottes, die ſich in der Macht dieſes reißenden Stromes, in der Größe dieſes Berges offenbart, die menſchliche Macht entgegenſetzen? Ich kann es nicht, wenn ich meinen Glauben durch die That beſtätigen will. Als die Knider, erzählt Herodot, eine kleine Strecke Landes durchgraben wollten, um aus ihrem Lande eine vollkommene Inſel zu machen, wehrte es ihnen die Pythia mit dieſen Verſen:

„Befeſtigt nicht den Iſthmus und durchgrabt ihn nicht,
Die Inſel hätte Zeus gemacht, wenn er's gewollt.“

Und als Rom der Vorſchlag gemacht wurde, die Zuflüſſe der Tiber abzugraben, um ihre Ueberſchwemmungen zu verhindern, da ſträubten ſich, wie Tacitus in ſeinen Annalen erzählt, die Reatiner dagegen mit den Worten, die Natur, was hier offenbar ſo viel iſt als Gott, habe aufs Beſte für die menſchlichen Intereſſen geſorgt, indem ſie den Flüſſen ihre Mündungen, ihren Lauf, ihren Urſprung wie ihr Ende gegeben habe. Alle Culturmittel, alle Erfindungen, welche der Menſch gemacht, um ſich gegen die Brutalitäten der Natur zu ſchützen, wie z. B. die Blitzableiter, hat daher der conſequente, religiöſe Glaube als Eingriffe in das göttliche Regiment verdammt, ſelbſt noch, — wer ſollte es denken? — in unſerer Zeit. Als der Schwefeläther als ein ſchmerzſtillendes Mittel entdeckt und angewandt ward, ſo proteſtirten, wie mir von einem vollkommen glaubwürdigen Mann erzählt wurde, die Theologen einer proteſtantiſchen Univerſität, der Univerſität Erlangen dagegen, namentlich gegen die Anwendung deſſelben bei ſchweren Entbindungen, weil es in der Bibel heiße: „mit Schmerzen ſollſt du gebären“, weil alſo das Gebären mit Schmerzen eine ausdrückliche Verordnung, ein Willensbeſchluß Gottes ſei. So dumm und ſo teufliſch zugleich macht der theologiſche Glaube den Menſchen! Doch wieder zurück von den proteſtantiſchen Theologen und Univerſitäten zu den Kamtſchadalen, die weit mehr Verſtand haben: denn ſie haben ganz recht, wenn ſie den Urheber der ſteilen, der menſchlichen Cultur unzugänglichen Berge, der reißenden, die Saaten und Fluren zerſtörenden Ströme, der anhaltenden Sturmwinde für ein verſtandloſes und unſinniges Weſen halten; denn die Natur iſt blind und verſtandlos; ſie iſt, was ſie iſt und thut, was ſie thut, nicht abſichtlich, nicht mit Wiſſen und Willen, ſondern nothwendig, oder, wenn wir den Menſchen, wie ſich gehört, zur Natur rechnen, er iſt ja auch ein Naturweſen, ein Naturgeſchöpf, ſie hat ihren Verſtand nur im Verſtande des Menſchen. Nur der Menſch iſt es ja, der durch ſeine Anordnungen und Bildungen den Stempel des Bewußtſeins und Verſtandes der Natur aufdrückt, nur er iſt es, der nach und nach im Laufe der Zeiten die Erde zu einem vernünftigen, dem Menſchen entſprechenden Wohnorte umgeſchaffen und einſt zu einem noch menſchlicheren, noch vernünftigeren Wohnort, als ſie jetzt iſt, umſchaffen wird. Selbſt das Klima verändert ja die menſchliche Cultur. Was iſt jetzt Deutſchland und was war es einſt, ſelbſt noch zur Zeit Cäſar's! Wie vertragen ſich aber ſolche gewaltſame Umgeſtaltungen, die der Menſch gemacht, mit dem Glauben an eine übernatürliche, göttliche Vorſehung, die Alles gemacht und von der es heißt: „Gott ſahe an Alles, was er gemacht und ſiehe da, es war ſehr gut.“

Fünftens muß ich noch eine Behauptung mit einigen Worten erläutern. Ich habe geſagt, man habe die Vorſehung hauptſächlich auch aus ſolchen Erſcheinungen der Natur zu beweiſen geſucht, welche der Folge eines beſtehenden oder naturnothwendigen Uebels abhelfen oder vorbeugen. Man hat daher beſonders auch in den Waffen der Thiere, womit ſie ſich gegen ihre Feinde wehren, und in den Schutzmitteln der

Organe des menſchlichen und thieriſchen Körpers dieſe Beweiſe einer beſonderen Vorſehung erblickt. So iſt „das Auge durch die Augenwimper vor dem Einfliegen ſtörender Stoffe, durch die Augenbrauen gegen den von der Stirne rinnenden Schweiß, durch die Augenknochen gegen Verletzung geſchützt und durch das Augenlid kann es ganz gedeckt werden“. Aber warum iſt denn nicht das Auge gegen die verderblichen Folgen eines Fauſtſchlags, eines Steinwurfs oder andere das Auge oder die Sehkraft wenigſtens zerſtörende Einwirkungen geſchützt? Darum, weil das Weſen, welches das Auge bildet, kein allmächtiges und allwiſſendes Weſen iſt, kein Gott. Hätten ein Alles ſehendes Auge und eine Alles vermögende Hand das Auge gemacht, ſo wäre auch das Auge gegen *alle möglichen* Gefahren geſchützt. Aber das Weſen, welches das Auge gebildet, hat bei deſſen Bildung nicht an den Steinwurf, nicht an den Fauſtſchlag und unzählige andere zerſtörende Wirkungen gedacht, weil die Natur überhaupt nicht denkt, folglich auch nicht die Gefahren voraus weiß, die ein Organ oder Weſen treffen können, wie ein Gott. Jedes Weſen, jedes Organ iſt nur gegen beſtimmte Gefahren, beſtimmte Einwirkungen geſchützt, und dieſer Schutz iſt *eins mit der Beſtimmtheit* dieſes Weſens, dieſes Organs, eins mit ſeiner Exiſtenz, ſo daß es ohne dieſen Schutz gar nicht exiſtiren könnte. Was einmal exiſtiren ſoll, muß auch die Mittel der Exiſtenz haben, was einmal leben ſoll und leben will, muß auch im Stande ſein, ſein Leben zu behaupten, zu vertheidigen alſo gegen feindliche Angriffe. Das Leben iſt ein Kampf, ein Krieg; unmittelbar mit dem Leben iſt daher zugleich die *Waffe* als Lebenserhaltungsmittel gegeben. Es iſt daher thöricht, wenn man die Waffen, die Schutzmittel für ſich beſonders hervorhebt und zu Beweiſen einer Vorſehung macht. Iſt das Leben nothwendig, ſo iſt auch das Lebenserhaltungsmittel nothwendig. Iſt der Krieg da, ſo iſt auch die Waffe da, kein Krieg ohne Waffe. Will man ſich alſo über die Schutzmittel eines Organs, eines Thieres verwundern, ſo muß man ſich über das Daſein dieſes Organs, dieſes Thieres verwundern. Aber alle dieſe Schutzmittel ſind beſchränkter Natur und eins mit der Beſchaffenheit eines Organs, eines Weſens; aber eben wegen dieſer ihrer Einheit mit der Natur eines Weſens, eines Organs ſind ſie keine Beweiſe von einem abſichtlich und willkürlich ſchaffenden Weſen, und eben wegen dieſer ihrer Beſchränktheit keine Beweiſe eines allmächtigen und allwiſſenden Gottes, denn ein Gott ſchützt ein Weſen, ein Organ gegen alle nur immer mögliche Gefahren. Jedes Weſen iſt geworden unter Bedingungen, die eben nicht mehr enthielten, als gerade zur Erzeugung dieſes Weſens hinreichte, jedes Weſen ſucht ſich nach Kräften zu behaupten, ſucht ſich ſo viel als möglich, ſo viel, als es ſeine beſchränkte Natur erlaubt, zu erhalten; jedes Weſen hat einen Selbſterhaltungstrieb. Aus dieſem Selbſterhaltungstrieb, der aber eins mit der individuellen Natur eines Organs, eines Weſens, aber nicht aus einem allmächtigen und allwiſſenden Weſen ſtammen die Waffen, die Schutzmittel der Thiere und Organe.

Endlich muß ich noch eines Einwandes erwähnen, den die Theiſten gegen die früheren Atheiſten oder Naturaliſten vorbrachten, welche die Menſchen und Thiere aus der Natur ohne Gott entſtehen ließen, übrigens auf eine Art, die freilich keine genügende war. Wenn die Natur einſt durch urſprüngliche Erzeugung ohne ſchon vorhandene Thiere und Menſchen Thiere und Menſchen hervorbrachte, warum geſchieht es denn jetzt nicht mehr? Ich erwidere: weil Alles in der Natur ſeine Zeit hat, weil die Natur nur etwas kann, wenn die dazu nöthigen Bedingungen gegeben ſind; wenn alſo jetzt nicht mehr geſchieht, was einſt, ſo müſſen damals Bedingungen vorhanden geweſen ſein, die jetzt fehlen. Aber es kann einſt eine Zeit kommen, wo die Natur daſſelbe thut, wo die alten Thiergeſchlechter und Menſchen vergehen, und neue Menſchen, neue Geſchlechter entſtehen. Die Frage, warum es jetzt nicht mehr geſchieht, kommt mir gerade ſo vor, als wollte man fragen, warum trägt denn der Baum nur Früchte im Herbſte, nur Blüthen im Frühling, könnte er denn nicht in Einem fort ohne Unterbrechung blühen und

Früchte tragen? oder warum kommt denn dieſes Thier nur gerade zu dieſer Zeit in die Brunſt? könnte es nicht immerfort brünſtig und trächtig ſein? Nur die Individualität, nur die Einmalheit, sit venia verbo! iſt das Salz der Erde, das Salz der Natur; nur die Individualität, iſt das Zeugungs- und Schöpfungsprincip; nur ganz individuelle Bedingungen und Verhältniſſe der Erde, Erdrevolutionen, die und wie ſie ſeitdem nicht mehr ſtattgefunden, waren es, welche die organiſchen Weſen, wenigſtens die und wie ſie ſeit der letzten großen geologiſchen Epoche auf der Erde ſind, hervorbrachten. Auch der Menſch oder menſchliche Geiſt bringt nicht immer, zu jeder Zeit originale Werke hervor; nein! es iſt immer nur eine Epoche im Leben des Menſchen, die glücklichſte, die günſtigſte, es ſind Lebensereigniſſe, Lebensmomente, Lebensbedingungen, die ſich ſpäter nie mehr wieder finden, die ſich nicht wiederholen, wenigſtens nicht in ihrer urſprünglichen Friſche, nur ſolche Momente ſind es, wo er originale Werke producirt; in den meiſten andern repetirt er ſich nur, vervielfältigt er nur auf dem Wege der gemeinen, gewöhnlichen Fortpflanzung ſeine Original-Schöpfungen.

Mit dieſer Anmerkung ſchließe ich das Kapitel von der Natur. Ich habe damit den erſten Theil meiner Aufgabe erfüllt. Dieſe war, zu beweiſen, daß der Menſch ſeinen Urſprung nicht vom Himmel, ſondern von der Erde, nicht von Gott, ſondern von der Natur ableiten, daß der Menſch ſein Leben und Denken mit der Natur beginnen müſſe, daß die Natur keine Wirkung eines von ihr unterſchiedenen Weſens, ſondern, wie die Philoſophen ſagen, Urſache ihrer ſelbſt, daß ſie kein Geſchöpf, kein gemachtes oder gar aus Nichts geſchaffnes, ſondern ein ſelbſtſtändiges, nur aus ſich zu begreifendes, nur von ſich abzuleitendes Weſen ſei, daß die Entſtehung der organiſchen Weſen, die Entſtehung der Erde, die Entſtehung der Sonne ſelbſt, wenn wir ſie entſtanden denken, immer nur ein natürlicher Proceß geweſen ſei, daß wir, um die Entſtehung derſelben uns zu veranſchaulichen und begreiflich zu machen, nicht vom Menſchen, vom Künſtler, vom Handwerker, vom Denker, der die Welt aus ſeinen Gedanken aufbaut, ſondern von der Natur ausgehen müſſen, wie die alten Völker, welche ihrem richtigen Naturinſtinct zufolge in ihrer religiöſen und philoſophiſchen Weltentſtehungslehre wenigſtens einen Naturproceß, den Zeugungsproceß zum Urbild und Schöpfungsprincip der Welt machten, daß, wie die Pflanzen vom Keime, das Thier vom Thiere, der Menſch vom Menſchen, ſo Alles in der Natur von einem ihm gleichen, ſtoff- oder weſensverwandten, natürlichen Weſen entſprungen ſei, kurz, daß die Natur nicht aus einem Geiſte abgeleitet, nicht aus einem Gotte erklärt werden könne, weil alle Eigenſchaften Gottes, ſo weit dieſe keine offenbar menſchlichen ſind, ſelbſt nur von der Natur abgezogen und abgeleitet ſind. Aber ſo einleuchtend es an und für ſich iſt, daß das ſinnliche, körperliche Weſen der Natur nicht von einem geiſtigen, d. i. abſtracten Weſen abgeleitet werden kann, ſo iſt doch Etwas in uns, was uns dieſe Ableitung glaublich macht, ja natürlich, ſelbſt nothwendig erſcheinen läßt, Etwas, was ſich dagegen ſträubt, das natürliche, ſinnliche, körperliche Weſen als erſtes, uranfängliches, unüberſteigliches Weſen zu denken, Etwas, woraus auch der Glaube, die Vorſtellung entſprungen, daß die Welt, die Natur ein Product des Geiſtes, daß ſie ſogar aus Nichts entſtanden ſei. Ich habe aber dieſen Einwand ſchon beſeitigt und erklärt, indem ich zeigte, daß der Menſch von dem Sinnlichen das Allgemeine abzieht und dieſes nun dem Sinnlichen als Grund vorausſetzt. Es iſt daher das Abſtractionsvermögen des Menſchen, und die mit demſelben verbundene Einbildungskraft (denn nur durch die Einbildungskraft verſelbſtſtändigt der Menſch die abſtracten, allgemeinen Begriffe, denkt ſie als Weſen, als Ideen), welche ihn beſtimmen, über das Sinnliche hinauszugehen, und die körperliche, ſinnliche Welt von einem unſinnlichen, abſtracten Weſen abzuleiten. Aber es iſt thöricht, dieſe ſubjective, menſchliche Nothwendigkeit zu einer objectiven zu machen, deswegen, weil der Menſch, wenn er ſich einmal vom Sinnlichen zum Ueberſinnlichen, d. h. zum Gedachten, Abſtracten, Allgemeinen erhoben hat, vom Allgemeinen, Abſtracten zum Concreten herabſteigt, dieſes aus jenem ableitet, nun auch wirklich, d. h. in natura dieſes aus jenem entſtehen zu laſſen. Daß dieſes verkehrt iſt, erhellt eben daraus, daß man, um das Körperliche, Materielle aus dem Geiſte entſpringen laſſen zu können, zu der hohlen, phantaſtiſchen Vorſtellung einer Schöpfung aus Nichts ſeine Zuflucht nehmen muß. Wenn ich aber ſage: die Welt iſt aus Nichts geſchaffen, ſo ſage ich damit gar Nichts; es iſt dieſes Nichts eine bloße Ausrede, wodurch ich der Frage: *Woher* hat denn der Geiſt die nicht geiſtigen, die materiellen, körperlichen Stoffe der Welt genommen? ausweiche. Es iſt dieſes Nichts, ob es gleich einſt ein eben ſo heiliger Glaubensartikel war, als die Exiſtenz Gottes, weiter nichts als einer von den unzähligen theologiſchen oder pfäffiſchen Kniffen und Pfiffen, welche Jahrhunderte lang die Menſchheit bethört haben. Und dieſem Nichts weicht man aus, wenn man an die Stelle deſſelben Gott ſetzt, wie Jacob Böhm und Hegel, und ſtatt: Gott ſchuf die Welt aus Nichts, ſagt: er ſchuf ſie *aus ſich*, als der geiſtigen Materie. Damit komme ich vielmehr, wie ich auch ſchon früher zeigte, um keinen Schritt weiter, denn wie kommt aus der geiſtigen Materie, wie aus Gott überhaupt die wirkliche Materie? Mag man daher noch ſo viele theologiſche und ſpeculative Kniffe und Pfiffe erſinnen, um die Welt von einem Gotte ableiten zu können, es bleibt dabei: das, was die Welt zur Welt, das Sinnliche zum Sinnlichen, die Materie zur Materie macht, iſt Etwas, was theologiſch und philoſophiſch nicht weiter deducirt und vermittelt werden kann, etwas Unableitbares, ſchlechthin Seiendes, nur durch ſich ſelbſt zu Faſſendes, nur von und durch ſich ſelbſt Verſtändliches. Ich habe hiermit den erſten Theil meiner Aufgabe vollendet.

Ich gehe nun zu dem zweiten und letzten Theil meiner Aufgabe, welche iſt, zu beweiſen, daß der von der Natur unterſchiedene Gott nichts

Andres iſt, als das eigene Weſen des Menſchen, gleichwie ich im erſten Theil zu zeigen hatte, daß der vom Menſchen unterſchiedene Gott nichts Andres, als die Natur oder das Weſen der Natur. Oder, im erſten Theil hatte ich zu beweiſen, daß das Weſen der Naturreligion die Natur, daß ſich in der Natur und Naturreligion nichts Andres offenbart und darſtellt, als die Natur; jetzt habe ich zu beweiſen, daß ſich in der Geiſtesreligion nichts Andres ausſpricht und offenbart, als das Weſen des menſchlichen Geiſtes. Ich habe ſchon in den erſten Stunden erklärt, daß ich in dieſen Vorleſungen von den untergeordneten Unterſchieden der Religion abſehe, daß ich die Religion nur auf zwei große Unterſchiede oder Gegenſätze reducire, auf Naturreligion und Menſchen- oder Geiſtesreligion, auf Heidenthum und Chriſtenthum. Ich komme daher jetzt vom Weſen der Naturreligion oder des Heidenthums zum Weſen des Chriſtenthums. Ehe ich aber an dieſes ſelbſt komme, müſſen die Uebergangsſtufen, die Gründe, welche den Menſchen von der Natur abziehen, den Menſchen auf ſich zurückführen, den Menſchen beſtimmen ſein Heil nicht außer ſich, ſondern in ſich zu ſuchen, wenigſtens in Kurzem angegeben, dabei aber Momente entwickelt werden, welche eben ſo die Geiſtes- als Naturreligion, alſo überhaupt die Religion angehen, und von der größten Wichtigkeit ſind, um das Weſen der Religion zu begreifen, aber dem ſucceſſiven Gang gemäß, dem der Menſch im Sprechen und Denken unterworfen iſt, erſt jetzt wenigſtens vollſtändig zur Sprache kommen können. Der Uebergang von der Naturreligion zum eigentlichen Theismus oder Monotheismus erſtreckt ſich im „Weſen der Religion“ von §. 26—41.

Die Natur iſt der erſte Gegenſtand der Religion, aber die Natur iſt da, wo ſie religiös verehrt wird, dem Menſchen nicht Gegenſtand als Natur, wie ſie es uns iſt, ſondern als ein menſchenähnliches oder vielmehr menſchliches Weſen. Der Menſch betet die Sonne auf dem Standpunkt der Naturreligion an, weil er ſieht, wie Alles von ihr abhängt, wie kein Gewächs, kein Thier, kein Menſch ohne ſie beſtehen kann, aber er würde ſie doch gleichwohl nicht religiös verehren, nicht anbeten, wenn er nicht die Sonne ſich vorſtellte als ein Weſen, das ſich von freien Stücken, wie der Menſch, am Himmel bewegt, wenn er nicht die Wirkungen der Sonne ſich vorſtellte als freiwillige Gaben, die aus reiner Güte ſie der Erde ſpendet. Würde der Menſch die Natur anſehen als das, was ſie iſt, mit den Augen, womit wir ſie anſehen, ſo würde aller Beweggrund zu religiöſer Verehrung hinwegfallen. Das Gefühl, das den Menſchen zur Verehrung eines Gegenſtandes treibt, ſetzt ja voraus, daß der Gegenſtand für dieſe Verehrung nicht unempfindlich, daß er alſo Gefühl, daß er ein Herz und zwar ein menſchliches, für die menſchlichen Angelegenheiten empfindliches Herz hat. So flehten die Griechen im Perſerkrieg mit Opfern die Winde an, aber nur, weil ſie dieſelben für ihre Mitkämpfer, ihre Bundesgenoſſen gegen die Perſer anſahen. Die Athener verehrten beſonders den Boreas, den Nordwind und baten ihn um ſeinen Beiſtand, aber ſie betrachteten ihn auch, wie Herodot erzählt, als ein ihnen befreundetes, ja verwandtes Weſen, denn er hatte die Tochter ihres Königs Erechtheus zur Frau. Was iſt denn nun aber das, was einen Naturgegenſtand in ein menſchliches Weſen umſchafft? Die Phantaſie, die Einbildungskraft. Sie iſt es, die ein Weſen uns anders darſtellt, als es in Wirklichkeit iſt; ſie iſt es, welche die Natur dem Menſchen in jenem, den Verſtand be- oder verzaubernden, das Auge blendenden Lichte erſcheinen läßt, für welches die menſchliche Sprache den Ausdruck: Göttlichkeit, Gottheit, Gott erfunden hat; ſie alſo iſt es, welche die Götter der Menſchen erſchafft. Ich habe ſchon geſagt, daß das Wort Gott, Gottheit urſprünglich nur ein Allgemeinname, aber kein Eigenname iſt, daß das Wort Gott urſprünglich kein Subject, ſondern nur ein Prädicat, d. h. kein Weſen, ſondern eine Eigenſchaft ausdrückt, die auf jeden Gegenſtand paßt oder angewendet wird, welcher eben dem Menſchen im Lichte der Phantaſie als ein göttliches Weſen erſcheint, welcher auf den Menſchen, ſo zu ſagen, einen göttlichen Eindruck macht. Jeder Gegenſtand kann daher ein Gott oder, was eins iſt, ein Gegenſtand religiöſer Verehrung werden. Ich ſage: es iſt eins: ein Gott oder ein Gegenſtand der religiöſen Verehrung; denn es giebt kein anderes Merkmal der Gottheit, als die religiöſe Verehrung: ein Gott iſt, was religiös verehrt wird. Aber religiös verehrt wird eben nur ein Gegenſtand, wenn und wiefern er ein Weſen, ein Gegenſtand der Phantaſie oder Einbildungskraft iſt.

Zwanzigſte Vorleſung.

Jeder Gegenſtand kann nicht nur, ſondern wird auch wirklich vom Menſchen als Gott, oder was eins iſt, religiös verehrt. Dieſer Standpunkt iſt der ſogenannte Fetiſchismus, wo der Menſch ohne alle Kritik und Unterſcheidung alle möglichen Gegenſtände und Dinge, ſeien ſie nun künſtliche oder natürliche, Producte der Natur oder des Menſchen, zu ſeinen Göttern macht. So wählen ſich z. B. die Neger in Sierra-Leona Hörner, Krebsſcheeren, Nägel, Kieſelſteine, Schneckenhäuſer, Vogelköpfe, Wurzeln zu ihren Göttern, tragen ſie in einem Beutel am Halſe mit Glasperlen und anderen Zierrathen geſchmückt. (Baſtholm a. a. O.) „Die Otahaiter beteten die Flaggen und Wimpel der europäiſchen Schiffe an, die Madagaſſen hielten mathematiſche Inſtrumente für Götter, die Oſtjaken bezeugten einer Nürnberger Uhr, welche die Geſtalt eines Bären hatte, religiöſe Verehrung.“ (Meiners a. a. O.) Was iſt aber der Grund, daß Menſchen Schneckenhäuſer, Krebsſcheeren, Flaggen und Wimpel zu ihren Göttern machen? Die Phantaſie, die Einbildungskraft, die um ſo mächtiger, je größer die Unwiſſenheit des Menſchen iſt. Die Wilden wiſſen nicht, was eine Uhr, eine Flagge, ein mathematiſches Inſtrument iſt; ſie bilden ſich daher ein, ſie ſeien etwas Andres, als ſie in Wirklichkeit ſind; ſie machen daraus ein phantaſtiſches Weſen, einen Fetiſch, einen Gott. Die theoretiſche Urſache oder Quelle der Religion und ihres Gegenſtandes, Gottes iſt daher die Phantaſie, die Einbildungskraft. Die Chriſten bezeichnen das theoretiſche Religionsvermögen mit dem Worte: Glauben. Religiös und gläubig iſt ihnen eins, eben ſo Unglaube und Gottesläugnung oder Irreligion. Wenn wir aber näher unterſuchen, was dieſes Wort bedeutet, ſo iſt es nichts Andres, als die Einbildungskraft. Der Glaube, ſagt Luther, die größte Auctorität in dieſer Materie, der größte Glaubensheld der Deutſchen, der deutſche Apoſtel Paulus, wie man ihn genannt hat, „der Glaube, ſagt er z. B. in ſeiner Auslegung des Erſten Buchs Moſes, iſt in der Wahrheit allmächtig .... dem Gläubigen alle Dinge möglich ſein. Denn der Glaube machet aus dem, das nichts iſt, daß es ſei, und aus den Dingen, ſo unmöglich ſind, machet er alles möglich.“ Aber dieſe Allmacht des Glaubens iſt nur die Allmacht der Phantaſie, der Einbildungskraft. Die Symbole des chriſtlichen Glaubens ſind, wenigſtens nach lutheriſchem Glauben, die Taufe und das Abendmahl. Der Stoff, die Materie der Taufe iſt das Waſſer, die Materie des Abendmahls Wein und Brot, aber dem Glauben iſt das natürliche Waſſer der Taufe ein geiſtliches Waſſer, wie Luther ſagt, iſt das Brot das Fleiſch, der Wein das Blut des Herrn, d. h. die Einbildungskraft iſt es, die Wein in Blut, Brot in Fleiſch verwandelt. Der Glaube glaubt an Wunder, ja Glaube und Wunderglaube iſt eins; der Glaube bindet ſich nicht an die Geſetze der Natur; der Glaube iſt frei, unumſchränkt: er glaubt alles Mögliche. „Sollte dem Herrn etwas unmöglich ſein?“ Aber dieſe an keine Geſetze der Natur gebundene Kraft des Glaubens oder Gottes iſt eben die Kraft der Einbildung, der nichts unmöglich iſt. Der Glaube ſieht auf das Unſichtbare; „der Glaube iſt nicht derer Dinge, die man ſiehet, heißt es in der Bibel, ſondern derer, die man nicht ſiehet.“ Aber auch die Einbildungskraft iſt nicht derer Dinge, die man ſiehet, ſondern derer, die man nicht ſiehet. Die Einbildungskraft hat es nur mit Dingen und Weſen zu thun, die nicht mehr oder noch nicht, oder wenigſtens nicht gegenwärtig ſind. „Der Glaube, ſagt Luther in der angeführten Auslegung, hänget ſich ſtracks an das Ding, das noch lauter Nichts iſt, und wartet darauf, bis daß daraus Alles werde.“ „Der Glaube hat es eigentlich nur, ſagt er an einer andern, ſchon in meinem Luther angeführten Stelle, mit der Zukunft zu thun, nicht mit dem Gegenwärtigen.“ Darum verzagt der Gläubige nicht, wenn es ihm gegenwärtig ſchlecht geht; er hofft auf eine beſſere Zukunft. Aber der hauptſächliche Gegenſtand der Einbildungskraft iſt eben die Zukunft. Die Vergangenheit, obwohl auch ein Gegenſtand der Phantaſie, beſchäftigt uns, intereſſirt uns nicht ſo ſehr, wie die Zukunft; denn ſie liegt hinter uns; ſie iſt unabänderlich; ſie iſt vorbei. Was ſollen wir alſo uns viel um ſie kümmern? Aber anders iſt es mit der Zukunft, die uns ja erſt bevorſteht. Und allerdings hat Luther in dieſer Hinſicht vollkommen recht, wenn er den Unglauben an der Zukunft tadelt, wenn er es tadelt, daß der Menſch verzweifelt, wenn er in dem gegenwärtigen Augenblick keinen Ausweg ſieht; denn der heutige Tag iſt nicht der jüngſte Tag; die Gegenwart nicht das Ende der Geſchichte. Es kann Alles noch ganz anders werden, als es jetzt iſt, ſo traurig auch der Blick in die Gegenwart. Namentlich gilt dies in ſocialen und politiſchen Dingen, in Dingen, die die Menſchheit im Ganzen betreffen; denn den Einzelnen befallen allerdings Unglücksfälle, wo die Hoffnung auf Beſſerung oder nur Aenderung verſchwindet, wo „Verzweiflung Pflicht iſt“.

Gott, ſagen die Chriſten, iſt kein Gegenſtand der Sinnlichkeit; er kann nicht geſehen, nicht gefühlt werden; aber er iſt auch, ſagen wenigſtens die ſtrenggläubigen Chriſten, kein Gegenſtand der Vernunft; denn ſie ſtützt ſich nur auf die Sinne; Gott kann nicht bewieſen; er kann nur geglaubt werden, oder Gott exiſtirt nicht in den Sinnen, nicht in der Vernunft; er exiſtirt nur im Glauben, d. h. er exiſtirt nur in der Einbildung. Luther ſagt in ſeiner Kirchenpoſtille: „Ich habe oft geſagt, daß ſich Gott eben alſo gegen den Menſchen erzeiget, wie derſelbige geſinnt iſt, und wie du denkeſt und glaubeſt, ſo haſt du ihn. Wer ihn gnädig oder zornig, ſüße oder ſauer mahlet in ſeinem Herzen, der hat ihn alſo. Denkeſt du er zürne mit dir und wolle dein nicht, ſo widerfähret dir alſo. Kannſt du aber ſagen: Ich weiß, daß er will mein gnädiger Vater ſein u. ſ. w., ſo haſt du es auch alſo." „Wie wir ihn fühlen, ſagt er in ſeinen Predigten über das erſte Buch Moſe, ſo iſt er uns. *Denkeſt du*, er ſey zornig und ungnädig, ſo iſt *er* ungnädig." „Wenn du ihn, ſagt er in ſeiner Auslegung der andern Epiſtel St. Petri, *für einen Gott hälteſt, ſo thut er auch bei dir für einen Gott*." Das heißt: Gott iſt ſo, wie ich ihn glaube, wie ich ihn mir einbilde; oder: die Beſchaffenheit Gottes hängt von der Beſchaffenheit meiner Einbildungskraft ab. Was aber von der Eigenſchaft, gilt auch von dem Daſein Gottes. *Glaube ich*, daß ein Gott *iſt*, ſo *iſt* ein Gott, ſcl. für mich; glaube ich *nicht*, daß er iſt, ſo iſt auch keiner, ſcl. für mich. Kurz ein Gott iſt ein *eingebildetes* Weſen, ein Weſen der Phantaſie; und weil die Phantaſie die weſentliche Form oder das Organ der Poeſie iſt, ſo kann man auch ſagen: die *Religion iſt Poeſie*, ein Gott iſt ein poetiſches Weſen.

Wenn man die Religion als Poeſie auffaßt und bezeichnet, ſo liegt die Folgerung nahe, daß, wer die Religion aufhebt, d. h. in ihre Grundbeſtandtheile auflöſt, auch die Poeſie, die Kunſt überhaupt aufhebt. In der That hat man dieſe Folgerung aus meinen Aufklärungen über das Weſen der Religion gezogen, und daher die Hände über den Kopf zuſammengeſchlagen vor Entſetzen über die gräßliche Verödung, die in das Menſchenleben durch dieſe Lehre gebracht würde, da ſie allen poetiſchen Schwung der Menſchheit raube, mit der Religion auch die Poeſie zerſtöre. Aber ich wäre der Tollheit, dem Wahnſinn verfallen, wenn ich die Religion in *dem* Sinne aufheben wollte, als meine Gegner mir Schuld geben. Ich hebe nicht die Religion auf, nicht die ſubjectiven, d. i. menſchlichen Elemente und Gründe der Religion, nicht Gefühl und Phantaſie, nicht den Drang, ſein eigenes Inneres zu vergegenſtändlichen und zu perſonificiren, was ja ſchon in der Natur der Sprache und des Affects liegt, nicht das Bedürfniß, die Natur, aber auf eine ihrem

Weſen, wie es uns vermittelſt der Naturwiſſenſchaft bekannt geworden iſt, entſprechende Weiſe zu vermenſchlichen, zu einem Gegenſtand religions-philoſophiſch poetiſcher Anſchauung zu machen. Ich hebe nur den Gegenſtand der Religion, oder vielmehr der bisherigen Religion auf; ich will nur, daß der Menſch nicht mehr ſein Herz an Dinge hänge, die nicht mehr ſeinem Weſen und Bedürfniß entſprechen, die er folglich nur im Widerſpruch mit ſich glauben und verehren kann. Es giebt allerdings viele Menſchen, bei denen ſich die Poeſie, die Phantaſie nur an Gegenſtände der überlieferten Religion anknüpft, denen man daher mit dieſen Gegenſtänden auch alle Phantaſie nimmt. Aber Viele ſind noch nicht Alle, und was für Viele nothwendig, iſt deßwegen noch nicht an ſich nothwendig, und was jetzt nothwendig, iſt deßwegen noch nicht immer nothwendig. Liefert uns denn aber nicht das menſchliche Leben, nicht die Geſchichte, nicht die Natur Stoff genug zur Poeſie? Hat die Malerei keinen Stoff mehr, wenn ſie nicht mehr die Gegenſtände der chriſtlichen Religion zu ihren Stoffen nimmt? Ich hebe ſo wenig die Kunſt, die Poeſie, die Phantaſie auf, daß ich vielmehr die Religion nur *inſofern* aufhebe, als ſie *nicht* Poeſie, als ſie gemeine Proſa iſt. Damit kommen wir ſogleich auf eine weſentliche Beſchränkung des Satzes: die Religion iſt Poeſie. Ja, ſie iſt es; aber mit dem Unterſchiede von der Poeſie, von der Kunſt überhaupt, daß die Kunſt ihre Geſchöpfe für nichts Andres ausgiebt, als ſie ſind, für Geſchöpfe der Kunſt; die Religion aber ihre eingebildeten Weſen für *wirkliche* Weſen ausgiebt. Die Kunſt muthet mir nicht zu, daß ich dieſe Landſchaft für eine wirkliche Gegend, dieſes Bild des Menſchen für den wirklichen Menſchen ſelbſt halten ſoll, aber die Religion muthet mir zu, daß ich dieſes Bild für ein wirkliches Weſen halten ſoll. Der bloße Kunſtſinn erblickt in den Götterſtatuen der Alten nur Kunſtwerke; aber der religiöſe Sinn der Heiden erblickte in dieſen Kunſtwerken, in dieſen Statuen Götter, wirkliche, lebendige Weſen, denen ſie Alles thaten, was ſie nur immer einem verehrten und geliebten wirklichen Weſen thaten. Sie banden die Götterbildniſſe an, damit ſie ihnen nicht davon liefen, ſie kleideten und ſchmückten ſie, bewirtheten ſie mit koſtbaren Speiſen und Getränken, legten ſie auf weiche Speiſeſophas hin — wenigſtens geſchah dies bei den Römern mit den männlichen Göttern, denn die Göttinnen durften ſo wenig als vor Zeiten die Römerinnen bei Tiſche liegen —, badeten und ſalbten ſie, verſahen ſie mit allen Bedürfniſſen der menſchlichen Toilette und Eitelkeit, mit Spiegeln, Handtüchern, Striegeln, Kammerdienern und Kammerjungfern, machten ihnen des Morgens ihre Aufwartung, wie den vornehmen Herren, ergötzten ſie mit Schauſpielen und andern Luſtbarkeiten. Seneca erzählt ſogar bei Auguſtin von einem alten abgelebten Komödianten, der täglich im Capitolium ſein Poſſenſpiel trieb, gleich als könnte er noch den Göttern ein Vergnügen bereiten, nachdem ihn längſt die Menſchen ſatt hatten. Eben deswegen, weil die Götterbilder oder Statuen Götter hießen und waren, hieß auch der Bildhauer oder überhaupt Bildmacher Theopoios, d. h. Gottmacher, die Bildhauerkunſt Gottmacherkunſt. (17)

Daſſelbe, was wir hier bei den gebildetſten Völkern des Alterthums ſehen, finden wir noch jetzt bei den rohen Völkern, nur daß ihre Götter und Götzen keine Meiſterſtücke der menſchlichen Kunſtgeſchicklichkeit ſind, wie die der Griechen und Römer. So haben die Oſtjaken*) z. B. zu ihren Götzen Puppen von Holz mit einem Menſchengeſichte. „Und dieſe ihre Götzen verſehen ſie mit Schnupftabak und legen etwas Baſt bei, in der Meinung, daß der Götze, wenn er geſchnupft hat, die Naſe damit auf Oſtjakiſch verſtopfen ſoll. Ereignet es ſich, daß durchreiſende Ruſſen in der Nacht, wenn Alles ſchläft, den Tabak entwenden, ſo wundern ſich die Oſtjaken am Morgen, wie der Götze ſo viel hat ſchnupfen können.“ (Baſtholm a. a. O.) Aber nicht nur die Heiden, auch die Chriſten waren und ſind noch zum Theil Bilderverehrer, auch ſie hielten und halten noch zum Theil die religiöſen Bilder für wirkliche Weſen, für die Gegenſtände ſelbſt, die dieſe Bilder vorſtellen. Die gelehrten Chriſten unterſchieden wohl das Bild von dem Gegenſtande, ſagten, daß ſie nur den Gegenſtand vermittelſt des Bildes, nicht das Bild ſelbſt verehrten und anbeteten; aber das Volk ließ dieſen ſubtilen Unterſchied fallen. In der griechiſchen Kirche kämpften bekanntlich die Chriſten ſogar zwei Jahrhunderte lang mit einander für und wider die Bilderverehrung, bis endlich der Bilderdienſt ſiegte. Unter den Chriſten zeichnen ſich beſonders unſere lieben öſtlichen Nachbarn, die Ruſſen, als Bilderverehrer aus. „Jeder Ruſſe hat ..... gewöhnlich einen Abdruck des h. Nikolas oder eines andern Heiligen in Kupfer in ſeiner Taſche. Ueberall trägt er ihn bei ſich. Zuweilen ſieht man einen Soldaten oder Bauern ſeinen kupfernen Gott aus der Taſche ziehen, darauf ſpucken, ihn mit der Hand reiben und reinigen, ihn vor ſich hinſetzen, ſich vor ihm unter tauſend Bekreuzungen niederwerfen, Seufzer ausſtoßen und vierzigmal ausrufen: Gospodi Pomiloi, d. i. Gott erbarm dich meiner. Dann ſteckt er ſeinen Gott wieder in die Taſche und geht weiter.“ Jeder Ruſſe hat ferner in ſeinem Hauſe mehrere Heiligenbilder, vor denen ſie Licht anzünden. „Wenn ein Mann bei ſeiner Frau ſchlafen will, ſo bedeckt er die Heiligenbilder vorher mit einem Tuche. Die ruſſiſchen Freudenmädchen ſind gleichfalls ſehr ehrerbietig gegen die Heiligen. Wenn ſie Beſuche haben und ſich ihren Freuden überlaſſen wollen, ſo verhüllen ſie vor allen Dingen ihre Bilder und löſchen die vor denſelben brennenden Kerzen aus.“ (Stäulin, Magazin für Religionsgeſchichte.) Wir ſehen, nebenbei bemerkt, an dieſem Beiſpiel, wie leicht ſich der Menſch in der Religion, mit deren Aufhebung man gewöhnlich die Moral, als hätte dieſe keinen ſelbſtſtändigen Grund, aufgehoben wähnt, mit der Moral abſindet. Er braucht nur das Bild ſeines Gottes zu verhängen; oder er braucht nur, wenn er es nicht ſo plump machen will, wie ein ruſſiſches Freudenmädchen oder ein ruſſiſcher Bauer, über die göttliche Strafgerechtigkeit den Mantel der chriſtlichen

---

*) Die meiſten ſind jetzt jedoch Chriſten.

Liebe, der göttlichen Barmherzigkeit zu hängen, um ungehindert zu thun, was ihm zu thun beliebt.

Ich habe die angeführten Beiſpiele vom Bilderdienſt nur dazu angeführt, um daran den Unterſchied von der Kunſt und Religion zu zeigen. Beide ſind darin eins, daß ſie Bilder ſchaffen; — der Dichter ſchafft Bilder in Worten, der Maler in Farben, der Bildhauer in Holz, Stein, Metall — aber der Künſtler, wenn ſich keine Religion einmiſcht, verlangt von ſeinen Bildern nichts weiter, als daß ſie richtig und ſchön ſind; er giebt uns einen Schein der Wirklichkeit; aber er giebt dieſen Schein der Wirklichkeit nicht für die Wirklichkeit aus; die Religion dagegen betrügt den Menſchen oder vielmehr der Menſch betrügt ſich ſelbſt in der Religion; denn ſie giebt den Schein der Wirklichkeit für Wirklichkeit aus: ſie macht aus dem Bilde ein lebendiges Weſen, ein Weſen, das aber nur in der Einbildung lebendig iſt; — in Wahrheit iſt ja das Bild nur Bild —, ein Weſen, das eben deswegen ein göttliches Weſen iſt und heißt; denn das Weſen eines Gottes iſt, daß er ein *eingebildetes*, unwirkliches, phantaſtiſches Weſen iſt, das aber gleichwohl ein reales, ein wirkliches Weſen *ſein ſoll*. Die Religion verlangt daher nicht von ihren Bildern, wie die Kunſt, daß ſie richtig, dem darzuſtellenden Gegenſtand entſprechend und ſchön ſind — im Gegentheil die eigentlich religiöſen Bilder ſind die häßlichſten, unförmlichſten; ſo lange die Kunſt der Religion dient, nicht ſich ſelbſt angehört, bringt ſie immer Werke hervor, die auf den Namen von Kunſtwerken noch gar keinen Anſpruch machen können, wie die Geſchichte der griechiſchen und chriſtlichen Kunſt beweiſt — die Religion verlangt vielmehr von ihren Bildern, daß ſie dem Menſchen *nützlich* ſeien, daß ſie ihm in der Noth helfen; ſie giebt daher — denn nur lebendige Weſen können ja helfen — ihren Bildern Leben und zwar menſchliches Leben nicht nur dem Schein, der Geſtalt nach, wie der Künſtler, ſondern der That nach, d. h. menſchliches Gefühl, menſchliche Bedürfniſſe und Leidenſchaften, bringt ihnen daher ſelbſt Speiſe und Getränke dar. So unſinnig es übrigens iſt, wenn der Oſtjake von dem Götzen, der Alles, was er hat und iſt, der Gutmüthigkeit und Einbildungskraft, der Beſchränktheit und Unwiſſenheit des Oſtjaken verdankt, wenn überhaupt der Menſch von Bildern und Statuen Hülfe erwartet; ſo liegt doch dieſem Unſinn wieder *der* Sinn zu Grunde, daß eigentlich nur der Menſch dem Menſchen helfen kann, daß ein Gott, der dem Menſchen helfen ſoll, menſchliche Gefühle und folglich menſchliche Bedürfniſſe haben muß, denn ſonſt hat er ja ſelbſt auch kein Gefühl für menſchliche Noth. Wer nie empfunden, was der Hunger, wird auch einem Hungernden nicht aus der Noth helfen. Was aber die Macht zu helfen hat, das hat auch die Macht zu ſchaden. Die Religion betrachtet alſo im Unterſchiede von der Kunſt die Bilder, die ſie ſchafft, als Gegenſtände des Abhängigkeitsgefühles, als Weſen, welche die Macht zu nützen und zu ſchaden haben, als Weſen, welchen der Menſch daher ſeine Huldigungen, Opfer darbringt, vor denen er niederkniet, die er anbetet, um ſie ſich geneigt zu machen.

Ich habe aber die Beiſpiele aus dem Bilderdienſt nicht angeführt, um an ihnen den Unterſchied zwiſchen der Kunſt und Religion etwa nur in Beziehung auf die ſogenannten götzendieneriſchen Religionen zu zeigen; ich habe ſie angeführt, weil ſich in ihnen das Weſen der Religion überhaupt, ſo auch das Weſen der chriſtlichen Religion auf eine *ſinnfällige Weiſe* darſtellt. Der Menſch muß überall von dem Sinnlichen, als dem Einfachſten und Unläugbarſten und Deutlichſten aus-, und erſt von da zu den complicirteren, abſtracten, dem Auge entzogenen Gegenſtänden übergehen. Der Unterſchied zwiſchen der chriſtlichen und heidniſchen Religion iſt nur, daß die Bilder der chriſtlichen Religion, wenigſtens da, wo ſie ihren Unterſchied vom Heidenthum feſthält, wo ſie nicht ſelbſt heidniſch wird oder iſt, keine ſteinerne, metallene, hölzerne oder farbige, ſondern *geiſtige* Bilder ſind. Die chriſtliche Religion ſtützt ſich nicht auf die *Sinne*, ſondern, wie ich gelegentlich ſchon in einer der erſten Vorleſungen ſagte, auf das *Wort*, — das Wort Gottes, wie die alten, gläubigen Chriſten die Bibel nannten, welche ſie als eine beſondere Offenbarung Gottes der Natur entgegenſetzten — nicht auf die Macht der Sinnlichkeit, wie die Heiden, welche der Macht der ſinnlichen Liebe und Zeugungskraft das Daſein, die Schöpfung der Welt zuſchrieben, ſondern auf die Macht des Wortes: Gott ſprach: „es werde Licht, und es ward Licht“, es werde die Welt, und es ward die Welt. „Gottes Wort, ſagt Luther, iſt alſo eine köſtliche theure Gabe, welche Gott hoch hält und achtet, daß er auch Himmel und Erden, Sonne, Mond und Sterne gegen dieſe Worte für nichts hält, denn durch das Wort ſind alle Creaturen erſchaffen.“ „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.“ Oder, da das Wort (ſubjectiv für den Menſchen) durch das Gehör vermittelt iſt, ſo kann man ſagen, wie ich ſchon früher im Vorbeigehen bemerkte, daß ſich die chriſtliche Religion auch auf den Sinn ſtützt; aber nur auf das Ohr. „Nimm das Wort weg, ſagt in ſeiner chriſtlichen Religionslehre Calvin, und es bleibt kein Glaube übrig.“ „Obgleich der Menſch, ſagt derſelbe, ſeine Augen ernſtlich auf die Betrachtung der Werke Gottes (d. i. der Natur) wenden ſoll, ſo muß er doch vor Allem oder insbeſondere die Ohren auf das Wort richten, denn das in der herrlichen Form der Welt eingedrückte Bild Gottes iſt nicht wirkſam genug.“ Eben deswegen eifert Calvin auch gegen jedes körperliche Bild von Gott, weil ſeine Majeſtät nicht von dem Auge gefaßt werden könne, und verwirft den von der zweiten Niceniſchen Synode ausgeſprochenen Satz, daß „Gott nicht durch das Anhören des Wortes allein, ſondern auch durch den Anblick der Bilder erkannt werde.“ Cornelius Agrippa von Nettesheim ſagt in ſeiner Schrift von der Ungewißheit und Eitelkeit der Wiſſenſchaften: „Wir (nämlich Chriſten) dürfen nicht lernen aus dem verbotenen Buch der Bilder, ſondern aus dem Buch Gottes, welches iſt das Buch der h. Schrift. Wer alſo Gott kennen lernen will, der ſuche ihn nicht in den Bildern der Maler und Bildhauer, ſondern forſche, wie Johannes ſagt, in der

Schrift, denn ſie zeuget von ihm. Die aber nicht leſen können, ſollen das Wort der Schrift hören, denn ihr Glaube kommt, wie Paulus ſagt, aus dem Gehör. Und Chriſtus ſagt bei Johannes: *meine Schafe hören meine Stimme.*“ „Das Wort Gottes, ſagt Luther in ſeiner Auslegung des 18. Pſalms, iſt ein ſolches Wort, das, wenn man nicht alle Sinne zuſchließt und es allein mit dem Gehör vernimmt und ihm Glauben beimißt, ſo kann man es nicht faſſen.“ Die Sinne außer dem Ohr läßt daher die chriſtliche Religion weg, nimmt ſie nicht in den Gegenſtand ihrer Verehrung auf. Der heidniſche Gott dagegen iſt auch ein Gegenſtand der anderen, ſelbſt der körperlichen Sinne; der heidniſche Gott, der in Bildern von Holz, Stein, Farbe ſein Daſein hat, dem Menſchen ſich offenbart und darſtellt, der kann ſelbſt mit Händen gegriffen; er kann aber eben deswegen auch zertrümmert und zerſchlagen werden — die Heiden ſelbſt zertrümmerten oft ihre Götter oder warfen ſie in den Koth aus Wuth, wenn ſie ſich von ihnen getäuſcht wähnten, wenn ſie keine Hülfe erhielten, — der heidniſche Gott iſt kurz um als ein körperliches Ding allen möglichen Unbillen der Natur und Menſchenwelt ausgeſetzt. Die Kirchenväter verlachten die Heiden, daß ſie Weſen oder Dinge als Götter verehrten, vor denen doch ſelbſt die Schwalben und andere Vögel ſo wenig Reſpect hätten, daß ſie ſie mit ihrem Koth beſudelten. Der chriſtliche Gott dagegen iſt kein ſo zerbrechliches und zerſtörbares, kein ſo auf einen Ort beſchränktes, in einen Tempel eingeſchloſſenes oder einſchließbares Weſen, wie der ſteinerne oder hölzerne Gott der Heiden; denn er iſt ein bloßes Wort- und Gedankenweſen. Das Wort kann ich aber nicht zerſchlagen, nicht in Tempel einſchließen, nicht mit den Augen ſehen, mit den Händen greifen: das Wort iſt ein unkörperliches, ein geiſtiges Weſen. Das Wort iſt etwas Allgemeines; das Wort Baum bedeutet und umfaßt alle Bäume, Birken, Buchen, Tannen, Eichen ohne Unterſchied, ohne Einſchränkung; aber das körperliche, ſinnliche Ding, das der Heide verehrt, dieſer Baum da, dieſe ſteinerne Statue, iſt ein einzelnes Ding, iſt etwas

Beſchränktes und iſt nur an dieſem Orte, aber nicht an anderen Orten. Der chriſtliche Gott iſt daher ein allgemeines, allgegenwärtiges, uneingeſchränktes, unendliches Weſen; aber alle dieſe Eigenſchaften kommen auch dem Worte zu. Kurz das Weſen des chriſtlichen, geiſtigen Gottes als des Weſens, das nicht mit den Sinnen ergriffen wird, das nicht in der Natur oder Kunſt, ſondern in der heiligen Schrift ſein eigentliches Weſen offenbart, ſtellt uns Nichts dar, als das Weſen des Wortes. Oder anders ausgedrückt: die Unterſchiede des chriſtlichen Gottes vom heidniſchen reduciren ſich nur auf den Unterſchied des Wortes von den ſinnlichen Materialien, woraus der heidniſche Gott beſteht. Aus dem chriſtlichen und jüdiſchen Gott folgt daher, ſtreng genommen, keine Kunſt — denn alle Kunſt iſt ſinnlich — höchſtens nur die Poeſie, als die im Worte nur ſich ausſpricht, aber nicht Malerei und Bildhauerkunſt. Unſer Geſetzgeber, ſagt der gelehrte Jude Joſephus, verbot uns Bilder zu machen, weil er die Kunſt Bilder zu machen für Etwas hielt, das weder Gott, noch Menſchen Nutzen bringt. Wo aber der Gott des Menſchen nicht ſinnlich, bildlich dargeſtellt werden darf und kann, wo die Sinnlichkeit von dem Verehrungswürdigen, dem Göttlichen, dem Höchſten ausgeſchloſſen iſt, da kann auch die Kunſt nicht das Höchſte erreichen, da kann ſie überhaupt nicht gedeihen, wenigſtens nur im Widerſpruch mit dem religiöſen Princip. Aber gleichwohl iſt auch der chriſtliche Gott eben ſo gut ein Product der Einbildungskraft, ein Bild, wie der heidniſche, nur ein geiſtiges, unfaßliches Bild, ein Bild, wie es das Wort iſt. Das Wort, der Name iſt ein Product der — natürlich mit Verſtand und nach dem Eindruck der Sinne wirkenden — Einbildungskraft, das Bild eines Gegenſtandes. In der Sprache ahmt der Menſch die Natur nach; der Laut, der Ton, das Geräuſch, das ein Gegenſtand macht, iſt daher das Erſte, was der Menſch von der Natur aufgreift, was er zum Kennzeichen oder Merkmal macht, wodurch er ſich einen Gegenſtand vorſtellt, womit er ihn benennt. Doch das gehört nicht hierher. Im Chriſtenthume handelt es ſo ſich nicht um das

Wort, wie es ein Ausdruck, ein Bild des Aeußeren, ſondern des Inneren iſt.

Da nun alſo der chriſtliche Gott ſich nicht in Bildern von Stein oder Holz, auch nicht unmittelbar in der Natur, ſondern nur im Worte offenbart und ausſpricht, folglich nichts Körperliches, Sinnliches, ſondern Geiſtiges iſt, das Wort aber auch ein Bild iſt; ſo folgt, daß auch der chriſtliche, ſelbſt der rationaliſtiſche Gott ein Bild der Einbildungskraft, folglich, wenn Bilderdienſt Götzendienſt, auch der geiſtige Gottesdienſt der Chriſten Götzendienſt iſt. Das Chriſtenthum warf dem Heidenthum Götzendienſt vor; der Proteſtantismus warf dem Katholicismus, dem alten Chriſtenthum, Götzendienſt vor, und der Rationalismus wirft jetzt dem Proteſtantismus, wenigſtens dem alten orthodoxen, Götzendienſt vor, weil er einen Menſchen als Gott, ein Bild Gottes alſo — denn der Menſch iſt ja ein ſolches — ſtatt des eigentlichen Originals, ſtatt des eigentlichen Weſens verehrt habe. Ich aber gehe noch weiter und ſage: auch der Rationalismus, ja jede Religion, jede Religionsweiſe, die einen Gott, d. h. ein nicht wirkliches, ein von der wirklichen Natur, dem wirklichen Menſchenweſen abgezogenes und unterſchiedenes Weſen an die Spitze ſtellt, zum Gegenſtand ihrer Verehrung macht, iſt Bilderdienſt und folglich Götzendienſt, wenn überhaupt, wie geſagt, Bilderdienſt Götzendienſt iſt. Denn nicht Gott ſchuf den Menſchen nach ſeinem Bilde, wie es in der Bibel heißt, ſondern der Menſch ſchuf, wie ich im Weſen des Chriſtenthums zeigte, Gott nach ſeinem Bilde. Und auch der Rationaliſt, der ſogenannte Denk- oder Vernunftgläubige, ſchafft den Gott, den er verehrt, nach ſeinem Bilde; das lebendige Urbild, das Original des rationaliſtiſchen Gottes iſt der rationaliſtiſche Menſch. Jeder Gott iſt ein Weſen der Einbildung, ein Bild, und zwar ein Bild des Menſchen, aber ein Bild, das der Menſch außer ſich ſetzt und als ein ſelbſtſtändiges Weſen vorſtellt (18). So wenig nämlich der Menſch ſich Götter erdichtet, um zu dichten, ſo wenig ſeine Dichtung, ſeine religiöſe Poeſie oder Phantaſie eine unintereſſirte, uneigennützige iſt, ſo wenig iſt ſie eine maßloſe und unbeſchränkte, ſondern ihr Geſetz, ihr Maß iſt der Menſch. Die Einbildungskraft richtet ſich ja nach der weſentlichen Beſchaffenheit eines Menſchen; der düſtere, furchtſame, ſchreckhafte Menſch bildet ſich ſchreckliche Weſen in ſeiner Einbildungskraft, ſchreckliche Götter; der lebensfrohe, heitere Menſch dagegen auch heitere, freundliche Götter. So verſchieden die Menſchen, ſo verſchieden ſind auch die Geſchöpfe ihrer Einbildungskraft, ihre Götter; freilich kann man hinterdrein auch umgekehrt ſagen, ſo verſchieden die Götter, ſo verſchieden die Menſchen.

Einundzwanzigſte Vorleſung.

Ehe ich in dem Thema der geſtrigen Vorleſung fortfahre, muß ich einem möglichen Mißverſtändniß vorbeugen, welches ich nur deswegen geſtern nicht berührte, um mich nicht im Lauf meiner Entwicklung zu unterbrechen. Ich habe geſagt, daß eben ſo, wie die Götter, die Gegenſtände des heidniſchen Glaubens, ſo auch die Gegenſtände des chriſtlichen Glaubens Erzeugniſſe der Einbildungskraft ſeien. Hieraus kann man nun folgern und hat man in der That gefolgert, daß die bibliſche Geſchichte ſowohl des Alten und Neuen Teſtamentes pure Fabel, pure Erdichtung ſei. Aber keineswegs iſt dieſe Folgerung gerechtfertigt, denn ich behaupte nur, daß die Gegenſtände der Religion *ſo, wie ſie* ihr Gegenſtand ſind, Weſen der Einbildungskraft, nicht aber, daß dieſe Gegenſtände *an und für ſich ſelbſt* Einbildungen ſind. So wenig aus der Behauptung, daß die Sonne, wie ſie die heidniſche Religion vorſtellt, nämlich als ein perſönliches, göttliches Weſen, daß alſo der Sonnengott ein eingebildetes Weſen iſt, folgt, daß die Sonne ſelbſt auch ein eingebildetes Weſen iſt, ſo wenig iſt aus der Behauptung, daß der Moſes, wie ihn die jüdiſche Religionsgeſchichte, der Jeſus, wie ihn die chriſtliche Religion und Religionsgeſchichte des Neuen Teſtamentes darſtellt, Weſen der Einbildungskraft ſind, zu folgern, daß deswegen Moſes und Jeſus an und für ſich ſelbſt keine geſchichtlichen Perſonen geweſen. Denn zwiſchen einer Perſon als geſchichtlicher und religiöſer iſt derſelbe Unterſchied, wie zwiſchen dem natürlichen Gegenſtand als ſolchem und demſelben, wie ihn die Religion vorſtellt. Die Phantaſie erzeugt nichts aus ſich, ſonſt müßten wir an eine Schöpfung aus Nichts glauben, die Phantaſie entzündet ſich nur an natürlichen und geſchichtlichen Stoffen. So wenig der Sauerſtoff ohne einen Brennſtoff die das Auge entzückende Erſcheinung des Feuers erzeugt,(19) ſo wenig erzeugt die Einbildungskraft ohne einen gegebenen Stoff ihre religiöſen und poetiſchen Geſtalten. Aber eine geſchichtliche Perſon, wie ſie Gegenſtand der Religion, iſt eben eine nicht mehr geſchichtliche, eine von der Einbildungskraft umgeformte Perſon. Ich läugne alſo nicht, daß ein Jeſus geweſen, eine hiſtoriſche Perſon alſo war, der die chriſtliche Religion ihren Urſprung verdankt, ich läugne nicht, daß er gelitten für ſeine Lehre; aber ich läugne, daß dieſer Jeſus ein Chriſtus, ein Gott oder Gottesſohn, ein von einer Jungfrau geborenes, wunderthätiges Weſen geweſen ſei, daß er Kranke durch ſein bloßes Wort geheilt, Stürme durch ſeinen bloßen Befehl beſchwichtigt, Todte, die ſchon der Verweſung nahe waren, erweckt, und ſelbſt von dem Tode auferweckt worden ſei, kurz ich läugne, daß er ſo geweſen iſt, wie ihn die Bibel uns darſtellt; denn in der Bibel iſt Jeſus kein Gegenſtand der ſchlichten, hiſtoriſchen Erzählung, ſondern der Religion, alſo keine geſchichtliche, ſondern religiöſe Perſon, d. h. ein in ein Weſen der Einbildung, der Phantaſie umgeſetztes und umgewandeltes Weſen. Und ein thörichtes oder wenigſtens unfruchtbares Beſtreben iſt es, die geſchichtliche Wahrheit von den Zuſätzen, Entſtellungen und Uebertreibungen der Einbildungskraft ſcheiden zu wollen. Es fehlen uns hierzu die hiſtoriſchen Mittel. Der Chriſtus, der oder wie er uns in der Bibel überliefert iſt — und wir wiſſen von keinem andern — iſt und bleibt ein Weſen, ein Geſchöpf der menſchlichen Einbildungskraft.

Die Einbildungskraft, welche die Götter des Menſchen ſchafft, knüpft ſich aber zunächſt nur an die Natur an; die Erſcheinungen der Natur, namentlich die Erſcheinungen, von denen der Menſch am meiſten ſich abhängig fühlt und erkennt, ſind es ja auch, die den größten Eindruck auf die Einbildungskraft machen, wie ich ſchon in den erſten Stunden zeigte. Was iſt das Leben ohne Waſſer, Feuer, Erde, Sonne, Mond? welchen Eindruck machen aber auch dieſe Gegenſtände auf das theoretiſche Vermögen, auf die Phantaſie! Und zunächſt iſt das Auge, womit der Menſch die Natur betrachtet, nicht der Verſuche und Beobachtungen anſtellende Verſtand, ſondern einzig die Einbildungskraft, die Phantaſie, die Poeſie. Aber was thut nun die Phantaſie? ſie bildet Alles nach dem Menſchen; ſie macht die Natur zu einem Bilde des menſchlichen Weſens. „Ueberall, ſagt trefflich B. Conſtant in ſeiner Schrift über die Religion, wo Bewegung iſt, ſieht der Wilde auch Leben; der rollende Stein ſcheint ihm entweder ihn zu fliehen, oder zu verfolgen; der toſende Strom ſtürzt ſich auf ihn; irgend ein erzürnter Geiſt wohnt in dem ſchäumenden Waſſerfalle; der heulende Wind iſt der Ausdruck des Leidens oder der Drohung; der Widerhall des Felſen prophezeit oder giebt Antwort, und wenn der Europäer dem Wilden die Magnetnadel zeigt, ſo erblickt dieſer darin ein ſeinem Vaterlande entführtes Weſen, das ſich begierig und ängſtlich nach erſehnten Gegenſtänden kehrt“. Der Menſch vergöttert daher nur dadurch oder deswegen die Natur, daß er ſie vermenſchlicht, d. h. er *vergöttert ſich ſelbſt*, indem er die Natur vergöttert. Die Natur liefert nur das Material, den Stoff zum Gotte; aber die Form, die dieſen rohen Stoff zu einem menſchenähnlichen und dadurch göttlichen Weſen umgeſtaltet, die Seele liefert die Phantaſie. Der Unterſchied zwiſchen dem Heidenthum und Chriſtenthum, dem Polytheismus und Monotheismus iſt nur der, daß der Polytheiſt die einzelnen Geſtalten und Körper der Natur für ſich ſelbſt zu Göttern macht, und eben deswegen das ſinnliche, wirkliche, individuelle Weſen des Menſchen, freilich unbewußt, zum Muſter und Maaßſtabe nimmt, wornach ſeine Phantaſie die Natur dinge vermenſchlicht und vergöttert. So wie der Menſch ein körperliches Einzelweſen iſt, ſo ſind auch die Götter des Polytheiſten körperliche, leibhafte Einzelweſen; er hat daher unzählig viele Götter; er hat ſo viele Götter, als er unterſchiedene Weſensgattungen in der Natur bemerkt. Ja! er geht noch weiter: er vergöttert ſelbſt die einzelnen Artunterſchiede. Freilich knüpft ſich auch dieſe Vergötterung, dieſer religiöſe Scholaſticismus hauptſächlich an die Dinge an, die für den Egoismus des Menſchen die größte Wichtigkeit haben; denn eben an ſolchen Gegenſtänden bemerkt der Menſch Alles mit Aufmerkſamkeit, fixirt er mit ſeinem Auge die kleinſten Unterſchiede und vergöttert ſie dann vermittelſt ſeiner Phantaſie. Ein köſtliches Beiſpiel hiervon liefern uns die Römer. Dieſe hatten z. B. für jede Stufe der Entwicklung, welche die den Menſchen nützlichſten Gewächſe, wie die Getreidearten, von Anfang bis zum Ende durchlaufen, für die Stufe des Keimens, für die des Schoſſens, für die, wo der Halm den erſten Knoten bildet, kurz für jeden in die Augen fallenden Abſchnitt und Unterſchied im Wachsthum des Getreides lauter beſondere Gottheiten. So hatten ſie auch für die Kinder eine Menge Götter — eine Göttin: Natio für die Geburt, eine Göttin: Educa für das Eſſen, eine Göttin: Potina für das Trinken der Kinder, einen Gott: Vagitanus für die ſchreienden oder weinenden, eine Göttin: Cunina für die in der Wiege liegenden, eine Göttin: Rumia für die ſäugenden Kinder.

Der Monotheiſt geht dagegen nicht von dem wirklichen, ſinnlichen Menſchen, der ein lebendiges Einzelweſen iſt, aus, ſondern er geht von Innen nach Außen, er geht vom Geiſte des Menſchen aus, der durch das Wort ſich äußert, durch das bloße Wort Wirkungen hervorbringt, deſſen bloßes Wort Macht hat zu ſchaffen. Der Menſch, der über Anderen ſteht, als ihr Herr, dem ſie gehorchen, gebietet ja über Millionen durch ſein bloßes Wort; er braucht nur zu befehlen, ſo geſchieht durch andere ihm unterworfene Diener ſein Wille. Der durch das bloße Wort wirkende und ſchaffende Geiſt und Wille des Menſchen, namentlich des despotiſch oder monarchiſch gebietenden Menſchen iſt alſo das, wovon der Monotheiſt ausgeht, iſt das Urbild ſeiner Phantaſie, ſeiner Einbildungskraft. Der Polytheiſt vergöttert indirect den menſchlichen Geiſt, die menſchliche Phantaſie, denn die Naturdinge werden ihm ja nur durch ſeine Phantaſie zu Göttern, der Monotheiſt aber direct, geradezu. Der monotheiſtiſche oder chriſtliche Gott iſt daher, was zu beweiſen war, eben ſo gut ein Product der menſchlichen Phantaſie, eben ſo ein Bild des menſchlichen Weſens, als der polytheiſtiſche, nur daß das menſchliche Weſen, wornach der Chriſt ſich ſeinen Gott denkt und ſchafft, kein greifbares, faßbares, in den Schranken einer Statue, eines Bildes darſtellbares Weſen iſt. Vom chriſtlichen und jüdiſchen Gott läßt ſich kein Bild machen; aber wer kann ſich vom Geiſte, vom Willen, vom Wort ein körperliches Bild machen? Der Unterſchied zwiſchen dem Monotheismus und Polytheismus beſteht darin ferner, daß der Polytheismus zum Ausgangspunkt und Fundament die ſinnliche Anſchauung hat, welche uns die Welt in der Vielheit ihrer Weſen darſtellt, der Monotheismus aber von dem Zuſammenhang, von der Einheit der Welt ausgeht, von der Welt, wie der Menſch ſie im Denken und Einbilden in ein Eins zuſammenfaßt. Es iſt nur eine Welt und folglich nur ein Gott, ſagt z. B. Ambroſius. Die vielen Götter ſind Geſchöpfe der ſich unmittelbar an die Sinne anſchließenden Einbildungskraft; der Eine Gott iſt ein Geſchöpf der von den Sinnen abgezogenen, der mit dem Abſtractionsvermögen verbundenen Einbildungskraft. Je mehr der Menſch von der Einbildungskraft beherrſcht wird, deſto ſinnlicher iſt ſein Gott; auch der Eine Gott; je mehr der Menſch an abgezogene Begriffe gewöhnt iſt, deſto unſinnlicher, deſto abgezogener, abgefeimter iſt ſein Gott. Der Unterſchied zwiſchen dem chriſtlichen Gott, wie er ein Gegenſtand des Rationaliſten, des Denkgläubigen, und zwiſchen ihm, wie er Gegenſtand des Alt- oder Vollgläubigen iſt, beſteht nur darin, daß der rationaliſtiſche Gott ein abgefeimteres, abgezogeneres, unſinnlicheres Weſen iſt, als der myſtiſche oder rechtgläubige Gott, beſteht nur darin, daß der Rationaliſt ſeine Einbildungskraft durch die Abſtractionskraft beſtimmt, beherrſcht, der Altgläubige aber ſeine Abſtractionskraft oder ſein Begriffsvermögen durch die Einbildungskraft überbietet oder beherrſcht. Oder mit anderen Worten: der Rationaliſt beſtimmt oder beſſer beſchränkt durch die Vernunft — die Vernunft iſt es ja, die wir der gewöhnlichen Sprach- und Denkweiſe nach als das Vermögen, abgezogene Begriffe zu bilden, bezeichnen und faſſen — den Glauben; der Rechtgläubige beherrſcht die Vernunft durch den Glauben. Der Gott der Altgläubigen kann Alles und thut wirklich, was der Vernunft widerſpricht; er kann Alles, was die unumſchränkte Einbildungskraft des Glaubens als möglich vorſtellt, — und dieſer iſt nichts unmöglich —, d. h. der altgläubige Gott verwirklicht, was der Gläubige ſich einbildet; er iſt nur die verwirklichte, vergegenſtändlichte unbeſchränkte Einbildungskraft des vollgläubigen Menſchen. Der rationaliſtiſche Gott hingegen kann und thut nichts, was der Vernunft des Rationaliſten oder vielmehr der durch die rationaliſtiſche Vernunft beſchränkten Glaubens- und Einbildungskraft widerſpricht. Aber gleichwohl iſt der Rationalismus eben ſo gut Bilder- und Götzendienſt — wenn Bilderdienſt gleich Götzendienſt —; denn eben ſo gut als der eigentliche ſinnliche Götzendiener, welcher ein ſinnliches Bild für Gott, für ein wirkliches Weſen hält, hält auch der Rationaliſt ſeinen Gott, das Geſchöpf ſeines Glaubens, ſeiner Einbildungskraft und Vernunft, für ein wirkliches, außer dem Menſchen exiſtirendes Weſen. Er iſt wüthend und fällt in den Fanatismus des alten Glaubens zurück, wenn man ihm das Daſein eines, oder was eins iſt, ſeines Gottes, — denn jeder hält nur ſeinen Gott für Gott — abſtreitet, wenn man ihm nachweiſen will, daß ſein Gott nur ein ſubjectives, d. i. nur eingebildetes, vorgeſtelltes, gedachtes Weſen iſt, daß ſein Gott nur ein Bild ſeines eigenen, rationaliſtiſchen, die Einbildungskraft durch die Abſtractionskraft, den Glauben durch das Denkvermögen beſchränkenden Weſens iſt. Doch nun genug einſtweilen von dem Unterſchied der Rationaliſten und der Orthodoxen, den wir ſpäter noch bekommen. Eine Zwiſchenbemerkung muß ich aber erſt noch machen. Ich habe, wo ich Heidenthum und Chriſtenthum, Glauben an viele Götter und Glauben an Einen Gott einander gegenüberſtellte, nicht unterſchieden zwiſchen dem Gegenſtand der heidniſchen Religion, wie er ein Naturgegenſtand und wie er ein Kunſtgegenſtand iſt; ich habe gleich bedeutend geſagt: Der Gott des Heidenthums iſt dieſe Natur, dieſes Bild, dieſer Baum. Hierüber alſo dieſes. Ich habe geſagt: die Einbildungskraft macht die Naturkörper, Sonne, Mond und Sterne, Pflanzen, Thiere, Feuer, Waſſer, zu menſchlichen, perſönlichen Weſen, aber je nach den verſchiedenen Wirkungen und Eindrücken, die ein Naturgegenſtand macht, vermenſchlicht, perſonificirt ſie auch dieſelben verſchiedenartig. Der Himmel z. B. befruchtet die Erde durch den Regen, erleuchtet ſie durch die Sonne, belebt ſie durch die Wärme derſelben. Der Menſch ſtellte ſich daher in ſeiner Einbildung die Erde als empfangendes, weibliches, den Himmel als befruchtendes, männliches Weſen vor. Die religiöſe Kunſt hat nun keine andere Aufgabe, als die Naturgegenſtände, oder die Urſachen der Naturerſcheinungen und Naturwirkungen, wie ſie ſich der Menſch einbildet, in ſeiner religiöſen Einbildungskraft vorſtellt, ſinnlich, anſchaulich darzuſtellen, keine andere Aufgabe, als die religiöſen Einbildungen zu verwirklichen. Was der Menſch glaubt, innerlich ſich vorſtellt, innerlich für wirklich hält, will er auch ſehen außer ſich als etwas Wirkliches. Durch die Kunſt, Nota bene die religiöſe Kunſt, will der Menſch *dem* Exiſtenz geben, was *keine* Exiſtenz hat; die religiöſe Kunſt iſt ein Selbſtbetrug, eine Selbſttäuſchung des Menſchen; er will ſich durch ſie verſichern, daß das iſt, was nicht iſt, gleichwie die gottesgläubigen Philoſophen uns durch ihre erkünſtelten Beweiſe vom Daſein eines Gottes weis machen wollen, daß wirklich ein Gott iſt, daß wirklich außer uns exiſtirt, was nur in unſerm Kopfe iſt. Was iſt alſo das, dem die Kunſt Exiſtenz geben will? Iſt es die Sonne, iſt es die Erde, iſt es der Himmel, die Luft, als die Urſache von Bliz und Donner? Nein, dieſe exiſtirren, und was hätte es für ein Intereſſe für den Menſchen, namentlich den religiöſen, die Sonne darzuſtellen, wie ſie unſeren Sinnen erſcheint. Nein! die religiöſe Kunſt will nicht die Sonne, ſondern den Sonnengott, nicht den Himmel, ſondern den Himmelsgott darſtellen; ſie will nur das darſtellen, was die Phantaſie in den ſinnlichen Gegenſtand hineinlegt, was folglich nicht ſinnlich exiſtirt; ſie will nur den Himmel, nur die Sonne, ſofern ſie als ein perſönliches Weſen gedacht wird, nur die Phantaſie, nur die Sonne, wie ſie kein Sinnen-, ſondern ein Phantaſieweſen, ein Weſen der Einbildung iſt, verſinnlichen. Die Hauptſache in der künſtleriſchen Darſtellung eines Gottes iſt ſeine Perſon, ſein von der Phantaſie erzeugtes, menſchenähnliches Weſen, die Nebenſache iſt die Natur; der natürliche Gegenſtand, obgleich der Gott nur deſſen Perſonification urſprünglich iſt, iſt nur das Mittel, dieſen Gott zu bezeichnen und wird nur als ein Inſtrument demſelben beigeſellt. So wird der Himmels- und Donnergott Zeus in der griechiſchen Religion, ob er gleich urſprünglich, wie in allen Naturreligionen, eins iſt mit dem Donner und Bliz, abgebildet in der Hand den königlichen Scepter oder den flammenden Donnerkeil haltend. Das urſprüngliche Weſen des Gottes des Donners, die Natur iſt alſo zu einem bloßen Inſtrumente der Perſon herabgeſezt. Aber gleichwohl iſt zwiſchen dem Himmel als Naturweſen und dem Himmelsgott, der in einem Kunſtwerk dargeſtellt wird, dieſe Gleichheit oder Einheit vorhanden, daß beide ſinnliche, körperliche Weſen ſind, — der Himmelsgott freilich nur der Einbildung nach — ſo daß wenigſtens vor dem Gott, der kein ſinnliches Weſen iſt, der Unterſchied zwiſchen dem Kunſt- und Naturgegenſtand wegfällt, oder es wenigſtens nicht nothwendig war, dieſen Unterſchied hervorzuheben. Doch wieder zurück zu unſerem Gegenſtande! Ich habe behauptet, daß die Einbildungskraft das weſentliche Organ der Religion iſt, daß ein Gott ein eingebildetes, bildliches Weſen, und zwar ein Bild des Menſchen iſt, daß auch die Naturgegenſtände, wenn ſie religiös angeſchaut werden, menſchenähnliche Weſen, eben deßwegen Bilder des Menſchen ſind, daß auch der geiſtige Gott der Chriſten nur ein durch die Einbildungskraft des Menſchen erzeugtes, außer den Menſchen hinausgeſetztes, als ein ſelbſtſtändiges, wirkliches Weſen vorgeſtelltes Bild des Menſchenweſens iſt, daß alſo die Gegenſtände der Religion, natürlich *ſo, wie* ſie ihr Gegenſtand ſind, nicht außer der Einbildungskraft exiſtiren. Gegen dieſe Behauptung haben die Gläubigen, insbeſondere die Theologen entſetzlich declamirt und ausgerufen: wie iſt's möglich, daß das eine bloße Einbildung ſei, was Millionen ſo viel Troſt gewährt hat, dem Millionen ſelbſt ihr Leben aufgeopfert haben? Aber das iſt gar kein Beweis für die Wirklichkeit und Wahrheit dieſer Gegenſtände. Die Heiden haben ihre Götter eben ſo gut für wirkliche Weſen gehalten, haben ihnen Hekatomben von Stieren, haben ihnen ſogar das Leben, ſei es nun ihr eigenes, oder das anderer Menſchen, aufgeopfert, und doch geſtehen jetzt die Chriſten, daß dieſe Götter nur ſelbſtgeſchaffene, eingebildete Weſen waren. Was die Gegenwart für Wirklichkeit hält, das erkennt die Zukunft für Phantaſie, für Einbildung. Es wird eine Zeit kommen, wo es eben ſo allgemein anerkannt ſein wird, daß die Gegenſtände der chriſtlichen Religion nur Einbildung waren, als es jetzt allgemein von den Göttern des Heidenthums anerkannt iſt. Es iſt nur der Egoismus des Menſchen, daß er ſeinen Gott für den wahren, die Götter anderer Völker für eingebildete Weſen hält. Das Weſen der Einbildungskraft, wo ihr kein Gegengewicht die ſinnliche Anſchauung und Vernunft entgegenſetzt, iſt eben das, daß ſie das als wirklich dem Menſchen erſcheinen läßt, was ſie ihm vorſtellt. Welche Macht die Einbildungskraft über den Menſchen ausübt, das mögen uns einige Beiſpiele aus dem Leben der ſogenannten wilden Völker veranſchaulichen. „Die Wilden in Amerika und Sibirien unternehmen keinen Zug, machen keinen Tauſch, ſchließen keinen Vertrag, wenn ſie nicht durch *Träume* dazu ermuntert ſind. Das Koſtbarſte, was ſie haben, was ſie *unbedenklich mit ihrem Leben vertheidigen* würden, geben ſie *auf Treue und Glau-*

den eines Traumes hin. Die kamtſchadaliſchen Weiber überlaſſen ſich demjenigen ohne Widerſtand, der ſie in ſeinem Schlafe genoſſen zu haben verſichert. Ein Irokeſe träumte, daß man ihm einen Arm abſchneide, und er ſchneidet ſich ihn ab; ein anderer, daß er ſeinen Freund tödte, und er tödtet ihn". (B. Conſtant a. a. O.) Kann die Macht der Einbildungskraft höher getrieben werden als hier, wo der geträumte Verluſt eines Armes zum Grund und Geſetz des wirklichen Verluſtes; die träumeriſch eingebildete Tödtung eines Freundes zum Grund und Geſetz der wirklichen Tödtung gemacht wird, wo man alſo einem bloßen Traum ſeinen Leib, ſeine Arme, ſeinen Freund ſelbſt aufopfert (²⁹). Wie den Wilden noch jetzt, ſo galt auch den alten Völkern der Traum für ein göttliches Weſen, für eine Offenbarung, eine Erſcheinung Gottes. Selbſt die Chriſten halten zum Theil noch jetzt die Träume für göttliche Eingebungen. Das aber, worin ſich ein Gott offenbart, worin ein Gott erſcheint, iſt nichts Andres, als das Weſen deſſelben. Ein Gott daher, der ſich im Traume offenbart, iſt nichts Andres, als das Weſen des Traumes. Was iſt denn nun aber das Weſen des Traumes? Die nicht durch die Geſetze der Vernunft und ſinnlichen Anſchauung beſchränkte, im Zaum gehaltene Einbildungskraft oder Phantaſie. Folgt daraus, daß die Chriſten ſich für ihre Glaubensgegenſtände verfolgen ließen, ihnen Gut und Blut opferten, die Wahrheit und Wirklichkeit derſelben? Mit Nichten; ſo wenig, als daraus, daß der Irokeſe ſeinem Traume zulieb ſeinen Arm abhaut, folgt, daß er dieſen Arm wirklich im Traum verloren hat; ſo wenig überhaupt daraus die Wahrheit der Träume folgt, daß ihnen der Menſch, der ſich von Träumen beherrſchen läßt, die Wahrheit der vernünftigen Sinnenanſchauung aufopfert. Ich habe übrigens die Träume nur angeführt, als ſinnliche, augenfällige Beiſpiele von der religiöſen Macht der Einbildungskraft über den Menſchen. Ich habe aber auch behauptet, daß die Einbildungskraft der Religion nicht die freie des Künſtlers iſt, ſondern, daß ſie einen practiſchen, egoiſtiſchen Zweck hat, oder daß die Einbildungskraft der Religion in dem Abhängigkeitsgefühl ihre Wurzel hat, daß die religiöſe Einbildungskraft ſich hauptſächlich an die Gegenſtände wendet, die das Abhängigkeitsgefühl im Menſchen erregen. Das Abhängigkeitsgefühl des Menſchen knüpft ſich aber nicht nur an beſtimmte Gegenſtände an. Wie das Herz ſtets in Bewegung iſt, in Einem fort pocht und klopft, ſo ruht auch nie im Menſchen, namentlich in dem von der Einbildungskraft beherrſchten, das Abhängigkeitsgefühl; denn bei jedem Schritte, den er thut, kann ihm ja ein Uebel geſchehen, von jedem Gegenſtande, er ſei auch noch ſo geringfügig, kann ihm ſelbſt der Tod gebracht werden. Dieſes Angſtgefühl, dieſe Unſicherheit, dieſe den Menſchen ſtets begleitende Furcht vor Uebeln iſt die Wurzel der religiöſen Einbildungskraft, und da der religiöſe Menſch alles Uebel, was ihm begegnet, böſen Weſen oder Geiſtern zuſchreibt, ſo iſt die Geſpenſter- und Geiſterfurcht das Weſen der religiöſen Einbildungskraft, wenigſtens bei den ungebildeten Menſchen und Völkern. Was der Menſch fürchtet, wovor er erſchrickt, das verwandelt ja ſogleich die Phantaſie in ein böſes Weſen oder umgekehrt, was ihm die Phantaſie als ſolches vorſtellt, das fürchtet er, und ſucht es daher durch religiöſe Mittel ſich geneigt oder unſchädlich zu machen. So hat man z. B. bei den Chiquitos in Paraguay, wie es in der „Geſchichte von Paraguay von Charlevoir" heißt, „keine deutliche Spur von Religion angetroffen, doch fürchteten ſie die Dämonen, die ihnen, wie ſie ſagten, unter den ſcheußlichſten Geſtalten zu erſcheinen pflegten. Den Anfang zu ihren Feſten und Gaſtereien machten ſie damit, daß ſie die Dämonen anriefen, *ſie möchten ihre Freude nicht ſtören*". Die Otahaiter glauben, daß, wenn Einer mit dem Fuße an einen Stein ſtößt und es ihn ſchmerzt, dies ein oder der Eatua, d. h. Gott gethan, ſo daß man von ihnen, wie es in Cook's dritter und letzter Reiſe heißt, „buchſtäblich ſagen kann, daß ſie bei ihrem *Religionsſyſtem immer auf bezauberten Boden* treten." So glauben auch die Aſhantis in Afrika, wenn ſie des Nachts im Finſtern über einen Stein fallen, ein böſer Geiſt habe ſich in den

Stein verſteckt, um ihnen wehe zu thun. (**Ausland. 1849 Mai.**) So verwandelt die Phantaſie einen Stein, über den der Menſch in ſeiner Unbeſonnenheit ſtolpert, in einen Geiſt oder Gott! Aber wie leicht ſtolpert der Menſch wieder! Bei jedem Schritte kann ihm dieſes Malheur begegnen. Stets ſieht ſich daher der von ſeinem Gefühl und ſeiner Einbildungskraft beherrſchte Menſch von böſen Geiſtern umſchwebt! So darf bei den nordamerikaniſchen Indianern Jemand nur Zahn- oder Kopfweh haben, ſo heißt es gleich: „die Geiſter ſind unzufrieden und wollen verſöhnt ſein“ (Heckewelder: Nachricht von der Geſchichte, den Sitten und Gebräuchen der indianiſchen Völkerſchaften). Beſonders ausgezeichnet ſind durch ihre Geiſter- und Geſpenſterfurcht die Völker des nördlichen Aſiens, die dem ſogenannten Schamanenthum huldigen, einer Religion, die in nichts Anderem beſteht, als „in Geiſterfurcht, Geiſterbann und Geiſterbeſchwörung“; ſie leben in einem fortwährenden Kampf „mit den feindlichen Geiſtern, die in der Wüſte und über die weiten Schneefelder irre umherſchweifen“. (Stuhr, Religionsſyſtem der heidniſchen Völker des Orients.) Aber keineswegs wurzelt das Schamanenthum allein, wie Stuhr eben daſelbſt ſagt, in dieſem Glauben an Geſpenſterweſen, ſondern mehr oder weniger die Religion aller Völker. Merkwürdig iſt beſonders, was von den nordamerikaniſchen Wilden erzählt wird. „So tapfer, ſtolz und unabhängig ſich fühlend der nordamerikaniſche Indianer iſt, ſo macht ihn doch ſeine Furcht vor Zauberei und Hexerei zu einem der furchtſamſten und ſchüchternſten Geſchöpfe“, wie ſich Heckewelder ausdrückt. „Es iſt unglaublich, fährt er fort, welchen Einfluß der Glaube der Indianer an Zauberkraft auf ſein Gemüth hat. Sie ſind nicht mehr dieſelben Menſchen in demſelben Augenblick, wo ihre Einbildungskraft von dem Gedanken ergriffen wird, daß ſie behext ſind. Ihre Phantaſie iſt alsdann beſtändig thätig, die ſchrecklichſten und niederſchlagendſten Bilder zu ſchaffen“. Die Furcht vor Hexerei iſt aber nichts als die Furcht, daß Einem ein Uebel von einem böſen Weſen auf ſogenannte übernatürliche, zauberiſche Weiſe angethan werden könne. Und dieſer Aberglaube, dieſe Einbildung iſt ſo mächtig bei den Indianern, daß ſie oft in Folge „der bloßen Einbildung, es ſei ihnen ein Uebel angethan, ſie ſeien behext, wirklich ſterben“ (21). Eben ſo, wie Heckewelder, ſpricht ſich Volney in ſeinem Gemälde von Nordamerika über die nordamerikaniſchen Wilden aus: „Die Furcht vor böſen Geiſtern iſt eine ihrer herrſchendſten und quälendſten Vorſtellungen; ihre unerſchrockenſten Krieger ſind in dieſem Punkte den Weibern und Kindern gleich; ein Traum, eine Nachterſcheinung im Gehölz, ein widriges Geſchrei erſchrecken ſie.“ Aber eben ſo wie bei den genannten Völkern finden wir auch bei den Chriſten die übertriebenſten Vorſtellungen und Beſchreibungen von den Uebeln und Todesgefahren, welche den Menſchen auf allen Wegen und Stegen verfolgen und welche ihre religiöſe Phantaſie als Wirkungen eines dem Menſchen feindlichen, böſen Weſens oder Geiſtes, des Teufels vorſtellt, Wirkungen, welche nur durch die Gegenwirkungen eines guten, dem Menſchen wohlwollenden und allmächtigen Gottes aufgehoben werden.

Die Götter ſind alſo allerdings Phantaſiegeſchöpfe, aber Phantaſiegeſchöpfe, die mit dem Abhängigkeitsgefühl, mit der menſchlichen Noth, mit dem menſchlichen Egoismus in innigſter Verbindung ſtehen, Phantaſiegeſchöpfe, die zugleich Gefühlswesen, Weſen oder Geſchöpfe des Affects, insbeſondere der Furcht und Hoffnung ſind. Der Menſch verlangt von den Göttern, wie ich ſchon bei dem religiöſen Bilderdienſt ſagte, daß ſie ihm helfen, wenn er ſie ſich als gute Weſen, daß ſie ihm nicht ſchaden, wenigſtens nicht in ſeinen Plänen und Freuden ſtören, wenn er ſie ſich als böſe Weſen vorſtellt. Die Religion iſt daher nicht nur eine Sache der Einbildungskraft, der Phantaſie, nicht nur eine Sache des Gefühles, ſondern auch eine Sache des Begehrungsvermögens, des Beſtrebens und Verlangens des Menſchen, unangenehme Gefühle zu beſeitigen, und angenehme Gefühle ſich zu verſchaffen, das, was er nicht hat, aber haben möchte, zu erlangen, und das, was er hat, aber nicht haben möchte, wie z. B. dieſes Uebel, dieſen Mangel, zu verneinen, kurz ſie iſt eine Sache des Beſtrebens des Menſchen, von den Uebeln, die er hat oder fürchtet, befreit zu ſein und das Gute, das er wünſcht, das ſeine Phantaſie ihm vorſtellt, zu bekommen, — ſie iſt eine Sache des ſogenannten **Glückſeligkeitstriebes**.

Zweiundzwanzigſte Vorleſung.

Der Menſch glaubt Götter nicht nur, weil er Phantaſie und Gefühl hat, ſondern auch, weil er den Trieb hat, glücklich zu ſein. Er glaubt ein ſeliges Weſen, nicht nur weil er eine Vorſtellung der Seligkeit hat, ſondern weil er ſelbſt ſelig ſein will; er glaubt ein vollkommenes Weſen, weil er ſelbſt vollkommen zu ſein wünſcht; er glaubt ein unſterbliches Weſen, weil er ſelbſt nicht zu ſterben wünſcht. Was er ſelbſt nicht iſt, aber zu ſein wünſcht, das ſtellt er ſich in ſeinen Göttern als ſeiend vor; die Götter ſind die als wirklich gedachten, die in wirkliche Weſen verwandelten Wünſche des Menſchen; ein Gott iſt der in der Phantaſie befriedigte Glückſeligkeitstrieb des Menſchen. Hätte der Menſch keine Wünſche, ſo hätte er trotz Phantaſie und Gefühl keine Religion, keine Götter. Und ſo verſchieden die Wünſche, ſo verſchieden ſind die Götter, und die Wünſche ſo verſchieden, als es die Menſchen ſelbſt ſind. Wer zum Gegenſtande ſeiner Wünſche nicht Weisheit und Verſtändigkeit hat, wer nicht weiſe und verſtändig ſein will, der hat auch keine Göttin der Weisheit zum Gegenſtande ſeiner Religion. Wir haben bei dieſer Gelegenheit wieder in Erinnerung zu bringen, was ſchon in den erſten Stunden vorgetragen wurde, daß wir, um die Religion zu erfaſſen, alle einſeitigen, beſchränkten Erklärungsgründe vermeiden, oder dieſen Gründen keine andere Stelle in der Religion einräumen dürfen, als ſie wirklich in ihr einnehmen. Inwiefern die Götter Mächte ſind, und zwar urſprünglich Naturmächte, die die menſchliche Einbildungskraft in menſchenähnliche Weſen umgeformt hat, ſo wirft ſich der Menſch vor ihnen in den Staub nieder; er fühlt vor ihnen ſein Nichtſein; ſie ſind Gegenſtände des Nichtigkeitsgefühls, der Furcht, Ehrfurcht, Anſtaunung, Bewunderung, furchtbare oder herrliche, majeſtätiſche Weſen, die auf den Menſchen alle die Eindrücke machen, die überhaupt ein mit den Zauberkräften der Phantaſie ausgeſtattetes Weſen oder Bild auf den Menſchen macht; inſofern ſie aber Mächte ſind, welche die Wünſche der Menſchen erfüllen, welche dem Menſchen geben, was er wünſcht und bedarf, ſind ſie Gegenſtände des menſchlichen Egoismus. Kurz die Religion hat weſentlich einen praktiſchen Zweck und Grund; der Trieb, aus dem die Religion hervorgeht, ihr letzter Grund iſt der Glückſeligkeitstrieb, und wenn dieſer Trieb etwas Egoiſtiſches iſt, alſo der Egoismus. Wer dieſes verkennt oder läugnet, der iſt blind; denn die Religionsgeſchichte beſtätigt dies auf jedem ihrer Blätter, ſie beſtätigt es auf den niedrigſten, wie auf den höchſten Standpunkten der Religion. Man erinnere ſich hierbei nur an die Zeugniſſe, die ich in einer früheren Vorleſung aus den chriſtlichen, griechiſchen und römiſchen Schriftſtellern anführte. Es iſt dieſer Punkt der praktiſch und theoretiſch wichtigſte; denn wenn es erwieſen iſt, daß der Gott nur dem Glückſeligkeitstrieb des Menſchen ſeine Exiſtenz verdankt, daß aber die Religion nicht dieſen Trieb, außer in der Einbildung, befriedigt, ſo iſt es nothwendige Folge, daß der Menſch auf andere Weiſe als religiöſe, durch andere Mittel als religiöſe dieſen Trieb zu befriedigen ſucht. Alſo noch einige Belegſtellen. Während aber früher meine Aufgabe war, zu beweiſen, daß die Selbſtliebe der *letzte Grund* der Religion ſei, ſo iſt jetzt beſtimmter meine Aufgabe, zu beweiſen, daß die Religion die menſchliche Glückſeligkeit zu ihrem *Zwecke* hat, daß der Menſch die Götter nur deswegen verehrt und anbetet, damit ſie ſeine Wünſche erfüllen, damit er durch ſie glücklich ſei. „Bittet, heißt es in der Bibel, ſo wird euch gegeben; wer da bittet, der empfahet. Welcher iſt unter euch Menſchen, ſo ihn bittet ſein

Sohn ums Brot, der ihm einen Stein bietet? So denn ihr, die ihr doch arg ſeid, könnet dennoch euren Kindern gute Gaben geben, wie viel mehr wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten." „Wer nun alſo könnte, ſagt Luther in ſeiner Kirchenpoſtille, Gott und ihm ſelbſt ſein Hertz nehmen, daß er einen ſolchen Wahn und Muth gegen Gott dürfte tragen und von Hertzen zu ihm ſagen: Du biſt mein lieber Vater; was ſollte er nicht dürfen bitten? und was könnte ihm Gott verſagen? ſein eigen Hertz wird's ihm ſagen, daß ja ſeyn ſoll, was er nur bittet." Gott wird alſo dargeſtellt als ein die Wünſche erfüllendes, die Bitten erhörendes Weſen. Man betet, damit man Gutes empfange, damit man erlöſt werde „aus Gefährlichkeiten, aus Nöthen und allerlei Widerwärtigkeiten." Je größer aber die Noth, die Gefahr, die Furcht, deſto mächtiger regt ſich auch der Selbſterhaltungstrieb, deſto lebhafter iſt der Wunſch errettet zu werden, deſto brünſtiger das Gebet. So wenden ſich die Indianer, wie Heckewelder in der ſchon öfter angeführten Schrift als Augenzeuge erzählt, bei der Annäherung eines Sturmes oder Ungewitters an den Manitto der Luft (d. h. an den Gott der Luft, an die als ein perſönliches Weſen vorgeſtellte Luft), daß er alle Gefahr von ihnen abwende; ſo beten die Chippewäer an den Seen von Canada zu dem Manitto der Gewäſſer, daß er dem zu hohen Aufſchwellen der Wogen wehren wolle, während ſie über das Waſſer fuhren. So opferten auch die Römer den Stürmen und den Fluthen des Meeres, ſo oft ſie zur See gingen, dem Vulkan, dem Feuergott, wenn ſie in Feuersnoth waren oder damit ſie nicht in ſolche kämen. Wenn die Lenapen in den Krieg ziehen, ſo beten und ſingen ſie nach Heckewelder vorher folgende Strophen: „O ich Armer, der ich ausziehe zu ſtreiten gegen den Feind. Und weiß nicht, ob ich heimkehren werde, mich zu freuen der Umarmungen meiner Kinder und meines Weibes. O armes Geſchöpf! deſſen Leben nicht in ſeiner Hand, der über ſeinen Leib nicht Macht hat, doch aber ſeine Pflicht zu thun verſucht für ſeines Volkes Wohlfahrt. O du großer Geiſt dort oben, habe Mitleid mit meinen Kindern und meinem Weibe! Verhüte, daß ſie meinetwegen nicht trauern! Laß es mir in dieſem Unternehmen gelingen, daß ich meinen Feind erſchlagen möge und heimbringe die Siegeszeichen zu meiner theuern Familie und meinen Freunden, daß wir einander uns freuen. Habe Mitleiden mit mir und behüte mein Leben und ich will dir ein Opfer bringen." In dieſem rührenden, einfachen Gebete haben wir alle angegebenen Momente der Religion beiſammen. Der Menſch hat nicht den Erfolg ſeines Unternehmens in ſeiner Hand. Zwiſchen dem Wunſch und ſeiner Verwirklichung, zwiſchen dem Zweck und ſeiner Ausführung liegt eine Kluft von Schwierigkeiten und Möglichkeiten, die ſeinen Zweck vereiteln können. Mag mein Schlachtplan noch ſo vortrefflich ſein, allerlei, ſowohl natürliche als menſchliche Verfälle, ein Wolkenbruch, ein Beinbruch, zufällig verſpätete Ankunft eines Hülfscorps und dergleichen Fälle können meinen Plan vereiteln. Der Menſch füllt daher durch die Phantaſie dieſe Kluft zwiſchen dem Zweck und ſeiner Ausführung, zwiſchen dem Wunſche und der Wirklichkeit mit einem Weſen aus, von deſſen Willen er alle dieſe Umſtände abhängig denkt, deſſen Gunſt er daher nur zu erflehen braucht, um in ſeiner Vorſtellung des glücklichen Ausgangs ſeines Vorhabens, der Erfüllung ſeiner Wünſche, verſichert zu ſein. (22) Der Menſch hat nicht ſein Leben in ſeiner Hand, wenigſtens nicht unbedingt; irgend eine äußere oder innere Urſache, ſei es auch nur das Zerreißen eines Aederchens in meinem Kopfe, kann plötzlich mein Leben enden, kann mich wider Wiſſen und Willen von Weib und Kindern, von Freunden und Verwandten trennen. Aber der Menſch wünſcht zu leben; das Leben iſt ja der Inbegriff aller Güter! Der Menſch verwandelt daher kraft ſeines Selbſterhaltungstriebes oder auf Grund ſeiner Lebensliebe unwillkürlich dieſen Wunſch in ein Weſen, das ihn erfüllen kann, in ein Weſen, das Augen hat, wie der Menſch, um ſeine Thränen zu ſehen, und Ohren, wie der Menſch, um ſeine Klage zu hören; denn die Natur kann dieſen Wunſch nicht erfüllen; die Natur, wie ſie in Wirklichkeit iſt, iſt kein perſönliches

Weſen, hat kein Herz, iſt blind und taub für die Wünſche und Klagen des Menſchen. Was kann mir das Meer helfen, wenn ich es mir vorſtelle als eine bloße Sammlung von Waſſermaſſen, kurz als das, was es in Wirklichkeit iſt, wie uns das Meer Gegenſtand iſt? Ich kann nur zu dem Meere flehen, daß es mich nicht verſchlinge, wenn ich mir es als ein perſönliches Weſen vorſtelle, von deſſen Willen die Bewegung des Meeres abhängt, deſſen Willen, deſſen Geſinnung ich mir daher durch Opfer und Gaben der Verehrung geneigt machen kann, wenn ich es mir alſo vorſtelle als einen Gott. Es iſt daher keineswegs nur die Beſchränktheit des Menſchen, gemäß welcher er Alles nur nach ſich denkt, keineswegs nur die Unwiſſenheit, ſeine Unbekanntſchaft mit dem, was die Natur iſt, keineswegs nur die Einbildungskraft, die Alles verperſönlicht: es iſt auch das Gemüth, die Selbſtliebe, der menſchliche Egoismus oder Glückſeligkeitstrieb der Grund, daß er die Wirkungen und Erſcheinungen der Natur von wollenden, geiſtigen, perſönlichen, menſchlich lebendigen Weſen ableitet, gleichgültig, ob er nun, wie der Glaube an viele Götter, viele perſönliche Urſachen, oder, wie der Glaube an Einen Gott, nur eine mit Willen und Bewußtſein wirkende Urſache der Natur annimmt. Denn nur dadurch, daß der Menſch die Natur von einem Gott abhängig macht, macht der Menſch die Natur von ſich ſelbſt abhängig, bringt er die Natur in ſeine Gewalt. „Sühnbar, heißt es in Ovid's Faſten, iſt Jupiters Blitz, lenkbar des Grimmigen Zorn.“ Wenn ein Naturgegenſtand, z. B. das Meer ein Gott iſt, wenn von deſſen Willen die den Menſchen ſo gefährlichen Stürme und Bewegungen des Meeres abhängen, der Wille des Meergottes aber durch die Gebete und Opfer der ihn verehrenden Menſchen zu Gunſten derſelben beſtimmt wird — „Geſchenke bezwingen ſelbſt die Götter“ —, ſo hängt ja indirect, d. h. mittelbar die Bewegung des Meeres vom Menſchen ab; der Menſch beherrſcht durch Gott oder vermittelſt Gottes die Natur. So nahm einſt eine Veſtalin, welche fälſchlich der Blutſchuld angeklagt war, ein Sieb in die Hand und rief die Veſta mit den

Worten an: Veſta! wenn ich immer mit keuſchen Händen Dir diente, ſo bewirke, daß ich mit dieſem Siebe Waſſer aus der Tiber ſchöpfe und in Deinen Tempel trage, — und die Natur ſelbſt gehorchte, wie ſich Valerius Maximus ausdrückt, den kühnen und unbeſonnenen Bitten der Prieſterin, d. h. das Waſſer lief ſeiner Natur zuwider nicht durch das Sieb durch. So ſteht die Sonne im Alten Teſtamente ſtill auf Joſua's Gebet oder Gebot. Gebet und Gebot unterſcheidet ſich übrigens nicht weſentlich. Ueberwinde (oder bezwinge, beſiege), ſagt z. B. der göttliche Tiberfluß zu Aeneas bei Virgil, mit demüthigen Gebeten den Zorn der Juno, überwinde, ſagt desgleichen Helenus zu ihm, die mächtige Gebieterin mit demüthigen Gaben. Das Gebet iſt nur ein demüthiges Gebot, ein Gebot aber in der Form der Religion. Die modernen Theologen haben zwar das Wunder des Sonnenſtillſtands aus der Bibel ausgemerzt, die Stelle für eine poetiſche Redensart oder ſonſt was, ich weiß es ſelbſt nicht mehr, erklärt. Aber es giebt noch genug andere eben ſo ſtarke Wunder in der Bibel, und es iſt daher ganz eins, ob man dieſes Wunder gläubig ſtehen läßt oder ungläubig wegſchafft. Eben ſo erfolgt auf das Gebet des Elias Regen. „Das Gebet des Gerechten, heißt es im Neuen Teſtament, vermag viel. Elias betete, daß es nicht regnen ſollte und es regnete nicht auf Erden drei Jahre und ſechs Monde. Und er betete abermal und der Himmel gab den Regen". Und der Pſalmiſt ſagt: „Gott thut den Willen derer Gottesfürchtigen". „Gott, ſagt Luther in ſeiner Auslegung des andern Buchs Moſe in Beziehung auf dieſe Bibelſtelle, Gott machet es, wie Derjenige will, ſo da gläubet". Und noch heute beten die Chriſten bei anhaltender Trockne um Regen, bei anhaltendem Regen um Sonnenſchein; ſie glauben alſo, wenn ſie es gleich in der Theorie läugnen, daß der Wille Gottes, von dem ſie Alles abhängig denken, durch das Gebet des Menſchen beſtimmt werde, Regen und Sonnenſchein zu geben und zwar wider den Naturlauf; denn würden ſie glauben, daß Regen und Sonnenſchein ſich dann erſt einſtellen, wenn es eben die Natur mit ſich bringt, ſo würden ſie nicht beten, — das Gebet wäre eine Thorheit — nein! ſie glauben, daß durch das Gebet die Natur beherrſcht, die Natur den menſchlichen Wünſchen und Bedürfniſſen unterwürfig gemacht werden könne. Eben deswegen gilt dem Menſchen, wenigſtens dem an die religiöſen Vorſtellungen gewöhnten, *die Lehre*, welche die Natur durch ſich ſelbſt begreift, welche die Welt oder Natur nicht von dem Willen eines Gottes, eines dem Menſchen wohlwollenden, menſchenähnlichen Weſens abhängig macht, für eine *troſtloſe* und *deswegen* unwahre Lehre; denn obgleich der Theiſt in der Theorie die Unwahrheit der Troſtloſigkeit vorausſetzt, thut, als ob er nur aus Gründen der Vernunft ſie verwerfe, ſo folgt doch in der Praxis, d. h. in der That und Wahrheit die Unwahrheit nur aus der Troſtloſigkeit; man verwirft ſie deswegen als unwahr, weil ſie troſtlos, d. h. nicht gemüthlich, nicht ſo behaglich iſt, nicht ſo dem menſchlichen Egoismus ſchmeichelt, als die entgegengeſetzte Lehre, welche die Natur von einem Weſen ableitet, das den Naturlauf nach den Gebeten und Wünſchen des Menſchen beſtimmt. „Die Epikuräer, ſagt ſchon der gemüthliche Plutarch in ſeiner Schrift von der Unmöglichkeit, nach Epikur glücklich zu leben, ſind dadurch allein ſchon beſtraft, daß ſie die Vorſehung läugnen, indem ſie ſich dadurch der Wonne berauben, welche der Glaube an eine göttliche Vorſehung einflößt“. „Welche Beruhigung, welche Wonne, ſagt Hermogenes bei Plutarch in derſelben Schrift, liegt in der Vorſtellung, daß *die Weſen, die Alles wiſſen und Alles können, ſo wohlwollend gegen mich* ſind, daß wegen der Sorge, die ſie für mich tragen, ſtets ihr Auge über mir wacht, ſowohl bei Tag und Nacht, ich mag thun, was ich will, und daß ſie mir, um den Ausgang jeder Unternehmung zu offenbaren, allerlei Zeichen geben!“ „Ohne Gott leben, ſagt desgleichen ein engliſcher Theolog, Cudworth, heißt ohne Hoffnung leben. Denn welche Hoffnung oder welches Vertrauen ſoll der Menſch auf die ſinnloſe und lebloſe Natur ſetzen“? Und führt dabei den Spruch eines griechiſchen

Dichters, des Linus an: „Alles iſt zu hoffen (an Nichts zu verzweifeln), denn Alles vollbringt Gott mit Leichtigkeit, Nichts iſt ein Hinderniß für ihn".

Ein Glaube, eine Vorſtellung, die aber nur deswegen feſtgehalten wird, nur deswegen, wenn auch nicht den Worten, doch der That nach für wahr gilt, weil ſie tröſtlich, gemüthlich iſt, weil ſie dem Egoismus, der Selbſtliebe des Menſchen ſchmeichelt, iſt auch nur aus dem Gemüthe, aus dem Egoismus, aus der Selbſtliebe entſprungen. Aus dem Eindruck, den eine Lehre auf den Menſchen macht, iſt ſicher der Schluß auf den Urſprung derſelben. Worauf ein Ding, d. h. hier ein eingebildetes, vorgeſtelltes Ding wirkt, daher ſtammt es auch. Was das Herz, wie man ſagt, kalt läßt, für daſſelbe gleichgültig iſt, das hat auch in keinem herzlichen oder egoiſtiſchen Intereſſe des Menſchen ſeinen Grund. Nun iſt es aber eine der Selbſtliebe des Menſchen zuſagende Vorſtellung, daß die Natur nicht mit unabänderlicher Nothwendigkeit wirkt, ſondern daß über der Nothwendigkeit der Natur ein menſchenliebendes, menſchenähnliches Weſen ſteht, ein Weſen mit Willen und Verſtand, welches die Natur lenkt und regiert, ſo wie es dem Menſchen zuträglich, welches den Menſchen in ſeinen beſonderen Schutz nimmt, den Menſchen vor den Gefahren ſchützt, die ihn jeden Augenblick von der rückſichtslos und blind wirkenden Natur bedrohen. Ich gehe ins Freie hinaus; in demſelben Augenblick fällt ein Stein vom Himmel herab; nach der Naturnothwendigkeit fällt er auf meinen Kopf und ſchlägt mich todt; denn ich bin gerade in die Richtung des Falls dieſes Steines gekommen, und die Schwere, kraft welcher der Stein herabfällt, hat keinen Reſpect vor mir, ich mag noch ſo vornehm, noch ſo geſcheidt ſein. Aber ein Gott lähmt die Kraft der Schwere, hebt ihre Wirkung auf, um mich zu retten, weil ein Gott mehr Achtung vor dem Leben des Menſchen, als vor den Geſetzen der Natur hat, oder er weiß wenigſtens, wenn er kein Wunder thun will, ſo geſcheidt und klug, ſo rationaliſtiſch pfiffig die Umſtände zu drehen und zu wenden, daß der Stein, ohne die Naturgeſetze zu verletzen, vor welchen die Rationaliſten einen gewaltigen Reſpect haben, mir keinen Schaden thut. Wie gemüthlich iſt es daher, unter dem Obdach des himmliſchen Schutzes einherzuwandeln, wie gemüthlos und troſtlos, ſich unmittelbar, wie der Ungläubige, den impertinenten Meteorſteinen, Hagelſchlägen, Regengüſſen und Sonnenſtichen der Natur auszuſetzen! Ich muß aber ſogleich den Gang der Entwicklung durch die Bemerkung unterbrechen, daß, wenn gleich dieſe Vorſtellung der göttlichen Vorſehung und andere religiöſe Vorſtellungen wegen ihrer Gemüthlichkeit und Herzlichkeit, wegen ihrer der Selbſtliebe des Menſchen zuſagenden Beſchaffenheit aus der Selbſtliebe, aus dem Herzen entſpringen, ſie doch daraus nur entſpringen, ſo lange das Herz im Dienſte der Einbildungskraft ſteht und eben deswegen auch nur in religiöſen Einbildungen ſeinen Troſt findet. Denn ſo wie der Menſch ſeine Augen öffnet, ſo wie er ungeblendet durch religiöſe Vorſtellungen die Wirklichkeit anſieht, wie ſie iſt, ſo empört ſich das Herz gegen die Vorſtellung einer Vorſehung wegen ihrer Parteilichkeit, mit der ſie den Einen rettet, den Anderen untergehen läßt, die Einen zum Glück und Reichthum, die Anderen zum Unglück und Elend beſtimmt, wegen ihrer Grauſamkeit oder Unthätigkeit wenigſtens, mit der ſie Millionen von Menſchen den gräßlichſten Leiden und Martern unterworfen. Wer kann die Gräuel der Deſpotie, die Gräuel der Hierarchie, die Gräuel des religiöſen Glaubens und Aberglaubens, die Gräuel der heidniſchen und chriſtlichen Criminaljuſtiz, die Gräuel der Natur, wie den ſchwarzen Tod, die Peſt, die Cholera mit dem Glauben an eine göttliche Vorſehung zuſammenreimen? Die gläubigen Theologen und Philoſophen haben zwar allen ihren Verſtand aufgeboten, um dieſe augenfälligen Widerſprüche der Wirklichkeit mit der religiöſen Einbildung einer göttlichen Vorſehung auszugleichen; aber es verträgt ſich weit mehr mit einem wahrheitliebenden Herzen, weit mehr ſelbſt mit der Ehre Gottes oder eines Gottes, ſein Daſein geradezu zu läugnen, als durch die ſchändlichen und albernen Kniffe und Pfiffe, welche die gläubigen Theologen und Philoſophen zur Rechtfertigung der göttlichen Vorſehung ausgeheckt haben, ſein Daſein kümmerlich zu friſten. Es iſt beſſer, ehrenvoll zu fallen, als ehrlos zu beſtehen. Der Atheiſt läßt aber Gott ehrenvoll fallen, der Theiſt, der Rationaliſt dagegen ehrlos, à tout prix beſtehen!

Dreiundzwanzigſte Vorleſung.

Die Religion hat alſo einen practiſchen Zweck. Sie will dadurch, daß ſie die Naturwirkungen zu Handlungen, die Naturproducte zu Gaben, ſei's nun eines oder mehrerer perſönlicher, menſchenähnlicher Weſen macht, die Natur in die Hand des Menſchen bringen, dem Glückſeligkeitstrieb des Menſchen dienſtbar machen. Die Abhängigkeit des Menſchen von der Natur iſt daher wohl, wie ich im Weſen der Religion ſage, der Grund und Anfang der Religion, aber die Freiheit von dieſer Abhängigkeit, ſowohl im vernünftigen, als unvernünftigen Sinne, iſt der Endzweck der Religion. Oder die Gottheit der Natur iſt wohl die *Grundlage* der Religion, aber die *Gottheit des Menſchen* iſt der *Endzweck* der Religion. Was daher der Menſch auf dem Standpunkt der Vernunft durch Bildung, durch Cultur der Natur erreichen will: ein ſchönes, glückliches, von den Rohheiten und blinden Zufälligkeiten der Natur geſchütztes Daſein, das will der Menſch auf dem Standpunkt der Uncultur durch die Religion erreichen. Das Mittel, die Natur den menſchlichen Zwecken und Wünſchen angenehm zu machen, iſt im Anfang der menſchlichen Geſchichte daher einzig die Religion. Der hilf- und rathloſe, der mittelloſe Menſch weiß ſich nicht anders zu helfen, als durch Bitten und mit ihnen verbundene Gaben, Opfer, wodurch er den Gegenſtand, vor dem er ſich fürchtet, von dem er ſich bedroht und abhängig fühlt, ſich geneigt zu machen ſucht, oder durch

Zauberei, welche aber eine irreligiöſe Form der Religion iſt; denn die Zauberkraft, d. h. die durch bloße Worte, durch den bloßen Willen die Natur beherrſchende Macht, welche der Zauberer ſich zuſchreibt oder ſelbſt ausübt, verſetzt der religiöſe Menſch in den Gegenſtand außer ſich. Uebrigens kann auch Beten und Zaubern verbunden ſein, ſo daß die Gebete nichts Andres ſind, als Beſchwörungs- und Zauberformeln, wodurch man die Götter auch wider ihren Willen zwingen kann, die Wünſche des Menſchen zu erfüllen. Selbſt auch bei den frommen Chriſten hat das Gebet nicht immer den Charakter religiöſer Demuth, ſondern es tritt auch oft gebieteriſch auf. „Wenn wir, ſagt z. B. Luther in ſeiner Auslegung des erſten Buchs Moſe, in der Noth und Anfechtung ſind, da haben wir nicht ſonderliche Acht auf die hohe Majeſtät (Gottes), ſondern ſagen ſtracks: Hilf lieber Gott! Nun hilf Gott! Laß Dich das erbarmen im Himmel. Da machen wir keine lange Vorrede."

Gebet und Opfer ſind alſo Mittel, wodurch der rath- und hülfloſe Menſch aller Noth abzuhelfen und die Natur zu bezwingen ſucht. So beten die Chineſen, wie Sonnerat erzählt, bei einem Seeſturm, wo die Gefahr am meiſten Thätigkeit und Geſchicklichkeit erfordert, den Kompaß an und gehen betend mit demſelben zu Grunde; ſo bitten die Tunguſen zur Zeit einer Epidemie andächtig und mit feierlichen Verbeugungen die Krankheit, ſie möchte an ihren Hütten vorübergehen; ſo bringen die ſchon früher erwähnten Khands, wenn die Blattern ausbrechen, der Gottheit der Blattern das Blut von Ochſen, Schafen und Schweinen dar; und die Einwohner der Inſel Amboina, einer oſtindiſchen Inſel, oder ſpecieller einer der Gewürzinſeln, „bringen bei dem Ausbruch bösartiger Krankheiten allerlei Gaben und Opfer zuſammen, packen ſie in ein Schiff und ſtoßen es in das Meer, in der Hoffnung, daß die Seuchen dadurch verſöhnt, den ihnen gebrachten Gaben und Opfern folgen, und die Inſel Amboina verlaſſen würden." (Meiners a. a. O.) So wendet ſich alſo der ſogenannte Götzendiener ſogar ſtatt gegen, an den

Gegenſtand, an die Urſache des Uebels mit frommen Gebeten, um ihn zu bezwingen. Das thut nun freilich der Chriſt nicht; aber er unterſcheidet ſich darin nicht von dem Polytheiſten oder Götzendiener, daß er, ſtatt durch Selbſtthätigkeit, durch Cultur, durch eigenen Verſtand, durch das Gebet an den allmächtigen Gott die Uebel der Natur beſeitigen, die Natur überhaupt ſich willfährig machen will. Freilich müſſen wir hier ſogleich auf den Unterſchied zwiſchen den alten und modernen, oder den ungebildeten und gebildeten Chriſten aufmerkſam machen: denn jene verließen und verlaſſen ſich nur auf die Allmacht des Gebetes oder Gottes; dieſe aber beten zwar auch noch: behüte uns vor Uebeln, behüte uns vor Feuersgefahr! in der Praxis jedoch verlaſſen ſie ſich nicht mehr auf die Kraft des Gebetes, ſondern ſuchen ſich durch Feueraſſecuranzen und Lebensverſicherungsanſtalten zu ſchützen. Freilich muß ich ſogleich hinzuſetzen, um Mißverſtändniſſe zu beſeitigen, daß die Cultur nicht allmächtig iſt, wie der religiöſe Glaube oder die religiöſe Einbildung. So wenig die Natur aus Leder Gold, aus Staub Korn machen kann, wie der Gott, der Gegenſtand der Religion, ſo wenig thut die Cultur, die die Natur nur durch die Natur, d. h. natürliche Mittel bemeiſtert, Wunder. Aber ſo viel ſteht feſt, daß unzählige Uebel, die ſonſt der Menſch durch religiöſe Mittel beſeitigen wollte, aber nicht beſeitigen konnte, die Bildung, die menſchliche Thätigkeit durch Anwendung natürlicher Mittel gehoben oder doch gemildert hat. Die Religion iſt daher das kindliche Weſen des Menſchen. Oder: in der Religion iſt der Menſch ein Kind. Das Kind kann nicht durch eigene Kraft, durch Selbſtthätigkeit ſeine Wünſche erfüllen, es wendet ſich mit Bitten an die Weſen, von denen es ſich abhängig fühlt und weiß, an ſeine Eltern, um vermittelſt derſelben zu erhalten, was es wünſcht. Die Religion hat ihren Urſprung, ihre wahre Stellung und Bedeutung nur in der Kindheitsperiode der Menſchheit, aber die Periode der Kindheit iſt auch die Periode der Unwiſſenheit, Unerfahrenheit, Unbildung oder Uncultur. Die in ſpäteren Zeiten entſtandenen Religionen, wie die chriſtliche, die man als neue bezeichnet, waren keine weſentlich neue Religionen; ſie waren kritiſche Religionen; ſie haben die aus den älteſten Zeiten der Menſchheit ſtammenden religiöſen Vorſtellungen nur reformirt, vergeiſtigt, dem fortgeſchrittenen Standpunkt der Menſchheit angepaßt. Oder wenn wir auch die ſpäteren Religionen als weſentlich neue faſſen, ſo iſt doch die Periode, wo eine neue Religion entſpringt, im Verhältniß zu der ſpäteren Zeit die Periode der Kindheit. Gehen wir nur auf das uns Nächſte, auf die Zeit zurück, wo der Proteſtantismus entſtanden. Welche Unwiſſenheit, welcher Aberglaube, welche Rohheit herrſchten damals! Welche kindiſche, rohe, pöbelhafte, abergläubiſche Vorſtellungen hatten ſelbſt unſere gotterleuchteten Reformatoren! Aber eben deswegen hatten ſie auch gar nichts Andres im Sinne, als nur eine religiöſe Reformation, ihr ganzes Weſen, namentlich Luther's, war nur von dem religiöſen Intereſſe in Beſchlag genommen. Die Religion entſpringt alſo nur in der Nacht der Unwiſſenheit, der Noth, der Mittelloſigkeit, der Uncultur *), in Zuſtänden, wo eben deßwegen die Einbildungskraft alle anderen Kräfte beherrſcht, wo der Menſch in den überſpannteſten Vorſtellungen, den exaltirteſten Gemüthsbewegungen lebt; aber ſie entſpringt zugleich aus dem Bedürfniß des Menſchen nach Licht, nach Bildung oder wenigſtens nach den Zwecken der Bildung, ſie iſt ſelbſt nichts Andres, als die erſte, aber ſelbſt noch rohe, pöbelhafte Bildungsform des Menſchenweſens; daher eben jede Epoche, jeder gewichtige Abſchnitt in der Cultur der Menſchheit mit der Religion beginnt. Alles daher, was ſpäter Gegenſtand der menſchlichen Selbſtthätigkeit, Sache der Bildung wird, war urſprünglich Gegenſtand der Religion; alle Künſte, alle Wiſſenſchaften oder vielmehr die erſten Anfänge, die erſten Elemente derſelben, — denn ſo wie eine Kunſt, eine

---

*) Selbſt noch heute greifen unſere in allen tiefern menſchlichen Angelegenheiten unwiſſenden und rohen Regierungen, um dem Elend der Welt zu ſteuern, zur Religion, ſtatt zu poſitiven Hülfs- und Bildungsmitteln.

Wiſſenſchaft ſich entwickelt, vervollkommnet, ſo hört ſie auf, Religion zu ſein, — waren anfänglich Sache der Religion und ihrer Vertreter, der Prieſter. So war die Philoſophie, die Poeſie, die Sternkunde, die Politik, die Rechtskunde, wenigſtens die Entſcheidung ſchwieriger Fälle, die Ermittelung von Schuld und Unſchuld, eben ſo die Arzneikunde einſt eine religiöſe Sache und Angelegenheit. So hatte z. B. bei den alten Aegyptern die Arzneikunde „einen religiös aſtrologiſchen Charakter. Wie jeder einzelne Theil des Jahres, ſo ſtand auch jeder einzelne Theil des menſchlichen Körpers unter dem Einfluß einer beſondern Geſtirngottheit ..... Ein Rechtsſtreit, eine Heilung konnte nicht unternommen werden, ohne die Geſtirne zu befragen.“ (E. Röth: Die ägyptiſche und zoroaſtriſche Glaubenslehre.) So ſind noch heute bei den Wilden die Zauberer oder Hexenmeiſter, welche mit den Geiſtern oder Göttern in Verbindung ſtehen, welche alſo die Geiſtlichen, die Prieſter der Wilden ſind, die Aerzte. Auch bei den Chriſten war ſonſt die Heilkunſt oder die Kraft wenigſtens zu heilen eine Sache der Religion, des Glaubens. In der Bibel haften ſogar an den Kleidungsſtücken der Heiligen, der Glaubenshelden, der Gottesmänner Heilkräfte. Ich erinnere hier nur an das Kleid Chriſti, deſſen Saum man nur zu berühren brauchte, um zu geneſen, an die Schweißtüchlein und Koller des Apoſtels Paulus, die man, wie es in der Apoſtelgeſchichte heißt, nur über die Kranken zu halten brauchte, und die Seuchen wichen von ihnen und die böſen Geiſter fuhren aus. Die religiöſe Medicin beſchränkt ſich jedoch keineswegs nur auf ſogenannte übernatürliche Mittel, auf Beſchwörung, Zauberei, Gebet, Glaubens- oder Gotteskraft; ſie wendet auch natürliche Heilmittel an. Aber im Anfange der menſchlichen Bildung haben eben dieſe natürlichen Heilmittel religiöſe Bedeutung. So hatten die Aegypter, bei welchen, wie wir eben ſahen, die Medicin ein Theil der Religion war, allerdings auch natürliche Heilmittel; — wie ſollte ſich denn auch der Menſch nur mit religiöſen Mitteln, mit Gebet und Zauberformeln begnügen können? ſein Verſtand, ſei er auch noch ſo unentwickelt, oder noch ſo ſehr durch den Glauben unterdrückt, ſagt ihm ja, daß man überall auf Mittel, und zwar dem Gegenſtand, dem Zweck entſprechende Mittel ſinnen müſſe —; aber die „Bücher, in denen die Heilmittel und Heilarten der Aegypter aufgezeichnet waren, wurden zu den heiligen Büchern gerechnet, daher waren alle Neuerungen aufs ſtrengſte verboten; ein Arzt, der ein neues Mittel anwandte, und ſo unglücklich war, ſeinen Patienten nicht zu retten, ward mit dem Tode beſtraft". Wir haben an dieſer ägyptiſchen Heilighaltung der herkömmlichen Arzneimittel ein deutliches Beiſpiel, wie die erſten Bildungs- oder Culturmittel Sacramente ſind. Bei uns Chriſten ſind Waſſer, ſind Wein und Brot nur Mittel der Sacramente; aber urſprünglich war das Waſſer wegen der wohlthätigen Wirkungen und Eigenſchaften, die man an ihm entdeckte, und die zur Bildung des Menſchen und ſeiner Wohlfahrt beitrugen, ein Sacrament, d. h. etwas Heiliges, ja Göttliches. Das Waſchen und Baden war bei den alten Völkern eine religiöſe Pflicht und Angelegenheit (23). Man machte ſich ein Gewiſſen daraus, die Gewäſſer zu verunreinigen. Die alten Perſer ließen ihr Waſſer nie in einen Fluß, ſpuckten nie hinein. Auch bei den Griechen durfte man nicht mit ungewaſchenen Händen durch einen Fluß gehen, noch in die Mündung eines Fluſſes oder in eine Quelle ſein Waſſer laſſen. Eben ſo, ja noch heiliger, als das Waſſer, waren das Brot und der Wein, weil zu ihrer Entdeckung ſchon eine größere Bildung erforderlich war, als zur Entdeckung der wohlthätigen Eigenſchaften des Waſſers, die ja ſchon die Thiere kennen. Das „heilige Brot" gehörte zu den Myſterien der griechiſchen Religion. Selbſt „noch unter uns, bemerkt richtig Hüllmann in ſeiner: „Theogonie, Unterſuchungen über den Urſprung der Religion des Alterthums" (Berlin 1804), herrſcht ein gewiſſes religiöſes Gefühl für Brot und Getreide, das unter anderen den Kornwucher für die gehäſſigſte von allen Arten des Wuchers erklärt, das bei dem gemeinen Manne, ſobald derſelbe etwas von dieſer Frucht umkommen ſieht, in den Ausruf übergeht: das liebe Brot! das liebe Getreide!“ Die Erfindung des Brotes, wie des Weines ward einem Gotte zugeſchrieben, weil das Brot, weil der Wein ſelbſt für etwas Göttliches und Heiliges galt. Heißt es ja doch ſelbſt in der Bibel: „der Wein erfreut des Menſchen Herz“. Alles Wohlthätige, alles Nützliche, alles Erfreuliche, alles das menſchliche Leben Verſchönernde und Veredelnde war aber den Alten, wie wir eben an dem Beiſpiel des Brotes und Weines ſehen, etwas Göttliches, Heiliges, Religiöſes. Je unwiſſender die Menſchen waren, je entblößter an Mitteln, ſich Genüſſe zu verſchaffen, ſich ein menſchenwürdiges Daſein zu geben, ſich gegen die Rohheiten der Natur zu ſchützen, deſto höhere Verehrung mußten ſie gegen die Erfinder ſolcher Mittel hegen, deſto heiliger das Mittel ſelbſt halten. Daher war den ſinnigen Griechen Alles, was den Menſchen zum Menſchen macht, ein Gott, ſo z. B. das häusliche Feuer, weil es die Menſchen um den Herd verſammelt, den Menſchen dem Menſchen nähert, kurz ein für den Menſchen wohlthätiges Weſen iſt. Aber eben weil der Menſch die erſten Heilmittel, die erſten Elemente der menſchlichen Bildung und Glückſeligkeit zu Sacramenten machte, ſo wurde im Laufe der Entwickelung der Menſchheit ſtets die Religion der Gegenſatz der eigentlichen Bildung, der Hemmſchuh der Entwickelung; denn jeder Neuerung, jeder Veränderung in der alten hergebrachten Weiſe, jedem Fortſchritt ſetzte ſich die Religion feindlich entgegen.

Das Chriſtenthum kam zu einer Zeit in die Welt, wo Wein und Brot und andere Culturmittel längſt erfunden waren, wo es alſo nicht mehr Zeit war, die Erfinder derſelben zu vergöttern, wo dieſe Erfindungen bereits ihre religiöſe Bedeutung verloren hatten; das Chriſtenthum brachte ein anderes Culturmittel in die Welt: die Moral, die Sittenlehre, das Chriſtenthum wollte ein Heilmittel geben wider die moraliſchen, nicht wider die phyſiſchen und politiſchen Uebel, gegen die Sünde. Bleiben wir bei dem Beiſpiel vom Weine, um hieran den Unterſchied des Chriſtenthums vom Heidenthume, d. h. dem gemeinen, volksthümlichen zu erläutern. Wie könnt ihr, ſagten die Chriſten zu den Heiden, den Wein vergöttern? was iſt er für eine Wohlthat? Unmäßig genoſſen, bringt er Tod und Verderben. Er iſt nur eine Wohlthat, wenn er mit Mäßigkeit, mit Weisheit, wenn er moraliſch getrunken wird; alſo hängt die Nützlichkeit und Schädlichkeit eines Dings nicht von ihm ſelbſt, ſondern nur von ſeinem moraliſchen Gebrauch ab. Das Chriſtenthum hatte darin Recht. Aber das Chriſtenthum machte die Moral zur Religion, d. h. das Sittengeſetz zu Gottesgebot; die Sache der menſchlichen Selbſtthätigkeit zu einer Sache des Glaubens. Der Glaube iſt ja im Chriſtenthum das Princip, der Grund der Sittenlehre; „*aus dem Glauben kommen die guten Werke*," heißt es. Das Chriſtenthum hat keinen Weingott, keine Brot- oder Getreidegöttin, keine Ceres, keinen Poſeidon oder Gott des Meeres und der Schifffahrt; es kennt keinen Gott der Schmiede- oder Feuerkunſt, wie den Vulkan; aber es hat doch noch einen Gott im Allgemeinen; oder vielmehr einen *moraliſchen Gott*, einen Gott der Kunſt moraliſch und ſelig zu werden. Und mit dieſem Gotte ſetzen ſich die Chriſten noch heute aller radicalen, aller gründlichen Bildung entgegen, denn der Chriſt kann ſich keine Moral, kein ſittliches oder menſchliches Leben denken ohne Gott; er leitet daher die Moral von Gott ab, wie der heidniſche Dichter die Geſetze und Arten der Dichtkunſt von den Göttern und Göttinnen der Dichtkunſt, der heidniſche Schmied und Feuerkünſtler die Kunſtgriffe ſeines Handwerks von dem Gotte Vulkan ableitete. Aber wie ſich jetzt die Schmiede und Feuerkünſtler überhaupt, ohne einen beſondern Gott zu ihrem Schutzpatron zu haben, auf ihr Handwerk verſtehen, ſo werden auch einſt die Menſchen ſich auf die Kunſt verſtehen, ohne einen Gott moraliſch und ſelig zu werden. Ja erſt dann werden ſie wahrhaft moraliſch und ſelig werden, wenn ſie keinen Gott mehr haben, keine Religion mehr bedürfen; denn nur ſo lange eine Kunſt noch unvollkommen, noch in den Windeln liegt, bedarf ſie des religiöſen Schutzes; denn eben durch die Religion füllt der Menſch die Mängel ſeiner Bildung aus; nur aus Mangel an univerſeller Bildung und Anſchauung macht er, wie der ägyptiſche Prieſter ſeine beſchränkten Arzneimittel, ſeine moraliſchen Heilmittel zu Sacramenten, ſeine beſchränkten Vorſtellungen zu heiligen Dogmen, die Eingebungen ſeines eignen Geiſtes und Gemüthes zu Geboten und Offenbarungen Gottes. Kurz Religion und Bildung widerſprechen ſich, obgleich man allerdings die Bildung, inſofern als die Religion die erſte, älteſte Culturform iſt, die wahre, die vollendete Religion nennen kann, ſo daß nur der wahrhaft Gebildete der wahrhaft Religiöſe iſt. Indeß iſt dies doch ein Mißbrauch der Worte, denn mit dem Worte: Religion verknüpfen ſich immer abergläubiſche und inhumane Vorſtellungen; die Religion hat weſentlich der Bildung widerſtrebende Elemente in ſich; indem ſie die Vorſtellungen, Gebräuche, Erfindungen, die der Menſch in ſeiner Kindheit machte, auch dem Menſchen in ſeinem Mannesalter noch zu Geſetzen machen will. Wo ein Gott dem Menſchen ſagen muß, daß er Etwas thue, wie er den Iſraeliten befahl, daß ſie ihrer natürlichen Nothdurft ſich an einem beſonderen Orte, an einem Abtritte entledigen ſollten, da befindet ſich der Menſch auf dem Standpunkt der Religion, aber zugleich auch der tiefſten Rohheit; wo aber der Menſch Etwas aus ſich ſelbſt thut, weil es ihm ſeine eigene Natur, ſeine eigene Vernunft und Neigung ſagt, da hebt ſich die Nothwendigkeit der Religion auf, da tritt an ihre Stelle die Bildung. Und ſowie es uns jetzt lächerlich und unbegreiflich iſt, wie ein Gebot des natürlichen Anſtandes einſt ein religiöſes war, ſo wird es einſt den Menſchen, wenn ſie aus dem Zuſtande unſerer Scheincultur, aus dem Zeitalter der religiöſen Barbarei heraus ſein werden, unbegreiflich vorkommen, daß ſie die Gebote der Moral und Menſchenliebe, um ſie auszuüben, als Gebote eines Gottes denken mußten, der ſie für das Halten derſelben belohnt, für das Nichthalten derſelben beſtraft.

„Wer, ſagt Luther, auf gut ſäuiſch leben will,
Wie Epicurus ſteckt das Ziel,

Der halt von Gott und Menſchen nichts,
Glaubs ſey kein Gott ders ſicht und richt,
Glaub, daß kein Leb'n nach dieſem ſey,
Obgleich dein Herz dawider ſchrey,
Denk, biſt gebohren dir allein,
Was du ſiehſt, g'hör in Kragen dein,
Sauff, friß, ſpey, ſcheiß, biß voll und toll,
Gleichwie ein Sau, pfleg dein nur wohl.“

Wir haben hier ein eclatantes Beiſpiel, wie die Cultur des rohen Menſchen die Religion iſt, wie aber dieſe Cultur, die Religion, ſelbſt noch Rohheit, Barbarei iſt. Der religiöſe Menſch wird vom Freſſen und Saufen abgehalten, nicht weil er eine Abneigung dagegen hat, nicht weil er etwas dem Menſchenweſen Widerſprechendes, Häßliches, Thieriſches darin findet, ſondern aus Furcht vor den Strafen, die ein himmliſcher Richter, ſei's nun in dieſem oder jenem Leben, darauf geſetzt hat oder aus Liebe zu ſeinem Herrn, kurz aus religiöſen Gründen. Die Religion iſt der Grund, daß er *kein* Thier, die Scheidewand zwiſchen der Humanität und Beſtialität; d. h. *in ſich ſelbſt* hat er die Beſtialität, *außer* und *über* ſich die Humanität. Der Grund ſeiner Menſchlichkeit, ſeines nicht Saufens, nicht Freſſens iſt ja nur Gott, ein Weſen außer ihm, ein Weſen, das er als ein von ſich unterſchiedenes, außer ihm exiſtirendes Weſen wenigſtens vorſtellt; wenn kein Gott iſt — das iſt der Sinn der angeführten Worte Luther's — ſo bin ich eine Beſtie, d. h. eben der Grund und das Weſen meiner Humanität liegt außer mir. Wo aber der Menſch den Grund ſeiner Humanität außer ſich hat in einem, wenigſtens ſeiner Vorſtellung nach, nicht menſchlichen Weſen, wo er alſo aus nicht menſchlichen, aus religiöſen Gründen menſchlich iſt, da iſt er eben auch noch kein wahrhaft menſchliches, humanes Weſen. Ich bin nur dann Menſch, wenn ich aus mir ſelbſt das Menſchliche thue, wenn ich die Humanität als die nothwendige Beſtimmung meiner Natur, als die nothwendige Folge meines eigenen Weſens erkenne und ausübe. Die Religion hebt nur die Erſcheinungen des Uebels, aber nicht die Urſachen deſſelben auf; ſie verhindert nur die Ausbrüche der Rohheit und Beſtialität, aber ſie hebt nicht ihre Gründe auf, ſie kurirt nicht radical. Nur wo die Handlungen der Menſchlichkeit aus in der Natur des Menſchen liegenden Gründen abgeleitet werden, iſt eine Harmonie zwiſchen Princip und Conſequenz, Grund und Folge; iſt Vollkommenheit. Dies thut oder bezweckt aber die Bildung. Die Religion ſoll die Bildung erſetzen, erſetzt ſie aber nicht; die Bildung aber erſetzt wirklich die Religion, macht ſie überflüſſig. „Wer Wiſſenſchaft hat, ſagt ſchon Goethe, braucht die Religion nicht." Ich ſetze ſtatt des Wortes: Wiſſenſchaft Bildung, weil Bildung den ganzen Menſchen umfaßt, wenn gleich auch dieſes Wort beanſtandet werden kann, wenn man wenigſtens an das denkt, was man jetzt gewöhnlich unter Bildung verſteht. Doch welches Wort iſt makellos? Nicht die Menſchen religiös zu machen, ſondern zu bilden, Bildung durch alle Klaſſen und Stände zu verbreiten, das iſt daher jetzt die Aufgabe der Zeit. Mit der Religion vertragen ſich, wie die Geſchichte bis auf unſere Tage beweiſt, die größten Gräuel, aber nicht mit der Bildung. Mit jeder Religion, die auf theologiſchen Grundlagen beruht, und nur mit der Religion in dieſem Sinne haben wir es immer zu thun, iſt Aberglaube verbunden; aber der Aberglaube iſt jeder Grauſamkeit und Unmenſchlichkeit fähig. Man kann ſich hier nicht mit dem Unterſchiede von falſcher und wahrer Religion oder Religioſität helfen. Die wahre Religion, von welcher man alles Schlechte und Gräuelhafte wegläßt, iſt nichts, als die durch Bildung, durch Vernunft beſchränkte und erleuchtete Religion. Und wenn daher Menſchen, welche ſich zu dieſer Religion bekennen, die Menſchenopfer, die Ketzerverfolgungen, die Hexenverbrennungen, die Todesſtrafen „armer Sünder" und dergleichen Gräuelthaten theoretiſch und praktiſch, mit Worten und mit der That verwerfen, ſo kommt das nicht auf Rechnung der Religion, ſondern auf Rechnung ihrer Bildung, ihrer Vernunft, ihrer Gutmüthigkeit und Menſchlichkeit, die ſie nun natürlich auch in die Religion hineintragen.

Gegen die bisherige Entwickelung, daß die Religion nur in den älteſten Zeiten der Menſchheit, überhaupt nur in den Zeiten der Rohheit und Unbildung ihren Urſprung nehme und daher nur in ſolchen Zeiten in voller Friſche und Lebenskraft daſtehe, daß Religion und Bildung Gegenſätze ſeien, kann man anführen, daß ja gerade oft die gebildetſten, die gelehrteſten, die weiſeſten Menſchen im höchſten Grade religiös waren. Allein dieſe Erſcheinungen erklären ſich — abgeſehen von den andern Gründen, die in meiner ganzen bisherigen Entwickelung enthalten ſind, denn hier handelt es ſich nur um den Gegenſatz der Religion und Bildung, ein Gegenſatz, den Niemand läugnen kann und wird, denn man kann Religion ohne Bildung und Bildung ohne Religion haben — erklären ſich, ſage ich, daraus, daß überhaupt oft im Menſchen ſich die größten, unvereinbarſten Widerſprüche vorfinden. Die Geſchichte der Menſchheit, namentlich aber eben die Religionsgeſchichte liefert hiervon die merkwürdigſten Beiſpiele, und nicht nur an Einzelnen, ſondern ſelbſt an ganzen Nationen. Die gebildetſten Völker des Alterthums, deren Schriften noch heute die Grundlage der gelehrten Bildung ausmachen, die kunſtſinnigen, geiſtreichen Griechen, und die praktiſchen, thatkräftigen Römer, welchem lächerlichen, unſinnigen religiöſen Aberglauben huldigten ſie nicht und ſelbſt in ihren beſten Zeiten! Der römiſche Staat ſelbſt beruhte eigentlich nur auf der Weiſſagerei*) aus der Beſchaffenheit der Opferthiere, aus den Blitzen und andern gewöhnlichen und ungewöhnlichen Naturerſcheinungen, aus dem Geſang, Flug und Fraß der Vögel, denn die Römer unternahmen nichts Wichtiges, z. B. keinen Krieg, wenn ihre heiligen Hühnchen keinen Appetit hatten. In vielen ihrer religiöſen Gebräuche und Vorſtellungen unterſcheiden ſich die Griechen und Römer nicht von den rohſten, ungebildetſten Völkern. Man kann daher in einer gewiſſen Sphäre ein gebildeter und geſcheidter

---

*) D. h. auf religiöſem Lug und Trug, worauf übrigens auch jetzt noch der chriſtliche Thron und Altar beruht. Iſt es nicht z. B. ein offenbarer Betrug, wenn man jetzt noch nach den Reſultaten der ſelbſt von Theologen angeſtellten Unterſuchungen über die Bibel, dieſelbe bei dem Volke für das Wort Gottes ausgiebt?

Mann ſein, und doch auf dem Gebiete der Religion dem thörichtſten Aberglauben unterworfen ſein.

Wir finden dieſen Widerſpruch beſonders im Beginne der neuern Zeit. Die Reformatoren der Philoſophie und Wiſſenſchaften überhaupt waren Freigeiſter und Abergläubige zugleich; ſie lebten in dem unſeligen Zwieſpalt zwiſchen Staat und Kirche, Weltlichem und Geiſtlichem, Menſchlichem und Göttlichem. Das ſogenannte Weltliche unterwarfen ſie ihrer Kritik; in kirchlichen und religiöſen Dingen aber waren ſie ſo gläubig, wie die Kinder und Weiber, unterwarfen ſie demüthig ihre Vernunft den unſinnigſten, phantaſtiſchſten Vorſtellungen und Glaubensartikeln. Der Grund dieſer widerwärtigen Erſcheinung iſt leicht zu erklären. Die Religion heiligt ihre Vorſtellungen und Gebräuche, macht von ihnen das Heil der Menſchen abhängig; dringt ſie dem Menſchen als Gewiſſensſache auf. So vererben ſie ſich unverändert und unangetaſtet von Geſchlecht zu Geſchlecht fort. So waren in dem religiöſen Aegypten, wie Plato in ſeinen Geſetzen bemerkt, die Kunſtwerke ſeiner Zeit und die ſchon vor Jahrtauſenden gefertigten vollkommen gleich, weil jede Neuerung verpönt war, und in Oſtindien darf noch heute nach Paullinus a S. Bartholomäo (Brahmanenſyſtem, 1791) kein Maler und Bildhauer ein religiöſes Bild verfertigen, wenn es nicht mit den uralten Bildern in den Tempeln übereinſtimmt. Während daher in allen andern Stücken der Menſch fortgeſchritten iſt, bleibt er in der Religion ſtockblind und ſtockdumm auf dem alten Flecke ſtehen. Die religiöſen Einrichtungen, Gebräuche und Glaubensartikel beſtehen noch als heilig fort, wenn ſie gleich mit der fortgeſchrittenen Vernunft und dem veredelten Gefühle des Menſchen im ſchreiendſten Widerſpruche ſtehen, wenn ſelbſt längſt der urſprüngliche Grund und Sinn dieſer Einrichtungen und Vorſtellungen gar nicht mehr bekannt iſt. Auch wir leben noch in dieſem widerwärtigen Widerſpruch zwiſchen Religion und Bildung; auch unſere religiöſen Lehren und Gebräuche ſtehen im größten Gegenſatze zu unſerem gegenwärtigen geiſtigen und materiellen Standpunkt; aber dieſen häßlichen und grundverderblichen Widerſpruch aufzuheben, das iſt eben unſere Aufgabe jetzt. Die Aufhebung dieſes Widerſpruchs iſt die unerläßliche Bedingung der Wiedergeburt der Menſchheit, die einzige Bedingung einer, ſo zu ſagen, neuen Menſchheit und neuen Zeit. Ohne ſie ſind alle politiſchen und ſocialen Reformen eitel und nichtig. Eine neue Zeit bedarf auch einer neuen Anſchauung und Ueberzeugung von den erſten Elementen und Gründen der menſchlichen Exiſtenz, wenn wir das Wort Religion beibehalten wollen, — einer **neuen Religion**!

Vierundzwanzigſte Vorleſung.

Die Erſcheinung, daß Verſtand wenigſtens in gewiſſen Lebensſphären ſich mit dem unverſtändigſten Aberglauben, politiſche Freiheit mit religiöſem Knechtſinn, naturwiſſenſchaftliche, induſtrielle Fortſchritte mit dem religiöſen Stillſtande, ſelbſt mit der Bigotterie vertragen, hat Manche auf die oberflächliche Anſicht und Behauptung gebracht, daß die Religion für das Leben, namentlich das öffentliche, politiſche Leben ganz gleichgültig ſei; das Einzige, was man in dieſer Beziehung erſtreben müſſe, ſei unbedingte Freiheit zu glauben, was man wolle. Ich erwidere aber dagegen, daß ſolche Zuſtände, wo politiſche Freiheit mit religiöſer Befangenheit und Beſchränktheit verbunden iſt, keine wahren ſind. Ich für meinen Theil gebe keinen Pfifferling für politiſche Freiheit, wenn ich ein Sclave meiner religiöſen Einbildungen und Vorurtheile bin. Die wahre Freiheit iſt nur da, wo der Menſch auch religiös frei iſt; die wahre Bildung nur da, wo der Menſch ſeiner religiöſen Vorurtheile und Einbildungen Herr geworden iſt. Das Ziel des Staats kann aber kein anderes ſein, als wahre, vollkommene Menſchen — vollkommen freilich nicht im Sinne der Phantaſtik — zu bilden; ein Staat daher, deſſen Bürger bei freien politiſchen Inſtituten religiös unfrei ſind, kann daher kein wahrhaft menſchlicher und freier Staat ſein. Der Staat macht nicht die Menſchen, ſondern die Menſchen machen den Staat. Wie die Menſchen, ſo der Staat. Wo einmal ein Staat beſteht, da werden freilich die Einzelnen, die durch Geburt oder Einwanderung Glieder deſſelben werden, durch den Staat beſtimmt; aber was iſt der Staat im Verhältniß zu den Einzelnen, die in ihn kommen, anders, als die Summe und Verbindung der bereits exiſtirenden, dieſen Staat bildenden Menſchen, die kraft der ihnen zu Gebote ſtehenden Mittel, kraft der von ihnen geſchaffenen Einrichtungen die Zu- und Nachkommenden nach ihrem Geiſt und Willen beſtimmen? Wo daher die Menſchen politiſch frei, religiös unfrei ſind, da iſt auch der Staat kein vollkommener oder noch nicht vollendeter. Was aber den zweiten Punkt betrifft, die Glaubens- und Gewiſſensfreiheit, ſo iſt's allerdings die erſte Bedingung eines freien Staates, daß „Jeder nach ſeiner Façon ſelig werden", Jeder glauben kann, was er will. Aber dieſe Freiheit iſt eine ſehr untergeordnete und inhaltsloſe; denn ſie iſt nichts Andres, als die Freiheit oder das Recht, daß Jeder auf eigene Fauſt ein Narr ſein kann. Der Staat in unſerem bisherigen Sinne kann allerdings nichts weiter thun, als ſich aller Eingriffe in das Gebiet des Glaubens zu enthalten, als unbedingte Freiheit in dieſer Beziehung zu geben. Aber die Aufgabe des Menſchen im Staate iſt, nicht nur zu glauben, was er will, ſondern zu glauben, was vernünftig iſt; überhaupt nicht nur zu glauben, ſondern auch zu wiſſen, was er wiſſen kann und wiſſen muß, wenn er ein freier und gebildeter Menſch ſein will. Nicht kann man ſich hier mit der Schranke des menſchlichen Wiſſens helfen. Im Gebiete der Natur giebt es allerdings noch genug Unbegreifliches; aber die Geheimniſſe der Religion, die aus dem Menſchen entſpringen, kann auch der Menſch bis auf den letzten Grund erkennen. Und eben, weil er es kann, ſoll er es auch. Endlich iſt eine durchaus oberflächliche, von der Geſchichte, ſelbſt von dem gewöhnlichen Leben tagtäglich widerlegte Anſicht, daß die Religion keinen Einfluß auf das öffentliche Leben habe. Dieſe Anſicht ſtammt daher nur aus unſerer Zeit, wo der religiöſe Glaube nur noch eine Chimäre iſt. Wo ein Glaube freilich keine Wahrheit im Menſchen mehr iſt, da hat er auch keine practiſchen Folgen, da bringt er keine weltgeſchichtlichen Thaten mehr hervor. Aber wo das der Fall, wo der Glaube nur eine Lüge noch iſt, da befindet ſich der Menſch im häßlichſten Widerſpruch mit ſich, da hat der Glaube daher wenigſtens moraliſch verderbliche Folgen. Eine ſolche Lüge iſt aber der moderne Gottesglaube. Nur die Aufhebung dieſer Lüge iſt daher die Bedingung einer neuen, thatkräftigen Menſchheit.

Die eben erwähnte Erſcheinung, daß Religioſität im gewöhnlichen Sinne des Worts oft mit den entgegengeſetzteſten Eigenſchaften verbunden iſt, hat Viele zu der Hypotheſe oder Annahme geführt, daß es ein beſonderes Organ der Religion oder ein ganz ſpecifiſches, beſonderes, religiöſes Gefühl gebe. Allein mit größerem Rechte könnte man ein beſonderes Organ des Aberglaubens annehmen. In der That heißt der Satz: die Religion, d. h. der Glaube an Götter, an Geiſter, an ſogenannte höhere, unſichtbare Weſen, welche über den Menſchen herrſchen, iſt dem Menſchen eingeboren, wie irgend ein anderer Sinn, dieſer Satz heißt in vernünftiges und ehrliches Deutſch überſetzt: der Aberglaube iſt dem Menſchen eingeboren, wie ſchon Spinoza behauptete. Die Quelle und Stärke des Aberglaubens iſt aber die Macht der Unwiſſenheit und Dummheit, welche die größte Macht auf Erden iſt, die Macht der Furcht oder des Abhängigkeitsgefühles und endlich die Macht der Einbildungskraft, welche aus jedem Uebel, deſſen Urſache der Menſch nicht kennt, aus jeder Erſcheinung, ſei es auch nur eine flüchtige Lufterſcheinung, eine Gasart, die den Menſchen erſchreckt, weil er nicht weiß, was es iſt, ein böſes Weſen, Geiſt oder Gott macht, aus jedem Glücksfall, aus jedem Fund, jedem Gut, das ihm der Zufall zuführt, ein gutes Weſen, einen guten Geiſt oder Gott, oder wenigſtens das Werk eines ſolchen macht. So glaubten z. B. die Caraiben, daß es ein böſer Geiſt ſei, der durch das Schießgewehr wirke, daß ein böſer Geiſt bei einer Mondfinſterniß den Mond verſchlinge, daß der böſe Geiſt ſelbſt da gegenwärtig ſei, wo ſie einen üblen Geruch bemerkten. Im entgegengeſetzten Sinne heißt es aber bei Homer, wenn Einem der Zufall irgend etwas Erwünſchtes plötzlich in die Hand ſpielt, ein Gott habe es gebracht. Der Glaube an Teufel iſt daher dem Menſchen eben ſo eingeboren oder natürlich, als der Glaube an Gott, ſo daß, wenn man ein beſonderes Gottesgefühl oder Gottesorgan annimmt, man auch ein beſonderes Teufelsgefühl oder Teufelsorgan im Menſchen annehmen muß. Bis auf die neueſte Zeit war auch in der That beider Glaube unzertrennlich; noch im vorigen Jahrhundert war einer, der das Daſein des Teufels läugnete, eben ſo gut ein Gottloſer, als der das Daſein eines guten oder eigentlich ſogenannten Gottes läugnete. Noch im vorigen Jahrhundert vertheidigten die Gelehrten den Teufelsglauben mit demſelben Aufwand von Scharfſinn, mit welchem die heutigen Gelehrten den Gottesglauben vertheidigen. Noch im vorigen Jahrhundert bezeichneten die Gelehrten, ſelbſt die proteſtantiſchen, mit derſelben Dünkelhaftigkeit die Teufelsläugnung als einen Unſinn, mit welcher ſie jetzt den Atheismus als Unſinn bezeichnen. Ich verweiſe deshalb auf die in den Anmerkungen zu meinem P. Bayle enthaltenen Beweisſtellen aus Walch's philoſophiſchem Lexikon. Nur die Halbheit und Charakterloſigkeit des modernen Rationalismus hat den einen Theil des religiöſen Glaubens behalten, den andern fallen laſſen, hat dieſes Band zwiſchen dem Glauben an gute und böſe Geiſter oder Götter zerriſſen. Wenn man daher die Religion, d. h. den Gottesglauben deswegen in Schutz nimmt, weil er menſchlich ſei, weil faſt alle Menſchen an ihn glaubten, weil es nothwendig für den Menſchen ſei, ſich eine „freie", d. h. menſchliche Urſache der Natur zu denken, ſo muß man auch ſo conſequent, ſo ehrlich ſein und aus demſelben Grunde den Glauben an Teufel und Hexen, kurz den Aberglauben, die Unwiſſenheit und Dummheit des Menſchen in Schutz nehmen: denn nichts iſt menſchlicher, nichts allgemein verbreiteter, als die Dummheit, nichts natürlicher, nichts mehr dem Menſchen angeboren, als die Unwiſſenheit, die Ignoranz. Die negative theoretiſche Urſache oder Bedingung wenigſtens aller Götter iſt ja die Unwiſſenheit des Menſchen, ſeine Unfähigkeit, ſich in die Natur hineinzudenken; und je unwiſſender, je beſchränkter, je roher der Menſch iſt, deſto mehr denkt er von ſich in die Natur hinein, deſto weniger kann er von ſich abſtrahiren. So glaubten die Peruaner, wenn ſie eine Sonnenfinſterniß ſahen, daß die Sonne wegen eines von ihnen begangenen Fehlers *bös auf ſie ſei*. Sie glaubten alſo, daß die Sonnenfinſterniß nur die Folge einer freien Urſache, d. h. eines Unwillens, einer üblen Laune ſei. Wenn ſich aber der Mond verfinſterte, ſo hielten ſie ihn für *krank* und beſorgten, er möge ſterben, alsdann vom Himmel fallen, ſie alle erſchlagen und das Ende der Welt verurſachen. Wenn er aber wieder ſein Licht bekam, ſo freuten ſie ſich darüber als ein Zeichen ſeiner *Wiedergeneſung*. So trägt der Menſch auf dem Standpunkte der Religion, auf dem Standpunkt, worin der Gottesglaube wurzelt, ſeine Krankheiten ſelbſt auf die himmliſchen Körper über! Die Indianer am Orinoko halten ſogar Sonne, Mond und Sterne für lebendige Geſchöpfe. „Einer ſagte einſtmals zu Salvator Gilii: dieſe da oben ſind Menſchen, wie wir“. Die Patagonier glauben, daß die Sterne ehemalige Indianer geweſen, und daß die Milchſtraße ein Feld ſei, wo ſie auf der Straußenjagd ſind; die Grönländer glauben desgleichen, daß Sonne, Mond und Sterne ihre Vorfahren geweſen, die bei einer beſonderen Gelegenheit in den Himmel verſetzt worden; eben ſo glaubten andere Völker, daß die Sterne die Wohnungen oder ſelbſt die Seelen der großen Todten ſeien, die wegen ihrer Verdienſte in den Himmel verſetzt worden, alſo dort ewig leuchteten und glänzten. So glaubten, wie Sueton erzählt, die Römer, als nach Cäſar's Tod ſich ein Komet am Himmel zeigte, daß dieſer Stern die anima, die Seele des Cäſar ſei. Kann der Menſch die Anmaßung ſeiner Unwiſſenheit, die Vermenſchlichung der Natur, die Unterwerfung derſelben unter eine freie Urſache, d. h. unter die menſchliche Einbildungskraft und Willkür weiter treiben, als wenn er in den Sternen ſeine Collegen oder Ahnen oder die Ordensſterne erblickt, womit die Menſchen nach dem Tode wegen ihrer Verdienſte decorirt werden? Die modernen Gottesgläubigen lächeln über ſolche Vorſtellungen, aber ſie ſehen nicht ein, daß ihr Gottesglaube auf demſelben Standpunkt, demſelben Grunde beruht, auf welchem dieſe Vorſtellungen, nur daß ſie nicht den Menſchen mit Haut und Haaren, nicht, wie ich ſchon entwickelte beim Unterſchiede von Polytheismus und Monotheismus, das Individuum, das körperliche Einzelweſen, ſondern das vermittelſt des Abſonderungsvermögens vom Individuum, vom Leibe abgezogene Weſen des Menſchen zum Grunde der Natur machen, hinter ihr ſpuken laſſen. Es iſt aber im Grunde ganz eins, ob ich, wie die Patagonier, die Erſcheinungen des Himmels von Gemüthsſtimmungen und Willensbeſtimmungen, den Schein der Sonne von ihrer Gutmüthigkeit und Freundlichkeit, ihre Verfinſterung von ihrer Bosheit, ihrer Ungnade gegen den Menſchen ableite, oder wie der Chriſt, der Gottesgläubige die Natur überhaupt von einer freien Urſache oder dem Willen eines perſönlichen Weſens, denn nur ein perſönliches Weſen hat Willen, ableite. Wo der Gottesglaube noch ein wahrer, wo er daher ein conſequenter, ein ſtrenger, zuſammenhängender Glaube iſt, kein lüderlicher, zerriſſener Glaube, wie der moderne Gottesglaube, da iſt Alles willkürlich, da giebt es keine phyſikaliſchen Geſetze, keine Naturmacht, da werden die den Menſchen in Furcht verſetzenden, die ſchrecklichen, Unglück verurſachenden Erſcheinungen der Natur von dem Zorne Gottes oder, was eins iſt, dem Teufel, die entgegengeſetzten Erſcheinungen der Natur von der Güte Gottes abgeleitet. Aber dieſe Ableitung des Naturnothwendigen von einer freien Urſache hat ihren theoretiſchen Grund nur in der Unwiſſenheit und Einbildungskraft des Menſchen. Daher die Menſchen, nachdem ſie ſich einige Kenntniſſe von den gewöhnlichen Erſcheinungen der Natur erworben hatten, hauptſächlich nur in den ungewöhnlichen und unbekannten Naturerſcheinungen, d. h. in den Erſcheinungen der menſchlichen Unwiſſenheit die Spuren und Beweiſe einer willkürlichen oder freien Urſache erblickten. So war es z. B. mit den Kometen. Weil dieſe ſelten erſchienen, weil man nicht wußte, was man aus ihnen machen ſollte, ſo erblickten noch bis zu Anfang des vorigen

Jahrhunderts die Menſchen, ſelbſt auch der gelehrte Pöbel, in ihnen *willkürliche* Zeichen, willkürliche Erſcheinungen, die Gott zur Beſſerung und Züchtigung der Menſchen am Himmel hervorbringe. Der Rationalismus dagegen hat die willkürliche, freie Urſache bis auf den Anfang der Welt zurückgedrängt, außerdem erklärt er ſich Alles natürlich, Alles ohne Gott, d. h. er iſt zu faul, zu lüderlich, zu oberflächlich, als daß er bis auf den Anfang, bis auf die Principien ſeiner natürlichen Erklärungsweiſe und Anſchauung zurückginge; er iſt zu faul, um darüber nachzudenken, ob die Frage nach dem Anfange der Welt überhaupt eine vernünftige oder kindiſche, nur in der Unwiſſenheit und Beſchränktheit des Menſchen begründete Frage iſt; er weiß ſich dieſe Frage nicht vernünftig zu beantworten; er füllt daher die Leere in ſeinem Kopfe mit der Einbildung einer „freien Urſache" aus. Aber er iſt ſo inconſequent, ſogleich wieder dieſe freie Urſache aufzugeben, die Freiheit mit der Nothwendigkeit der Natur abzubrechen; ſtatt daß der alte Glaube die erſte Freiheit in einer ununterbrochenen Kette von Freiheiten, d. h. von willkürlichen Handlungen, von Wundern fortſetzt. Nur die Bewußtloſigkeit, die Charakterloſigkeit, die Halbheit kann den Gottesglauben mit der Natur und Naturwiſſenſchaft verbinden wollen. Glaube ich einen Gott, eine „freie Urſache", ſo muß ich auch glauben, daß der Wille Gottes allein die Nothwendigkeit der Natur iſt, daß das Waſſer nicht durch ſeine Natur, ſondern durch den Willen Gottes naß macht, daß es daher jeden Augenblick, ſo Gott will, brennen, die Natur des Feuers annehmen kann. Ich glaube an Gott, heißt: ich glaube, daß keine Natur, keine Nothwendigkeit iſt. Entweder laſſe man den Gottesglauben fahren, oder man laſſe die Phyſik, die Aſtronomie, die Phyſiologie fahren! Niemand kann zwei Herren dienen. Und wenn man den Gottesglauben in Schutz nimmt, ſo nehme man auch, wie geſagt, den Teufels-, Geiſter- und Hexenglauben in Schutz. Dieſer Glaube iſt nicht nur wegen ſeiner gleichen Allgemeinheit, ſondern auch wegen ſeiner gleichen Beſchaffenheit und Urſache unzertrennlich vom Gottesglauben. Gott iſt der Geiſt der Natur,

d. h. der perſonificirte Eindruck der Natur auf den Geiſt des Menſchen, oder das geiſtige Bild des Menſchen von der Natur, das er aber von der Natur abſondert und als ein ſelbſtſtändiges Weſen denkt. Eben ſo iſt der Geiſt des Menſchen, der nach dem Tode umgeht, d. h. das Geſpenſt nichts Andres, als das Bild von dem geſtorbenen Menſchen, das auch noch nach dem Tode übrig bleibt, das aber der Menſch perſonificirt, als ein von dem wirklichen, lebendigen, leiblichen Weſen des Menſchen unterſchiedenes Weſen vorſtellt. Wer alſo ſich zu dem einen Geiſt oder Geſpenſt, dem großen Naturgeſpenſt bekennt, der bekenne ſich auch zu dem anderen Geiſte oder Geſpenſt, dem Menſchengeſpenſt. Doch ich bin in Folge einer äußeren Veranlaſſung von meiner eigentlichen Aufgabe abgekommen. Ich habe nur ſagen wollen, daß, wenn man ein beſonderes Organ für die Religion im Menſchen annehmen will, man vor allen Dingen ein beſonderes Organ für den Aberglauben, für die Unwiſſenheit und Denkfaulheit im Menſchen annehmen muß. Nun giebts aber Menſchen, welche in dieſer Beziehung rationaliſtiſch, ungläubig, in anderer Beziehung abergläubiſch ſind, weil ſie eben über gewiſſe Dinge nicht klar geworden ſind, weil gewiſſe, oft ganz unbekannte Einflüſſe und Gründe ſie eben nicht über dieſen oder jenen Punkt hinauskommen laſſen. Wollte man dieſe Widerſprüche organiſch erklären, ſo müßte man daher zwei ſich geradezu entgegengeſetzte Organe oder Sinne in einem und demſelben Menſchen annehmen. Ja, es giebt Menſchen, welche in der That verläugnen, verwerfen, verlachen, was ſie im Kopfe bekennen, und umgekehrt im Kopfe läugnen, was ſie im Herzen bekennen, welche ſich z. B. vor Geſpenſtern fürchten, während ſie doch läugnen, daß es Geſpenſter giebt, ja über ſich ſelbſt ſich ärgern und ſchämen, daß ſie ein Hemd bei der Nacht für einen Geiſt, für ein Geſpenſt anſahen. Wenn man zur Erklärung einer beſonderen Erſcheinung ſogleich zu einem beſonderen Sinne oder Organ ſeine Zuflucht nehmen wollte, ſo müßte man daher in dieſen Menſchen ein beſonderes Organ für die heilige Geiſterwelt und Geſpenſterfurcht, und ein anderes Organ für die profane Läugnung der Geſpenſterwelt annehmen. Es iſt allerdings nichts bequemer, als für eine auffallende Erſcheinung ſogleich eine ganz beſondere Urſache ausfindig zu machen; aber eben dieſe Bequemlichkeit muß uns ſchon dieſe Erklärungsweiſe verdächtig machen. Was nun aber insbeſondere die Religion betrifft, ſo berechtigt uns gar nichts, ſie aus einem beſonderen Gefühl, einem beſonderen Sinne oder Organ abzuleiten, wie unſere ganze bisherige Erklärung derſelben gezeigt hat. Zum deutlichen Beweiſe appellire ich jedoch noch an die Sinne. Nur aus ſeinen Erſcheinungen, aus ſeinen Wirkungen, ſeinen in die Sinne fallenden Aeußerungen können wir ja ſo Etwas erkennen, ſo auch die Religion. Der wichtigſte, ihr Weſen am meiſten offenbarende und zugleich augenfälligſte Act der Religion iſt aber das Gebet oder die Anbetung; denn die Anbetung iſt ja das in die Sinne fallende, in ſinnlichen Geberden und Zeichen ſich darſtellende Gebet. Betrachten wir daher die verſchiedenen Anbetungsweiſen der Völker, ſo werden wir finden, daß die religiöſen Gefühle ſich nicht von den Gefühlen unterſcheiden, die der Menſch auch außer und ohne Religion im eigentlichen Sinne hat. „Der allgemeinſte, natürlichſte Ausdruck, ſagt Meiners, der hierüber wie über andere Punkte in ſeiner angeführten Schrift das Wichtigſte geſammelt hat, der allgemeinſte, natürlichſte Ausdruck der Demüthigung vor höheren Naturen, wie vor unumſchränkten Beherrſchern, war das Niederwerfen des ganzen Körpers auf die Erde. Das Niederfallen auf die Kniee war, wenn auch nicht ſo gemein, als das Niederwerfen des ganzen Körpers, doch ſehr häufig unter den verſchiedenſten Völkern. Die Aegypter ehrten durch Knieen ihre Götter, wie ihre Könige und deren Vertraute. Die Juden durften ſich eben ſo wenig, als die heutigen Muhamedaner, beim Beten hinſetzen, weil der Wohlſtand es von jeher im Morgenlande unterſagte, daß Unterthanen ſich in Gegenwart ihrer Beherrſcher, Clienten vor ihren Patronen, Weiber, Kinder und Knechte vor ihren Männern, Vätern und Herren niederließen. Im alten Orient, wie im alten Griechenlande und Italien drückten von undenklichen Zeiten her Unterthanen ihren Beherrſchern, Knechte ihren Herren, Frauen und Kinder ihren Männern und Vätern Ehrfurcht und Ergebenheit dadurch aus, daß ſie ihnen entweder die Hände oder die Kniee und den Saum der Kleider oder endlich die Füße küßten. Was Untergebene ihren Vorgeſetzten thaten, das thaten die Menſchen überhaupt den Göttern. Sie küßten alſo entweder die Hände oder die Kniee oder die Füße der Bildniſſe der Götter. Die freien Griechen und Römer erlaubten ſich ſogar das Kinn und den Mund von Götterſtatuen zu küſſen". Wir ſehen an dieſem Beiſpiele, daß die Menſchen keine anderen Ehrenbezeigungen, keine anderen Ausdrucksweiſen ihrer Empfindungen und Geſinnungen gegen die göttlichen Weſen haben, als gegen die menſchlichen Weſen, daß daher die Geſinnungen und Gefühle, die der Menſch einem religiöſen Gegenſtande, einem Gotte gegenüber hat, er auch nicht religiöſen Gegenſtänden gegenüber empfindet, alſo die Gefühle der Religion keine beſonderen ſind, oder daß es kein ſpecifiſch religiöſes Gefühl giebt. Der Menſch wirft ſich auf die Kniee nieder vor ſeinen Göttern; aber daſſelbe thut er auch vor ſeinen Herrſchern, vor Denen überhaupt, die ſein Leben in der Hand haben; er fleht auch ſie um Erbarmen demüthigſt an; kurz er bezeigt dieſelbe Ehrfurcht den Menſchen als den Göttern. So verehrten die Römer mit der nämlichen Pietät oder Frömmigkeit, mit welcher ſie die Götter verehrten, das Vaterland, die Blutsverwandten, die Eltern. Die Frömmigkeit, die Pietät iſt, wie Cicero ſagt, die Gerechtigkeit gegen die Götter, aber ſie iſt auch, wie derſelbe an einer anderen Stelle ſagt, die Gerechtigkeit gegen die Eltern (24). Bei den Römern war daher auch, wie Valerius Maximus bemerkt, dieſelbe Strafe auf die Verletzung der Götter und Eltern geſetzt. Aber noch höher als die Würde der Eltern, die doch den Göttern gleich geachtet waren, ſtand, wie derſelbe ſagt, die Majeſtät des Vaterlands, d. h. der höchſte Gott der Römer war Rom. Bei den Indiern gehört zu den fünf großen religiöſen Ceremonien oder Sacramenten, die nach Menu's Geſetzbuch ein

Hausvater täglich feiern ſoll, „das Sacrament der Menſchen“, das Sacrament der Gaſtfreundſchaft, die Hochachtung und Ehrerbietung gegen Gäſte. Namentlich hat aber der Orient die Verehrung der Fürſten bis auf den höchſten Grad des religiöſen Servilismus getrieben. So müſſen z. B. in China alle Unterthanen, ſelbſt die tributpflichtigen Staatsoberhäupter vor dem Kaiſer dreimal niederknieen und neunmal die Erde mit dem Kopfe berühren, und an gewiſſen Tagen des Monats erſcheinen die vornehmſten Mandarinen vor dem Kaiſer, und wenn er auch nicht ſelbſt gegenwärtig ſein ſollte, ſo erweiſen ſie doch dem leeren Throne dieſelbe Ehrfurcht. Ja ſelbſt vor den kaiſerlichen Mandaten und Schreiben muß man niederknieen und neunmal mit dem Kopfe die Erde berühren. Die Japaner halten ihren Kaiſer für ſo erhaben, daß „ſelbſt nur die Großen der erſten Klaſſe das Glück genießen, des Kaiſers Füße ſehen zu dürfen, ohne indeß ihren Blick höher richten zu dürfen. Eben deßwegen, weil der Menſch, namentlich der Orientale die höchſte Ehrfurcht, deren nur der Menſch fähig iſt, ſeinem Regenten gegenüber empfindet, ſo hat ſie auch ſeine Phantaſie zu Göttern gemacht, ſie mit allen Eigenſchaften und Titeln der Gottheit ausgeſchmückt. Allgemein bekannt ſind die hyperboliſchen Titel der Sultane und der Kaiſer von China. Aber ſelbſt kleine oſtindiſche Fürſten heißen „Könige der Könige, Brüder der Sonne, des Mondes und der Sterne, Herren der Ebbe und Fluth und des Weltmeeres.“ Auch bei den Aegyptern wurde das Königthum mit der Gottheit identificirt, und zwar ſo ſehr, daß der König Ramſes ſogar dargeſtellt wird, wie er ſich ſelbſt als Gott anbetet. Die Chriſten haben von den Orientalen wie die Religion, auch dieſe Vergötterung der Fürſten ererbt. Die Eigenſchaften oder Titel der Gottheit, welche die heidniſchen Kaiſer führten, waren auch die Titel der erſten chriſtlichen Kaiſer. Und noch heute drücken die Chriſten ſich ihren Fürſten gegenüber ſo demüthig, ſo ſervil aus, als man ſich nur einem Gotte gegenüber ausdrücken kann. Noch heute ſind die Titel ihrer Fürſten eben ſo phantaſtiſche Hyperbeln und Uebertreibungen, als die Titel, womit von jeher die religiöſe Schmeichelei die Götter zu verherrlichen ſuchte. Noch heute ſind die Unterſchiede, die ſie zwiſchen den Titeln der göttlichen und fürſtlichen Macht machen, nur diplomatiſche Rangs-, aber keine Weſensunterſchiede. Eben daher, weil es kein beſonderes religiöſes Gefühl, keinen beſonderen religiöſen Sinn und folglich auch keinen beſonderen religiöſen Gegenſtand, keinen Gegenſtand giebt, der ausſchließlich und allein auf religiöſe Verehrung Anſpruch machte, kommt auch der Unterſchied zwiſchen Götzen- und Gottesdienſt.

Fünfundzwanzigſte Vorleſung.

Der Unterſchied zwiſchen Götzendienſt und Gottesdienſt entſpringt da, wo der Menſch einen Gegenſtand, er ſei nun ein natürlicher, ſinnlicher oder geiſtiger, vor allen anderen bevorzugt, und dieſem allein die Gefühle, die der Menſch auch einem anderen Gegenſtande gegenüber empfinden, die Ehrenbezeigungen, die er auch einem anderen Gegenſtande beweiſen kann, zueignen will. Die Religion, d. h. die Religion, die ſich in öffentlichen Bekenntniſſen, in beſtimmten, gottesdienſtlichen Formen ausſpricht, ſage ich im Weſen des Chriſtenthums, iſt ein öffentliches Liebesbekenntniß. Den Gegenſtand, das Weib, das die höchſte Macht über den Mann ausübt, das, in ſeinen Augen wenigſtens, das vorzüglichſte und höchſte Weib iſt, das in ihm eben deswegen ein Abhängigkeitsgefühl erzeugt, das Gefühl, daß er ohne daſſelbe nicht leben, wenigſtens nicht glücklich ſein kann, das erwählt er zum Gegenſtande ſeiner Liebe und macht es, wenigſtens ſo lange er es nicht beſitzt, ſo lange es nur ein Gegenſtand ſeiner Wünſche und Einbildungen iſt, zu einem Gegenſtande auch der höchſten Verehrung, zu einem Gegenſtande, dem er dieſelben Opfer und Huldigungen darbringt, als der Religiöſe ſeinem Gott. Mit der Religion — auch die Liebe iſt Religion — iſt es nun eben ſo. Die Religion, wenigſtens die eklektiſche, kritiſche, unterſcheidende, verehrt den Baum, aber nicht jeden ohne Unterſchied, ſondern den erhabenſten, höchſten; den Fluß, aber den mächtigſten, wohlthätigſten, wie z. B. die Aegypter den Nil, die Inder den Ganges; die Quelle, aber nicht jede, ſondern die durch beſondere Eigenſchaften ſich auszeichnende Quelle, wie z. B. die alten Deutſchen beſonders die Salzquellen verehrten; die leuchtenden Himmelskörper, aber nicht jeden, ſondern den hervorragendſten, die Sonne, den Mond, die Planeten oder ſonſt ausgezeichnete Geſtirne; oder ſie verehrt das menſchliche Weſen, aber nicht in jeder beliebigen Perſon, ſondern in der Perſon eines ſchönen Menſchen, wie die Griechen, z. B. die Aegeſtaner, den Philipp von Kroton, ob er gleich in ihr Land eingefallen, vergötterten, weil er der ſchönſte Mann war, oder in der Perſon eines Fürſten, eines Despoten, wie die Orientalen, oder in der Perſon eines um das Vaterland verdienten Helden, wie die Griechen und Römer, oder das Weſen des Menſchen im Allgemeinen, den Geiſt, die Vernunft, weil ſie dieſe für das Herrlichſte, Vorzüglichſte, Höchſte hält. Aber wie ich die Liebe, die Ehre, welche ich *dieſem* Weibe erweiſe, auch einem anderen Weibe erweiſen kann, ſo kann ich auch die Ehre, die ich dieſem Baume erweiſe, auch einem anderen erweiſen, gleichwie die Deutſchen die Eiche, die Slaven die Linde verehrten; ſo kann ich die Ehre, die ich dem abgezogenen Weſen des Menſchen, dem Geiſte bezeige, auch dem wirklichen, individuellen Menſchenweſen, die Ehre, die ich dem abgezogenen Weſen der Natur und als Urſache derſelben gedachten Weſen, dem Gott, dem Schöpfer bezeige, auch dem ſinnlichen Weſen der Natur, der Creatur bezeigen; denn das ſinnliche Weſen, die Creatur hat alle Sinne des Menſchen *für ſich*, das unſinnliche Weſen aber alle Sinne *gegen ſich* und übt daher eine weit geringere Macht über den Menſchen aus. Daher entſpringt die Eiferſucht der Religion, die Eiferſucht ihres Gegenſtandes, Gottes. Ich bin ein eiferſüchtiger Gott, heißt es von Jehovah im Alten Teſtamente. Und dieſen Spruch haben die Juden und Chriſten in tauſendfältigen Variationen wiederholt. Eiferſüchtig iſt aber Gott oder wird er vorgeſtellt, weil die Gefühle oder Affecte und Geſinnungen der Ergebenheit, der Liebe, der Verehrung, des Vertrauens, der Furcht man eben ſo gut auch auf einen anderen Gegenſtand, auf andere Götter, andere Weſen, wie die natürlichen und menſchlichen Weſen, übertragen kann, Gott aber eben dieſe für ſich allein in Anſpruch nimmt. Erſt durch ſogenannte poſitive, d. i. willkürliche Geſetze entſteht daher der Unterſchied zwiſchen Götzen- und Gottesdienſt. Ihr ſollt nicht auf Menſchen trauen, ſondern auf mich; ihr ſollt euch nicht fürchten vor Naturerſcheinungen, ſondern vor mir allein; ihr ſollt nicht die Sterne anbeten, als käme von ihnen euer Wohl und Heil, ſondern mich, der ich die Sterne zu eurem Dienſte gemacht habe, ſo ſpricht der Gott Jehovah, der monotheiſtiſche Gott überhaupt zu ſeinen Dienern, um ſie vor dem Götzendienſte zu bewahren. Aber er brauchte nicht ſo zu reden, nicht zu gebieten, daß die Menſchen nur ihm allein vertrauten und dienten, wenn es ein beſonderes religiöſes Gefühl, ein beſonderes religiöſes Organ gäbe. So wenig ich dem Auge zu befehlen brauche: Du ſollſt nicht hören, nicht dem Schalle dienen, oder dem Ohre: Du ſollſt nicht ſehen, nicht dem Lichte die Aufwartung machen, ſo wenig brauchte der Gegenſtand der Religion dem Menſchen zu ſagen: Du ſollſt mir nur dienen, wenn es ein beſonderes religiöſes Organ gäbe; denn dieſes würde ſich eben ſo wenig irgend einem andern, nicht religiöſen Gegenſtande zuwenden, als ſich das Ohr dem Lichte, oder das Auge dem Gegenſtande des Ohres zuwendet. Und ſo wenig das Auge eiferſüchtig iſt auf das Ohr, ſo wenig es befürchtet, daß das Ohr ihm ſeinen Gegenſtand entführen und ſich zueignen werde, ſo wenig könnte Gott auf die natürlichen und menſchlichen Weſen eiferſüchtig ſein oder gedacht werden, wenn es ein ausſchließlich religiöſes oder göttliches, nur ihm entſprechendes Organ gäbe. Das Organ der Religion iſt das Gefühl, iſt die Einbildungskraft, iſt das Verlangen oder Beſtreben, glücklich zu ſein, aber dieſe Organe erſtrecken ſich keineswegs nur auf beſondere Gegenſtände, auf die Gegenſtände, die man als religiöſe bezeichnet, gleich als wenn es ſolche gäbe, da doch jeder Gegenſtand, jede Kraft, jede Erſcheinung, ſowohl menſchliche, als natürliche, Gegenſtand der Religion werden kann. Aber Gegenſtand der Religion, der Religion wenigſtens im eigentlichen Sinne, wird ein Gegenſtand der Phantaſie, des Gefühls, des Glückſeligkeitstriebs nur unter beſondern Bedingungen, unter den eben bisher entwickelten Bedingungen, unter der Bedingung *des* Standpunkts, wo dem Menſchen aus Mangel an Bildung, an Wiſſenſchaft, an Kritik, an Unterſcheidung zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven ein Gegenſtand oder Weſen nicht zugleich als Das, was es ſelbſt, was es in Wirklichkeit, was es als ein Object des Verſtandes und Sinnes iſt, ſondern *nur als* Gefühlsweſen, als Phantaſieweſen, als Glückſeligkeitsweſen Gegenſtand iſt. Denn allerdings iſt auch dem Naturaliſten die Natur ein Gegenſtand des Glückſeligkeitstriebes, denn wer kann glücklich ſein z. B. in einem Kerkerloch ohne Raum, ohne Luft, ohne Licht? ein Gegenſtand der Einbildungskraft, ſelbſt der Phantaſie, ein Gegenſtand des Gefühles, ſelbſt des Abhängigkeitsgefühles, aber nur auf Grund ihres wirklichen, gegenſtändlichen Weſens, und eben deswegen wird er nicht von ſeinem Glückſeligkeitstrieb hinter's Licht geführt, nicht von ſeinem Gefühl übermannt, nicht von ſeiner Phantaſie überflügelt, ſo daß ihm die Natur als ſubjectives, d. i. perſönliches, willkürliches, gnädiges und ungnädiges, ſtrafendes und belohnendes Weſen erſchiene, folglich als ein Weſen, welches nothwendig, ſeiner Natur nach ein Gegenſtand von Opfern und Bußen, von Lob- und Dankliedern, von ehrfurchtsvollen Bitten und Kniebeugungen, d. h. ein Gegenſtand der Religion iſt. Auch der Naturaliſt oder Humaniſt verehrt, um noch ein anderes Beiſpiel zu geben, die Todten noch, aber nicht religiös, nicht als Götter, weil er nicht, wie die religiöſe Einbildungskraft die nur vorgeſtellten Weſen zu wirklichen, perſönlichen Weſen macht, weil er nicht die Empfindungen, die der Todte *auf ihn* macht, auf den Gegenſtand überträgt, nicht die Todten für furchtbare, ſchreckliche Weſen, überhaupt nicht für Weſen hält, die noch Willen, noch Vermögen zu ſchaden oder nützen haben, die man ehren, fürchten, bitten und beſänftigen muß, *wie* ein wirkliches Weſen.

Doch nun zurück zu unſerem eigentlichen Thema. Den Uebergang von dem Heidenthum zum Chriſtenthum, von der Religion der Natur zu der Religion des Geiſtes oder des Menſchen machte ich vermittelſt der Einbildungskraft. Zuerſt zeigte ich, daß ein Gott ein Bild, ein Weſen der Einbildung ſei, wobei ich zugleich den Unterſchied zwiſchen dem chriſtlichen oder monotheiſtiſchen und dem heidniſchen oder polytheiſtiſchen Gotte zeigte, nämlich daß der heidniſche Gott ein materielles, körperliches, einzelnes Bild, der chriſtliche Gott aber ein geiſtiges Bild, das Wort ſei, daß man daher, um das Weſen des chriſtlichen Gottes zu erkennen, nur das Weſen des Wortes zu begreifen brauche. Hierauf beſchränkte ich aber meine Ableitung der Religion aus der Einbildungskraft, unterſchied die Erzeugniſſe der religiöſen Einbildungskraft von bloßen dichteriſchen Einbildungen oder Fictionen, zeigte, daß die religiöſe Einbildungskraft nur im Bunde mit dem Abhängigkeitsgefühl wirkt, daß die Götter keineswegs nur Weſen der Einbildung, ſondern auch Gegenſtände der Herzensnoth, Gegenſtände der Gefühle ſind, die in den wichtigſten Momenten des Lebens, in Glück und Unglück den Menſchen ergreifen, daß die Götter eben deßwegen, weil der Menſch Angenehmes, Gutes zu erhalten, Unangenehmes, Uebles zu beſeitigen ſucht, auch Gegenſtände des Strebens, des Verlangens nach Glückſeligkeit ſind. Dieſer Punkt brachte uns auf den Unterſchied zwiſchen Religion und Bildung, Gebet und Arbeit: die Religion ſtimme darin mit der Bildung, der Cultur, der Arbeit überein, daß ſie die Zwecke der Cultur habe, aber die Zwecke ohne Culturmittel erreichen wolle. Nachdem ich alſo dieſen Unterſchied angedeutet, kehre ich zur Religion, als einer Sache des Glückſeligkeitstriebes zurück. Ich ſprach bei dieſer Gelegenheit den kühnen Satz aus: die Götter ſind die verwirklichten, oder die als wirkliche Weſen vorgeſtellten Wünſche der Menſchen; der Gott iſt nichts als der in der Phantaſie befriedigte Glückſeligkeitstrieb des Menſchen. Ich bemerkte aber, daß die Götter ſo verſchieden ſeien als die Wünſche der Menſchen oder Völker, denn obgleich alle Menſchen glücklich ſein wollen, ſo macht doch der eine dieſes, der andere jenes zum Gegenſtande ſeiner Glückſeligkeit. Die Heiden haben daher andere Götter, als die Chriſten, weil ſie andere Wünſche haben. Oder: der Unterſchied des chriſtlichen Gottes von dem heidniſchen beruht nur auf dem Unterſchiede der chriſtlichen Wünſche von den Wünſchen der Heiden. „Wie Dein Hertze, ſo Dein Gott,“ ſagt Luther. „Alle Völker, ſagt Meiners in der angeführten Schrift, baten die Götter bis auf Entſtehung des Chriſtenthums blos um zeitliche Güter und um die Abwendung von zeitlichen Uebeln. (25) Wilde Fiſcher- und Jägervölker beteten zu den Göttern, daß ſie den Fiſchfang und die Jagd, Hirtenvölker, daß die Götter ihre Weiden und Heerden, ackerbauende Nationen, daß die Götter ihre Gärten und Felder beglücken möchten. Alle ohne Ausnahme baten um Geſundheit und langes Leben für ſich und die Ihrigen, um Reichthum, günſtige Witterung und Sieg über die Feinde und Widerſacher.“ D. h. die Heiden hatten beſchränkte Wünſche, ſinnliche, materielle, in der Sprache der Chriſten, irdiſche, fleiſchliche Wünſche. Aber eben deßwegen hatten ſie auch materielle, ſinnliche, beſchränkte Götter, und eben ſo viele Götter, als es ſinnliche, wünſchenswerthe Güter giebt. So hatten ſie einen Gott des Reichthums, einen Gott der Geſundheit, einen Gott des Glücks, des guten Erfolgs u. ſ. w. und, da die Wünſche der Menſchen ſich nach ihrem Stande, ihrer Beſchäftigung richten, ſo hatte jeder Stand bei den Griechen und Römern ſeine beſondern Götter, der Hirte Hirtengötter, der Ackerbauer Bauerngötter, der Kaufmann ſeinen Merkur, den er um Profit anflehte. (26) Die Gegenſtände der heidniſchen Wünſche ſind übrigens keine „unſittlichen“: es iſt nicht unſittlich, Geſundheit zu wünſchen, im Gegentheil, es iſt dies ein ganz vernünftiger Wunſch; es iſt auch nicht unſittlich, zu wünſchen, reich zu ſein — danken ja doch die frommen Chriſten ſelbſt ihrem Gotte, wenn ſie eine reiche Erbſchaft oder ſonſt einen glücklichen Fund machen, — unſittlich oder vielmehr unmenſchlich, denn nur das Unmenſchliche iſt das Unſittliche, waren nur dann die Wünſche oder Gebete der Heiden um Reichthum, wenn ſie die

Götter baten, ſie möchten z. B. ihre Verwandten, ihre Eltern ſterben laſſen, um dadurch in den Beſitz ihrer Güter zu kommen. Die heidniſchen Wünſche waren Wünſche, die nicht die Natur des Menſchen, nicht die Gränzen dieſes Lebens, dieſer wirklichen, ſinnlichen Welt überſtiegen. Aber eben deswegen waren auch ihre Götter keine ſo unbeſchränkte ſupranaturaliſtiſche, d. i. übernatürliche Weſen, wie der chriſtliche Gott. Nein! wie die Wünſche der Heiden keine außer- und überweltlichen Wünſche waren, ſo waren es auch nicht ihre Götter; ſie waren vielmehr eins mit der Welt, Weltweſen. Der chriſtliche Gott macht mit der Welt, was er will, er ſchafft ſie ſelbſt aus Nichts, weil ſie ſelbſt nichts für ihn iſt, weil er ſelbſt war, als die Welt noch Nichts war; aber der heidniſche Gott iſt in ſeinem Schaffen und Wirken an den Stoff, an die Materie gebunden; ſelbſt die heidniſchen Philoſophen, welche ſich am meiſten den Vorſtellungen des Chriſtenthums näherten, glaubten an die Ewigkeit der Materie, des Grundſtoffs der Welt, gaben ihrem Gotte nur die Rolle eines Weltbildners, aber nicht eigentlichen Schöpfers. Der Gott der Heiden war aber an die Materie gebunden, weil die heidniſchen Wünſche und Gedanken an den Stoff, den Inhalt der wirklichen Welt gebunden waren. Der Heide trennte ſich nicht von der Welt, von der Natur ab; er konnte ſich nur als einen Theil derſelben denken; er hatte daher keinen von der Welt unterſchiedenen und losgeriſſenen Gott. Die Welt war ihm ein göttliches, herrliches Weſen, oder vielmehr das Höchſte, Schönſte, was er ſich denken konnte. Gleichbedeutend gebrauchen daher die heidniſchen theiſtiſchen Philoſophen die Worte: Gott, Welt, Natur. Wie der Menſch, ſo ſein Gott; der heidniſche Gott iſt das Bild des heidniſchen Menſchen, oder wie ich mich im Weſen des Chriſtenthums ausdrücke, das vergegenſtändlichte, als ein ſelbſtſtändiges Weſen vorgeſtellte Weſen des heidniſchen Menſchen. Das Gemeinſchaftliche oder Gleiche in den verſchiedenen Göttern oder Religionen iſt nur das Gleiche der menſchlichen Natur. So verſchieden die Menſchen, ſo ſind ſie doch alle Menſchen, dieſe Gleichheit und Einheit des Menſchengeſchlechts, der menſchlichen Organiſation iſt die Gleichheit der Götter; der Aethiopier malt ſich Gott ſchwarz, wie er ſelbſt, der Kaukaſier ſo, wie ſeine Farbe; aber alle geben ihren Göttern menſchliche Geſtalt oder menſchliches Weſen. Uebrigens iſt es oberflächlich, von der Verſchiedenheit der Götter abzuſehen; dem Heiden iſt nur der *heidniſche* Gott, *der* Gott, der eins iſt mit ſeinem Unterſchiede von anderen Völkern und Menſchen, *Gott*, dem Chriſten nur der *chriſtliche* Gott. Viele ſtrenge Chriſten haben daher den Heiden geradezu den Gottesglauben abgeſprochen, denn die Götter der Heiden ſind keine Götter im Sinne der Chriſten, widerſprechen vielmehr ſchon wegen ihrer Vielheit dem chriſtlichen Begriffe der Gottheit. Der chriſtliche Gott iſt nun aber nichts Andres als das perſonificirte oder vergegenſtändlichte, als ein ſelbſtſtändiges Weſen von der Einbildungskraft vorgeſtellte Weſen des chriſtlichen Menſchen. Der Chriſt hat überirdiſche, überſinnliche, übermenſchliche, überweltliche Wünſche. Der Chriſt, wenigſtens der wahre Chriſt, der keine heidniſchen Elemente in ſich aufgenommen, wie die modernen Welt- und Maulchriſten, wünſcht ſich nicht Reichthum, nicht Ehrenſtellen, nicht langes Leben, nicht Geſundheit. Was iſt Geſundheit in den Augen der Chriſten? Dieſes ganze Leben iſt ja ſelbſt nichts als eine Krankheit, nur im ewigen Leben iſt wahre Geſundheit, wie der heilige Auguſtin ſagt. Was iſt langes Leben im Sinne des Chriſten? Im Vergleich mit der Ewigkeit, die der Chriſt in ſeinem Kopfe hat, iſt ja das längſte Leben ein verſchwindender Augenblick. Was iſt irdiſcher Glanz und Ruhm? Im Vergleich zu der himmliſchen Glorie daſſelbe, was ein Irrlicht im Vergleich zum Himmelslicht iſt. Aber eben wegen dieſer ſeiner Wünſche hat der Chriſt auch einen überirdiſchen, übermenſchlichen, außer- und überweltlichen Gott. Der Chriſt betrachtet ſich ſelbſt nicht, wie der Heide, als ein Glied der Natur, als einen Theil der Welt. „Wir haben hier keine bleibende Stätte, heißt es in der Bibel, ſondern die *zukünftige* ſuchen wir.“ „Unſer Wandel (d. h. unſer Indigenat, unſer Heimathsrecht) iſt im Himmel.“ Der Menſch, ſagt der Kirchenvater Lactanz ausdrücklich, iſt kein Erzeugniß der Welt, noch ein Theil der Welt: der Menſch, ſagt Ambroſius, iſt „über der Welt.“ „Eine Seele, ſagt Luther, iſt beſſer, denn die ganze Welt.“ Der Chriſt hat eine freie Urſache der Natur, einen Herrn der Natur, deſſen Willen, deſſen Wort die Natur parirt, einen Gott, der nicht an den ſogenannten Cauſalnexus, an die Nothwendigkeit, an die Kette gebunden iſt, welche die Wirkung an Urſache und Urſache an Urſache knüpft, während der heidniſche Gott an die Nothwendigkeit der Natur gebunden iſt, ſelbſt ſeine Lieblinge nicht von dem Loos der Nothwendigkeit zu ſterben erlöſen kann. Der Chriſt hat aber eine freie Urſache, weil er ſich in ſeinen Wünſchen nicht an den Zuſammenhang, nicht an die Nothwendigkeit der Natur bindet. Der Chriſt wünſcht ſich und glaubt eine Exiſtenz, ein Leben, wo er allen Bedürfniſſen, aller Nothwendigkeit der Natur überhaupt entriſſen iſt; wo er lebt, aber ohne athmen, ohne ſchlafen, ohne eſſen, ohne trinken, ohne zeugen und gebären zu müſſen, während bei den Heiden ſelbſt Gott der Nothwendigkeit des Schlafes, der Liebe, des Eſſens und Trinkens unterworfen iſt, weil eben der Heide ſich nicht von der Nothwendigkeit der Natur losriß, ſich keine Exiſtenz ohne die natürlichen Bedürfniſſe denken konnte. Der Chriſt verwirklicht daher dieſe ſeine Wünſche, frei zu ſein von allen Bedürfniſſen und Nothwendigkeiten der Natur, in einem Weſen, das wirklich frei iſt von der Natur, das alle der Verwirklichung dieſer chriſtlichen Wünſche widerſtrebenden Schranken und Hinderniſſe der Natur aufheben und beſeitigen kann und einſt wirklich aufhebt. Die Natur iſt ja die einzige Schranke der menſchlichen Wünſche. Die Schranke des Wunſches, zu fliegen wie ein Engel, oder in einem Nu an einem erwünſchten, entfernten Orte zu ſein, iſt die Schwere; die Schranke des Wunſches, immer mich mit religiöſen Betrachtungen und Gefühlen zu beſchäftigen, das leibliche Bedürfniß; die Schranke des Wunſches, ſündlos oder, was eins iſt, ſelig zu ſein (27), die Fleiſchlichkeit und Sinnlichkeit meiner Exiſtenz; die Schranke des Wunſches, ewig zu leben, d. h. die der Verwirklichung dieſes Wunſches entgegenſtehende

Schranke der Tod, die Nothwendigkeit der Endlichkeit, der Sterblichkeit. Alle dieſe Wünſche verwirklicht alſo, oder: die Möglichkeit ihrer Verwirklichung verſchafft ſich der Chriſt in einem Weſen, das ſeiner Einbildung nach über und außer der Natur iſt, gegen deſſen Willen die Natur nichts iſt und vermag. Was der Menſch nicht wirklich iſt, aber zu ſein wünſcht, das macht er zu ſeinem Gotte oder das iſt ſein Gott. Der Chriſt wünſcht, ein vollkommenes, ſündloſes, unſinnliches, keinen leiblichen Bedürfniſſen unterworfenes, ſeliges, unſterbliches, göttliches Weſen zu ſein, aber er iſt es nicht; er ſtellt ſich daher das, was er ſelbſt zu ſein wünſcht und einſt zu werden hofft, als ein von ihm unterſchiedenes Weſen vor, welches er Gott nennt, welches aber im Grunde nichts Andres iſt, als das Weſen ſeiner eigenen übernatürlichen Wünſche, alſo ſein eigenes über die Gränzen der Natur hinausgehendes Weſen. Der Glaube an den Anfang der Welt von einem freien, außerweltlichen, übernatürlichen Weſen hängt daher aufs innigſte zuſammen mit dem Glauben an das ewige, himmliſche Leben. Die Bürgſchaft, daß die übernatürlichen Wünſche des Chriſten in Erfüllung gehen, liegt ja eben nur darin, daß die Natur ſelbſt von einem übernatürlichen Weſen abhängt, nur der Willkür dieſes Weſens ihre Exiſtenz verdankt. Iſt die Natur nicht von einem Gott, iſt ſie aus ſich, iſt ſie nothwendig, ſo iſt auch der Tod nothwendig, ſo ſind überhaupt alle die Geſetze oder Naturnothwendigkeiten, denen die menſchliche Exiſtenz unterworfen iſt, unabänderlich, unüberwindbar. Wo die Natur keinen Anfang hat, da hat ſie auch kein Ende. Der Chriſt glaubt und wünſcht aber das Ende der Natur oder Welt; er glaubt und wünſcht, daß alle Naturverrichtungen und Naturnothwendigkeiten aufhören werden, er muß daher auch an einen Anfang und zwar einen geiſtigen, willkürlichen Anfang der Natur, des leiblichen Weſens und Lebens glauben. Die nothwendige Vorausſetzung des Endes iſt der Anfang, die nothwendige Vorausſetzung des Unſterblichkeitsglaubens der Glaube an die göttliche Allmacht, die ſelbſt die Todten erweckt, der nichts unmöglich, vor der kein natürliches Geſetz, keine Nothwendigkeit beſteht. Vermittelſt der Schöpfung aus Nichts, die ja das größte Meiſterſtück der göttlichen Allmacht, giebt ſich der Menſch die Gewißheit, ſage ich im Weſen des Chriſtenthums, oder, beſſer ausgedrückt, bringt er ſich den tröſtlichen Glauben bei, daß die Welt nichts iſt und vermag gegen den Menſchen. „Wir haben einen Herrn, ſagt Luther, der größer iſt, denn die ganze Welt; wir haben einen ſo mächtigen Herrn, daß, wenn er nur ſpricht, alle Dinge geboren werden. Wofür ſollten wir uns denn *fürchten*, wenn uns *er günſtig* iſt?" „Wer da gläubet, ſagt derſelbe in ſeiner Auslegung Moſe, daß Gott ein Schöpfer ſei, der aus dem, das nicht iſt, alles macht, der muß von Nothwegen alſo ſchließen und ſagen: darum kann Gott auch Todte auferwecken." Eins mit dem Glauben an Gott, wenigſtens im Sinne des Chriſten, alſo an den chriſtlichen Gott iſt darum der Glaube an *Wunder*.

Sechsundzwanzigſte Vorleſung.

Der Begriff des Wunders iſt einer der wichtigſten, um das Weſen der Religion, insbeſondere der chriſtlichen zu erkennen. Wir müſſen uns daher etwas bei demſelben aufhalten. Vor Allem müſſen wir uns hüten, die Wunder der Religion mit den ſogenannten Wundern der Natur zu verwechſeln, z. B. mit den „Wundern des Himmels", wie ein Aſtronom ſeine Aſtronomie überſchrieb, mit den „Wundern der Geologie", oder Erdgeſchichte, wie ein Engländer ſeine Geologie betitelte. Die Wunder der Natur ſind Dinge, die unſere Be- und Verwunderung erregen, weil ſie über den Kreis unſerer beſchränkten Begriffe, unſerer nächſten, gewöhnlichen Erfahrungen und Vorſtellungen hinausgehen. So bewundern wir z. B. die verſteinerten Gerippe von den Thiergeſchlechtern, die einſt auf der Erde hauſten, von den Dino- und Megatherien, von den Ichthyo- und Pleſioſauern, dieſen ungeheuern Eidechſenarten, weil ihre Größe weit über das Maaß hinausgeht, das wir von den gegenwärtig lebenden Thiergeſchlechtern abgezogen haben. Aber die religiöſen Wunder haben nicht das Mindeſte gemein mit den Dino- und Megatherien, den Ichthyo- und Pleſioſauern der Geologie. Die ſogenannten Wunder der Natur ſind Wunder für uns, aber keine Wunder an ſich oder für die Natur; ſie haben ihren Grund im Weſen der Natur, mögen wir nun dieſen entdecken und begreifen oder nicht. Allein die theiſtiſchen, religiöſen Wunder überſteigen die **Kräfte der Natur**; ſie haben nicht nur keinen Grund im Weſen der Natur, ſondern ſie widerſprechen demſelben; ſie ſind Beweiſe, ſind Werke eines **von der Natur unterſchiedenen**, eines außer- und übernatürlichen Weſens. „Obgleich, ſagt z. B. der gelehrte Voſſius in ſeiner Schrift über den Urſprung und Fortgang des Heidenthums, Gott den Himmeln ihre Ordnung vorgeſchrieben hat, ſo hat er ſich doch nicht das Recht genommen, dieſelbe abzuändern, da er ſelbſt der Sonne ſtill zu ſtehen gebot. Wider die Ordnung der Natur, welche man eine nothwendige nennt, wider die Naturnothwendigkeit alſo gebar auf ſeinen Befehl eine Jungfrau, wurden die Blinden ſehend, die Todten öfters lebendig". Um das religiöſe Wunder glaublich zu machen, hat man allerdings ſtets die natürlichen Wunder, die doch keine Wunder ſind, vorgeſchützt. Dieſer Kniff gehört zu den vielen, frommen Betrügereien, die man ſich zu allen Zeiten, in allen Religionen erlaubte, um die Menſchen zu bethören und in der religiöſen Knechtſchaft zu erhalten. Der Unterſchied zwiſchen beiden Wundern geht aber auf eine augenfällige Weiſe ſchon daraus hervor, daß das natürliche Wunder etwas ganz Gleichgültiges für den Menſchen iſt; aber bei dem religiöſen Wunder der Menſch intereſſirt, ſein Egoismus betheiligt iſt. Das religiöſe Wunder hat daher ſeinen Grund nicht in der äußeren Natur, ſondern im Menſchen. Das religiöſe Wunder hat zu ſeiner Vorausſetzung einen *menſchlichen Wunſch*, ein menſchliches Bedürfniß. Die religiöſen Wunder geſchehen in der Noth, geſchehen nur da, wo der Menſch von einem Uebel erlöſt ſein will, von einem Uebel, von dem er aber, ſo lange es nur natürlich zugeht, nicht erlöſt ſein kann. In den Wundern verſinnlicht ſich das Weſen der Religion. Wie dieſe, iſt auch das Wunder nicht nur eine Sache des Gefühls und der Phantaſie, ſondern auch des Willens, des Glückſeligkeitstriebes. Das Wunder beſtimme ich daher im Weſen des Chriſtenthums als einen realiſirten ſupranaturaliſtiſchen, d. h. als einen verwirklichten oder als verwirklicht vorgeſtellten übernatürlichen Wunſch. Ich ſage einen übernatürlichen, weil des Chriſten Wünſche ihrem Gegenſtande und Inhalt nach über die Gränzen der Natur und Welt hinausgehen. Uebrigens ſind die Wünſche überhaupt wenigſtens der Form, der Art und Weiſe nach, wie ſie erfüllt ſein wollen, Supranaturaliſten. Ich wünſche z. B. zu Hauſe zu ſein, während ich weit davon in der Fremde herumſchweife. Der Gegenſtand dieſes Wunſches iſt nichts Un- und Uebernatürliches; denn ich kann ihn ja auf dem natürlichen Wege erreichen; ich darf nur nach Hauſe reiſen. Aber das Weſen des Wunſches iſt gerade, daß ich jetzt ohne Zeitverluſt zu Hauſe ſein möchte, daß ich da, wo ich in Gedanken bin, ſogleich auch in Wirklichkeit ſein möchte. Betrachten wir nun die Wunder, ſo werden wir finden, daß in ihnen nichts Andres vergegenſtändlicht, verſinnlicht, verwirklicht iſt, als das Weſen des Wunſches. Chriſtus heilt Kranke; Kranke heilen iſt kein Wunder; wie viele Kranken geneſen auf natürlichem Wege! aber er heilt ſie ſo, wie der Kranke wünſcht geheilt zu ſein, augenblicklich, nicht auf dem langweiligen, beſchwerlichen und koſtſpieligen Weg der natürlichen Heilmittel. „Er ſpricht, ſagt Luther, ſey geſund! und man wird geſund. Alſo daß er keiner Arzney bedarf, ſondern ſpricht ſie mit ſeinem Wort geſund“. Chriſtus heilt Kranke ſelbſt aus der Ferne; er braucht gar nicht leiblich ſich an Ort und Stelle zu bewegen, um zu heilen; aber der Kranke kann auch ſeinen Arzt nicht erwarten; der Wunſch iſt es eben, der den Menſchen auch noch aus der Ferne herzaubert, herwünſcht; der Wunſch bindet ſich nicht an die Schranke von Raum und Zeit; der Wunſch iſt unumſchränkt, ungebunden, frei wie ein Gott. Chriſtus heilt aber nicht nur Krankheiten, die an ſich auch auf natürlichem Wege hätten gehoben werden können; er heilt auch unheilbare Krankheiten; er macht Blindgeborene ſehend.*) „Von der

---

*) Die Kunſt heilt auch Blindgeborene, aber nur in dem Fall, wo die Blindheit heilbar, die Heilung folglich kein Wunder iſt.

Welt an iſt's nicht erhöret, daß Jemand einem geborenen Blinden die Augen aufgethan habe. Wäre dieſer nicht von Gott, er könnte nichts thuen". Aber auch dieſe göttliche Wunderkraft verſinnlicht, vergegenwärtigt uns nur die Kraft der menſchlichen Wünſche. Dem menſchlichen Wunſch iſt nichts unmöglich, nichts unheilbar. Chriſtus weckt die Todten auf, ſo den Lazarus, „der ſchon vier Tage im Grabe gelegen war", „der ſelbſt ſchon ſtank; denn er iſt vier Tage gelegen". Aber wir wecken in unſeren Wünſchen, in unſerer Phantaſie täglich geliebte Todte auf. Freilich bleibt es bei uns nur beim Wunſche, nur bei der Phantaſie. Aber ein Gott kann, was der Menſch wünſcht, d. h. die religiöſe Einbildungskraft verwirklicht in ihren Göttern die Wünſche des Menſchen. Gottesglauben und Wunderglauben iſt daher eins; Wunder und Gott unterſcheiden ſich nur, wie Handlung und handelndes Weſen. Die Wunder ſind die Beweiſe, daß das wunderwirkende Weſen ein allmächtiges Weſen iſt, d. h. ein Weſen, das alle Wünſche des Menſchen erfüllen kann und eben deswegen als ein göttliches Weſen von den Menſchen bezeichnet und verehrt wird. Ein Gott, der keine Wunder mehr thut, alſo keine Wünſche erfüllt, keine Gebete erhört, außer deren Erfüllung ſchon im Laufe der Natur gegründet, natürlich möglich iſt, die alſo auch ohne ihn, ohne Gebet in Erfüllung gehen würden, iſt ein unbrauchbarer, nutzloſer Gott. Nichts iſt oberflächlicher, willkürlicher, als die Weiſe, wie die modernen Chriſten, die ſogenannten Denkgläubigen oder Rationaliſten mit den Wundern umgehen, wie ſie dieſelben wegſchaffen und doch noch das Chriſtenthum, den chriſtlichen Gott behalten wollen, wie ſie dieſelben natürlich erklären, alſo den Sinn, den das Wunder hat und haben ſoll, vernichten, oder ſonſt wie auf die leichtfertigſte Weiſe ſich über ſie hinwegſetzen. Ein moderner, ſchon früher erwähnter Denkgläubiger führt ſogar für ſeine oberflächliche und leichtfertige Behandlung des Wunders folgende Stelle aus Luther an: „Weil viel mehr am Worte gelegen iſt, denn an den Werken und Thaten Chriſti, und wenn man deren eines gerathen müßte, beſſer wäre, daß wir der Werke und Hiſtorien ermangelten, denn des Worts und der Lehre, ſo ſind die Bücher billig am höchſten zu loben, die am meiſten die Lehre und das Wort des Herrn Chriſti handeln. Denn wenn gleich die Wunderwerke Chriſti nicht wären und wir nichts davon wüßten, hätten wir dennoch genug an dem Worte, ohne welches wir nicht könnten das Leben haben“. Wenn Luther hier und da gleichgültig iſt gegen das Wunder, ſo meint er nur das Wunder, wie es ohne religiöſen Sinn, ohne Glauben nur als eine hiſtoriſche, d. h. vergangene, todte Begebenheit betrachtet wird. Was haben die anderen Menſchen davon, daß dieſer oder jener Jude wunderbar geheilt, dieſer oder jener wunderbar geſpeiſt wurde? Das Wunder erſtreckt ſich, als hiſtoriſches Factum, nur auf dieſe Zeit und dieſen Ort, wo es geſchehen; es hat inſofern allerdings, wie die Denkgläubigen ſagen, einen relativen, nur auf die Zeitgenoſſen, denen dieſe Wunder zu Augen und zu Gute kamen, bezüglichen Werth. Aber das iſt eben nicht der wahre religiöſe Sinn des Wunders. Das Wunder ſoll der thatſächliche Beweis ſein, daß der Wunderthäter ein allmächtiges, übernatürliches, göttliches Weſen iſt. Nicht das Wunder ſollen wir anſtaunen, ſondern die Urſache, das Weſen, das dieſes Wunder thut und ähnliche Wunder thun kann, wenn es die Noth des Menſchen erfordert. Das Wort, die Lehre iſt freilich inſofern mehr als Werk, inwiefern das Werk nur Einzelnen zu Gute kommt, an Zeit und Raum gebunden iſt, während das Wort überall hindringt, ſeinen Sinn auch nicht in unſerer Zeit verliert. Aber gleichwohl ſagt das Wunder, wenn ich es recht verſtehe, daſſelbe, was das Wort, die Lehre, nur daß die Lehre allgemein, in Worten ſagt, was das Wunder in ſinnlichen Beiſpielen ausſpricht. Das Wort ſagt: „ich bin die Auferſtehung und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich ſtürbe. Und wer da lebet und glaubet an mich, der wird nimmermehr ſterben“. Was ſagt aber das Wunder der Auferweckung des Lazarus von den Todten? was die eigene Auferſtehung Chriſti aus dem Grabe? Es ſagt daſſelbe, aber in Beiſpielen und beſtätigt ſinnlich, in einzelnen Thaten, was das Wort im Allgemeinen ſagt. Das Wunder iſt daher eben ſo gut eine Lehre, ein Wort, nur ein dramatiſches, ein Schauſpiel. Das Wunder, ſage ich im Weſen des Chriſtenthums, hat allgemeine Bedeutung, die Bedeutung eines Exempels. „Dieſe Wunder ſind vor uns, die wir erwählet ſind, geſchrieben“, ſagt Luther. „Dieſe That, als der Durchgang durch das rothe Meer iſt zur Figur, zum Exempel und Beiſpiel geſchehen, uns anzuzeigen: daß es uns auch alſo gehen werde“, d. h. daß in ähnlichen Nothfällen ähnliche Wunderthaten Gott thun werde. Wenn alſo Luther geringſchätzend von den Wundern ſpricht, ſo gilt dies nur von den Wundern, inwiefern ſie als todte, hiſtoriſche, uns nichts angehende Begebenheiten betrachtet werden. Aber mit derſelben Geringſchätzung ſpricht Luther auch von anderen Gegenſtänden, ja von allen Lehren, allen Glaubensartikeln, wenn ſie nur hiſtoriſch betrachtet, wenn ſie nicht in Beziehung auf die Gegenwart, auf den lebendigen Menſchen geſetzt werden, ſelbſt von Gott, wenn er nur als Weſen an ſich, nicht als ein Weſen für den Menſchen betrachtet wird. Man vergleiche die beſonders im „Weſen des Glaubens im Sinne Luther's“ angeführten Stellen. Wenn alſo Luther geringſchätzend von den Wundern ſpricht, ſo iſt der Sinn ſeiner Geringſchätzung dieſer: was hilft es Dir zu glauben, daß Chriſtus den Lazarus vom Tode erweckt hat, wenn Du nicht glaubſt, daß er auch Dich, auch Deinen Bruder, Dein Kind vom Tode erwecken kann, wenn er will? was hilft's zu glauben, daß Chriſtus 5000 Mann mit fünf Gerſtenbroten ſättigte, wenn Du nicht glaubſt, daß er Dich, daß er überhaupt alle Hungerleider mit eben ſo wenigen oder ohne alle Mittel ſättigen kann, ſo er natürlich will? Die Kraft, Wunder zu thun, ſchrieb daher auch Luther keineswegs nur der erſten Zeit des Chriſtenthums zu, wo es nach der gewöhnlichen Annahme allein nothwendig geweſen ſei, zur Ausbreitung des chriſtlichen Glaubens Wunder zu thun. Eine alberne Unterſcheidung, nebenbei bemerkt! Die Wunder ſind entweder immer nothwendig, oder nie nothwendig. So wären

z. B. zu keiner Zeit Wunder nothwendiger als zu unſerer Zeit, wo es ſo viele und gründliche Ungläubige giebt, wie vielleicht zu keiner anderen Zeit. Luther ſchrieb alſo keineswegs nur die Wunderkraft der erſten Zeit des Chriſtenthums zu: „Wir haben, ſagt er, noch die Macht, ſolche Zeichen zu thun“, freilich nur dann, wie er wo anders ſagt, wenn ſie nöthig ſind. Es iſt daher nichts willkürlicher, geſetzloſer, unwahrer, als wenn man den Gottesglauben vom Wunderglauben, die chriſtliche Lehre von dem chriſtlichen Wunder abtrennen will. Das iſt gerade ſo, als wenn man den Grund von ſeinen Folgen, die Regel von ihrer Anwendung, die Lehre von den Beiſpielen, in denen ſie ſich erſt bewährt, abtrennen und für ſich feſthalten will. Wollt ihr keine Wunder, nun ſo wollt auch keinen Gott. Geht ihr aber über die Welt, über die Natur zur Annahme eines Gottes hinaus, nun ſo geht auch über die Wirkungen der Natur hinaus. Iſt ein Gott, d. h. ein von der Natur, von der Welt unterſchiedenes Weſen Urſache der Natur oder Welt; ſo muß es auch nothwendig von den Naturwirkungen unterſchiedene Wirkungen geben, welche eben Beweiſe, Handlungen dieſes von der Natur unterſchiedenen Weſens ſind. Dieſe Wirkungen ſind aber die Wunder. Es giebt keine anderen Beweiſe vom Daſein eines Gottes, als Wunder. Gott iſt nicht nur ein von der Natur unterſchiedenes, ſondern auch ein ihr entgegengeſetztes Weſen. Die Welt iſt ein ſinnliches, körperliches, leibliches, Gott aber, dem Glauben ſelbſt unſerer Denkgläubigen zufolge, ein nicht ſinnliches, nicht körperliches Weſen; wenn es nun aber ein ſolches Weſen giebt, ſo muß es nothwendig auch Wirkungen dieſes Weſens geben, alſo Wirkungen, welche den Naturwirkungen entgegengeſetzt ſind, widerſprechen. Dieſe Widerſprüche mit dem Weſen der Natur ſind aber die Wunder. Läugne ich Wunder, ſo muß ich bei der Natur, bei der Welt ſtehen bleiben, und wenn ich mir auch gleich ſelbſt die Natur, die Welt, d. h. dieſe in unſere Sinne fallenden Körper, dieſe Sterne, dieſe Erde, dieſe Pflanze, dieſe Thiere entſtanden, verurſacht denke, ſo kann ich doch nur eine nicht dem Weſen nach von der

Natur unterſchiedene Urſache derſelben annehmen, auf die ich daher nur mißbräuchlich den Namen Gottes anwende; denn ein Gott bezeichnet immer ein willkürliches, geiſtiges, phantaſtiſches, von der Natur unterſchiedenes Weſen. Um über die Natur hinaus, d. h. zu einem Gotte zu kommen, muß ich einen Satz, einen Sprung machen. Dieſer Sprung iſt das Wunder. Der Rationalismus, der Denkgläubige glaubt aber einen Gott; er glaubt, wie der angeführte Rationaliſt ſich ausdrückt, daß man „das, was wir Geſetz, Weltordnung nennen, *ohne allen Grund in die Natur der Dinge ſelbſt* legt, die doch kein Geſetz geben, ſondern nur daſſelbe empfangen kann.“ Die Natur giebt allerdings keine Geſetze, aber ſie empfängt auch keine. Geſetze geben nur menſchliche Herrſcher und Geſetze empfangen nur menſchliche Unterthanen; aber beide Begriffe ſind nicht auf die Natur anwendbar, aus dem einfachen Grunde, weil eben Sonne, Mond und Sterne und die ſie zuſammenſetzenden Stoffe keine Menſchen ſind. Es war kein Geſetzgeber, der dem Sauerſtoff geboten, ſich nur in dieſer beſtimmten Gewichtsmenge mit anderen Stoffen zu verbinden, noch hat der Sauerſtoff dieſes Geſetz empfangen, ſondern es liegt in ſeiner Beſchaffenheit, die eins mit der Natur und Exiſtenz des Sauerſtoffes iſt. Der Rationalismus nimmt aber einen Gott an, welcher der Welt, wie der König ſeinen Unterthanen, Geſetze giebt, die nicht in der Natur der Welt, der Dinge liegen; er muß alſo auch annehmen, wenn er conſequent ſein will, daß es *Beweiſe* vor der Exiſtenz eines ſolchen Geſetzgebers giebt, Beweiſe, daß das, was wir Geſetz, Weltordnung nennen, nicht in der Natur der Dinge liegt; *dieſe Beweiſe* ſind aber die *Wunder*. Der Beweis z. B., daß es kein nothwendiges, in der Natur des Weibes begründetes Geſetz iſt, ſondern vom Willen Gottes allein abhängt, daß daſſelbe nur durch einen Mann Mutter wird, dieſer Beweis wird nur dadurch gegeben, daß es auch ohne Mann ſchwanger wird. Die Wunder glaubt aber der Denkgläubige nicht; die läugnet er, d. h. er läugnet die in die Sinne fallenden, handgreiflichen ungereimten Wirkungen und Folgen des Gottesglaubens: aber die Urſachen dieſer Ungereimtheiten, weil dieſe nicht in die Augen fallen, weil dieſe erſt durch gründliches Denken und Forſchen ermittelt werden, und er dazu zu faul, zu beſchränkt, zu oberflächlich iſt, die läßt er beſtehen. Und doch muß ich, will ich conſequent ſein, mit den Wirkungen auch die Urſache aufheben oder mit der Urſache auch die Wirkungen gelten laſſen. Die Natur von Gott abhängig machen, heißt die Weltordnung, heißt die Nothwendigkeit der Natur vom Willen abhängig machen: heißt an die Spitze der Natur einen Fürſten, einen König, einen Herrſcher ſtellen. Aber ſo wie der Fürſt nur dadurch beweiſt, daß er ein wirklicher Herrſcher iſt, daß er Geſetze geben und aufheben kann, ſo beweiſt auch ein Gott nur ſeine Gottheit dadurch, daß er Geſetze abſchaffen, oder wenigſtens augenblicklich, wenn es die Noth erheiſcht, ſuspendiren kann. Der Beweis, daß er ſie gegeben, iſt nur, daß er ſie aufhebt. Dieſen Beweis aber liefert das Wunder. „Gott, ſagt der Biſchof Nemeſius in ſeiner Schrift von der Natur des Menſchen, iſt nicht nur außer aller Nothwendigkeit, ſondern er iſt auch Herr und Macher (ſc. der Nothwendigkeit); denn da er ein Weſen iſt, welches Alles kann, was er will, ſo thut er nichts weder aus Nothwendigkeit der Natur, noch aus Verordnung des Geſetzes; Alles iſt für ihn möglich (zufällig), ſelbſt das Nothwendige. Und damit dies gezeigt würde, hielt er einſt auf den Lauf der Sonne und des Mondes, die ſich nothwendig bewegen und immer auf dieſelbe Weiſe verhalten, um zu zeigen, daß nichts für ihn nothwendig, ſondern Alles nach Willkür möglich iſt“.

Der Denkgläubige ſucht der Nothwendigkeit des Wunders durch die Ausrede auszuweichen, daß er ſagt: „der göttliche Wille iſt der vollkommenſte, als ſolcher kann er nicht ſich ändern, ſondern er muß unveränderlich auf ein Ziel hinwirken; der göttliche Wille muß daher auch der ſtetigſte ſein, er muß uns als unabänderliches Geſetz, als feſtſtehende Regel erſcheinen, die nie eine Ausnahme zuläßt“. Wie lächerlich! ein Wille, der *nicht als Wille*, der als *unabänderliches Geſetz erſcheint*, iſt eben auch kein Wille, iſt nur eine geiſtliche Phraſe und Umſchreibung der Naturnothwendigkeit, iſt nur ein Ausdruck der rationaliſtiſchen Halbheit und Ungründlichkeit, welche zu ſehr von der Theologie beherrſcht iſt, um die Natur in ihrer vollen Wahrheit, und zu ſehr von der Natur, um die Theologie in ihren Conſequenzen anzuerkennen, welche daher ein Ebenbild ihrer eigenen Unentſchiedenheit, *einen Willen*, der *kein* Wille, und *eine Nothwendigkeit*, die *keine* Nothwendigkeit iſt, an die Spitze der Welt ſtellt. Ein Wille, der *immer daſſelbe* thut, iſt kein Wille. Wir ſprechen nur deßwegen der Natur den Willen, die Freiheit ab, weil ſie immer und immer daſſelbe thut. Wir ſagen, daß nur deßwegen der Apfelbaum aus Nothwendigkeit, nicht aus Willensfreiheit Aepfel trägt, weil er nur Aepfel, und zwar immer nur Aepfel derſelben Art und Beſchaffenheit trägt; wir ſprechen nur deßwegen dem Vogel die Freiheit des Singens ab, weil er immer dieſelben Lieder ſingt, alſo keine anderen ſingen kann. Der Menſch aber bringt nicht immer dieſelben Früchte hervor, wie der Baum; er ſingt nicht immer dieſelben Lieder wie der Vogel; er ſingt bald dieſes, bald jenes, bald ein trauriges, bald ein luſtiges. Verſchiedenheit, Mannigfaltigkeit, Veränderlichkeit, Unregelmäßigkeit, Geſetzwidrigkeit ſind allein *die* Erſcheinungen, *die* Wirkungen, als deren Urſache wir uns ein freies, wollendes Weſen denken. So ſchloſſen die Chriſten aus dem unveränderlichen und regelmäßigen Lauf der Geſtirne, daß ſie keine göttlichen, freien Weſen wären, wie die Heiden glaubten, denn wenn ihre Bewegung eine freie wäre, ſo würden ſie ſich bald dahin, bald dorthin bewegen. Sie hatten Recht: ein freies Weſen bewahrheitet ſich nur in freien, unſtetigen Aeußerungen. Der Fluß, die Quelle, die vor unſerem Auge und Ohre vorbeirauſcht, macht, höchſtens nur bald ſchwächer, bald ſtärker, je nachdem ſich die Waſſermaſſe vermehrt oder vermindert, alſo dem Weſen nach immer denſelben Eindruck auf mich. Aber wie verſchieden wirkt auf mich der Geſang des Menſchen! Bald ſtimmt er mich ſo, bald ſo; bald erregt er die, bald jene ganz widerſprechende Empfindung; bald fällt er in dieſe, bald in jene Tonart. Ein monotones Weſen, ein Weſen, das ſich immer gleichbleibend äußert, immer gleichförmig wirkt, iſt daher ſo wenig ein freies, als das immer in ſeinen Wirkungen ſich gleichbleibende, unveränderliche Waſſer ein freies, menſchliches Weſen iſt. Thöricht iſt es, wenn der Vernunftgläubige die Wunderthätigkeit deßwegen von Gott entfernt, weil ſie eine zu menſchliche Vorſtellung ſei. Wenn man die Menſchlichkeit oder Menſchenähnlichkeit Gottes aufhebt, ſo hebt man auch die Gottheit auf. Was Gott von den Menſchen unterſcheidet, das iſt eben die Natur, das ſind nur die von der Natur abgezogenen Eigenſchaften oder Kräfte, wie z. B. die Kraft der Natur, durch welche das Gras wächſt, das Kind im Mutterleibe ſich bildet. Will man alſo ein Weſen, das nichts mit dem Menſchen gemein hat, ſo ſetze man an die Stelle Gottes die Natur; will man aber ein Weſen, das Wille, Verſtand, Bewußtſein, Perſönlichkeit, wie der Menſch hat, ſo wolle man auch ein vollkommenes, ganzes, menſchliches Weſen, ſo läugne man alſo auch nicht, daß Gott Wunder wirkt, daß er zu verſchiedenen Zeiten und in verſchiedenen Umſtänden auch Verſchiedenes thue und beabſichtige, kurz daß ſein Wille ſo veränderlich ſei, als der Wille eines Monarchen, eines Menſchen überhaupt, denn nur ein veränderlicher Wille iſt Wille. Voluntas hominis, ſagen die Juriſten, est ambulatoria usque ad mortem, d. h. der Wille des Menſchen iſt veränderlich bis an ſeinen Tod. Was ich immer, unveränderlich will, brauche ich nicht zu wollen; das Immer, die Unveränderlichkeit iſt die Aufhebung, der Tod des Willens. Ich will gehen, weil ich bis jetzt geſeſſen oder geſtanden; arbeiten, weil ich bis jetzt geruht und gefaulenzt; ruhen, weil ich bisher gearbeitet habe. Wille iſt nur, wo Gegenſätze, wo Unſtetigkeiten, wo Ab- und Unterbrechungen ſtattfinden. Dieſer Wechſel, dieſe Unterbrechung des ewigen Einerleis der Natur iſt aber auf dem Gebiete des religiöſen Glaubens, welcher ein wollendes

Weſen an die Spitze der Welt ſetzt, das Wunder. Das Wunder läßt ſich daher nicht vom Gottesglauben losreißen ohne die größte Willkür. Aber eben dieſe Willkür, dieſe Halbheit, dieſer Mangel an Gründlichkeit iſt das Weſen unſerer Denkgläubigen oder Rationaliſten, unſerer modernen Chriſten überhaupt. Noch ein Beiſpiel, um dieſe meine Behauptung zu rechtfertigen. Derſelbe angeführte Rationaliſt läßt ſich, im Widerſpruch übrigens mit manchen anderen Rationaliſten, welche die Auferſtehung ſo erklären, daß Chriſtus nicht wirklich geſtorben ſei am Kreuze, die Auferſtehung gefallen, nimmt ſie als ein hiſtoriſches Factum an, aber nicht nur ohne die Folgerungen zu ziehen, die mit der Annahme dieſer Auferſtehung verbunden ſind, ſondern auch ohne die näheren Umſtände, welche in der h. Schrift dieſes angebliche Factum begleiten, anzunehmen. Daß, wie Marcus, Matthäus, Lucas einſtimmig erzählen, beim Tode Jeſu der Vorhang im Tempel vor dem Allerheiligſten von oben bis unten in zwei Stücke zerriſſen, daß, wie Matthäus erzählt, die Felſen zerriſſen, die Gräber ſich aufthaten, die Erde ſelbſt erbebte, ſowohl beim Tode, als bei der Auferſtehung Chriſti, das erklärt er für Ausſchmückung der mündlichen Ueberlieferung. Allein wenn Chriſtus wirklich von den Todten auferſtanden iſt, nicht aus einem bloßen Scheintod wieder zum Leben erwachte, ſo war dieſe Auferſtehung von den Todten ein Wunder, und zwar ein ungeheuer großes und wichtiges Wunder; denn es war ja der Sieg über den Tod, der Sieg über die Naturnothwendigkeit, und zwar die allerhärteſte, die allerunbeugſamſte, welche ſelbſt die heidniſchen Götter aufzuheben zu ſchwach waren. Wie iſt es daher möglich, daß ein ſo großes Wunder vereinzelt daſteht? Müſſen mit dieſem Wunder nicht noch andere Wunder verbunden geweſen ſein? Iſt es nicht natürlich, nicht nothwendig, wenn man einmal dieſes Wunder annimmt, zu glauben, daß die ganze Natur erbebte, als die Kette der Naturnothwendigkeit, die Kette, welche den Todten an den Tod, an das Grab feſſelt, gewaltſam zerriſſen wurde? Wahrlich, unſere gläubigen Vorfahren waren weit denkgläubiger, als unſere jetzigen Denkgläubigen; denn ihr Glaube war ein zuſammenhängendes Ganzes; ſie dachten, wenn ich dieſes glaube, ſo muß ich auch jenes glauben, ob es mir gleich nicht behagt; wenn ich den Grund annehme, ſo muß ich auch die Folge auf mich nehmen, kurz, wenn ich A ſage, ſo muß ich auch B ſagen.

Siebenundzwanzigſte Vorleſung.

Ich habe in der vorigen Stunde behauptet, daß die wundervollen Ereigniſſe beim Tode Jeſu mit der Auferſtehung im innigſten Zuſammenhange ſtehen. Iſt nämlich Chriſtus auferſtanden von den Todten, ſo iſt die Auferſtehung ein Wunder, ein Beweis der göttlichen Allmacht, vor welcher der Tod nichts iſt; ein Wunder kann aber nicht für ſich allein daſtehen und bedarf zu ſeiner Beglaubigung anderer wunderbarer und außerordentlicher Ereigniſſe. Die Auferſtehung ſtünde ganz ſinnlos da, wenn ſie nicht durch andere Wunder vorbereitet und unterſtützt würde. Bei dem Tode eines Weſens, das von den Todten wieder auferſteht, und dadurch den Beweis der Welt geben ſoll, daß es keinen Tod giebt, denn das iſt der Sinn der Auferſtehung, kann es nicht ſo gewöhnlich und natürlich zugehen, wie bei dem Tode irgend eines gemeinen Menſchen. Wenn ich daher einmal ſo weit gehe, wie der genannte Rationaliſt, daß ich die mit der Auferſtehung in einem innigen Zuſammenhang ſtehenden Wunder für Sagen, für dichteriſche Ausſchmückung, für Werke der Phantaſie erkläre, ſo muß ich nothwendig noch einen Schritt weiter gehen, und auch die Auferſtehung ſelbſt für ein Werk der religiöſen Einbildungskraft erklären. Was der Menſch wünſcht, nothwendig wünſcht — nothwendig nach dem Standpunkt, worauf er ſteht — das glaubt er. Der Wunſch iſt das Verlangen, daß Etwas ſei, was nicht iſt; die Einbildungskraft, der Glaube ſtellt es dem Menſchen als ſeiend vor. So wünſchten ſich die Chriſten ein himmliſches Leben; ſie hatten keine irdiſchen Wünſche wie die Heiden, kein Intereſſe weder an der natürlichen, noch der politiſchen Welt. „Die Definition, ſagt z. B. der griechiſche Kirchenvater Theodoret, die Plato vom wahren Philoſophen giebt, daß er ſich nicht um das politiſche Weſen und Treiben bekümmere, paßt nicht auf die heidniſchen Philoſophen, ſondern nur auf die Chriſten, denn Sokrates, der größte Philoſoph, trieb ſich in Gymnaſien und Werkſtätten herum, diente ſelbſt als Soldat. Aber Die, welche die chriſtliche oder evangeliſche Philoſophie ergriffen, haben ſich von dem politiſchen Getümmel zurückgezogen und in einſamen Orten der religiöſen Beſchauung und der dieſer entſprechenden Lebensart gewidmet, ohne durch die Sorge für Weiber, Kinder und irdiſche Güter zerſtreut zu werden.“ Die Wünſche der Chriſten gingen nach einem anderen beſſeren Leben, und ſie glaubten daher, daß es ein ſolches gebe. Wer kein anderes Leben wünſcht, glaubt auch keines. Der Gott, die Religion iſt aber nichts, als der in der Phantaſie befriedigte Glückſeligkeitstrieb, Glückſeligkeitswunſch des Menſchen. Den chriſtlichen Wunſch eines himmliſchen, ſeligen Lebens, eines Lebens ohne Ende, ohne die Schranke des Todes, ſtellte daher die religiöſe Einbildungskraft als erfüllt vor in dem vom Tode auferſtandenen Chriſtus; denn von ſeiner Auferſtehung hängt ja die Auferſtehung, die Unſterblichkeit des Chriſten ab; er iſt ja das Vorbild derſelben. Die Erfüllung dieſes Wunſches oder vielmehr der Glaube an die Erfüllung deſſelben, die wirkliche Auferſtehung Chriſti mag nun allerdings, abgeſehen davon, daß der Glaube an eine Auferſtehung überhaupt ſchon lange vor dem Chriſtenthum beſtand, ſchon ein Glaubensartikel der zoroaſtriſchen oder perſiſchen Religion war, eine hiſtoriſche Veranlaſſung gehabt haben, nämlich die, daß Chriſtus von den Seinigen für todt gehalten, als todt betrauert worden war, und daher, als er wiederkam, von ihnen als ein wirklich vom Tode Auferſtandener angeſehen wurde. Aber es iſt Pedantismus und gänzlicher Mißverſtand der Religion, die religiöſen Thatſachen, die nur im

Glauben exiſtiren, auf geſchichtliche Thatſachen zurückführen, die ihnen zu Grunde liegende geſchichtliche Wahrheit ermitteln zu wollen. Das Geſchichtliche iſt nichts Religiöſes und das Religiöſe nichts Geſchichtliches, oder eine geſchichtliche Perſon, ein geſchichtliches Ereigniß iſt, ſo wie es Gegenſtand der Religion wird, nicht mehr Geſchichtliches, ſondern ein Ding, ein Geſchöpf des Gemüths, der Einbildungskraft. So iſt auch der Jeſus, wie ich ſchon in einer frühern Stunde ſagte, der und wie er uns in der Bibel überliefert wird, keine geſchichtliche Perſon mehr, ſondern eine religiöſe; er iſt uns dargeſtellt hier als ein wundervolles, wunderthätiges, allmächtiges Weſen, welches alle Wünſche des Menſchen, d. h. alle die Wünſche, die nichts Schlechtes, nichts im Sinne des Chriſten Unſittliches wollen, erfüllen kann und wirklich erfüllt, als ein Weſen folglich der Phantaſie, der Einbildungskraft.

Um das Wunder wegzuſchaffen, hilft ſich der Denkgläubige auch mit dieſem Grunde, daß, wie der angeführte Rationaliſt ſagt, „der Wunderbegriff, wenn er einen wiſſenſchaftlichen Beweis (?) für die Offenbarung geben ſoll, beſtimmt werden muß als eine ſolche Thatſache in der Sinnenwelt, welche nicht durch den natürlichen Zuſammenhang wirkender Urſachen erklärt werden kann, wo alſo zu ſchließen iſt, daß Gottes Hand unmittelbar eingegriffen und gewirkt habe. Um aber gewiß zu ſein, daß eine Thatſache nicht nach der Naturordnung erfolgt ſein könne, müßte man die ganze Natur und alle Geſetze derſelben vollſtändig kennen. Da nun aber kein Menſch eine ſolche Erkenntniß hat, oder haben kann, ſo kann auch das Urtheil, daß eine Thatſache ſchlechthin nicht aus dem Zuſammenhange der Dinge entſprungen ſein könne, ſondern durch eine außerordentliche Einwirkung der göttlichen Allmacht entſprungen ſein müſſe, niemals zu völliger Evidenz gebracht werden.“ Allein die Wunder unterſcheiden ſich auf eine ſo augenfällige und unverkennbare Weiſe von den Wirkungen der Natur, daß man ſchlechtweg, ohne Bedenken behaupten kann, daß ſie nicht aus dem Zuſammenhang der natürlichen Dinge und Urſachen entſprungen ſein können, weil eben die Wünſche und Einbildungen des Menſchen, welche uns die Wunder als wirkliche Thatſachen vorſtellen, außer und über dem Zuſammenhange der Dinge, außer und über der Nothwendigkeit der Natur ſtehen, gleichwie der Wunſch des unheilbaren Blinden, zu ſehen, außer allem natürlichen Zuſammenhang mit der Natur der Blindheit, ja in directem Widerſpruch mit den natürlichen Bedingungen und Geſetzen der Erfüllbarkeit dieſes Wunſches ſteht; daher die Beſtimmung der alten Theologen, daß das Wunder nicht nur über, ſondern auch gegen die Naturordnung, gegen das Weſen der Natur ſei, vollkommen richtig iſt; denn ſie ſtellt uns die Natur des Wunſches dar. Allerdings kann man alſo apodictiſch, wie die Philoſophen ſprechen, d. h. mit unbedingter Gewißheit und Entſchiedenheit behaupten, daß die Wunder nicht aus der Natur, d. h. der äußern Natur erklärt werden, daß ſie nur durch außerordentliche Einwirkung der göttlichen Allmacht entſtanden ſein können; nur iſt zu bemerken, daß dieſe göttliche, übernatürliche Macht eben die Macht der menſchlichen Wünſche und Einbildungskraft iſt. Kurz das Weſen der Religion, das Weſen der Gottheit offenbart nur das Weſen des Wunſches und der mit ihm unzertrennlich verbundenen Einbildungskraft; denn nur die Einbildungskraft iſt es, welche auch den Gott des Denkgläubigen, den Gott des philoſophiſchen Denkers, der nichts iſt als ſein eigenes Denkweſen, als ein außer dem Denken exiſtirendes Weſen vorſtellt. Aus der gegebenen Erklärung erhellt auch, wie thöricht die Frage oder der Streit um die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit der Wunder iſt. Dieſer Streit, dieſe Frage kann nur entſtehen, wenn man das Wunder *an ſich ſelbſt* betrachtet, oder nur an die äußere Erſcheinung ſich hält, ohne auf den inneren pſychologiſchen oder menſchlichen Grund, dem dieſe äußere Erſcheinung allein ihre Exiſtenz verdankt, zurück zu gehen. Der pſychologiſche oder menſchliche Urſprung des Wunders erhellt übrigens auf augenſcheinliche Weiſe auch ſchon daraus, daß die Wunder *durch Menſchen* oder, wie ſich der religiöſe Glaube ausdrückt, durch Gott vermittelſt der Menſchen geſchehen. Hierin liegt auch der augenfällige Unterſchied zwiſchen den ſogenannten natürlichen und den religiöſen Wundern, den wir früher berührten. Die religiöſen Wunder ſind nicht denkbar ohne den Menſchen; denn ſie beziehen ſich nur auf den Menſchen. Die natürlichen Wunder, d. h. die von uns bewunderten Erſcheinungen der Natur ſind, auch wenn kein Menſch iſt und ſie bewundert. Die Wunder der Geologie, die Mega- und Dinotherien, die Ichthyoſauren exiſtirten, wenigſtens nach der Annahme unſerer gegenwärtigen Geologie, ehe noch die Menſchen exiſtirten; aber ehe es einen Joſua gab, wurde auch nicht die Sonne in ihrem natürlichen Lauf unterbrochen.

Es ſcheint auf den erſten oberflächlichen Blick paradox, d. h. auffallend und ſonderbar, die Religion aus den Wünſchen des Menſchen abzuleiten, ja ſogar die Gottheit, das gegenſtändliche Weſen der Religion als eins mit dem Wunſche zu erklären; denn in der Religion, wenigſtens der chriſtlichen, betet ja der Menſch: Herr! nicht mein, ſondern Dein Wille geſchehe; die Religion gebietet ja Aufopferung der menſchlichen Wünſche. Aber der Chriſt — natürlich der ächte, antike, nicht der moderne Chriſt — opfert nur auf den Wunſch des Reichthums, den Wunſch, Kinder zu bekommen, den Wunſch der Geſundheit oder des langen Lebens, aber nicht den Wunſch der Unſterblichkeit, den Wunſch göttlicher Vollkommenheit und Seligkeit. Er unterordnet alle dieſe in ſeinem Sinne zeitlichen, irdiſchen, fleiſchlichen Wünſche dem Einen Haupt- und Grundwunſch der Seligkeit; und von dieſem Wunſche, von der Vorſtellung, von der Phantaſie eines ewigen himmliſchen Lebens unterſcheidet ſich nicht die chriſtliche Gottheit; ſie iſt nur dieſer perſonificirte, als ein wirkliches Weſen vorgeſtellte Wunſch. Gottheit und Seligkeit iſt daher dem wahren Chriſten eins. Selbſt der Menſch, der keine ſolche überſchwänglichen, überirdiſchen Wünſche hat, wie der Chriſt, der auf dem Boden der Wirklichkeit, dem Boden des wirklichen Lebens und Menſchen mit ſeinen Wünſchen ſtehet, ja ſelbſt der, welcher ganz gemein egoiſtiſche Wünſche hat, muß unzählige Nebenwünſche ſeinem Hauptwunſch, wenn er ihn verwirklichen will, aufopfern. Ein Menſch, der keinen andern Wunſch hat, als reich zu werden oder geſund zu bleiben, muß unzählige Wünſche unterdrücken, wenn er wirklich reich werden, wirklich geſund bleiben will. So ſehr er in dieſem Augenblick dieſes Vergnügen ſich zu verſchaffen wünſcht, er muß es ſich verſagen, wenn er über der Befriedigung eines augenblicklichen Triebs, Reizes oder Wunſches nicht ſeinen Grundwunſch vereiteln will. Wenn es daher heißt in der chriſtlichen Religion: nicht mein, ſondern Dein Wille geſchehe! ſo iſt der Sinn dieſer Worte nur *der*: nicht *der* Wille, nicht *der* Wunſch, der Dieſes oder Jenes will und wenn er erfüllt wird, mir vielleicht ſpäter zum Verderben gereicht, nicht der Wille der überhaupt ſogenannten zeitlichen Güter geſchehe; aber keineswegs iſt damit geſagt, daß nicht der Wille des Glückſeligkeitstriebs überhaupt, nicht der Wunſch des bleibenden, ewigen Glücks, der himmliſchen Glückſeligkeit geſchehen ſoll. Der Chriſt ſetzt ja voraus, wenn er wünſcht oder betet, daß der Wille Gottes geſchehe, daß dieſer Wille nur das Beſte, das Wohl des Menſchen, wenigſtens ſein ewiges Wohl und Heil wolle. (28) Der Zurückführung der Religion und der Götter auf die Wünſche der Menſchen widerſpricht alſo keineswegs die Reſignation, die Verzichtung auf Befriedigung dieſer oder jener einzelnen Wünſche, welche die Religion gebietet. Es ſteht feſt: wo der Menſch aufhört, hört auch die Religion auf, aber wo der Wunſch aufhört, hört auch der Menſch auf. Keine Religion, kein Gott ohne Wunſch; aber auch kein Menſch ohne Wunſch! Der Unterſchied zwiſchen den Wünſchen, *ohne welche es keine Religion oder Gottheit*, und den Wünſchen, *ohne welche es keine Menſchheit giebt*, ohne welche der Menſch nicht Menſch iſt, iſt nur der, daß die Religion Wünſche hat, die nur in der Einbildungskraft, im Glauben ſich erfüllen; der Menſch aber als ſolcher oder der Menſch, der an die Stelle der Religion die Bildung, die Vernunft, die Naturanſchauung, an die Stelle des Himmels die Erde ſetzt, Wünſche hat, die nicht die Grenzen der Natur und Vernunft überſpringen, die im Bereiche der natürlichen Möglichkeit und Verwirklichung liegen.

Der ſcheinbare Widerſpruch zwiſchen dem Weſen des Wunſches und dem Weſen der Religion läßt ſich auch ſo ausdrücken. Die Wünſche des Menſchen ſind willkürlich, geſetz- und zügellos; aber die Religion giebt Geſetze, legt dem Menſchen Pflichten, Beſchränkungen auf. Allein die Pflichten ſind nichts Andres, als die Grundtriebe, die Grundanlagen, die Grundwünſche des Menſchen, welche in den Zeiten und Zuſtänden der Unbildung die Religion oder Gott, in den Zeiten der Bildung die Vernunft, die eigene Natur des Menſchen zu Geſetzen macht, denen er dieſe oder jene beſondern Begierden, Wünſche und Leidenſchaften unterwerfen ſoll. Alle Religionen, vorzüglich aber die, welche in der Geſchichte der menſchlichen Cultur von Bedeutung ſind, hatten nichts Andres im Sinne, als das Wohl des Menſchen. Die Pflichten, die Beſchränkungen, die ſie den Menſchen auferlegten, legten ſie ihnen nur auf, weil ſie ohne dieſelben nicht den Grundzweck, den Grundwunſch des Menſchen, glücklich zu ſein, erreichen und erfüllen zu können glaubten. Es giebt allerdings Fälle im Leben, wo die Pflicht und der Glückſeligkeitstrieb im Menſchen in Widerſpruch gerathen, wo man ſeiner Pflicht ſelbſt ſein Leben opfern muß; aber ſolche Fälle ſind tragiſche, unglückliche oder überhaupt beſondere, außergewöhnliche Fälle. Man kann ſie nicht als Grund anführen, um damit den Widerſpruch von Pflicht und Moral und Glückſeligkeitstrieb zum Geſetz, zur Norm, zum Princip zu erheben. Die Pflicht hat urſprünglich und geſetzmäßig nichts Andres im Sinne und Auge, als das Wohl, als das Glück des Menſchen. Was der Menſch wünſcht, vor allem Anderen wünſcht, das macht er ſich zum Geſetz, zur Pflicht. Wo die Exiſtenz oder, was eins iſt, das Wohl eines Volkes, — denn was iſt die Exiſtenz ohne Wohl, ohne Glück? — und eben damit auch des einzelnen Menſchen an den Ackerbau gebunden war, wo der Menſch nicht glücklich, nicht Menſch ſein konnte — denn nur der glückliche Menſch iſt Menſch, voller, freier, wahrer, ſich als Menſch fühlender Menſch — ohne Ackerbau, wo alſo der Hauptwunſch des Menſchen das Gedeihen und Gelingen des Ackerbaus war, da war derſelbe auch eine *religiöſe Pflicht und Angelegenheit*. Und wo der Menſch ſeine menſchlichen Wünſche und Zwecke nicht erreichen kann, ohne die ihn beläſtigenden wilden Thiere zu vernichten, da iſt dieſe Vernichtung eine *religiöſe* Pflicht, da iſt das Thier ſelbſt, das dem Menſchen zur Erfüllung dieſer Wünſche, zur Verwirklichung ſeiner Glückſeligkeit, zur Erreichung ſeiner menſchlichen Zwecke verhilft, der Hund, wie in der alten perſiſchen Religion, ein religiöſes, ein heiliges, ein göttliches Thier. Kurz der Gegenſatz von Pflichten und Wünſchen iſt nur ein von beſonderen Fällen des Menſchenlebens abgezogener, hat keine allgemeine Wahrheit und Gültigkeit. Im Gegentheil: was der Menſch im Grunde ſeines Herzens wünſcht, das iſt die einzige Regel und Pflicht ſeines Lebens und Thuns. Die Pflicht, das Geſetz verwandelt nur in einen Gegenſtand des Willens und Bewußtſeins, was der unbewußte Trieb des Menſchen will. Iſt es, um auf den Grund der geiſtigen Unterſchiede und Neigungen des Menſchen dieſes im Beiſpiel zu zeigen, Dein — verſteht ſich begründeter — Wunſch, Dein Trieb, ein Künſtler zu werden, ſo iſt es auch Deine Pflicht, einer zu werden, und darnach Deine ganze Lebensweiſe zu beſtimmen. Wie kommt denn nun aber der Menſch dazu, daß er ſeine Wünſche in Götter, in Weſen verwandelt, wie z. B. den Wunſch, reich zu werden, in einen Gott des Reichthums, den Wunſch der Fruchtbarkeit in eine Gottheit, die fruchtbar macht, den Wunſch, ſelig zu werden, in einen ſeligen Gott, den Wunſch, nicht zu ſterben, in ein den Tod überwindendes, unſterbliches Weſen? Was der Menſch wünſcht, je nach ſeinem Standpunkt, nothwendig, weſentlich wünſcht, das glaubt er, wie geſagt, das hält er auf dem Boden, in dem die Religion wurzelt, für etwas Wirkliches oder Mögliches; er zweifelt nicht, daß es ſein kann; die Bürgſchaft ſeiner Möglichkeit iſt ihm eben ſein Wunſch. Der Wunſch gilt ihm an und für ſich ſelbſt ſchon für eine Zaubermacht. In der altdeutſchen Sprache iſt „Wünſchen ſo viel als Zaubern“. In der altdeutſchen Sprache und Religion hieß der höchſte Gott ſogar unter anderem auch *Wunſch*, womit die alte Sprache, wie Jacob Grimm in ſeiner deutſchen Mythologie ſagt, den „Inbegriff von Heil und Seligkeit, die Erfüllung aller Gaben ausdrückte“, und er glaubt, daß das Wort: Wunſch abſtammt von Wunjo, welches Freude, Wonne oder Vollkommenheit jeder Art bedeutet. Grimm betrachtet es daher als einen Ueberreſt des alten heidniſchen Sprachgebrauchs, daß mehrere Dichter des 13. Jahrhunderts den Wunſch perſonificiren, als ein gewaltiges, ſchöpferiſches Weſen darſtellen, und bemerkt dabei, daß man bei ihnen in den meiſten Fällen an die Stelle des Namens: Wunſch, den Namen Gottes ſetzen könne. Wenn er aber dabei die Bedeutung des Wunſches in der ſpäteren Sprachweiſe, wo er das Streben nach den Gaben und Vollkommenheiten, die Gott beſitzt, bedeutet, von der urſprünglichen Bedeutung unterſcheidet, ſo iſt nicht zu überſehen, daß urſprünglich im Sinne der Sprache und Religion der Wunſch und der *Gegenſtand* des Wunſches eins iſt. Was ich zu haben wünſche, das habe ich ja in der Einbildung, was ich zu ſein wünſche — geſund, reich, vollkommen — das bin ich ja wirklich in der Einbildung; denn indem ich mir Geſundheit wünſche, ſtelle ich mich als geſund vor. Eben deswegen iſt der Wunſch als Wunſch ein göttliches Weſen, eine übernatürliche Zaubermacht, denn alle nur immer wünſchenswerthen Kräfte und Gaben ſchüttet er aus dem Füllhorn der Phantaſie über mich aus. Es hat mit dem heidniſchen Wunſch dieſelbe Bewandtniß, wie mit dem chriſtlichen Segen. Segnen iſt ſo viel als Gutes wünſchen, Segen alſo ſo viel als Wunſch, aber der Segen bedeutet auch den *Gegenſtand*, das Gute, das man ſich und Anderen wünſcht. „Daher auch in der Schrift, ſagt Luther in ſeiner „Auslegung des Segens“, die gemeine Weiſe zu reden iſt: *Gieb mir einen Segen. Haſt du nicht mehr Segen?* das iſt: Gieb mir etwas, als Gut, Brot, Kleid. Denn es iſt alles eitel Gottes Gaben und durch ſeinen Segen haben wir, was wir haben, und heißet auch darum ein Segen, das iſt eine Gottes Gabe, die er uns durch ſeinen Segen gibt“. Der Unterſchied zwiſchen dem göttlichen Wunſch oder Segen und dem menſchlichen Wunſch oder Segen iſt nur der, daß der göttliche Wunſch der erfüllte, verwirklichte menſchliche Wunſch iſt. Gott heißt daher Wunſch aus demſelben Grunde, aus welchem Gott überhaupt als der in der Phantaſie befriedigte Glückſeligkeitswunſch des Menſchen bezeichnet werden kann, ja muß, aus demſelben Grunde, aus welchem „das Gebet allmächtig“ heißt, aus welchem die göttliche Allmacht ſelbſt nur die in ein gegenſtändliches Weſen verwandelte oder als ſolches vorgeſtellte Allmacht des menſchlichen Gebetes und Wunſches iſt. Die Religion ſtellt, wie die Dichtkunſt, das als wirklich, als ſinnlich exiſtirend vor, was nur in der Vorſtellung exiſtirt, verwandelt Wünſche, Gedanken, Einbildungen, Gemüthszuſtände in wirkliche vom Menſchen unterſchiedene Weſen. Der Glaube an Hexerei und Zauberei kommt eben daher, daß die Menſchen dem Wunſche eine über den Menſchen hinausgehende, nach Außen wirkende Macht und Kraft zuſchrieben, daß ſie glaubten, daß einem Menſchen wirklich das Uebel geſchehe, welches man ihm anwünſche. Die Römer und Griechen ſtellten die Wünſche des Rachegefühls, die Verwünſchungen, die Flüche ſelbſt als Götter oder vielmehr Göttinnen vor, d. h. als Weſen, welche die Flüche vollſtreckten, die Wünſche der Rache erfüllten. Dort hießen ſie Dirä, hier Arä. Was vom Fluch, gilt auch vom Segen. „In der heil. Schrift, ſagt Luther in ſeiner Auslegung Moſe, ſind thätliche Segen, nicht allein Wünſch-Segen, ſondern die dasjenige gewißlich beſtimmen, mit der That geben und mitbringen, wie die Worte lauten.... Wenn ich alſo ſagte: wollte Gott, daß dir deine Sünden vergeben würden ... das möchte man einen Segen der Liebe nennen. Aber der Segen der Verheißung und des Glaubens und der gegenwärtigen Gaben lautet alſo: Ich abſolvire dich von deinen Sünden“. Das heißt eben: der Glaube, die Einbildungskraft verwandelt das Subjective in Objectives, das Vorgeſtellte in Wirkliches, das: „O wär' ich! O hätt' ich!“ in: das Ich bin, ich habe, das Wunſchweſen in Thatweſen. Weil aber der Menſch, wie ſich von ſelbſt verſteht, ſeine Wünſche, ſeien ſie nun gute oder böſe, Segnungen oder Verwünſchungen, in gewiſſe Worte und Formeln faßt, ſo ſchreibt er eben dieſen Formeln, Worten, Namen außer den Menſchen hinausgehende, gegenſtändliche Wirkungen, d. i. Zauberkräfte zu. So glaubten z. B. die religiöſen Römer, daß man durch gewiſſe Gebets- oder Zauberformeln Regen und Wetter machen und vertreiben, die Früchte auf dem Felde verhexen, Häuſer vor Feuersbrunſt ſchützen, Wunden und Krankheiten heilen, Menſchen, die davon laufen wollen, bannen könne. So glauben noch jetzt die Altbaiern, daß man Einen „zu todt beten," d. h. durch Gebete tödten könne. Eben aus dieſem Glauben oder Aberglauben kommt es auch, daß die Menſchen ſich ſcheuen, die Worte oder Namen von Dingen, die ſie fürchten, auszuſprechen, weil ſie mit dem Namen auch den Gegenſtand, den er bezeichnet, herbeizuzaubern oder ſich auf den Hals zu laden wähnen. Die nordamerikaniſchen Wilden fürchten ſich zum Theil ſo ſehr vor den Todten, daß ſie auch nicht einmal den Namen der Verſtorbenen ausſprechen, daß Lebende von gleichem Namen einen andern Namen annehmen. Sie glauben alſo, daß der Todte — als Todter, als Geſpenſt — ſo lange exiſtirt, als er genannt und vorgeſtellt wird, daß er dagegen nicht mehr exiſtirt, wenn er *für ſie* nicht mehr exiſtirt, daß er nicht iſt, wenn ſie ihn nicht denken, nicht nennen. So glaubten auch die Griechen und Römer, daß ein Omen, ein Vorbedeutungszeichen nur dann eine Wirkung habe, wenn man es beachte, was freilich ganz richtig iſt, denn es hat nur eine gute oder ſchlimme Wirkung, wenn ich demſelben eine erfreuliche oder traurige Bedeutung gebe. Eben ſo glauben viele Völker, ja die meiſten im kindlichen oder rohen Zuſtand, daß, wenn ſie von den Todten träumen, die Todten ihnen wirklich erſcheinen; ſie halten überhaupt das Bild, die Vorſtellung von einem Weſen, von einem Gegenſtand für dieſes Weſen, für dieſen Gegenſtand ſelbſt. Ungebildete Völker glauben ſelbſt, daß die Seele im Traume außer den

Leib hinausſpaziere und an Orte ſich hinbegebe, wohin die Phantaſie den Menſchen im Traume verſetzt; ſie halten alſo dieſe Traumfahrten für wirkliche Fahrten, die Lügen und Märchen, die ihnen die Phantaſie vorſagt, für Wahrheiten und Thatſachen. Die Grönländer glauben ſogar, daß auch im Wachen die Seele ſich vom Leibe trenne und Reiſen mache, weil man ja auch im Wachen oft in Gedanken ſich an ferne Orte verſetzt, nicht da geiſtig iſt, wo man leiblich iſt. Wir haben an dieſen Vorſtellungen übrigens nur ſinnliche, rohe, augenfällige Beiſpiele, wie überhaupt der Menſch das Subjective in Objectives verwandelt, d. h. das, was nur in ihm, nur in ſeinem Denken, Vorſtellen, Einbilden exiſtirt, zu etwas außer dem Denken, Vorſtellen, Einbilden Exiſtirenden macht, namentlich, wenn das, was er vorſtellt, ein Gegenſtand iſt, der mit dem Glückſeligkeitstrieb zuſammenhängt, ein Gegenſtand, den er wünſcht als ein Gut, fürchtet als ein Uebel; denn wie die Furcht macht auch die Liebe, das Verlangen, die Sehnſucht nach Etwas den Menſchen blind, ſo daß er nichts Andres ſieht, als was er eben liebt und wünſcht, alles Andere darüber vergißt. Oder anders ausgedrückt: der Menſch verwandelt nicht gleichgültig jede Vorſtellung, jede Einbildung, jeden Gedanken und Wunſch, ſondern hauptſächlich nur ſolche *in Weſen*, die mit *ſeinem eignen* Weſen auf's innigſte zuſammenhängen, welche ein charakteriſtiſcher Ausdruck ſeines Weſens ſind, die eben deswegen für ihn ſo wirklich ſind, als ſein eigenes Weſen, die für ihn den Charakter der Nothwendigkeit haben, weil eben dieſe Vorſtellungen in ſeinem Weſen begründet ſind. So hielten die Heiden ihre Götter für wirkliche Weſen, weil ſie ſich *keine anderen* Götter denken *konnten*, weil dieſe nur mit ihrem heidniſchen Weſen übereinſtimmten, den heidniſchen Bedürfniſſen und Wünſchen entſprachen. Die Chriſten dagegen zweifeln nicht, daß die Götter der Heiden nur *eingebildete* Weſen ſind, aber nur weil die Güter, welche dieſe Götter ſpendeten, die Wünſche, welche dieſe Götter erfüllten, im Sinne der wahren Chriſten eitle, nichtige Wünſche ſind. Es iſt im Sinne des wahren

Chriſten nicht nothwendig, geſund zu ſein, wozu alſo einen Gott der Geſundheit? nicht nothwendig, reich zu ſein, wozu alſo einen Gott des Reichthums? Es iſt in ihrem Sinne nur nothwendig, was zur ewigen himmliſchen Seligkeit verhilft. Kurz der Chriſt hält nur die Gedanken, Vorſtellungen, Einbildungen für wirkliche Weſen, welche mit ſeinem chriſtlichen Weſen übereinſtimmen und zuſammenhängen, welche ein Abbild ſeines eigenen Weſens ſind, welche ſein eigenes Weſen vergegenſtändlichen. So zweifelt der Chriſt nicht an der Wahrheit und Wirklichkeit der Unſterblichkeit, eines anderen Lebens nach dem Tode, und doch exiſtirt dieſes Leben nur in ſeiner Vorſtellung, ſeiner Einbildung. Und er zweifelt deswegen nicht, weil dieſe Einbildung mit dem chriſtlichen, über die Wirklichkeit hinausſchweifenden Weſen zuſammenhängt. Eben deswegen, weil der Menſch nur einen Gott glaubt, der das eigene Weſen des Menſchen ausdrückt und abſpiegelt, weil er nur das gedachte, vorgeſtellte oder eingebildete Weſen, welches mit ſeinen innerſten Herzenswünſchen in Einklang ſteht, für ein wirkliches Weſen hält; eben deswegen habe ich im Weſen des Chriſtenthums den Satz ausgeſprochen, daß der Glaube an Gott nichts Andres ſei, als der Glaube des Menſchen an ſich ſelbſt, daß er in ſeinem Gotte nichts verehrt, nichts liebt, als ſein eigenes Weſen, daß es aber eben deswegen jetzt nothwendig, jetzt unſere Aufgabe ſei, dieſe unbewußte, verkehrte, phantaſtiſche Verehrung und Liebe des Menſchen in bewußte, gerade, vernünftige Verehrung und Liebe zu verwandeln.

Achtundzwanzigſte Vorleſung.

Der Menſch verwandelt alſo ſeine Gefühle, Wünſche, Einbildungen, Vorſtellungen und Gedanken in Weſen, d. h. das, was er wünſcht, vorſtellt, denkt, gilt ihm für ein Ding, ſelbſt außer ſeinem Kopfe, wenn es gleich nur *in* ſeinem Kopfe ſteckt. „Alle *Gegenſtände des Gedankens*, ſagt Kleuker in ſeinem Zendaveſta von der Ormuzdreligion, aber es gilt von jeder, nur daß die Gegenſtände nicht dieſelben ſind, alle Gegenſtände des Gedankens (d. h. hier alle Gedankenunterſchiede oder Gedankenweſen) ſind hier zugleich *wirkliche Weſen* und damit auch Gegenſtände der Huldigung". Daher kommt es auch, daß der Menſch ſelbſt das Nichts, welches nur ein Gedanke, ein Wort iſt, außer ſich hinaus geſetzt hat, und zu der unſinnigen Vorſtellung gekommen iſt, daß vor der Welt Nichts geweſen, daß die Welt ſogar aus Nichts geſchaffen ſei. Aber der Menſch verwandelt hauptſächlich nur *die* Gedanken und Wünſche in Weſen, in Dinge, in Götter, welche mit ſeinem Weſen zuſammenhängen. So verwandelt z. B. der Wilde jede ſchmerzliche Empfindung in ein böſes, den Menſchen peinigendes Weſen, jedes Bild ſeiner Einbildungskraft, das ihn in Furcht und Schrecken verſetzt, in ein teufliſches Geſpenſt. So verwandelt der humane Menſch ſeine menſchlichen Gefühle in göttliche Weſen. Unter allen Griechen hatten allein die Athener, nach Voſſius, dem Mitleid, dem Mitgefühl einen Altar errichtet. So verwandelt der politiſche Menſch ſeine politiſchen Wünſche und Ideale in Götter. So gab es in Rom eine Freiheitsgöttin, der Gracchus einen Tempel erbaute; ſo hatte auch die Eintracht einen Tempel; ſo auch das öffentliche Wohl, ſo die Ehre, kurz Alles, was dem politiſchen Menſchen von beſonderer Wichtigkeit iſt. Das Reich der Chriſten war dagegen kein Reich von dieſer Welt; ſie betrachteten den Himmel als ihr Vaterland. Die erſten Chriſten feierten daher nicht, wie die Heiden, den Geburtstag, ſondern den Todestag des Menſchen, weil ſie in dem Tode nicht nur das Ende dieſes Lebens, ſondern zugleich den Anfang des neuen, himmliſchen Lebens erblickten. Das iſt ihr Unterſchied von den Heiden, deren ganzes Weſen in das Weſen der natürlichen und bürgerlichen Welt verſunken war. Die Chriſten verwandelten daher nur die mit dieſem ihrem Unterſchied, dieſem ihrem Weſen zuſammenhängenden Wünſche, Gedanken und Vorſtellungen in Weſen. Die Heiden machten den Menſchen mit Haut und Haaren zum Gotte, die Chriſten machen nur das geiſtige und gemüthliche Weſen des Menſchen zum Gotte. Die Chriſten laſſen alle ſinnlichen Eigenſchaften, Leidenſchaften und Bedürfniſſe von ihrem Gott weg, aber nur weil ſie dieſelben von ihrem eigenen Weſen wegdenken, weil ſie glauben, daß auch ihr Weſen, ihr Geiſt ſich, wie ſie ſich ausdrücken, von dieſer körperlichen Schale und Hülle abſchäle, daß ſie einſt Weſen werden, welche nicht mehr eſſen, nicht mehr trinken, welche reine Geiſter ſind. Das, was der Menſch noch nicht wirklich iſt, aber einſt zu werden hofft und glaubt, einſt werden will, was daher nur ein Gegenſtand des Wunſches, der Sehnſucht, des Strebens und eben deßwegen kein Gegenſtand der ſinnlichen Anſchauung, ſondern nur der Phantaſie, der Einbildung iſt, das nennt man ein Ideal, auf deutſch: ein Ur-, Vor- und Muſterbild. Der Gott des Menſchen oder Volkes, wenigſtens des Volkes, welches nicht, wie der Wilde, ſtets auf dem alten Fleck, auf dem Boden der Rohheit ſtehen bleibt, das weiter kommen will, das eben deßwegen eine Geſchichte hat — denn die Geſchichte hat ihren Grund nur in dem Trieb und Beſtreben des Menſchen, ſich zu vervollkommnen, ſich ein angemeſſenes Daſein zu verſchaffen — der Gott eines ſolchen Volkes iſt nichts Andres, als ſein Ideal. „Ihr ſollt vollkommen ſein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen iſt", heißt es im Neuen Teſtament. Und im Alten Teſtament heißt es: „Ich bin der Herr, euer Gott, darum ſollt ihr euch heiligen, daß ihr heilig ſeid, denn ich bin heilig". Wenn man daher unter Religion gar nichts Andres verſteht, als überhaupt Cultus eines Ideals, ſo hat man vollkommen recht, wenn man die Aufhebung der Religion unmenſchlich nennt, denn daß ſich der Menſch ein Ziel ſeines Strebens, ein Vorbild ſetzt, iſt nothwendig. Aber das Ideal, wie es Gegenſtand der Religion, ſo auch der chriſtlichen Religion, kann nicht unſer Muſter ſein. Der Gott, das religiöſe Ideal iſt zwar immer ein menſchliches Weſen: aber doch ſo, daß eine Menge dem wirklichen Menſchen zukommende Eigenſchaften an ihm weggelaſſen ſind; er iſt nicht das ganze menſchliche Weſen; er iſt nur Etwas vom Menſchen, etwas aus dem Ganzen Herausgeriſſenes, ein Aphorismus der menſchlichen Natur. So reißen die Chriſten den Geiſt, die Seele dem Menſchen aus dem Leibe heraus, und machen dieſen herausgeriſſenen, entleibten Geiſt zu ihrem Gotte. Selbſt die Heiden, wie z. B. die Griechen, welche den Menſchen ſo zu ſagen mit Haut und Haaren zum Gotte machten, ſelbſt dieſe machten doch nur die menſchliche Geſtalt, wie ſie ein Gegenſtand des Auges, aber nicht, wie ſie ein Gegenſtand des körperlichen Taſtſinns iſt, zur Geſtalt ihrer Götter. Ob ſie gleich in der Praxis, im Leben, im Cultus ihre Götter wie wirkliche Menſchen behandelten, ihnen ſogar Speiſe und Trank darbrachten, ſo waren die Götter doch in ihrer Vorſtellung, ihrer Dichtkunſt abgezogene Weſen, Weſen ohne wirkliches Fleiſch und Blut. Namentlich gilt dies aber vom chriſtlichen Gott. Wie kann nun aber ein abgezogenes, unſinnliches, unkörperliches Weſen, ein Weſen ohne ſinnliche Bedürfniſſe, Triebe und Leidenſchaften mir zumuthen, daß ich, ein körperliches, ſinnliches, wirkliches Weſen, ihm gleichen, ihm ähnlich ſein ſoll? Wie kann es für mich das Geſetz, das Muſter meines Lebens und Thuns ſein? wie überhaupt mir Geſetze geben? Der Menſch begreift nicht Gott, ſagt die Theologie, aber Gott begreift auch nicht die Menſchen, ſagt die Anthropologie. Was weiß ein Geiſt von ſinnlichen Trieben, Bedürfniſſen und Leidenſchaften? Woher ſind denn die Geſetze der Moral, ſchreien die Gläubigen, wenn kein Gott iſt? Die Thoren! Geſetze, die der menſchlichen Natur entſprechen, ſind auch nur aus dem Menſchen entſprungen. Ein Geſetz, das ich nicht erfüllen kann, das über meine Kräfte geht, das iſt auch kein Geſetz für mich, kein menſchliches Geſetz; aber ein menſchliches Geſetz hat eben deßwegen auch einen menſchlichen Urſprung. Ein Gott kann alles Mögliche, d. h. alles nur immer Einbildbare, und kann daher auch alles Mögliche dem Menſchen zumuthen. So gut er zu den Menſchen ſagen kann: Ihr ſollt vollkommen und heilig ſein, wie ich, ſo gut kann er auch zu den Menſchen ſagen: Ihr ſollt nicht eſſen und trinken; denn ich, der Herr euer Gott, eſſe und trinke auch nicht. In den Augen eines Gottes iſt ja das Eſſen und Trinken etwas höchſt Unanſtändiges, Unheiliges, Thieriſches. Geſetze, die ein Gott dem Menſchen giebt, d. h. Geſetze, die ein abgezogenes und eben deßwegen nur in der Einbildung exiſtirendes Weſen zu ihrem Grund und Ziel haben, taugen daher nichts für den Menſchen, haben zu ihrer Folge die größte Heuchelei, denn ich kann nicht Menſch ſein, ohne meinen Gott zu verläugnen, oder die größte Unnatur, wie die Geſchichte des Chriſtenthums und anderer ähnlicher Religionen bewieſen hat. Die nothwendige Folge eines geiſtigen, d. h. abſtracten, abgezogenen Weſens oder Gottes, welches der Menſch zum Geſetz ſeines Lebens macht, iſt die Maceration, die Mortification, die Selbſtentfleiſchung, die Selbſtentleibung. Das materielle Elend der Chriſtenwelt hat daher zuletzt ſeinen Grund nur in ihrem geiſtigen Gott oder Ideal. Ein geiſtiger Gott kümmert ſich nur um das Seelenheil, aber nicht um das körperliche Wohl des Menſchen. Ja, das Körperwohl ſteht ſogar in größtem Widerſpruch mit dem Seelenheil, wie die frömmſten und ausgezeichnetſten Chriſten geſagt haben.

Statt des religiöſen Ideals muß ſich der Menſch daher jetzt ein anderes Ideal ſetzen. Unſer Ideal ſei kein caſtrirtes, entleibtes, abgezogenes Weſen, unſer Ideal ſei der ganze, wirkliche, allſeitige, vollkommene, ausgebildete Menſch. Nicht nur das Seelenheil, nicht nur die geiſtige Vollkommenheit, auch die körperliche Vollkommenheit, die körperliche Wohlfahrt und Geſundheit gehöre zu unſerem Ideal! Die Griechen leuchten uns auch hierin mit ihrem Beiſpiel voran. Körperliche Spiele und Uebungen gehörten zu ihren religiöſen Feſten.

Mit dem religiöſen Ideal verknüpfen ſich ferner immer allerlei unvernünftige, ſelbſt abergläubiſche Vorſtellungen. Die Religion ſtellt nämlich zugleich dieſes Ideal als ein Weſen vor, von deſſen Willen das Schickſal des Menſchen abhängt, als ein perſönliches, oder doch ſelbſtſtändiges, vom menſchlichen Weſen unterſchiedenes Weſen, das der Menſch verehren, lieben und fürchten ſoll, kurz, dem er alle die Empfindungen und Geſinnungen zuwenden ſoll, die man nur einem wirklichen, lebendigen Weſen gegenüber empfinden kann. Der Menſch hat keine Vorſtellung, keine Ahnung von einer anderen Wirklichkeit, einer anderen Exiſtenz, als einer ſinnlichen, phyſiſchen. Die Religion ſtellt daher das Ideal, obwohl es nur ein Gedankenweſen oder nur moraliſches Weſen iſt, zugleich als ein phyſiſches Weſen vor. Sie macht das im Sinne des Menſchen höchſte Weſen oder Vorbild auch zu dem an ſich erſten Weſen, zu dem Weſen, woraus alle anderen ſinnlichen, körperlichen Weſen entſprungen ſind und von dem ſie in ihrem Sein abhängen. Dies iſt der Unſinn der Religion, daß ſie das Ziel des Menſchen zum Anfang der Welt, zum Princip der Natur macht. Weil er ſich abhängig fühlt und weiß von ſeinem Ideal, weil er fühlt, daß er ohne dies Ziel nichts iſt, daß er mit ihm den Zweck und Grund ſeines Daſeins verliert, ſo glaubt er auch, daß die Welt überhaupt nicht ohne dieſes Urbild beſtehen kann, daß ſie ohne daſſelbe nichts iſt. Es iſt die menſchliche Eitelkeit, die keineswegs nur in der glänzenden Uniform des Staats, ſondern auch in dem demüthigen Mönchs- oder Prieſtergewand der Religion ſich geltend macht, es iſt, ein modernes Wort gebraucht, die Romantik, welche ihrem religiöſen Ideal den erſten Platz einräumt, ja alle anderen Dinge zum Opfer darbringt, um damit ihre Verehrung auszudrücken. Wie der Liebhaber, wenigſtens der romantiſche Liebhaber, die Tugenden und Reize aller anderen Frauen im Vergleich zu ſeiner Geliebten in Nichts verſchwinden ſieht, wie ſie in ſeinen Augen die Einzige, die Unvergleichliche, die namenlos, die unbeſchreiblich Schöne, der Ausbund, der Inbegriff aller weiblichen Tugenden und Reize iſt, ſo daß für die anderen Frauen nichts übrig bleibt, als der Mangel an allen jenen Reizen, die eben die Einzige in ſich ſchon verſchlungen hat, ſo geht es dem Menſchen auch mit dem Ideal ſeiner religiöſen Liebe. Alle anderen Dinge und Weſen verſchwinden vor demſelben in Nichts; denn es iſt der Inbegriff aller Tugenden, aller Vollkommenheiten. Das Daſein aller anderen Dinge iſt an ſich ihm unerklärlich, weil gleichgültig, wie dem romantiſchen Liebhaber das Daſein aller anderen Frauen; aber weil ſie nun einmal da ſind, troz ſeines religiöſen Ideals, welches allein werth iſt zu exiſtiren, ſo muß er ſich doch einen, wenn auch noch ſo ſchlechten Grund ihres Daſeins ausfindig machen; und er findet dieſen nur in ihrer, freilich ſehr entfernten, Aehnlichkeit mit dem religiöſen Ideal, nur darin, daß ſie doch etwas Göttliches, etwas, wenn auch ſehr wenig Vollkommenes in ſich haben, gleichwie der romantiſche Liebhaber den anderen Frauen wenigſtens die Gnade anthut, ſie doch auch neben ſeiner Einzigen exiſtiren zu laſſen, weil ſie doch auch Aehnlichkeit mit der Einzigen haben. Die andern Frauen ſind ja doch wenigſtens auch Frauen, gleichwie die anderen Weſen auch Weſen ſind, ſo gut als das göttliche Weſen. Aus dieſem eben entwickelten Grunde alſo, freilich nicht aus dieſem allein, kommt es alſo, daß der Menſch ſeinem religiöſen Ideal den erſten Rang unter allen Weſen einräumt, und deßwegen nicht nur alle anderen Weſen nach ihm, ſondern auch aus ihm entſtehen läßt. Nach ihm läßt er ſie entſtehen, weil ſie nach ihm dem Range nach kommen, weil er das dem Range nach erſte Weſen auch zu dem der Zeit nach erſten Weſen macht, weil der Menſch, namentlich der Menſch der alten Welt, aus welcher die Religion entſprungen, das Aeltere, Frühere als ein höheres Weſen anſieht, als das Jüngere, Neuere*); *aus* ihm aber läßt er ſie entſtehen nur aus einem negativen, d. i. nichtigen Grunde; nur aus dem Grunde ſeiner Unwiſſenheit, nur weil er *nicht* weiß, woher er ſie ſonſt entſtehen laſſen ſoll. *Ein* Bock zieht immer einen anderen nach ſich. Der erſte Bock der Religion iſt, daß ſie das religiöſe Ideal zum Urweſen, zum erſten Weſen macht, der zweite, daß ſie die anderen Weſen aus ihm kommen läßt; aber der erſte zieht nothwendig den zweiten nach ſich. „Dem Anfange leiſte Widerſtand!“ Dieſer Satz gilt auch in der Religion, gilt auch in der Politik. Aber ſo ſehr dieſer Satz in der Medicin, Moral und Pädagogik allgemein angenommen und geprieſen wird, ſo ſehr verſchrieen iſt er in der Politik, in der Religion. Der Rationalismus, um ein Beiſpiel aus der Religion, die ja unſer Gegenſtand iſt, zu geben, curirt und bemerkt überall richtig die handgreiflichen Böcke des religiöſen Glaubens, die aber eben nur Böcke zweiten, untergeordneten Ranges ſind; die Grundböcke aber, welche erſt die anderen Böcke zur Folge haben, läßt er als unantaſtbare Heiligthümer beſtehen. Auf die Frage des Rationaliſten an den Atheiſten: was der Atheismus ſei? iſt daher die Antwort die: der Rationalismus iſt ein unausgebackener, halber, ungründlicher Atheismus; der Atheismus iſt der vollendete gründliche Rationalismus. Oder die Antwort iſt dieſe: der Rationalismus iſt ein Chirurg; der Atheiſt ein Mediciner. Der Chirurg heilt nur die handgreiflichen Uebel, der Mediciner die inneren, nicht mit Fingern und Zangen faßbaren Uebel. Doch wieder von dieſer Epiſode zurück zu unſerem Thema.

Der Gott, das religiöſe Ideal des Chriſten iſt der Geiſt. Der Chriſt beſeitigt ſein ſinnliches Weſen; er will nichts wiſſen von dem gemeinen, „thieriſchen“ Trieb des Eſſens und Trinkens, dem gemeinen,

---

*) Z. B.: Antiquitas proxime accedit ad Deos. (Cicero de Legibus.)

„thieriſchen" Trieb der Geſchlechts- und Kinderliebe; er betrachtet den Leib als einen Makel und Schandfleck, der ſeinem Adel, ſeiner Ehre, an ſich ein geiſtiges Weſen zu ſein, von Geburt an anklebt, als eine nur zeitlich nothwendige Herablaſſung und Verläugnung ſeines wahren Weſens, als einen ſchmutzigen Reiſekittel, als ein pöbelhaftes Incognito ſeines himmliſchen Staates. Er will blos Geiſt ſein und werden. Zwar haben die alten Chriſten an die Auferſtehung des Fleiſches geglaubt, ja der Unterſchied des Glaubens der Chriſten, wenigſtens der alten, von dem Glauben der heidniſchen Philoſophen beſteht darin, daß ſie nicht nur eine Unſterblichkeit des Geiſtes, des Denkvermögens, der Vernunft, ſondern auch eine leibliche Unſterblichkeit glaubten. „Ich will nicht allein der Seele nach, ſondern auch dem Leibe nach leben. Das Corpus will ich mit haben," ſagt Luther. Aber dieſer Leib iſt eben ein durchaus himmliſcher, geiſtiger Leib, d. h. ein eingebildeter Leib, ein Leib, der, wie überhaupt die religiöſen Gegenſtände, uns nichts darſtellt und vergegenwärtigt, als das Weſen der menſchlichen Wünſche und Einbildungskraft. Der geiſtige Leib iſt ein Leib, der, wie die Phantaſie, die Einbildung des Menſchen, in einem Nu an einem entfernten Orte iſt, der, wie die Vorſtellung, die Phantaſie, durch verſchloſſene Thüren hindurchdringt, denn die verſchloſſene Thüre, die Wand iſt ja kein Hinderniß, mir vorzuſtellen, mir in der Einbildung zu vergegenwärtigen, was hinter der Wand, hinter der Thüre vorgeht; ein Leib, dem kein Fauſtſchlag und Fußtritt, keine Hieb- und Schußwunden beigebracht werden können, ſo wenig als einer Einbildung, einem Phantaſie-, einem Traumbild Fußtritte und Fauſtſchläge gegeben werden können; er iſt daher ein ganz wunderbarer Körper, der verwirklichte übernatürliche Wunſch des Menſchen, einen Körper zu haben, ohne Krankheit, ohne Uebel, ohne Leiden, ohne Verwundbarkeit und Sterblichkeit und folglich auch ohne alle Bedürfniſſe; denn aus den mannigfaltigen Bedürfniſſen unſeres Leibes entſpringen ja auch die mannigfaltigen Krankheiten und Uebel deſſelben, wie z. B. aus dem Bedürfniß der Luft und folglich einer

Lunge die Leiden und Uebel der Lunge. Brauchten wir keine Luft und hätten daher keine Lunge, ſo hätten wir eine Quelle und Klaſſe von Krankheiten weniger, als wir jetzt haben. Aber das himmliſche, geiſtige Corpus braucht keine Luft, keine Speiſen, keine Getränke; es iſt ein bedürfnißloſes, göttliches, geiſtiges Corpus; kurz es iſt ein nicht vom Weſen der menſchlichen Einbildungen und menſchlichen Wünſche unterſchiedenes Ding, ein Leib, der in Wahrheit kein Leib iſt. Trotz des himmliſchen Leibes können wir daher als das Ideal, das Ziel des Chriſten, des alten ſelbſt, den Geiſt ſetzen. Der Unterſchied zwiſchen den verſchiedenen Sorten der Chriſten beſteht nur darin, daß die alten, wundergläubigen Chriſten hauptſächlich den Geiſt der Einbildungskraft, den mit ſinnlichen, gemüthlichen Bildern geſchwängerten Geiſt; die chriſtlichen, gottesgläubigen Philoſophen den Geiſt, der aus den Bildern allgemeine Begriffe abzieht, den denkenden Geiſt; die Rationaliſten und Moraliſten den Geiſt, der in Handlungen ſich äußert, den praktiſchen, moraliſchen Geiſt, zu ihrem Ideal oder Muſter haben.

Weil alſo dem Chriſten der Geiſt, das fühlende, denkende, wollende Weſen ſein höchſtes Weſen, ſein Ideal iſt, ſo macht er es auch zu dem erſten Weſen, zur Urſache der Welt; d. h. er verwandelt ſeinen Geiſt in ein gegenſtändliches, außer ihm exiſtirendes, von ihm unterſchiedenes Weſen, von welchem er daher auch die außer ihm exiſtirende, gegenſtändliche Welt entſpringen läßt, ableitet. Gott, ſagt der Chriſt, Gott d. h. der vergegenſtändlichte, außer dem Menſchen exiſtirend gedachte Geiſt hat die Welt durch ſeinen Willen und Verſtand hervorgebracht. Dieſen weltſchöpferiſchen Geiſt unterſcheidet der Chriſt aber als den vollkommenen, unendlichen Geiſt von ſeinem oder dem menſchlichen Geiſt überhaupt als dem unvollkommenen, beſchränkten, endlichen Geiſt. Dieſer Proceß der Unterſcheidung, dieſer Schluß von dem „endlichen" Geiſt auf einen unendlichen Geiſt, dieſer Beweis vom Daſein eines Gottes, d. h. hier eines vollkommenen Geiſtes iſt der pſychologiſche. Während der ſogenannte kosmologiſche Beweis von der Welt im Allgemeinen, der phyſiologiſche oder teleologiſche Beweis von der Ordnung und dem Zuſammenhang, der Zweckmäßigkeit der Natur ausgeht, ſo geht dagegen der pſychologiſche Beweis, welcher der das Weſen des Chriſtenthums charakteriſirende Beweis iſt, von der Pſyche oder der Seele, dem Geiſte des Menſchen aus. Der heidniſche Gott iſt ein von der Natur abgezogener, aus der Natur entſprungener; der chriſtliche Gott ein von der Seele, dem Geiſte abgezogener, aus der Seele entſprungener Gott. Der Schluß iſt kürzlich dieſer: der menſchliche Geiſt iſt; an ſeinem Daſein können wir nicht zweifeln; es iſt etwas Unſichtbares, Unkörperliches in uns, das denkt, will und fühlt; aber das Wiſſen, Wollen und Können des menſchlichen Geiſtes iſt mangelhaft, beſchränkt durch die Sinnlichkeit, abhängig vom Leibe; das Beſchränkte, Endliche, Unvollkommene, Abhängige ſetzt aber etwas Unbeſchränktes, Unendliches, Vollkommenes voraus; alſo ſetzt der endliche Geiſt einen unendlichen Geiſt als ſeinen Grund voraus: alſo iſt ein ſolcher und dieſer iſt Gott. Aber folgt hieraus die Selbſtſtändigkeit, die wirkliche Exiſtenz eines ſolchen Geiſtes? Iſt der unendliche Geiſt nicht eben der unendlich, der vollkommen ſein wollende Geiſt des Menſchen? Kommen bei der Entſtehung dieſes Gottes nicht auch die Wünſche des Menſchen in Betracht? Wünſcht nicht der Menſch frei von den Schranken des Leibes, wünſcht er nicht allwiſſend, allmächtig, allgegenwärtig zu ſein? Iſt alſo nicht auch dieſer Gott, dieſer Geiſt der verwirklichte Wunſch des Menſchen, unendlicher Geiſt zu ſein? Haben wir nicht alſo auch in dieſem Gotte das menſchliche Weſen vergegenſtändlicht? Schließen denn nicht die Chriſten, ſelbſt die heutigen denk- oder vernunftgläubigen Chriſten, aus dem Alles wiſſen Wollen, dem unendlichen Wiſſensdurſt des Menſchen, welcher aber hier nicht befriedigt werde und nicht befriedigt werden könne, aus dem unendlichen, durch kein Gut, kein Glück der Erde befriedigten Glückſeligkeitstrieb, aus dem Verlangen nach vollkommener, durch keine ſinnlichen Triebe befleckter Moralität auf die Nothwendigkeit und Wirklichkeit eines nicht auf die Zeit dieſes Lebens und den Ort dieſer Erde beſchränkten, nicht an den Leib, nicht an den Tod gebundenen, unendlichen Lebens und Daſeins des Menſchen? Sprechen ſie aber nicht dadurch, wenn auch nicht geradezu, die Gottheit oder Göttlichkeit des menſchlichen Weſens aus? Iſt denn ein ewig dauerndes, nie endendes, an keine Zeit und keinen Ort gebundenes, ein der Allwiſſenheit, überhaupt unendlicher Vollkommenheit fähiges Weſen nicht ein Gott oder göttliches Weſen? Iſt alſo ihr Gott, ihr unendlicher Geiſt etwas Andres, als das Vor- und Muſterbild von dem, was ſie einſt ſelbſt werden wollen, das Urbild und Abbild ihres eigenen, in der Zukunft ſich entfaltenden Weſens? Was iſt denn der Unterſchied zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Geiſt? Einzig die Vollkommenheit oder Unendlichkeit; die Eigenſchaften, die Weſensbeſtimmungen ſind in beiden gleich; der Geiſt hat nach den chriſtlichen Pſychologen nichts mit der Materie, dem Körper gemein; er iſt, wie ſie ſich ausdrücken, ein vom ſinnlichen, leiblichen Weſen abſolut unterſchiedenes Weſen; Gott iſt es aber desgleichen; Gott kann nicht geſehen, gefühlt, betaſtet werden; der Geiſt auch nicht; der Geiſt denkt, Gott auch; die Chriſten, ſelbſt die vernunftgläubigen, erblicken ja in den Dingen nur verwirklichte, verſinnlichte, verkörperte Gedanken Gottes; der Geiſt hat oder iſt Bewußtſein, Wille, Perſönlichkeit, Gott auch; der Unterſchied iſt nur, daß das, was im Menſchen beſchränkt, endlich, in Gott unbeſchränkt, unendlich iſt. Was offenbart ſich denn nun aber in dieſer Unendlichkeit der göttlichen Eigenſchaften? Die Unendlichkeit oder Unbeſchränktheit der menſchlichen Wünſche, der menſchlichen Einbildungskraft und der menſchlichen Abſtractionskraft, der Kraft oder Fähigkeit, das Allgemeine von dem Einzelnen und Beſonderen abzuziehen, wie ich z. B. von den vielen verſchiedenen Bäumen den Allgemeinbegriff des Baumes abziehe, indem ich alle Unterſchiede, alle Beſonderheiten, wodurch ſich die einzelnen Bäume in der Wirklichkeit unterſcheiden, weglaſſe. Der unendliche Geiſt iſt nichts als der Gattungsbegriff des Geiſtes, welcher aber von der Einbildungskraft auf Befehl der menſchlichen Wünſche und Glückſeligkeitstriebe als ein ſelbſtſtändiges Weſen verſinnlicht wird. „Je weniger beſtimmt, ſagt der heilige Thomas Aquino, je allgemeiner, je abgezogener ein Wort oder eine Beſtimmung iſt, deſto mehr eignet ſie ſich für Gott, deſto angemeſſener iſt ſie ihm.“ Wir haben ſchon früher dies geſehen bei der Frage von der Exiſtenz, von dem Weſen Gottes überhaupt. Jetzt, wo wir im Weſen des Chriſtenthums uns befinden, deſſen Weſen der Geiſt iſt, haben wir dieſes an den geiſtigen Beſtimmungen Gottes nachzuweiſen. Gott, heißt es z. B. in der Bibel, iſt die Liebe, d. h. Gott iſt die Liebe im Allgemeinen gedacht; die menſchliche Liebe beſteht in verſchiedenen Arten, als Freundesliebe, als Vaterlandsliebe, als Geſchlechtsliebe, als Kinder- und Elternliebe, als wohlwollende Geſinnung gegen die Menſchen überhaupt, als Menſchenfreundlichkeit; ſie gründet ſich im Menſchen auf Neigung, Empfindung, Sinnlichkeit; die Liebe nun, abgeſondert von allen dieſen ihren Arten, von allen ſinnlichen und ſpeciellen Beſtimmungen, die Liebe, rein für ſich ſelbſt gedacht, iſt die Liebe, wie ſie Gott zugeſchrieben oder als Gott gedacht wird. Ein anderes Beiſpiel iſt das Wort Gottes oder das göttliche Wort. Die alten Chriſten, welche weit folgerichtiger dachten, als die modernen, welche faſt die ganze Pſychologie und Anthropologie in die Theologie verlegten, ſchrieben dem göttlichen Geiſt auch ein göttliches Wort zu und zwar ganz richtig. Der Geiſt äußert ſich auf die geiſtigſte, ihm entſprechendſte Weiſe nur im Worte, ja Denken und Reden, wenn auch nicht äußerlich mit den Lippen, iſt unzertrennlich; mit dem Worte verſchwindet auch der Gedanke, mit dem Namen die Sache, die er bezeichnet: die Menſchen fingen daher erſt zu denken an, als ſie zu ſprechen anfingen, als ſie Worte bildeten. Wenn man daher Gott Geiſt, Verſtand zuſchreibt, wenn man von Gedanken Gottes ſpricht, ſo muß man auch ſo conſequent ſein, von Worten Gottes zu reden. Schämt man ſich nicht, die Welt, die ſinnliche, körperliche, durch den Gedanken und Willen eines Geiſtes entſtehen zu laſſen, ſchämt man ſich nicht, zu behaupten, daß die Dinge nicht deswegen gedacht werden, weil ſie ſind, ſondern deswegen ſind, weil ſie gedacht werden; ſo ſchäme man ſich auch nicht, dieſelben durch das Wort entſpringen zu laſſen, ſo ſchäme man ſich auch nicht, zu behaupten, daß nicht die Worte ſind, weil die Dinge ſind, ſondern die Dinge nur der Worte wegen ſind. Der Geiſt als Geiſt wirkt nur durch das Wort, tritt nur durch daſſelbe aus ſich heraus in die Welt, in die Erſcheinung. Die alte Theologie und Religion ließen daher auf die dem Weſen Gottes als eines Geiſtes entſprechende Weiſe die Welt entſpringen, indem ſie dieſelbe durch das Sprechen Gottes, das göttliche Wort entſpringen ließen. Dieſe Vorſtellung von der Entſtehung der Welt durch das Wort iſt übrigens keineswegs nur der jüdiſchen oder chriſtlichen Religion eigenthümlich, ſie kommt ſchon in der alten perſiſchen Religion vor. Was im Griechiſchen Logos, heißt dort Honover, was auch nach den neueſten Forſchern, wie Röth („die Aegyptiſche und Zoroaſtriſche Glaubenslehre"), nichts Anderes bedeutet, als das Wort im eigentlichſten Sinn. Das Wort Gottes iſt nun aber, wenigſtens in der chriſtlichen Theologie, nichts Anderes, als der Begriff des Worts überhaupt; das göttliche Wort iſt nicht dieſes oder jenes beſtimmte Wort, kein lateiniſches, deutſches, hebräiſches, griechiſches Wort, kein einzelnes oder beſonderes, kein in der Luft verhallendes, kein zeitliches Wort; aber all dieſe und ähnliche Eigenſchaften, womit die Theologen das Wort Gottes ausſtatten, gelten von dem Begriff des Wortes oder von dem, was das Wort überhaupt, das Wort an ſich iſt. Dieſen Gattungsbegriff nun aber, dieſes allen den unzähligen verſchiedenen Worten gemeinſame Weſen des Wortes verſelbſtſtändigt die religiöſe und theologiſche Einbildungskraft als ein *beſonderes*, perſönliches, ſelbſt wieder vom Worte oder deſſen Weſen unterſchiedenes Weſen, gleichwie ſie das Weſen Gottes, obwohl es urſprünglich und in Wahrheit nichts Andres iſt, als das Weſen der Welt, als ein vom Weſen der Welt unterſchiedenes, beſonderes Weſen vorſtellt. Daſſelbe, was von dem Worte, von der Liebe, daſſelbe gilt von dem Geiſte überhaupt, von dem Verſtande, von dem Willen, von dem Bewußtſein, von der Perſönlichkeit, wie ſie Gott zugeſchrieben oder vergöttert, als Gott vorgeſtellt werden. Es iſt immer nur eine menſchliche Kraft, Eigenſchaft, Fähigkeit, die vergöttert wird, aber wie ſie vergöttert wird, ſo wird ſie abgeſondert von allen den beſonderen Beſtimmungen, die dieſe Kraft, Fähigkeit, Eigenſchaft als eine wirkliche, menſchliche hat, ſo daß, wenn dieſe Verflüchtigung bis aufs Höchſte oder Aeußerſte getrieben wird, zuletzt nichts übrig bleibt als der bloße Name, der Name des Willens, der Name des Bewußtſeins, aber nicht das Weſen des Bewußtſeins, das Weſen des Willens, nicht das, was eben erſt Bewußtſein und Willen zu wirklichem Bewußtſein und Willen macht, ſo daß alſo die Theologie zuletzt nur auf eine hohle, aber erbauliche Phraſeologie hinausläuft.

Neunundzwanzigſte Vorleſung.

Der Sinn oder Kern meiner Entwickelung des pſychologiſchen Beweiſes vom Daſein Gottes, welchen ich als den das Weſen des Chriſtenthums charakteriſirenden bezeichnete, war der, daß der Beweis von dem Daſein eines Gottes oder vielmehr unendlichen Geiſtes — denn als ſolcher wird ja Gott im Chriſtenthum beſtimmt — nur ein indirecter, ungerader Beweis von der Unendlichkeit des menſchlichen Geiſtes ſei, der Beweis dagegen von der Unſterblichkeit auf unmittelbare, gerade Weiſe die Unendlichkeit als eine Eigenſchaft des menſchlichen Geiſtes ausſpreche. Die Chriſten ſchließen nämlich, es müſſe ein unendlicher Geiſt ſein, weil ein endlicher, ein vollkommner, weil ein unvollkommner, ein allwiſſender, weil ein Einiges wiſſender, ein Alles könnender, weil ein Einiges vermögender Geiſt ſei. Aber eben ſo ſchließen ſie: es muß ein ewiges, unendliches Leben des Menſchen geben, weil die geiſtigen Kräfte und Anlagen des Menſchen innerhalb der Schranken dieſes Lebens, dieſes Leibes nicht Platz haben, nicht nach Wunſch und Vermögen ſich entfalten können; es muß einſt der Menſch Alles wiſſen, weil er Alles wiſſen will, weil er einen unbeſchränkten Wiſſensdurſt hat; es muß einſt der Menſch oder menſchliche Geiſt vollkommen ſittlich und glücklich werden, oder, wie ſich die modernen Denkgläubigen kluger und halber Weiſe ausdrücken, wenn auch nicht abſolut vollkommen, doch wenigſtens von Stufe zu Stufe bis zur Unendlichkeit fort immer vollkommener werden, weil er nicht nur eine unendliche Vervollkommnungsfähigkeit, ſondern auch einen unendlichen Vervollkommnungs- und Glückſeligkeitstrieb hat, einen Trieb, der auf dieſer kleinen Erde, in dieſer kurzen Lebenszeit, in dieſem Jammerthal aber unerfüllt bleibt. Wir ſehen hieraus, daß der Schluß auf einen Gott und der Schluß auf die Unſterblichkeit im Grunde *ein und derſelbe* Schluß iſt, daß eben deßwegen die Idee der Gottheit und die Idee der Unſterblichkeit im Weſen, im Grunde eine und dieſelbe iſt. Der Schluß auf einen Gott geht nur dem Schluß auf Unſterblichkeit voraus; die Gottheit iſt die Vorausſetzung der Unſterblichkeit, ohne Gott keine Unſterblichkeit. Aber die Unſterblichkeit iſt erſt der Sinn und Zweck von dem Daſein Gottes oder von dem Schluß auf deſſen Daſein. Ohne Gott hat der Unſterblichkeitsglaube keinen Anhaltspunkt, keinen Anfang, keinen Grund und Boden, kurz kein Prinzip. Die Unſterblichkeit iſt ein dem Zeugniß der Sinne, welche die Wahrheit des Todtſeins verbürgen, widerſprechender, ein überſinnlicher, überſchwänglicher Wunſch und Gedanke. Wie kann ich an die Wahrheit dieſes Gedankens, an die Verwirklichung dieſes Wunſches glauben, wenn kein dieſem Wunſch, dieſem Gedanken entſprechendes, kein wider- und überſinnliches, überſchwängliches Weſen iſt? Wie kann ich an die Natur, an die Welt dieſen Glauben anknüpfen? In der Natur giebt es keine andere Unſterblichkeit, als die der Fortpflanzung, als die, daß ein Weſen nur in den Weſen ſeines Gleichen, nur der Art, der Gattung nach fortdauert, d. h. daß immer an die Stelle des verſtorbenen Individuums ein neues tritt. Bei den niederen Thieren, wie z. B. bei den Schmetterlingen, iſt ſogar unmittelbar mit dem Zeugungsact der Tod verbunden. Der Schmetterling ſtirbt, ſo wie er andere Schmetterlinge oder wenigſtens die Eier, die Keime derſelben in die Welt geſetzt hat. Gäbe es keine Fortpflanzung, ſo gäbe es auch keinen Tod; denn in der Zeugung erſchöpft ein Weſen ſeine Lebenskraft; in der Vervielfältigung ſeiner ſelbſt, oder anders ausgedrückt, dadurch, daß es viele Weſen ſeines Gleichen, ſeiner Art in die

Welt ſetzt, hebt es die Einzigkeit und damit Nothwendigkeit ſeiner eigenen Exiſtenz auf. Der Menſch überdauert allerdings noch lange den Verluſt ſeiner Zeugungskraft; aber wo das Zeugungsvermögen des Menſchen erſchöpft iſt, da beginnt auch das Alter, da nähert er ſich, wenn auch langſam, dem Ende. Wie kann ich alſo an die Natur den Unſterblichkeitsglauben anknüpfen? Die Natur giebt den Tod, aber Unſterblichkeit giebt nur ein Gott. Freilich, wenn der Menſch einmal Unſterblichkeit glaubt, ſo findet er in der Natur auch genug Beiſpiele und Beweiſe dieſes ſeines Glaubens, d. h. er legt die Natur nach ſeinem Sinne, zu Gunſten ſeines Glaubens aus. Worin daher die Chriſten, wie in dem Wechſel der Jahreszeiten, in dem Unter- und Wiederaufgang der Sonne Beweiſe oder Bilder ihrer Unſterblichkeit, ihrer Auferſtehung erblickten, weil ſie an dieſelbe glaubten, Alles daher mit der Brille dieſes Glaubens anſahen, darin erblickten die Heiden, welche keine Unſterblichkeit glaubten, gerade die Beweiſe oder Bilder ihrer Vergänglichkeit und Sterblichkeit. Das Eis, ſagt z. B. Horaz, ſchmelzen die Zephyre, den Frühling zertritt der Sommer, der verſchwindet, ſobald der obſtreiche Herbſt ſeine Früchte ausgeſchüttet, und gleich darauf kehrt wieder der lebloſe Winter. Doch die Verluſte des Himmels erſetzen neue Mondläufe; wir nur, ſinken wir einmal hinab, wo der fromme Aeneas, wo der reiche Tullus und Ancus, ſind Staub und Schatten. Wie kann ich ferner glauben, daß nach dem ſichtbaren, augenfälligen, unläugbaren Untergang des Leibes die ſogenannte Seele, der Geiſt, das Weſen des Menſchen noch übrig bleibt, wenn ich nicht glaube, daß es eine Seele, einen Geiſt ohne Leib giebt, und daß dieſer Geiſt ohne Leib das höchſte und mächtigſte Weſen iſt; *das* Weſen, im Vergleich zu welchem alle ſinnlichen, körperlichen Weſen Nichts ſind und vermögen? Der Glaube an die Unſterblichkeit ſetzt daher den Glauben an die Gottheit voraus, d. h. der Menſch denkt ſich einen Gott, weil er ſich ohne einen Gott keine Unſterblichkeit denken kann. In der Vorſtellung, in der *Doctrin*, in der Lehre iſt die *Unſterblichkeit nur eine*

Folge von dem Glauben an Gott; aber in der **Praxis**, oder in Wahrheit iſt der Unſterblichkeitsglaube der **Grund** des Glaubens an einen Gott. Der Menſch glaubt nicht an die Unſterblichkeit, weil er an Gott glaubt, ſondern er glaubt an Gott, weil er an die Unſterblichkeit glaubt, weil er ohne den Gottesglauben den Unſterblichkeitsglauben nicht begründen kann. Dem Scheine nach iſt das Erſte die Gottheit, das Zweite die Unſterblichkeit; aber der Wahrheit nach iſt das Erſte die Unſterblichkeit, das Zweite die Gottheit. Die Gottheit iſt nur das Erſte inſofern, als ſie das Mittel, die Bedingung zur Unſterblichkeit iſt, oder anders ausgedrückt: ſie iſt das Erſte, weil ſie die perſonificirte, verſelbſtſtändigte Seligkeit und Unſterblichkeit, das als gegenwärtiges Weſen vorgeſtellte und verwirklichte zukünftige Weſen des Menſchen iſt, ſo daß der Glaube an Unſterblichkeit und Gottheit nicht beſondere Glaubensartikel oder Glaubensgegenſtände ſind, ſondern der Glaube an Gott unmittelbar der Glaube an Unſterblichkeit und umgekehrt der Glaube an Unſterblichkeit der Glaube an Gott iſt.

Gegen dieſe Behauptung, welche Gott und Unſterblichkeit für eins, für nicht verſchieden erklärt, kann man anführen, daß man an Gott glauben könne, ohne an Unſterblichkeit zu glauben, wie nicht nur viele Individuen, ſondern ſelbſt ganze Völker beweiſen. Allein ein Gott, mit dem ſich nicht die Vorſtellung oder der Glaube der Unſterblichkeit des Menſchen verbindet, iſt noch kein wahrer, eigentlicher Gott, iſt nur ein vergöttertes Naturweſen; denn die Gottheit und Ewigkeit eines Naturweſens ſchließt allerdings nicht die Unſterblichkeit des Menſchen in ſich; denn die Natur hat kein Herz, iſt unempfindlich für die Wünſche des Menſchen, kümmert ſich nicht um den Menſchen. Wenn ich mir Sonne, Mond und Sterne als ewige Weſen denke, wie die alten Parſen und andere Völker, was folgt daraus für mich? Sonne, Mond und Sterne waren, ehe ſie ein menſchliches Auge erblickte, ſie ſind nicht, weil ich ſie ſehe, ſondern ich ſehe ſie, weil ſie ſind; ob ſie gleich nur ſind für ein ſehendes Weſen, ſo ſind ſie doch nicht für mein Auge ohne jene Einwirkung auf das Auge, der wir den Namen Licht geben; kurz mein ſie Sehen ſetzt ihr Daſein voraus; ſie waren, ehe ich ſie ſah, und ſie werden ſein, wenn ich ſie auch nicht mehr ſehe; denn ſie ſind hoffentlich nicht dazu, um von mir geſehen zu werden. Was folgt daraus alſo für die Unſterblichkeit meines Auges, oder meines Weſens überhaupt? Der Gott, aus dem keine Unſterblichkeit erfolgt, iſt alſo entweder irgend ein Naturgegenſtand: oder: er iſt zwar ein menſchliches, aber ariſtokratiſches Einzelweſen, wie die Götter der Polytheiſten, namentlich der Griechen. Bei den Griechen heißen die Menſchen die Sterblichen, die Götter die Unſterblichen. Die Unſterblichkeit iſt hier auch eins mit dem Begriff der Gottheit; aber ſie iſt ein Privilegium der Gottheit; ſie geht nicht auf den Menſchen über, weil die Götter Ariſtokraten ſind, die nichts von ihren Vorrechten ablaſſen, weil ſie eiferſüchtige, ſelbſtſüchtige, neidiſche Weſen ſind. Sie ſind zwar durch und durch menſchliche Weſen, ſie haben alle Laſter und Leidenſchaften der Griechen an ſich; aber ſie bilden doch eine beſondere Klaſſe von Weſen und laſſen daher das gemeine Menſchenpack nicht an ihrer Seligkeit und Unſterblichkeit Theil nehmen. „Die Götter haben den elenden Menſchen die Angſt und den Schmerz zugetheilt; ſie ſelbſt leben glücklich und ſorglos", heißt es in der Ilias. Uebrigens hat wenigſtens bei Homer, dem Vater oder Taufpathen der griechiſchen Götter, die Unſterblichkeit der Götter auch nicht viel zu ſagen; denn, ob ſie gleich nicht wirklich ſterben, ſo können ſie doch ſterben. Oder der Gott, mit dem nicht der Glaube an Unſterblichkeit verbunden iſt, iſt nur ein Nationalgott, wie der Gott der alten Juden. Die Juden glaubten keine Unſterblichkeit, ſondern nur eine Fortdauer des Geſchlechts durch die Zeugung; ſie wünſchten ſich nur ein langes Leben und Nachkommenſchaft, wie überhaupt die alten, namentlich orientaliſchen Völker, bei denen es für das größte Unglück galt und noch jetzt gilt, kinderlos aus der Welt zu ſcheiden. Aber der Gott Jehovah, der alte wenigſtens, unterſcheidet ſich ſeinem Weſen nach nicht von dem Weſen der alten Iſraeliten. Was der Iſraelite haßte, das haßte auch ſein Gott; was der Iſraelite gerne roch, das war auch dem Herrn ein lieblicher Geruch. „Noah opferte beim Herausgehen aus der Arche und der Herr roch den lieblichen Geruch“. Ja die Speiſen, die ſie ſelbſt aßen, die Hebräer, waren auch die Speiſe Gottes. An einen Nationalgott kann ſich nur der Gedanke an die unendliche Ausdehnung und Dauer der Nation knüpfen. Ich will, ſagte Jehovah zu dem Stammvater der Juden, Abraham, ich will Deinen Saamen ſegnen und mehren, wie die Sterne am Himmel und wie den Sand am Ufer des Meeres. Oder: der Gott, der dem Menſchen nicht das Bewußtſein ſeiner Unſterblichkeit einflößt, indem der Menſch nicht die Bürgſchaft findet, daß er ewig leben wird, iſt nur noch ein Gott dem Namen, aber nicht der That nach. Ein ſolcher Namensgott iſt z. B. der Gott mancher ſogenannter ſpeculativer Philoſophen, welche die Unſterblichkeit läugnen und Gott feſthalten; aber ſie halten ihn nur deswegen feſt, weil ſie ſich ohne denſelben Vieles nicht denken und erklären können, weil er die Lücken ihres Syſtems und Kopfs ausfüllen muß; er iſt daher nur ein theoretiſches, philoſophiſches Weſen. Ein ſolcher Gott iſt ferner der Gott mancher rationaliſtiſcher Naturforſcher, welcher nichts Andres iſt, als die perſonificirte Natur oder Naturnothwendigkeit, das Univerſum, das Weltall, womit ſich freilich nicht die Vorſtellung der Unſterblichkeit verträgt, denn in der Vorſtellung des Weltalls verliert der Menſch ſich aus dem Auge, ſieht er ſich verſchwinden, oder nichts Andres, als die *erſte Urſache* der Natur oder Welt; aber eine erſte Welturſache iſt noch lange kein Gott. Als die erſte Urſache der Welt kann ich mir eine bloße Naturkraft denken. Ein Gott iſt weſentlich ein Gegenſtand der Verehrung, der Liebe, der Anbetung; aber eine Naturkraft kann ich nicht lieben, nicht religiös verehren, nicht anbeten. Ein Gott iſt kein Naturweſen, keine Naturkraft, ſondern ein Gott iſt Abſtractionskraft, Einbildungskraft und Herzenskraft. Ein Gott iſt weſentlich ein herzliches Weſen; ein Gott, ſage ich im vorletzten Paragraph der dieſen

Vorleſungen zu Grunde gelegten Abhandlung vom Weſen der Religion, iſt kein Ding, das Du mit dem Fernrohr am Himmel der Aſtronomie, oder mit dem Suchglas in einem botaniſchen Garten, oder mit dem mineralogiſchen Hammer in den Bergwerken der Geologie, oder mit dem anatomiſchen Meſſer in den Eingeweiden der Thiere und Menſchen finden kannſt: Du findeſt ihn nur im Glauben, nur in der Einbildungskraft, nur im Herzen des Menſchen; denn er iſt ſelbſt nichts Andres, als das Weſen der Phantaſie oder Einbildungskraft, das Weſen des menſchlichen Herzens. Ein Gott iſt daher weſentlich ein die Wünſche des Menſchen erfüllendes Weſen. Nun gehört aber vor Allem zu den Wünſchen des Menſchen, wenigſtens des Menſchen, der ſeine Wünſche nicht durch die Naturnothwendigkeit beſchränkt, der Wunſch nicht zu ſterben, ewig zu leben; ja, dieſer Wunſch iſt der letzte und höchſte Wunſch des Menſchen, der Wunſch aller Wünſche, wie und weil das Leben der Inbegriff aller Güter iſt; ein Gott, der daher nicht dieſen Wunſch erfüllt, der nicht den Tod aufhebt oder wenigſtens durch ein anderes neues Leben erſetzt, iſt *kein* Gott, wenigſtens kein wahrer, dem Begriffe eines Gottes entſprechender Gott. So *grundlos* der Glaube an die Unſterblichkeit ohne den Glauben an die Gottheit, ſo *ſinnlos* iſt der Glaube an Gott ohne den Glauben an eine Unſterblichkeit. Gott iſt weſentlich ein Ideal, ein Urbild des Menſchen; aber das Urbild des Menſchen iſt *nicht für ſich*, ſondern *für den Menſchen* da; ſeine Bedeutung, ſein Sinn, ſein Zweck iſt ja nur der, daß der Menſch werde, was das Urbild vorſtellt; das Urbild iſt nur das perſonificirte, als ein eigenes Weſen vorgeſtellte zukünftige Weſen des Menſchen. Ein Gott iſt daher weſentlich ein communiſtiſches, kein ariſtokratiſches Weſen; er theilt Alles, was er iſt und hat, mit dem Menſchen; alle ſeine Eigenſchaften werden Eigenſchaften des Menſchen; und zwar mit vollem Rechte; ſie ſind ja aus dem Menſchen entſtanden; ſie ſind vom Menſchen abgezogen, ſie werden am Ende den Menſchen wieder zurückgeben. „Gott iſt ſelig, ſagt z. B. Luther, aber er will nicht für ſich allein ſelig ſein“.

Die Religion ſtellt Gott als ein ſelbſtſtändiges, perſönliches Weſen vor; ſie ſtellt daher auch die Unſterblichkeit und andere göttliche Eigenſchaften, deren der Menſch theilhaftig iſt oder wird, als eine Gabe, als ein Geſchenk gleichſam der göttlichen Liebe und Güte vor und dar. Aber der wahre Grund, daß der Menſch am Schluſſe der Religion, bei dem wir jetzt ſtehen, in der Lehre von den letzten Dingen göttliches Weſen wird, der wahre Grund davon iſt, weil Gott, wenigſtens der chriſtliche, nichts Andres, als das Weſen des Menſchen. Iſt aber das Weſen des Menſchen göttliches Weſen, ſo iſt die nothwendige Folge, daß auch die Individuen, die einzelnen Menſchen Götter ſind oder werden. Das Ideal oder Vorbild und zugleich die Bürgſchaft von der Gottheit und Unſterblichkeit, nicht nur des Weſens des Menſchen im Allgemeinen, des abgezogenen Weſens des Menſchen, welches der Geiſt, die Vernunft, der Wille, das Bewußtſein iſt, und welches in dem unſichtbaren, unfaßbaren Gott, dem ſogenannten Gott Vater vergöttert wird, ſondern auch des einzelnen, d. i. wirklichen Menſchen, des Individuums, iſt im Chriſtenthum der Gottmenſch Chriſtus, in welchem es ſich daher augenfällig zeigt und offenbart, daß das göttliche Weſen ein nicht vom Menſchen unterſchiedenes Weſen iſt. Der moderne Denkglaube hat in ſeiner Halbheit, Taktloſigkeit und Oberflächlichkeit den Gottmenſchen aufgegeben, aber den Gott feſtgehalten, d. h. er hat die Conſequenz, die nothwendige Folge des Gottesglaubens aufgegeben, aber den Grund ſtehen laſſen; er hat, wie ich ſchon bei einer anderen Gelegenheit zeigte, die Lehre beibehalten, aber die Anwendung, das Beiſpiel, den individuellen, ſinnlichen Fall, in dem ſich dieſe Lehre bewahrheitet, verworfen. Er hat den Geiſt beibehalten, — Gott iſt ein Geiſt, ſagt der Rationaliſt, wie der alte Chriſt, — aber er hat trotz ſeines Geiſtes und Vernunftglaubens den Kopf verloren; er hat Geiſt ohne Kopf, während der alte Chriſt ganz vernunft- und naturgemäß dem göttlichen Geiſt in dem Haupte ſeines Gottmenſchen einen Kopf als das nothwendige Organ und Wahrzeichen des Geiſtes beifügte. Der Rationaliſt hat einen göttlichen Willen; aber ohne die nothwendigen Bedingungen und Aeußerungsmittel des Willens, ohne Bewegungsnerven und Muskeln, kurz ohne die Werkzeuge, durch welche der chriſtliche Gott in den Wundern des Gottmenſchen beſtätigt und beweiſt, daß er einen *wirklichen* Willen hat; der Rationaliſt ſpricht von der göttlichen Güte und Vorſehung, aber er läßt das menſchliche Herz des Gottmenſchen weg, ohne welches doch Güte und Vorſehung bloße Worte ohne Wahrheit ſind; der Rationaliſt gründet die Unſterblichkeit auf die Gottesidee, zwar nicht allein, doch nebenbei; er ſpricht von den göttlichen Eigenſchaften als Bürgſchaften der Unſterblichkeit, „ſo wahr als Gott iſt, ſo wahr ſind wir auch unſterblich“; aber gleichwohl verwirft er das Zeugniß dieſer Unzertrennlichkeit oder Einheit der Gottheit und Unſterblichkeit, indem er die *Einheit des göttlichen und menſchlichen Weſens* in dem Gottmenſchen als götzendieneriſchen Aberglauben verwirft. Der Schluß: „ſo wahr als Gott iſt, ſo wahr ſind wir auch unſterblich“, iſt nämlich nur begründet und gerechtfertigt, wenn er den Satz zu ſeiner Vorausſetzung hat oder in den Satz überſetzt wird: ſo wahr Gott Menſch iſt, ſo wahr iſt der Menſch Gott, ſo wahr iſt folglich auch die Eigenſchaft Gottes, nicht dem Tode, nicht der Nothwendigkeit eines Endes unterworfen zu ſein, eine Eigenſchaft des Menſchen. Kurz die Folgerung der Unſterblichkeit des Menſchen aus dem Begriffe und Daſein eines Gottes gründet ſich nur auf die Einheit, d. h. die Nichtverſchiedenheit des göttlichen und menſchlichen Weſens. Selbſt der religiöſe Glaube, obwohl er die Unſterblichkeit nur als eine Folge der Güte Gottes darſtellt, als eine Sache der Gnade, des freien Willens Gottes, gründet ſie doch zugleich auf die Verwandtſchaft des menſchlichen und göttlichen Weſens und Geiſtes. Verwandtſchaft ſetzt aber voraus Einheit und Gleichheit des Weſens oder der Natur, oder es iſt vielmehr nur ein ſinnlicher Ausdruck ſtatt Einheit und Gleichheit. Darum kann ſelbſt — und damit beſchränke und berichtige ich einen früher ausgeſprochenen Satz — an einen gegen den Menſchen an ſich gleichgültigen und rückſichtsloſen Gegenſtand, an ein Naturweſen, wie z. B. an die Sonne und andere Himmelskörper der Glaube des Menſchen an Unſterblichkeit, freilich nicht in dem Sinne der chriſtlichen Unſterblichkeit, ſich anknüpfen; aber nur unter der Bedingung, daß der Menſch ſich als ein mit dieſen himmliſchen Körpern verwandtes Weſen anſieht, glaubt, daß ſein Weſen und das Weſen dieſer Himmelskörper einer und derſelben Natur iſt. Bin ich himmliſcher Abkunft, himmliſchen Weſens, ſo kann ich natürlich ſo wenig ſterben, als dieſe Himmelskörper, wenn ich ſie mir als unſterblich denke. Ihre Unſterblichkeit verbürgt meine eigene; denn wie ſollte der Vater ſeine eigenen Kinder fallen und ſterben laſſen? er würde ja dadurch gegen ſein eigenes Fleiſch und Blut, ſein eigenes Weſen ſtreiten. So wie ein himmliſches Weſen nur himmliſche, ſo zeugt ein unſterbliches Weſen auch wieder nur unſterbliche Kinder oder Weſen. Darum leitet der Menſch von einem Gotte ſein Daſein ab, um dadurch ſich einer göttlichen Abkunft und vermittelſt derſelben der Göttlichkeit, d. i. Unſterblichkeit ſeines Weſens zu verſichern. Wer über den Tod, die Folge der Naturnothwendigkeit hinauskommen will, der muß auch über den Grund derſelben, die Natur ſelbſt hinausgehen. Wer in der Natur *nicht enden* will, der kann auch *nicht mit der Natur anfangen*, ſondern nur mit einem Gotte. Nicht die Natur, nein! ein übernatürliches göttliches Weſen iſt der Urheber, die Urſache von mir, d. h. auf deutſch: *ich bin ein übernatürliches göttliches Weſen*; aber der Grund meiner Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit iſt nicht die Ableitung von einem übernatürlichen Weſen, ſondern ich leite mich von einem ſolchen ab, weil ich im Grunde meines Weſens ſchon vor dieſer Ableitung mich für ein ſolches halte und daher mich nicht aus der Natur, aus der Welt entſprungen denken kann. „Wir ſehen, ſagt Luther in ſeiner Auslegung des erſten Buchs Moſe, daß der Menſch eine *beſondere* Creatur ſey, darum geſchaffen, daß er der

Gottheit und Unſterblichkeit theilhaftig ſey, denn ein Menſch iſt eine *beſſere Creatur, denn Himmel und Erde mit Allem, was darinnen iſt*". „*Ich bin ein Menſch*, ſagt derſelbe an einer andern ſchon in meinen Schriften angeführten Stelle, *das iſt ja ein höher Titel denn ein Fürſt ſein.* Urſach: *den Fürſten hat Gott nicht gemacht*, ſondern *die Menſchen*, daß ich aber ein Menſch bin, hat Gott allein gemacht". Eben ſo ſagt der heidniſche, in ſeinen Lehren und Vorſtellungen aber ſich dem Chriſtenthume im höchſten Grade annähernde Philoſoph Epiktet: „Wenn ſich Einer das gehörig einprägte, daß wir Alle Gott zu unſerer hauptſächlichen Urſache haben, daß Gott der Vater der Menſchen (und Götter) iſt, ſo würde er ſicherlich nie klein oder niedrig von ſich denken. Wenn der Kaiſer Dich zu ſeinem Sohne annähme, ſo würde Niemand Deinen Stolz ertragen können. Soll alſo der Gedanke, daß Du Gottes Sohn biſt, Dich nicht erheben, nicht ſtolz machen"? Aber iſt denn nicht jedes Ding, jedes Weſen auch ein Geſchöpf Gottes? Hat denn nicht der Religion zufolge Gott Alles gemacht? Jo, aber er iſt nicht in demſelben Sinne Schöpfer der Thiere, Pflanzen, Steine, als er Schöpfer der Menſchen; er iſt in Beziehung auf die Menſchen der Vater derſelben; aber nicht Vater der Thiere, ſonſt würden die Chriſten auch Bruderſchaft mit den Thieren machen, gleich wie ſie daraus, daß Gott der Vater der Menſchen, ſchließen, daß alle Menſchen Brüder ſind und ſein ſollen. „Er (Gott), ſagt z. B. Luther in ſeiner Kirchenpoſtille, iſt ja euer Vater, und allein *euer Vater*, nicht der Vögel, noch der Gänſe oder Enten (auch nicht der gottloſen Heiden"). Eben ſo unterſchieden auch die Platoniker, welche faſt dieſelbe Theologie, wie die Chriſten, nur keine Chriſtologie hatten, zwiſchen Gott als Werkmeiſter, Macher und Gott als Vater; Gott, als Urheber der geiſtigen Weſen, der Menſchen nannten ſie Vater, Gott als Urheber der unbeſeelten Weſen und Thiere nannten ſie Werkmeiſter, Macher. (Plutarch: Platoniſche Fragen.) Der Sinn der Lehre, Gott iſt der Vater der Menſchen oder die Menſchen ſind die Kinder Gottes, iſt alſo, daß der Menſch göttlicher Abkunft, göttlichen, folglich auch unſterblichen Weſens iſt. Gott, als der gemeinſchaftliche Vater der Menſchen, iſt nichts, als die perſonificirte Einheit und Gleichheit des Menſchengeſchlechts, der Begriff der Gattung, worin alle Unterſchiede der Menſchen aufgehoben, weggelaſſen ſind, welcher Gattungsbegriff aber im Unterſchiede von den wirklichen Menſchen als ein ſelbſtſtändiges Weſen vorgeſtellt wird. Es iſt daher ganz natürlich und nothwendig, daß die göttlichen Eigenſchaften zu Eigenſchaften des Menſchen werden; denn was von der Gattung, gilt auch von den Individuen; die Gattung iſt ja nur das alle Individuen Umfaſſende, das Allen Gemeine. Wo daher an einen Gott geglaubt wird ohne Unſterblichkeitsglauben, da iſt entweder der wahre Sinn und Begriff der Gottheit noch nicht gefunden, oder wieder verloren gegangen. Dieſer iſt: Gott iſt der perſonificirte Gattungsbegriff des Menſchen, die perſonificirte Göttlichkeit und Unſterblichkeit des Menſchen. Der Glaube des Menſchen an Gott, verſteht ſich an Gott, inwiefern er nicht das Weſen der Natur ausdrückt, iſt daher, wie ich im Weſen des Chriſtenthums ſagte, nur der Glaube des Menſchen an ſein eigenes Weſen. Ein Gott iſt nur ein die Wünſche des Menſchen erfüllendes, verwirklichendes Weſen, aber wie kann ich an ein Weſen glauben, das meine Wünſche verwirklicht, wenn ich nicht vorher oder zugleich an die Heiligkeit, an die Weſenhaftigkeit und Rechtmäßigkeit, an die unbedingte Gültigkeit meiner Wünſche glaube? Aber wie kann ich an die Nothwendigkeit der Erfüllung meiner Wünſche, welche der Grund der Nothwendigkeit eines Wunſcherfüllers, eines Gottes iſt, glauben, ohne an mich, ohne an die Wahrheit und Heiligkeit meines Weſens zu glauben? Was ich wünſche, das iſt ja mein Herz, mein Weſen. Wie kann ich mein Weſen von meinen Wünſchen unterſcheiden? Der Glaube an Gott iſt daher nur abhängig von dem Glauben des Menſchen an die übernatürliche Hoheit ſeines Weſens. Oder: in dem göttlichen Weſen vergegenſtändlicht er nur ſein eigenes Weſen. In der göttlichen Allwiſſenheit erfüllt er nur, um noch einmal das Geſagte kurz zuſammen zu faſſen, ſeinen Wunſch, Alles zu wiſſen, oder vergegenſtändlicht er nur die Fähigkeit des menſchlichen Geiſtes, in ſeinem Wiſſen nicht auf dieſen oder jenen Gegenſtand beſchränkt zu ſein, ſondern Alles zu umfaſſen; in der göttlichen Allörtlichkeit oder Allgegenwart verwirklicht er nur den Wunſch, an keinen Ort gebunden zu ſein, oder vergegenſtändlicht er nur die Fähigkeit des menſchlichen Geiſtes, in Gedanken überall zu ſein; in der göttlichen Ewigkeit oder Allzeitlichkeit verwirklicht er nur den Wunſch, an keine Zeit gebunden zu ſein, nicht zu enden, oder vergegenſtändlicht er nur die Endloſigkeit und (wenigſtens, wenn er folgerichtig denkt) die Anfangsloſigkeit des menſchlichen Weſens, der menſchlichen Seele, denn wenn die Seele des Menſchen nicht ſterben, nicht enden kann, ſo kann ſie auch nicht entſtehen, nicht anfangen, wie Viele ganz conſequent geglaubt haben; in der göttlichen Allmacht verwirklicht er nur den Wunſch, Alles zu können, ein Wunſch, der mit dem Wunſch Alles zu wiſſen zuſammenhängt oder nur eine Folge deſſelben iſt; denn der Menſch kann nur ſo viel, wie ſchon der Engländer Bacon ſagt, als er weiß, wer ja nicht weiß, wie man eine Sache macht, der kann ſie auch nicht machen; das Können ſetzt das Wiſſen voraus; wer daher Alles zu wiſſen wünſcht, der wünſcht auch Alles zu können; oder: in der göttlichen Allmacht vergegenſtändlicht und vergöttert der Menſch nur ſein Allvermögen, ſeine unbeſchränkte Fähigkeit zu Allem. Das Thier, ſagt ein chriſtlicher Denker, der ſelbſt über die Wahrheit der chriſtlichen Religion geſchrieben, Hugo Grotius, kann nur dieſes oder jenes: aber die Macht, das Vermögen des Menſchen iſt unbeſchränkt. In der göttlichen Seligkeit und Vollkommenheit verwirklicht der Menſch nur den Wunſch, ſelbſt ſelig und vollkommen, folglich auch moraliſch vollkommen zu ſein; denn ohne moraliſche Vollkommenheit giebt's keine Seligkeit: wer kann ſelig ſein mit Eiferſucht, mit Neid und Mißgunſt, mit Bosheit und Rachegefühl, mit Habſucht und Trunkſucht? Das göttliche Weſen alſo iſt das Weſen des Menſchen, aber nicht, wie es der proſaiſchen Wirklichkeit nach iſt, ſondern wie es den poetiſchen Forderungen, Wünſchen und Vorſtellungen des Menſchen nach iſt oder vielmehr ſein ſoll und einſt ſein wird. Der heißeſte, der innigſte, der heiligſte Wunſch und Gedanke des Menſchen iſt aber oder war wenigſtens der Wunſch, der Gedanke des unſterblichen Lebens, der Gedanke und Wunſch des Menſchen, ein unſterbliches Weſen zu ſein. Das unſterblich gewünſchte und gedachte Weſen des Menſchen iſt daher das göttliche Weſen. Oder: Gott iſt nichts Anderes, als das zukünftige, unſterbliche Weſen des Menſchen, wie es aber im Unterſchiede von dem gegenwärtigen, jetzt leiblich, ſinnlich exiſtirenden Menſchen als ein ſelbſtſtändiges Weſen gedacht wird. Gott iſt ein nicht menſchliches, ein übermenſchliches Weſen; aber der zukünftige, unſterbliche Menſch iſt auch ein Weſen über dem gegenwärtigen, wirklichen, ſterblichen Menſchen. So verſchieden Gott vom Menſchen, ſo verſchieden iſt der geglaubte, zukünftige oder unſterbliche Menſch von dem wirklichen, gegenwärtigen oder ſterblichen Menſchen. Kurz die Einheit, die Nichtverſchiedenheit der Gottheit und Unſterblichkeit, folglich der Gottheit und Menſchheit iſt das gelöſte Räthſel der Religion, namentlich der chriſtlichen. Wie alſo die Natur, aber als ein Gegenſtand und Weſen der menſchlichen Wünſche und Einbildungskraft, der Kern der Naturreligion, ſo iſt der Menſch, aber als Gegenſtand und Weſen der menſchlichen Wünſche, der menſchlichen Einbildungs- und Abſtractionskraft, der Kern der Geiſtesreligion, der chriſtlichen Religion.

Dreißigſte Vorleſung.

Ich bin mit dem Beweis, daß erſt in der Unſterblichkeit der Sinn und Zweck der Gottheit gefunden und erreicht wird, daß die Gottheit und Unſterblichkeit eins ſind, daß die Gottheit aus einem ſelbſtſtändigen Weſen, welches ſie zuerſt iſt, am Ende als Unſterblichkeit zu einer Eigenſchaft des Menſchen wird, an das Ziel meiner Aufgabe und damit an den Schluß meiner Vorleſungen gekommen. Ich wollte beweiſen, daß der Gott der Naturreligion die Natur, der Gott der Geiſtesreligion, des Chriſtenthums der Geiſt, überhaupt das Weſen des Menſchen ſei, und zwar zu dem Zwecke, daß der Menſch fürderhin in ſich ſelbſt, nicht mehr außer ſich, wie der Heide, noch über ſich, wie der Chriſt, den Beſtimmungsgrund ſeines Handelns, das Ziel ſeines Denkens, den Heilquell ſeiner Uebel und Leiden ſuche und finde. Ich konnte dieſen Beweis namentlich in Beziehung auf das uns am meiſten intereſſirende Chriſtenthum natürlich nicht durch alle einzelnen Lehren und Vorſtellungen des Chriſtenthums hindurch führen; ich konnte ihn noch weniger bis auf die Geſchichte der chriſtlichen Philoſophie ausdehnen, wie ich anfangs vorhatte. Es iſt aber auch nicht nothwendig, wenigſtens bei einem Gegenſtand, wie es der Gegenſtand dieſer Vorleſungen war, bis auf's Einzelne und Beſondere ſein Thema durchzuführen. Die Hauptſache ſind überall die Elemente, die erſten Sätze, die Grundſätze, aus welchen untergeordnete Sätze ſich durch bloße Folgerung ergeben. Und dieſe, die Grundſätze meiner Lehre habe ich gegeben und zwar auf die möglichſt klare Weiſe. Freilich hätte ich mich kürzer faſſen können in den erſten Vorleſungen. Aber mich entſchuldigt der Umſtand, daß ich kein akademiſcher Docent, daß ich nicht an Vorleſungen gewöhnt bin, kein ausgearbeitetes Heft vor mir liegen hatte und daher meinen Stoff nicht nach der Elle akademiſcher Zeitrechnung zu meſſen und einzutheilen verſtand. Ich würde jedoch mit einem Hiatus, einem Mißton meine Vorleſungen ſchließen, wenn ich mit dem in der letzten Stunde ausgeführten Beweiſe ſchließen wollte; denn ich habe die Prämiſſen, die Vorderſätze oder Vorausſetzungen, von denen aus der Chriſt auf eine Gottheit und Unſterblichkeit ſchließt, unangefochten beſtehen laſſen. Gott, ſagte ich, iſt der Verwirklicher oder die Wirklichkeit der menſchlichen Wünſche der Glückſeligkeit, Vollkommenheit, Unſterblichkeit. Wer alſo, kann man hieraus ſchließen, dem Menſchen den Gott nimmt, der reißt ihm das Herz aus dem Leibe. Allein ich beſtreite die Vorausſetzungen, von welchen die Religion und Theologie auf die Nothwendigkeit und das Daſein der Gottheit, oder — es iſt eins — der Unſterblichkeit ſchließen. Ich behaupte, daß die Wünſche, die ſich nur in der Einbildung erfüllen, oder von denen aus auf das Daſein eines eingebildeten Weſens geſchloſſen wird, auch nur eingebildete, nicht wirkliche, wahre Wünſche des menſchlichen Herzens ſind; ich behaupte, daß die Schranken, welche die religiöſe Einbildungskraft in der Gottheit oder Unſterblichkeit aufhebt, nothwendige Beſtimmungen des menſchlichen Weſens ſind, welche von demſelben nicht abgeſondert werden können, folglich keine Schranken, außer eben nur in der Einbildung des Menſchen ſind. So iſt es z. B. keine Schranke des Menſchen, daß er an Ort und Zeit gebunden iſt, daß ihn „ſein Leib an die Erde feſſelt, wie der Vernunftgläubige ſagt, und ihn daher verhindert zu wiſſen, was auf dem Monde, auf der Venus iſt.“ Die Schwere, die mich an die Erde bindet, iſt nichts Anderes, als die Erſcheinung von meinem Zuſammenhang mit der Erde, von meiner Unzertrennlichkeit von ihr; was bin ich, wenn ich dieſen

Zuſammenhang mit der Erde aufhebe? Ein Phantom; denn ich bin weſentlich ein Erdweſen. Mein Wunſch, mich auf einen anderen Weltkörper zu verſetzen, iſt daher nur ein eingebildeter Wunſch. Könnte ſich dieſer Wunſch verwirklichen, ſo würde ich mich überzeugen, daß es nur ein phantaſtiſcher, thörichter Wunſch geweſen, denn ich würde mich höchſt unbehaglich auf dem fremden Weltkörper befinden, und daher aber leider! zu ſpät einſehen, daß es beſſer und vernünftiger geweſen wäre, auf der Erde zu bleiben. Es giebt viele Wünſche des Menſchen, die man mißverſteht, wenn man glaubt, ſie wollten verwirklicht werden. Sie wollen nur Wünſche bleiben, ſie haben ihren Werth nur in der Einbildung; ihre Erfüllung wäre die bitterſte Enttäuſchung des Menſchen. Ein ſolcher Wunſch iſt auch der Wunſch des ewigen Lebens. Würde dieſer Wunſch erfüllt, die Menſchen würden das ewige Leben herzlich ſatt bekommen und ſich nach dem Tode ſehnen. In Wahrheit wünſcht ſich der Menſch nur keinen frühzeitigen, keinen gewaltſamen, keinen ſchrecklichen Tod. Alles hat ſein Maaß, ſagt ein heidniſcher Philoſoph, Alles bekommt man zuletzt ſatt, ſelbſt das Leben, und der Menſch wünſcht daher endlich auch den Tod. Der normale, naturgemäße Tod, der Tod des vollendeten Menſchen, der ſich ausgelebt hat, hat daher auch gar nichts Erſchreckliches. Greiſe ſehnen ſich ſogar oft nach dem Tode. Der deutſche Philoſoph Kant konnte vor Ungeduld den Tod kaum erwarten, ſo ſehnte er ſich nach ihm, aber nicht, um wieder aufzuleben, ſondern aus Verlangen nach ſeinem Ende. Nur der unnatürliche, der unglückliche Todesfall, der Tod des Kindes, des Jünglings, des Mannes in ſeiner vollen Manneskraft empört uns gegen den Tod und erzeugt den Wunſch eines neuen Lebens. Aber ſo ſchrecklich, ſo ſchmerzlich ſolche Unglücksfälle für die Ueberlebenden ſind, ſo berechtigen ſie uns doch zur Annahme eines Jenſeits ſchon aus dem Grunde nicht, weil dieſe abnormen Fälle — abnorm ſind ſie, ſollten ſie gleich häufiger ſein, als der naturgemäße Tod — nur auch ein abnormes Jenſeits zur Folge haben, nur ein Jenſeits für die gewaltſam oder zu früh Geſtorbenen; aber ein ſolches abſonderliches Jenſeits wäre etwas Unglaubliches und Widerſinniges. Aber ſo wie der Wunſch des ewigen Lebens iſt auch der Wunſch der Allwiſſenheit und unbegränzter Vollkommenheit nur ein eingebildeter Wunſch, und der dieſem Wunſch untergelegte unbeſchränkte Wiſſens- und Vervollkommnungstrieb nur dem Menſchen angedichtet, wie die tägliche Erfahrung und Geſchichte beweiſt. Der Menſch will nicht Alles, er will nur wiſſen, wozu er eine beſondere Vorliebe und Neigung hat. Selbſt der Menſch von univerſellem Wiſſenstrieb, was eine ſeltene Erſcheinung iſt, will keineswegs Alles ohne Unterſchied wiſſen; er will nicht alle Steine kennen, wie der Mineralog von Fach, nicht alle Pflanzen, wie der Botaniker: er begnügt ſich mit dem Allgemeinen, weil dieſes ſeinem allgemeinen Geiſt entſpricht. Eben ſo will der Menſch nicht Alles können, ſondern nur das, wozu er einen beſonderen Trieb in ſich verſpürt; er ſtrebt nicht nach einer unbegränzten, unbeſtimmten Vollkommenheit, die nur in einem Gott oder endloſen Jenſeits ſich verwirklicht, ſondern nur nach einer beſtimmten, begränzten Vollkommenheit, nach der Vollkommenheit innerhalb einer beſtimmten Sphäre. Nicht nur die einzelnen Menſchen ſehen wir daher ſtehen bleiben, wenn ſie einmal auf einen beſtimmten Standpunkt, auf einen beſtimmten Grad der Ausbildung und Vervollkommnung ihrer Anlagen angelangt ſind, ſondern ſelbſt ganze Völker ſehen wir Jahrtauſende lang unverrückt auf demſelben Standpunkt ſtehen bleiben. So ſtehen die Chineſen, die Inder heute noch da, wo ſie bereits vor Jahrtauſenden ſtanden. Wie reimen ſich dieſe Erſcheinungen mit dem ſchrankenloſen Vervollkommnungstrieb, den der Rationaliſt dem Menſchen andichtet und dem er daher in einem unendlichen Jenſeits einen Platz einzuräumen ſucht? Der Menſch hat im Gegentheil nicht nur einen Trieb, fortzuſchreiten, ſondern auch einen Trieb zu raſten, auf dem einmal gewonnenen, der Beſtimmtheit ſeines Weſens entſprechenden Standpunkt zu beharren. Aus dieſen entgegengeſetzten Trieben entſpringt der Kampf der Geſchichte, der Kampf auch unſerer Gegenwart. Die Progreſſiſten, die ſogenannten Revolutionärs, wollen vorwärts, die Conſervativen wollen Alles beim Alten laſſen, ob ſie gleich, denn ſie ſind meiſtens auch Gläubige, in Beziehung auf den Tod nicht zu den Stabilen gehören, ſondern im Jenſeits, um ihr intereſſantes Daſein zu friſten, die radicalſten Veränderungen, die revolutionärſten Umgeſtaltungen ihres Weſens ſich gefallen laſſen. Aber auch die Revolutionärs wollen nicht bis ins Unendliche fortſchreiten, ſondern ſie haben beſtimmte Zwecke, mit deren Erreichung ſie ſtehen bleiben, ſelbſt ſtabil werden. Es ſind daher immer nur andere, neue, junge Menſchen, welche den Faden der Geſchichte fortſpinnen, den die alten Fortſchrittsmänner abbrechen, ſo wie ſie an das Ziel ihrer Wünſche und damit an die Gränze ihres Weſens und Verſtandes gekommen ſind. Eben ſo wenig, als einen unbeſchränkten Wiſſens- und Vervollkommnungstrieb hat der Menſch einen unbeſchränkten, unerſättlichen, nicht durch die Güter der Erde zu befriedigenden Glückſeligkeitstrieb. Der Menſch, ſelbſt der Unſterblichkeitsgläubige, iſt vielmehr vollkommen zufrieden mit dem irdiſchen Leben, wenigſtens ſo lange es ihm wohl geht, ſo lange es ihm nicht am Nothwendigen fehlt, ſo lange ihn nicht beſonderes, ſchweres Unglück trifft. Der Menſch will nur die Uebel dieſes Lebens beſeitigt wiſſen, aber kein weſentlich anderes Leben. „Die Grönländer z. B. verſetzen den Ort der Seligen unter das Meer, weil ſie aus dem Meer die meiſte Nahrung bekommen. Da iſt, ſagen ſie, gutes Waſſer und ein Ueberfluß an Vögeln, Fiſchen, Seehunden und Rennthieren, die man ohne Mühe fangen kann oder gar in einem großen Keſſel lebendig gekocht findet.“ Hier haben wir ein Beiſpiel, ein Bild des menſchlichen Glückſeligkeitstriebes. Die Wünſche des Grönländers gehen nicht über die Gränze ſeines Landes, ſeiner Natur hinaus. Er will nicht weſentlich andere Dinge, als ſein Land ihm darbietet; er will nur das, was es ihm giebt, von guter Qualität und in reichlicher Menge. Er will auch im Jenſeits nicht aufhören, Fiſche und Seehunde zu fangen, — das, was er iſt, iſt ihm keine Schranke, iſt ihm nicht zur Laſt; er will nicht über ſeine

Gattung, ſeinen weſentlichen Stand und Lebensberuf hinaus — er will nur Jenſeits bequemer und leichter ſich den Fang machen. Welch ein beſcheidener Wunſch! Der Culturmenſch, deſſen Geiſt und Leben nicht an einen beſchränkten Ort gebunden, wie des Wilden Geiſt und Leben, welcher nichts kennt, als ſein Land, deſſen Verſtand ſich nicht weiter als einige geographiſche Meilen erſtreckt, hat natürlich auch keine ſo beſchränkten Wünſche. Er wünſcht ſich nicht blos, um bei dem Beiſpiel ſtehen zu bleiben, die genießbaren Thiere und Früchte ſeines Landes; er wünſcht ſich auch die Genüſſe der fernſten Länder zu verſchaffen; ſeine Genüſſe und Wünſche ſind im Vergleich zu denen des Wilden unendlich; aber gleichwohl gehen ſie weder über die Natur der Erde, noch über die Natur des Menſchen überhaupt hinaus. Der Gattung nach ſtimmt der Culturmenſch mit dem Wilden überein; er will keine himmliſchen Speiſen, von denen er ja ſo Nichts weiß; er will nur Erzeugniſſe der Erde; er will nicht das Eſſen überhaupt, er will nur den rohen, ausſchließlich auf die Erzeugniſſe dieſes Ortes beſchränkten Genuß aufheben. Kurz der vernünftige und naturgemäße Glückſeligkeitstrieb geht nicht über das Weſen des Menſchen, über das Weſen dieſes Lebens, dieſer Erde hinaus; er will nur *die* Uebel, *die* Beſchränkungen aufheben, die wirklich aufzuheben, die nicht nothwendig ſind, nicht zum Weſen des Lebens gehören. Wünſche daher, die über die menſchliche Natur oder Gattung hinausgehen, wie z. B. der Wunſch, gar nicht zu eſſen, nicht mehr überhaupt den leiblichen Bedürfniſſen unterworfen zu ſein, ſind eingebildete, phantaſtiſche Wünſche, folglich auch das Weſen, das dieſe Wünſche erfüllt, das Leben, wo ſie erfüllt werden, nur ein eingebildetes, phantaſtiſches Weſen und Leben. Die Wünſche dagegen, welche nicht über die menſchliche Gattung oder Natur hinausgehen, welche nicht blos in der bodenloſen Einbildung und in unnatürlicher Gefühlsſchwelgerei, ſondern in einem wirklichen Bedürfniß und Trieb der menſchlichen Natur ihren Grund haben, finden auch innerhalb der menſchlichen Gattung, im Laufe der menſchlichen Geſchichte ihre Erfüllung. Der Schluß auf ein religiöſes oder theologiſches Jenſeits, ein zukünftiges Leben zum Behuf der Vervollkommnung der Menſchen wäre daher nur dann gerechtfertigt, wenn die Menſchheit immer auf demſelben Flecke ſtehen bliebe, wenn es keine Geſchichte, keine Vervollkommnung, keine Verbeſſerung des Menſchengeſchlechts auf Erden gäbe, obgleich auch in dieſem Falle jener Schluß deswegen noch kein wahrer, wenn gleich berechtigter wäre. Allein es giebt eine Culturgeſchichte der Menſchheit: verändern und cultiviren ſich doch ſelbſt Thiere und Pflanzen im Laufe der Zeit ſo ſehr, daß wir ſelbſt nicht mehr ihre Stammältern in der Natur auffinden und nachweiſen können! Unzähliges, was unſere Vorfahren nicht konnten und wußten, *können und wiſſen* wir jetzt. Kopernikus — ein Beiſpiel, das ich ſchon in meiner Unſterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie anführte, aber mich nicht enthalten kann, hier zu wiederholen, weil es ſo treffend iſt — betrauerte es noch auf ſeinem Sterbebette, daß er in ſeinem ganzen Leben den Planet Merkur auch nicht ein einziges Mal geſehen, ſo ſehr er es auch gewünſcht und ſich darum bemüht hätte. Jetzt ſehen ihn die Aſtronomen mit ihren trefflichen Fernrohren am hellen Mittag. So erfüllen ſich die Wünſche des Menſchen, die keine eingebildeten, phantaſtiſchen ſind, im Laufe der Geſchichte, der Zukunft. So wird auch, was für uns jetzt nur Wunſch, einſt erfüllt werden, Unzähliges, was den dünkelhaften Beſchützern und Verfechtern der gegenwärtigen Glaubensvorſtellungen und religiöſen Inſtitute, der gegenwärtigen ſocialen und politiſchen Zuſtände für Unmöglichkeit gilt, einſt Wirklichkeit ſein; Unzähliges, was wir jetzt nicht wiſſen, aber wiſſen möchten, werden unſere Nachkommen wiſſen. An die Stelle der Gottheit, in welcher ſich nur die grundloſen luxuriöſen Wünſche des Menſchen erfüllen, haben wir daher die menſchliche Gattung oder Natur, an die Stelle der Religion die Bildung, an die Stelle des Jenſeits über unſerem Grabe im Himmel das Jenſeits über unſerem Grabe auf Erden, die **geſchichtliche Zukunft**, die Zukunft der Menſchheit zu ſetzen.

Das Chriſtenthum hat ſich die Erfüllung der unerfüllbaren Wünſche des Menſchen zum Ziel geſetzt, aber eben deßwegen die erreichbaren Wünſche des Menſchen außer Acht gelaſſen; es hat den Menſchen durch die Verheißung des ewigen Lebens um das zeitliche Leben, durch das Vertrauen auf Gottes Hülfe um das Vertrauen zu ſeinen eigenen Kräften, durch den Glauben an ein beſſeres Leben im Himmel um den Glauben an ein beſſeres Leben auf Erden und das Beſtreben, ein ſolches zu verwirklichen, gebracht. Das Chriſtenthum hat dem Menſchen gegeben, was er in ſeiner Einbildung wünſcht, aber eben deßwegen nicht gegeben, was er in Wahrheit und Wirklichkeit verlangt und wünſcht. In ſeiner Einbildung verlangt er ein himmliſches, überſchwängliches, in Wahrheit aber ein irdiſches, ein mäßiges Glück. Zum irdiſchen Glück gehört freilich nicht Reichthum, Luxus, Ueppigkeit, Pracht, Glanz und anderer Tand, ſondern nur das Nothwendige, nur das, ohne was der Menſch nicht menſchlich exiſtiren kann. Aber wie unzählig viele Menſchen ermangeln des Nothwendigſten! Aus dieſem Grunde erklären es die Chriſten für frevelhaft oder unmenſchlich, das Jenſeits zu läugnen und eben damit den Unglücklichen, Elenden dieſer Erde den einzigen Troſt, die Hoffnung eines beſſeren Jenſeits zu rauben. Eben hierin finden ſie auch jetzt noch die ſittliche Bedeutung des Jenſeits, die Einheit deſſelben mit der Gottheit; denn ohne Jenſeits ſei keine Vergeltung, keine Gerechtigkeit, welche den hier, wenigſtens ohne ihre Schuld Leidenden und Unglücklichen ihr Elend im Himmel vergelten müſſe. Allein dieſer Vertheidigungsgrund des Jenſeits iſt nur ein Vorwand, denn aus dieſem Grunde folgt nur ein Jenſeits, eine Unſterblichkeit für die Unglücklichen; aber nicht für die, welche auf Erden ſchon ſo glücklich waren, die für die Befriedigung und Ausbildung ihrer menſchlichen Bedürfniſſe und Anlagen nothwendigen Mittel zu finden. Für dieſe ergiebt ſich aus dem angeführten Grunde nur die Nothwendigkeit, daß ſie entweder mit dem Tode aufhören, weil ſie ſchon das Ziel der menſchlichen Wünſche erreicht haben, oder daß es ihnen im Jenſeits ſchlechter geht als im

Dieſſeits, daß ſie im Himmel die Stelle einnehmen, welche ihre Brüder einſt auf Erden einnahmen. So glauben die Kamtſchadalen wirklich, daß Diejenigen, welche hier arm waren, in der anderen Welt reich, die Reichen hingegen arm ſein werden, damit zwiſchen den beiden Zuſtänden in dieſer und jener Welt eine gewiſſe Gleichheit beſtehe. Aber das wollen und glauben die chriſtlichen Herren nicht, die aus dem angeführten Grunde das Jenſeits vertheidigen; ſie wollen dort eben ſo gut leben, als die Unglücklichen, die Armen. Es iſt mit dieſem Grunde für das Jenſeits eben ſo wie mit dem Grunde für den Gottesglauben, welchen viele Gelehrte im Munde führen, indem ſie ſagen, der Atheismus ſei zwar richtig, ſie ſelbſt ſeien Atheiſten, aber der Atheismus ſei nur eine Sache der gelehrten Herren, nicht der Menſchen überhaupt, gehöre nicht für das allgemeine Publikum, nicht für das Volk; es ſei daher unſchicklich, unpractiſch, ja frevelhaft, den Atheismus öffentlich zu lehren. Allein die Herren, die ſo reden, verſtecken hinter dem unbeſtimmten, weitſchichtigen Wort: Volk oder Publikum nur ihre eigene Unentſchiedenheit, Unklarheit und Ungewißheit; das Volk iſt ihnen nur ein Vorwand. Wovon der Menſch wahrhaft überzeugt iſt, das ſcheut er ſich nicht nur nicht, ſondern das muß er auch öffentlich ausſprechen. Was nicht den Muth hat, ans Licht hervorzutreten, das hat auch nicht die Kraft, das Licht zu vertragen. Der lichtſcheue Atheismus iſt daher ein ganz nichtswürdiger und hohler Atheismus. Er hat nichts zu ſagen, darum traut er ſich auch nicht, ſich auszuſprechen. Der Privat- oder Kryptoatheiſt ſagt oder denkt nämlich nur bei ſich: es iſt kein Gott, ſein Atheismus faßt ſich nur in dieſen verneinenden Satz zuſammen und dieſer Satz ſteht obendrein bei ihm vereinzelt da, ſo daß trotz ſeines Atheismus Alles bei ihm beim Alten bleibt. Und allerdings, wenn der Atheismus nichts weiter wäre, als eine Verneinung, ein bloßes Läugnen ohne Inhalt, ſo taugte er nicht für das Volk, d. h. nicht für den Menſchen, nicht für das öffentliche Leben; aber nur, weil er ſelbſt nichts taugte. Allein der Atheismus, wenigſtens der wahre, der nicht lichtſcheue, iſt zugleich Bejahung, der Atheismus verneint nur das vom Menſchen abgezogene Weſen, welches eben Gott iſt und heißt, um das wirkliche Weſen des Menſchen an die Stelle deſſelben als das wahre zu ſetzen. Der Theismus, der Gottesglaube dagegen iſt verneinend; er verneint die Natur, die Welt und Menſchheit: *vor Gott iſt die Welt und der Menſch Nichts*, Gott iſt und war, ehe Welt und Menſchen waren; er *kann ohne ſie* ſein; er iſt das Nichts der Welt und des Menſchen; Gott kann die Welt, ſo glaubt der ſtrenge Gottesgläubige wenigſtens, jeden Augenblick zu Nichts machen; für den wahren Theiſten giebt es keine Macht und Schönheit der Natur, keine Tugend des Menſchen; Alles nimmt der gottesgläubige Menſch dem Menſchen und der Natur, nur um damit ſeinen Gott auszuſchmücken und zu verherrlichen. „*Nur Gott allein iſt zu lieben*, ſagt z. B. der heilige Auguſtin, *dieſe ganze Welt* aber, d. h. alles Sinnliche *iſt zu verachten*“. „Gott, ſagt Luther in einem lateiniſchen Briefe, will entweder *allein* oder *kein* Freund ſein“. „Gott allein, ſagt er in einem andern Briefe, gebührt Glaube, Hoffnung, Liebe, daher ſie auch die theologiſchen Tugenden heißen“. Der Theismus iſt daher „negativ und deſtructiv“; nur auf die Nichtigkeit der Welt und des Menſchen, d. h. des wirklichen Menſchen baut er ſeinen Glauben. Nun iſt aber Gott nichts Andres, als das abgezogene, phantaſtiſche, durch die Einbildungskraft verſelbſtſtändigte Weſen des Menſchen und der Natur; der Theismus opfert daher das wirkliche Leben und Weſen der Dinge und Menſchen einem bloßen Gedanken- und Phantaſieweſen auf. Der Atheismus dagegen opfert das Gedanken- und Phantaſieweſen dem wirklichen Leben und Weſen auf. Der Atheismus iſt daher poſitiv, bejahend; er giebt der Natur und Menſchheit die Bedeutung, die Würde wieder, die ihr der Theismus genommen; er belebt die Natur und Menſchheit, welchen der Theismus die beſten Kräfte ausgeſogen. Gott iſt eiferſüchtig auf die Natur, auf den Menſchen, wie wir früher ſahen; er allein will verehrt, geliebt, bedient ſein; er allein will Etwas, alles

Andere ſoll Nichts ſein, d. h. der Theismus iſt neidiſch auf den Menſchen und die Welt; er gönnt ihnen nichts Gutes. Aber Neid, Mißgunſt, Eiferſucht ſind zerſtörende, verneinende Leidenſchaften. Der Atheismus aber iſt liberal, freigebig, freiſinnig; er gönnt jedem Weſen ſeinen Willen und ſein Talent; er erfreut ſich von Herzen an der Schönheit der Natur und an der Tugend des Menſchen. Aber die Freude, die Liebe zerſtören nicht, ſondern beleben, bejahen. Aber eben ſo wie mit dem Atheismus iſt es mit der von ihm unzertrennlichen Aufhebung des Jenſeits. Wenn dieſe Aufhebung nichts weiter als eine leere, inhalt- und erfolgloſe Verneinung wäre, ſo wäre es beſſer oder doch gleichgültig, ob man es ſtehen oder fallen ließe. Allein die Verneinung des Jenſeits hat die Bejahung des Dieſſeits zur Folge; die Aufhebung eines beſſeren Lebens im Himmel ſchließt die Forderung in ſich: es ſoll, es muß beſſer werden auf der Erde; ſie verwandelt die beſſere Zukunft aus dem Gegenſtand eines müßigen, thatloſen Glaubens in einen Gegenſtand der Pflicht, der menſchlichen Selbſtthätigkeit. Allerdings iſt es eine himmelſchreiende Ungerechtigkeit, daß, während die einen Menſchen Alles haben, die anderen Nichts haben, während die einen in allen Genüſſen des Lebens, der Kunſt und Wiſſenſchaft ſchwelgen, die anderen ſelbſt das Nothwendigſte entbehren. Allein es iſt thöricht, hierauf die Nothwendigkeit eines anderen Lebens zu gründen, wo die Menſchen für die Leiden und Entbehrungen auf Erden entſchädigt werden, ſo thöricht, als wenn ich aus den Mängeln der geheimen Juſtiz, die bisher bei uns beſtanden, auf die Nothwendigkeit eines öffentlichen und mündlichen Gerichtsverfahrens erſt im Himmel ſchließen wollte. Die nothwendige Folgerung aus den beſtehenden Ungerechtigkeiten und Uebeln des menſchlichen Lebens iſt einzig der Wille, das Beſtreben, ſie abzuändern, aber nicht der Glaube an ein Jenſeits, der vielmehr die Hände in den Schooß legt und die Uebel beſtehen läßt. Aber, kann man dagegen einwenden, angenommen, daß die Uebelſtände unſerer bürgerlichen und politiſchen Welt gehoben werden können, was haben denn die davon, die in Folge dieſer Uebelſtände gelitten und bereits geſtorben ſind? Was haben die Vergangenen überhaupt von einer beſſeren Zukunft? Die haben allerdings nichts davon, aber ſie haben auch nichts vom Jenſeits. Das Jenſeits kommt immer mit ſeinen Curen zu ſpät; es heilt ein Uebel, nachdem es vorbei iſt, erſt mit oder nach dem Tode, alſo da, wo der Menſch kein Gefühl mehr des Uebels, folglich auch kein Bedürfniß der Heilung mehr hat; denn der Tod hat zwar das Schlimme für uns, wenigſtens ſo lange wir leben und uns ihn vorſtellen, daß er uns mit dem Leben auch die Empfindung, das Bewußtſein des Guten, Schönen und Angenehmen raubt, aber auch das Gute, daß er uns mit der Empfindung, mit dem Bewußtſein von allen Uebeln, Leiden und Schmerzgefühlen erlöſt. Die Liebe, welche das Jenſeits erzeugt hat, welche den Leidenden mit dem Jenſeits vertröſtet, iſt die Liebe, welche den Kranken heilt, nachdem er geſtorben, den Durſtenden labt, nachdem er verdurſtet, den Hungernden ſpeiſt, nachdem er bereits verhungert iſt. Laſſen wir daher die Todten in Frieden ruhen! Folgen wir hierin dem Beiſpiel der Heiden! „Die Heiden riefen, ſage ich in meiner „Unſterblichkeitsfrage“, ihren geliebten Todten in das Grab nach: Sanft ruhen Deine Gebeine! oder: Ruhe in Frieden! während die Chriſten als Rationaliſten dem Sterbenden ein luſtiges vivas et crescas in infinitum in die Ohren ſchreien, oder als pietiſtiſche Seelenärzte à la Doctor Eiſenbart auf Rechnung der Todesfurcht die Gottesfurcht als Unterpfand ſeiner himmliſchen Seligkeit einblöken“. Laſſen wir alſo die Todten und kümmern uns nur um die Lebendigen! Wenn wir nicht mehr ein beſſeres Leben *glauben*, ſondern *wollen*, aber nicht vereinzelt, ſondern mit vereinigten Kräften wollen, ſo werden wir auch ein beſſeres Leben *ſchaffen*, ſo werden wir wenigſtens die craſſen, himmelſchreienden, herzzerreißenden Ungerechtigkeiten und Uebelſtände, an denen bisher die Menſchheit litt, beſeitigen. Aber, um dieſes zu wollen und zu bewirken, müſſen wir an die Stelle der Gottesliebe die Menſchenliebe als die einzige, wahre Religion ſetzen, an die Stelle des Gottesglaubens den Glauben des Menſchen an ſich, an ſeine Kraft, den Glauben, daß das Schickſal der Menſchheit nicht von einem Weſen außer oder über ihr, ſondern von ihr ſelbſt abhängt, daß der einzige Teufel des Menſchen der Menſch, der rohe, abergläubiſche, ſelbſtſüchtige, böſe Menſch, aber auch der einzige Gott des Menſchen der Menſch ſelbſt iſt.

Mit dieſen Worten, meine Herren, ſchließe ich dieſe Vorleſungen und wünſche nur, daß ich die mir in dieſen Vorleſungen geſtellte, in einer der erſten Stunde ausgeſprochene Aufgabe nicht verfehlt habe, die Aufgabe nämlich, Sie aus Gottesfreunden zu Menſchenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Candidaten des Jenſeits zu Studenten des Dieſſeits, aus Chriſten, welche ihrem eigenen Bekenntniß und Geſtändniß zufolge „halb Thier, halb Engel“ ſind, zu Menſchen, zu ganzen Menſchen zu machen.

Zuſätze und Anmerkungen.

1) Wenn man die Religion aus der Furcht erklärt, ſo muß man, wie ich in einer ſpätern Vorleſung andeute, nur nicht allein die unterſte Art der Furcht, die Furcht vor dieſer oder jener Naturerſcheinung, die Furcht, die mit einem Seeſturm, einem Donnerwetter, einem Erdbeben beginnt und endet, nicht alſo die zeitliche und örtliche, ſondern vielmehr die auf keinen beſtimmten Gegenſtand eingeſchränkte, alle nur immer möglichen Unglücksfälle in der Vorſtellung umfaſſende, allgegenwärtige, immerwährende, d. i. unendliche Furcht des menſchlichen Gemüthes im Auge haben. „Das wird, ſagt Luther in ſeinem Troſtſchreiben an Churfürſt Friedrich vom Jahr 1520 nach der Ueberſetzung von Spalatin, alle gegenwärtige Uebel und böſen Dinge leichter, linder und geringer machen, wenn ein Menſch ſein Gemüth zu den zukünftigen Uebeln oder böſen Dingen kehret, derer ſo viel, der maſſen und ſo groß ſein, daß dagegen allein die große und der vornehmſten Bewegungen eine des Gemüths, die Furcht genannt, gegeben iſt.... Alſo daß auch Sct. Paulus ſaget zu den Römern: Du ſollt nicht hochweiſe ſein, ſondern Dich fürchten oder in der Furcht ſtehen. Und dieß Uebel iſt ſo viel größer, ſo viel es ungewißer iſt, welcher maſſen und wie groß es ſein wird.... Alſo daß ein jegliches gegenwärtiges Uebel oder Beſchwerung nichts Andres denn eine Erinnerung iſt eines großen Gewinnſtes, damit uns Gott

verehret und uns nicht läßt unterdrückt werden von der großen Menge der Uebel, Beſchwerung und Widerwärtigkeit, in denen wir ſeyn. Denn was iſt das für ein Wunder, ſo jemand mit unendlichen und unzähligen Schlägen wird angefochten, und daß derſelbige Menſch endlich mit einem einigen Schlage verletzt werde? Ja es iſt eine Gnade, daß er nicht mit allen Schlägen getroffen iſt“. „Welche zahlloſen Unfälle, ſagt Auguſtin im Gottesſtaat, hat nicht der Menſch von Außen her zu befürchten, von Hitze und Kälte, Stürmen, Platzregen, Anſchwemmungen, Meteoren, Wetterleuchten, Donner, Hagel, Blitz, Erdbeben und Erdfällen, Einſtürzen, von den Stößen und der Furcht oder auch Bosheit des Zugviehs, von den vielen giftigen Stauden, Gewäſſern, Lüften und Beſtien, von den entweder nur beſchwerlichen oder ſogar tödtlichen Biſſen der reißenden Thiere, von der Hundswuth? Was für Uebel hat man auf einer Seereiſe, was für Uebel hat man auf einer Landreiſe auszuſtehen? Wo in aller Welt kann man einen Schritt thun, ohne unerwarteten Unglücksfällen ausgeſetzt zu ſein? Es geht einer vom Markt nach Hauſe, er fällt mit ſeinen geſunden Beinen, er bricht das Bein und ſtirbt an dieſer Wunde. Was ſcheint ſicherer zu ſein als das Sitzen? Und doch fiel der Prieſter Heli (Eli) von ſeinem Stuhl und ſtarb darüber“. „Unzählig, ſagt Calvin in ſeiner Inſtitution der chriſtlichen Religion, ſind die Uebel, welche das Leben des Menſchen umlagern und es mit unzähligen Todesfällen bedrohen. Steige zu Schiffe; nur einen Fuß biſt du vom Tode entfernt. Setze dich zu Pferde; der Fall eines Beines bringt dein Leben in Gefahr. Gehe durch die Straßen der Stadt; ſo viele Ziegelſteine auf den Dächern ſind, ſo vielen Todesgefahren biſt du ausgeſetzt. Nimm das Meſſer in die Hand, ſo haſt du den blanken Tod vor Augen. Siehe die wilden Thiere an, ſie alle ſind zu deinem Verderben mit Waffen verſehen. Was kann alſo elender ſein als das menſchliche Leben“? Und der chriſtliche Dichter, Herr D. W. Triller ſpricht ſich in ſeinen „Denen Atheiſten und Naturaliſten entgegengeſetzten poetiſchen Betrachtungen“ hierüber alſo aus:

Faſt jedem Dinge ſind die Waffen,
Uns zu ertödten, angeſchaffen;
Es zielet alles überall
Auf unſern Fall.

Durch Hagel, Feuer, Waſſer, Winde,
Bliz, Felſen, tiefer Erde Schlünde,
Bley, Pulver, Schwefel, Gift und Rauch
Verfleugt der Hauch.

Stahl, Hacken, Beile, Meſſer, Sägen,
Rad, Mörſer, Pfeile, Spieß und Degen,
Strang, Oel und Pech, Kalk, Sand und Koth
Gebraucht der Tod.

Ein Ey, ein Kern von Weinbeertrauben,
Ein Stückchen Glas von einer Schrauben,
Ein Apfel, Groſchen, Haar und Bein,
Nichts iſt zu klein.

Ein mäßig Schild von einer Kröten
Kann einen unvermuthet tödten.
Wie leicht ſchießt uns von einem Dach
Ein Ziegel nach!

Ja keines iſt faſt von den Thieren,
Ob wir gleich über ſie regieren,
Das uns nicht, wenn es ihm gelingt,
Zu Grabe bringt.

Ja Würmer gar und ſchlechte Maden
Zerbeißen unſern Lebensfaden,
Wir öffnen ihnen Thür und Thor
Durch Mund und Ohr.

Menſch geh in dich und denk zurücke,
Wie gar ſo manchem Unglücke
Du allenthalben offen ſtehſt
Und bald vergehſt.

Du wirſt zwar nur durch eine Gaſſen
In dieſes Leben eingelaſſen,
Hingegen ſtehn zum Tode dir
Viel tauſend für.

Doch nun genug des geiſtlichen Triller's, ob er gleich noch lange nicht aus iſt! Wie entſpringen denn nun aber aus der Furcht des Menſchen die Götter? Auf verſchiedene Weiſe. Iſt z. B. der Menſch weniger empfindlich für das Gute als Ueble, iſt er zu leichtſinnig oder gedankenlos, um das Gute des Lebens hervorzuheben, ſo hat er nur böſe Götter; hält die Vorſtellung und Empfindung des Uebeln das Gleichgewicht der Vorſtellung und Empfindung des Guten, ſo hat er gleichmächtige gute und böſe Götter; überwiegt dagegen die Vorſtellung und Empfindung des Guten die des Ueblen, ſo hat er einen guten, die Macht des Böſen überwindenden Gott. Oder: die Furcht iſt entweder der poſitive oder der negative Grund der Religion oder Gottheit; d. h. die Religion entſpringt entweder aus Servilismus, oder aus Oppoſition gegen die Furcht. Im erſtern Falle entſpringen furchtbare, böſe, im zweiten gute Götter. Die Furcht iſt ein Uebel und das Verhalten gegen das Uebel entweder ein leidendes oder thätiges: entweder ich laſſe es beſtehen, ergebe mich darein, wenn auch widerwillig, oder ſetze mich ihm entgegen, reagire. So entſpringt aus Reaction gegen die Furcht vor den unendlich vielen möglichen Uebeln und Todesgefahren, die als böſe Geiſter beſtändig dem ängſtlichen Gemüthe des Menſchen in der Phantaſie vorſchweben, die Vorſtellung eines unendlich guten Weſens, einer allmächtigen Liebe, die eben ſo viel im Guten vermag, als die Furcht im Schlimmen, die vor allen Uebeln ſchützen kann und in der Einbildung wirklich ſchützt.*) Die göttliche Liebe erſtreckt ſich nämlich nicht weiter, als die menſchliche Furcht, denn ſie kann nur ſo weit hinaus Gutes ſchaffen, als die Furcht Uebles ſchaffen kann; ewig währt der Himmel der Liebe, aber ewig währt auch die Hölle der Furcht; zahllos ſind die Schaaren der Engel, die die Liebe, aber zahllos auch die Schaaren der Teufel, die die Furcht in die Welt geſetzt hat; die Liebe erſtreckt ſich bis auf den Anfang der Welt, aber die Furcht bis ans Ende der Welt; die Liebe hat den erſten, die Furcht aber den jüngſten Tag der Welt erſchaffen. Kurz, wo die ſchöpferiſche Allmacht der menſchlichen Furcht aufhört, da hört auch die Allmacht der göttlichen Liebe auf. Ein uns ſehr nahe liegendes Beiſpiel von der Entſtehung der Religion aus der Furcht und der Reaction gegen dieſelbe haben wir an der Entſtehung des Proteſtantismus, namentlich des Lutherthums, welches nur entſprang aus dem Schrecken, aus der Furcht vor dem unmenſchlichen, zornigen, eiferſüchtigen Gotte, welcher im A. T. ſelbſt der Schrecken oder die Furcht Iſraels genannt wird, welcher ohne Rückſicht und Gefühl für die menſchliche Natur von dem Menſchen verlangt, daß er ihm gleichen, d. h. daß er nicht Menſch, nicht ein lebendiges Weſen, ſondern ein Moralgeſpenſt, ein buchſtäbliches Geſetz ſein ſoll. Aber Luther war trotz ſeines frühern Mönchs- und ſpätern Pfaffenthums eine zu praktiſche und ſinnlich kräftige Natur, als daß er dieſem Gotte, deſſen einer Name: Schaddai von der Verwüſtung, der Vertilgung ſich herſchreibt, durch Beten, Faſten und Selbſtkreuzigungen ſich hätte opfern können. Luther wollte kein Engel, ſondern Menſch ſein; er war ein in der Theologie gegen die Theologie kämpfender Theolog; er ſuchte gegen das böſe Weſen der Theologie, welche den Menſchen unter dem Vorwand der Verſöhnung mit Gott in Zwieſpalt mit ſeinem eignen Weſen bringt, welche dem Menſchen durch die Galle der göttlichen Eiferſucht das Blut in ſeinem Herzen vergiftet, durch das Höllenfeuer des göttlichen Zorns das Hirn in ſeinem Kopfe verbrennt, welche den Menſchen wegen des bloßen Triebes, Menſch zu ſein, zum ewigen Tod verdammt,*) ein wirkſames Heilmittel. Da er aber das Mittel wider die Schreckbilder der Religion oder Theologie in der Theologie oder Religion ſelbſt, d. h. das Mittel wider das böſe Weſen des unmenſchlichen Gottes in dem menſchlichen Gott ſuchte, gleichwie der naturreligiöſe Menſch in der menſchlichen Natur die Mittel gegen die unmenſchliche Natur, der Tunguſe z. B. in der religiöſen, menſchlichen Epidemie das Heilmittel wider die natürliche, unmenſchliche Epidemie ſucht, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß die Cur keine radicale war und ſein konnte. Dies beweiſen Luther's Briefe, welche von großem pſychologiſchen Intereſſe ſind, weil ſie uns den Unterſchied zwiſchen der öffentlichen Perſon Luther's und ſeiner Privatperſon, zwiſchen der Macht des Glaubens auf der Kanzel und der Macht oder vielmehr Unmacht deſſelben auf dem eignen Herde zeigen — zeigen, wie wenig er die Andern ſo angeprieſenen ſelig machenden Wirkungen des Glaubens an ſeiner eignen Perſon erfuhr, wie er beſtändig von den Schreckbildern ſeiner religiöſen Einbildungskraft verfolgt wurde. Glücklicherweiſe fand Luther trotz ſeiner theologiſchen Befangenheit noch neben und außer der Religion oder Theologie Heilmittel wider die Macht der Sünde, der Hölle, des Teufels oder, was auf Eins hinausläuft, des Gotteszornes. So ſchreibt er in einem lateiniſchen Briefe an L. Senfel, daß auch die Muſik dem Menſchen verſchaffe, was ſonſt nur die Theologie allein verſchaffe, nämlich ein heiteres und ruhiges Gemüth, daß der Teufel, der Urheber aller Sorgen und Friedensſtörungen, auf die Stimme der Muſik faſt eben ſo davon fliehe, wie auf das Wort der Theologie. Ja in einem Briefe an H. Weller ſchreibt er, daß man bisweilen mehr trinken, ſpielen, ſcherzen, ſogar ſündigen müſſe dem Teufel zum Trotz und Spott, um ihm keine Veranlaſſung zu Gewiſſensvorwürfen über Kleinigkeiten zu geben. Wahrlich, ein zwar höchſt antitheologiſches, aber eben deßwegen höchſt probates anthropologiſches Heilmittel!

---

*) Eben von dieſer allgegenwärtigen Furcht kommt es, daß der polytheiſtiſche Glaube oder Aberglaube jeden Ort, jeden Winkel, jeden Raumpunkt mit Schutzgöttern und Schutzgeiſtern erfüllt hat. So ſagt z. B. Prudentius wider Symmachus: „Den Thoren, den Häuſern, den Thermen, den Ställen pflegt Ihr ihre Genien zuzueignen, allen Plätzen und Theilen der Stadt viele Tauſende von Genien anzudichten, damit ja jeder Winkel ſein eignes Geſpenſt habe“. Wenn daher die gelehrten Herren trotz der unzähligen Altäre, welche die Menſchen der Furcht errichtet, dieſelbe nicht als eine und zwar die erſte Gottheit erkennen, ſo kommt das nur daher, daß ſie überhaupt vor lauter Bäumen nicht den Wald ſehen.

---

*) Das menſchenfeindliche, böſe Weſen der chriſtlichen Theologie hat ſich mit claſſiſcher Schärfe beſonders in Calvin ausgeſprochen. „Alle Begierden des Fleiſches — als wenn nicht auch die Begierde des ewigen Lebens eine fleiſchliche Begierde wäre — ſind Sünden“; „jede Sünde iſt Todſünde“; „das Geſetz, ſagt Paulus, iſt geiſtlich, damit zeigt er an, daß es nicht nur Gehorſam der Seele, des Geiſtes, des Willens verlangt, ſondern auch engliſche Reinheit (Angelicam puritatem) fordert, welche von allem fleiſchlichen Schmutz gereinigt nur nach Geiſt ſchmeckt“. Welch ein teufliſcher Unſinn unter der Maske einer Engelsſeele!

2)*) Iſt das Abhängigkeitsgefühl oder Abhängigkeitsbewußtſein — beides iſt ja im Menſchen untrennbar, „was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß“ — der richtige univerſelle Begriff und Ausdruck für den ſubjectiven, d. i. menſchlichen (und zwar praktiſchen, nicht theoretiſchen) Grund der Religion? Ob ich gleich für die bejahende Antwort auf dieſe Frage ſchon genug Beweiſe vorgebracht habe, ſo will ich doch noch mehrere anführen, aber nur aus den claſſiſchen Heiden, nicht aus den Chriſten und zwar nicht nur deßwegen, weil bei dieſen die Dependenz, die Abhängigkeit der Creatur von der unabhängigen Urſache, der Causa independens ſogar zu einem techniſchen Ausdruck ihrer Theologie und Metaphyſik geworden, ſondern auch deßwegen, weil die alten claſſiſchen Völker nicht, wie die Chriſten, die urſprünglichen, natürlichen Gefühle und Geſinnungen des Menſchen unterdrückten oder verſteckten — Plinius Satz: Res Graecorum nuda est gilt auch hier — nicht einem conventionellen, dogmatiſchen Gottesbegriff aufopferten und daher eben ſo, wie in der Politik, auch in der Religion die lehrreichſten Beiſpiele und intereſſanteſten Aufſchlüſſe über die Geneſis der Gottesvorſtellung uns geben. „Alle Menſchen, ſagt Homer in der Odyſſee, bedürfen der Götter." Was iſt aber das Bedürfniß anders, als der pathologiſche Ausdruck der Abhängigkeit? Bemerken muß ich bei dieſer Gelegenheit, daß der Anfang im „Weſen des Glaubens", deßgleichen im „Weſen des Chriſtenthums" vom Gegenſatz des Menſchlichen und Göttlichen und der Anfang im „Weſen der Religion" vom Abhängigkeitsgefühl auf Eines hinausläuft, nur daß jener Gegenſatz mehr der Reflexion, der Beſinnung über das Abhängigkeitsgefühl ſeine Exiſtenz verdankt. Wenn die Menſchen der Götter bedürfen, ſo iſt es ja eine nothwendige Folge, daß dieſe haben, was jenen mangelt, daß folglich die göttliche Bedürfnißloſigkeit den Gegenſatz zur menſchlichen Bedürftigkeit bildet — ein Gegenſatz, welchen denn auch die ſpätere griechiſche Reflexion oder Philoſophie ausdrücklich ausgeſprochen hat, obgleich auch ſchon im Homer das göttliche Weſen als ätheriſches, ſeliges, unſterbliches, allmächtiges dem beſchwerlichen, elenden, ſterblichen, unmächtigen Weſen des Menſchen entgegengeſetzt wird, aber freilich auf eine höchſt gemüthliche oder poetiſche Weiſe, ſo daß der Gegenſatz zwiſchen den blutloſen Göttern und den blutigen Menſchen in dem klaren Safte der Götter völlig zu Waſſer wird. Doch wieder zurück zur Odyſſee! „Von Gott kommt, nach Voßens Ueberſetzung, Anderes Andern, Gutes kommt und Böſes von Zeus, denn er herrſchet mit Allmacht" (wörtlich: denn Alles vermag er). „Es iſt nicht möglich, daß ſchlaflos immer beharren Sterbliche, denn die Götter verordneten jegliches Dinges Maaß und Ziel den Menſchen." Die Abhängigkeit des Menſchen vom Schlaf, die Nothwendigkeit des Schlafs iſt alſo eine Moira, ein göttliches Verhängniß oder Schickſal. Ja der Schlaf iſt ſelbſt ein göttliches Weſen, „der Beherrſcher der Sterblichen und unſterblichen Götter." „So ändert der Sinn der ſterblichen Erdbewohner, So wie andere Tag' herführt der waltende Vater." In glücklichen Tagen iſt er übermüthig, in unglücklichen unmuthig, aber dieſe Tage hängen vom Vater der Götter und Menſchen ab. „Oben im Himmel, heißt es in der Ilias, hängen des Siegs Ausgäng' an der Hand der unſterblichen Götter." Als Odyſſeus und Ajas einen Wettlauf machten und ſchon dem Ziele ſich naheten, da legte Pallas Athene auf das Gebet des erſtern dem Ajas ein Hinderniß in den Weg: er fiel über Ochſenmiſt und Odyſſeus gewann den erſten Preis. Ob alſo der Menſch ſiegt oder unterliegt, ungehindert ans Ziel kommt oder unterwegs ausgleitet, das hängt von den Göttern ab. „Wenn, ſagt Heſiod, zur gehörigen Zeit die Schifffahrt geſchieht, ſo wird dir nicht das Schiff zerbrochen, noch wird das Meer vernichten die Menſchen, wenn nicht mit Vorbedacht der Erderſchütterer Poſeidon oder Zeus, der Unſterblichen König, beſchloſſen Verderben, denn in ihrer Gewalt ſteht zugleich das Gute und Böſe." „Von dir, Verehrte! heißt es in einer homeriſchen Hymne auf die Allmutter Erde, kommt Reichthum an Kindern und Reichthum an Früchten, von dir hängt es ab (bei dir ſteht es, *σοὶ δ' ἔχεται*), das Leben zu geben oder zu nehmen den ſterblichen Menſchen; glücklich der, den du im Herzen ehreſt gewogen, denn Alles hat er im Ueberfluſſe." „Bete zu den Göttern, ſagt Theognis, denn groß iſt ihre Gewalt, und nichts geſchieht ohne die Götter den Menſchen, weder Gutes, noch Böſes." „Eitel ſind unſre Gedanken, wir Menſchen wiſſen nichts, Alles führen die Götter nach ihrem Sinne aus." „Keiner iſt ſelbſt Urheber ſeines Schadens und Nutzens, ſondern die Götter ſind die Geber von beidem. Und Keiner der Menſchen wirket, im Geiſt erſchauend den Ausgang, ob gut, ob übel es ſein wird." Wenn nun aber Alles von den Göttern abhängt, Gutes und Böſes, Leben und Tod, Geſundheit und Krankheit, Glück und Unglück, Reichthum und Armuth, Sieg und Niederlage, ſo iſt doch offenbar das Abhängigkeitsgefühl der Grund der Religion — der Grund, daß der Menſch ſein Thun in Leiden, ſeine Wünſche und Vorſätze in Gebete, ſeine Tugenden in Gaben, ſeine Fehler in Strafen, kurz ſein Heil aus einem Gegenſtand der Selbſtthätigkeit in einen Gegenſtand der Religion verwandelt. Doch geben wir noch ſpeciellere Beweiſe. „„Alle Menſchen bedürfen der Götter,““ „aber nicht alle aller,“ ſagt Plutarch. „Nein! als Bauer z. B. rufe ich nicht, ſagt Varro in ſeiner Schrift von der Landwirthſchaft, wie Homer und Ennius die Muſen an, ſondern die zwölf größern Götter, aber doch nicht die ſtädtiſchen, deren vergoldete Statuen auf dem Forum ſtehen, ſondern jene zwölf Götter, welche hauptſächlich die Führer (oder Herren) der Bauern ſind, alſo zuerſt den Jupiter und die Erde, denn Himmel und Erde begreifen alle Früchte der Agricultur in ſich, zweitens die Sonne und den Mond, deren Zeiten beobachtet werden, wenn man etwas ſäet und in die Erde ſteckt, hernach Ceres und Bacchus, weil ihre Früchte zum Lebensunterhalt am nöthigſten ſind, denn von ihnen kommt ja Speiſe und Trank, dann den Brand und die Flora, denn wenn ſie günſtig ſind, ſo verdirbt nicht der Brand das Getreide und die Bäume und ſie blühen zur rechten Zeit, ferner verehre ich auch die Minerva und Venus, weil die eine dem Oelbau, die andere den Gärten vorſteht. Endlich bete ich auch zum Waſſer und zum *guten Erfolg*, denn ohne Waſſer iſt der Ackerbau trocken und elend, ohne Erfolg und guten Ausgang aber nur eine vergebliche Mühe. Als Hirt oder Viehzüchter wende ich mich beſonders an die Gottheit Pales und bitte ſie, wie es in den Faſten Ovid's heißt, daß ſie die Krankheiten verſcheuche, Menſchen, Heerden und Hunde bei Geſundheit erhalte, den Hunger fern halte, Laub und Kräuter, Waſſer zum Trinken und Baden, Milch und Käſe, Lämmer und Wolle gebe, als Kaufmann aber an den Mercurius und bitte ihn um Gewinnſt im Handel.“ Alſo die Menſchen bedürfen der Götter, aber nur derjenigen, von denen eben ihre Exiſtenz — ſei's nun in der natürlichen oder bürgerlichen Welt — abhängt, und eben dieſes Bedürfniß, dieſe Abhängigkeit ihrer Exiſtenz, ihres Schickſals von den Göttern iſt der Grund der Religion, der Grund, warum ſie als Götter angeſchaut und verehrt werden. Die erſte aus der Praxis, aus dem Leben geſchöpfte Definition Gottes iſt daher nur die, daß er Das iſt, was der Menſch zu ſeiner Exiſtenz bedarf und zwar zu ſeiner phyſiſchen, denn dieſe iſt ja die Grundlage ſeiner geiſtigen Exiſtenz, daß alſo Gott ein phyſiſches Weſen iſt; oder ſubjectiv ausgedrückt: der erſte Gott des Menſchen iſt das Bedürfniß und zwar das phyſiſche; denn nur von der Stärke und Macht, die ein Bedürfniß über mich ausübt, hängt es ja ab, daß ich den Gegenſtand, der mir dieſes Bedürfniß befriedigt, als Gott verehre. Wir haben, ſagt der heilige Auguſtin in ſeinem Gottesſtaat, das Bild der göttlichen Dreieinigkeit an uns: „wir ſind, und wiſſen, daß wir ſind, und lieben dieſes unſer Sein und Wiſſen — daher auch die Eintheilung der Wiſſenſchaft bei den Philoſophen in Naturwiſſenſchaft, Logik und Ethik oder Moral. Der heilige Geiſt iſt die Güte, die Liebe oder die Quelle derſelben; die zweite Perſon iſt das Wort, der Verſtand, oder die Quelle der Weisheit; die erſte Perſon, der Gott Vater, iſt das Sein oder der Urheber des Seins.“ D. h. eben der älteſte erſte Gott, der Gott vor und hinter dem moraliſchen und geiſtigen Gott iſt der phyſiſche Gott; denn wie der heilige Geiſt nichts iſt, als das vergötterte Weſen der Moral, der Sohn Gottes nichts, als das vergötterte Weſen der Logik, ſo iſt der Gott Vater nichts, als das vergötterte Weſen der Phyſik, der Natur, von welcher ja allein der Menſch den abſtracten Begriff und Ausdruck des Seins abgezogen hat. „Aus einer gewiſſen Naturnothwendigkeit, ſagt Auguſtin bei dieſer Gelegenheit, iſt das Sein ſelbſt (oder das bloße Sein) angenehm, ſo daß nur deßwegen allein ſelbſt die Elenden nicht untergehen wollen; denn warum anders fürchten ſie den Tod und ziehen ſelbſt das elende Leben dem Tode vor, als weil die Natur das Nichtſein flieht? Daher auch die unvernünftigen Thiere ſein wollen und den Untergang auf alle mögliche Weiſe fliehen, daher ſelbſt auch die empfindungsloſen Pflanzen und ſogar die ganz lebloſen Körper ihr Sein zu erhalten und behaupten ſuchen.“ Wir ſehen hieraus, daß der abgezogene Begriff des Seins nur in der Natur Fleiſch und Blut, Wahrheit und Wirklichkeit hat, daß folglich, wie das Sein der Weisheit und Güte, ſo auch der phyſiſche Gott dem geiſtigen und moraliſchen vorausgeſetzt iſt; wir ſehen zugleich, daß das Band der Liebe, wodurch der Menſch mit ſich ſelbſt und dem Leben zuſammenhängt, die Kette iſt, an der alle Götter hangen, daß nur deßwegen Jupiter der höchſte und mächtigſte Gott iſt, weil das Verlangen zu ſein, zu leben, das höchſte und mächtigſte Verlangen des Menſchen iſt, die Befriedigung dieſes Verlangens, das Leben aber in letzter Inſtanz nur von Jupiter abhängt, daß folglich der Reſpect, den Jupiter mit ſeinem Donnergepolter einflößt, nur ein *Effect der menſchlichen Lebensliebe und Todesfurcht* iſt. So iſt es alſo nur das „Zornfeuer“, die Finſterniß der menſchlichen Begierden, das Chaos der menſchlichen Bedürfniſſe, woraus ſich die griechiſchen und chriſtlichen Götter entwickelt haben. Wie könnte denn auch der Menſch das Brot heilig ſprechen, wie die Ceres als eine göttliche Wohlthäterin preiſen, wenn er nicht den Hunger als einen „ſchrecklichen Wütherich“ empfände? Nein! wo kein Teufel, iſt auch kein Gott, wo kein Hunger, auch keine Ceres, wo kein Durſt, auch kein Bacchus. Nichts iſt daher köſtlicher, als wenn die gelehrten Herren, weil *für ſie* die Religion namentlich der alten Völker nur noch ein theoretiſches oder äſthetiſches Intereſſe hat, nun auch die Religion ſelbſt nur aus theoretiſchen oder idealen Motiven entſpringen laſſen, über den mythologiſchen Figuren und Schnörkeln, womit die Einbildungskraft den Herculesſchild der Religion ausgeſchmückt, vergeſſen, daß trotz dieſes künſtleriſchen Apparates und Luxus, worüber ſie ſich noch heute den Kopf zerbrechen, der Schild doch eben keinen andern Zweck hatte, als das Leben des Menſchen zu ſchützen.

---

*) Ich faſſe unter dieſer Nummer eine Reihe von Erörterungen zuſammen, welche die Elemente oder Fragmente einer ſelbſtſtändigen Schrift ſind, welche ich aber bei der Unſicherheit aller Unternehmungen in Folge unſerer heil- und troſtloſen Politik gleich dieſen Vorleſungen angehängt habe und daher den geneigten Leſer erſt am Schluſſe der Vorleſungen zu leſen erſuche.

Da Alles von den Göttern abhängt, die Götter aber ſubjective, d. h. perſönliche, ſelbſtiſche Weſen ſind, Weſen, die eben ſo denken und empfinden, wie der Menſch: — „Ich bin ein eiferſüchtiger Gott,“ ſagt Jehovah im A. T., „die Götter, ſagt die Venus bei Euripides, finden ein Vergnügen daran, wenn ſie von den Menſchen geehrt werden,“ „wir ſind, ſagen die Götter in Ovid's Faſten, ein ehrgeiziges Volk“ — da Alles alſo von der Gnade oder Ungnade, der Liebe oder dem Zorne der Götter abhängt, ſo werden ſie natürlich nicht nur aus Gründen des menſchlichen, ſondern auch des göttlichen Egoismus verehrt; nicht nur verehrt, weil ſie dem Menſchen Gutes thun, ſondern auch weil ſie verehrt ſein wollen, kurz nicht nur um des Menſchen, ſondern auch um ihrer ſelbſt willen verehrt. Ein ſubjectives oder perſönliches Weſen kann man nur dadurch ehren, daß man ihm thut, was ſeinem Sinne zuſagt, ſeinem Weſen entſpricht, alſo Alles beſeitigt, was ihm mißfällt. Einem vornehmen Gaſt zu Ehren legt man ab allen häuslichen Schmutz und Unrath, Kummer und Gram, Hader und Aerger, räumt man Alles aus den Augen, was einen unäſthetiſchen, unangenehmen Eindruck auf denſelben machen könnte. Eben ſo macht es der Menſch an den der Ehre der Götter geweihten Feſten; da enthält er ſich aller Geſchäfte, Handlungen und Genüſſe, die dem Weſen der Götter widerſtreiten; da vergißt er die eigenen Freuden und Schmerzen, um nur die Freuden und Schmerzen der Götter, wie z. B. an dem Feſte der Demeter, zu empfinden. Aber gerade dieſe Verehrung der Götter in ihrem Sinne und Intereſſe iſt zugleich auch die im Sinne und Intereſſe des Menſchen; denn nur durch dieſe keuſche, uneigennützige Verehrung erwerbe ich mir ihre Gunſt; habe ich aber ihre Gunſt, ſo habe ich Alles, was ich wünſche, ſo ſitze ich an der Quelle aller Güter. Eben ſo iſt es mit der Zornbeſchwichtigung, der Verſöhnung der Götter mit den Menſchen. Es iſt gleichgültig daher, ob ich ſie als Mittel oder Zweck faſſe, denn iſt der Zorn Gottes weg, ſo iſt auch alles Uebel weg, iſt der Grund gehoben, ſo fällt ja von ſelbſt die Folge. „Meine größte Strafe iſt, ſagt Ovid in ſeinen Elegien aus Tomi, wohin ihn der Zorn des irdiſchen Jupiter, des Kaiſers Auguſtus verbannt hatte, ihn (nämlich den Auguſt) beleidigt zu haben.“ „Wenn auch außer des Kaiſers Zorn kein Uebel mich drückte, iſt nicht des Kaiſers Zorn ſelber ſchon Uebel genug?“ „Alles Uebel ja bringt des Kaiſers Ungnade mit ſich.“ Daſſelbe gilt von den himmliſchen Göttern. Ihren Zorn ſtillen, heißt daher die Quelle alles Uebels verſtopfen.

Da die Götter über Leben und Tod, Glück und Unglück gebieten, ſo knüpft ſich auch an ſie und ihre Verehrung die Moral, die theoretiſche und practiſche Unterſcheidung zwiſchen Gut und Bös, Recht und Unrecht. Ich ſage: anknüpft, denn an ſich und urſprünglich haben Religion und Moral — wenigſtens in dem Sinne, wie wir ſie, die Moral, jetzt auffaſſen — nichts mit einander gemein, und zwar ſchon aus dem einfachen, einleuchtenden Grund, weil ſich der Menſch in der Moral auf ſich und ſeinen Nächſten, in der Religion aber auf ein anderes vom Menſchen unterſchiedenes Weſen bezieht. „Die ganze h. Schrift, ſagt Bodin in ſeiner Dämonomanie, iſt voll von Zeugniſſen, daß Gott den größten Abſcheu vor den Zauberern (d. h. vor Denen hat, welche Gott aufgeben und ſich mit dem Teufel verbinden), daß ſie weit verfluchungswürdiger ſind, als die Vatermörder, Blutſchänder und Sodomiten. Sollte auch ein Zauberer, ſagt er ſpäter, gar keinen Schaden ſtiften, nichts Uebles Menſchen und Vieh zufügen, ſo verdient er doch ſchon deßwegen, weil er Gott aufgegeben, ſich mit dem Teufel verbunden, alſo die Majeſtät Gottes beleidigt hat, lebendig verbrannt zu werden“. „Der Fürſatz zu tödten, ſagt Luther, iſt nicht ſo große Sünd, als nicht glauben, denn der Todtſchlag iſt eine Sünde wider das fünfte Gebot, aber der Unglaube iſt eine Sünde wider das erſte und gröſſeſte Gebot“. „Ausgemacht iſt, ſagt Calvin, daß im Geſetz und den Propheten der Glaube und was ſich auf den

Gottesdienſt bezieht, den erſten Platz einnimmt, die Liebe unter den Glauben geſtellt iſt". Die katholiſche Kirche hat ausdrücklich den Satz, daß der kein Chriſt ſei, welcher Glauben ohne Liebe habe, als einen ketzeriſchen Satz verworfen, folglich den Satz, daß man Chriſtenthum, Glauben, Religion ohne Liebe, d. h. ohne Moral haben könne, ſanctionirt. Und der fromme Ruſſe, der letzte Anker unſerer desperaten religiöſen und politiſchen Abſolutiſten, hält ſo ſtrenge auf ſeine Faſten, daß er ſich eher einen Diebſtahl oder Mord, als eine Uebertretung der Faſtenzeit verzeiht. (Stäudlin: Magaz. für Religionsgeſch.) „Auch die armeniſchen Prieſter ertheilen eher Vergebung für begangenen Mord und andere grobe Verbrechen, als für einen Bruch der Faſten. Die verruchteſten Menſchen unter den griechiſchen Chriſten beobachten die Faſten nicht weniger genau als die tugendhafteſten". (Meiners a. a. O. II. L.) Der Criminaliſt Carpzov war ſo fromm, ſo bibliſch, ſo chriſtlich, daß er alle Monate zum heiligen Abendmahl ging und nicht weniger als 53, ſchreibe dreiundfunfzig Mal die ganze Bibel durchlas, und doch oder vielleicht eben deßwegen verurtheilte dieſer fromme Mann nicht weniger als 20,000, ſage zwanzig Tauſend Miſſethäter, d. h. armer Sünder zum Tode. (Stein: Geſchichte des peinlichen Rechts.) Le connetable Anne de Montmorenci .... peut-être le seul chef du parti catholique qui aimât la religion pour elle même ..... c'étoit en disant son chapelet, si l'on en croit Brantome, qu'il ordonnoit des supplices, des meurtres, des incendies, sans se debaucher nullement de ses paters, tant il étoit consciencieux. (Dict. Univ. par Roliner Art. Ligue.) *) Was hat alſo der Glaube mit der Liebe, die Religion mit der Moral gemein?

---

*) Von dem Widerſpruch zwiſchen moraliſcher und geiſtlicher Würde, zwiſchen Humanität und Religioſität, Sittlichkeit und Kirchlichkeit, wie ihn unſere proteſtantiſchen und katholiſchen Geiſtlichen im Leben darſtellen, ſchweige ich, weil ich es für unmöglich und unwürdig halte, über Dinge zu ſchreiben, die ſelbſt den ſtumpfen Sinnen unſerer Bauern auffallen.

nichts, ſo wenig als Gott, worauf ſich der Glaube, und der Menſch, worauf ſich die Liebe bezieht, etwas mit einander gemein haben; denn Menſch und Gott ſind ſich ja, dem Glauben zufolge, aufs heftigſte entgegengeſetzt: Gott iſt ein unſinnliches, der Menſch ein ſinnliches, Gott ein vollkommenes, der Menſch ein elendes, erbärmliches, nichtswürdiges Weſen. Wie kann alſo aus dem Glauben Liebe folgen? ſo wenig, als aus Vollkommenheit Erbärmlichkeit, aus Fülle Mangel entſpringen kann. Ja! Moral und Religion, Glaube und Liebe widerſprechen ſich geradezu. Wer einmal einen Gott liebt, der kann keinen Menſchen mehr lieben; er hat den Sinn fürs Menſchliche verloren; aber auch umgekehrt: wer einmal den Menſchen liebt, wahrhaft von Herzen liebt, der kann keinen Gott mehr lieben, der kann nicht mehr ſein heißes Menſchenblut in dem leeren Raum einer unendlichen Gegenſtandloſigkeit und Unwirklichkeit umſonſt verdunſten laſſen. Die Religion ſchützt, ſagt man, vor Sünden durch die Vorſtellung eines allwiſſenden Weſens, allein ſchon die Alten ſagten, daß man ſo zu Gott beten müſſe, als hörten es die Menſchen, und daß, „wer ſich vor den Menſchen nicht ſcheue, auch wohl Gott ſelbſt betrüge“; die Religion ſtraft die Sünder, ſagt man, ja; aber ſie hat auch Mittelchen genug, ſei's nun in dem Verdienſt Chriſti, oder in Ablaßzetteln, oder im Kuhmiſt, oder im Waſchwaſſer, den Menſchen zu entſündigen, oder vielmehr, — denn wider die Sünde ſelbſt vermag nichts oder wenigſtens ſehr wenig der Glaube, wie die ehrlichen Gläubigen ſelbſt eingeſtanden und ihr Charakter und Leben beweiſen — den Sünder zu entſchuldigen, den Mohren ſelbſt weiß zu waſchen. Schon der heidniſche Dichter Ovid, der freilich dem Zeitalter der Bildung, aber eben deßwegen auch des Unglaubens angehört, kann ſich in ſeinen Faſten, die doch ſelbſt nur einer antiquariſchen Begeiſterung ihren Urſprung verdanken, nicht enthalten, ſich darüber zu verwundern, daß ſeine frommen Vorfahren glauben konnten, alle Vergehen, ſelbſt das furchtbare Verbrechen des Mordes, könnten durch das Waſſer eines Fluſſes getilgt werden. So ſehr aber auch Glaube und Liebe, Religion und Moral ſich widerſprechen, ſo knüpft ſich doch nicht nur, wie ich anfangs ſagte, die Moral an die Religion an, ſondern ſie ſtützt ſich auch wirklich auf dieſelbe, aber aus einem ganz anderen Grunde, als man gewöhnlich vorgiebt. Die Religion iſt allmächtig; ſie gebietet über Himmel und Erde, über Lauf und Stillſtand der Sonne, über Donner und Blitz, Regen und Sonnenſchein, kurz über Alles, was der Menſch liebt und fürchtet, über Glück und Unglück, Leben und Tod, ſie macht daher die Gebote der Liebe oder Moral zu *Gegenſtänden der menſchlichen Selbſtliebe, des Glückſeligkeitstriebes*, indem ſie ihre Erfüllung mit allen nur immer wünſchbaren Gütern belohnt, ihre Nichterfüllung mit allen nur immer furchtbaren Uebeln beſtraft. „Wenn du nicht gehorchen wirſt, ſagt der Gott Jehovah, der Stimme des Herrn, deines Gottes, daß du halteſt und thuſt alle ſeine Gebote und Rechte, die ich dir heute gebiete, ſo werden alle dieſe Flüche über dich kommen und dich treffen. Verflucht wirſt du ſein in der Stadt, verflucht auf dem Acker u. ſ. w. Der Herr wird unter dich ſenden Unfall, Unrath und Unglück in allem, das du vor die Hand nimmſt, das du thuſt, bis du vertilget wirſt. Der Herr wird dich ſchlagen mit Schwulſt, Fieber, Hitze, Brunſt, Dürre, giftiger Luft und Gelbſucht und wird dich verfolgen, bis er dich umbringe. Der Herr wird dich ſchlagen mit Drüſen Aegyptens, mit Feigwarzen, mit Grind und Krätze, daß du nicht kannſt heil werden. Der Herr wird dich ſchlagen mit Blindheit, Wahnſinn und Raſen des Herzens, und wirſt tappen im Mittage, wie ein Blinder tappet im Dunkel und wirſt auf deinem Wege kein Glück haben“ u. ſ. w. „Siehe ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute, den Tod und das Böſe, daß du den Herrn deinen Gott liebeſt und wandelſt in ſeinen Wegen und ſeine Gebote, Geſetze und Rechte halteſt und leben mögeſt und gemehret werdeſt. Der Herr dein Gott wird dir Glück geben in allen Werken deiner Hände, an der Frucht deines Leibes, an der Frucht deines Viehes, an der Frucht deines Landes, daß dirs zu gute komme". Wir ſehen aus dieſer claſſiſchen Stelle, daß und wie die Religion die Liebe zur Tugend zur Liebe eines langen und glücklichen Lebens, die Furcht vor der Verletzung der Moralgebote *) zu einer Furcht vor ägyptiſchen Drüſen und Feigwarzen, Grind und Krätze, kurz allem möglichen Unfall und Unglück macht, daß der Satz: die Moral ſtützt ſich oder muß ſich auf die Religion ſtützen, keinen anderen Sinn hat, als die Moral muß ſich auf den Egoismus, auf die Selbſtliebe, auf den Glückſeligkeitstrieb ſtützen, ſonſt hat ſie keinen Grund. Der Unterſchied zwiſchen dem Judenthum und Chriſtenthum iſt nur, daß dort ſich die Moral auf die Liebe zum zeitlichen, irdiſchen, hier auf die Liebe zum ewigen, himmliſchen Leben ſtützt. Der Grund, daß man nicht erkennt, daß das Geheimniß des Glaubens im Unterſchiede von der Liebe, der Religion im Unterſchiede von der Moral nur der Egoismus, liegt allein darin, daß der religiöſe Egoismus nicht den *Schein* des Egoismus hat, daß ſich der Menſch in der Religion unter der Form der Selbſtverneinung bejaht, ſein Ich nicht in der erſten Perſon, ſeinen Willen nicht in befehlender, ſondern bittender, nicht in thätiger, ſondern in leidender Form geltend macht, ſich nicht ſelbſt liebt, ſondern demüthig lieben läßt. So iſt der Inhalt des Luther'ſchen Glaubens im Unterſchied von der Liebe oder Moral nichts Andres, als der Inhalt der Selbſtliebe in der *leidenden* Form, *der* Inhalt: Gott liebt mich, oder ich bin geliebt von Gott; aber, weil ich von Gott geliebt bin — dies iſt der Zuſammenhang des Glaubens mit der Moral — ſo liebe ich die Menſchen; weil mein Egoismus in der Religion befriedigt iſt, ſo brauche ich ihn nicht in der Moral zu befriedigen; was ich in der Moral ausgebe und verliere, das bekomme ich wieder oder habe es ſchon hundertfältig im Glauben, in der Gewißheit des Geliebt-

---

*) Es iſt in dieſer Stelle nicht allein von den Moralgeboten die Rede, ſondern auch von den *religiöſen* Geboten, aber da es ſich eben um den Unterſchied von Moral und Religion hier handelt, ſo müſſen wir natürlich nur jene hervorheben.

ſeins von dem allmächtigen Weſen, dem alle Schätze und Güter zu Gebote ſtehen. Doch wieder zurück zu unſerer altteſtamentlichen Stelle! Was gehört der Religion, was der Moral, was Gott, was dem Menſchen an? Dem Menſchen gehört an das Verbot des Mords, das Verbot des Ehebruchs, das Verbot des Diebſtahls, das Verbot des falſchen Zeugniſſes, das Verbot des Gelüſtens nach des Nächſten Weib, Haus, Acker u. ſ. w., denn wenn auch das Verbot des Diebſtahls z. B. dem Dieb für ein unmenſchliches gilt und im größten Widerſpruch mit ſeinem Egoismus ſteht, ſo ſteht es doch im größten Einklang mit dem Egoismus des Beſitzers. Moral und Recht beruhen überhaupt auf dem ganz einfachen Grundſatz: „was du nicht willſt, daß dir die Leute thun, das thue ihnen auch nicht“. Nun will aber kein Menſch, daß ihm ſein Leben, ſein Weib, ſein Acker, ſein guter Leumund genommen werde, es iſt daher ſehr natürlich, daß dieſer Wille eines Jeden, denn ſelbſt der Dieb will nicht das Geſtohlene wieder ſich ſtehlen, der Mörder nicht ſein Leben ſich nehmen laſſen, ausdrücklich zu einem allgemeinen Geſetze gemacht und der Dawiderhandelnde beſtraft werde. Was gehört alſo Gott oder der Religion an? einerſeits die ägyptiſchen Feigwarzen, Grind und Krätze, Drüſengeſchwülſte und andere Uebel, die ſie über die Böſen verhängt, andererſeits langes Leben, Fruchtbarkeit des Leibes, des Viehs, des Ackers, die ſie den Guten verheißt, denn weder dieſe Güter, noch jene Uebel ſtehen in der Macht des Menſchen*). Aber beide ſind Gegenſtände des Glückſeligkeitstriebes, jene auf bejahende, dieſe auf verneinende Weiſe, jene als Gegenſtände der Liebe,

---

*) Die Götter ſind allerdings inſofern moraliſche Mächte, als ſie das Unrecht, die Sünde beſtrafen, das Rechte, die Tugend belohnen, aber gleichwohl iſt das ihnen Eigene, das ihr Weſen Ausmachende nicht die Moral, ſondern nur die *Macht* zu beſtrafen und zu belohnen. „Gott verlangt von euch nicht nur chriſtlichen Glauben, er verlangt auch, daß ihr gütig, menſchenfreundlich und liebreich gegen den Nächſten ſeid“. Ganz falſch; *Gott verlangt nur den Glauben* von euch, aber daß *ihr gütig, menſchenfreundlich und liebreich ſeid, das verlangt der Menſch*, denn nur beim Glauben iſt Gott, bei der Moral aber der *Menſch*

des Verlangens, dieſe als Gegenſtände der Furcht, des Abſcheus. Was iſt alſo das der Religion ſpecifiſch, eigenthümlich Angehörende? Nur der Glückſeligkeitstrieb, nur der Egoismus, und zwar der, deſſen Befriedigung nicht in der Hand des Menſchen ſteht. Mir, meinem Weibe, meinem Acker, meinem Vieh wünſche ich allen nur erdenklichen Segen; Dem aber, der mein Weib, Vieh, Leben angreift und verletzt, fluche ich alle nur erdenklichen Uebel an den Hals, namentlich dann, wenn er nicht — und er iſt es nicht immer — in meiner Gewalt iſt; aber beide Wünſche, ſowohl die ſegnenden, als die verfluchenden erfüllt oder kann erfüllen die Allmacht Gottes oder des Glaubens. Die Religion hat alſo dadurch, daß ſie über Leben und Tod, Himmel und Hölle gebietet, daß ſie die Geſetze zu Geboten eines allmächtigen Weſens — des Begriffs aller menſchlichen Wünſche und Schrecken — macht den Egoismus in ihrer Hand oder für ſich, und übt dadurch eine furchtbare Macht über den, namentlich rohen Menſchen aus, eine Macht, vor der die Macht der Moral, namentlich der abſtracten, philoſophiſchen, in Nichts verſchwindet, und deren Verluſt daher ein unerſetzlicher ſcheint. Allein es iſt nicht zu überſehen, daß die Religion dieſe Macht nur durch die Einbildungskraft ausübt oder daß ihre Macht nur in der Einbildungskraft beſteht; denn wäre ihre Macht mehr als eine eingebildete, wäre die Religion wirklich der poſitive Grund und Halt des Rechts und der Moral, ſo müßten auch die religiöſen Verheißungen und Strafen zur Gründung und Erhaltung der Staaten hingereicht haben, ſo würde es den Menſchen nicht eingefallen ſein, ſo viele, ſo ausgeſuchte, ſo grauſame Strafen zur Verhinderung von Verbrechen anzuwenden. Oder ja: man kann den Satz zugeben: die Religion iſt die Grundlage der Staaten, aber mit dem Zuſatz: nur

---

intereſſirt. Was du glaubſt, das iſt mir ganz einerlei, aber nicht, was du biſt, was du thuſt. Dem Ich liegt freilich das Hemde des Glaubens näher an als der Rock der Moral, aber dem Du iſt der Rock näher als das Hemd, ja für das Du exiſtirt nur mein Rock, aber nicht mein Hemd.

in der Einbildung, im Glauben, in der Meinung, denn in der Wirklichkeit ſtützen ſich die Staaten, ſelbſt die chriſtlichen, ſtatt auf die Macht der Religion, ob ſie gleich allerdings auch ſie — natürlich nur den Glauben, die ſchwache Seite des Menſchen — als Mittel zu ihren Zwecken gebrauchen, auf die Macht der Bajonette und anderer Torturwerkzeuge. In Wirklichkeit handeln überhaupt die Menſchen aus ganz anderen Gründen, als ſie in ihrer religiöſen Einbildung zu handeln *glauben*. Der fromme Ph. de Commines in ſeiner Chronik vom König Ludwig XI. ſagt: „alle Uebel oder Vergehen kommen vom Mangel an Glauben, wenn die Menſchen feſt glaubten, was Gott und die Kirche uns von den ewigen und ſchrecklichen Höllenſtrafen ſagen, ſo könnten ſie nicht thun, was ſie thun“. Aber woher kommt denn dieſe Schwäche des Glaubens? Daher, daß die Glaubenskraft nichts Andres iſt, als die Einbildungskraft, und ſo groß auch die Macht der Einbildungskraft iſt, doch die Macht der Wirklichkeit eine unendlich größere und dem Weſen der Einbildung geradezu widerſprechende Macht iſt. Der Glaube iſt, wie die Einbildungskraft, hyperboliſch; er bewegt ſich nur in Extremen, in Uebertreibungen; er weiß nur von Himmel und Hölle, von Engeln und Teufeln; er will mehr aus dem Menſchen machen, als er ſein ſoll, und macht eben deßwegen weniger aus ihm, als er ſein kann; er will ihn zum Engel machen und macht ihn dafür bei günſtiger Gelegenheit zu einem wahren Teufel. So verkehrt ſich das hyperboliſche und phantaſtiſche Weſen des Glaubens an dem Widerſtand der proſaiſchen Wirklichkeit in ſein directes Gegentheil! Es wäre daher ſchlecht um das menſchliche Leben beſtellt, wenn Recht und Moral keine andere Grundlage hätten, als den religiöſen Glauben, welcher ſo leicht in ſein Gegentheil umſchlägt, da er, wie die größten Glaubenshelden ſelbſt eingeſtanden haben, dem Zeugniß der Sinne, dem natürlichen Gefühl und dem den Menſchen eingeborenen Hang zum Unglauben geradezu Hohn ſpricht. Wie kann aber etwas Erzwungenes, auf die gewaltſame Unterdrückung einer wohlbegründeten Neigung Gebautes, jeden Augenblick den Zweifeln des Verſtandes und den Widerſprüchen der Erfahrung Ausgeſetztes eine ſichere und feſte Grundlage abgeben? Glauben, daß der Staat — ich meine natürlich den Staat überhaupt, nicht unſere künſtlichen ſupranaturaliſtiſchen Staatsgebäude, nicht ohne religiöſen Glauben beſtehen könne, heißt glauben, daß die natürlichen Beine nicht zum Stehen und Gehen hinreichend ſind, daß der Menſch nur auf Stelzen gehen und ſtehen könne. Dieſe natürlichen Beine aber, worauf Moral und Recht fußen, ſind die Lebensliebe, das Intereſſe, der Egoismus. Nichts iſt daher grundloſer, als die Vorſtellung und Furcht, daß mit den Göttern auch der Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht, Gut und Böſe ſich aufhebe. Dieſer Unterſchied beſteht und wird beſtehen ſo lange, als ein Unterſchied zwiſchen Ich und Du beſteht, denn nur dieſer Unterſchied iſt der Quell der Moral und des Rechts. Wenn auch mein Egoismus mir den Diebſtahl erlaubt, ſo wird doch der Egoismus des Andern ſich ihn aufs ſtrengſte verbitten; wenn auch ich aus mir ſelbſt nichts von Uneigennützigkeit weiß und wiſſen will, ſo wird doch ſtets der Eigennutz der Andern mir die Tugend der Uneigennützigkeit vorpredigen; wenn auch mein männlicher Egoismus einen Hang zur Polygamie hat, ſo wird doch ſtets der weibliche Egoismus dieſem Hange ſich widerſetzen und der Monogamie das Wort reden; wenn auch ich nicht die Balken in meinen Augen merke und fühle, ſo wird doch jedes Splitterchen darin ein Dorn in dem Auge der Tadelſucht Anderer ſein; kurz, wenn es auch mir gleichgültig iſt, ob ich gut oder ſchlecht bin, ſo wird es doch nie dem Egoismus der Andern gleichgültig ſein. Wer war denn bisher der Regent der Staaten? Gott? ach! die Götter regieren nur im Himmel der Phantaſie, aber nicht auf dem profanen Boden der Wirklichkeit. Wer alſo? nur der Egoismus, aber freilich nicht der einfältige Egoismus, ſondern der dualiſtiſche Egoismus, der Egoismus, der für ſich den Himmel, aber für Andere die Hölle, für ſich den Materialismus, aber für Andere den Idealismus, für ſich die Freiheit, für Andere die Knechtſchaft, für ſich den

Genuß, aber für Andere die Reſignation erfunden hat, *der* Egoismus, der in den Regierungen die eigenen, ſelbſtbegangenen Verbrechen an den Unterthanen, in den Vätern die eigenen, ſelbſtgezeugten Sünden an den Kindern, in den Ehemännern die eigenen, ſelbſtverſchuldeten Schwächen an den Weibern ſtraft, überhaupt Alles ſich verzeiht und ſein Ich nach allen Dimenſionen geltend macht, aber *von den Andern* verlangt, daß ſie *kein Ich* haben, daß ſie blos von der Luft leben, daß ſie vollkommen und immateriell wie Engel ſind; freilich nicht nur jener beſchränkte Egoismus, auf den man gewöhnlich allein dieſen Namen anwendet, der aber nur *eine*, obwohl die vulgärſte Art des Egoismus iſt, ſondern *der* Egoismus, der eben ſo viel Arten und Gattungen in ſich begreift, als es überhaupt Arten und Gattungen des menſchlichen Weſens giebt, denn es giebt nicht nur einen ſingulären oder individuellen, ſondern auch einen ſocialen Egoismus, einen Familienegoismus, einen Corporationsegoismus, einen Gemeindeegoismus, einen patriotiſchen Egoismus. Allerdings iſt der Egoismus die Urſache alles Uebels, aber auch die Urſache alles Guten, denn wer anders als der Egoismus hat den Ackerbau, hat den Handel, hat die Künſte und Wiſſenſchaften hervorgebracht? Allerdings iſt er die Urſache aller Laſter, aber auch die Urſache aller Tugenden, denn wer hat die Tugend der Ehrlichkeit geſchaffen? der Egoismus durch das Verbot des Diebſtahls; wer die Tugend der Keuſchheit? der Egoismus, der den Gegenſtand ſeiner Liebe nicht mit Andern theilen will, durch das Verbot des Ehebruchs; wer die Tugend der Wahrhaftigkeit? der Egoismus, der nicht belogen und betrogen ſein will, durch das Verbot der Lüge. So iſt der Egoismus der erſte Geſetzgeber und Urſacher der Tugenden, wenn auch nur aus Feindſchaft gegen das Laſter, nur aus Egoismus, nur deßwegen, weil für ihn ein Uebel iſt, was für mich ein Laſter, wie umgekehrt, was für mich eine Verneinung, für den Andern eine Bejahung ſeines Egoismus, was für mich eine *Tugend*, *für ihn* eine *Wohlthat* iſt. Uebrigens ſind die Laſter zur Erhaltung der Staaten, wenigſtens unſerer verruchten, natur- und menſchenfeindlichen Staaten, eben ſo nothwendig, wenn nicht noch nothwendiger, als die Tugenden der Menſchen. Wenn z. B., um ein mir nahe liegendes Beiſpiel zu geben, weil ich auf baieriſchem Boden, wenn auch nicht im baieriſchen, freilich auch nicht preußiſchem oder öſterreichiſchem Geiſte ſchreibe, das Chriſtenthum bei uns mehr als eine bloße geiſtliche Phraſe wäre, wenn ſich der Geiſt der chriſtlichen Ascetik und Unſinnlichkeit des baieriſchen Volks bemächtigte und daſſelbe ſich des Biertrinkens, ſelbſt auch nur des unmäßigen, enthielte, wie ſtünde es dann mit der Exiſtenz des baieriſchen Staates? Der ruſſiſche Staat hat ſogar trotz ſeiner „ſubſtanziellen Glaubenstreue“ ſeine hauptſächliche finanzielle Lebensquelle in dem Gifte des Branntweins. Alſo ohne Bier kein Baiern, ohne Branntwein kein Rußland — ſelbſt auch kein Bo—ruſſia. Und Angeſichts dieſer und unzähliger anderer eben ſo populärer Thatſachen erdreiſtet man ſich, dem Volke weis zu machen, daß die Religion das Band unſerer nur durch die Zuchthausketten des Verbrechens an der menſchlichen Natur zuſammengehaltenen Staaten ſei! Doch laſſen wir die Gräuel der Politik! Die Moral, ſagt man, muß ſich auf die Religion, auf das göttliche, nicht auf das menſchliche Weſen gründen, ſonſt verliert ſie alle Autorität und Feſtigkeit. Was iſt relativer, veränderlicher, unzuverläſſiger als das menſchliche Weſen? Wie kann ſich darauf das Moralgeſetz ſtützen? Heißt denn das aber nicht vom Regen in die Traufe kommen, vom Weſen des Menſchen zum Weſen Gottes ſeine Zuflucht nehmen? Iſt das Weſen des Menſchen nicht bei aller unendlichen Verſchiedenheit in ſeinen Grundtrieben etwas ſich Gleiches, Zuverläſſiges, ſelbſt ſinnlich Gewiſſes? Heißt es nicht ſelbſt im Sprüchwort: „alle Welt hat nur einen Willen, daß es ihr wohlgehe?“ Giebt es aber etwas Ungewiſſeres, Zweifelhafteres, Widerſprechenderes, Schwankenderes, Unbeſtimmteres, Relativeres, als das Weſen Gottes? Iſt es wenigſtens nicht eben ſo veränderlich und verſchieden, als die Zeiten und Menſchen veränderlich und verſchieden ſind?

Iſt der Grund, warum Gott zu einer beſtimmten Zeit dieſe und keine anderen Geſetze, dieſe und keine anderen Offenbarungen den Menſchen giebt, nicht das Weſen dieſer Menſchen, denen allein dieſe Geſetze und Offenbarungen entſprechen? Iſt aber, wenn mir ein Geſetzgeber ein meinem Weſen entſprechendes Geſetz giebt — und nur ein ſolches iſt ein wahres und gültiges — nicht mein Weſen das Geſetz des Geſetzes, das dem Geſetz Vorausgeſetzte? Was iſt alſo für ein Unterſchied zwiſchen dem menſchlichen und göttlichen Weſen als Grund der Moral? der Unterſchied zwiſchen der ſchlichten Wahrheit und der religiöſen Illuſion oder Phantaſie, welche das andere Ich, das Weſen des Menſchen im Unterſchiede von ſeinem Willen und Wiſſen als ein ſelbſt wieder perſönliches Weſen verſelbſtſtändigt. „Was böſe iſt, ſagt z. B. ein orthodoxer Polyhiſtor des vorigen Jahrhunderts (Gundling), kann Gott nicht befehlen, alldieweil er höchſt gütig und weiſe iſt; folglich befiehlet er das Gute. Das Gute gehet in signo rationis vor, das Gebot folget; mithin gebietet er dem Menſchen dasjenige, ſo ihm gut, und verbietet, was ihnen ſchädlich iſt. Finis Dei noster quoque finis sit oportet, Gottes Zweck muß auch unſer Zweck ſein," natürlich; denn unſer Zweck iſt Gottes Zweck, was wir nicht wollen, das unſerer Natur Widerſprechende, das Böſe, das Schädliche, das will auch Gott nicht. Obgleich aber in Wahrheit das göttliche Geſetz und Weſen das menſchliche Weſen zur Vorausſetzung und Grundlage hat, ſo kehrt doch die religiöſe Phantaſie dies um. — Derſelbe Theiſt bemerkt bei dieſer Gelegenheit, daß der Atheiſt wohl „die moraliſchen Wahrheiten, welche mit der menſchlichen Natur eine Connexion haben, begreifen könne," daß aber zu ihrer „Ausübung, weil dieſe unſerer Concupiscenz und Affecten zuwider," nur der Theismus die Mittel an die Hand gebe. „In der gegentheiligen Meinung — ſagt derſelbe im Einklang mit allen Theiſten — bleibt nichts als utilitas oder die Nutzbarkeit übrig, welche mich abhalten ſoll, daß ich nicht ſtehle, nicht morde, oder Jemand beleidige. Nun ſetze man aber, fährt er fort, du träfeſt deinen Erbfeind an einem einſamen Ort, wie Saul den David in der Höhle, ohne befürchten zu müſſen, wegen der Befriedigung deines Rachegelüſtes entdeckt und folglich beſtraft zu werden? Vor Gott fürchteſt du dich nicht. … Du biſt ein Atheiſte. Was ſoll dich nun abhalten, deinen Feind zu maſſacriren?" Daſſelbe, was dich, ruhmrediger Theiſt! denn in ſolchen caſuiſtiſchen Fällen entſcheidet nur, was *du biſt*, aber nicht, was du *glaubſt* oder *denkſt*; biſt du ein boshafter, rachedurſtiger Menſch, ſo wirſt du trotz deines Gottesglaubens und trotz deiner Gottesfurcht die Schandthat begehen, denn der günſtige Moment, die Leidenſchaft reißt dich mit ſich fort; biſt du aber das Gegentheil, biſt du keine gemeine, ſondern edle Natur, biſt du wirklich ein Menſch, keine Beſtie, ſo wirſt du auch ohne Gottesfurcht und Menſchenfurcht genug Gründe in dir finden, die dich von einer Schandthat abhalten. Ich nenne vor Allem das Ehrgefühl, das Gefühl, das ſich ſcheut, geheim zu thun, was man ſich ſchämt vor Andern zu thun — ein Gefühl, das aber leider! das Chriſtenthum über ſeinem Gottesglauben gänzlich vernachläſſigt hat — das Gefühl, das nicht Andere belügen will, demzufolge der Menſch auch *ſein will*, wofür er Andern gilt, in Beziehung aber auf den angeführten individuellen Fall das Gefühl, welches den Menſchen, wenn er nicht eine ganz gemeine Beſtie iſt, gerade in dem Moment, wo er des Gegenſtandes ſeiner Begierde Herr und Meiſter iſt, zum Sieger über ſeine Begierde macht, das Gefühl, welches der Triumph der höchſten Macht, der Macht über Leben und Tod iſt, aber eben deßwegen ſich nicht bis zu dem ſchimpflichen Handwerk des Henkers erniedrigt. Wie in der Phyſik, hat man daher auch in der Ethik oder Moral nur aus Unwiſſenheit zur Theologie ſeine Zuflucht genommen, aber eben darüber die im Menſchen ſelbſt liegenden Gründe und Elemente zur Tugend auszubilden verſäumt, und daher das Volk bis auf den heutigen Tag in der tiefſten ſittlichen Roheit ſitzen laſſen. In Betreff des oben angeführten Satzes, daß in dem Atheismus die Moralität nur von der Nutzbarkeit und Schädlichkeit abhänge — ein Satz, den noch heute die Theologen und ihre Nachtreter, die ſpeculativen Bedienten der Theologie, wenn auch mit andern Worten und Phraſen im Munde führen, iſt zu bemerken, daß dieſer Gegenſatz ſelbſt vom Standpunkt des Theismus aus ein falſcher iſt. Es handelt ſich in dieſem Gegenſatze nicht um Schaden und nicht Schaden, Nutzen und nicht Nutzen — darin ſind beide einig — ſondern um gewiſſen und ungewiſſen Schaden, gewiſſen und ungewiſſen Nutzen. Der Schaden des Atheiſten iſt ungewiß, der Schaden des Theiſten, der Gegenſtand ſeiner Furcht, der Zorn, die Strafe Gottes gewiß; aber umgekehrt iſt auch der Nutzen des Atheiſten ungewiß, der Nutzen des Theiſten dagegen, die Liebe, der Lohn Gottes gewiß. Oder: der Gegenſatz zwiſchen Theismus und Atheismus iſt vielmehr nur der Gegenſatz zwiſchen *unendlichem* und *endlichem Egoismus*. In der Gottesfurcht verſchwindet zwar der Egoismus aus dem Geſichte, denn die Furcht iſt das Beben des Ichs vor einer das Ich vernichtenden oder vernichten könnenden Macht; aber in dem gewiſſen und unendlichen Gotteslohn tritt der unendliche Egoismus auf ſichtbare Weiſe wieder hervor. Der Atheiſt hat daher zwar den moraliſchen Nachtheil gegen den Theiſten, daß er keine Gottesfurcht hat, aber auch den moraliſchen Vortheil vor jenem voraus, daß er keinen Gotteslohn im Auge hat. Uebrigens will ich damit nicht dem beſchränkten, oberflächlichen Atheismus der frühern Zeit, namentlich der Franzoſen, das Wort reden. So fern die wahre Republik von der Republik der Franzoſen, ſo fern iſt der wahre Atheismus von dem Atheismus der Franzoſen. So liegt dem Glauben an die göttliche Strafgerechtigkeit auch der Glaube an die Nemeſis, an den Untergang des Böſen, an den Sieg des Guten zu Grunde, wie ich ſchon anderwärts gezeigt, ein Glaube, der die Grundlage aller geſchichtlichen Handlungen iſt. Aber dieſer Glaube iſt ein vom Theismus, vom Gottesglauben unabhängiger Glaube, denn das Gute liegt in der menſchlichen Natur, liegt ſelbſt im menſchlichen Egoismus; das Gute iſt nichts Andres, als was dem Egoismus aller Menſchen entſpricht, das Böſe nichts Andres, als was dem Egoismus einzelner Menſchenklaſſen, folglich nur auf Koſten anderer, entſpricht und zuſagt, aber der Egoismus Aller oder auch zunächſt nur der Majorität iſt immer mächtiger als der Egoismus der Minorität. Man werfe doch nur einen Blick in die Geſchichte! Wo beginnt in der Geſchichte eine neue Epoche? Ueberall nur da, wo gegen den excluſiven Egoismus einer Nation oder Kaſte eine unterdrückte Maſſe oder Mehrheit ihren wohlberechtigten Egoismus geltend macht, wo Menſchenklaſſen oder ganze Nationen aus dem verächtlichen Dunkel des Proletariats durch den Sieg über den anmaßenden Dünkel einer patriciſchen Minorität ans Licht der geſchichtlichen Celebrität hervortreten. So ſoll und wird auch der Egoismus der jetzt unterdrückten Mehrheit der Menſchheit zu ſeinem Recht kommen und eine neue Geſchichtsepoche begründen. Nicht der Adel der Bildung, des Geiſtes ſoll aufgehoben werden; o nein! nur nicht Einige ſollen Adel, alle Andern Plebs ſein, ſondern Alle ſollen — *ſollen* wenigſtens — gebildet werden; nicht das Eigenthum ſoll aufgehoben werden, o nein! nur nicht Einige ſollen Eigenthum, alle Andern aber Nichts, ſondern Alle ſollen Eigenthum haben.

Das vom Menſchen Unterſchiedene und Unabhängige, wovon er aber gleichwohl abhängt, das iſt der urſprüngliche Gegenſtand der Religion. Dieſes iſt aber nichts Andres, als die *Natur*. Sehr lehrreich ſind auch in Betreff dieſes Punktes die Claſſiker. Alſo einige Beiſpiele. „Mögen die Götter, ſagt Ovid zum Germanicus in ſeinen Epiſteln aus Pontus, dir nur *Jahre*, d. h. langes Leben geben, das Uebrige wirſt du ſchon *von dir ſelbſt* nehmen." Der junge Cäſo Quinctius, ſagt Livius, war von edler Geburt und großem und kräftigem Körperbau. Zu dieſen *Geſchenken der Götter* hatte er ſelbſt noch hinzugefügt glänzende Beweiſe von Tapferkeit im Kriege und von Beredſamkeit auf dem Forum. Gleich darauf heißt er ein mit allen Gaben oder Gütern der *Natur* und des *Glücks* verſehener oder ausgerüſteter Jüngling.

Vor der Schlacht mit dem Hannibal nach ſeinem Uebergang über die Alpen ſagt Cornelius Scipio bei Livius unter Andern zu den Soldaten: „Ich fürchte nichts mehr, als daß es ſcheinen möchte: nicht Ihr, ſondern die Alpen hätten den Hannibal beſiegt ob es gleich ganz in der Ordnung iſt, daß die Götter ſelbſt ohne alle menſchliche Hülfe einen eidbrüchigen Heerführer bekämpfen und ſchlagen." „Ein durch ſo viele (menſchliche) Gräuelthaten geſchändetes Jahr (wie das Jahr 66 unter Nero) zeichneten auch die Götter durch Stürme und Krankheiten aus," ſagt Tacitus in ſeinen Annalen. Lucullus vertreibt in Plutarch's Biographien den Mithridates vom Meer durch den Beiſtand der Götter, indem ein Sturm ſeine Flotte vernichtete, aber bei Florus ſind es nur die mit Lucullus gleichſam im Bunde ſtehenden Wogen und Stürme, welche dieſe Niederlage verurſachen. Es iſt aber auch ganz eins, ob man ſagt: Natur oder Götter, denn die Götter ſind ja ſelbſt nur poetiſche Naturweſen. „Alle Menſchen, ſagt Cotta in Cicero's Schrift vom Weſen der Götter, halten dafür, daß ſie die äußeren Annehmlichkeiten, Weinberge, Aecker, Oelgärten, Reichthum an Feld- und Baumfrüchten, kurz Alles, was zum angenehmen und glücklichen Leben gehört, von den Göttern haben. Hat denn je einer den Göttern dafür gedankt, daß er ein tugendhafter Mann wäre? Nein! ſondern nur dafür, daß er reich, daß er geehrt,*) daß er geſund war. Kurz es iſt die Meinung aller Menſchen, daß man das Glück von den Göttern erbitten, von ſich ſelbſt aber die Weisheit nehmen müſſe". „Gebe mir Jupiter, ſagt Horaz in ſeinen Epiſteln, nur Leben, nur Hab und Gut; heitern Geiſt (ruhiges Gemüth) will ich mir ſelbſt verſchaffen", und der Cenſor Metellus Numidicus ſagt bei Gellius: „die Götter müſſen die Tugend belohnen, aber nicht geben". „Wer kann daran zweifeln, ſchreibt Seneca in ſeinen Briefen, daß es ein Geſchenk der unſterblichen Götter iſt, daß wir leben, ein Geſchenk aber der Philoſophie, daß wir gut (recht, moraliſch) leben“? Wie deutlich iſt hier ausgeſprochen, wie unverkennbar, daß die Gottheit oder Götter nichts Andres bedeuten, als die Natur! Was außer der Macht des Menſchen, was keine Wirkung der menſchlichen Selbſtthätigkeit iſt, wie das Leben, das iſt eine Wirkung Gottes, d. h. in Wahrheit der Natur.

---

*) So ſagt auch der perſiſche Dichter Sadi: Reichthum und Macht erwerben wir nicht durch unſere Geſchicklichkeit; nur die göttliche Allmacht ertheilt ſie uns.

Die Natur iſt der Gott des Menſchen; aber die Natur iſt in beſtändiger Bewegung und Veränderung, und dieſe Naturveränderungen oder Naturbegebenheiten vereiteln oder begünſtigen, hemmen oder fördern die menſchlichen Wünſche und Abſichten; ſie ſind es daher, die hauptſächlich das religiöſe Gefühl erregen, die Natur zu einem Gegenſtand der Religion machen. Ein günſtiger Wind erhebt ſich und bringt mich ans erſehnte Land: „mit Gott“ bin ich dahin gekommen; ein Sturmwind wirbelt meinen Feinden den Staub ins Geſicht: Gott hat ſie geblendet; ein Regen erfriſcht mich plötzlich in großer Dürre: die Götter haben ihn geſchickt; eine Peſt entſteht, ſei's nun unter Menſchen oder Vieh: die Peſt iſt „Gottes Hand“ oder Macht. Daß nun aber dieſe Naturereigniſſe gerade dieſen und jenen menſchlichen Wünſchen ent- oder widerſprechen, für den Menſchen glückliche oder unglückliche ſind, das iſt in den meiſten Fällen bloßer Zufall. Der Zufall — zumal der glückliche, iſt daher der Hauptgegenſtand der Religion. Es ſcheint ſich zu widerſprechen, daß das, was gerade, wie ſich der ältere Plinius ausdrückt, den Menſchen am Daſein eines Gottes zweifelhaft macht, ſelbſt für einen Gott gehalten wird. Allein der Zufall hat das weſentliche und urſprüngliche Merkmal der Gottheit an ſich, daß er etwas Unabſichtliches und Unwillkürliches, etwas vom menſchlichen Wiſſen und Wollen Unabhängiges iſt, wovon aber gleichwohl das Schickſal des Menſchen abhängt. Was die Heiden der Fortuna oder dem Fatum, dem Schickſal zuſchrieben, das ſchreiben die Chriſten Gott zu, aber nichtsdeſtoweniger vergöttern ſie eben ſo gut den Zufall, als die Heiden, nur daß ſie ihn nicht als eine beſondere Gottheit vorſtellen. Das generelle

Wort: Gott iſt ein Sack, in dem man alles Mögliche unterbringen kann; aber die Sache in dem Sacke hört deswegen doch nicht auf Das zu ſein, was ſie auch außer dem Sacke iſt; nur für mich verliert ſie ihre ſichtbaren Eigenſchaften. Es iſt daher der Sache, dem Inhalt nach ganz eins, ob ich ſage: Gott hat es gewollt, oder: der Zufall hat es gewollt; Gott hat es anders gefügt, oder: Es hat ſich anders gefügt; Gott gab, oder: Es gab eine reichliche Ernte; ganz eins, ob ich ſage: „wenn's Gott will, ſo grünt ein Beſenſtiel", oder: „wer's Glück hat, dem kälbert ein Ochs"; „Gott iſt der Dummen Vormund", oder: Glück iſt der Dummen Vormund", „Gott giebt, Gott nimmt", oder: „es weht nicht allzeit derſelbe Wind"; „es geht doch Alles, wie Gott will", oder: „es geht doch Alles, wie es will"; „Gott ſorgt dafür", oder: „Es iſt dafür geſorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wachſen"; „wen Gott naß macht, den macht er auch wieder trocken", oder: „auf Regen folget Sonnenſchein". Gott iſt das in das perſönliche Er umgewandelte Es. Er iſt gemüthlicher, erbaulicher, als das Es des Glücks oder Unglücks, aber das iſt auch der einzige Unterſchied. Der Unglücksfall bleibt derſelbe, ob mich der Fall eines Schwalbenkothes oder ein muthwilliger Fauſtſchlag meines Augenlichts beraubt, ob mich ein zufälliges Es vom Dache herunterſtürzt oder ein launenhafter Er, etwa mein allergnädigſter Landesvater zu ſeinem Plaiſir vom Dache herunterſchießt. Es iſt daher nicht zu verwundern, daß ſchon bei den Griechen das Wort: Theos, Gott die Bedeutung von Tyche, Glück, Zufall hatte*), und daß ſelbſt auch ſchon die fromme Einfalt unſrer chriſtlichen Vorfahren die im „Weſen des Chriſtenthums" zum

---

*) Statt unſeres: „in Gottes Namen" begannen die Griechen ihre öffentlichen Documente und Beſchlüſſe mit den Worten: „mit gutem Glück". Auch die Römer ſagen bald Gott ſtatt Glück oder Zufall, bald Zufall ſtatt Gott. Nisi qui deus vel casus aliquis subvenerit, ſchreibt z. B. Cicero an Tiro. Die Fortuna hatte in Rom nicht weniger als 26 Tempel. — Eben ſo wie bei uns: Es und Gott Aequivalente ſind, heißt es auch bei den Römern: bene vertat Deus! oder: Quae mihi atque vobis res vertat bene!

Scandale der modernen Chriſten ausgeſprochene Indentität des natürlichen und göttlichen Zufalls er- oder verrathen hat. So ſagt der naiv fromme Aventin: „Gott und die Natur und das Glück hatten ein ander beſchloſſen, da die Unſern meinten, ſie hatten ſchon gewonnen“. Und bei einer andern Gelegenheit, wo „die Ungarn von Wind und Wetter in die Flucht geſchlagen werden,“ ſagt er: „da wurd alſo jähling vielleicht aus Gnaden Gottes oder ungefehr die Sonn verblichen“ u. ſ. w.

Das vom Menſchen unterſchiedene und unabhängige Weſen, der Gegenſtand der Religion, iſt keineswegs nur die äußere, ſondern auch die eigne, innere, aber von ſeinem Wiſſen und Wollen unterſchiedene und unabhängige Natur des Menſchen. Mit dieſem Satze ſind wir an den wichtigſten Punkt, an den eigentlichen Sitz und Urſprung der Religion gekommen. Das Geheimniß der Religion iſt zuletzt nur das Geheimniß der Verbindung des Bewußtſeins mit dem Bewußtloſen, des Willens mit dem Unwillkürlichen in einem und demſelben Weſen. Der Menſch will, und doch hat er Willen ohne ſeinen Willen — wie oft beneidet er die willenloſen Weſen! — er iſt bewußt, und doch iſt er ohne Bewußtſein zum Bewußtſein gekommen — wie oft bringt er ſich ſelbſt um ſein Bewußtſein! und wie gerne ſinkt er am Schluſſe des Tagwerks in die Bewußtloſigkeit zurück! — er lebt, und doch hat er weder den Anfang, noch das Ende des Lebens in ſeiner Gewalt; er iſt geworden, und doch, wenn er einmal fertig daſteht, kommt es ihm vor, als wäre er durch eine generatio spontanea entſtanden, als wäre er plötzlich über Nacht wie ein Pilz aufgeſchoſſen; er hat einen Körper, er empfindet ihn bei jeder Luſt, bei jedem Schmerz als den ſeinigen, und doch iſt er ein Fremdling im eignen Wohnhaus; er bekommt mit jeder Freude einen Lohn, den er nicht verdient, aber auch mit jedem Leiden eine Strafe, die er nicht verſchuldet hat; er empfindet das Leben in glücklichen Momenten als ein Geſchenk, das er ſich nicht erbeten, aber in unglücklichen als eine Laſt, die ihm wider ſeinen Willen aufgebürdet worden iſt; er fühlt die Qual der Bedürfniſſe, und doch befriedigt er ſie, ohne zu wiſſen, ob er es aus eignem oder fremdem Antrieb thut, ob er ſich oder ein fremdes Weſen damit befriedigt. Der Menſch ſteht mit ſeinem Ich oder Bewußtſein an dem Rande eines unergründlichen Abgrunds, der aber nichts Andres iſt, als ſein eignes bewußtloſes Weſen, das ihm wie ein fremdes Weſen vorkommt. Das Gefühl, das den Menſchen an dieſem Abgrund ergreift, das in die Worte der Be- und Verwunderung ausbricht: was bin Ich? woher? wozu? iſt das religiöſe Gefühl, das Gefühl, daß Ich Nichts bin ohne ein *Nichtich*, welches zwar von mir unterſchieden, aber doch mit mir innigſt verbunden, ein *anderes* und doch mein *eigenes* Weſen iſt. Aber was iſt denn Ich, was Nichtich in mir? Der Hunger als ſolcher oder die Urſache deſſelben iſt Nichtich; aber das peinliche Empfindniß oder Bewußtſein des Hungers, welches mich zugleich antreibt, alle meine Bewegungswerkzeuge nach einem Gegenſtande zur Stillung dieſer Pein auszuſtrecken, das iſt Ich. Die Factoren des Ichs oder Menſchen, des eigentlichen Menſchen, ſind alſo Bewußtſein, Empfindung, willkürliche Bewegung — willkürliche, denn unwillkürliche Bewegung gehört ſchon ins Jenſeits des Ich, ins Gebiet des göttlichen Nichtich — daher man in Krankheiten, wie z. B. in der Epilepſie, und in den Zuſtänden der Ekſtaſe, der Verrücktheit, des Wahnſinns Offenbarungen Gottes oder göttliche Erſcheinungen erblickt hat. Was wir eben an dem Beiſpiel des Hungers zeigten, daſſelbe gilt auch von höhern, geiſtigen Trieben. Ich empfinde nur den Trieb zum Dichten z. B. und befriedige ihn durch willkürliche Thätigkeit, aber der Trieb ſelbſt in der Anlage zu deſſen Befriedigung iſt Nichtich; obgleich, was aber nicht hierher gehört, Ich und Nichtich ſo mit einander verwächſt, daß eins für das andere geſetzt werden kann, indem das Nichtich eben ſo wenig ohne Ich iſt, als das Ich ohne Nichtich; ja dieſe Einheit von Ich und Nichtich das Geheimniß, das Weſen der *Indi-*

vidualität iſt. Wie das Nichtich, ſo das Ich. Wo z. B. der Freßtrieb das überwiegende Nichtich, da iſt auch das Ich oder die Individualität durch die überwiegende Ausbildung der Freßwerkzeuge gezeichnet. Auf dieſes Nichtich paßt auch nur dieſes Ich und umgekehrt. Wäre es anders, wäre nicht das Nichtich ſelbſt ſchon individualiſirt, ſo wäre ja die Erſcheinung oder Exiſtenz des Ich eine eben ſo unerklärliche, mirakulöſe und monſtröſe, als die Incarnation Gottes oder Vereinigung des Menſchen und Gottes in der Theologie. Was nun der Grund der Individualität, daſſelbe iſt auch der Grund der Religion: die Verbindung oder Einheit von Ich und Nichtich. Wäre der Menſch ein bloßes Ich, ſo hätte er keine Religion, denn er wäre ſelbſt Gott; aber eben ſo wenig, wenn er ein Nichtich oder ein ſich nicht von ſeinem Nichtich unterſcheidendes Ich wäre, denn er wäre dann eine Pflanze oder Thier. Allein der Menſch iſt eben gerade dadurch Menſch, daß ſein Nichtich Gegenſtand ſeines Bewußtſeins, Gegenſtand ſelbſt ſeiner Bewunderung, Gegenſtand des Abhängigkeitsgefühles, Gegenſtand der Religion iſt, ſo gut als die äußere Natur. Was bin ich ohne Sinne, ohne Einbildungskraft, ohne Vernunft? Was hat ein äußerer glücklicher Zufall voraus vor einem glücklichen Einfall, der mich aus der Noth errettet? Was hilft mir die Sonne am Himmel, wenn nicht das Auge über meinen Schritten wacht? Und was iſt der Glanz derſelben gegen das Zauberlicht der Phantaſie? was überhaupt das Wunder der äußern Natur gegen das Wunder der innern Natur, des Geiſtes? Iſt aber das Auge ein Product meiner Hände, die Phantaſie ein Product meines Willens, die Vernunft eine Erfindung, die ich gemacht? Oder habe ich alle dieſe herrlichen Kräfte und Talente, die mein Weſen begründen und von denen meine Exiſtenz abhängt, mir ſelbſt „gegeben“? Iſt es alſo mein Verdienſt, mein Werk, daß ich Menſch bin? Nein! ich anerkenne demüthig — ſo weit ſtimme ich vollkommen mit der Religion überein — daß ich weder das Auge, noch ſonſt ein Organ oder Talent ſelbſt gemacht habe, ſondern daß ich alle menſchlichen Fähigkeiten — ſoll ich aber ſagen, wie die Religion, empfangen habe? nein! — hier komme ich ſchon mit der Religion in Colliſion — daß ſie und zwar gleichzeitig mit mir ſich aus dem Schoße der Natur entwickelt haben. Die Religion macht nämlich, was *kein Product der menſchlichen Willkür*, zu einem Product der *göttlichen Willkür*, was kein Verdienſt, kein Handwerk des Menſchen, zu einem Verdienſt, einem Geſchenk, einem Handwerk Gottes. Die Religion kennt keine andere hervorbringende Thätigkeit, als die willkürliche der menſchlichen Hand, ſie kennt überhaupt *kein anderes Weſen, als das menſchliche* (das ſubjective); das menſchliche Weſen iſt ihr — und zwar *vor* allen Göttern — das *abſolute*, das *einzige* Weſen, das iſt; aber gleichwohl ſtößt ſie zu ihrer größten Ueberraſchung ſelbſt im Menſchen auf ein Nichtich; ſie macht daher das nichtmenſchliche Weſen im Menſchen ſelbſt wieder zu einem menſchlichen, das Nichtich ſelbſt wieder zu einem Ich, das eben ſo gut Hände (überhaupt Werkzeuge oder Kräfte der willkürlichen Thätigkeit) hat, wie der Menſch, nur mit dem Unterſchiede, daß die göttlichen Hände machen, was die menſchlichen *nicht* machen können. Zweierlei haben wir alſo an der Religion zu bemerken. Das Eine iſt die Demuth, womit der Menſch anerkennt, daß er Alles, was er iſt und hat, *nicht von ſich*, ſelbſt ſein eignes Leben und Weſen nur in Pacht, aber nicht in Beſitz hat und daher jeden Augenblick von Haus und Hof getrieben werden kann — wer bürgt mir dafür, daß ich meinen Verſtand verliere? — daß er alſo gar keinen Grund zu Eigendünkel, Hoch- und Uebermuth hat.*) „Der Mann, ſagt Sophokles im

---

*) Der Begriff des Ich, deſſen überhaupt, was der Menſch *ſich* zuſchreibt, iſt ein ſehr unbeſtimmter und relativer, und in demſelben Maaße, als er dieſen Begriff erweitert oder verengt, verengt oder erweitert ſich auch der Begriff oder die Vorſtellung der göttlichen Thätigkeit. Ja der Menſch kann — freilich oft aus bloßer religiöſer Galanterie und Schmeichelei gegen die Götter — ſo weit gehen, daß er ſich Alles abſpricht; denn daß ich empfinde, daß ich bewußt, daß ich Ich bin, das iſt ja am Ende auch ein Reſultat von Prämiſſen, die außer dem Ich liegen, ein Werk der Natur oder Gottes. In der That: je tiefer der Menſch in ſich eingeht, deſto mehr ſieht er den

Ajax Maſtigophoros, und wenn er auch noch einen ſo gewaltigen Körper hat, muß ſtets daran denken oder fürchten, daß er auch durch den kleinſten Unfall ſtürzen kann." Wir Menſchen ſind nichts Andres, ſagt er ebendaſelbſt, als weſenloſe leichte Schatten. Daran wenn du denkſt, wirſt du nie ein übermüthiges Wort gegen die Götter vorbringen, noch dich aufblähen, wenn du ſtärker oder reicher als Andere biſt, denn ein einziger Tag kann dir Alles, was du haſt, wiedernehmen. Als Ajax das väterliche Haus verließ, ſagte der Vater zu ihm: „Sohn! wolle ſiegen im Krieg, aber immer nur ſiegen mit Gott". Aber Ajax gab darauf die thörichte und übermüthige Antwort: „Vater! mit den Göttern kann auch einer, der Nichts iſt, den Sieg davon tragen; ich aber hoffe auch ohne ſie mir Kriegsruhm zuzuziehen". Dieſe Rede des wackern Ajax war allerdings nicht nur irreligiös, ſondern auch unbeſonnen, denn auch dem tapferſten und ſtärkſten Mann kann ja über Nacht ein bloßer rheumatiſcher Unfall oder ſonſt ein zufälliges Malheur den Arm lähmen. Wenn alſo Ajax auch nichts mit den Göttern zu thun haben wollte, ſo hätte er doch wenigſtens ein beſcheidenes Wenn in ſeine Rede einſchalten, ſagen ſollen: wenn mir nichts Widriges widerfährt, werde ich ſiegen. Die Religioſität iſt daher gar nichts Andres, als die Tugend der Beſcheidenheit, die Tugend der Mäßigung im Sinne der griechiſchen Sophroſyne — die Sophrones, ſagt Sophokles, liebt Gott — *die* Tugend, kraft welcher der Menſch nicht die Gränzen ſeiner Natur überſchreitet, nicht ſich in ſeinen Gedanken und Verlangen über das Maaß des menſchlichen Weſens und Vermögens erhebt, nicht ſich anmaaßt, was nicht des Menſchen, kraft welcher er daher ſich den ſtolzen Titel eines Autors abſpricht, die Werke, die er ſchafft, ſelbſt die Werke

---

Unterſchied zwiſchen Natur und Menſch oder Ich verſchwinden, deſto mehr erkennt er, daß er nur das oder ein *bewußtes Bewußtloſes*, das oder ein *Ich ſeiendes Nichtich* iſt. Daher iſt der Menſch das allertiefſte und tiefſinnigſte Weſen. Aber der Menſch begreift und erträgt ſeine eigne Tiefe nicht und zerſpaltet daher ſein Weſen in ein Ich ohne Nichtich, welches er Gott, und ein Nichtich ohne Ich, welches er Natur nennt.

der Feuer- und Webekunſt, nicht als Verdienſt ſich anrechnet, weil er die Anlagen, die Principien zu dieſen Kunſtfertigkeiten von Natur, aber nicht von ſich hat. Sei religiös! heißt: bedenke, was du biſt: — ein Menſch, ein Sterblicher! Nicht das ſogenannte Gottesbewußtſein, ſondern das Menſchenbewußtſein iſt urſprünglich oder an ſich das Weſen der Religion (in ihrem bleibenden poſitiven Sinn) — das Bewußtſein oder Gefühl, daß ich Menſch, aber nicht die Urſache des Menſchen bin, lebe, aber nicht die Urſache des Lebens, ſehe, aber nicht die Urſache des Sehens bin. Die Religion in dieſem Sinne aufheben wollen, wäre eben ſo unſinnig, als wenn man ohne Talent blos durch ſeinen Willen und Fleiß ſich zum Künſtler machen wollte. Ohne Talent und folglich ohne Beruf ein Werk beginnen, heißt es ohne Gott beginnen; mit Talent es beginnen, heißt es mit Erfolg, heißt es mit Gott beginnen. „In uns, ſagt Ovid in ſeinen Faſten, wohnet ein Gott, wir erglühn, wenn er uns erreget“. Dieſer Gott des Dichters aber was iſt er? die perſonificirte Dichtkunſt, das als göttliches Weſen vergegenſtändlichte dichteriſche Talent. „Alle Verſuche, ſagt vortrefflich Goethe, irgend eine ausländiſche Neuerung einzuführen, wozu das Bedürfniß nicht im tiefen Kern der eignen Nation wurzelt, ſind thöricht und alle beabſichtigten Revolutionen ſolcher Art ohne Erfolg, denn ſie ſind ohne Gott, der ſich von ſolchen Pfuſchereien zurückhält. Iſt aber ein wirkliches Bedürfniß zu einer großen Reform in einem Volk vorhanden, ſo iſt Gott mit ihm und ſie gelingt“. Das heißt: was ohne Noth und folglich ohne Recht geſchieht, denn das Nothrecht iſt das Urrecht, das geſchieht ohne Gott. Wo keine Nothwendigkeit zu einer Revolution, fehlt auch der wahre Trieb, das Talent, der Kopf zur Revolution und ſie muß daher nothwendig ſcheitern. Ein gottloſes oder, was eins iſt, erfolgloſes Unternehmen iſt ein kopf- und tactloſes Unternehmen. Das Andere, was an der Religion zu bemerken iſt und wir auch bereits bemerkt haben, iſt der Hochmuth, womit der Menſch, nur von ſich ſelbſt eingenommen, Alles verſelbſtet, vermenſchlicht und ſo auch das vom Menſchen unterſchiedene Weſen im Menſchen zu einem perſönlichen Weſen macht, zu einem Weſen alſo, welches ein Gegenſtand von Gebeten, von Dankſagungen und Ehrbezeugungen iſt. Die Religion hat dadurch, daß ſie das Unwillkürliche zu etwas Willkürlichem, die Kräfte und Producte der Natur zu Gaben, zu Wohlthaten macht, welche den Menſchen zur Dankbarkeit und Verehrung gegen ihre Urheber, die Götter verpflichten, den Schein einer tiefen Humanität und Bildung für ſich, während die entgegengeſetzte Anſchauung, welche die Güter des Lebens als unfreiwillige Erzeugniſſe der Natur anſieht und annimmt, den Schein der Unempfindlichkeit und Roheit gegen ſich hat. Schon Seneca ſagt in ſeiner Schrift von den Wohlthaten: „Du ſagſt: alle dieſe Güter kommen von der Natur. Siehſt du aber nicht ein, daß du, indem du dieſes ſagſt, nur einen andern Namen für Gott brauchſt? Was iſt denn anders die Natur als Gott? Alſo ſagſt du nichts, Undankbarſter unter den Sterblichen, wenn du ſagſt, daß du nichts Gott zu verdanken haſt, ſondern nur der Natur, denn weder die Natur iſt ohne Gott, noch Gott ohne die Natur, ſondern beides iſt daſſelbe“. Wir müſſen uns aber durch dieſen religiöſen Heiligenſchein nicht blenden laſſen, ſondern vielmehr erkennen, daß der Trieb des Menſchen, alle Naturwirkungen aus einer perſönlichen Urſache, die guten aus einem guten Willen oder Weſen, die ſchlimmen aus einem böſen Willen oder Weſen abzuleiten, in dem rohſten Egoismus ſeinen Grund hat, daß nur aus dieſem Triebe die religiöſen Menſchenopfer und andere Gräuel der Menſchengeſchichte entſprungen ſind; denn derſelbe Trieb, der für das Gute, was er genießt, ein perſönliches Weſen zum Danken und Lieben bedarf, derſelbe bedarf auch für das Ueble, was ihm widerfährt, zum Haſſen und Erwürgen ein perſönliches Weſen, ſei es nun ein Jude oder ein Ketzer oder ein Zauberer oder eine Hexe. Ein und daſſelbe Feuer war es, welches zum Danke für die Güter der Natur zum Himmel emporloderte und welches zur Strafe für die Uebel der Natur die Ketzer, Zauberer und Hexen verbrannte. Iſt es daher ein Zeichen von Bildung und Humanität, dem lieben Gott für einen wohlthätigen Regen zu danken, ſo iſt es auch ein Zeichen von Bildung und Humanität, einen verderblichen Hagelſchlag dem Teufel und ſeinen Genoſſen als Schuld aufzubürden. Wo alles Gute von der göttlichen Güte herkommt, da kommt nothwendig auch alles Uebel von der teufliſchen Bosheit her. Eines läßt ſich nicht vom Andern abſondern. Nun iſt es aber offenbar ein Zeichen der tiefſten Roheit, wenn der Menſch die ſeinem Egoismus widerſprechenden Naturwirkungen einen böſen Willen ſchuld giebt. Wir brauchen nicht, um uns hiervon zu überzeugen, bis zum Xerxes uns zu verſteigen, welcher nach Herodot den Hellespont aus Aerger, daß das Waſſer keine Balken hat, mit 300 Peitſchenhieben beſtrafte, oder auf die Inſel Madagascar uns zu verſetzen, wo man die Kinder, welche während der Schwangerſchaft und Geburt ihren Müttern Beſchwerden und Schmerzen bereitet haben, erdroſſelt, weil ſie offenbar ſehr böſe ſein müßten; wir ſehen ja unter uns noch, wie unſere rohen und unwiſſenden Regierungen alle ihnen unangenehme geſchichtlichen Nothwendigkeiten und Entwickelungen der Menſchheit dem böſen Willen Einzelner aufbürden, wie der ungebildete Menſch ſein Vieh, ſeine Kinder, ſeine Kranken nur deßwegen mißhandelt, weil er die Fehler oder Eigenthümlichkeiten der Natur als Wirkungen abſichtlicher Verſtocktheit anſieht, wie überhaupt der Pöbel mit Schadenfreude das, wofür der Menſch nichts kann, was er von Natur an ſich hat, dem Willen zuſchreibt. Folglich iſt es auch ein Zeichen von Unbildung, von Roheit, von Egoismus, von Befangenheit in ſich, wenn der Menſch die entgegengeſetzten, die wohlthätigen Naturerzeugniſſe einem guten oder göttlichen Willen zuſchreibt. Unterſcheidung: — Ich bin nicht Du, Du biſt nicht Ich — iſt die Grundbedingung, das Grundprincip aller Bildung und Humanität. Wer aber die Naturwirkungen dem Willen zuſchreibt, der unterſcheidet nicht zwiſchen ſich und der Natur, zwiſchen ſeinem und ihrem Weſen, der verhält ſich daher zu ihr auch nicht ſo, wie er ſich verhalten ſoll. Das wahre Verhalten zu einem Gegenſtande iſt das ſeinem Unterſchied von mir, ſeinem Weſen gemäße; dieſes Verhalten iſt allerdings *kein religiöſes*, aber auch *kein irreligiöſes*, wie der gemeine und gelehrte Pöbel ſich vorſtellt, welcher nur den Gegenſatz von Glauben und Unglauben, von Religion und Irreligion, aber nicht ein Drittes, Höheres über beiden kennt. Sei ſo gut, liebe Erde, ſagt der Religiöſe, und gieb mir eine gute Ernte. Die „Erde mag wollen oder nicht, ſie muß mir Früchte geben“, ſagt der Irreligiöſe, der Polyphem; die Erde wird mir geben, ſagt der wahre, weder religiöſe, noch irreligiöſe Menſch, wenn ich ihr gebe, was *ihrem* Weſen gebührt; ſie *will* weder geben, noch *muß* ſie geben — nur das Gezwungene, Widerwillige muß -- ſondern ſie wird blos geben, wenn alle Bedingungen auch meinerſeits erfüllt ſind, unter denen ſie etwas geben oder vielmehr hervorbringen kann; denn die Natur giebt mir nichts, ich muß mir ſelbſt Alles, was wenigſtens nicht unmittelbar mit mir zuſammenhängt, ſogar auf höchſt gewaltthätige Weiſe aneignen. Wir verbieten unter uns kluger und egoiſtiſcher Weiſe den Mord und Diebſtahl, aber in Beziehung auf andere Weſen, in Beziehung auf die Natur ſind wir alle Mörder und Spitzbuben. Wer giebt mir das Recht auf den Haſen? Der Fuchs und der Geier haben eben ſo gut Hunger und Recht zu exiſtiren, als ich. Wer das Recht auf die Birne? ſie gehört eben ſo gut der Ameiſe, der Raupe, dem Vogel, dem Vierfüßler. Wem gehört ſie alſo eigentlich? Dem, der ſie nimmt. Und dafür, daß ich nur von Mord und Diebſtahl lebe, ſoll ich noch den Göttern danken? Wie einfältig! Ich bin nur zu Dank gegen die Götter verpflichtet, wenn ſie mir beweiſen, daß ich wirklich nur ihnen mein Leben verdanke, und dieſes beweiſen ſie mir nur dann, wann mir die Tauben unmittelbar aus dem Himmel gebraten ins Maul fliegen. Ich ſage: gebraten? O! das iſt viel zu wenig; ich muß ſagen: zerkaut und verdaut, denn für Götter und ihre Gaben geziemen ſich nicht die langweiligen und unäſthetiſchen Operationen der Zerkauung und Verdauung. Wie kann ein Gott, der die Welt in einem Ru aus Nichts ſchafft, ſo viel Zeit und Mühe brauchen, bis er ein Bißchen

Speiſebrei zu Stande bringt! Es zeigt ſich daher auch wieder bei dieſer Gelegenheit, daß die Gottheit ſo zu ſagen aus zwei Beſtandtheilen beſteht, wovon der eine der Phantaſie des Menſchen, der andere der Natur angehört. Bete! ſagt der eine Theil, der von der Natur unterſchiedene Gott; Arbeite! ſagt der andere Theil, der nicht von der Natur unterſchiedene, der nur ihr Weſen ausdrückende Gott; denn die Natur iſt eine Arbeitsbiene, die Götter ſind aber Drohnen. Wie kann ich daher von den Drohnen das Bild und Geſetz der Arbeitſamkeit abziehen? Wer die Natur oder Welt von Gott ableitet, der behauptet: der Hunger kommt vom Sattſein, die Noth vom Ueberfluß, die Schwere von Gedankenleichtigkeit, das Arbeiten vom Faullenzen; der will aus Ambroſia Commißbrod backen, aus dem Nektar der Götter Bier brauen.

Die Natur iſt der urſprüngliche Gott, der urſprüngliche Gegenſtand der Religion; aber ſie iſt der Religion nicht Gegenſtand als Natur, ſondern als menſchliches Weſen, als ein Gemüthsweſen, ein Phantaſieweſen, ein Gedankenweſen. Das Geheimniß der Religion iſt „die Identität des Subjectiven und Objectiven", d. h. die Einheit des Menſchen- und Naturweſens, aber im Unterſchied von dem wirklichen Weſen der Natur und Menſchheit. Mannigfaltig ſind die Weiſen, wie der Menſch das Naturweſen verwirklicht, und umgekehrt, denn beides iſt untrennbar, ſein Weſen vergegenſtändlicht, veräußert; wir beſchränken uns jedoch hier nur auf zwei, auf die metaphyſiſche und die practiſch-poetiſche Form des Monotheismus. Die letztere iſt es, die beſonders das Alte Teſtament und den Koran auszeichnet. Der Gott des Korans iſt, wie der Gott des Alten Teſtaments, die Natur oder Welt, das wirkliche, lebendige Weſen im Gegenſatz gegen das künſtliche, todte, gemachte Weſen des Götzen *), aber nicht ein Stück

---

*) Muhamet, erzählt Gelaledin, hatte einen eifrigen Muhamedaner abgeſchickt, um einen Ungläubigen zum Islam zu bekehren. Was für einer iſt dein Gott? frug

Welt, ein Stück Natur, wie z. B. der Stein, den die Araber vor Muhamed anbeteten, ſondern die ungetheilte ganze, große Natur. „Sprich, heißt es z. B. im Koran in der zehnten Sure nach Ullmann, wer verſieht euch mit Speiſe des Himmels und der Erde? Oder wer hat Gewalt über Gehör und Geſicht? Wer bringt Leben aus Tod und Tod aus Leben? Wer iſt Herr aller Dinge? Gewiß werden ſie antworten: Gott. So ſpricht, wollt ihr ihn denn nicht fürchten"? „Gott läßt hervorſproſſen, heißt es in der ſechſten Sure, das Samenkorn und den Dattelkern .... Er ruft die Morgenröthe hervor und ſetzet die Nacht zur Ruhe ein und Sonne und Mond zur Zeitrechnung. Dieſe Einrichtung iſt vom Allmächtigen und Allweiſen. Er iſt es, der Waſſer vom Himmel ſendet, durch daſſelbe bringen wir hervor den Samen aller Dinge und alles Grüne und das in Reihen wachſende Korn, und Palmbäume, an deren Zweigen die Datteln gedrängt voll hängen, und Gärten mit Trauben, Oliven und Granatäpfeln aller Art. Sehet nur ihre Früchte an, wenn ſie hervorwachſen und heranreifen. Wahrlich, hier ſind Zeichen genug für gläubige Menſchen". „Gott iſt es, heißt es in der dreizehnten Sure, der die Himmel erhöhete, ohne ſie auf ſichtbare Säulen zu ſtützen ..... Er iſt's, der die Erde ausgedehnt, und unwandelbare Berge hineinverſetzt und Flüſſe geſchaffen und von jeder Fruchtart ein doppeltes Geſchlecht hervorgerufen hat. Er macht, daß die Nacht den Tag bedecket ..... Er iſt's, der euch in Furcht und Hoffnung den Blitz zeigt, und der die Wolken mit Regen ſchwängert. Der Donner verkündet ſein Lob und die Engel preiſen ihn mit Entſetzen. Er ſendet ſeine Blitze und zerſchmettert, wen er will, und dennoch ſtreiten ſie über Gott, der da iſt der Allmächtige". Die Kennzeichen oder Wirkungen des wahren Gottes, des Originalgottes im Ge-

---

ihn der Ungläubige. Iſt er von Gold, Silber oder von Kupfer? Der Blitz traf den Gottloſen und er war todt. Das iſt eine ſehr derbe, aber einleuchtende Lection, wie ſich der lebendige und der gemachte Gott unterſcheiden.

genſatze zu dem copirten Gott, dem Götzen ſind alſo die Wirkungen der Natur. Ein Götzenbild kann keine lebendigen Weſen, keine wohlſchmeckenden Früchte, keinen fruchtbaren Regen, keine erſchrecklichen Gewitter hervorbringen. Das kann nur der Gott, der von Natur Gott iſt, nicht erſt von den Menſchen zu Gott gemacht iſt, und daher nicht nur den Schein, ſondern auch das Weſen eines lebendigen, wirklichen Weſens hat. Ein Gott aber, deſſen Wirkungen und Kennzeichen die Naturwirkungen, iſt auch nichts weiter als die Natur, jedoch, wie geſagt, nicht ein Naturſtück, das hier iſt, dort aber nicht iſt, heute iſt, morgen aber nicht iſt und eben deßwegen vom Menſchen in einem Bilde vergegenwärtigt und verewigt wird, ſondern das Naturganze. „Als die Dunkelheit der Nacht, heißt es in der ſechſten Sure, ihn (den Abraham) beſchattete, ſah er einen Stern und er ſprach: Das iſt mein Herr. Als dieſer aber unterging, ſagte er: Ich liebe die Untergehenden nicht. Und als er den Mond aufgehen ſah, da ſagte er: wahrlich, das iſt mein Herr. Als aber auch dieſer unterging, da ſagte er: wenn mein Herr mich nicht leitet, ſo bin ich auch wie dieſes irrende Volk. Als er aber nun ſah die Sonne aufgehen, da ſagte er: Siehe, dies iſt mein Gott, denn das iſt das größte Weſen. Als aber auch die Sonne unterging, da ſagte er: O mein Volk, ich nehme keinen Antheil mehr an eurem Götzendienſt, ich wende mein Angeſicht zu dem, der Himmel und Erde geſchaffen“. Immer- und Ueberallſein, Allgegenwart iſt alſo ein Kennzeichen des wahren Gottes, aber auch die Natur iſt überall. Wo keine Natur iſt, da bin auch ich nicht, und wo ich bin, da iſt auch Natur. „Wo ſoll ich hingehen“ vor dir, Natur? „Und wo ſoll ich hinfliehen“ vor deinem Weſen? „Führe ich gen Himmel, ſo iſt die Natur. Bettete ich mir in die Hölle, ſiehe ſo iſt Natur auch da“. Wo Leben, da iſt Natur, und wo kein Leben, da iſt auch Natur; Alles iſt voll Natur; wie willſt du alſo der Natur entfliehen? Aber der Gott im Koran, wie im A. T. iſt Natur und zugleich nicht Natur, ſondern ein ſubjectives, d. h. perſönliches, wie der Menſch wiſſendes und denkendes, wie der Menſch wollendes und wirkendes Weſen. Die Naturwirkungen, wie ſie der Religion Gegenſtand, ſind zugleich *Wirkungen der menſchlichen Unwiſſenheit und Einbildungskraft*, das Weſen oder die Urſache dieſer Naturwirkungen zugleich das *Weſen der menſchlichen Unwiſſenheit und Einbildungskraft*. Der Menſch iſt durch die Kluft der Unwiſſenheit von der Natur geſchieden; er weiß nicht, wie das Gras wächſt, wie das Kind im Mutterleibe ſich bildet, wie der Regen, wie der Blitz und Donner entſteht. „Haſt du vernommen, heißt es im Hiob, wie breit die Erde ſei? Sage an, weißt du ſolches alles? Haſt du geſehen, wo der Hagel herkommt? Wer iſt des Regens Vater? Weißt du, wie der Himmel zu regieren iſt?“ Die Naturwirkungen als Erſcheinungen, deren Grund, deren Stoff, deren natürliche Bedingungen der Menſch *nicht* weiß, ſind daher für ihn Wirkungen einer ſchlechthin unbedingten und unbeſchränkten Macht, der nichts unmöglich iſt, die ſelbſt aus Nichts die Welt hervorgebracht, weil ſie noch heute aus Nichts, dem Nichts nämlich der menſchlichen Unwiſſenheit, die Naturwirkungen hervorbringt. Bodenlos iſt die menſchliche Unwiſſenheit und grenzenlos die menſchliche Einbildungskraft; die Naturmacht, durch die Unwiſſenheit ihres Bodens, durch die Phantaſie ihrer Schranken beraubt, iſt die göttliche Allmacht. Die Naturwirkungen als Werke der göttlichen Allmacht unterſcheiden ſich nicht mehr von den übernatürlichen Wirkungen, von den Wundern, von den Gegenſtänden des Glaubens; es iſt *dieſelbe* Macht, welche den natürlichen Tod und welche die übernatürliche Auferſtehung von den Todten, die nur ein Gegenſtand des Glaubens, hervorbringt, *dieſelbe* Macht, welche den Menſchen auf dem natürlichen Wege erzeugt, und welche ihn aus Steinen oder aus Nichts, wenn ſie will, hervorbringt. „So wie wir, heißt es z. B. in der fünfzigſten Sure des Koran, dadurch (durch Regen) eine todte Gegend neu beleben, ebenſo wird auch die einſtige Auferſtehung ſein ... Sind wir etwa abgemattet durch die erſte Schöpfung (hat uns, nach der franzöſiſchen Ueberſetzung von Savarw, die Erſchaffung des Weltalls die geringſte Anſtrengung gekoſtet)? Und dennoch zweifeln ſie an einer neuen Schöpfung, d. h. an der Auferſtehung". „Nach dem Winter, ſagt Luther in ſeiner Kurtzen Erklärung über den 147. Pſalm, läßt er folgen Sommer, ſonſt müßten wir, ſo es immer an einander Winter wäre, für Froſt ſterben. *Wie* aber oder *wodurch* giebt er den Sommer"? „Er ſpricht, ſo zuſchmeltzet es". „Durch das *Wort* ſchaffet er alles, er darff nicht mehr denn ein Wort darzu; das mag ein Herr ſeyn". Das heißt: die göttliche Allmacht iſt die mit der Macht der menſchlichen Einbildungskraft identificirte, in Eins verſchmolzene Naturmacht — die Naturmacht, die und wie ſie, im Unterſchiede, in der Abtrennung von der Natur, zugleich oder nur das *Weſen der menſchlichen Einbildungskraft* ausdrückt. Wie aber der Menſch die Natur, inwiefern ſie ſchafft und vernichtet, inwiefern ſie überhaupt auf den Menſchen den Eindruck einer imponirenden Macht macht, zu einem allmächtigen Weſen vermenſchlicht, ſo vermenſchlicht er die Natur, wiefern ſie unzählige Genüſſe ſchafft, inwiefern ſie überhaupt als der Inbegriff aller Lebensgüter auf den Menſchen den Eindruck des höchſten Gutes macht, zu einem *allgütigen* Weſen, die Natur, inwiefern ſie alles dies auf eine den menſchlichen Verſtand in höchſte Verwunderung ſetzende Weiſe hervorbringt, in ein höchſt *weiſes* oder *allwiſſendes* Weſen. Kurz das *objective* Weſen *als ſubjectives*, das Weſen der Natur *als von der Natur unterſchiedenes*, *als menſchliches* Weſen, das Weſen des Menſchen *als vom Menſchen unterſchiedenes*, *als nicht menſchliches Weſen* — *das* iſt das göttliche Weſen, *das* das Weſen der Religion, *das* das Geheimniß der Myſtik und Speculation, *das* das große Thauma, das Wunder aller Wunder, worüber der Menſch in tiefſtes Staunen und Entzücken verſinkt*). Gott hat Willen, wie der Menſch, aber was iſt der Wille des Menſchen gegen den Willen Gottes! gegen den Willen, der die großen Naturwirkungen hervorbringt, der die Erde erbeben macht, der die Berge aufthürmt, der die Sonne bewegt, der dem tobenden Meer gebietet: bis hieher und nicht weiter! Was iſt dieſem Willen unmöglich? „Gott ſchafft, was er will“, heißt es im Koran und im Pſalm. Gott hat Sprache, wie der Menſch, aber was iſt das Wort des Menſchen gegen das Wort Gottes! „Will er, heißt es im Koran (nach Savary), daß Etwas ſei? Er ſagt: ſei! und es iſt“. „Wenn er geben will die Exiſtenz den Weſen, ſo ſagt er: ſeid! und ſie ſind“. Gott hat Verſtand, wie der Menſch, aber was iſt das Wiſſen des Menſchen gegen das Wiſſen Gottes! Es umfaßt Alles, umfaßt das unendliche Weltall. „Er weiß, heißt es im Koran, was auf der Erde und im Grunde des Meeres iſt. Es fällt kein Blatt ohne ſein Wiſſen. Die Erde enthält kein Körnchen, das nicht in dem Buche der Augenſcheinlichkeit aufgezeichnet wäre“. Das göttliche Weſen iſt das menſchliche Weſen, aber das menſchliche Weſen, wie es in der Phantaſie das Weltall umfaßt, die Natur zu ſeinem Inhalt hat; daſſelbe Weſen und doch ein ganz anderes, ſo weit von uns entfernt, als die Sonne vom Auge, der Himmel von der Erde, ſo unterſchieden von uns, als es die Natur iſt, ein ganz anderes und doch daſſelbe Weſen — daher der ergreifende, myſtiſche Eindruck dieſes Weſens, daher die Erhabenheit des Korans und der Pſalmen. Der Unterſchied zwiſchen dem muhamedaniſchen und jüdiſchen und zwiſchen dem chriſtlichen Monotheismus beſteht nur darin, daß dort die religiöſe Einbildungskraft oder Phantaſie nach Außen blickt, die Augen offen hat, ſich an die ſinnliche Naturanſchauung unmittelbar anſchließt, während ſie im Chriſtenthum die Augen zudrückt, das vermenſchlichte Weſen der Natur gänzlich von dem Boden der ſinnlichen

---

*) Dieſe Verſchmelzung des Natur- und Menſchenweſens in Ein Weſen, welches eben deßwegen das höchſte Weſen heißt, weil es der höchſte Grad der Einbildungs-

---

kraft, iſt, wie ſich von ſelbſt verſteht, eine unwillkürliche. Der Unwillkürlichkeit dieſer Verſchmelzung verdankt auch „der Inſtinct der Religion oder Gottheit“ ſeinen Grund und Namen.

Anſchauung abtrennt und ſo aus einem urſprünglich ſinnlichen oder geiſtig ſinnlichen Weſen zu einem abſtracten, metaphyſiſchen Weſen macht. Der Gott im Koran und A. T. iſt noch ganz naturſaftig, noch naßkalt von dem Ocean des Weltalls, woraus er entſprungen, aber der Gott des chriſtlichen Monotheismus iſt ein ganz aus- und abgetrockneter Gott, ein Gott, an dem bereits alle Spuren ſeiner Entſtehung aus der Natur getilgt ſind; er ſteht da, wie eine Schöpfung aus Nichts; er verbietet ſelbſt die unabweisliche Frage: „was Gott gethan habe, ehe er die Welt geſchaffen?" oder richtiger: geweſen iſt vor der Natur? mit Ruthen, d. h. er verheimlicht, er verbirgt ſeinen phyſikaliſchen Urſprung hinter das abgezogene Weſen der Metaphyſik. Wenn der erſte Gott aus der Vermiſchung der weiblichen Denk- und Einbildungskraft mit der männlichen Kraft des materiellen Sinnes, ſo entſpringt dagegen der metaphyſiſche Gott nur aus der Verbindung der Denk-, der Abſtractionskraft mit der Einbildungskraft. Der Menſch trennt im Denken das Adjectiv vom Subſtantiv, die Eigenſchaft vom Weſen, die Form von der Materie, wie ſich die Alten ausdrückten; denn das Subject ſelbſt, die Materie, das Weſen kann er nicht in ſich aufnehmen; das läßt er draußen im Freien ſtehen. Und der metaphyſiſche Gott iſt nichts als das Compendium, der Inbegriff der allgemeinſten von der Natur excerpirten Eigenſchaften, welchen aber der Menſch und zwar eben in dieſer Abtrennung von dem ſinnlichen Weſen, der Materie der Natur vermittelſt der Einbildungskraft wieder in ein ſelbſtſtändiges Subject oder Weſen verwandelt. Die allgemeinſten Eigenſchaften aller Dinge ſind aber die, daß jedes iſt und Was oder Etwas iſt. Das Sein als ſolches, das Sein im Unterſchied von dem Seienden aber ſelbſt wieder als Seiendes, das Weſen im Unterſchiede von den Weſen der Natur aber ſelbſt wieder als ein Weſen vorgeſtellt oder perſonificirt — das iſt der erſte und zweite Theil der göttlichen Metaphyſik oder Weſenheit. Der Menſch hat aber nicht nur Weſen und Sein mit allen andern Dingen und Weſen der Natur gemein; er hat auch ein unterſchiedenes Weſen; er hat Vernunft, Geiſt. Es geſellt ſich alſo zu den beiden erſten Theilen der göttlichen Metaphyſik noch ein dritter: die Logik; d. h. es verbindet ſich im Kopfe des Menſchen mit dem von der Natur überhaupt abgezogenen Weſen auch noch das vom Menſchen insbeſondere abgezogene Weſen. Gott hat daher ſo viel Exiſtenz oder Realität, als *das* Sein, als *das* Weſen, als *der* Geiſt im Allgemeinen, alſo ſubjective, logiſche, metaphyſiſche Exiſtenz; aber wie thöricht iſt es, die metaphyſiſche Exiſtenz zu einer phyſiſchen, die ſubjective Exiſtenz zu einer objectiven, die logiſche oder abſtracte Exiſtenz wieder zu einer unlogiſchen, wirklichen Exiſtenz machen zu wollen! Aber freilich wie bequem, wie gemüthlich iſt es auch, das gedachte, abgezogene Weſen, das man ſtets mit ſich im Kopfe herumträgt und mit dem man machen kann, was man will, für das wahre Weſen zu halten, und ſo auf das unzugängliche, widerſpänſtige wirkliche Weſen ſelbſt mit Verachtung herabblicken zu können! Allerdings „iſt das Gedachte“, aber nicht als Gedachtes; Gedachtes iſt und bleibt Gedachtes, Seiendes Seiendes; du kannſt nicht Eins in Andere pfuſchen. „Alſo iſt ein ewiger Riß und Widerſpruch zwiſchen Sein und Denken?“ Allerdings im Kopfe; aber in der Wirklichkeit iſt er längſt gelöſt, freilich nur auf die der Wirklichkeit, nicht deinen Schulbegriffen entſprechende Weiſe, und zwar gelöſt durch nicht weniger als fünf Sinne.

3) Ein Vogel z. B. fliegt vorbei; ich folge ihm und komme an eine köſtliche Quelle; alſo iſt dieſer Vogel ein Glück verkündender; eine Katze läuft mir quer über den Weg, wie ich eben meine Reiſe antrete; die Reiſe mißglückt; alſo iſt die Katze eine Unglücksprophetin. Das Gebiet des religiöſen Aberglaubens iſt ein ſchlechthin unbegränztes und unendliches, denn ſein Cauſalzuſammenhang iſt der bloße Zufall. Und es kann daher ein Thier oder ſonſt ein Naturweſen Gegenſtand des religiöſen Glaubens oder Aberglaubens werden, ohne daß irgend ein ob-

jectiver Grund dazu vorhanden iſt oder nachgewieſen werden kann *). Aber dadurch hebt ſich nicht der angegebene Grund des Thiercultus auf, denn was ein Ding nicht in der Wirklichkeit hat oder iſt, das hat oder iſt es im Glauben. Iſt die Spinne giftig? nein; aber der Glaube hat ſie vergiftet. Iſt Euphraſia officinalis ein Augenmittel? nein; aber der Glaube hat ſie zum „Augentroſt“ gemacht. Bringt die Schwalbe Glück ins Haus? nein, aber der Glaube legt ſeine Gänſeeier ſelbſt in Schwalbenneſter. Wenn man deßwegen, weil die Menſchen Thiere ohne Nutzen oder Schaden verehrten, das angegebene Princip der Thierverehrung verwerfen will, ſo iſt das gerade ſo viel, als wenn man deßwegen, weil das Abracadabra und andere Amuletworte ſinnloſe Worte und daher eigentlich gar keine Worte ſeien, läugnen wollte, daß die Menſchen Kräfte und Wirkungen ſolchen Worten hätten zuſchreiben können. Ueberſinnlichkeit, das heißt Unſinn, Uebervernünftigkeit, das heißt Unvernunft, iſt ja gerade das Weſen des religiöſen Glaubens oder Aberglaubens. Uebrigens kommen allerdings auch im Thiercultus die übrigen angegebenen Momente der Religion zum Vorſchein. Wir haben ja bereits geſehen, wie die religiöſe Thierliebhaberei ſelbſt Wanzen, Flöhen und Läuſen den Menſchen zum Opfer bringt. — Bancroft in ſeiner Geſchichte der Vereinigten Staaten von Nordamerika ſagt ſehr ſchön und richtig

---

*) Allerdings knüpft ſich der Aberglaube meiſt an eine beſondere, auffallende Eigenſchaft oder Eigenthümlichkeit eines Gegenſtandes an, aber der Sinn, die Bedeutung, die er in ſie hineinlegt, iſt eine rein willkürliche oder ſubjective. Pauw in ſeinen Recherches philos. sur les Egyptiens et les Chinois (1774) erzählt da, wo er vom Thiercultus handelt, daß vor einigen Jahren franzöſiſche Bauern eine Art religiöſen Cultus den Puppen der auf der großen Brennneſſel lebenden Raupe erwieſen hätten, weil ſie in ihnen deutliche Spuren der Gottheit zu erblicken glaubten. Dieſe Zeichen der Gottheit waren offenbar nichts Andres als die glänzenden Goldpunkte, die ſich auf der Puppe des Brennneſſelfalters befinden. Mit Recht ſchickt daher Pauw dieſer Erzählung den Satz voraus: l'esprit du petit peuple peut être fortement frappé par de petites choses. Dieſer petit peuple im Menſchen iſt aber das ſogenannte religiöſe Gefühl, d. h. das Gemüth, das ſich ſogar auch von dem Scheine der Goldpunkte einer Puppe bezaubern und myſtificiren, auf deutſch: vorn Narren halten läßt.

von dem Natur- und Thiercultus des Indianers: „Der Vogel, der geheimnißvoll die Luft ſpaltet, in welche er (der Menſch) ſich nicht erheben kann, der Fiſch, der ſich in den Tiefen der klaren kühlen Seen verbirgt, welche der Menſch nicht zu ergründen vermag, die Thiere des Waldes, deren untrüglicher Inſtinkt weit ſicherer als ſein Verſtand ihm eine Offenbarung zu ſein ſcheint — dieſe ſind die äußern Zeichen (?) der Gottheit, welche er anbetet“. Wenn er aber vorher ſagt: „ſeine Götter ſind nicht die Frucht des Schreckens .... der Indianer verehrt, was ſein Erſtaunen erregt oder ſeine Einbildungskraft in Anſpruch nimmt“, ſo iſt dagegen zu bemerken, daß das bloße Staunen, die bloße Einbildungskraft keine Gebete und Opfer producirt. Er ſelbſt ſagt weiter: „die Frömmigkeit des Wilden war nicht blos das Gefühl paſſiver Ergebung — er ſuchte die unbekannten Mächte ſich geneigt zu machen und ihren Zorn abzuwenden .... überall unter den Rothhäuten war eine Art Opfer und Gebet gebräuchlich. Wenn die Ernte reichlich ausfiel, wenn die Jagd Gewinn brachte, ſo ſahen ſie darin den Einfluß eines Manitou und ſchrieben auch einen ganz gewöhnlichen Unfall dem Zorne eines Gottes zu. O Manitou! rief ein Indianer bei Tagesanbruch, als er mit ſeiner Familie den Verluſt eines Kindes beklagte, du biſt böſe auf mich; wende deinen Zorn von mir und verſchone meine übrigen Kinder“. Das erſt iſt der Kern der Religion. Der Menſch iſt kein theoretiſches, ſondern praktiſches Weſen, kein Weſen der ätheriſchen Einbildungskraft, ſondern ein Weſen der leibeskräftigen hunger- und kummervollen Wirklichkeit. Kein Wunder daher, daß, wie Loskiel berichtet, die Indianer ſelbſt einem gewiſſen Freßgeiſt zu Ehren, der nach ihrer Meinung nicht ſatt werden kann, ein Opferfeſt halten. Hat doch ſelbſt „der größte Geiſt des heidniſchen Nordens“ Eywind Skalldaſpillir „einen glücklichen Heringsfang, der ihn aus ſeiner Noth befreite“, im Liede verewigt! — Wahrhaftig albern iſt es übrigens, wenn die Theiſten den Wilden die diplomatiſche theologiſche Unterſcheidung in den Mund legen, ſie ſagen laſſen, daß ſie nicht die Thiere ſelbſt, ſondern „in denſelben eigentlich Gott verehren“. Was kann man denn in den Thieren anders verehren, als eben die thieriſche Natur oder Weſenheit? Plutarch ſagt in ſeiner Schrift: Iſis und Oſiris bei Gelegenheit der ägyptiſchen Thierverehrung: „wenn die beſten Philoſophen in den ſeelenloſen Dingen ſelbſt Bilder der Gottheit erblickten, wie viel mehr ſind dieſe in den fühlenden und lebendigen Weſen aufzuſuchen. Aber die allein ſind zu loben, die nicht dieſe Weſen und Dinge ſelbſt, ſondern durch ſie (*διὰ τούτων*) oder mittels derſelben das Göttliche verehren. Es iſt billig einzuſehen, daß nichts Seelenloſes beſſer als das Seelenvolle, nichts Fühlloſes vortrefflicher als das Fühlende; denn nicht in Farben oder Figuren oder Glattheiten iſt die göttliche Natur, denn das Lebloſeſte iſt das Schlechteſte. Was aber lebt, ſieht, ſich bewegt und unterſcheidet das Nützliche und Schädliche, hat einen Theil der Vorſehung in ſich, welche das Univerſum regiert, wie Heraklit ſagt“. Liegt der Grund der Verehrung der Thiere nicht alſo doch in ihnen ſelbſt? Iſt das göttliche Weſen weſentlich unterſchieden von der thieriſchen Natur, ſo kann ich es nicht in oder vermittelſt derſelben verehren, denn ich finde keine Bilder der Gottheit, keine Gottähnlichkeiten in ihr; iſt aber das Gegentheil der Fall, ſo iſt auch der gemachte Unterſchied gleichgültig. Wer die Götter thieriſch vorſtellt und abbildet, der verehrt unbewußt die Thiere ſelbſt, wenn er es gleich vor ſeinem Bewußtſein und Verſtand läugnet.

4) Schön iſt auch die Lobrede des Plinius in ſeiner Naturgeſchichte auf die Sonne. „In der Mitte der ſogenannten Irrſterne läuft die Sonne von ungeheurer Größe und Macht, nicht nur der Zeiten und Länder, ſondern auch ſelbſt der Geſtirne und des Himmels Regiererin. Dieſe müſſen wir, wenn wir ihre Wirkungen erwägen für die Seele, beſtimmter für den Geiſt der ganzen Welt, dieſe für die vorzüglichſte Regentin und Gottheit der Natur halten. Dieſe liefert das Licht der Welt

und ſchafft die Finſterniß weg; dieſe verdunkelt die übrigen Geſtirne, dieſe ordnet den Wechſel der Zeiten und das ſtets ſich wiedererzeugende Jahr zum Beſten der Natur; dieſe erheitert den trüben Himmel und verſcheucht auch die Wolken des menſchlichen Gemüthes. Dieſe leiht ihr Licht auch den übrigen Geſtirnen, vor allen hervorleuchtend und ausgezeichnet, Alles ſehend und Alles hörend, wie es bei Homer heißt.“ Hier haben wir alle Momente der Religion in Kurzem beiſammen.

5) Der Satz, daß den Griechen nur die griechiſchen Götter für Götter galten, daß das Heidenthum, wie ich früher behauptete, Patriotismus, das Chriſtenthum dagegen Kosmopolitismus ſei, bedarf eines Nota bene, denn er ſcheint der anerkannten Toleranz und liberalen Receptivität des Polytheismus geradezu zu widerſprechen. Der gelehrte Barth ſagt ſogar in ſeiner Schrift: „Die altdeutſche Religion“ oder „Hertha“ (2. Aufl.): „wenn auch jede Religion etwas von der nationellen Farbe annimmt, gleichwie jede Nation etwas von der religiöſen, ſo ſind die Religionen doch nicht geſchieden, wie Völker und Staatenvereine, und ſo wenig wir heutzutage eine ſpaniſche, ſchwediſche, ruſſiſche Religion haben, ſondern eine chriſtliche, in Sekten, eben ſo wenig beſtand eine Scheidung dieſer Art in der Vorzeit“. Wenn jedoch daraus, daß die modernen Völker insgeſammt Chriſten ſind oder heißen, auf die Einheit der Religion der Vorzeit geſchloſſen werden ſoll, ſo ſieht es ſchlecht mit derſelben aus, denn ob wir gleich nicht von einer deutſchen oder ruſſiſchen Religion reden, ſo exiſtirt doch in der That ein eben ſo großer Unterſchied zwiſchen der deutſchen und ruſſiſchen Religion, als zwiſchen dem deutſchen und ruſſiſchen Weſen überhaupt. Die Frage von der Einheit oder Differenz der Religionen iſt die Frage von der Einheit oder Differenz der Menſchen überhaupt. Und die Antwort auf dieſe Frage wird ſo lange verſchieden lauten, als die Menſchen ſelbſt verſchieden ſind und verſchieden denken, die Einen überall das Gleiche und Gemeinſchaft-

liche, die Andern das Unterſchiedene und Individuelle herausſehen und hervorheben. Was jedoch unſere ſpecielle Frage betrifft, ſo war bei den Römern und Griechen das Politiſche und Religiöſe ſo innig verbunden, daß von ihren Göttern, wenn man ſie aus dieſer Verbindung herausreißt, eben ſo viel oder eben ſo wenig überbleibt, als wenn ich aus dem Römer den Römer, aus dem Griechen den Griechen herausreißen und blos den Menſchen übrig laſſen will. „Jupiter, der ſeiner allgemeinen Natur nach ein Gott für jedes Verhältniß war, ſtellte alle Arten der Verwandtſchaft und der bürgerlichen Beziehungen dar, ſo daß man mit Creuzer ſagen kann, ſein Begriff ſei zu einem idealen Rechtskörper ausgebildet worden. Er iſt Polieus (Beſchützer der Stadt), Metoikios, Phratrios (Beſchützer der Brüderſchaften), Herkeios“ u. ſ. w. (E. Platner: Beiträge zur Kenntniß des attiſchen Rechts.) Was bleibt mir denn nun aber vom Jupiter übrig, wenn ich dieſes Corpus juris, dieſe politiſchen Beiworte oder Rechtstitel weglaſſe? Nichts oder eben ſo viel, als mir übrig bleibt, wenn man mir als Athenienſer alle die Rechte nimmt, die ſich eben auf jene Prädicate gründen, wenn man mich alſo einen Kopf kürzer macht*). So gut das geiſtige Athen an das örtliche Athen gebunden war, das geiſtige Rom an das örtliche Rom — an die unverſetzbare Fortuna loci, wie ſich Camillus bei Livius ausdrückt in der Rede, worin er die Römer ermahnt, Rom nicht zu verlaſſen — ſo gut, ſo nothwendig waren auch die römiſchen und griechiſchen Götter Territorial- oder Localgötter. Der capitoliniſche Jupiter iſt zwar in dem Kopf jedes Römers auch außer Rom, aber ſeine wirkliche Exiſtenz, ſeinen „Sitz“ hat er nur auf dem Capitolium in Rom. Alle Plätze in dieſer Stadt, ſagt Camillus in der erwähnten Rede, ſind voll von Göttern und gottesdienſtlichen Gebräuchen (religiöſen Beziehungen). Und alle dieſe Götter wollt ihr verlaſſen? Hier iſt das Capitolium, wo einſt ein menſchlicher Kopf gefunden und geantwortet wurde, daß an dieſer Stelle das Haupt der Weltherrſchaft ſein werde. Hier ließen ſich, als der Platz des Capitoliums frei gemacht und mehrere frühere Altäre weggeräumt wurden, die Jugend und der Grenzgott zur größten Freude unſerer Väter nicht von der Stelle rücken. Hier ſind der Veſta Feuer, hier die vom Himmel herabgefallenen Schilde, hier alle euch, wenn ihr bleibt, gewogenen Götter. Als daher die Soldaten des Vitellius das Capitolium in Brand geſteckt hatten, verbreitete ſich ganz im Einklang mit den römiſchen und heidniſchen Vorſtellungen überhaupt der Glaube unter den Galliern und Germanen, wie Tacitus in ſeinen Hiſtorien erzählt, daß das Ende des römiſchen Reichs gekommen ſei. Einſt ſei die Stadt von den Galliern eingenommen worden, aber die Herrſchaft ihr geblieben, weil der Sitz des Jupiter nicht verletzt worden. Der jetzige verhängnißvolle Brand aber ſei ein Zeichen des göttlichen Zorns und verkünde den Völkern über den Alpen die Herrſchaft der Welt. Wenn die Römer eine Stadt einnehmen wollten, ſo rieſen ſie bekanntlich vorher durch Zauberformeln die Schutzgötter derſelben heraus, weßhalb ſie auch, wie Macrobius in ſeinen Saturnalien ſagt, den Gott, in deſſen Schutz Rom war, wie ſelbſt auch den lateiniſchen Namen der Stadt Rom geheim hielten. Sie glaubten alſo, daß die Schutzkraft der Götter an den Ort gebunden wäre, daß ſie nur da wirkten, wo ſie räumlich, leiblich wären. Kein Wunder daher, daß der Polytheismus, namentlich wenn er bei ſeinen heimiſchen, vaterländiſchen Göttern keine Hülfe findet, nach fremden Göttern ſeine Arme ausſtreckt und ſie bereitwillig in ſich aufnimmt, um ihre Heil- und Schutzkraft zu verſuchen. Selbſt Cicero noch lobt in ſeiner Schrift von den Geſetzen die Griechen und Römer, daß ſie nicht wie die Perſer dieſe ganze Welt den Göttern zum Tempel und Wohnhaus anwieſen, ſondern glaubten und wollten, daß ſie dieſelben Städte mit ihnen bewohnten.

---

*) Regulus capitis minor.

6) Bei Herodot heißt es zwar nur, daß ein Bock ſich mit einem Weibe öffentlich vermiſcht habe, ſo daß es nach dieſen Worten unentſchieden iſt, ob das Weib ein frei- oder unfreiwilliges Opfer thieriſcher Geilheit war. Wenn man aber hinzunimmt, daß dieſes in Mendes geſchah, wo man die Ziegen, beſonders die Böcke verehrte, wo der Gott Pan mit einem Ziegengeſichte und Bocksfüßen abgebildet wurde und ſelbſt den Namen: Mendes, d. i. Bock, hatte, wenn man ferner hinzunimmt, daß dieſe Begattung des Bocks mit dem Weibe für eine glückliche Vorbedeutung galt — ſo überſetzen und erklären wenigſtens Manche das allerdings unbeſtimmte Herodotiſche ἐς ἐπίδειξιν ἀνθρώπων — ſo unterliegt es keinem Zweifel, daß das Weib lediglich aus religiöſem Enthuſiasmus, d. i. Suprahumanismus und Supranaturalismus den egoiſtiſchen und excluſiven Trieb des menſchlichen Weibes, ſich nur mit einem menſchlichen Manne zu begatten, überwunden, folglich aus demſelben Grunde, aus welchem der Chriſt dem *göttlichen Unſinn* des Glaubens ſeine menſchliche Vernunft aufgeopfert — *credo quia absurdum est* — ihre menſchliche Natur und Würde dem heiligen Bocke zum Opfer gebracht habe.

7) Uebrigens hat die chriſtliche Kirche, wie bekannt, ihrem Glauben oder, was eins iſt, ihrem Gotte auch genug blutige Menſchenopfer gebracht. Und wenn der „chriſtliche Staat", folglich auch die chriſtliche peinliche Halsgerichtsordnung nur eine Creatur des chriſtlichen Glaubens iſt, ſo bringen noch heute die Chriſten in jedem armen Sünder, den ſie aufs Schaffot ſchleppen, ihrem Glauben oder, was, wie geſagt, eins iſt, ihrem Gotte blutige Menſchenopfer. Hat doch ausdrücklich, wenigſtens den Zeitungen zufolge, der „chriſtliche" König von Preußen nur aus religiöſen Gründen die Abſchaffung der Todesſtrafe verweigert!

8) Als z. B. Anno 356 in Rom eine anſteckende Krankheit wüthete, da wurde, wie Livius im fünften Buche erzählt, das erſte Lectiſternium, d. h. Göttermahl, und zwar acht Tage lang gefeiert, um die Götter zu verſöhnen. Und dieſe Freigebigkeit erſtreckte ſich nicht nur auf die Götter, ſondern auch auf die Menſchen. In der ganzen Stadt ſtanden die Thüren offen, Alles bot man zum öffentlichen Gebrauch an, Bekannte und Unbekannte lud man zu Tiſche, enthielt ſich aller Proceſſe und Streitigkeiten, unterhielt ſich ſelbſt freundlich mit ſeinen Feinden, nahm den Gefangenen ihre Feſſeln ab. Als dagegen Anno 359 nach Rom die Nachricht kam, daß endlich Veji nach einer zehnjährigen Belagerung erobert ſei, ſo war darüber, wie Livius in demſelben Buche erzählt, eine ſolche außerordentliche Freude, daß noch vor dem Senatsbeſchluß alle Tempel voll waren von römiſchen Müttern, welche den Göttern dankten, und der Senat verordnete, daß man vier Tage lang — mehr Tage als in den bisherigen Kriegen — zu den Göttern beten und ihnen danken ſolle.

9) „Es iſt, ſagt der gelehrte Forſcher E. Röth ganz in Uebereinſtimmung mit meinen eignen, nur auf anderem Wege gefundenen Reſultaten in der ſchon angeführten Schrift über die ägyptiſche und zoroaſtriſche Glaubenslehre, es iſt eine allgemeine Erſcheinung in allen alten Religionen, daß die Götternamen zuerſt nichts als einfache Gemeinnamen waren, weil ſie nur Sachen bezeichneten: Waſſer, Wind, Feuer u. drgl. und der Begriff eines perſönlichen Weſens noch gar nicht mit ihnen verbunden war. Dieſer letztere entwickelte ſich erſt ſpät und allmählig aus den Eigenſchaften, die man dem Götterweſen beilegte, und ſo entſtand dann auch ſein Eigenname aus einem jener Beinamen, welche dem Götterweſen zur Bezeichnung ſeiner verſchiedenen Eigenſchaften urſprünglich in größerer Zahl beigelegt wurden. Je näher daher ein Götterbegriff ſeinen Anfängen, um ſo unbeſtimmter wird er, ſo daß ein Göttername

ſich zuletzt in einen bloßen Sachnamen oder in ein Eigenſchaftswort auflöſt“.

10) Die hier angeführte Stelle iſt den Noten Dionyſ. Voſſii zu Maimonides Schrift de idololatria entnommen. Der Sinn, in dem ich ſie hier genommen habe, findet ſich zwar dort nicht wörtlich ſo ausgedrückt, aber wenn man dieſe Stelle mit andern, z. B. den im Weſen des Chriſtenthums aus Eiſenmenger's Entdecktem Judenthum angeführten Stellen zuſammenhält, wo es ausdrücklich heißt: daß die Welt nur der Juden wegen beſteht, ſo wird man ſich überzeugen, daß ſie doch den angegebenen Sinn hat.

11) So wenig man aus dem monotheiſtiſchen Gott als einem weſentlich von der Natur unterſchiedenen Weſen die Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der Natur überhaupt, ſo wenig kann man aus ihm auch die Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der menſchlichen Natur insbeſondere und deren Conſequenz, die Berechtigung der verſchiedenen Religionen ableiten. Aus der Einheit des monotheiſtiſchen Gedankenweſens folgt nur die Einheit und Gleichheit der Menſchen, alſo auch die Einheit des Glaubens. Die Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit des Menſchenweſens, worauf die religiöſe Toleranz und Indifferenz ſich gründen, ſtammt nur aus dem polytheiſtiſchen Princip der ſinnlichen Anſchauung. Daß Ich nicht der einzige Menſch bin, daß noch andere Menſchen außer mir ſind, das ſagt mir ja nur der Sinn, nur die Natur; aber das innere Quäkerlicht, der von der Natur unterſchiedene Gott, das von den Sinnen abgeſonderte Vernunftweſen ſagt mir nur, daß Ich, dieſer Eine bin, und fordert daher von dem Andern, wenn ſich einer finden ſollte, daß er denken und glauben ſoll wie Ich, denn vor der Realität der monotheiſtiſchen Ein-

heit verſchwindet die Realität des Unterſchieds, die Realität des Andern, ſie iſt eine bloße Sinnenilluſion: Tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien, d. h.: tout ce qui n'est pas Moi n'est rien. Wenn ſich daher mit dem Glauben an Einen Gott die Toleranz gegen Andersgläubige verknüpft, ſo liegt dieſem Gott das mannigfaltige und tolerante Weſen der Natur zu Grund. „Der Naturalismus, ſagt C. F. Bahrdt in ſeiner „Würdigung der natürlichen Religion“ vom Jahre 1791, führt ſeiner Natur nach zur Toleranz und Freiheit. Er iſt ja ſelbſt nichts Andres, als Glauben an ſubjective Wahrheit“ u. ſ. w. „Aber der Poſitiviſt hält nur ſeinen Glauben für wahr, weil ihn Gott befohlen haben ſoll, und kann alſo auch keine Verſchiedenheit mit Gleichgültigkeit betrachten, weil ihm jede Verſchiedenheit Abweichung von dem Einzigen iſt, was Gott, wie er wähnt, zu glauben befohlen hat“. „Kann ich den noch lieben, den mein Gott haßt und den mein Gott auf ewig dem Teufel übergeben hat“? Was oder wer iſt aber der Gott der natürlichen Religion? Der „Gott der Liebe, welcher im Wohlthun und Beſeligung ſeiner Geſchöpfe ſeine eigene Seligkeit findet.“ … „Iſt Gott Liebe …. ſo muß der Menſchenfreund das Ebenbild Gottes ſein“. Wer aber ein Weſen liebt, anerkennt ſeine Individualität. Wer die Blumen liebt, liebt alle Blumen, erfreut ſich an ihrer unendlichen Verſchiedenheit, und giebt jeder, was ihrer individuellen Natur zuſagt. Was iſt aber das Princip oder die Urſache dieſer unendlichen Verſchiedenheiten und Individualitäten, die uns die Sinne offenbaren? Die Natur, deren Weſen eben die Verſchiedenheit und Individualität, weil ſie kein geiſtiges, d. h. abſtractes, metaphyſiſches Weſen iſt, wie Gott. Gott wird freilich auch als eine „unendliche Menge von Verſchiedenheiten“ vorgeſtellt“, aber ſie iſt nur von der Natur und ihrer Anſchauung abgezogen. Was iſt alſo der Gott der natürlichen Religion? Nichts Andres, als die Natur, aber vorgeſtellt als ein perſönliches, empfindendes, wohlwollendes Weſen, nichts Andres alſo, als ein Anthropomorphismus der Natur. Bemerken muß ich auch bei dieſer Gelegenheit, daß nicht nur die Heiden, ſondern auch die Chriſten — keineswegs etwa nur die Pantheiſten — Natur und Gott ſtets verbinden und ſelbſt identificiren, d. h. Natur ſtatt Gott ſetzen. Nur einige Beiſpiele: In istorum populorum moribus, ſagt J. Barclajus in ſeinem Icon Animorum, licet .... Naturae divitias numerare, quae tot habitus mentiumque variarum impetus una membrorum similitudine obtexit. Selbſt Melanchthon ſagt in ſeinem Liber de anima: Sapienter cavit architectatrix natura bei der Gallenblaſe, ferner bei der Lunge: Quo consilio natura circumdederit cordi pulmonem, officia ejus declarant. Und Erasmus erklärt in ſeinen Adagien die Redensart cum Diis pugnare alſo: Quid enim gigantum more bellare cum Diis nisi naturae repugnare?

12) Dies zeigt ſich insbeſondere an der Vorſtellung vom Tode überhaupt, dem größten Uebel in den Augen des ungebildeten Menſchen. Der Menſch weiß urſprünglich nicht, was der Tod iſt, noch weniger, was ſein Grund. Der Menſch iſt ein abſoluter Egoiſt; er kann ſich keine Verneinung ſeiner Wünſche, folglich kein Ende ſeines Lebens denken, denn er wünſcht ja zu leben. Er weiß überhaupt nichts von der Natur, nichts von einem vom menſchlichen Weſen und Willen unterſchiedenen Weſen; wie ſollte er alſo den Tod als etwas Natürliches oder gar Nothwendiges faſſen können? Der Tod hat daher für ihn einen menſchlichen, perſönlichen, willkürlichen Grund; aber der Tod iſt ein Uebel, etwas Böſes, alſo iſt ſeine Urſache der Neid der Götter, welche dem Menſchen kein Glück, keine Freude gönnen — „Neidiſch biſt du Hades!" heißt es in einem Epigramm der Erinna — oder der Zorn der Götter wegen irgend einer ihnen angethanen Beleidigung, — ſo glauben z. B. die Tongainſulaner nach W. Mariner: „Nachrichten über die freundſchaftlichen oder die Tongainſeln", daß jedes menſchliche Ungemach von den Göttern wegen Vernachläſſigung einer religiöſen

Pflicht ihnen zugefügt wird — oder die bloße Bosheit der Geiſter und der mit ihnen in Verbindung ſtehenden Menſchen, der Zauberer*). So wird z. B. von den Khands in Gondvana „den magiſchen Kräften einzelner Perſonen und Götter der Tod zugeſchrieben, denn der Tod iſt nach dem Glauben derſelben nicht das nothwendige Loos des Menſchen, der eigentlich unſterblich iſt (gerade wie bei den Chriſten), und welchen der Tod nur erreicht, wenn er entweder eine Gottheit beleidigt hat, oder weil übelwollende mit übernatürlichen Kräften verſehene Perſonen denſelben über ihn verhängen. Alle Todesfälle z. B. durch den Ueberfall von Tigern werden ſolchen Perſonen zugeſchrieben, denn der Tiger iſt nach dem Glauben der Khands (auch der Chriſten, wenigſtens der rechtgläubigen) zum Nutzen der Menſchen geſchaffen, wird aber von erzürnten Göttern oder Zauberern zu deren Zwecken benützt.“ (Ausland, 1849 Januar.) Aus dieſen Vorſtellungen von dem Grund und Weſen des Todes und aller andern Uebel ergeben ſich auch die Menſchenopfer**) und alle andern Uebel, die ſich oder Andern der Menſch in der Religion anthut. Gott hat Wohlgefallen an dem Tod des Menſchen, ſei es nun aus Neid oder Rachegefühl oder ſonſt einem perſönlichen Grunde, alſo muß man ihm zu Ehren und Gefallen Menſchen tödten. Am augenfälligſten ergötzt ſich aber der Kriegsgott am Blute des Menſchen, denn nur vom Tode des Feindes hängt der Sieg, das Gnadengeſchenk des Kriegsgotts ab; alſo kein Wunder, daß man beſonders dieſem

---

*) Die Lulles (in der Provinz Chaco) ſchrieben nach Charlevoix (Geſch. von Paraguay I. Bd.) alle Krankheiten, mit Ausnahme der Kinderblattern, der Bosheit eines unſichtbaren Thieres zu, das ſich übrigens nicht von einem „Geiſte“ unterſcheidet, die Chiquitos dagegen glaubten nach demſelben (II. Bd.), daß die Weiber die Urſache aller Krankheiten ſeien. Wenn bei den Kaffern der über die Elemente gebietende Zauberer keinen Regen zu Stande bringt, ſo muß an dieſem Regenmangel irgend ein Menſch ſchuld ſein, der dann von dem Zauberer bezeichnet und ermordet wird. (Ausland, 1849 Mai.)

**) Freilich nicht allein aus ihnen, denn wie unzählig viele Menſchen hat nicht allein der Unſterblichkeitsglaube mit Feuer und Schwert vertilgt!

Menſchenopfer brachte. Gott hat überhaupt Wohlgefallen an den Leiden und Qualen des Menſchen, der Grund deſſelben mag nun ſein, welcher er wolle, alſo muß man, um ihm zu gefallen, um ſeine Gunſt zu erwerben, durch freiwillige Opfer und Qualen den unfreiwilligen zuvorkommen.

13) Wörtlich heißt es übrigens nach A. Schlegel's Ueberſetzung: Ego sum tempus aeternum (le temps infaillible nach Wilkins in der franzöſiſchen Ueberſetzung von 1787), altor ego omnituens et mors cuncta rapiens, ego et ortus futurorum.

14) „Du trittſt alſo der unſinnigen Meinung der Nominaliſten bei, welche keine andere Allgemeinheit anerkennen, als die Begriffe und Namen? Ja, aber ich glaube einer ſehr vernünftigen Meinung beizutreten; denn ich bitte dich um Himmelswillen! du, der du allgemeine Weſen und zwar als exiſtirend annimmſt, was nimmſt du in der Welt wahr, was nicht einzeln wäre? Einzelnſter iſt Gott (singularissimus est Deus),*) einzeln ſind alle ſeine Weſen, dieſer Engel, dieſe Sonne, dieſer Stein, kurz es giebt Nichts, was nicht einzelnes Weſen iſt. Du ſagſt, es gebe z. B. eine menſchliche Natur, welche allgemein ſei. Aber wo zeigt ſich denn dieſe allgemeine Natur? Ich wenigſtens ſehe dieſe menſchliche Natur Plato's, jene menſchliche Natur Sokrates', aber alle dieſe Naturen ſind einzelne. Wenn du ſcharfſichtiger biſt, ſage mir doch, wo du die andere, die allgemeine ſiehſt. Da es ſo viele einzelne giebt, ſagſt du, ſo findet ſich alſo in allen eine gemeinſame. So? wie beweiſt du es aber? Mir wenigſtens iſt es genug, daß ich eine einzelne habe, und auch dir genügt, du magſt ſagen, was du willſt, eine

---

*) Dieſer Gedanke findet ſich übrigens auch bei Andern, z. B. Scaliger.

einzelne; was mich betrifft, ich ſehe keine Natur, welche uns beiden gemein, in dir und mir dieſelbe wäre. Du haſt deinen Körper, deine Seele, deine eignen Theile und Gaben, ich habe auch meine eignen. Was iſt alſo dieſe Natur, die in mir und dir gleich wäre? ..... Du ſagſt und zwar mit großem Beifall: iſt nicht, auch wenn Niemand denkt, die menſchliche Natur in Vielen? welche aber in der That in Vielen iſt, iſt das nicht in der That eine allgemeine? Ich geſtehe allerdings, daß die menſchliche Natur, auch wenn Niemand denkt, in Vielen iſt, aber ich ſetze hinzu: vielfach. Du wollteſt ſagen, daß ſie eine iſt, um ihre Allgemeinheit zu behaupten, aber ich ſage, daß ſie vielfältig iſt, um die Exiſtenz der einzelnen Naturen zu behaupten..... Ich bitte dich, wenn geſagt wird: Plato iſt Menſch, iſt der Menſch in dieſem Satze Plato ſelbſt oder ein anderer? Gewiß kein andrer als er ſelbſt; eben ſo, wenn es heißt: Sokrates iſt Menſch, ſo iſt hier der Menſch kein andrer, als (oder nicht verſchieden von) Sokrates ſelbſt; weil daher die menſchliche Natur dieſen beiden zukommt, ſo iſt ſie nicht ein-, ſondern zweifach. Alſo, wirſt du mir einwenden, iſt es ein leerer und identiſcher Satz, wenn geſagt wird: Plato iſt Menſch, denn daſſelbe wird von ſich ſelbſt ausgeſagt. Ich antworte, daß jeder Satz, um ein wahrer zu ſein, ein identiſcher ſein müſſe, weil nämlich nichts von einer Sache ausgeſagt werden ſoll, was nicht eben ſie ſelbſt oder in derſelben iſt". Gaſſendi in ſeinen paradoxen Uebungen. Allerdings exiſtirt das Allgemeine, aber wie es exiſtirt, nicht bloßes Gedankenweſen iſt, iſt es nicht Allgemeines, ſondern Einzelnes, Individuelles, ſo daß man eben ſo gut mit den Realiſten ſagen kann, daß es exiſtirt, als mit den Nominaliſten, daß es nicht exiſtirt. Die Menſchheit exiſtirt in den Menſchen, Jeder iſt Menſch; aber Jeder iſt ein eigner, von Andern unterſchiedener, individueller Menſch. Und du kannſt nur in Gedanken, aber nicht in der Wirklichkeit Das, wodurch ich mich von Andern unterſcheide, von dem, worin ich ihnen gleiche, alſo das Individuelle vom Allgemeinen abſondern, ohne mich in Nichts aufzulöſen. Das Wirkliche iſt ein abſolutes, ununterſcheidbares Eins, kein Punkt, kein Atom iſt in mir, das nicht individuell wäre.*) Was die Theologen von Gott ſagen, daß in ihm Subject und Prädicat, Sein und Weſen identiſch ſei, daß nichts von ihm ausgeſagt werden könne, als was er ſelbſt ſei, das gilt in Wahrheit von der Individualität, der Wirklichkeit. Aber das Denken trennt das, worin ich Andern gleiche, von dem, wodurch ich mich von ihnen unterſcheide, Individuum bin, alſo das Prädicat vom Subject, das Adjectiv vom Subſtantiv und macht es ſelbſt zum Subſtantiv, aus dem einfachen Grunde, weil ſowohl für ſeine Natur, denn das Individuum, das Subject kann es nicht in ſich aufnehmen, als für ſeine Aufgabe das Adjectiv die Hauptſache iſt. Daher iſt auch Gott für das abſtracte Denken die Hauptſache, das Hauptweſen, ob er gleich, wie ich in dieſen Vorleſungen und anderwärts gezeigt habe, nichts Andres iſt, als ein Thesaurus Eruditionis Scholasticae, ein Lexicon philosophicum, ein Catholicon seu lexicon ex diversis rebus contractum, d. h. eine Sammlung von Namen, Beiwörtern, Adjectiven ohne Weſen, ohne Materie, ohne Subſtanz, die aber trotzdem zu einer, und noch dazu zur höchſten Subſtanz gemacht wird. — Vom Standpunkt des abſtracten, mit Allgemeinheiten bereits erfüllten Denkens aus erſcheint die Ableitung des Allgemeinen vom Einzelnen als vernunftlos, als unſinnig; denn mit dem Allgemeinen verbindet ſich im Denken der Begriff des Weſentlichen und Nothwendigen, mit dem Einzelnen der Begriff des Zufälligen, Exceptionellen, Gleichgültigen. Das Denken ſubſumirt z. B. unendlich viele beiſammenliegende Sandkörner unter dem Gemein- oder Collectivbegriff: Sandhaufen. Indem ich dieſen Begriff bilde, werfe ich die Sandkörner, ohne ſie zu unterſcheiden, mit einem Blicke auf einen Haufen zuſammen, und beſtimme nun im Gegenſatz zu dieſem Haufen, als wäre er für ſich etwas Selbſtſtändiges, die Sandkörner, die ich in

---

*) Richtig ſagt daher ſchon Leibnitz in ſeiner ſcholaſtiſchen Diſſertation de principio individui: omne individuum sua tota entitate individuatur.

Gedanken oder mit den Händen eins nach dem andern wegthue, als einzelne, zufällig daſeiende, unweſentliche, weil ſie weggenommen werden können, ohne daß der Haufe aufhört Haufe zu ſein. Aber ſind denn nicht auch die übrigen einzelne? was iſt denn der Haufe anders, als eben eine Vielheit Einzelner? wird er nicht ſelbſt aufgehoben, wenn ich der Hinwegnahme einzelner Sandkörner keine Gränze ſetze? Wo iſt aber dieſe Gränze? Da, wo es dem Denker zu langweilig wird, ſich auf's Einzelne einzulaſſen. Er ſpringt mit einem willkürlichen Satz von den Sandkörnern auf den Sandhaufen, d. h. überhaupt vom Einzelnen auf das Allgemeine über. Allgemein iſt das Unendliche, das Abſolute des Gedankens, Einzeln das Unendliche, das Abſolute der Sinnlichkeit, der Wirklichkeit, denn es iſt nicht nur dieſes Einzelne, ſondern alles Einzelne, aber alles Einzelne iſt unfaßbar, denn es hat ſein Daſein nur in der Unendlichkeit der Zeit und des Raums. Beſchränkt iſt dieſer Ort, aber außer ihm giebt es unzählige andere Orte, welche ſeine Beſchränktheit aufheben; beſchränkt iſt dieſe Zeit, aber dieſe Schranke verliert ſich im Strome der vergangnen und zukünftigen Zeiten. Wie hebt aber das Denken, wenigſtens das abſtracte, dieſe Schranken auf? durch eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος; es ſetzt der Beſchränktheit dieſes Ortes die Allgegenwart, d. h. das raumloſe Sein, der Beſchränkheit dieſer Zeit die Ewigkeit, d. h. das zeitloſe Sein, entgegen. So ſpringt überhaupt das Denken ohne Weiteres vom Einzelnen zum Allgemeinen über und macht es zu einem von jenem weſentlich verſchiednen, ſelbſtſtändigen Weſen. „Die Menſchen vergehen, aber die Menſchheit bleibt". Wirklich? wo bleibt denn aber die Menſchheit, wenn keine Menſchen ſind? Wer ſind alſo „die Menſchen, die vergehen"? die bereits verſtorbenen und lebenden. Wer iſt aber die Menſchheit, die bleibt? die kommenden Menſchen. Aber das Denken oder der Menſch im Denken nimmt überall, wie wir an dieſem Beiſpiel ſehen, eine beſtimmte beliebige Summe für die ganze Summe, einige Indiduen für alle und ſetzt daher an die Stelle dieſer ausgelaſſenen zukünftigen, in Gedanken aber bereits abgethanen, weggeſchafften Individuen die Gattung, die Menſchheit. Der Kopf iſt das Repräſentantenhaus des Weltalls, der Gattungsbegriff der Repräſentant, der Stellvertreter der Individuen, die in ihrer unendlichen Wirklichkeit keinen Platz im Kopfe finden. Aber eben deswegen, weil der Gattungsbegriff der Repräſentant der Individuen und weil wir bei den Worten: Individuen, Einzelne nur an dieſe oder jene Einzelne denken, ſo erſcheint uns, wenigſtens wenn wir bereits den Kopf voll von Gattungsbegriffen und der Anſchauung der Wirklichkeit uns entfremdet haben, nichts natürlicher und vernünftiger, als das Einzelne vom Allgemeinen, d. h. das Wirkliche vom Abſtracten, das Seiende vom Gedachten, die Natur von Gott abzuleiten. Gleichwohl hat es mit dieſer Ableitung dieſelbe Bewandtniß, wie mit der mittelalterlichen ſtaatsrechtlichen Fiction, welche die Spitze des Staats zum Fundament deſſelben macht, welcher zufolge der Kaiſer — der Kaiſer iſt ja der Gattungsbegriff auf dem politiſchen Gebiete, in Rom war und hieß ſogar allein der Kaiſer die öffentliche Perſon, alle Andern Privatperſonen — der Urſprung und Grund alles Rechts, aller Macht, alles Adels iſt, während doch urſprünglich oder der wirklichen Entſtehungsgeſchichte nach gerade das Umgekehrte ſtattfand, die Potestas multorum, die „Macht der Maſſen, d. h. nach den Begriffen der alten Zeiten der Freien“ dem monarchiſchen Princip voranging.

---

15) Im Denken und Reden, wo man ſchon der Succeſſion der Gedanken zufolge Alles auseinander reißt und verſelbſtſtändigt, ſo auch dem Individuum den Magen aus dem Leibe, das Herz aus der Bruſt, das Hirn aus dem Kopfe reißt, und ſo die fixe Idee einer abgeſonderten Individualität, d. h. eines bloßen Geſpenſtes, eines ſcholaſtiſchen Gedankenweſens ſich bildet, gilt freilich auch das Umgekehrte, nämlich, daß das Individuum den Allgemeinbegriff vorausſetzt; denn was iſt ein Individuum ohne Inhalt, ohne die Eigenſchaften, Talente oder Kräfte,

die den Menſchen zum Menſchen machen, die wir aber eben in Gedanken vom Individuum unterſcheiden und als Gattungsbegriffe verſelbſtſtändigen? Daſſelbe, was das Meſſer, wovon man in der Abſtraction die Klinge weggelaſſen. — Allerdings geht die Idee oder Sache, der ich lebe, nicht mit mir zu Grunde, allerdings hört nicht die Vernunft auf, wenn ich zu denken aufhöre, aber nur weil andere Individuen dieſe Sache ergreifen, andere Individuen ſtatt meiner denken. „Es bleiben die Intereſſen, es wechſeln die Individuen", aber nur, weil die Andern daſſelbe Intereſſe haben, wie ich, eben ſo wie ich, gebildete, freie, glückliche Menſchen ſein wollen.

16) Ueber meine in dieſen Vorleſungen ausgeſprochenen politiſchen Anſichten nur dieſe kurze Bemerkung. Schon Ariſtoteles ſagt in ſeiner Politik, die faſt alle Fragen der Gegenwart behandelt, aber, wie ſich von ſelbſt verſteht, im Geiſte des Alterthums, daß man nicht nur die beſte Staatsverfaſſung kennen, ſondern auch wiſſen müſſe, für welche Menſchen ſie paſſe, denn auch das Beſte paſſe nicht für Alle. Wenn man mir daher vom hiſtoriſchen, d. h. an Zeit und Raum gebundnen Standpunkt aus die conſtitutionelle Monarchie, verſteht ſich: die wahre, als die für uns allein paſſende, thunliche und deswegen vernünftige Staatsform conſtruirt, ſo ſtimme ich vollkommen bei. Wenn man aber abgeſehen von Raum und Zeit, d. h. dieſer beſtimmten Zeit (auch Jahrtauſende ſind nur eine beſtimmte Zeit), dieſem beſtimmten Orte (auch Europa iſt nur ein Ort, ein Punkt der Welt) die Monarchie als die einzig oder abſolut vernünftige Staatsform demonſtrirt, ſo proteſtire ich dagegen und behaupte, daß vielmehr die Republik, verſteht ſich die demokratiſche, die Staatsform iſt, welche unmittelbar der Vernunft als die dem Menſchenweſen gemäße und folglich wahre einleuchtet, daß die conſtitutionelle Monarchie das ptolemäiſche, die Republik aber das copernikaniſche Syſtem der Politik iſt, und daß daher in der Zukunft der Menſchheit

Copernikus eben ſo in der Politik über den Ptolemäus ſiegen wird, als er bereits in der Aſtronomie über ihn geſiegt hat, obgleich das ptolemäiſche Weltſyſtem einſt von den Philoſophen und Gelehrten auch für eine unumſtößliche „wiſſenſchaftliche Wahrheit“ ausgegeben wurde.

---

17) Daſſelbe gilt übrigens nicht nur von den Heiden, ſondern auch von den alten Iſraeliten. Als die Daniter dem Micha ſein Götterbild genommen hatten, ſchrie er ihnen nach: „Ihr habt meine Götter (oder nach Andern meinen Gott) genommen, die ich gemacht hatte“. Uebrigens iſt keineswegs nur der plaſtiſche Bildmacher, ſondern auch und zwar vor Allen der geiſtige Bildmacher, der Dichter ein Gottmacher. Man denke nur an Homer und Heſiod! Ovid ſagt ausdrücklich im vierten Buch ſeiner Epiſteln aus Pontus: „Götter auch werden gemacht in (oder durch) Gedichte“ (oder von den Dichtern). Di quoque carminibus (si fas est dicere) fiunt. — Wenn man behauptet, daß der Religiöſe nicht das Bild oder die Statue ſelbſt als Gott, ſondern nur Gott in ihnen verehre, ſo iſt dieſe Unterſcheidung nur in ſofern begründet, als der Gott auch außer der Statue und dem Bilde, nämlich im Kopfe, im Geiſte des Religiöſen exiſtirt, nur in ſofern alſo, als überhaupt zwiſchen einem Weſen als ſinnlichem, wirklichem und demſelben als vorgeſtelltem, geiſtigem ein Unterſchied beſteht. Außerdem aber iſt dieſe Unterſcheidung grundlos. Das eben, worin der Menſch Gott verehrt, das iſt ſein wahrer, wirklicher Gott, der drüber und draußen ſeiende Gott iſt nur ein Geſpenſt der Vorſtellung. So findet und verehrt der Proteſtantismus, wenigſtens der alte, poſitive, Gott in der Bibel, d. h. er verehrt die Bibel als Gott. Der Proteſtant verehrt freilich nicht das Buch als Buch, wie der König der Aſchantis in Afrika den Koran, ob er gleich keinen Buchſtaben davon verſteht; er verehrt den Inhalt derſelben, das Wort Gottes, das Wort, in dem er ſein Weſen ausgeſprochen, aber dieſes Wort exiſtirt ja nur wenigſtens unent-

ſtellt in der Bibel. *) „Es iſt nun alles darum zu thun, ſagt Luther in einer 1530 in Coburg am Oſtermondtage gehaltenen Predigt, daß wir den Nutzen und Brauch der Schrift wiſſen, nemlich, daß ſie ſey ein Zeugniß aller Artikel von Chriſto, und dazu das höchſte Zeugniß, das weit über alle Wunderzeichen gehet, wie es Chriſtus anzeigt von dem reichen Mann Luc. 16, 29—31: Sie haben Moſen und die Propheten, gläuben ſie denen nicht, ſo werden ſie wahrlich viel weniger gläuben, wenn einer von den Todten auferſtünde. Die Todten mögen uns trügen, das kann die Schrift nicht thun. Das iſt nun der Punkt, der uns dringet, die Schrift ſo hoch zu halten und zwar Er hält ſie ſelbſt hier für das beſte Zeugniß. Alſo wollt er ſagen: Leſet ihr die Propheten und gläubet dennoch nicht? Es iſt wahr, es iſt Papier und Dinten, aber es heißt gleichwohl das fürnehmſte Zeichen. So will auch Chriſtus ſelbſt mehr drauf pochen, als auf ſeine Erſcheinung“ u. ſ. w. Wer ſollte ſich daher darüber wundern, daß in der proteſtantiſchen Kirche „die Kraft des göttlichen Wortes“ oder „die göttliche Kraft der heil. Schrift“ ein Hauptgegenſtand der theologiſchen Streitigkeiten wurde, daß man über die „moraliſche, natürliche, übernatürliche, phyſiſche, phyſiſch-ähnliche, objective, ſubjective Kraft des göttlichen Wortes“ ſich hin und her zankte, daß man z. B. lehrte: „die göttliche und übernatürliche Kraft, wodurch der Menſch erleuchtet und bekehrt werde, ſey nicht bey der heil. Schrift, ſondern in derſelben (non adesse scripturae, sed inesse) und der Menſch werde durch die nicht coexiſtirende, ſondern inexiſtirende Kraft der Schrift bekehrt“ (J. R. Schlegel's Kirchengeſchichte des 18. Jahrhunderts), daß man ausdrücklich die Gottheit der heiligen Schrift behauptete. So ſchrieb der Generalſuperintendent und Paſtor Primarius G. Nitſche im erſten Viertel des vorigen Jahrhunderts: „Frage, ob die heilige Schrift Gott ſelbſt“ und „Rettung dieſer Frage“.

---

*) Gottes Wort iſt auch Gottes Gedanke, Gottes Wille, Gottes Geſinnung, alſo Gottes Weſen, der Inhalt der heil. Schrift daher der Inhalt, das Weſen Gottes.

18) Freilich iſt ein Gott, wie hinlänglich gezeigt wurde, auch ein Bild der Natur, das eingebildete Weſen derſelben — die Natur iſt ja der erſte, urſprüngliche, als Hintergrund bleibende Gegenſtand der Religion — aber der Menſch, namentlich auf dem Standpunkt der Religion, bildet ſich ja ein, ſtellt ſich vor die Natur nur nach dem Maaßſtab ſeines Weſens, ſo daß das eingebildete Weſen der Natur nur das vergegenſtändlichte Weſen des Menſchen iſt.

19) Zum Verbrennen gehört freilich auch ein nach der Verſchiedenheit des Brennſtoffs verſchiedener Temperaturgrad, aber auch zur Poeſie gehört ein beſtimmter, nach der Verſchiedenheit des Individuums ſich richtender Temperaturgrad — innere und äußere Wärme, um das Feuer der Begeiſterung zu erzeugen. So wie wir in geiſtiges Feuer kommen, ſo erzeugt ſich auch phyſiſches Feuer; es wird uns heiß ſelbſt bei ruhiger Stellung in kalter Stube. Umgekehrt verſetzt uns aber auch phyſiſches Feuer in poetiſches. Wo das Blut vor Kälte erſtarrt, ſchlägt auch die poetiſche Ader nicht mehr.

20) „Den phantaſtiſchen Viſionen eines Fieberkranken (drückt ſich über dieſen Gegenſtand G. Bancroft in ſeiner Geſchichte der Ver.-Staaten von Nordamerika aus) gehorcht ein ganzes Dorf oder ein ganzer Stamm, und die ganze Nation würde eher ihre Ernten, ihre koſtbaren Pelze, ihre Jagdbeute und alles Andere darbringen, als der Erfüllung des Traumes entgegen ſein. Der Traum muß befolgt werden, wenn er verlangt, daß die Weiber einer allgemeinen Umarmung preisgegeben würden. Der Glaube an eine Geiſterwelt, die ſich durch Träume offenbarte (richtiger: an Träume, die dem Menſchen als Geiſter, Götter, übermenſchliche Weſen erſchienen), war allgemein. Am obern See hatte dem Neffen einer Chippewa-Indianerin

getträumt, er ſehe einen franzöſiſchen Hund, und das Weib reiſte mitten im Winter über Schnee und Eis vierhundert Meilen weit, um ſich einen zu verſchaffen“. Welch ein Heldenmuth! und doch galt er nur einem Traume!

---

21) So wird auch in der ſchon öfter angeführten Geſchichte von Paraguay von den Guaranis erzählt, daß oft welche aus *bloßer Furcht* vor Zauberei ſtarben. Auch die Braſilianer „fürchten die böſen Geiſter ſo ſehr, daß einige durch den *Anblick einer eingebildeten Erſcheinung getödtet worden ſind*“. (Baſtholm, hiſtor. Nachr. zur Kenntniß des Menſchen in ſeinem wilden und rohen Zuſtand. IV. Th.)

---

22) Gott erfüllt, was der Menſch wünſcht; er iſt ein den Wünſchen des Menſchen entſprechendes Weſen; er unterſcheidet ſich nur dadurch vom Wunſche, daß in ihm Wirklichkeit, was in dieſem nur Möglichkeit iſt; er iſt ſelbſt der erfüllte oder ſeiner Erfüllung gewiſſe Wunſch*), oder: das vergegenſtändlichte und verwirklichte Weſen des Wunſches. „Jene (die Götter), ſagt ein griechiſcher Dichter (Pindar) bei Plutarch, ſind ohne Krankheiten, ſie altern nicht, ſie kennen keine Mühen, ſie ſind der dumpftönenden Ueberfahrt des Acheron überhoben“. Wie kann es deutlicher ausgeſprochen werden, daß die Götter die Wünſche der Menſchen ſind? „Nichts, ſagt Vellejus Paterculus, können die Menſchen von den Göttern *wünſchen* (optare), nichts die

---

*) Cudworth fragt in ſeinem Intellectualſyſtem: „wenn es keinen Gott giebt, woher kommt es denn, daß alle Menſchen einen Gott haben wollen?“ Aber man muß vielmehr gerade umgekehrt fragen: wenn ein Gott *iſt*, wozu und warum brauchen ihn denn die Menſchen zu wünſchen? Was *iſt*, das iſt kein Gegenſtand des Wunſches, der Wunſch, daß ein Gott ſei, iſt gerade der Beweis, daß keiner iſt.

Götter den Menſchen gewähren (praestare) .... was nicht Auguſtus ... dem römiſchen Staat darſtellte“. „Das zu Erlernende, ſagt Sophocles (Plutarch: über das Glück), lerne ich, das zu Findende ſuche ich, das zu Wünſchende (oder Erwünſchte, Wünſchenswerthe, τὰ δ’ εὐκτὰ) erflehe ich von den Göttern“. „Hanna hatte keine Kinder, der Herr hatte ihren Leib verſchloſſen“, d. h. ſie war unfruchtbar. „Da ſtand Hanna auf und betete zum Herrn: wirſt du deiner Magd einen Sohn geben, ſo will ich ihn dem Herrn geben ſein Lebenlang. Und der Herr gedachte an ſie. Der Herr hat meine Bitte gegeben, die ich von ihm bat (d. h. meine Bitte gewährt). Sie ward ſchwanger und gebar einen Sohn und hieß ihn Samuel, denn ich habe ihn von dem Herrn gebeten“, d. h. den Gotterflehten, Theaiteton, wie Joſephus Samuel überſetzt. (Clericus, Commentar zu Samuel.) Clericus bemerkt zu dieſer Stelle, daß man bei den Worten: „der Herr verſchloß ihren Leib“ nicht an ein Wunder d. h. eine beſondere Wirkung der Allmacht Gottes zu denken habe, daß folglich auch die Oeffnung ihres Leibes kein Wunder geweſen ſei. Allein was iſt denn Gott, was das Gebet, wenn es keine andere Kraft und Beſtimmung hat, als die präformirten Keime der Natur zu entwickeln? Der Glaube läßt ſich auf keine anatomiſch phyſiologiſchen Fragen und Unterſuchungen ein. Dem Glauben zufolge war Gott oder die göttliche Kraft des Gebetes, des frommen Wunſches die Urſache von Hanna’s Empfängniß. Ein Gott, der nicht erſchaffen, der nur die vom Naturalismus gelegten Eier ausbrüten kann, iſt kein Gott. Ein Gott iſt ſo über der Natur, ſo frei, ſo wenig gebunden an anatomiſch phyſiologiſche Bedingungen, als der Wunſch, als die Phantaſie des Menſchen. Odyſſeus, um noch mehrere Beiſpiele und Beweiſe von dem Zuſammenhang zwiſchen Gott und Wunſch zu geben, ſagt z. B. zum Eumäus: „Zeus gewähre dir, Freund, und die andern unſterblichen Götter, was du am meiſten begehrſt, dieweil du ſo gütig mich aufnimmſt“. Und im einundzwanzigſten Geſang der Odyſſee ſagt der Oberhirte der Rinder zu

Odyſſeus: „Vater Zeus, o wenn doch dieſen Wunſch du gewährteſt, daß heimkehrte der Held und ihn ein Unſterblicher führte!“ Jupiter ſagt in Ovid's Faſten zu dem böotiſchen Bauern Hyrieus, der ihn nebſt ſeinem Bruder Neptun und Mercurius gaſtfreundlich bewirthet hatte: „Wenn du etwas begehreſt (oder wünſcheſt), ſo wünſche: Alles ſollſt du bekommen, oder ſei dir gewährt“. Der Greis antwortete: ich hatte eine theure Gattin, aber ſie deckt jetzt die Erde. Ihr habe ich bei Eurem Namen geſchworen, kein Weib außer ihr zu berühren. Ich halte mein Wort; aber mein Herz iſt getheilt, ich möchte gern Vater ſein und mag doch nicht Gatte ſein. Die Götter bewilligten insgeſammt ſeinen Wunſch; ſie pißten in eine Ochſenhaut und aus dem Götterurin entſtand nach Verlauf von zehn Monden ein Knäblein. Sehen wir von den wäſſerigen Zuſätzen dieſer Fabel ab, ſo ſagt ſie uns daſſelbe, was bei einer ähnlichen Gelegenheit das Alte Teſtament ſagt: „ſollte dem Herrn etwas unmöglich ſein?“ d. h. ſollte der Einbildungskraft des menſchlichen Herzens und Wunſches etwas unmöglich ſein?

23) Folgende wegen ihrer Einfachheit und Innigkeit höchſt intereſſante indiſche Hymne an das Waſſer aus dem Rig-Veda (Colebrooke's Abhandl. über die h. Schriften der Inder. Ueberſ. v. L. Poley. Nebſt Fragmenten der älteſten religiöſen Dichtungen der Inder) kann ich mich nicht enthalten, dieſen Anmerkungen einzuverleiben. „Die Gewäſſer, die Göttinnen, die unſere Kühe tränken, rufe ich an, den Flüſſen müſſen wir Opfer bringen. Im Waſſer iſt Unſterblichkeit (Nektar), im Waſſer iſt Heilkraft, ihr Prieſter ſeid unverdroſſen im Preiſe des Waſſers. Soma hat mir verkündet, daß im Waſſer alle Heilmittel ſeien, daß Agnis (das Feuer) Alles beglückt und daß das Waſſer Alles heilt. Ihr Waſſer! erfüllet meinen Körper mit Krankheit vernichtenden Heilmitteln, auf daß ich lange der Sonne Licht erblicke. Ihr Waſſer! nehmt hinweg von mir Alles, was böſe in mir iſt, was ich Gewaltiges

verübt und allen Fluch oder Lüge, die ich geſprochen. Heute habe ich die Waſſer verehrt, mit der Waſſer Weſenheit habe ich mich verbunden (im Baden), komm du mit dem Waſſer begabter Agnis, umgieb mich mit Glanz".

24) Inſofern die Eltern Privatweſen, die Götter aber öffentliche, den ganzen Staat, alle Bürger betreffende und umfaſſende Weſen ſind, ſo ſtehen allerdings jene dieſen nach, denn das Haus oder die Familie (d. h. dieſe oder jene) kann, wie Valerius Maximus ſagt, vernichtet werden, ohne daß der Staat zu Grunde geht, aber der Untergang der Stadt oder des Staats zieht nothwendig den Untergang aller Penaten nach ſich. In der Rangordnung der Pflichten weiſt daher Cicero den Pflichten gegen die Götter den erſten Platz an, den Pflichten gegen das Vaterland den zweiten, den Pflichten gegen die Eltern den dritten. Aber Grad oder Rangunterſchiede machen keinen Weſensunterſchied. Ueberdem iſt das Erſte in der Gedankenordnung nicht das Erſte in der Naturordnung. Der Urſprung der Heiligkeit des Vaterlands iſt die Heiligkeit des eigenen Herdes*), der Penaten, der Väter, und der Urſprung der Heiligkeit der Götter die Heiligkeit des Vaterlands, denn der Hauptgrund ihrer Verehrung liegt ja darin, daß ſie die Götter des Vaterlands, daß ſie Di Romani ſind, aber ehe Rom war, gab es auch keine römiſchen Götter.

---

*) Quid est sanctius, ſagt Cicero oder der Verfaſſer der Oratio pro domo, quid omni religione munitius, quam domus uniuscujusque civium? .... hoc perfugium est ita sanctum omnibus, ut inde abripi neminem fas est. Welch ein Contraſt zwiſchen dieſem Reſpect des heidniſchen Staates vor der Heiligkeit des Hausrechts und der Rohheit, der Unverſchämtheit, womit der chriſtliche Staat und noch dazu aus den leichtfertigſten Verdachtsgründen, wie ein Dieb über Nacht ins Haus bricht und den Eigenthümer ins Gefängniß ſchleppt!

25) Da die alten Heiden, namentlich die Griechen, alle nicht nur körperlichen, ſondern auch geiſtigen Güter und Kräfte als Götter oder Gaben der Götter betrachteten, und einſahen, daß ohne Tugend und Verſtand oder Weisheit es kein Glück giebt — „verderblich, ſagt z. B. Heſiod, iſt dem armen Sterblichen die Ungerechtigkeit", und Solon: „Reichthum wünſche ich wohl zu haben, aber nicht auf ungerechte Weiſe" — ſo waren allerdings nicht nur materielle, ſondern auch geiſtige Güter Gegenſtände ihrer Wünſche und Gebete. Beginnen ja die Dichter ſtets ihre Geſänge mit Gebeten an die Götter! Aber ſie kannten allerdings keine von den äußerlichen Gütern unabhängige Tugend — daher die Klage der Dichter über das Unglück der Armuth, weil ſie die Menſchen verderbe, zu niedriger Geſinnungs- und Handlungsweiſe zwinge, — „o Plutos (Reichthum)! ſchönſter und liebenswürdigſter aller Götter, heißt es z. B. bei Theognis, mit dir werde ich, bin ich gleich ſchlecht, ein guter Mann" — eben ſo wenig eine von den körperlichen Gütern unabhängige Glückſeligkeit. So heißt es z. B. in einem griechiſchen Skolion, einem Gebet an die Hygiea, die Göttin der Geſundheit: „ohne dich iſt Niemand glücklich!" Kennt doch ſelbſt noch Ariſtoteles keine von den äußern „zeitlichen Gütern" unabhängige Tugend und Glückſeligkeit.

26) Allerdings vergötterten die Heiden auch die Armuth, das Unglück, die Krankheit. Aber der Unterſchied iſt nur der: das Gute iſt etwas Erwünſchtes, das Ueble oder Böſe etwas Verwünſchtes. So heißt es z. B. beim Theognis: O elende Armuth! warum willſt du nicht zu einem andern Manne gehen, warum liebſt du mich wider meinen Willen? Geh doch weg von mir!

27) Weil ich im „Weſen des Chriſtenthums" und anderwärts nicht moraliſirt, nicht über die Sünde geheult, nicht einmal ihr ein be-

ſonderes Kapitel mit ihrer ausdrücklichen Namensüberſchrift gewidmet habe, ſo haben mir meine Kritiker vorgeworfen, daß ich das Chriſtenthum nicht begriffen hätte. Wie aber in andern Cardinalpunkten — was freilich nur eine Behauptung ohne Beweis iſt, aber ich habe nun einmal keine Zeit und keine Luſt zu derartigen Beweiſen, zu weſen- und gegenſtandloſen Kritiken *) — wie alſo in andern Cardinalpunkten meine ſcharfſinnigen Gegner mir gerade meinen richtigen Blick und Tact zum Vorwurf machten, ſo auch in dieſem Punkte. So wenig die Tugend oder Moral für ſich ſelbſt Ziel und Gegenſtand der chriſtlichen Liebe, ſo wenig iſt das Laſter oder die Sünde für ſich ſelbſt Gegenſtand des chriſtlichen Haſſes. Gott iſt das Ziel des Chriſten; aber Gott iſt nicht, wenigſtens nicht nur ein moraliſches Weſen; ein nur moraliſches Weſen iſt eine bloße Abſtraction, ein bloßer Begriff, und ein Begriff hat keine Exiſtenz. Gott aber iſt, dem Glauben nach, ein Weſen, ein exiſtirendes, wirkliches Weſen. Gott iſt freilich heilig, gut, ſündlos; er begreift die moraliſche Güte oder Vollkommenheit in ſich, aber nur, weil er der Inbegriff aller Güter iſt; er iſt ja nichts Andres, als das perſonificirte und vergegenſtändlichte Weſen der mit allen Schätzen, allen Gütern und Vollkommenheit der Natur und Menſchheit erfüllten und ausgeſchmückten Einbildungskraft. Die moraliſche Vollkommenheit oder Tugend in Gott iſt nicht die Kantiſche, die Tugend im Widerſpruche mit der Neigung, mit dem Glückſeligkeitstrieb; Gott, als der Inbegriff aller Güter, iſt die Seligkeit; wer daher Gott zu ſeinem Ziele hat, der hat allerdings die Sündloſigkeit, die moraliſche Vollkommenheit, aber unmittelbar, ununterſcheidbar zugleich die Seligkeit zu ſeinem Ziele. Indem ich, ſagt z. B. Auguſtin im zehnten Buche ſeiner Confeſſionen, dich meinen Gott ſuche, ſuche ich das ſelige Leben. Gott heißt bei den Chriſten das höchſte Gut, aber eben ſo heißt auch die Vita aeterna, das ewige oder

---

*) Die unwillkürlich groß gewordene Anmerkung zu dieſer Anmerkung ſiehe am Schluſſe nach Nummer: 28.

ſelige Leben das höchſte Gut. Der Chriſt beanſtandet keineswegs die Sünde allein oder für ſich ſelbſt, ſondern zugleich ihre Bedingungen, ihre Urſachen, ihre Complicen, beanſtandet den ganzen Zuſammenhang, in welchem die Sünde nothwendig mit begriffen iſt: die Welt, die Natur, das Fleiſch. Iſt Freien Sünde? Nein; aber gleichwohl freien ſie nicht im Himmel, dem Ziel der chriſtlichen Wünſche. Iſt Eſſen und Trinken eine Sünde? Nein; aber etwas Ungöttliches, vom Ideal des Chriſtenthums daher Ausgeſchloſſenes. Das Weſen des Chriſtenthums, wie ich es in der dieſen Titel führenden Schrift mit einem philoſophiſchen Ausdruck ganz richtig bezeichnete, iſt die Subjectivität im guten und ſchlimmen Sinne des Worts – die Subjectivität, d. h. die von den Schranken der Natur emancipirte, damit freilich von den Lüſten, aber auch den Laſten des Fleiſches erlöſte Seele oder Perſönlichkeit des Menſchen, oder vielmehr der vergötterte uneingeſchränkte, übernatürliche Glückſeligkeitstrieb.

28) So ſagt z. B. ein altes chriſtliches Geſangbuch: „Wilt du mich auf das Siechbett legen? Ich will. Soll ich in Mangel ſeyn? Ich will ..... Und giebſt du mich dem Tod? Ich will; dein Will geſcheh o Gott! Wilt du mich in dem Himmel haben? Herr dieß iſt meiner Wünſche Füll. Soll ich dann zur Hölle traben? Ich weiß Herr, dieß iſt nicht dein Will. Daß dein Will ſo nicht wollen ſollt, Hat deines Sohnes Tod gewollt.“ In einem andern Liede von Chr. Titius heißt es: „Hülfe, die er aufgehoben, Hat er drum nicht aufgeſchoben, Hilft er nicht zu jeder Friſt, Hilft er doch, wanns nöthig iſt.“ „Es hat kein Unglück, heißt es in einem andern Liede, nie ſo lang gewährt, Es hat doch endlich wieder aufgehört.“ In einem andern: „Wies Gott gefällt, ſo laufs hinaus, Ich laß die Vöglein ſorgen, Kommt mir das Glück heut nicht zu Hauß, So wird es doch ſeyn morgen. Was mir iſt b'ſchert, Bleibt unverwehrt, Ob ſichs ſchon thut verziehen, Dank

Gott mit Fleiß, Solls ſeyn, ſo ſeys, Er wird mein Glück wohl fügen.“ Und in einem Liede von N. Hermann heißt es: „Sey Gott dem Herrn ergeben, Er machs, wies ihm gefällt, Es thut ihm nichts gefallen, Dann was uns nützlich iſt, Er meint's gut mit uns allen.“ Endlich in einem Liede von P. Gerhard: „Es iſt herzlich gut gemeint Mit der Chriſten Plagen: Wer hier zeitlich wohl geweint, Darf nicht ewig klagen, Sondern hat vollkommne Luſt Dort in Chriſti Garten, Dem er einig recht bewußt, Endlich zu gewarten.“

(Zu Anm. 27.) Weſenlos, geiſtlos, nutzlos, langweilig, widerlich ſind Antikritiken, weil die Kritiken in ihrem Eifer, den Schriftſteller nicht zu begreifen, ſondern zu widerlegen, den Schein für das Weſen nehmen, ohne Kritik Sprachliches zum Sächlichen, Locales zum Univerſellen, Particuläres zum Charakteriſtiſchen, Zeitliches zum Bleibenden, Relatives zum Unbedingten machen, nicht Zuſammengehörendes verknüpfen, nothwendig Verbundenes aber trennen, kurz willkürlich Alles kunterbunt durch und unter einander werfen und daher der Antikritik keine philoſophiſche, ſondern nur eine philologiſche Citatenthätigkeit überlaſſen. Oder vielmehr ihr die Nothwendigkeit auferlegen, die Kritiker erſt das Leſen zu lehren, namentlich das Leſen von Büchern, die mit Geiſt geſchrieben; denn die geiſtreiche Schreibart beſteht unter Anderem darin, daß ſie Geiſt auch in dem Leſer vorausſetzt, daß ſie nicht Alles ausſpricht, daß ſie die Beziehungen, Bedingungen und Einſchränkungen, unter welchen allein ein Satz gültig iſt und gedacht wird, den Leſer ſich ſelbſt ſagen läßt. Wenn daher der Leſer, ſei es nun aus Stumpfſinn oder Tadelſucht, dieſe Auslaſſungen, dieſe leeren Zwiſchenräume nicht ausfüllt, wenn er den Autor nicht ſelbſtthätig ergänzt, wenn er nur gegen, aber nicht für ihn Geiſt und Verſtand hat, ſo iſt es kein Wunder, daß die ohnedem wehr- und willenloſe Schrift von der kritiſchen Willkür jämmerlich zu Grunde gerichtet wird. So macht, um dieſes mein Urtheil durch einige Proben zu rechtfertigen, der Profeſſor v. Schaden zum *weſentlichen*, *definitiven Ausgangspunkt* ſeiner Kritik über meinen „Begriff des Denkens“ ein Moment aus meiner Entwickelung — eine Recenſion vom Jahre 1838; und verknüpft dann damit, aber auf die willkürlichſte und kritikloſeſte Weiſe, Sätze entgegengeſetzten Inhalts aus meinen ſpätern Schriften. Was ſoll z. B. auf S. 47 der §. 24 aus den Grundſätzen, der mit den Worten eingeleitet wird: „zwar wird noch zugeſtanden, daß die Seele die Identität mit ſich ſelbſt empfinde“. Das organiſche Mittelglied zwiſchen den Gedanken von 1838 und den ſpätern „Erweiterungen, die in jeder Beziehung etwas Verwunderliches? und den früheren Beſtimmungen mehr oder minder Widerſprechendes an ſich erkennen laſſen“, iſt erſtlich die theils directe, theils indirecte Kritik jener Recenſion und ihres Standpunkts in dem Aufſatz „wider den Dualismus“, wo ich die pſychologiſche Geneſis der Vorſtellungen der Ueberſinnlichkeit, der Immaterialität, der Seele gebe, wo ich erkläre, wie es kommt, daß der Menſch den Denkact nicht mit dem Hirnact zuſammenreimen kann, iſt ferner der an unzähligen Beiſpielen und Gegenſtänden gelieferte Beweis, daß das überſinnliche Weſen nichts Andres iſt, als das unſinnliche (abgezogene oder eingebildete) Sinnliche, iſt endlich das Thema aller meiner ſpätern Schriften: der Menſch als das *Subject* des Denkens, während mir früher das Denken ſelbſt Subject war, für ſich ſelbſt von mir fixirt und betrachtet wurde. Aber alle dieſe Mittelglieder überſpringt der kritikloſe Kritiker, abſtrahirt ſich aus einigen beliebig zuſammengeworfenen Sätzen den Gegenſatz von Geiſt und Materie, und baut nun darauf das Luftſchloß ſeiner Kritik über „den Begriff des Denkens“. Eben ſo willkürlich und kritiklos iſt ſeine Kritik „über den Begriff des Seins“. So heißt es z. B.: das Sein „wird (bei F.) zu einem Schatten .... ſinkt zu einem Theil des Denkenden, der Ichheit herab. Es wird unaufhaltſam die Theſis zur Nothwendigkeit: die Materie kann man nicht aufgeben, ohne die Vernunft aufzugeben, nicht anerkennen, ohne die Vernunft anzuerkennen.“ Wie paßt um Himmelswillen dieſer Satz hierher! Er iſt ja nur ein verallgemeinertes hiſtoriſches Factum. Und wie ſoll aus ihm die Verflüchtigung des Seins ins Denken gefolgert werden? „Man ſagt zwar noch, fährt der Kritiker fort: „„Sein heißt Gegenſtand ſein““, aber man fügt augenblicklich hinzu: „„ſetzt alſo Bewußtſein voraus. Das Etwas iſt erſt als Object des Bewußtſeins ein wirkliches Etwas .... alſo das Bewußtſein das Maaß aller Exiſtenz.““ Wie kann der „gewiſſenhafte“ Kritiker überſehen, daß dieſer Satz ein in der Entwickelung, im *Sinne* des *Fichte'ſchen Idealismus* ausgeſprochener Satz iſt, da es doch ſogleich in dem nächſtfolgenden Satz heißt: „So verwirklicht ſich im *Idealismus* das Weſen der Theologie“! Wie gänzlich verfehlt ſeine Kritik iſt, das geht übrigens ſchon daraus hervor, daß er den Inhalt meiner Schriften auf die abſtracten Begriffe von Sein und Denken reducirt, da doch nach mir alle Philoſophie über das Denken ohne das denkende Weſen, über das Sein ohne das ſeiende Weſen, welches nur der Sinn offenbart, alle Philoſophie überhaupt, welche die Dinge nicht in flagranti ergreift, eitle und unfruchtbare Speculation iſt, da ich doch ausdrücklich an die Stelle des Seins die Natur, an die Stelle des Denkens den Menſchen ſetze und eben deßwegen auch nicht die abſtracte, ſondern die *dramatiſche* Pſychologie, d. h. die Pſychologie nur in Verbindung mit den Gegenſtänden, worin ſich die Pſyche des Menſchen in ihrer Totalität offenbart, alſo nur in ihren gegenſtändlichen Aeußerungen, ihren Thaten zu meinem Thema habe. Herr v. Schaden glaubt ſicherlich, mich widerlegt, wenigſtens kritiſirt zu haben; ich ſage ihm aber, daß er nur von mir geträumt hat und noch dazu ſehr wüſte. Nun auch einige Worte über die „Kritik“ des Herrn Prof. Schaller. Auch dieſer „Kritik“ könnte ich nur, wenn ich mich auf eine förmliche Antikritik einlaſſen wollte, mit einer philologiſchen Zergliederung meiner eignen Schriften antworten; denn ihr Verfaſſer hat ſo wenig einen, auch nur einiger Maaßen treffenden Blick in mein ſelbſt nur formelles Weſen geworfen, daß von ſeinen Urtheilen und Ausſtellungen immer gerade das Gegentheil das Richtige iſt, und geht in ſeiner kleinlich kritiſchen Malice ſo weit, daß er ſelbſt die einfachſten, ſonnenklarſten Sätze von mir, Sätze, die nur in Worte verwandelte hiſtoriſche Thatſachen ſind, Sätze, die ſogar allgemein anerkannte Wahrheiten ausſprechen, wie z. B., daß die Naturreligion die erſte oder urſprüngliche Religion iſt, negirt oder doch bekrittelt. Doch ich abſtrahire von allen einzelnen Vorwürfen, von allen den Widerſprüchen, Gedankenloſigkeiten und Unſinnigkeiten, die mein Kritiker aus meinen Gedanken theils folgert, theils unmittelbar in ihnen ausgeſprochen findet. Ich hebe nur einen Punkt hervor; aber er iſt der Cardinalpunkt, um den ſich Alles dreht. Es iſt der Begriff des Individuums. Die weſentliche Differenz zwiſchen meinem Standpunkt und dem Standpunkt, den mein Kritiker repräſentirt, beſteht darin: er unterſcheidet die Gattung oder das Allgemeine vom Individuum, ſetzt es dieſem als „ein ſich ſelbſt ſetzendes“, d. h. ſelbſtſtändiges, objectives Weſen entgegen, das Individuum iſt ihm daher das Negative, Endliche, Relative, Zufällige, die Poſition des Individuums folglich die Poſition der „Willkür, der Unſittlichkeit, der Sophiſtik“; ich dagegen identificire die Gattung mit dem Individuum, individualiſire das Allgemeine, generaliſire aber eben deßwegen das Individuum, d. h. erweitere den Begriff des Individuums, ſo daß das Individuum mir das wahre, das abſolute Weſen iſt. Nach dem Standpunkt des Herrn Sch. hat alſo der Menſch oder das Individuum in ſich „eine ſich ſelbſt ſetzende, in ſich nothwendige Allgemeinheit“, wodurch das Individuum practiſch und theoretiſch über ſich hinaus kann, eine „principielle Allgemeinheit des Ich“, welche der Grund der Sprache, eine „weſentliche Allgemeinheit, wodurch das Individuum über ſeine individuellen Neigungen hinaus geſetzt wird,“ „ſeine individuelle Willkür überwindet“, wie in der Sittlichkeit, wodurch es, wie z. B. „in der künſtleriſchen Begeiſterung von der Idee und nicht von ſeinen eigenen, individuellen Vorſtellungen getrieben wird“, wodurch, wie im Wiſſen, meine Gedanken „nicht blos meine ſind, ſondern das Weſen ausdrücken, Energie der Vermittelung in ſich ſind". Wir haben alſo hier zwei Weſen im Menſchen: ein allgemeines und ein individuelles, während nach mir die Individualität den ganzen Menſchen umfaßt, das Weſen des Menſchen nur Eines, das allgemeine Weſen ſelbſt individuelles Weſen iſt. Allerdings unterſcheidet ſich der Menſch in ſich ſelbſt — er iſt ja ſelbſt ſichtbarlich zuſammengeſetzt aus unterſchiedenen, ja entgegengeſetzten Organen und Kräften — aber das, was er von ſich unterſcheidet, gehört eben ſo zu ſeiner Individualität, iſt eben ſo gut ein Beſtandtheil derſelben, als das, wovon er es unterſcheidet. Wenn ich eine Neigung bekämpfe, iſt dieſe Kraft, wodurch ich ſie bekämpfe, nicht eben ſo gut eine Kraft meiner Individualität, als meine Neigung, nur eine Kraft einer andern Art *)? Der Kopf, der Sitz der Intelligenz, iſt etwas ganz anderes, als der Bauch, der Sitz der materiellen Triebe und Bedürfniſſe. Aber erſtreckt ſich mein Weſen nur bis an den Nabel, nicht bis an den Kopf? iſt nur der Inhalt meines Bauches der Inhalt meiner Individualität? bin ich im Kopfe nicht mehr Ich? bin ich nicht vielmehr da erſt recht Ich? Iſt das Denken keine individuelle Thätigkeit, kein „*individueller Zuſtand*"? Warum ſtrengt es mich denn dann ſo ſehr an? Iſt der Kopf des Denkers, d. h. Menſchen, welcher die individuelle Thätigkeit des Denkens zu ſeiner hauptſächlichen und charakteriſirenden Aufgabe macht, nicht unterſchieden von dem nicht denkenden Kopfe? Glauben Sie wohl, Herr Profeſſor, daß Fichte im Widerſpruch mit ſeiner individuellen Neigung philoſophirte, Göthe im Widerſpruch mit ſeiner individuellen Neigung dichtete, Raphael im Widerſpruch mit ſeinen individuellen Neigungen malte? Was machte denn

---

*) Die Redensart: *über ſich* hinausgehen, *ſich ſelbſt* überwinden, findet in anderen Redensarten, wie z. B. ſich ſelbſt übertreffen, ihre Erklärung. Kann wirklich ein Individuum ſich ſelbſt übertreffen? Iſt das Uebertreffende nicht meine nur jetzt erſt gezeitigte, entwickelte, individuelle Kraft und Anlage? Aber die meiſten Menſchen machen Redensarten zu Weſensarten.

den Künſtler zum Künſtler, als daß eben ſeine individuellen Neigungen, Vorſtellungen und Anſchauungen künſtleriſche ſind? Und was iſt denn die Idee des Künſtlers,“ von der er getrieben wird, anders, als „ein mehr oder weniger unbeſtimmtes Bild eines anderen Individuums“, d. h. hier Kunſtwerks „oder eines anderen individuellen Zuſtandes“ der Kunſt, als der bisherige war? Was ſind denn überhaupt „individuelle Neigungen und Vorſtellungen“? Es ſind Vorſtellungen und Neigungen, die nicht zu dieſem Berufe, zu dieſem Standpunkt, zu dieſer Sache gehören, die aber an ſich eben ſo weſentlich, eben ſo poſitiv als andere ſind. Z. B. ich mache ein erhabenes Gedicht, während deſſen fallen mir allerlei komiſche Scenen ein, wozu ich eine beſondere Neigung habe, und unterbrechen mich in meinem Flug; dieſe Vorſtellungen ſind „individuelle“, die ich fern halten, abweiſen muß, wenn ich mein Thema erfüllen will; ſie ſind es aber nicht mehr, ſo wie ich ſie ſelbſt zum Gegenſtand eines eigenen Kunſtwerks mache, ſo wie ich ihnen den gehörigen Platz einräume. Dieſer Menſch iſt ein Maler; er hat an ſeiner Kunſt den Grund und Haltpunkt ſeiner materiellen und geiſtigen oder moraliſchen Exiſtenz; außer dieſer ſeiner aus Neigung erwählten und öffentlich anerkannten Gattin hat er aber noch andere Paſſionen; er iſt auch ein Liebhaber der Muſik, der Reitkunſt, der Jagd u. ſ. w.; er vernachläſſigt darüber ſeine eigentliche Kunſt und ſtürzt dadurch ſich und ſeine Familie ins Verderben. Dieſe Paſſionen ſind allerdings hier „individuelle Neigungen“; ſind ſie aber an ſich verwerfliche? haben ſie nicht anerkannte, objective Exiſtenz in andern Individuen? giebt es keine Reiter, keine Muſiker, keine Jäger aus Neigung und von Profeſſion? Dieſes Dienſtmädchen findet zufällig das Schmuckkäſtchen ihrer Gebieterin geöffnet; ſie erblickt darin eine Menge koſtbarer Ringe; es entſteht in ihr der Wunſch: ach! wenn ich nur auch meine leeren Finger mit ſolcher Herrlichkeit ſchmücken könnte. Die verführeriſche Gelegenheit macht den Wunſch zur That — das arme Geſchöpf ſtiehlt und kommt in das Strafarbeitshaus. Iſt dieſe Neigung zu einem Edelſtein oder goldenen Ring an ſich eine „individuelle“ und, was eins iſt in dem Sinne unſerer ſpeculativen Philoſophen, eine zu überwindende, ſündhafte, ſtrafbare? Nein; denn dieſe Neigung gilt in der Beſitzerin für eine rechtmäßige, indem der Gegenſtand derſelben als unverletzliches Eigenthum anerkannt iſt. Ja aus dem Gold und den Edelſteinen, womit ſich die Krone des Staatsoberhauptes ſchmückt, funkelt uns die „individuelle Neigung“ des unglücklichen Dienſtmädchens zu Putz und Staat ſelbſt als eine „allgemeine Macht“ entgegen. Jeder Menſch überhaupt hat eine Menge Wünſche, Neigungen, Gelüſte, die er nicht kann aufkommen laſſen, weil ſie mit ſeinem öffentlichen Weſen, ſeinem Beruf, ſeiner Exiſtenz, ſeinen Verhältniſſen in Widerſpruch ſtehen, Wünſche und Neigungen, die daher in ihm nur eine ephemere, mikroskopiſche, ſpermatozoiſche Exiſtenz haben, weil es ihm eben zu ihrer Befriedigung an Raum und Zeit oder andern Mitteln fehlt, aber in andern Individuen die großen Herren oder Thiere ſpielen. Der Schluß aber von der Negation dieſer Wünſche und Neigungen auf eine „ſich ſelbſt ſetzende Allgemeinheit“, auf ein Gedankengeſpenſt ohne Neigung, ohne Wünſche, ohne Individualität iſt nichts Andres, als der alte, nur in logiſche Formen oder Phraſen verhüllte dualiſtiſche und phantaſtiſche Sprung oder Schluß von der Welt auf ein nicht weltliches, von der Materie auf ein immaterielles, von dem Leibe auf ein leibloſes Weſen; denn das Weſen, dem ich dieſe Neigungen und Wünſche aufopfere, iſt ſelbſt nichts Andres, als eine individuelle oder vielmehr die individuellſte Anlage und Neigung, die ich vor andern bevorzugt, durch Fleiß und Uebung bis zur Meiſterſchaft ausgebildet und eben dadurch auch zur öffentlichen Anerkennung gebracht habe, der Unterſchied überhaupt zwiſchen „Individuell“ und Allgemein ein relativer, verſchwindender, indem, was in mir nur eine Privatperſon, im Andern eine öffentliche, allgemeine Perſon iſt. Waren Sie, Herr Profeſſor! nicht früher ſelbſt ein Privatdocent? Was iſt aber ein Privatdocent? Ein Individuum, deſſen Verlangen zu dociren die „allgemeinen“ Univerſitäts-„Mächte“ aus gelehrtem Dünkel und Hochmuth als eine unberechtigte „individuelle Neigung“ nicht zu Wort kommen laſſen wollen? Nun ſind Sie aber Gottlob! Profeſſor und ihre ehemalige Privatneigung iſt jetzt ſogar für Sie zur Amtspflicht, zur „ſittlichen Nothwendigkeit“ geworden. Aber freilich welch ein Unterſchied zwiſchen Einſt und Jetzt! So wenig der Profeſſor davon etwas wiſſen will, daß er einſt Privatdocent geweſen, ſo wenig will die Pflicht, wenn ſie ſich einmal vom Leben abgeſondert und auf den Katheder der abſtracten Moral emporgeſchwungen, davon etwas wiſſen, daß auch ſie aus einer „individuellen Neigung“ des Menſchen hervorgegangen iſt. Woher ſtammt denn aber z. B. das Geſetz und folglich die Pflicht, nicht zu tödten? aus dem „kategoriſchen Imperativ“. Ja; aber dieſer kategoriſche Imperativ lautet: ich mag nicht ſterben, ich will leben, und was Ich will, das ſollſt du, nämlich mich leben laſſen. Woher das Geſetz und folglich die Pflicht, nicht zu ſtehlen? aus der ſich ſelbſt ſetzenden Allgemeinheit? Warum nicht lieber aus dem ſich ſelbſt ſetzenden Podex? Beſitzen heißt ja worauf ſitzen und ſitzen kann man nicht ohne das Geſäß. Du ſollſt nicht ſtehlen heißt in der That nichts Andres, als Du ſollſt mir nicht den Sitz meiner individuellen Neigung und Willkür, ſei dieſer nun ein Sopha oder ein Strohſack, ein königlicher Thron oder ein päpſtlicher Nachtſtuhl, unter meinem Hintern, dem letzten Argument und Fundament des Eigenthumsrechts, hinwegziehen! Woher kommt es, daß in den Geſetzen der Deutſchen die Jagd eine ſo wichtige Rolle ſpielt, daß der Diebſtahl oder die Tödtung eines abgerichteten Hirſches höher ſogar als die Ermordung eines Sclaven gebüßt wurde? Aus der „individuellen Neigung“ der Deutſchen zur Jagd. Was iſt aber das Ungerechte, das Barbariſche in den deutſchen Jagdgeſetzen? die Neigung zur Jagd? nein! ſondern dies, daß die großen Herren nur ihre Neigung als eine legitime Macht geltend machten, in allen Andern aber dieſelbe als eine nur individuelle Neigung im Sinne unſerer Philoſophen verdammten. „Die Fürſten und Edlen, ſagt Seb.

Münſter in Wirth's deutſcher Geſchichte, hangen gemeiniglich an dem Jagen und meinen, es gehör *ihnen allein* zu aus langwierigem Brauch und gegebener Freiheit, aber den *andern verbieten* ſie zu fahen Hirſche, Rehe, Haſen und Hinner bei Verlierung der Augen, ja an etlichen Orten iſt es verboten bei Kopfabhauen". Woher ſtammt aber die „ſpeculative Philoſophie" mit ihrer Polemik gegen *individuelle* Willkür, *individuelle* Neigungen, *individuelle* Vorſtellungen oder Gedanken? ſie ſtammt direct aus der Kaſerne oder — es iſt ziemlich eins, die Kaſernen ſind ja nichts Andres als die ſäkulariſirten Klöſter des Mittelalters — aus dem Jeſuitencollegium. Der Kaſernenmenſch, ſei er nun ein militäriſcher oder geiſtlicher, katholiſcher oder proteſtantiſcher, darf nicht eſſen, trinken, gehen, ſchlafen, nicht handeln, fühlen, denken, wie er will und ſeiner Individualität gemäß ſoll; nein! alle individuelle Willkür iſt aufgehoben, d. h. alles Denken, alles Fühlen, alles Wollen iſt aufgehoben; denn wer mir *meinen eignen* oder *individuellen Willen* nimmt, der läßt mir gar *keinen Willen*, und wer mir das Recht auf eigene Gedanken, das Recht auf meine individuelle Vernunft abſpricht, der ſpricht mir überhaupt das Recht auf Gedanken und Vernunft ab, ſintemal und alldieweil es eben ſo wenig eine allgemeine Vernunft, als einen allgemeinen Magen giebt, obgleich Jeder eben ſo gut einen Magen hat, als er ein Denkorgan oder Denkvermögen hat. Laſſen wir den Jeſuiten ſelbſt reden, um uns zu überzeugen, daß der Jeſuitismus das unbewußte Original und Ideal unſerer ſpeculativen Philoſophen, gleichwie er das bewußte Ideal und Original unſerer desperaten conſervativen Staatskünſtler iſt. Der Jeſuit, heißt es in den Regulae Societatis Jesu, widerſteht der *natürlichen Neigung* (naturali propensioni), welche allen Menſchen eingepflanzt iſt, *ihr eigenes* Urtheil zu haben und zu befolgen (de Obedient. Virt. Epist. Ignatii); er muß alle eigene Meinung und Ueberzeugung mit blindem Gehorſam aufgeben; er muß ſein, wie ein Stock (baculus), der ein willenloſes Werkzeug unſerer Hand iſt oder wie ein Leichnam, mit dem man machen kann, was man will (se ferri ac regi ... sinere debent perinde ac si cadaver essent. Summarium Constit. Nr. 35. 36.). Vollkommen richtig! Die Aufhebung der „individuellen Willkür", die Aufhebung folglich der willkürlichen Bewegung iſt die Aufhebung des Lebens. Der ſpeculative Philoſoph iſt, wie der Jeſuit, wie der Monarchiſt, ein Todfeind des Lebens, denn er liebt über alle Maßen die „Ordnung und Ruhe", um nicht in ſeinen Gedanken geſtört zu werden; aber das Leben iſt weſentlich unruhig, unordentlich, anarchiſch, ſo wenig durch die beſchränkten Begriffe des Philoſophen zu faſſen als durch die beſchränkten Geſetze des Monarchen zu beherrſchen. Was iſt denn nun aber das Allgemeine, dem der Jeſuit ſeine individuelle Neigung, Willkür und Vernunft opfert, was das Gleiche, Identiſche — Idem sapiamus, idem dicamus omnes, heißt es in den angeführten Regeln — in den einzelnen jeſuitiſchen Individuen? Dieſes Idem, dieſes Allgemeine iſt nichts Andres, als der Wille, die „individuelle Willkür" des Superiors, welcher dem Jeſuiten der Stellvertreter Gottes, d. h. Gott ſelbſt iſt, wie der Monarch dem Monarchiſten. Der Jeſuit muß, ſagt der heilige Ignatius, nicht nur daſſelbe wollen, ſondern auch daſſelbe fühlen (oder denken, sentiat), was der Superior und deſſen Urtheil das ſeinige unterwerfen. Sehen Sie Herr Profeſſor! wie die Verneinung einer Individualität nur die Bejahung einer andern, wie überhaupt das Allgemeine ein Individuelles iſt, das aber die Macht hat andere Individuen zu beherrſchen, weil es entweder gewaltſam ihre Individualität unterdrückt oder ihrer individuellen Neigung zuſagt, denn ſelbſt der Jeſuitismus ſetzt eine beſondere Anlage und Neigung zu ſich voraus. Die „heilige Schrift", um ein anderes Beiſpiel zu geben, iſt dem Chriſten die Schrift ſchlechtweg; „der Geiſt redet, ſagt Luther zu dem Vers des 40. Pſalms: „„im Buch iſt von mir geſchrieben"", als wüßte er von keinem Buch (ſo doch derſelben die Welt voll iſt), ohne allein von dieſem Buch der heiligen Schrift". Aber iſt die heilige Schrift, welcher der Chriſt ſeine ſubjective oder „individuelle“ Vernunft aufopfert, nicht auch ein individuelles Buch? Sind die Vorſtellungen der Bibel die Vorſtellungen des Korans, der Vedas, des Zendaveſta? Iſt, was in Beziehung auf den Chriſten allgemein, nicht in Beziehung auf den Mohamedaner oder Hindu individuell? Iſt, was unſeren gläubigen Vorfahren für „Gotteswort“ galt, nicht längſt als Menſchenwort erkannt? Wie relativ iſt auch hier der Unterſchied zwiſchen Allgemein und Individuell! Was an dieſem Ort und zu dieſer Zeit für „individuelle Willkür“ gilt, das iſt an einem andern Ort und zu einer andern Zeit allgemeines Geſetz. Und was heute oder hier eine ſubjective, ketzeriſche Meinung iſt, das iſt dort oder morgen heiliger Glaubensartikel. Bei uns iſt jetzt Republik und anarchiſche Willkür, Königthum und Geſetzlichkeit identiſch; aber bei den Römern war *königlich* ein Prädikat der Geſetzloſigkeit, der Willkür, der Unzucht, des Hochmuths — regia libido, regii spiritus, superbia regia, — da hieß es: Regia res scelus est. Und iſt dieſer Ausſpruch nicht von der Geſchichte, ſelbſt auch der deutſchen, beſtätigt? Iſt nicht auch bei uns die Monarchie, wenn gleich im Einklang mit den Wünſchen und Intereſſen der Menge im Gegenſatz zu den Uebeln ariſtokratiſcher Polyarchie, aus *individueller Herrſucht*, *individueller Habſucht*, *individueller Mordſucht* hervorgegangen? Iſt nicht bei uns die *Todesſtrafe*, wenigſtens gegen zahlungsfähige Freie, *nur mit dem Königthum* entſprungen? (Wirth: Deutſche Geſchichte.) Und iſt nicht in der Monarchie, wenigſtens der wahren, der abſoluten, die *individuelle Willkür* des Monarchen allgemeines Geſetz, die individuelle Neigung deſſelben allgemeine Sitte? Heißt es hier nicht: l'Etat, c'est moi und qualis rex, talis grex?*) Allerdings giebt es einen und zwar ſehr reellen Unterſchied zwiſchen Allgemein und Individuell, aber keineswegs im Sinne und zu Gunſten unſerer politiſchen und ſpeculatiden Abſolutiſten. Individuell iſt nämlich — darauf hat die Sprache dieſes Wort eingeſchränkt — was nur dieſes oder einige Individuen mit Ausſchluß anderer Individuen haben und wollen, allgemein iſt, was jeder Einzelne, aber einzeln, jedes Individuum, aber auf individuelle Weiſe hat und will, denn es hat Jeder z. B. Kopf, aber einen eigenen individuellen Kopf, Jeder Willen, aber einen eignen, individuellen Willen*). Wir unterſcheiden den Staat — ich meine nicht den modernen Staat, der nur in den ſtaatsuniformirten Individuen ſeine Exiſtenz hat, ſondern den Staat überhaupt — wir unterſcheiden die Nation von den Individuen. Aber was iſt denn der Staat, was die Nation, wenn ich die Individuen, die dieſen Staat, dieſe Nation ausmachen, weglaſſe? Der Staat iſt nichts Andres, als was Alle wollen, die Nation nichts Andres, als was Alle ſind, oder wenigſtens die Mehrheit will und iſt, denn nur die Majorität entſcheidet, nur dieſes, obgleich völlig unbeſtimmte und relative Maaß gilt uns — bewußt und unbewußt — für das Maaß der Allgemeinheit. Kein Geſetz, ſagt Cato bei Livius in ſeiner Rede für die Lex Oppia, iſt Allen vollkommen recht; darum nun handelt es ſich, ob es der Majorität (majori parti) und fürs Ganze nützlich iſt". Welches Verbrechen, ſagt Cicero, oder wer ſonſt der Autor der Schrift ad Herennium, kann mit dem Verbrechen des Staats- oder Landesverraths verglichen werden? Bei allen andern Verbrechen erſtreckt ſich die Verletzung nur auf Einzelne (singulos) oder Wenige

---

*) … Multitudinem quoque, quae semper ferme regenti est similis. Livius. Lib. V.

---

*) Auch das Allgemeine iſt daher ein Einzelnes, ein Individuelles, aber, weil es jeder Einzelne hat, ſo abſtrahirt es das Denken von den Einzelnen, identificirt es und ſtellt es als eine Sache für ſich, aber allen gemeinſame Sache vor — eine Vorſtellung, woraus ſich dann alle die weitern peinlichen ſcholaſtiſchen und idealiſtiſchen Difficultäten und Quäſtionen über das Verhältniß des Allgemeinen und Einzelnen ergeben. Kurz das Denken ſetzt das Discrete der Wirklichkeit als ein Continuum, das unendliche Vielmal des Lebens als ein identiſches Einmal. Die Erkenntniß der weſentlichen, unauslöſchlichen Differenz zwiſchen dem Denken und dem Leben (oder der Wirklichkeit) iſt der Anfang aller Weisheit im Denken und Leben. Nur die Unterſcheidung iſt hier die wahre Verbindung.

(paucos), aber dieſes Verbrechen verhängt über *alle* Bürger (universis civibus) das ſchrecklichſte Unglück, zerſtört das Glück Aller (omnium). Die alten Germanen kannten kein Majeſtätsverbrechen, ſondern nur „ein Verbrechen gegen die Nation“. (Eichhorn: deutſche Staats- und Rechtsgeſchichte.) Wer war denn aber dieſe Nation? Alle freien Deutſche. „Ueber geringfügigere Dinge berathen ſich die Vornehmſten oder Fürſten, über die wichtigeren *Alle*“. (Tacitus.) „Bei manchen Fragen hatte jeder einzelne Rechtsfähige außer dem Mitberathungsrecht ſogar ein *abſolutes Veto*“. (Wirth a. a. O.) Ich werde nicht davon abſtehen, ſchreibt Brutus an Cicero, *unſern Staat* (civitatem nostram) aus der Sclaverei herauszuziehen. Wenn mir dieſes Unternehmen gelingt, ſo werden wir uns alle freuen, wo nicht, ſo werde ich doch mich freuen, denn mit welchen Handlungen oder Gedanken ſollte ich dieſes Leben hinbringen, als mit ſolchen, die die Befreiung meiner *Mitbürger* (liberandos *cives meos*) zum Zwecke haben? Alſo auch, wer der Idee der Freiheit lebt und ſtirbt, der denkt nur an *freie Menſchen*, an *freie Individuen*, wenn er auch nicht gerade an dieſes oder jenes Individuum denkt. Aber glauben Sie denn, mein beſter Herr Profeſſor! daß ich, wenn ich das Einzelne im Gegenſatze gegen das Allgemeine der Philoſophie, das Individuum im Gegenſatz gegen die Gattung geltend mache, ich nur *dieſes* Einzelne mit Ausſchluß des andern Einzelnen, dieſe Individuen mit Ausſchluß der andern im Sinne habe, daß ich alſo dem *monarchiſchen* und *ariſtokratiſchen* Princip, welches bisher ſich als das Allgemeine geltend gemacht und die Welt beherrſcht hat, das Wort rede? Wie können Sie mir eine ſolche Abſurdität zutrauen! Mein Princip umfaßt *alle* Individuen: vergangene, gegenwärtige, zukünftige: *der Standpunkt der Individualität iſt der Standpunkt der Unendlichkeit* und *Univerſalität*, im Sinne des dünkelhaften und neidiſchen Begriffs allerdings der „ſchlechten“, im Sinne des Lebens aber *ſehr guten*, weil allein *ſchöpfe-*

riſchen und zeugungskräftigen Unendlichkeit und Univerſalität.*) Zum Schluß nur noch ein Wort über die Gattung in naturhiſtoriſcher Beziehung. „Die Thiere demonſtriren zur Zeit der Brunſt ad oculos die Gattungsallgemeinheit als eine Realität“. Nicht doch! die Brunſt der Thiere, die Heftigkeit des Geſchlechtstriebes ſelbſt im Menſchen demonſtrirt uns gar nichts Andres, als was jeder andere heftige Trieb uns auch demonſtrirt. Der Zorn, der verletzte Selbſterhaltungstrieb, der unbefriedigte Nahrungstrieb, der Hunger haben dieſelben Wirkungen, als der unbefriedigte Geſchlechtstrieb, daß ſie nämlich Thiere und Menſchen in wahre Wuth und Raſerei verſetzen. Heißt es denn nicht ſchon im Homer vom Hunger:

> Denn unbändiger iſt und ſchrecklicher nichts denn der Hunger,
> Welcher ſtets mit Gewalt an ſich die Menſchen erinnert;
> Auch dem Bekümmerten ſelbſt, dem Gram die Seele belaſtet.
> So iſt mir auch belaſtet mit Gram die Seele; doch immer
> Fordert er Speiſe und Trank der Wütherich; und ich vergeſſe
> Alles Leid, das ich trug, bis ſeine Begier ich geſättigt.

Wenn daher die Brunſt die Realität der Gattungsallgemeinheit, d. h. des Allgemeinbegriffs demonſtrirt, ſo demonſtrirt auch die Wuth des Hungers die Gattungsallgemeinheit meines Magens, die Wuth des Zorns über irgend eine mir zugefügte Beleidigung oder Verletzung die Gattungsallgemeinheit meines Ich. Der Geſchlechtstrieb iſt aber ſo wenig ein Freund der Philoſophie, insbeſondre der ſpeculativen, und ſpricht ſo wenig zu Gunſten der Realität der Allgemeinbegriffe, daß er vielmehr die auf die äußerſte Spitze getriebene Realität der Individualität ausdrückt, denn erſt in ihm vollendet ſich die Individualität, wühlt ſie ſich vollends in Fleiſch ein. Die Geſchlechtsdifferenz iſt die Blüthe, der Culminationspunkt der Individualität, der empfindlichſte Punkt, der Point d'honneur der Individualität, der Geſchlechtstrieb der ehrgeizigſte und hoffärtigſte Trieb, der Trieb, Schöpfer, Autor zu ſein. Das höchſte Selbſtgefühl hat der Menſch geiſtig wie phyſiſch nur an dem Punkt, wo er Autor iſt, denn nur da liegt ſein Unterſchied von Andern, nur an dieſer Stelle bringt er Neues hervor, außerdem iſt er nur ein geiſtloſer, ſelbſtloſer, mechaniſcher Repetent. Je mehr ein Menſch iſt, deſto mehr iſt er Individuum. Je geiſtloſer Individuen ſind, je tiefer ſie ſtehen, deſto weniger unterſcheiden ſie ſich, deſto weniger ſind ſie überhaupt Individuen. Daß der Geſchlechtstrieb zu ſeinem Gegenſtand ein Weſen hat, das genau dieſem meinem individuellen Trieb, Bedürfniß und Weſen überhaupt entſpricht, auch das hat er mit andern Trieben gemein. Die Natur wird überhaupt nur durch ſich ſelbſt, d. h. nur durch das Gleiche, Verwandte erfaßt und aufgenommen: die Luft durch die Lunge, das, ſo zu ſagen, luftigſte Organ, das Licht durch das Auge, das Lichtorgan, der Schall durch die elaſtiſchen, ſchwingenden Gehörwerkzeuge, das Feſte, Materielle durch das grobe Handwerkzeug des materialiſtiſchen Taſtorgans, das Eßbare, Nahrhafte durch das Speiſeorgan. Der Athmungsproceß iſt daher der Begattungsproceß der Lunge mit der Luft, reſpective dem Sauerſtoff derſelben, das Sehen der Begattungsproceß des Auges oder Sehnerven mit dem Lichte. Und dieſe Begattung der Lunge mit der Luft, des Auges mit dem Lichte, der übrigen Triebe oder Organe mit ihren Gegenſtänden iſt eben ſo fruchtbar, als die eigentliche, ſogenannte Begattung, nur daß jeder Trieb ein ſich und ſeinem Gegenſtand entſprechendes Product liefert. Productivität iſt ja das Weſen der Natur, das Weſen des Lebens. Die Lunge als Luſticus zeugt Feuer, das Auge als Lichtfreund zeugt Lichtbilder, der Geſchlechtstrieb aber als ein männlicher und weiblicher Trieb zeugt auch nur Männleins und Weibleins. Aber iſt denn das Individuum productiv? Iſt es denn nicht

---

*) In praktiſcher Beziehung iſt der Individualismus Socialismus, aber nicht im Sinne des franzöſiſchen, die Individualität oder, was eins, was nur ein abſtracterer Ausdruck derſelben iſt, die Freiheit aufhebenden Socialismus.

Gott oder die Gattung, welche die Kinder macht oder ſchafft? Warum gehen denn aber dann ſo viele Individuen über der Kindererzeugung und Gebährung zu Grunde? Woher das: omne animal post coitum triste, wenn nicht mein eigenes Weſen dabei betheiligt iſt? Woher die individuelle Aehnlichkeit der Kinder mit ihren Eltern, wenn die Gattung, „die ſich ſelbſt ſetzende Allgemeinheit“, nicht die Individualität das Zeugungsprincip iſt? Allerdings kann ich keine Kinder zeugen, wenn mir irgend eine ſei's nun bekannte oder unbekannte organiſche Bedingung oder Fähigkeit dazu fehlt; aber ich kann auch nicht ſehen, nicht hören, nicht gehen, nicht eſſen, nicht piſſen, *) wenn mir die dazu nöthigen organiſchen Bedingungen und Anlagen fehlen, ich kann überhaupt nichts und bin nichts als ein Name, wenn man den andern Theil von mir, das Nichtich, die Natur von mir wegläßt. Ich habe mich indeß hierüber ſchon früher ausgeſprochen; will aber, wie ſich von ſelbſt verſteht, Niemandem die Freiheit nehmen, den Begriff des Individuums nach Belieben zu beſchränken, die Eingeweide demſelben aus dem Leibe zu nehmen und dann hintendrein den hohlen Balg mit einem Gotte, einer

---

*) *Ἀγαθῇ τύχῃ τεκνοποιῶμεν*, ſagte Karneades zu ſeiner Neuvermählten, aber eben ſo gut können wir, namentlich wenn wir an Harnbeſchwerden leiden, ſagen: *ἀγαθῇ τύχῃ οὐροποιῶμεν* (sit venia verbo!). Als Luther, der am Stein litt, in Folge einer Reiſe Waſſer laſſen konnte, ſagte er: sic laetitia cogit etiam hanc aquam numerare alias vilissimam, mihi vero pretiosissimam, und ſchrieb die Urſache davon der Kraft der Thränen und Gebete, oder was eins iſt, der göttlichen Barmherzigkeit zu. „Gott hat Wunder an mir gethan dieſe Nacht und thuts noch durch frommer Leute Fürbitt“. Mögen die ſpeculativen, religiöſen und politiſchen Feinde der menſchlichen Individualität in dieſem köſtlichen, ja göttlichen Waſſer Luther's ſich den Kopf waſchen laſſen, und entweder behaupten, daß das Urinmachen eben ſo gut als das Kindermachen eine Wirkung der Gattung oder ſonſt eines Allgemeingeſpenſtes ſei, oder erkennen, daß nur deswegen die Natur Zeugen und Piſſen an ein und daſſelbe Organ gebunden hat, um auf eine recht augenfällige Weiſe zu zeigen, daß das Zeugen eben ſo gut als das Piſſen eine Sache des Individuums iſt.

namenloſen Subſtanz oder ſonſt einem Ungeheuer der ſpeculativen Phantaſie wieder auszuſtopfen. Eben ſo wenig will ich durch dieſe Bemerkungen meinen Gegnern und ihrem Publikum die Freude nehmen, zu glauben, daß ihr Bild von mir mein Weſen, ihre Carricatur von mir mein Portrait ſei.

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Ludwig Feuerbach's

ſämmtliche Werke.

Neunter Band.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1857.

Theogonie

nach den Quellen

des

claſſiſchen, hebräiſchen und chriſtlichen Alterthums.

Von

Ludwig Feuerbach.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1857.

19 V 1k 58·222

[illegible]

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

1.

Achilleus Zorn und Zeus Wille.

Wenn die Theologie in dem Zwiſchenſatz des fünften Verſes im erſten Geſange der Ilias:

Διὸς δ᾽ ἐτελείετο βουλή

„So ward Zeus Wille vollendet.“ Voß [1]

den Beweis findet, daß Homer das Schickſal der Menſchen vom Willen der Götter abhängig gemacht habe, daß daher nur in der Theologie der Schlüſſel zur Ilias enthalten ſei; ſo ſieht dagegen die Anthropologie, welche überall hinter die Theologie zurückgeht, aber eben dadurch ihr auch um eine erkleckliche Strecke vorauskommt, ſchon in den erſten Verſen dieſes Heldengedichts das Geheimniß der Theologie in ihrem, im anthropologiſchen Sinne aufgelöſt.

Homer beginnt ja nicht, wie er doch hätte beginnen ſollen, wenn die Theologie Recht hätte, mit den Worten etwa: „Singe den Zorn, o Göttin, des Herrſchers im Donnergewölk, Zeus', jenen verderblichen, der den Achäern unnennbaren (unzähligen, unendlichen) Jammer erregte, und viel tapfere Seelen der Heldenſöhne zum Aïs ſendete, aber ſie ſelbſt zum Raub ausſtreckte den Hunden und dem Gevögel: allein ſo ward Zeus Wille vollendet“; nein! Homer beginnt mit dem verderblichen Zorn des Achilleus;

er ſetzt alſo dem Zeus den Achilleus, dem göttlichen Willen den menſchlichen Unwillen voraus.

Achilleus nämlich, aufs tiefſte empört über die ihm von dem Oberfeldherrn Agamemnon zugefügte Beleidigung, beſchließt ſich dadurch an demſelben zu rächen, daß er ihm ſeinen Beiſtand wider die Troer entzieht. Er wendet ſich daher an ſeine göttliche Mutter Thetis und bittet ſie, den Zeus zu vermögen: „den Troern Schutz zu gewähren, aber zurückzudrängen zum Lager und Meer die Achäer niedergehaun, bis ſie alle ſich ſättigen ihres Gebieters, auch er ſelbſt, der Atride, der Völkerfürſt Agamemnon kenne die Schuld, da den Beſten der Danaer nichts er geehret.“ (J. 1,407 bis 411.) Thetis bringt den Rachewunſch ihres Sohnes vor den Thron des Allmächtigen mit den Worten: „Vater Zeus, gewähre mir dieſes Verlangen! O räch' ihn du, Olympier, Ordner der Welt Zeus! Stärke die Troer ſo lange mit Siegeskraft, bis die Achäer meinen Sohn mir geehrt und hoch mit Ehren verherrlicht.“ (Vers 507—9.) Und Zeus winkt ihr mit dem Haupte zu, zum Zeichen, daß ihre Bitte gewähret ſei. „Denn nie iſt, ſagt er, wandelbar oder betrüglich, noch unvollendet das Wort, das mit winkendem Haupt ich gewährt. Alſo ſprach und winkte mit ſchwärzlichen Brauen Kronion, und die ambroſiſchen Locken des Königs wallten ihm vorwärts von dem unſterblichen Haupt; es erbebten die Höhn des Olympos.“ (525—29.) Dieſer Moment iſt es bekanntlich, den Phidias in ſeinem olympiſchen Zeus verkörpert hat. Dieſer Moment iſt aber gerade der, wo Zeus den Wunſch des Achilleus gewährt — ein plaſtiſcher, handgreiflicher Beweis, daß der höchſte Ausdruck und Act der göttlichen Macht und Majeſtät nicht der Act der Verneinung, ſondern der Gewährung menſchlicher Wünſche iſt.

Zwar gewährt Zeus den Wunſch des Achilleus nicht unmittelbar ihm ſelbſt, ſondern ſeiner göttlichen Mutter, welche ſich hohe Verdienſte um Zeus erworben, welche ihn einſt „geſchirmt vor ſchmählicher Kränkung.“ Euſtathius bemerkt daher in ſeinem Commentar zum Homer (Leipz. A.) zu I. 13,350: „Ruhm nur ſchafft er der Thetis und ihrem erhabenen Sohne“, daß hier der Dichter berichtige, was er vorher Vers 347 unbedacht geſagt, indem er hier nur den Achilleus genannt habe: „Zeus beſchied den Troern den Sieg und dem göttlichen Hektor, Peleus' rüſtigen Sohn zu verherrlichen“, während er hier die Thetis, durch die auch Achilleus verherrlicht werde, vorausſetze. Aber wer kann denn die zärtliche Mutter, die gar kein ſelbſtſtändiges Intereſſe hat, die nur von der Liebe zu ihrem Sohne aus dem Dunkel des Meers ans Licht hervorgezogen, nur von ſeinen Wünſchen beſeelt und bewegt wird, für ſich ſelbſt hervorheben? Was Zeus der Thetis gewährt, das gewährt er dem Achilleus ſelbſt. Zeus ſelbſt beſtätigt dieß, läßt den Unterſchied zwiſchen Thetis und Achilleus ganz fallen, wenn er I. 15, 72—75 — Verſe, die übrigens nebſt den vorangegangenen von V. 56 an von den alten Kritikern verworfen, auch von einigen neuern wegen ſprachlicher Kleinigkeiten beanſtandet, von andern aber wohl mit Recht ſogar als nothwendig und weſentlich feſtgehalten werden — ſagt: „Ich werde nicht eher meinen Zorn legen, noch irgend einen der Götter den Danaern helfen laſſen, bis des Peleiaden Wunſch oder Verlangen erfüllt iſt (*πρίν γε τὸ Πηλείδαο τελευτηϑῆναι ἐέλδωρ*), wie ich ihm (nicht: ihr) verſprach und mit meinem Haupte zuwinkte an jenem Tage, wo Thetis meine Kniee erfaßte flehend, den Städteverwüſter Achilleus zu ehren.“ [2] Auf den Unterſchied zwiſchen Achilleus und Thetis, wenigſtens in dieſem Punkte, wovon es hier ſich handelt, ein Gewicht legen wollen, iſt eben ſo viel, als wenn man zwiſchen dem Wunſch und dem Wünſchenden, dem Gebete und dem Betenden unterſcheiden und etwa ſagen wollte: Gott hat nicht ihn, ſondern ſein Gebet, oder erſt das Gebet und dann ihn ſelbſt erhört, ob es gleich richtig iſt, daß er nur durch das Gebet den verlangten Gegenſtand erhalten hat, und man ſich daher poetiſch das Gebet als ein zwiſchen der Gottheit und Menſchheit vermittelndes Weſen vorſtellen kann.

Wenn nun aber Zeus Achilleus' Rachewunſch gewährt, ſo könnte es ſtatt: „ſo ward Zeus Wille vollendet“, eben ſo richtig heißen: ſo ward Achilleus Wille vollendet; denn ſein Zorn war kein beſtialiſcher, kein verſtand- und bewußtloſer. In dem Streit mit Agamemnon, als dieſer gedroht hatte, ihm ſein Ehrengeſchenk, „die roſige Tochter des Briſes“ zu nehmen, ließ ſich wohl Achilleus ſo ſehr vom Zorne hinreißen, daß er ſich an ihm thätlich vergreifen wollte; aber gerade in dem Momente, wo er zur That ſchreiten will, da erſcheint ihm Athene, da kommt er zur Beſinnung und Einſicht, daß er auf eine unendlich gehalt- und ehrenvollere Weiſe ſich an ſeinem Beleidiger räche, wenn er dieſem die demüthigende Selbſterkenntniß bereite, daß er ungeachtet ſeiner höhern Stellung und Macht ohne Achilleus nichts ſei und vermöge. Die *μυρί' ἄλγεα*, die „tauſendfältigen Schmerzen“ oder wie es Voß überſetzt, der „unnennbare Jammer der Achäer“, der Tod ſo vieler Heldenſöhne war eine unausbleibliche, vorausſichtliche und eben deswegen von Achilleus beabſichtigte Folge ſeiner freiwilligen Entfernung vom Kampfplatz: denn er wußte, daß er „der Beſte der Danaer“, „ſolch ein Mann, wie keiner der erzumſchirmten Achäer in der Schlacht“ (I. 18, 105), daß er „die große Schutzwehr den Achäern geſammt im verderbenden Kriege“ (I. 1, 283): „daß er allein dem Hektor gewachſen“ (I. 9, 351 bis 55), er allein befähigt und berufen war, die feindliche Macht aufs Haupt zu ſchlagen, den göttlichen Hektor zu Boden zu ſtrecken, daß alſo mit ihm auch zugleich das Kriegsglück die Achäer verlaſſen werde. Er ſagt ja ſelbſt ausdrücklich voraus: „Wahrlich vermißt wird Achilleus hinfort von den Söhnen Achaias allzumal; dann ſuchſt du umſonſt, wie ſehr du dich härmeſt, Rettung, wenn ſie in Schaaren, vom Männermordenden Hektor niedergeſtürzt, hinſterben“. (J. 1, 240—243.)

Wenn der unnennbare Jammer wirklich Zeus Wille war, warum wenden ſich denn die homeriſchen Helden nicht allein an dieſen Willen, um ihn abzuändern? Warum an den Achilleus und zwar mit allen ihnen zu Gebote ſtehenden Mitteln, mit Bitten, mit Geſchenken, mit Perſonen, die ihm die liebſten und angenehmſten der Achäer? Warum ſagt Odyſſeus zu Achilleus (J. 9, 247): „Wohlauf! wenn das Herz dir gebeut (εἰ μέμονας, wenn du willſt, ſtrebſt, geſonnen biſt), die Männer Achäas, jetzt auch ſpät zu befrein aus der drängenden Troer Getümmel“, ferner (V. 251): „Sinn umher, wie du ferneſt den ſchrecklichen Tag der Achäer!“ endlich (300): „wenn Atreus Sohn zu ſehr dir im Herzen verhaßt iſt, Er und ſein Geſchenk; o! ſo ſchau der andern Achäer drängende Noth mit Erbarmen“ (ἐλέαιρε, habe Mitleid, erbarme dich)? Warum bedauert Achilleus ſelbſt ſpäter (J. 19, 61), daß ſo viel Argeier gefallen wären, „weil (während) ich im Zorne beharrte“ ἐμεῦ ἀπομηνίσαντος, wenn nicht der unnennbare Jammer Achilleus eigner, unbeugſamer Wille war? Warum anders heißt ausdrücklich (J. 15, 598) die Bitte oder der Wunſch ἀρὴ der Thetis, d. h. des Achilleus, denn ihr Wunſch ſtammte ja nur aus ſeiner Bruſt, ἐξαίσιος, d. h. ein ungeheurer (ungebührlicher, ungerechter), „unheilbringender“, „grauſamer“ Wunſch? Warum Achilleus ſelbſt ein Unbarmherziger (νηλεές, J. 16, 33), ſein Herz ein verderbliches, grauſames (ὀλοὸν κῆρ J. 14, 139)? Warum anders ſo bedeutungsvoll gleich am Anſang ſein Zorn ein unheilbringender, ein verderblicher? Doch ja! das Unheil der Achäer war Zeus Wille, aber nur, weil es Achilleus wollte, gleichwie Zeus nur zürnte — „ich laſſe nicht eher meinen Zorn“ — weil und ſo lange Achilleus zürnte.

Aber ſagt denn nicht ausdrücklich Achilleus (J. 19, 270): „Vater Zeus traun große Verblendungen ἄτας gibſt du den Männern! Nimmermehr wohl hätte den Muth in der Tiefe des Herzens (das Herz im Buſen) Atreus Sohn mir empört ſo fürchterlich (durch und durch) oder das Mägdlein weg mir geführt mit Gewalt der Unbiegſame, ſondern fürwahr Zeus wollte nur vielen den Tod in Argos Volke bereiten“. Achilleus ſagt dieß aber, nachdem er ſich bereits mit Agamemnon wieder ausgeſöhnt, ſeinem Zorn entſagt hat, ſagt es alſo in einem Momente, wo der Menſch frei iſt von einer Leidenſchaft, weil er ſie befriedigt hat, wenn auch nur, wie hier, zu ſeinem eignen Unglück, die in derſelben begangenen Handlungen daher nicht mehr als die ſeinigen anerkennt, nicht mehr ihre Urſache in ſich findet, und ſagt es nur, um ſich und den Agamemnon zu entſchuldigen und ſo jeden Zweifel an der Aufrichtigkeit ſeiner Ausſöhnung zu beſeitigen; denn wie ſollten die nicht ſich gut ſein, welche nicht aus eignem Antriebe ſich feind geworden ſind? Eben ſo ſagt Agamemnon, um ſich zu entſchuldigen, in demſelben Geſange (V. 86) „doch trag ich deſſen die Schuld nicht (ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμι), ſondern Zeus, das Geſchick und das nächtliche Schrecken Erinys (die im Dunkeln wandelnde Rachegöttin), die in der Volksverſammlung zum heftigen Fehl mich verblendet jenes Tags, da ich nahm ſein Ehrengeſchenk dem Achilleus. Aber was konnt' ich thun? der Gott vollendet ja Alles“. Agamemnon hat aber früher ſelbſt auf Neſtors Vorwurf ſich, nicht den Zeus als den Urheber des verhängnißvollen Zwieſpalts angegeben, wenn er geſteht: „ja ich fehlt' (*ἀασάμην*, „bethörte mich, verging mich“ [Pape], „handelte verblendet“) dem ſchädlichen (unheilvollen, „bösartigen“, „unſeligen“, *φρεσὶ λευγαλέῃσι*) Sinne gehorchend“ (J. 9, 116 und 119); ja ſchon im zweiten Geſange (V. 378) eingeſtanden, daß er den Streit angefangen habe. Freilich führt er auch hier ein paar Verſe vorher die Urſache davon auf den Zeus zurück, und (J. 19, 137) ſagt er in Einem: „nachdem ich gefehlt und Zeus die Beſinnung mir wegnahm“, gleichwie auch ſchon (9, 377) Achilleus von ihm ſagt: „ihm raubte der waltende Zeus die Beſinnung“. Aber dieſer Zeus, deſſen Bedeutung ſich erſt ſpäter ergeben wird, unterſcheidet ſich nicht von dem Zorn, der den Agamemnon ergriff (*Ἀτρείωνα χόλος λάβεν* 1, 387), nicht von dem eben genannten „ſchädlichen“ oder, wie ſich Achilleus ausdrückt, „verderblichen Sinne“ (*ὀλοιῇσι φρεσί* 1, 342), nicht von dem „hochherzigen Geiſte“ (*μεγαλήτορι θυμῷ*), wie Neſtor (9, 109) freundſchaftlich beſchönigend den Herrſcherhochmuth Agamemnons nennt. [3]

Doch laſſen wir auch dieſen Zeus den Zeus im gewöhnlichen Sinne ſein! Beide, Agamemnon und Achilleus haben Recht; denn ohne Ate, d. h. Verblendung, Thorheit, Unbeſonnenheit, und ohne Hybris, d. h. Uebermuth (J. 1, 203, wo *ὕβριν* keineswegs die Frevelthat oder Gewaltthat bedeutet) hätte Agamemnon nicht gefehlt; nein! Ate und Hybris nur waren die Urſache ſeiner Gewaltthat; ſie aber ſind, und zwar noch heutigen Tags, mächtige, hochgeſtellte Weſen, haben ſelbſt Theil an dem Weltregiment, an deſſen Spitze Vater Zeus ſteht. Mit Recht verflucht daher Achilleus im Schmerz über Patroklos' Tod mit ſeinem Zorn und Streit auch den Zorn und Streit überhaupt: „möchte der Zank (*ἔρις*, Streit, Zwietracht) aus Göttern und ſterblichen Menſchen vertilgt ſein, und der Zorn, der ſelbſt auch den Weiſeren pflegt zu erbittern" (J. 18, 107); denn wäre der Streit aus Göttern und Menſchen, d. h. aus der Welt überhaupt vertilgt, ſo wäre natürlich auch kein Streit zwiſchen Achilleus und Agamemnon vorgefallen. Und in dieſem Sinne geſteht die Anthropologie von Herzen gern der Theologie zu, daß die Eris, der Streit der beiden Helden, der Anfang der Jlias nicht in ihr, ſondern außer ihr, wenn man will, ſchon in der vormenſchlichen — aber auch vorgöttlichen — Eris, in der Nacht des heſiodiſchen Chaos zu finden iſt.

Es erſcheint jedoch innerhalb der Jlias ſelbſt noch eine theologiſche Urſache oder Veranlaſſung des verhängnißvollen Zorns des Achilleus. Die nächſte Urſache (τὸ μὲν συνεχὲς αἴτιον) von dem Zorn des Achilleus, ſagt Euſtathius, iſt die Wegnahme der Briſeis, die dieſer vorangehende der Streit des Königs, die noch entferntere Urſache die Peſt, denn dadurch, daß Achilleus dieſe zur Sprache brachte, erhielt er ſeine Beleidigung, die entfernteſte Urſache aber iſt Apollo oder die Sonne, die für die Urſache von Peſtilenzen und tödtlichen Krankheiten gilt. So ſcheint es dem Theologen, der über dem Worte Gottes die Sache Gottes, den Menſchen vergißt. Aber die Anthropologie geht auch hier hinter die Theologie zurück und erblickt daher hinter Apollo den Prieſter Chryſes als die Urſache der Peſtilenz. [4] Dieſer, ein Prieſter Apollos, hatte nämlich, angethan mit den Zeichen ſeiner prieſterlichen Würde, den Agamemnon flehentlich gebeten, ihm doch aus Ehrfurcht vor „Zeus ferntreffendem Sohne Apollo" ſeine bei der Eroberung von Theben geraubte Tochter gegen unermeßliches Löſegeld zurückzugeben, war aber von demſelben auf ſchmähliche Weiſe abgewieſen worden. Der beleidigte Prieſter flehte daher um Rache zu ſeinem Gotte: „Höre mich, Gott, gewähre mir dieſes Verlangen, meine Thränen vergilt mit deinem

Geſchoß den Achäern! Ihn hörete Phöbos Apollo" und ſchnellte auf der Stelle die tödtenden Pfeile auf die Achäer. Als aber Agamemnon auf Achilleus Veranlaſſung den zürnenden Gott oder Prieſter — denn es iſt eins — verſöhnt, dem Prieſter ſeine geliebte Tochter zurückgegeben hatte, ſo flehte er, wie zuvor Verderben, jetzt Heil den Achäern. „So wie ſchon zuvor du mich hörteſt, als ich dich anrief, wie du Ehre mir gabſt und furchtbar ſchlugſt die Achäer, alſo auch nun von Neuem gewähre mir dieſes Verlangen, gieb dem Danaervolke der ſchmähligen Plage Geneſung". J. 1, 451—55. Und abermals erhörte ihn Apollo, d. h. die Peſtilenz verſchwand auf des Prieſters Wunſch oder Befehl. Allerdings iſt alſo Apollo die Urſache der Peſt, aber nicht in erſter Inſtanz; dem Gott geht der Prieſter voraus; Apollo iſt nur der Thäter, der Vollſtrecker; aber der Geſetzvollſtreckung geht die Geſetzgebung, dem Thun das Wollen, das Verlangen, ἐέλδωρ voraus.

Das Verhältniß des Chryſes zum Apollo erläutert und beſtätigt zugleich das Verhältniß des Achilleus zum Zeus, wie auch ſchon Euſtathius richtig bemerkt. So gut der Zorn des Apollo und ſein Beſchluß der verderblichen Seuche erſt durch die Beleidigung des Prieſters entſtanden iſt, ſo gut iſt auch Zeus verderblicher Wille oder Zorn über die Achäer erſt durch die Beleidigung und den Zorn des Achilleus entſtanden, jede andre Vorausſetzung eine erträumte. [5] Selbſt wenn man ſich mit der Vorſtellung helfen wollte, zu welcher man jedoch vom griechiſchen Standpunkt aus kein Recht hat, daß Gott ſchon von Ewigkeit her die Beleidigung des Achilleus vorausgeſehen und ihre Beſtrafung vorausbeſchloſſen habe, ſo wäre doch auch hier in der Vorſtellung wenigſtens der Zorn des Achilleus dem göttlichen Zorn und Willen vorausgegangen.

2.

Der Gegenſtand der Ilias.

Der erſte, dem Umfang nach bei weitem größere Theil der Ilias hat zu ſeinem Gegenſtande — wenn auch nicht allein, wenn man die Selbſtſtändigkeit vieler Geſänge, oder wenigſtens großentheils nur indirect, wenn man die Einheit der Ilias behauptet — den Zorn, den Haß des Achilleus gegen das Oberhaupt der Griechen, den leidenden, widerlichen, das eigne Selbſt verzehrenden — *χόλον θυμαλγέα πέσσει* I. 4, 513 — durch erzwungenes Nichtsthun übelthuenden Haß; der zweite Theil hat zu ſeinem Vorwurf den Zorn oder Haß des Achilleus gegen das feindliche Oberhaupt, den thatendurſtigen, kampfluſtigen, den Gegenſtand vernichtenden Zorn (*τοῦ δὲ χολωσάμενος κτενεῖ Ἕκτορα δῖος Ἀχιλλεύς* I. 15, 68); dort rächt Achilleus ſeine beleidigte Ehre, hier ſeinen gefallenen Freund Patroklos; dort wird erfüllt, was er ſeinetwegen, hier was er des Freundes wegen wünſcht. „Dir ward doch Alles vollendet, was du von Zeus vordem mit erhobnen Händen erflehteſt, daß um die Steuer zuſammengedrängt die Männer Achaias ſchmachtend nach deiner Hülf' unwürdige Thaten erlitten.“ (I. 18, 74—77.) So ſpricht Thetis zu Achilleus, als er bei der Nachricht von Patroklos' Tod in einen Strom von Thränen und Wehklagen ausgebrochen iſt, alſo in dem entſcheidenden Wendepunkte, wo er ſtatt zur Leier, wie im erſten Theil, zum Schwerdte greift. Achilleus geſteht, daß der Olympier ihm dieſen Wunſch erfüllt habe, *τὰ μὲν ἄρ μοι Ὀλύμπιος ἐξετέλεσσεν*, nämlich in Beziehung auf die Worte der Thetis: *ὡς ἄρα δὴ πρίν γ' εὔχεο.* Aber was habe ich davon, ſetzt er hinzu, nachdem mein theurer Freund Patroklos umgekommen iſt, Er, den ich vor allen Freunden, den ich meinem eignen Haupte gleich geſchätzt habe. Alles hat jetzt ſeinen Werth und Reiz für ihn verloren, nicht nur Speiſe und Trank, die doch eine ſo unvergeßliche und unerläßliche Rolle bei Homer ſpielen, ſondern auch das Leben ſelbſt, deſſen Werth er trotz ſeiner Wahl eines frühzeitigen ruhmvollen Todes recht wohl zu ſchätzen wußte. (J. 9, 401 — 9.) Er hat nur noch Einen Gedanken, Einen Wunſch, den Tod des Freundes zu rächen. „Mir liegt nicht ſolches am Herzen, ſondern Mord nur und Blut und ſchreckliches Männergeröchel.“ (J. 19, 214.) „Mir ſelbſt gebietet das Herz nicht (d. h. verbietet das Herz), lebend umherzugehen mit Sterblichen, wo mir nicht Hektor erſt von meiner Lanze durchbohrt ſein Leben verhauchet, und für Patroklos Raub, des Menötiaden, mir abbüßt.“ (J. 18, 90—94.) Was Achilleus wünſcht, geſchieht und zwar nicht nur, was er in der Hauptſache, ſondern auch, was er im Zuſammenhang damit wünſcht. Wer in die Schlacht geht, braucht und wünſcht ſich Waffen, und zwar nicht nur gute, ſeinem Zweck entſprechende, ſondern auch ſchöne Waffen, wenn er wenigſtens Schönheitsſinn wie ein Grieche hat. Achilleus hatte nämlich dem Patroklos ſeine Waffen gegeben, Hektor aber ſie ſeinem Leichnam entriſſen. Hephäſtos ſelbſt ſchmiedete ihm nun dafür auf die Bitten ſeiner zärtlichen Mutter, neue — göttliche Waffen, d. h. Waffen, wie ſie ſich nur immer der Menſch wünſchen und in ſeiner Phantaſie vorſtellen kann, nicht nur abwehrend jeden feindlichen Angriff — „denn es hemmte das Gold“ — ſondern auch „wunderſchön, wie ſie nimmer ein Mann um die Schulter getragen“ (J. 19, 11). Wer in die Schlacht geht, erquickt ſich zuvor mit Speiſe und Trank, „denn Kraft gibt ſolches und Stärke“ (J. 19, 161 und 169). Achilleus verſchmäht nun zwar, wie oben erwähnt, Speiſe und Trank, bevor er ſeine Rachſucht befriedigt. Aber carior est illis (Diis) homo quam sibi (Juvenalis, Sat. 10, 350), die Götter lieben den Menſchen mehr, als er ſich ſelbſt. Wie oft handelt der Menſch aus Unwiſſenheit oder Leidenſchaftlichkeit wider ſein eignes Intereſſe! Wie oft wünſcht er ſich, was zu ſeinem Verderben gereicht! „Der Thörichte! ruft Homer über den Patroklos aus, als er den Achilleus vor ſeinem letzten Schlachtgang um deſſen Rüſtung anflehte, „ſiehe ſich ſelber ſollt' er jetzo den Tod und das ſchreckliche Schickſal erflehen.“ (J. 16, 46.) Wie oft opfert er einem augenblicklichen Genuß ſein ganzes Lebensglück auf! Wie oft verſündigt er ſich gegen das Grundgeſetz der Selbſtliebe und Selbſterhaltung! [6] Aber was der Menſch nicht weiß, das wiſſen ſtatt ſeiner und zu ſeinem Beſten die Götter, daher bittet Sokrates die Götter nur im Allgemeinen um das Gute, weil ſie am beſten wiſſen, was gut iſt (Xenoph. Mem. 1, 3, 2), daher heißt ein griechiſcher Dichter zum Zeus ſo flehen, daß er das Gute geben, ſei's gebeten oder ungebeten, das Schlimme aber, auch wenn man darum fleht, abwenden möge (Plato Alcib. 2, 5); und was der Menſch nicht thut und empfindet, wie hier Achilleus die Nothwendigkeit der Nahrung, das thun und empfinden ſtatt ſeiner die Götter: ſie ſind die Vertreter der menſchlichen Selbſtliebe. [7] Gütige und zugleich höchſt wunderbare Weſen, wie ſie ſind, nicht gebunden an die natürlichen Schranken und Mittel der Selbſterhaltung, träufeln ſie ihm ihre eigene ätheriſche Nahrung, Nektor und Ambroſia in die Bruſt, daß „ihm nicht nahe der Hunger.“ (J. 19, 347.)

So geſtärkt und bewaffnet ſtürzt Achilleus in die Schlacht, ſiegsgewiß, aber gleichwohl nicht ſonder Verzug und Mühe des Siegs habhaft. Wie hätte auch ein Held, namentlich ein griechiſcher, deſſen Ideal ein Herakles, einen Sieg ohne Arbeit, ohne Kampf und Gefahren, folglich auch ohne Verdienſt und Ruhm ſich wünſchen können? Nein! Achilleus muß erſt kämpfen, kämpfen mit Gott und Welt, muß erſt Schmach und Noth aller Art, wie ein Sauhirtenbube (J. 21, 282) erleben, muß erſt eine Menge untergeordneter feindlicher Gegenſtände ſich aus dem Wege räumen, ehe er ſeinen ebenbürtigen Gegner erreicht und in ſeinem Blute ſeinen Rache- und Ruhmdurſt ſtillt. Und ſelbſt, wie er ſchon dem längſt erſehnten Ziele nahe iſt, entflieht ihm noch ſeine Beute. Wie ein Falke die ſchüchterne Taube, muß er ſeinen flüchtigen Gegner verfolgen, dreimal um Priamos Veſte herumtreiben, bis dieſer ihm endlich ſteht, aber nur, um unter ſeinem Speere zu fallen. „Groß iſt der Ruhm des Triumphs, ruft jetzt frohlockend Achilleus den Danaern zu, uns ſank der göttliche Hektor.“ (J. 22, 393.) „Freude dir, Held Patroklos, auch noch in Aides Wohnung; Alles ja wird dir jetzo vollbracht, was zuvor ich gelobet, Hektor daher geſchleift den zerfleiſchenden Hunden zu geben, auch zwölf Jünglinge dir am Todtenfeuer zu ſchlachten, Trojas edlere Söhn' im Zorn ob deiner Ermordung.“ (J. 23, 19 bis 23.) Ja! wie gelobt, ſo gethan. Zwölf tapfere Söhne der edelmüthigen Troer, die mit dem Erz er gewürgt, verbrannte er zur Ehre und Sühne ſeines Freundes zugleich mit ſeinem Leichnam. Und als das Todtengerüſte des Patroklos nicht recht brennen wollte, da zeigte ſich abermals, was die Wünſche der Menſchen, wenigſtens der Helden, der Götterlieblinge, vermögen. Achilleus flehte zu den Windgöttern, Boreas und Zephyrus, das Feuer zu entflammen, und die dienſtwilligen Götter eilen herbei mit Windeseile und ſtürzen ſich in Saus und Braus in das Todtengerüſte. So ehrten die Götter Achilleus.

Aber auch Hektor war ein von den Göttern geehrter und ausgezeichneter, von den Seinigen wie ein Gott angebeteter Mann (J. 22, 394) — was hätte auch ſonſt Achilleus Triumph bedeutet? — auch ſein, wenigſtens letzter Wunſch wird von ihnen erfüllt. „Laß mich nicht an den Schiffen der Danaer Hunde zerreißen, den Leib entſende gen Ilios, daß in der Heimath Trojas Frauen und Männer des Feuers Ehre mir geben.“ (I. 22, 339.) So flehte der ſterbende Hektor, aber umſonſt. Selbſt noch an der Leiche läßt Achilleus ſeine Wuth aus, durchbohrt ihm die Füße, befeſtigt ſie mit ledernen Riemen an ſeinem Wagen und läßt ſo das einſt ſo anmuthige Haupt (V. 403) ſtaubbeſudelt hinten nachſchleifen und will zuletzt ſelbſt den Hunden die Leiche vorwerfen. Doch die Schutzgöttin der Troer, Aphrodite wehrte die Hunde ab und ſalbte ſelbſt den Leib mit ambroſiſchem Roſenöl, daß er nicht durch das Schleifen zerkratzt würde. (I. 23, 184.)

Die letzte Ehre, die letzte Liebe gilt der Leiche des Menſchen. Nichts iſt ſchrecklicher dem Sterbenden, wenn auch nicht bei allen Völkern, doch bei den griechiſchen, als der Gedanke, als wehrloſer Leichnam der verletzenden Rohheit und Gemeinheit des menſchlichen und thieriſchen Publicums preisgegeben dazuliegen, nichts erwünſchter den Ueberlebenden, als noch einmal den Geliebten, wenn auch nur als Todten zu ſehen. (I. 24, 36. 37.) Welche Mittel haben nicht die Menſchen aufgeboten, welche Künſte nicht angewandt, um die Leichen unverſehrt zu erhalten! Was aber die Menſchen mit Schwierigkeit, das thun die Götter mit Leichtigkeit. Sie ſchirmen daher den ſchönen Leib Hektors vor allen Entſtellungen und erfüllen ſo ſeinen und der Seinigen letzten Wunſch. Achilleus ſelbſt läßt ſich erweichen und gibt dem Priamos ſeinen Sohn zu feierlicher Beſtattung zurück. „Siehe dein Sohn iſt jetzo gelöſt o Greis, wie du wünſcheſt.“ (I. 24, 599.) Und als Kaſſandra Priamos mit der Leiche kommen ſah, rief ſie durch Ilios ringsum: „Eilt zu ſchauen ihr Troer und Troerinnen den Hektor.“ Und die Mutter Hekabe erblickt mitten in ihrem Herzensjammer über den Tod des geliebteſten Sohnes in ſeiner Leiche nur ein Bild der wünſchenswertheſten Todesart, die der Gott des ſilbernen Bogens mit lindem Geſchoß über die Menſchen verhängt. So friſch und blühend lag er da; ſo hatten die Götter für ihn geſorgt ſelbſt in des Todes Verhängniß (J. 24, 750—59).

Aber auch hier beſtätigt ſich, daß die Götter die Stellvertreter der menſchlichen Selbſtliebe ſind, daß ſie nur in den Momenten nothwendig erſcheinen, wo der Menſch ſich ſelbſt vergißt und verliert, daß ſie nur thun, was der Menſch ſelbſt thut oder wenigſtens wünſcht gethan zu haben, ſo wie er aus dem Taumel der Leidenſchaft erwacht und zu ſich ſelbſt kommt. Wie tief würde es der ruhmbegierige Achilleus bereut, wie ſehr ſein Andenken bei Mit- und Nachwelt befleckt haben, wenn er wirklich die Rohheit und Grauſamkeit begangen hätte, die Leiche des edlen Hektors dem greiſen Priamos zu verweigern! Achilleus war ja nichts weniger als ein unſinniger (ἄφρων, unverſtändiger, ἄσκοπος, unbeſonnener, „unbedachtſamer“) und frevelhafter (ἀλιτήμων, J. 24, 157), nichts weniger als ein unedler und gefühlloſer Menſch, wie ſchon ſeine Liebe zu Patroklos und ſeinem Vater (J. 24, 507. 511) beweiſt. Was daher die Götter hier thaten, um die Leiche Hektors den Seinigen zu erhalten, war ganz im Intereſſe und Sinne Achilleus.

3.

Die homeriſchen Gebetserhörungen.

Wenn auch nicht in derſelben großartigen und umfaſſenden Weiſe, wie an dem Haupthelden der Ilias, zeigt ſich doch in nicht minder deutlicher Weiſe an den untergeordneten Helden derſelben, daß und wie die Götter die Wünſche der Menſchen erfüllen. „Gieb, betete Diomedes zur Athene, daß ich treffe den Mann und der fliegende Speer ihn erreiche, welcher zuvor mich verwundete. Alſo rief er flehend, ihn hörete Pallas Athene.“ (I. 5, 121.) Er ſchleuderte auf Pandaros, denn dieſer war der Verwunder, den Speer und Pallas Athene richtete ihn gerade am Aug' in die Naſe, daß er todt dem Geſchirr entſank. (I. 5, 290.) Als die Achäer von den Troern in ihre Verſchanzungen zurückgeſchlagen waren, rief Agamemnon aus: „O Zeus gewähre mir doch nur dieſes Verlangen. Laß uns wenigſtens (nämlich: wenn auch nicht ſiegen) ſelber errettet ſein und entfliehen, nicht laß ſo hinſinken vor Trojas Macht die Achäer. Alſo rief er bethränt, voll Mitleids ſchaut ihn (ὀλοφύρατο, beklagte, bedauerte) der Vater und er winkt ihm Errettung der Danaer, ſchnell (αὐτίκα, auf der Stelle, ſogleich) den Adler entſandt er, die edelſte Vorbedeutung.“ (I. 8, 242—47.) Als Glaukos ſeinen Freund Sarpedon fallen ſieht, ohne ihn vertheidigen zu können, weil eine ſchmerzliche Wunde ihn kampfunfähig macht, fleht er den Phöbos Apollo um Hülfe an. „Hilf, o Herrſcher, die ſchreckliche Wunde mir heilend. Schläfere ein die Schmerzen und ſtärke mich.“ Apollo erhöret ihn, ſtillt ſogleich die Schmerzen und „hemmt in der ſchrecklichen Wunde ſein ſchwarzrinnendes Blut“, und Glaukos freute ſich herzlich, daß ſo ſchnell ſein Flehn der mächtige Gott ihm gewähret, ὅττι οἱ ὦκ' ἤκουσε μέγας θεὸς εὐξαμένοιο. (I. 16, 523.) Der Telamonier Ajas wollte dem Achilleus durch einen Freund den Tod des Patroklos melden, aber vergeblich ſah er ſich nach einem ſolchen um, denn Dunkel umhüllte die Achäer. In dieſer Noth fleht er zum Vater Zeus: „o errett' aus der dunkeln Nacht die Achäer! Schaff' uns Heitre des Tags und gieb mit den

Augen zu ſchauen. Voll Mitleids ſchaut ihn der Vater, bald (wieder *αὐτίκα*, ſogleich, auf der Stelle) zerſtreut er das Dunkel umher und verdrängte die Nebel.“ (J. 17, 645.)

Euſtathius in ſeinem Commentar zur Ilias unterläßt nicht, ſo oft faſt, als ſich nur die Gelegenheit dazu darbietet, zu bemerken und einzuſchärfen, daß bei Homer das Gebet, wenigſtens das gerechte, nie ſeine Wirkung verfehlt. *Οὐδεμία δικαία εὐχὴ παρὰ τῷ ποιητῇ ἀργὴ πίπτει, ἀλλὰ πᾶσαι ἀνύονται*, zu Il. 3, 276. *Ἀνυσιμώτατον γὰρ πανταχοῦ παρ' Ὁμήρῳ ἡ δικαία εὐχή*, zu Il. 17, 46. So bemerkt er auch zu dem angeführten Gebet des Diomedes (J. 5, 115): „auch hier zeigt der Dichter den Nutzen des gerechten Gebetes, indem er das Geſchoß des Pandaros ohne Wirkung ſein läßt, denn er betete nicht, den ſiegreichen Diomedes aber wider den Pandaros zur Athene beten läßt“; zu dem Gebet des Glaukos aber: „ſiehe auch hier, wie der Dichter nicht gleich den griechiſchen Atheiſten und peripatetiſchen Schwätzern das Gebet für wirkungslos hält, ſondern die vernünftigen Gebete *εὐλόγους εὐχάς* erhören läßt, und zwar geſchwind und unverzüglich.“

Es iſt übrigens nicht nothwendig, daß immer, wie in den angeführten Beiſpielen, den wohlthätigen Götterwirkungen oder Göttererſcheinungen in Gebetsform ausgeſprochene oder überhaupt nur ausdrückliche Wünſche vorangehen. Die Götter thun, was ſich nur immer der Menſch wünſchen kann, wenn er es ſich auch nicht ausdrücklich wünſcht, ſie kommen den Wünſchen zuvor — „Du kamſt ihm zuvor, nach Andern: entgegen [8] mit Segnungen des Glücks,“ heißt es Pſalm 21, 4. … *τὸ θεῖον … καὶ ἄκλητον εὐμενείᾳ πολλάκις φθάνον τὴν αἴτησιν* (Heliodor. Aethiop. l. 4. p. 194 ed. Lugd. 1611); — ſie thun ſelbſt, was ſich der Menſch kaum zu wünſchen oder wenigſtens auszuſprechen wagt. Quodque Deo facile est, homines optare nec audent. (C. Sedulii Mirab. div. 4. 124.) Tantum a portu apporto bonum, tam gaudium affero grande, vix ipsa domina hoc nisi sciat, exoptare a diis audeat. (Plautus Stichus Act. 2. Sc. 1. 23, 24.)

So errettet Hephäſtos den Idäos vom Tode „in ſchirmende Nacht ihn verhüllend“ (I. 5, 21); ſo wehrt Athene vom Leib des Menelaos das Todesgeſchoß ab „wie die Mutter wehrt vom Sohne die Fliege, indem ſüßſchlummernd er daliegt“ (I. 4, 129) und verhindert, daß die Lanze des Sokos dem Odyſſeus in die Eingeweide dringt (I. 11, 437); ſo enttragen Aphrodite und Apollo den verwundeten Aeneas dem Schlachtgetümmel (I. 5, 311—45); ſo weht Athene den von Hektor abgeſchleuderten Speer nur mit einem leiſen Hauche von Achilleus weg, und Apollo entreißt oder „entrückt“ Hektor dem mordgierigen Achilleus ganz leicht, ſonder Müh' als Gott und hüllt in Nebel ihn ringsher (I. 20, 437—443), ohne daß dieſen göttlichen Hülfeleiſtungen und Errettungen ausgeſprochene oder an die Götter gerichtete Wünſche vorangehen. Natürlich aber erretten die Götter, namentlich auf wunderbare Weiſe, nur diejenigen, welche ſie lieben, *σώζουσι θ' οὓς φιλοῦσιν* (Euripid. Iphig. Aul. 1611), lieben aber nicht aus grundloſer Willkür, ſondern wegen ihrer dem eignen Weſen (der Götter) entſprechenden Vorzüge.

4.

Der Gegenſtand der Odyſſee.

Wenn die Ilias den Mann beſingt, der ſo viel Unheil über Andere gebracht, freilich auch über ſich ſelbſt durch den durch ſeinen Zorn veranlaßten Tod des Patroklos [9]; ſo beſingt dagegen die Odyſſee den Mann, der ſo viel herzkränkendes Leiden erduldet, freilich auch Andern bereitet (O. 23, 306, 7). Dieſes Leiden war aber, wenigſtens auf dem Standpunkt, wo die Odyſſee beginnt, ein Gemüthsleiden — das Heimweh. Er „ſehnte ſich zur Heimath und zur Gemahlin“, — *νόστου κεχρημένον (ἐπιδεόμενον, χρείαν ἔχοντα* Schol. Dindorf.), *ἠδὲ γυναικός* O. 1, 13 — und dieſe Sehnſucht war ſo mächtig in ihm, daß er ſelbſt die Attribute der Gottheit, ewige Jugend und Unſterblichkeit, die ihm die Göttin Kalypſo zum Lohn ſeines Verbleibens bei ihr angeboten, ausſchlug, daß er lieber im Anblick der geliebten Heimath ſterben, als fern von ihr ewig leben, lieber zu Hauſe ein Menſch, als in der Fremde ein Gott ſein wollte [10]. Was aber den Odyſſeus ſchmerzte, das ſchmerzte auch die Götter — „es jammerte ſeiner die Götter“ *θεοὶ δ' ἐλέαιρον ἅπαντες* O. 1, 19 — mit Ausnahme Poſeidons, der ihm wegen der Blendung ſeines Sohnes zürnte, und dieſen ſeinen Zorn zuletzt noch in einem furchtbaren Seeſturm wider ihn ausließ; ſie beſchließen und bewirken daher die erſehnte Heimkehr. Aber ſelbſt auch auf dem heimathlichen Boden, welchen er erſt nach zwanzig Jahren „unendlicher Trübſal“ — *κακὰ πολλὰ μογήσας* O. 21, 207 — erreicht, hat der Vielgewandte, aber auch Vielgeprüfte noch viele herzkränkende Leiden zu erdulden und einen ſchweren Kampf zu beſtehen. Ein Schwarm frecher Freier, die ſeinem Sohne, dem Erben ſeiner Herrſcherwürde, ſogar nach dem Leben geſtrebt, umlagert ſeine Gattin und verpraßt ſein Eigenthum. Er ſelbſt erleidet, als Bettler verkleidet, im eignen Hauſe die gröbſten Mißhandlungen, aber erträgt ſie ſtill, bezwingt ſein empörtes Herz, bis er mit ſeinem Sohne und den wenigen ihm noch treuen Dienern die nöthigen Vorbereitungen getroffen hat, um ſiegreich an den Frevlern die Rechte des Gatten und Hausherrn geltend machen zu können. Er macht ſie aber natürlich nur kraft des heroiſchen, autokratiſchen Rechts der Selbſtrache und Selbſthülfe geltend — er ergreift den Bogen und ſtreckt, einen Sänger und Herold ausgenommen, ſämmtliche Freier ſchonungslos zu Boden. Erſt nachdem er durch dieſes ſchreckliche Blutbad ſein Haus gereinigt, iſt er am Ziel ſeiner Sehnſucht, im Beſitze ſeines Rechtes, ſeines Heerdes und Ehebettes. [11]

Der weſentliche Gegenſtand der Odyſſee iſt daher in den Worten enthalten, welche Eurykleia zur Penelopeia ſpricht: „nun geht ja endlich der lange („lang dauernde, lang gehegte“ Cruſius Wb.) Wunſch in Erfüllung — *νῦν δ᾽ ἤδη τόδε μακρὸν ἐέλδωρ* (:*ἐπιθύμημα* Apollon. Soph. Lex. ed. Tollius) *ἐκτετέλεσται* — lebend kehrt er ſelbſt zum eigenen Heerd' und findet dich und den Sohn im Pallaſt, allein die Böſes ihm thaten, alle Freier beſtraft er mit ſchrecklicher Rach' in der Wohnung.“ (O. 23, 54—57.) Nur fehlt in dieſer Stelle das ſonſt ſo häufige Wort: Gott oder Götter, denn ſie waren es ja, die dieſen langen Wunſch erfüllt. Ausdrücklich werden denn auch ſonſt in den auf den Wunſch der Heimkehr ſich beziehenden Stellen die Götter genannt. So ſagt der Oberhirt der Rinder: „Vater Zeus, o wenn doch dieſen Wunſch du gewährteſt (*αἲ γὰρ τοῦτο τελευτήσειας ἐέλδωρ*), daß heimkehrte der Held und ihn ein Unſterblicher führte,“ ſo fleht mit ihm Eumäos zu allen Göttern, daß in ſein Haus heimkehre der weisheitsvolle Odyſſeus. (O. 21, 200. S. auch O. 20, 236. 14, 423. 424.)

5.

Sprachliche Bemerkungen.

Die Menſchen ſind die Weſen, welche begehren, ſtreben, verlangen, wollen, wünſchen; aber die Götter ſind die Weſen, welche die Wünſche der Menſchen zu Stande oder zu Ende bringen, vollenden, vollſtrecken, erfüllen, ausführen, verwirklichen. Illius (nämlich Dei) efficere est, nostra est optare facultas. (Anti-Lucretius 5, 1363.) Der bloße Wille, welcher eben deßwegen nur Wunſch iſt, daß Etwas ſei oder geſchehe, iſt und heißt Menſch, derſelbe Wille aber, welcher geſchieht, durchdringt, ſiegt, Erfolg hat, iſt und heißt Gott. So iſt Achilleus der Zorn des Beleidigten, der Wille, daß dem Beleidiger zur Strafe Uebles widerfahre, dieſer mit Erfolg gekrönte Wille aber iſt Zeus, der Weltregent. Der mißlungene Wille macht Verbrecher, Elende, Unglückliche, aber der gelungene Wille, der Erfolg, der bonus eventus — von den Römern ſcharfſinnig zur Gottheit gemacht, nur thörichter Weiſe zu einer beſondern, da er doch die Grundbedingung jeder Gottheit — macht gekrönte Häupter, Götter im Himmel und auf Erden. *Τὸ κρατοῦν γὰρ δύναμιν ἔχει θεοῦ* (Artemidor. Oneirocrit. 2, 69 und 36 ed. Reiff) „denn das, was herrſcht, was gilt, das gilt für Gott“ — und zwar noch heute eben ſo gut wie zu Menanders Zeit, von dem dieſer Vers ſtammt.

Das Wort für die göttliche Wunſcherfüllung, welches in dem erſten förmlichen Gebete der Ilias 1, 41 vorkommt, iſt: *κραίνω* — *τόδε μοι κρήηνον ἐέλδωρ* — an andern Orten auch *ἐπικραίνω* (*ἐπικραιαίνω*), welches vollführen, vollſtrecken, und Vollſtrecker, Haupt (von *κρᾶς*), Fürſt, Herrſcher ſein bedeutet. Heſychius: *κραίνουσι. πληροῦσι. παρέχουσι. τιμῶσι. βασιλεύουσι.* Minkwitz überſetzt es paſſend mit: „kröne mir dieſen

Wunſch." Wünſche erfüllen heißt Wünſche mächtig, geltend, herrſchend machen. Fürſt iſt nicht nur, wer Wünſche erfüllt, als Fürſt fühlt ſich auch der, dem Wünſche erfüllt werden. Voti compos von potis mächtig, vermögend ſein, ſagt der Römer von dem, dem ein Wunſch in Erfüllung gegangen. Stolz erhebt darum das Haupt die Freude über erfüllte Wünſche; demüthig läßt die Trauer über verſagte Wünſche den Kopf hängen, bei dem Hebräer das Geſicht fallen.

Doch das gewöhnlichſte Wort für die göttliche Thätigkeit der Wunſcherfüllung bei Homer iſt: τελέω, τελῶ (τελείω, τελειόω), verſtärkt ἐκτελέω, auch τελευτάω von dem Subſtantiv: τελευτή, wie τελέω von τέλος, und heißt ſeiner erſten Bedeutung nach: „zum Ziel oder Ende bringen, endigen, vollenden, vollführen, ins Werk richten, erfüllen oder in Erfüllung gehen laſſen." Es bezieht ſich dieſes ungemein häufig bei Homer vorkommende Wort faſt immer auf Etwas, was nur noch Gedanke, Glaube, Vorhaben, Wille, Wunſch — z. B. ἤδη γὰρ τετέλεσται ἅ μοι φίλος ἤθελε θυμός O. 13, 40 — Hoffnung oder Furcht, Traum (O. 19, 561), Schwur (z. B. J. 4, 161), Verſprechung oder Drohung iſt, und bedeutet, in die Sprache des Denkens überſetzt, dieſes nur Geſagte, Gedachte, Gewollte, Ge- oder Verwünſchte gegenſtändlich, ſinnlich, wirklich machen, kurz verwirklichen. Gleich das erſte Mal, wo dieſes Wort bei Homer vorkommt, in dem ſchon angeführten Zwiſchenſatz des fünften Verſes iſt es mit βουλή: Rath, Wille, Rathſchluß verbunden. Es wird allerdings, wie ſich übrigens von ſelbſt verſteht, dieſes Wort auch in Beziehung auf äußerliche Gegenſtände und Werke gebraucht, ſo z. B. ein Gemach, ein Bett (O. 23, 192. 199), ein Weg, ein Kleid (O. 2, 256. 98), ein Werk überhaupt, ἔργον, ἔργα vollendet, d. h. hier gemacht, gethan. Allein das Kleid, das

Zeit, das Werk überhaupt iſt ja, ſo lange es noch nicht beendigt, fertig da ſteht, nur ein Gedachtes, Gewünſchtes, Gewolltes. Selbſt da, wo dieſes Wort ſich ſprachlich unmittelbar auf den Gegenſtand oder das Werk bezieht, ſteht doch oft bei Homer zugleich ausdrücklich ein das Denken oder Wünſchen bezeichnendes Wort dabei. So heißt es z. B.: „weil er das große Werk, das nie gehoffte, vollendet“ *ἐκτελέσας μέγα ἔργον, ὃ οὔποτε ἔλπετο θυμῷ* (O. 3, 275); ebendaſelbſt (V. 56): „achte nicht unwerth, uns anbetenden (flehenden, wünſchenden) hier ein jegliches Werk zu vollenden,“ *ἡμῖν εὐχομένοισι τελευτῆσαι τάδε ἔργα*. So wird auch öfter zugleich von ihm Wort und Werk *ἔπος* und *ἔργον* (z. B. O. 4, 329. 3, 99) mit dieſem Worte verbunden. Ebenſo ſteht auch in der Theogonie Heſiods (170) dieſes Wort unmittelbar vor Werk *ἔργον*, aber im Optativ: *τελέσαιμι* und vorher *ὑποσχόμενος*, weil das Werk oder die That nur noch ein Verſprechen. So ſteht auch bei eben demſelben (402) das verſtärkte *ἐκτελεῖν* in Verbindung mit Verſprechen: „wie er verſprochen, vollbracht' er“, *ὥςπερ ὑπέστη, ἐξετέλεσσ'*. Daſſelbe Wort, eben ſo das einfache, verbindet Heſiod ebendaſelbſt auch, wie Homer J. 4, 26. 57, mit Arbeit und Kampf, *πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσσαν* (881), *τελέσας πονόεντας ἀέθλους* (994); aber mit Seufzern wünſcht der Menſch das Ende von Kampf und Arbeit herbei. So ſagt auch Homer höchſt naiv: „und kaum (mit Mühe) vollbrachte Kronion“ nämlich die Eroberung Trojas, *μόγις δ' ἐτέλεσσε Κρονίων* (O. 3, 119); was man aber mit Mühe zu Stande bringt, das wünſcht man ſo ſchnell und leicht als möglich zu vollbringen.

Selbſt wenn dieſes Wort bei Homer von Naturgegenſtänden und Naturerſcheinungen gebraucht wird, wie wenn es z. B. heißt: **τρίτον ἦμαρ ἐϋπλόκαμος τέλεσ' Ἠώς**, den dritten Tag vollendete die ſchöngelockte Eos (O. 10, 144), ferner ebendaſelbſt (470): *περὶ δ' ἤματα μακρὰ τελέσθη*. „im Kreiſe vollendeten ſich die langen Tage“; ſo iſt damit die angegebene Bedeutung dieſes Wortes nicht aufgehoben, da dieſe Gegenſtände und Erſcheinungen ebenſowohl auf Seiten der Götter pſychologiſche Werke, als auf Seiten der Menſchen Gegenſtände von Wünſchen und Gebeten ſind. So heißt es z. B. bei Heſiod: „flehe zum irdiſchen Zeus und zur heiligen Demeter, daß vollendet *ἐκτελέα* laſte (ſchwer, voll ſei, vor Schwere ſich beuge) der Demeter heilige Gabe.“ (Op. 466. ed. alt. Göttling.) So baten die Athener die Horen, ſie möchten die Gewächſe vollenden, vollkommen machen, *ἐκτελεῖν τὰ φυόμενα*. (Athenaeus 14. S. 72. ed. Tauchnitz.) Wenn daher auf die Saat das Korn, auf die Blüthe die Frucht, auf den Embryo das Kind, auf Nacht Licht, auf Trockniß Regen, auf den Winter der Frühling folgt, ſo kommen auch hier nur längſt gehegte menſchliche Wünſche zum Vorſchein, zur Vollendung und Erfüllung. So ſagt z. B. Theokrit: „die langſamſten der Seligen ſind die holden Horen (die Göttinnen der Jahreszeiten), doch kommen ſie erſehnt, erwünſcht *ποθειναί* allen Sterblichen, immer etwas (nämlich Neues oder Liebes) bringend.“ (Id. 15, 104.) Die Horen heißen daher bei Homer vielerfreuend — *μισθοῖο τέλος πολυγηθέες ὧραι ἐξέφερον* (J. 21, 450) — „freudenreich, weil ſie durch ihre regelmäßige Folge wie die Reife der Früchte, ſo auch die Erfüllung unſrer Wünſche und Hoffnungen herbeiführen *ἐκφέρουσι*. In *τέλος ἐκφέρειν*, die Vollendung, Verwirklichung bringen, d. h. den Zeitpunkt, wo der Lohn ganz verdient iſt und nun bezahlt werden ſoll, liegt dieſelbe Ideenverbindung, wie in *τελεσφόρος ἐνιαυτός*“ (Fäſi), d. h. in dem das Ende bringenden, vollendenden Jahre.

Wie innig verwachſen das Wort Vollenden, *τελεῖν*, mit

Denken, Wollen oder Wünſchen iſt, das beweiſt auch das aus beiden zuſammengeſetzte Beiwort *τελεσίφρων*, *τελεσίνοος* (Orpheus Argon. 1308 hier: das ſeinen Sinn vollſtreckende Schickſal *μοῖρα τελεσσίνοος*) — ein Beweis, der nicht durch die andern Zuſammenſetzungen wie *τελεσιουργέω*, *τελεσιουργία*, *τελεσσίγαμος*, *τελεσσίγονος* widerlegt wird, denn erſt die *καρποὶ τελεσσίγονοι* (Orpheus Hym. 52, 10), die reifen, vollendeten Früchte ſind auch *τελεσσίνοι*, Früchte nach meinem Sinn und Wunſch, Früchte, die nicht nur den Willen der Moira oder der Naturnothwendigkeit, ſondern auch meinen eignen erfüllen; daher Heſiod (Op. 775) die reife Frucht die frohſinnige, erheiternde nennt, *εὔφρονα καρπόν*, d. h. wie die Scholien es erklären *ἡδύνατον, τέρποντα τὴν ψυχήν, ἢ εὐφραίνοντα*. Daſſelbe gilt von den andern Zuſammenſetzungen. Doch dem ſei wie es wolle: in Beziehung auf die Götter wenigſtens hat das Wort den angeführten Sinn.

„Ich fürchte ſehr im Herzen, ſagt z. B. Odyſſeus zum zürnenden Achill in Betreff Hektors, daß ihm die Drohung ganz vollenden die Götter", *μή οἱ ἀπειλὰς ἐκτελέσωσι θεοί* (J. 9, 244). „Nie wird doch, ſagt ermuthigend Neſtor zu Agamemnon, dem Hektor ein jeglicher Wunſch von Kronien ausgeführt, den er jetzt ſich erträumte", *πάντα νοήματα ἐκτελέει, ὅσα που νῦν ἔλπεται* (10, 104). „Der Menſch entwirft und Zeus vollendet es anders", ruft Achilleus im Schmerz über Patroklos Tod aus; es heißt aber wörtlich: Zeus vollendet, vollſtreckt nicht alle Gedanken der Menſchen, *ἀλλ' οὐ Ζεὺς ἄνδρεσσι νοήματα πάντα τελευτᾷ* (J. 18, 328). Die Einſchränkung: „nicht alle" iſt eben ſo, wie das Nie oder Nicht im Munde Neſtors, hier gleichgültig, denn wenn Zeus auch nicht alle Gedanken oder Wünſche ausführt, was ſehr natürlich iſt, wie ſich ſpäter zeigen wird, ſo iſt doch ausgeſprochen, daß er die menſchlichen Wünſche verwirklicht, gleichwie Zeus, wenn er nicht Hektors Pläne ausführt, eben damit ja die Wünſche der Griechen erfüllt. Es iſt daher dieſes Wort da auch im Gebrauche, wo von den eignen Wünſchen und Gedanken der Götter die Rede iſt. Ein Beiſpiel von dieſem Gebrauch iſt gleich das: „ſo ward Zeus Wille vollendet“, was auch O. 11, 294 ſteht. So heißt es auch bei Heſiod (Theog. 1002): Διὸς νόος ἐξετελεῖτο. und im Schild des Herakles Vers 36, wo von der Liebe des Zeus zur Alkmene die Rede iſt: er vollendete (erfüllte, befriedigte) ſein Verlangen, τέλεσεν δ' ἄρ' ἐέλδωρ.

Nicht nur bei Homer und Heſiod, auch bei den ſpätern Griechen wird dieſes Zeitwort, eben ſo das Subſtantiv: τέλος — freilich hier eben ſo wenig ausſchließlich, wie dort — zur Bezeichnung der göttlichen Wunſcherfüllung gebraucht. „Wenn aber unſer Vorhaben Zeus erfüllte“, αἲ δέ κ' ἄμμι Ζεὺς τελέσῃ νόημα, heißt es z. B. in einem Fragment des lyriſchen Dichters Alcäus (A. Reliquiae Matthiae 15). „Erhört ihr Götter, betet der Chor in den Sieben gegen Theben bei Aeſchylos, und vollendet unſre gerechten Bitten“, δικαίας λιτὰς ἡμετέρας τελεῖθ' (585 ed. Bothe). „Nun hoffe ich zwar, ſagt Pindar (Ol. 13, 141), bei Gott aber ſteht das Ende, der Ausgang, die Ausführung, die Entſcheidung“ (Pape), ἐν θεῷ γε μὰν τέλος. Wie hier das Subſtantiv τέλος Ziel, Ende, „errungenes Ziel, Erfolg des Strebens, Gewährung der Wünſche“ (Fäſi zur Odyſſee 9, 5) mit Hoffen ἔλπομαι, ſo ſteht es bei Homer O. 17, 496 mit ἀρά Wunſch (Gebet), Verwünſchung in Verbindung; εἰ γὰρ ἐπ' ἀρῇσιν τέλος ἡμετέρῃσι γένοιτο, „o! wenn doch nach unſerm Wunſch es geſchähe.“ „Löſe mich, ſagt Sappho in ihrem ſchönen Melos an Aphrodite, aus ſchweren Sorgen, vollbringe, was mein Herz vollbracht wünſcht", ὅσσα δέ μοι τέλεσθαι θυμὸς ἰμέῤῥει, τέλεσον. „Zeus im Olymp erfülle den ſchicklichen Wunſch mir, τέλεσόν μοι καίριον εὐχήν, gib ſtatt der Uebel mir doch einiges Guten Genuß", ſagt Theognis (V. 341 Anthol. Lyr. Bergk), und einige Verſe ſpäter wünſcht er ſeinen Feinden den Tod und ſich den Beiſtand eines guten Dämons, der ihm dieß nach ſeinem Sinne oder Wunſch ausführen möge, ὅς κατ' ἐμὸν νοῦν τελέσειε τάδε. „Fremdling, ſagt Theokrit (Id. 25, 51 nach Voß), ein himmliſcher Gott iſt traun dein waltender Führer, ſo wird all dein Beginnen dir ſchnell nach Wunſche vollendet", ὥς τοι πᾶν ὅ θέλεις αἶψα χρέος ἐκτετέλεσται. In derſelben Bedeutung, wie bei den Dichtern, findet ſich auch das Wort bei den griechiſchen Proſaikern und zwar, ebenſowohl von Göttern als Menſchen gebraucht. „Vollziehe, was du beſchloſſen", τέλει τὰ δεδογμένα, ruft ein Theil der Zuſchauer bei Lucian dem Peregrinus zu, als er mit ſeiner freiwilligen Selbſtverbrennung zögerte (de Morte Peregrini 31. ed. Tauchnitz.). „Bei Gott ſtand der Ausgang davon (von dieſer Schlacht), nicht bei mir", ἐν γὰρ τῷ θεῷ τὸ τούτου τέλος ἦν, οὐκ ἐν ἐμοί, ſagt Demoſthenes (de Cor. p. 68. ed. Tauchnitz.). „Gleich den mächtigſten Göttern hat auch (dieſer) Pan die Macht, die Gebete der Menſchen zu Ende zu führen, zu vollführen", αγειν ἐς τέλος, ſagt Pauſanias (8, 37, 8). Die Weiber der Eleer baten einſt, wie derſelbe erzählt (5, 3, 3) die Athene um die Erfüllung eines überſchwenglich weiblichen oder mütterlichen Wunſches, und das Gebet, der Wunſch wurde ihnen erfüllt, ἥ τε εὐχὴ σφίσιν ἐτελέσθη. Selbſt noch im Neuen Teſtament findet ſich unter den Bedeutungen, in welchen hier τελέω — zum Theil auch τελειόω — vorkommt, die: „das Geſetz vollenden" (Jac. 2, 8), „die Lüſte des Fleiſches ἐπιθυμίαν σαρκός vollbringen"

(Gal. 5, 17), „es wird alles vollendet werden, das geſchrieben iſt durch die Propheten“ (Luc. 18, 31), „vollendet werden die Worte Gottes“ (Offenb. 17, 17), τελεσθήσονται οἱ λόγοι τοῦ θεοῦ [12]; „mit den ſieben letzten Plagen iſt vollendet der Zorn Gottes“ (Offenb. 15, 1), ἐτελέσθη ὁ θυμὸς τοῦ θεοῦ. Luther überſetzt hier: vollendet, andere: geendigt; aber der Zorn iſt nur geendigt, weil vollendet, weil die göttliche Straf- oder Rachbegierde nun befriedigt, erfüllt iſt. Vitringa in ſeiner Ἀνάκρισις Apocalypsios 1719. S. 678 citirt daher zu dieſer Stelle Klagel. 4, 11: „der Herr hat ſeinen Grimm vollbracht, er hat ſeinen grimmigen Zorn ausgeſchüttet“, כִּלָּה יְהוָה אֶת חֲמָתוֹ consummavit Jehova excandescentiam suam: Sept. συνετέλεσε Κύριος θυμὸν αὐτοῦ.

Es iſt jedoch gar nicht nothwendig, daß ſich der Menſch im Verhältniß zu den Göttern immer auf die eben angeführte Weiſe ausdrücke. Statt des Wunſches kann er nur den Gegenſtand deſſelben ausſprechen und daher auf Seiten der Götter ein dieſem Gegenſtand entſprechendes Zeitwort ſetzen, ohne daß dadurch dem Sinn oder der Sache nach ein Unterſchied entſteht. So iſt es z. B. dem Sinn nach ganz eins, ob ich ſage, wie in den angeführten Stellen der Odyſſee: erfülle mir den Wunſch der Heimkehr, oder ſage: mache, daß ich heimkehre, laß mich heimkehren, gib mir die Heimkehr, wie es z. B. bei Homer heißt: „dann verleihen dir die Götter die Heimfahrt, welche du wünſcheſt“ oder vorhaſt, καὶ τότε τοι δώσουσιν ὁδὸν θεοὶ ἥν σὺ μενοινᾷς (O. 4, 480). So wird auch in den ſogenannten homeriſchen Hymnen gewöhnlich das Wort δίδωμι: geben, gewähren, erlauben gebraucht, ſo in den Hymnen an Herakles und Hephäſtos: „gib Tugend (Tüchtigkeit, Tapferkeit) und Glück“, ὄλβον (Wohlſtand, Segen), an Aphrodite: „gib lieblichen Geſang“, an Athene: „gib Glück und Glückſeligkeit.“ In der Bibel heißt es ſogar nach Luther's wörtlicher Ueberſetzung 1. Sam. 1, 27: „nun hat der Herr meine Bitte gegeben, die ich von ihm bat“ ſtatt das, was ich von ihm bat. Geben, dare brauchten auch die Römer in ihren Gebeten und Wünſchen. „Gebt, was wir flehen“, date quae precamur, heißt es in Horazens ſäculariſchem Geſang; „o mögen dir die Götter viel Gutes geben“, o multa tibi Di dent bona; „die Götter mögen dir geben alles, was du nur wünſcheſt“, Di tibi dent quaecunque optes oder quae velis — eine bei Plautus ſehr oft vorkommende Wunſchform — „ſo viel Gutes, heißt es auch bei ihm im Pſeudolus (A. 4. Sc. 1. 25), mögen dir die Unſterblichen geben, als du dir ſelbſt wünſcheſt“, tantum tibi boni Di immortales duint, quantum tu tibi optes, gleichwie auch Odyſſeus der Nauſikaa wünſcht: „mögen die Götter dir ſchenken, ſo viel dein Herz nur begehret“, *σοὶ δὲ θεοὶ τόσα δοῖεν ὅσα φρεσὶ σῇσι μενοινᾷς* (O. 6, 180). Sie brauchten aber auch das Wort facere, machen, thun: Di faciant, ut sit temeraria nostra querela (Ovid. Trist. V. 13, 17), „machen, geben die Götter, daß ich keinen Grund zu klagen habe“; „die Götter mögen dir wohlthun“, Dii tibi faciant bene, „ſo mögen es die Götter machen“, ita Dii faciant, ita Dii faxint, oder auch utinam Dii ita faxint (Brissonius de Formulis C. I.), nämlich ſo, wie du mir wünſcheſt oder ich mir ſelber wünſche.

Es verſteht ſich ferner von ſelbſt, daß, da die Götter ſelbſt wieder als wünſchende, verlangende, eigenſinnige, eigenwillige, perſönliche, kurz menſchliche Weſen vorgeſtellt werden, alle ſowohl äußerlichen als innerlichen Bedingungen und Zeichen der menſchlichen Bitt- oder Wunſchgewährung auch bei den göttlichen Wunſcherfüllungen angewandt und ſtatt dieſer geſetzt werden können. Dergleichen Ausdrücke ſind z. B.: Gott nickt oder

winkt zu, κατα- oder ἐπινεύει, annuit — ein Wort, von deſſen
Stamm nuo, nutus ſchon Varro de lingua lat. C. 6. das Wort
numen: Wink, Befehl, imperium, Wille, Macht, Gottheit, Gott
ableitet —; Gott hört, anhört, erhört ἀκούει, ἐπακούει, κλύει,
audit, שָׁמַע; Gott „läßt ſich erbitten“ (1. Moſ. 25, 21) —
עָתַר im Kal beten, bitten, orare, im Niphal exorari; — Gott
„läßt ſein Ohr aufmerken“ (Pſalm 10, 17) — Hiphil von קָשַׁב
nach Geſenius eigentlich: „die Ohren ſpitzen“, nach Früheren „das
Ohr neigen oder putzen“; — Gott „ſieht mein Elend an“ (1. Sam.
1, 11) — רָאָה ſehen, videre mit der Präpoſition בְּ anſehen, ſich
umſehen nach etwas, berückſichtigen, respicere, alſo rationem ejus
habere, adeoque concedere, quod petit, Clericus Comment. zu
dieſer Stelle; weitere Beiſpiele ſ. Glassii Philol. sacr. ed. Dathe
1776. p. 964; — Gott „antwortet“ auf die Stimme oder den
Ruf des Menſchen (Pſ. 3, 5) עָנָה respondit, exaudivit. Aber alle
dieſe und ähnliche Redensarten ſind nur perſönliche, ſinnliche,
umſtändliche Zeichen und Ausdrücke der göttlichen Wunſcher-
füllung.

Uebrigens bleiben auch die Hebräer nicht bei dieſen äußerlichen
Zeichen ſtehen, ſondern dringen ins Herz der Sache ein. So
heißt es z. B.: „Jehovah erfülle oder wird erfüllen יְמַלֵּא alle
deine Bitten“ (Pſ. 20, 6); „das Verlangen ſeines Herzens haſt
du ihm gegeben oder gewährt, und das Begehren ſeiner Lippen
nicht gehemmt“, verhindert, d. h. verweigert (Pſ. 21, 3); „Gott
thut“ — יַעֲשֶׂה von עָשָׂה arbeiten, durch Arbeit hervorbringen,
machen, verfertigen, hervorbringen, ſchaffen, zeugen, thun, ein
Wort, das auch von Gott in Beziehung auf ſeinen eignen Willen
gebraucht wird Pſ. 115, 3. 135, 6 — „Gott thut alſo der ihn
Fürchtenden Willen“ רְצוֹן (Pſ. 145, 19). Dieſes Wort bedeutet:
Wohlgefallen, Luſt, Gefallen, Gunſt, Gnade, und ſteht in dem-

ſelben Pſalm Vers 16, wo es heißt: „Du machſt ſatt, ſättigſt“, d. h. „erfüllſt alles was lebt mit Wohlgefallen“, wie Luther, „mit Luſt, mit dem, was ſie wünſchen“, wie de Wette, mit „Gnade“, wie E. Meier, „mit Wohlthaten“, beneficia, wie Geſenius, mit Segen, benedictione, oder mit dem, was ſie wünſchen, optatis oder prouti optant, wie ältere lateiniſche Ueberſetzer überſetzen. Es iſt aber, wenn auch nicht von dem engherzigen Standpunkt der Theologie, doch von dem univerſelleren und höheren Standpunkt der Anthropologie aus, völlig einerlei, ob man (objectiv) mit Gnade oder (ſubjectiv) mit Luſt, mit Segen oder mit Wunſch überſetzt; denn daſſelbe, was die Luſt, iſt die Gnade, nur vergegenſtändlicht als die Urſache der Luſt. Freude macht nur Andern, wer ſelber Freude an der Freude hat, im Beglücken glücklich iſt. Indem Gott die Wünſche der lebendigen Weſen erfüllt, erfüllt er ſeinen eignen Wunſch, das Verlangen, daß ihr Verlangen geſtillt werde, denn er iſt, wie es wenigſtens in eben demſelben Pſalm V. 9 heißt, Allem gut טוֹב, und „wünſcht“, will חָפֵץ nicht nur, wie es in dem Rachepſalm 35, 27 heißt, das Heil ſeines Dieners, ſondern das Heil aller ſeiner Geſchöpfe, denn über alle ſeine Werke iſt, erſtreckt ſich ſein Erbarmen רַחֲמָיו — ein, nebenbei bemerkt, herrliches, tief materialiſtiſches Wort, denn es kommt her von רֶחֶם Bärmutter, Mutterleib und bedeutet die Eingeweide, als Sitz der Sympathie, des Mitleidens, der Liebe, dann dieſe ſelbſt, das neuteſtamentliche σπλάγχνα. „Gnädig und Barmherzig“ gehört aber zuſammen. Das Wort ἔλεος, ἐλεέω im N. T. vereint beides in ſich. Gnade folgt auf Barmherzigkeit, wie Freuden auf Leiden, auf Mitleiden. Das griechiſche Wort für Gnade bedeutet urſprünglich Freude χάρις: χαρά.

Was die Gebete, daſſelbe ſagen, ja noch freimüthiger, die bloßen Wünſche, welche zu ihrem Lieblingsausdruck die Götter haben, wie ſchon aus den ſo eben angeführten Wünſchen der Römer erhellt. Gleich der erſte Wunſch, der in der Ilias ausgeſprochen wird, lautet: θεοὶ δοῖεν 1, 18, geben die Götter, daß ihr Priamos Stadt zerſtört! Der Menſch nimmt aber eben nur deßwegen die Götter zum Ausdruck ſeiner Wünſche, weil der innigſte Wunſch des Wunſches ſeine Erfüllung, dieſe aber die Sache, die Verrichtung, die τιμή der Götter iſt, obgleich der Wunſch ſo ſehr die Götter mit ſich verſchmilzt, ſo ſehr ihr Weſen in ſich auflöſt, daß ſelbſt die hoffnungsloſen Wünſche, die Wünſche, die ſich bewußt ſind, nur Wünſche zu ſein und bleiben, eben ſo die Wünſche, die nicht einmal einen ſelbſtſtändigen Satz bilden, die ſich nur in Ausrufungswörtern kundgeben, — z. B. mehercule, d. i. ita me Hercules juvet — mit oder durch Gott ausgedrückt werden. Eben deßwegen, weil die Götter, als Ausdrücke von Wünſchen, auch nur die Bedeutung von Wünſchen haben, der Gott im Wunſche ſich nicht von einem bloßen Utinam, d. h. „Wollte Gott", „Wie wünſchte ich", Dii faxint, Velim [13] unterſcheidet, kann auch der Wunſch unbeſchadet ſeines Sinnes das Wort Gott entbehren. So werden die Wünſche bei Homer und anderwärts oft nur mit einem bloßen O wenn! O daß! ausgedrückt. Die Römer ſagten, wenn ſie Einem Böſes wünſchten: male tibi Dii faciant, aber auch bloß: male sit oder quae res tibi male vertat; wenn ſie ein nach ihrer Meinung übles Anzeichen von ſich wegwünſchten: Dii omen avertant, Jupiter omen avertat, aber auch bloß: procul omen abesto; procul sit omen (Brissonius a. a. O.); wenn Jemand nieſte: Salve! ſei geſund oder glücklich! wie die Juden: „gutes Leben" wünſchten: טוֹבִים חַיִּים (Buxtorf עֲטִישָׁה), während die Griechen ſagten: Ζεῦ σῶσον, gleich dem deutſchen: „Gott geſegne, Gott helf!" So ſagten auch die Hebräer, wenn ſie Jemand Gutes, Glück wünſchten: „Jehovah (ſei) mit Dir“, aber auch: „Friede (Heil, Wohl) Dir!“ εἰρήνη ὑμῖν im Neuen Teſtament, gleichwie auch die Römer Salutem, Heil, Wohlſein, die Griechen χαῖρε, Freude Dir oder Freue Dich! wünſchten. Aber es iſt ganz gleichgültig, ob theiſtiſch oder atheiſtiſch der Wunſch ſich ausdrückt. In jedem Wunſch ſteckt ein Gott, aber auch in oder hinter jedem Gott nur ein Wunſch.

Zwiſchen Gebet und Wunſch iſt übrigens kein anderer Unterſchied, als daß das Gebet ein unmittelbar an die Götter ſelbſt gerichteter, in Form einer Bitte ausgeſprochener, daher mit Demüthigungen und Ehrfurchtsbezeugungen, wenn es ein beſonders wichtiger Gegenſtand iſt, mit Opfern, Spenden, Verbindlichkeiten, Gelübden verbundener Wunſch iſt. So betete z. B. Hanna die Mutter Samuels zum Herrn und weinete und gelobte ein Gelübde und ſprach: „Herr Zebaoth, wirſt du deiner Magd einen Sohn geben, ſo will ich ihn dem Herrn (d. h. dir) geben ſein Lebenlang.“ (1. Sam. 1, 10. 11.) So flehte in der Ilias die troiſche Prieſterin Theano zur Pallas Athene gelobend, ihr zwölf Kühe zu opfern, wenn ſie ſich der Trojer erbarmte. (6, 304 bis 10.) Wunſch oder Gebet und Gelübde ſind bekanntlich ſo innig mit einander verbunden im Sinne des Alterthums, daß bei den Griechen und Römern dieſelben Worte: εὔχομαι, προσεύχομαι, εὖχος, εὐχωλή, voveo, votum Wünſchen und Geloben bedeuten. Aber eben ſo wird auch Wünſchen und Bitten, Beten mit denſelben Worten bezeichnet. Das eben erwähnte εὔχομαι z. B. bedeutet geloben (auch ſich rühmen), beten, wünſchen, eben ſo ἀράομαι bitten, flehen, wünſchen, auch verwünſchen, precor bitten, wünſchen, verwünſchen, beten. Statt beten orare oder bitten die Götter precari a diis ſagen die Römer auch: wünſchen oder erwünſchen von den Göttern, oder bloß wünſchen. Du haſt erhört, ſagt Plinius im Schlußgebet ſeines Panegyricus an den capitoliniſchen Jupiter, unſre Gebete gegen einen ſchlechten Fürſten, erhöre nun auch unſre Wünſche für einen Fürſten, der das gerade Gegentheil davon iſt. Hier ſteht zwar das Wünſchen optare dem imprecari entgegen, welches Fluchen bedeutet — ſo überſetzt es auch Schäfer — aber der Fluch iſt ja ſeinem urſprünglichen Sinn nach auch ein Gebet, auch ein an die Götter gerichteter Wunſch, daher preces: Gebet, Bitte, auch Verfluchung bedeutet, und imprecari kommt ja ſelbſt her von precari, wie der deutſche Fluch von Flehen (Clauberg. Ars Etym. 1663. p 39). „Dieß wünſch ich für euch, ſagt Ovid in ſeinen Faſten (1, 695) am Schluß eines Gebetes an Ceres und Tellus, dieß wünſcht euch optate ihr Bauern, und die beiden Göttinnen mögen dieſe Bitten oder Wünſche preces giltig, wirklich machen, efficiatque ratas utraque diva preces. Alſo ſollen ſich die Menſchen nichts wünſchen? wirft ſich Juvenal ein in der 10. Satyre (346), nachdem er die Thorheit der menſchlichen Wünſche gezeigt. Nein! antwortet er darauf, aber ſie ſollen nur beten, daß ein geſunder Sinn in einem geſunden Leibe ſei. Orandum est, aber es könnte eben ſo gut ſtehen: optandum est. Auch bei Cicero kommt die Redensart vor: etwas von den Göttern erwünſchen, a Diis immortalibus optare. (Nizolius, Thes. Cic. unter opto und voveo.) Die Bitte iſt übrigens ſo unzertrennlich vom Wunſche, daß auch da, wo wie bei den hebräiſchen Worten, welche ein Suchen, Fragen, Fordern, Bitten ausdrücken, wie z. B. שָׁאַל, in den Lexiken wenigſtens gewöhnlich das Wort Wunſch fehlt, doch die Sache nicht fehlt, denn man ſucht, verlangt, erbittet ſich nur, was man begehrt und wünſcht. Daher heißt im Griechiſchen *δέομαι* bedürfen, nöthig haben, verlangen, wünſchen, bitten, *δέησις* Bedürfniß, Bitte. Und im Hebräiſchen bedeutet בָּעָה Blaſen werſen, oder wallen, kochen machen, dann durch Uebertragung auf Wallungen des Gemüths, Begehrens, erſuchen, bitten, chald. בְּעָא, davon בָּעוּ Bitte, Daniel (6, 8): „eine Bitte bitten von Gott und Menſchen“. (Burtorf und Geſenius.)

Zwiſchen Bitten und Beten iſt aber kein anderer Unterſchied, als daß der Sprachgebrauch das Wort Beten, Gebet allein auf die an die Gottheit gerichteten Bitten beſchränkt hat. Wenn man die mit dem Gebete verbundenen Demüthigungen, das Hände-Ausſtrecken, das Kniebeugen, das ſich zu Boden Werfen zum Unterſchied des Gebets von der Bitte machen will, ſo vergißt man, daß auch die bloße Bitte dieſe demüthigende, ſelbſt zu Boden werfende Gewalt über den Menſchen ausübt, daß es auch fußfällige Bitten gibt. Das hebräiſche Wort שָׁחָה bedeutet im Hithpael ſich beugen, niederknieen, zu Boden werfen, anbeten, adorare, προςκυνεῖν: aber daſſelbe Wort mit demſelben Sinn wird auch gebraucht von den Selbſterniedrigungen und Demüthigungen vor Vornehmen, Mächtigen, alſo vor ſolchen, an die man ſich nach unſerm Sprachgebrauch nicht mit Gebeten, ſondern Bitten oder Bittgeſuchen wendet. [14] So „neigete ſich Jakob ſiebenmal auf die Erde“ vor Eſau, um durch dieſe Demuthsbezeugungen ſich die Gnade ſeines Herrn Bruders zu erwerben, ſo fielen die Brüder Josephs vor ihm nieder zur Erde auf ihr Antlitz, wie Luther dieſes Wort hier überſetzt, als ſie nach Aegypten gekommen waren, um von ihm, dem damaligen Herrn des Landes, Getreide zu kaufen. (1. Moſ. 42, 6.) Ἱκετεύω heißt im Griechiſchen flehentlich bitten, aber das Wort gilt eben ſo, wie das ihm entſprechende lateiniſche supplico (von supplex, niederknieend, fußfällig), nicht nur vor Göttern, ſondern auch vor Menſchen, nicht nur von Gebeten, ſondern auch von Bitten. Der flehentlich Bittende umfaßte eben ſo die Kniee der Menſchen, als die der Götter. Als

Priamos ſich vom Achilleus die Leiche ſeines Sohnes erbat, „umſchlang er die Knie und küßte die Hände" (Il. 24, 478), wie man auch die Hände der Götterſtatuen zu küſſen pflegte. In den Knieen der Menſchen, ſagt daher Plinius (Nat. Hist. l. 11, c. 45, S. 103), liegt eine gewiſſe Heiligkeit, nach der Beobachtung der Völker. Dieſe berühren die Schutzflehenden, zu dieſen ſtrecken ſie die Hände aus, dieſe verehren ſie wie Altäre, d. h. wie Schutz- und Zufluchtsorte.

6.

Das Urphänomen der Religion.

Die Götter ſind Erſcheinungen, die kommen und verſchwinden — Erſcheinungen, gleichgültig, ob ſie außer dem Menſchen oder im Menſchen, ob ſie in Perſon oder in ihren Wirkungen oder nur im Glauben, in der Vorſtellung erſcheinen; denn auch das religiöſe Feſt (ſ. E. Spanhemii Observ. in Callim. H. ad Apoll. v. 7 u. 13), das Opfer, das Gebet ſind Theophanien oder Göttererſcheinungen. „Wenn die Götter, ſagt der Kaiſer Mark Antonin, ſich um Niemand bekümmern, eigentlich ſich berathen, Beſchluß faſſen, ſo [15] wollen wir weder opfern, noch beten, noch ſchwören, noch ſonſt was thun, was wir nur in der Vorausſetzung thun, daß die Götter uns gegenwärtig ſind und mit uns leben." *ἅπερ ἕκαστα ὡς πρὸς παρόντας καὶ συμβιοῦντας τοις θεοὺς πράσσομεν. (Εἰς Ἑαυτ.* 6, 44.) „Von Alters her, ſagt der Phäakenkönig in der Odyſſee (7, 201), erſcheinen ja ſichtbare Götter Uns, wann wir ſie ehren mit heiligen Feſthekatomben". Wenn man auch dieſe Aeußerung nur als einen Vorzug der Phäaken als eines gottverwandten Volks anſehen will, ſo bezieht ſich doch dieſer Vorzug nur auf die Sichtbarkeit oder vielmehr Klarheit und Deutlichkeit der Erſcheinung, beſteht der Unterſchied überhaupt zwiſchen den außerordentlichen, perſönlichen und den gemeinen, unperſönlichen Göttererſcheinungen nur darin, daß dort die Götter dem leiblichen, hier nur dem geiſtigen Auge gegenwärtig ſind; denn wer kann die Götter auch nur anrufen, ohne ſie ſich zu vergegenwärtigen, ohne ſie wenigſtens im Geiſte vor ſich erſcheinen zu laſſen?

Mögen die Götter an ſich ſein, was ſie wollen, mögen ſie an ſich immerwährende und allgegenwärtige Weſen ſein — für den Menſchen wenigſtens ſind ſie keine beſtändigen Weſen, unterſcheiden ſie ſich nicht von den vorübergehenden Erſcheinungen des Himmels, die ja ſelbſt darum einſt für Götter galten und jetzt noch bei vielen Völkern gelten. Mag einer auch den frommen Vorſatz faſſen, immer und überall an die Götter zu denken, ſowie er ſich in eine Handlung oder Anſchauung, Sorge oder Freude, Arbeit oder Unterhaltung, kurz in irgend einen Gegenſtand des menſchlichen Lebens vertieft, verliert er unwillkührlich die Götter aus dem Sinn Hören wir, wie ſich darüber ein Chriſt ausſpricht. „Wollen wir einmal unſer Leben berechnen; den wievielſten Theil davon widmen wir Gott? der wievielſte Schritt gehört ſeinem Dienſte? der wievielſte Gedanke erhebt ſich zu Gott? Die Gebete ſelbſt, was ſind ſie anders, als fortgeſetzte Vergehungen, da wir in der Gluth ſelbſt kalt ſind, mitten in der Andacht ſelbſt in eitle Bilder uns verlieren“? (**Ph. Mornaeus de verit. Rel. christ. c. 16.**)

Aber welche Erſcheinungen unter den mannigfaltigen und ſcheinbar regelloſen Göttererſcheinungen ſind die urſprünglichen, über das Weſen der Götter entſcheidenden? Offenbar die geiſtigen, innerlichen, wenn gleich für den Gläubigen, ſobald einmal die Götter fix und fertig ſind, ſich dieſes Verhältniß umkehrt, die leibliche oder perſönliche Göttererſcheinung ſich nicht auf den Götterglauben, ſondern umgekehrt ſich dieſer auf jene ſtützt.

Der Inhalt der geiſtigen Theophanien, der Gebete, Opfer, Feſte iſt aber zuletzt nur entweder *Dank* oder *Bitte*: — Dank, Lob, Preis für erfüllte Wünſche, empfangene Wohlthaten — Bitte um Erfüllung von Wünſchen, deren Gegenſtand entweder ein wirkliches Gut iſt, oder die Abwendung eines Uebels oder, wie in den Sühn- und Schuldopfern, den Buß- und Verſöhnungsfeſten, die Beſchwichtigung des göttlichen Zorns, als des urſächlichen Uebels. Aber dem Loblied geht das Klagelied, dem Dank die Bitte, dem erfüllten Wunſch der leere, bloße Wunſch voraus, wie die Saat der Ernte, die Braut der Mutter, der Durſt dem Trunk.

Der Wunſch iſt die Urerſcheinung der Götter. Wo Wünſche entſtehen, erſcheinen, ja entſtehen die Götter. Selbſt in der Ilias, die doch dem hiſtoriſchen oder vielmehr für uns vorgeſchichtlichen Urſprung der Götter ſo ferne bereits ſtand, die ſchon eine reiche Götter- und Mythenwelt vor ſich hatte, iſt doch von dem Wahrheitsinſtinkt des Dichters das Urphänomen der Religion dadurch ausgeſprochen oder errathen, daß gleich die erſte eigentliche Theophanie in derſelben, der zürnende Gott Apollo nur die ſinnliche Erſcheinung und Verwirklichung eines ausdrücklichen Wunſches, des prieſterlichen Rachewunſches iſt, gleichwie auch gleich in der erſten Olympiſchen Ode Pindars der Gott gleichzeitig mit dem Wunſche zum Vorſchein kommt. „Dem Meere nahe dann tretend dem grauen, allein in der Dämmrung rief er an (*ἄπυεν* d. h. *ἐφώνει. προσεκαλεῖτο. τουτέστιν ηὔξατο τῷ Ποσειδῶνι* Schol. Pind. Carm. ed. Beckius) den rauſchenden, guten Lenker des Dreizacks. Augenblicks ihm ſtand er da“ (Mommſen);

ὁ δ' αὐτῷ πὰρ ποσὶ σχεδὸν φάνη (118). Auch in der Odyſſee geſchieht die erſte Theophanie, die Erſcheinung der Athene, der Schutzgöttin des Odyſſeus, gerade in dem Momente, wo ſein Sohn Telemach „ſaß bei den Freiern, das Herz voll großer Betrübniß, denkend des Vaters Bild, des herrlichen, ob er doch endlich käme“. (O. 1, 114.) Wie er dieſes denkt, *τὰ φρονέων* (V. 118), erblickt er die Athene, wenn gleich in angenommener Geſtalt. Zwar erſcheint Athene von freien Stücken, kommt eigenwillig den Wünſchen ſeiner Vaterliebe und ſeines Freierhaſſes zuvor. Aber die eigenmächtigen Göttererſcheinungen und Götterwirkungen [16] ſind nur poetiſche, ja poetiſch ſelbſt nothwendige, aber ihrem Weſen nach überflüſſige, luxuriöſe Erſcheinungen, eben weil ſie durch keine Noth, kein Verlangen hervorgerufen werden, ſetzen überhaupt das Daſein der Götter ſchon voraus, haben keine genetiſche Bedeutung, können daher nicht den erſtgenannten Göttererſcheinungen gleichgeſetzt werden. [17] In der Ilias folgt gleich auf die treffende Erſcheinung Apollos eine ſolche luxuriöſe Götterwirkung. Daß Achilleus am zehnten Tage der verheerenden Peſt das Volk zuſammenberief, um über den Grund des Uebels zu berathen, dieſen Gedanken oder Entſchluß legt' in die Seele ihm die lilienarmige Here, denn ſie fühlete Schmerz, die Danaer ſterben zu ſehen. (V. 55, 56.) Lag denn aber dieſer Gedanke dem Achilleus nicht höchſt nahe? Fühlte er denn bei dem Tode ſeiner Kriegsgefährten keinen Schmerz? bedurfte er dazu eine Eingebung oder Anregung von Oben?

Wie bei Homer Here dem Achilleus den in ſeiner Stellung und bei ſeinem Charakter ſich von ſelbſt verſtehenden Gedanken einer Volksverſammlung eingibt; ſo ſagt oder befiehlt וַיֹּאמֶר in der Bibel Jehovah dem Jacob, nach Hauſe zu reiſen, während doch in den Verſen vorher die dringenden Gründe angeführt werden, die ihn zur Heimreiſe bewegen (1. Moſ. 31, 1—3) und es ſchon in dem vorhergehenden Kapitel (V. 25) heißt, daß er nach Hauſe wollte. Eben ſo befiehlt ebendaſelbſt K. 35 Gott oder Elohim, wie es im Text heißt, dem Jacob, ſich von Sichem nach Bethel zu begeben, während doch im vorhergehenden Kapitel Jacob dieſe Beſorgniß äußert, es möchten die benachbarten Völker ſich an ihm wegen der von ſeinen Söhnen gegen die Einwohner dieſes Landes begangenen̄ Greuelthaten rächen. Was iſt aber das für ein Gott, der mir nur vor- oder vielmehr nachſagt, was mir meine Selbſtliebe befiehlt? Was das für ein Gott, der mir, wenn ich durſtig bin, ſtatt den Durſt zu löſchen, nur ſagt: trinke! oder denke daran den Durſt zu ſtillen! Wer kann alſo Wirkungen unberufener göttlicher Galanterie den mit Thränen herbeibeſchwornen Wirkungen göttlicher Barmherzigkeit gleichſtellen?

Eine ähnliche Bewandtniß als mit den Eingebungen der Here, hat es mit der zweiten eigentlichen, auch durch Here veranlaßten Theophanie, der Erſcheinung der Athene vor Achilleus. Auch dieſe Erſcheinung iſt eine eigenmächtige, aber auch ſie vertritt nur, verſinnlicht nur Achilleus eignen Sinn und Verſtand, denn hätte Achilleus den Agamemnon niedergehauen, ſo hätte er ſich um den unſterblichen Ruhm gebracht, der Gegenſtand der göttlichen Ilias zu ſein, eine ſeines Sängers und ſeiner ſelbſt völlig unwürdige Rohheit und Gemeinheit begangen. Athene erſcheint ihm daher in dem Momente, wo er erſt das Schwert herauszog, ἕλκετο, noch nicht herausgezogen hatte, wo die That noch in Gedanken, wie das Schwert halb in der Scheide ſtack, wo dieſer Gedanke durch andere Gedanken in der Schwebe gehalten wurde, wo er zweifelte, ſich beſann, was er thun ſollte, ob den Zorn befriedigen oder beherrſchen. Wer aber einmal ſo zweifelt, iſt ſchon Herr und Meiſter ſeines Zorns. Athene ſagt darum dem Achilleus auch nichts anderes, als was ihm ſein eigner Verſtand, ſein eignes Ehrgefühl, ja ſelbſt ſein eigner Vortheil eingab.

So dichteriſch ſchön, ſo ſinn- und tactvoll auch dieſe Göttererſcheinung iſt, ſo hat ſie doch nicht gleiches Gewicht, gleiche Bedeutung mit der dritten Theophanie der Ilias, der durch den Hülferuf des ſchwer gekränkten Achilleus aus der Tiefe der Natur hervorgezauberten Erſcheinung der Thetis. Athene iſt die Erſcheinung eines Zwangs, einer Gewalt, die ſich Achilleus anthut, aber die urſprüngliche Göttererſcheinung iſt nicht da, wo der Menſch ſeinem Herzen einen Zwang anthut, ſondern da, wo er ihm Luft macht.

Die Gedanken, die Here und Athene dem Achilleus eingeben, hat Homer, der Dichter, ihm eingegeben, gleichwie auch die Befehle Jehovahs in der Bibel nur der dichtende Erzähler dem Jacob gegeben hat; aber die Erſcheinung der Thetis kommt und ſtammt nicht aus dem Kopf des Dichters, ſondern aus Achilleus eigner Bruſt; er ſelbſt hat ſie verlangt. Allerdings — was wäre denn auch ein Dichter, wenigſtens ein Dichter, wie Homer, wenn er nicht ſeinem Gegenſtand gemäß dichtete? — iſt auch Athene dem Haupte des Achilleus entſprungen oder entnommen; aber eben *aus dem Kopfe* — wenn gleich noch nicht bei Homer — iſt auch nur Athene, die Göttin der Klugheit und Weisheit entſprungen; die andern Götter, die in der Ilias, wie in der Welt überhaupt die Menſchen beherrſchen, ſind, wenngleich auch nicht ohne Kopf, doch aus andern Organen entſprungen. So wenig der Kopf für ſich allein zur Zeugung der Menſchen, ſo wenig reicht er für ſich allein zur Zeugung der Götter hin. Es iſt eine höchſt beklagenswerthe, aber leider! nicht wegzuläugnende Thatſache, daß die Götter ſowohl als die Menſchen ihr Daſein nur der Wahrheit des „Senſualismus und Materialismus“ verdanken.

So iſt bei Homer Okeanos, der die Erde umfluthende Weltſtrom, „welchem alle Ström' und alle Fluthen des Meeres, alle Quellen der Erd' und ſprudelnde Brunnen entfließen“ (J. 21, 196—97), der Urſprung von Allem, der Urſprung ſelbſt der Götter (*θεῶν γένεσιν* J. 14, 201, 302). Die Götter trinken nun zwar nicht, wie die Sterblichen, zur Beſtätigung dieſes ihres Urſprungs Waſſer, ſelbſt nicht Wein und haben deßwegen, und weil ſie zugleich auch kein Brot eſſen, kein Blut in ſich, aber doch einen Saft *ἰχώρ*, welcher fließt *ῥέει* (J. 5, 340) und daher ſeinen Urſprung aus, ſeinen Zuſammenhang mit dem Flußwaſſer des Okeanos — *ῥόον Ὠκεανοῖο* J. 16, 151, *ποταμοῖο ῥέεθρα Ὠκεανοῦ* J. 14, 245 — nicht verläugnet. Wie aber Okeanos die Geneſis, der Urſprung der Götter, ſo iſt das Blut die (ſpecielle) Geneſis des Menſchen; denn nur aus dem Blute entſpringt Leben und Bewußtſein. So erkannt der Geiſt oder Schatten der Mutter des Odyſſeus ihn ſogleich, als ſie Blut getrunken (*πίεν αἷμα κελαινεφές. αὐτίκα δ' ἔγνω.* O. 11, 153). Wo alſo kein Blut (O. 3, 455), aber auch kein Fleiſch, kein feſter körperlicher Beſtand und Zuſammenhang, wo „nicht mehr wird Fleiſch und Gebein durch Sehnen verbunden“ (O. 11, 219), da iſt auch kein Leben, keine Geiſteskraft — *νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα* O. 10, 521 — keine Feſtigkeit des Willens, kein Zuſammenhang, keine Cohäſion des Bewußtſeins, keine *φρένες ἔμπεδοι* (O. 10, 493), überhaupt kein ſich von einem Traumbild, einem Schatten, einem Rauche unterſcheidendes, kein widerſtehendes, ſtandhaltiges Weſen. Kurz Homer iſt „Materialiſt“. Homer weiß nichts von einem vom Leibe unterſchiedenen und unabhängigen Geiſte; er weiß nur von einem Geiſte im Leibe, nur von einem Verſtande, einem Gemüthe, einem Willen in oder mit Körperorganen — *νόος μετὰ φρεσίν* J. 18, 419, *νόος ἐν στήθεσσι* O. 20, 366, *θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν* J. 4, 152, *ἐν φρεσὶ θυμὸς* J. 8, 202 — nur von einem Hören mit Ohren (z. B. J. 15, 129. 12, 442), nur von einem Sehen mit Augen (J. 1, 587. 21, 54 und ſonſt oft) — nichts alſo von den Kunſtſtückchen der modernen Somnambuliſten und Spiritualiſten, welche zum Beweiſe der gänzlichen Verſchiedenheit und Unabhängigkeit des Geiſtes vom Körper ihre Gefühle und Gedanken mit derſelben Virtuoſität und Geläufigkeit durch den After, als durch die Kopforgane ausdrücken. Gleichwohl iſt Homer Dichter — unübertrefflicher, unvergleichlicher Dichter. Und ſo hat denn das eben ſo große Kunſt- als Naturgenie des griechiſchen Volks ſchon vor faſt 3000 Jahren zur tiefſten Beſchämung der *ἀμενηνὰ κάρηνα*, auf deutſch: Schwachköpfe der gegenwärtigen Geiſter- oder Schattenwelt, das Problem, wie mit dem Materialismus der Natur der Idealismus der Kunſt ſich vereinigt, wenigſtens dichteriſch, thatſächlich gelöſt.

7.

Der Anfangswunſch.

Die Erſcheinung der Götter iſt nur da eine nothwendige und urſprüngliche, eine eben deßwegen nicht nur poetiſche, ſondern auch religiöſe Erſcheinung, wo ſich mit Nothwendigkeit ein Wunſch in der menſchlichen Bruſt erhebt. So war der Wunſch des Chryſes, der Wunſch des Achilleus, ſich zu rächen, ein nothwendiger, unabweisbarer, unwiderſtehlicher Wunſch. Aber dieſe Nothwendigkeit erſtreckt ſich keineswegs nur auf die Wünſche der Rachſucht; bei jedem Anliegen, bei jedem wichtigen Schritt, den der Menſch thut, bei jedem Unternehmen, das über Glück oder Unglück entſcheidet, entſteht in ihm nothwendig der Wunſch, daß es gelinge, kommen daher die Götter, wenn auch nur im Menſchen, zum Vorſchein.

Beweiſe und Beiſpiele hiervon ſind in der Ilias die Opfer, welche die Achäer vor dem Beginn der Schlacht den Göttern bringen „flehend dem Tode der Schlacht zu entgehn und dem Toben des Ares“ (2, 400); die Gebete der Troer und Achäer vor dem unter feierlich beſchwornen Friedensbedingungen beſchloſſenen Zweikampf des Menelaos und Paris um Vertilgung des Meineidigen und des Urhebers des unſeligen Krieges (3, 275 bis 323); die Gebete des Menelaos (3, 350), des Diomedes (5, 114) und anderer Helden oder derſelben bei andern Gelegenheiten, ehe ſie den Pfeil oder die Lanze gegen ihre Feinde ſchleudern; die Gebete des Odyſſeus und Meriones vor dem Ziele des Wettlaufs (23, 770) und vor dem Pfeilſchuß nach dem Ziele der Schützen (23, 872) bei den Wettſpielen zu Patroklos Ehren; die Trankſpenden und Gebete der Achäerfürſten zum Zeus um Erbarmung, als ſie Odyſſeus und Phönix zum Achilleus abſenden, um dieſen zur Theilnahme an der Schlacht zu bewegen, und die Gebete eben dieſer beiden zum Poſeidon, „daß ſie leicht doch gewönnen den hohen Sinn des Achilleus,“ als ſie längs dem Meere zu Achilleus hinwandeln (9, 171—84); in der Odyſſee die Trankopfer Telemachs bei ſeiner Abfahrt von Ithaka (2, 432); das Gebet deſſelben bei ſeiner Ankunft in Pylos zum Poſeidon um Erreichung des Zwecks ſeiner Herreiſe (3, 60); das Gebet des Odyſſeus bei der Ankunft im Lande der Phäaken, „daß er im Volk Barmherzigkeit finde und Gnade“ (6, 327) d. h. Entſendung und Heimkehr (7, 151), die er von den gedankenſchnell ſegelnden Phäaken erlangen wollte; die, aber hier nur in einer Unterredung mit ihr ausgeſprochene, Bitte deſſelben an Athene um ihren Beiſtand bei ſeiner Ankunft in Ithaka (13, 385), endlich das Gebet deſſelben zu Zeus vor der Beſtrafung der Freier um ein günſtiges, ermuthigendes Zeichen, d. h. ein Zeichen, daß ihm die Rache gelingen werde (O. 20, 98).

Dieſe aus dem Dichter geſchöpften Beiſpiele ſind aber Beiſpiele aus dem wirklichen Leben der Griechen. Nichts begannen ſie, nichts unternahmen ſie — keine Reiſe, keinen Krieg, keine „Ueberſchreitung der Grenze,“ keine „Einſchiffung,“ keine „Landung“ (Wachsmuth, Hell. Alterth. II. B. Zeit und Geleg. des Götterdienſtes), ſelbſt keinen Wettkampf, kein gymnaſtiſches Spiel, keine Jagd, keine Ausſaat, keine Hochzeit, kein Gedicht, keine Rede, wenigſtens keine gerichtliche (ſ. z. B. den Anfang der Rede des Lykurgos gegen Leokrates und des Demoſthenes von der Krone), kurz, keine irgend wie wichtige Handlung, ſelbſt nicht die Oeffnung eines Weinfaſſes, um den neuen Wein zu koſten (Plut. Symp. 3, 7), ohne die Götter, ſei's mit, ſei's ohne Opfer, anzurufen, ſich ihren Beiſtand, ihren Segen zu erbitten. Alles, ſagten die frommen Griechen, muß man mit den Göttern anfangen, *σὺν τοῖς ϑεοῖς ἄρχεσϑαι παντὸς ἔργον*, weil ſie die Herren ebenſowohl aller friedlichen als kriegeriſchen Verrichtungen ſeien. (Xenoph. Oecon. c. 6, 1.) Daſſelbe ſagten, daſſelbe thaten die Römer. „Es iſt, beginnt Plinius ſeine Lobrede auf den Kaiſer Trajan, ein ſchöner und weiſer von unſern Vorfahren eingeführter Gebrauch, ſowohl Handlungen, als Reden mit Gebeten anzufangen, weil ohne der unſterblichen Götter Beiſtand, Rath, Ehre („Verehrung“ Schäfer, honore) die Menſchen nichts auf gehörige und vorſichtige Weiſe begännen.“

Woher kommt es aber, daß der Menſch bei jedem Werke, namentlich im Beginn deſſelben [18] die Göttermacht beanſprucht? Die Vorausſetzung, ja der Grund jedes Unternehmens iſt der Wunſch und die Hoffnung, daß es gelinge. Wie hätte z. B.

Odyſſeus ſich den Armen einer Göttin entreißen und den Gefahren der See ſich ausſetzen können, wenn ihn nicht der Wunſch, nicht die Hoffnung, endlich doch noch nach Hauſe zu kommen, beſeelt hätte? Aber die Erfüllung dieſes Wunſches hängt keineswegs nur vom Menſchen, ſeiner Vorſicht, ſeiner Bemühung und Anſtrengung, ſondern auch zugleich von äußern Umſtänden und Bedingungen ab. „Zu allem Tüchtigen, ſagt der Tragiker Jon, gehört ein Drei: Verſtand und Kraft und Glück.“ (Voß, mythol. Briefe 5. Bd. S. 135.) Bin ich auch ein noch ſo geſchickter und geübter Bogenſchütze, habe ich meinerſeits auch gar nichts verſäumt und außer Acht gelaſſen, um mein Ziel nicht zu verfehlen; es kann dennoch irgend ein äußerer widriger Vorfall, ſei's auch nur eine Mücke, die mir im Augenblick des Viſirens in das Auge fliegt, oder eine Bremſe, die mich in die Hand ſticht, meinen Pfeil vom erwünſchten Ziele ablenken. Nur unter der Bedingung, daß die äußern Umſtände gerade mit meinen Zwecken zuſammentreffen oder wenigſtens keine unüberwindlichen Hinderniſſe da ſind, gelingt mein Unternehmen. Nur das Wünſchen iſt ausſchließliches Eigenthum des Menſchen, das Können, das Thun iſt ein Gemeingut, an dem die Außenwelt eben ſo viel Antheil hat, als er ſelbſt. Alles, was Sache des Willens iſt, d. h. was der Menſch — praemissis praemittendis — durch Bewußtſein und Bewegung zu Stande bringt, iſt daher zugleich Sache des bloßen Wunſches, weil es möglich iſt, daß ſeine Bemühung vereitelt, ſeine Kraft unterwegs gebrochen werde. In der Vorſtellung dieſer furchtbaren Möglichkeit, in der Herzensangſt, die gerade beim Beginn eines Werkes, wo die Sache ſelbſt nur noch Vorſtellung, nur noch Möglichkeit iſt, am mächtigſten ihn erfaßt, ruft er daher die göttliche Macht an, weil vor ihr dieſe peinigende Vorſtellung verſchwindet, weil ſie ihm die Gewißheit von der Erfüllung ſeiner

Wünſche einflößt; denn ſie iſt, was der Menſch nicht iſt, aber ſein möchte, kann, was er nicht kann, aber können möchte, weiß, was er nicht weiß, aber wiſſen möchte. Mit dem Willen, der vereitelt wird, der an dem Widerſtand der Außen- und Nebenwelt ſcheitert, bei jedem Schritt die ſchmerzlichſten Unterbrechungen und Hemmungen erleidet, iſt zugleich auch die und zwar erwünſchte Vorſtellung oder Möglichkeit eines unbeſchränkten, ununterbrochnen, widerſtandslos ſich durchſetzenden Willens, mit dem verwünſchten Nichtwiſſen, dem Nichtwiſſen von Dem, was man eben wiſſen möchte, zugleich auch die erwünſchte Vorſtellung oder Möglichkeit vom Wiſſen dieſes Nichtgewußten gegeben. Dieſe Vorſtellung iſt daher keine gleichgültige, keine leichtſinnige, keine nichtsnutzige und nichtswürdige, wie unzählige der Menſch in ſeinem Kopfe hat; nein! ſie iſt eine durch die ſchmerzliche Erfahrung von ihrem Gegenſatz gezeugte und bewährte Vorſtellung, eine mit den innigſten Wünſchen verwachſene, mit dem Gewicht der theuerſten Angelegenheiten beſchwerte Vorſtellung, eine vom Wunſche nicht nur gezeugte, ſondern auch eben deßwegen von dem Wunſche, daß ſie Weſen und Wahrheit ſei, beſeelte, belebte, begeiſterte Vorſtellung. Eine Vorſtellung, die viel zu viel für ſich hat, als daß nicht der Menſch unbedingt für ſie Partei nehmen ſollte, eine Vorſtellung, deren Gegenſtand Gegenſtand eines Verlangens, ja dem menſchlichen Verlangen, ſeine Zwecke zu erreichen, ſeine Wünſche erfüllt zu ſehen, ſo nahe liegt, als die Heimkehr dem Heimweh, die Speiſe dem Hunger, die Geneſung dem Kranken, eine Vorſtellung folglich, die im Intereſſe des Menſchen wurzelt, die in den Zauberkreis ſeiner Wünſche gebannt iſt, die von der Macht der Selbſtliebe faſt mit derſelben Gewalt angezogen und feſtgehalten wird, als der Stein von der Erde — eine ſolche Vorſtellung iſt eine unfreie, unbezweifelbare, unmittelbar durch ſich ſelbſt bewährte und gültige, keines Beweiſes bedürftige, ſich ſelbſt genuge, in ſich ſelige Vorſtellung und heißt: — Gottheit.

8.

Das Weſen des Glaubens.

Die Gottheit iſt urſprünglich und weſentlich kein „Vernunftgegenſtand," wozu ſie die Unvernunft oder meinetwegen auch Vernunft der ſpäten Nachwelt gemacht, kein Gegenſtand oder Erzeugniß der Speculation, der Philoſophie, denn die Götter waren, als es noch keine Philoſophen gab, und ſind auch da, wo es nie einem Menſchen einfällt, über die Urſachen der Welt, ihre Entſtehung aus Feuer oder Waſſer oder gar aus Nichts zu faſeln. Die Gottheit iſt weſentlich ein Gegenſtand des Verlangens, des Wunſches; ſie iſt ein Vorgeſtelltes, Gedachtes, Geglaubtes, nur weil ſie ein Verlangtes, Erſehntes, Erwünſchtes iſt. Wie das Licht nur ein Gegenſtand des Verlangens für das Auge, weil es ein dem Weſen des Auges entſprechendes Weſen, ſo iſt die Gottheit nur ein Gegenſtand des Verlangens überhaupt, weil die Natur der Götter der Natur der menſchlichen Wünſche entſpricht.

Der Glaube — d. h. der religiöſe Glaube, der Götterglaube, denn die moderne Willkühr hat in ihrer verzweifelten Glaubensnoth das Wort Glaube ſelbſt auf Gegenſtände ausgedehnt, die mit dem Weſen des Glaubens nicht das Geringſte gemein haben, ſelbſt das Daſein der „Außendinge," der Welt, folglich auch das Daſein des Menſchen, — denn wer kann ſein Selbſtbewußtſein vom Leben, wer aber ſein Leben vom Leben der Weſen und Dinge außer ihm abſondern? — unter die Artikel des Glaubens gerechnet — der Glaube alſo nicht in dieſem laxen und communiſtiſchen, ſondern im engſten, aber eben deßwegen auch innigſten Sinne des Worts iſt gar nichts andres als die Ueberzeugung oder Gewißheit des Wunſches von ſeiner Erfüllung, ſeiner einſtigen, wenn er auf Zukünftiges, ſeiner bereits wirklichen, wenn er auf Gegenwärtiges geht. Ein deutliches Beiſpiel und deutlicher Beweis zugleich von dieſem Vorrang des Wunſches vor dem Glauben iſt der Unſterblichkeitsglaube. Man wünſcht nicht die Unſterblichkeit, weil man ſie glaubt oder gar beweiſt, ſondern man glaubt und beweiſt ſie, weil man ſie wünſcht. Allerdings kann in dem, für welchen der Glaube nur ein überlieferter iſt, erſt durch die Glaubensvorſtellung dieſer Wunſch erzeugt werden; aber in dem Urheber iſt der Urſprung des Glaubens der Wunſch; ohne den Wunſch, nicht zu ſterben, wäre nie einem Sterblichen die Unſterblichkeit in den Kopf gekommen. Der productive, urſprüngliche Glaube — und nur dieſer iſt der entſcheidende, maßgebende — *der* Glaube, der kein nachgemachter, nachgebeteter, iſt ein lebendiger Glaube, aber die belebende Seele des Glaubens iſt eben nur der Wunſch. Ein Glaube dagegen, der nicht Ausdruck eines Wunſches, der nicht, wofern er ein überlieferter, denſelben Wunſch, aus dem er urſprünglich hervorgegangen, im Menſchen ans Licht fördert, iſt ein todter, nichtsſagender, nichtswürdiger Glaube. Die gewöhnliche Definition des Glaubens, daß er ſei „ein Fürwahrhalten oder die Ueberzeugung aus ſubjectiv zureichenden Gründen", lautet daher auf dem Gebiete der Religion beſtimmter ſo, daß er in letzter Inſtanz eine Ueberzeugung aus *zureichenden Wünſchen*.

Eine große Unkunde vom Weſen der Götter beurkunden die ſogenannten Beweiſe vom Daſein der Götter, indem ſie hierbei vom Wunſche abſehen, ſich ſtellen, als handle es ſich hier um eine ſo gleichgültige, trockene Sache, wie etwa eine mathematiſche

Wahrheit. Sie wollen nämlich beweiſen, daß die Idee oder Vorſtellung eines Gottes „mehr als“ eine bloße Vorſtellung, daß dieſes vorgeſtellte, gedachte oder geglaubte Weſen ein wirklich, d. h. vom Denken und Glauben unabhängig exiſtirendes ſei. Aber das Einzige, was, wenigſtens bei Willens- oder Tendenzvorſtellungen, wie die Götter ſind, das Denken mit dem Sein verknüpft, das iſt nicht wieder das Denken, als welches an dem bloßen Gedanken genug hat, das iſt allein der Wunſch — der Wunſch nämlich, daß das Gedachte nicht nur ein Gedachtes, ſondern auch Nichtgedachtes, Seiendes ſei. Der Wunſch nur dringt auf Sein, der Wunſch iſt ſelbſt nichts als der Wille, daß Das ſei, was nicht iſt. Neuere Philoſophen nannten in ihren Beweiſen vom Daſein Gottes die Exiſtenz das Complementum possibilitatis, die Ergänzung, die Erfüllung der Möglichkeit, d. h. der Denkbarkeit, aber dieſe Erfüllung des bloßen Denkens oder wie man ſonſt die Exiſtenz nennen mag, iſt oder gibt eben nur der Wunſch.

Was aber der Wunſch will, das verwirklicht oder vergegenſtändlicht als wirklich ſeiend der Glaube. „Den Glauben überhaupt beſchreibt die Schrift Hebr. 11, 1 als die feſte Erwartung deſſen, was man hofft und die Ueberzeugung von Dingen, die man nicht ſiehet. Hierin liegen die beiden Hauptmerkmale des Glaubens, nämlich 1) daß er ein feſtes, zuverſichtliches Fürwahrhalten iſt, wodurch er ſich von Meinung und Vermuthung unterſcheidet, und 2) daß der Gegenſtand des Fürwahrhaltens nicht geſehen, d. h. keine Anſchauung, kein Gegenſtand ſinnlicher Erkenntniß wird.“ (Bretſchneider, Syſt. Entwickl. aller i. d. Dogmat. vork. Begriffe S. 7.) Hierin aber fehlt gerade, wie überhaupt in den gewöhnlichen Definitionen vom Glauben das Hauptmerkmal, welches die Schrift doch ſo deutlich hervorhebt und an die

Spitze ſtellt, dieſes nämlich, daß *οὐ βλεπόμενα*, der nicht geſehene — keineswegs deßwegen aber auch an ſich unſichtbare, ſondern nur jetzt nicht ſichtbare — Gegenſtand ein Gegenſtand der Hoffnung — *ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις* — folglich ein Gegenſtand des Wunſches iſt; denn man hofft nur, was man wünſcht. „Was er begehrt, das hofft er", quaeque cupit, sperat. (Ovid. Met. 1, 491.) Die Hoffnung iſt Erwartung von Gutem, *ἐλπὶς προςδοκία ἀγαθοῦ*, wie es richtig in den pſeudo-platoniſchen Definitionen heißt. Bei den alten Griechen hat zwar das Wort *ἐλπίζω*, deßgleichen *ἐλπὶς* die Bedeutung der Erwartung überhaupt, folglich auch die Erwartung eines bevorſtehenden Uebels, alſo der Furcht; aber im Neuen Teſtament hat es nur die Bedeutung von Gutem, Erwünſchtem. Die Hoffnung iſt hier „Hoffnung der Seligkeit", *σωτηρίας* (1. Theſſ. 5, 8), „Hoffnung des ewigen Lebens" (Tit. 1, 2), bedeutet ſelbſt für ſich allein die Hoffnung des künftigen Lebens und Glücks, z. B. (1. Theſſ. 4, 13): „auf daß ihr nicht traurig ſeid wie die andern, die keine Hoffnung haben." Ja, Gott und Hoffnung iſt hier gleichbedeutend „keine Hoffnung und ohne Gott" (Eph. 2, 12). Gott ſelbſt heißt „der Gott der Hoffnung", oder „der Gott, der Hoffnung verleiht", *ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος* (Röm. 15, 13), ja Chriſtus heißt geradezu die Hoffnung, „die Hoffnung der Herrlichkeit" (Kol. 1, 27), „unſre Hoffnung" 1. Tim. 1, 1, „die ſelige Hoffnung" Tit. 2, 13, *μακαρία ἐλπὶς*, wo man jedoch unter Hoffnung nicht nur den Gegenſtand, ſondern auch die Hoffnung ſelbſt verſtehen kann, ſo daß dieſe ſelig geprieſen wird.

Der weſentliche, charakteriſtiſche Gegenſtand des Glaubens in der Bibel ſind daher die Verheißungen; aber Verheißungen ſind nur verſprochene Erfüllungen von Wünſchen. Die übrigen Gegenſtände des Glaubens, wie die moraliſchen Gebote und hiſtoriſchen Thatſachen ſind nur Mittel und Bedingungen der Verheißungen. Ja die hiſtoriſchen Thatſachen des Glaubens ſind ſelbſt größtentheils nur erfüllte Verheißungen, nur die Bürgen, die Beweiſe, daß auch die noch nicht erfüllten erfüllt werden. Als das erſte Beiſpiel oder Zeugniß des Glaubens ſtellt der Hebräerbrief in dem angeführten Kapitel den Glauben an die Schöpfung durch das Wort Gottes auf. Dieſer Glaube bezieht ſich auf Vergangenes, „eine vor uralten Zeiten geſchehene Sache,“ aber nur, weil Verheißungen, die keine entſprechende Vergangenheit für ſich haben, ſich nicht rückwärts ausweiſen können, auch nicht die Zukunft für ſich haben. Wie kann ich glauben, daß das noch nicht Sichtbare des Glaubens, *τὰ μηδέπω βλεπόμενα* (V. 7), wirklich werden wird, wenn ich nicht glaube, daß das Sichtbare überhaupt aus nicht Sichtbarem, *μὴ ἐκ φαινομένων*, gemacht worden iſt? Wie gleich Abraham glauben, ein Kind zu erzeugen, „wo gar kein natürliches Vermögen zum Kinderzeugen vorhanden war“, ohne den Gott zu glauben, „welcher ſelbſt Todten das Leben zu geben vermag, welcher nur befehlen darf, um, wo gar nichts vorhanden iſt, wo aller Grund der Wirklichkeit natürlich mangelt, was er will, als wirklich darzuſtellen?“ Zachariä (Bibl. Theol. IV. Th. 117.) Wie kann ich ferner überhaupt an Verheißungen glauben, ohne an ein perſönliches verheißendes, mit Macht und Willen zur Erfüllung dieſer Verheißungen ausgerüſtetes Weſen zu glauben? Wie aber an die Worte dieſes Weſens glauben, ohne ihm ſelbſt zu glauben? Wie ihm ſelbſt glauben, ohne Vertrauen, ohne Hingebung, ohne Gehorſam? Aber es iſt kritiklos, wenn man dieſe mit dem Glauben verbundenen Eigenſchaften mit dem Glauben ſelbſt verwechſelt oder gar zu ſeinem Weſen macht, da ſie doch ſelbſt nur Folgen ſind von der Zuverſicht oder Gewißheit von der Erfüllung der göttlichen Verheißungen oder menſchlichen Wünſche, welche allein das Weſen des Glaubens ausmacht. „Zuverſichtlicher Glaube an die göttlichen Verheißungen — „die Beiſpiele des Glaubens aus dem A. T. betreffen“ aber „theils allgemeine Verheißungen göttlicher Vergeltungen auf ein gewiſſes Verhalten, wie beim Abel und Henoch, theils beſondre, welche auf zeitliches Glück gehen, als die Errettung des Noah bei den Waſſern der Sündfluth, die Ertheilung einer großen Nachkommenſchaft für den Abraham ꝛc.“ — zuverſichtlicher Glaube an die göttlichen Verheißungen hat Gehorſam gegen den göttlichen Willen zur Folge.“ (Zachariä a. a. O. S. 103—4.) Unde id quod tam constanter obedivit (Noe) Deo nisi quod in promissione, quae spem illi salutis dabat, prius acquievit et in hac fiducia perstitit usque ad extremum. Neque enim ad subeundas sponte tot molestias fuisset animatus, nec tot obstaculis vincendis par fuisset, nec tamdiu firmus stetisset in suo instituto, nisi praeeunte fiducia. Sola igitur fides obedientiae magistra est. (Calvinus in Epist. ad Hebr. 11, 7.) Sicut: ex fide obedientia, ita ex promissione fides nascitur. Derſ. (ad v. 17). Das heißt auf Deutſch: „wie aus dem Glauben der Gehorſam, ſo entſpringt aus der Verheißung der Glaube“. Wenn man daher die Aufopferung Iſaaks als den Triumph des Glaubens preiſt, von dieſem Glauben aber als das Weſentliche hervorhebt „die unbedingte Hingebung an Gott“, die Selbſtverläugnung, die Verzichtung auf das Theuerſte, Liebſte, ſo beweiſt man, daß man den Schein nicht vom Weſen unterſcheiden kann; denn die Forderung dieſes Opfers war ja nur Verſuchung, nicht Ernſt, nur ſcheinbarer, nicht wirklicher Wille. „Durch den Glauben opferte Abraham den Iſaak“, d. h. in der Gewißheit, daß Gott dieſes Opfer von ihm nicht verlangen, wenn er es aber verlange, gleichwohl das ihm gegebene Verſprechen verwirklichen, alſo das gebrachte

Opfer vergelten — denn der Glaube iſt weſentlich Glaube, daß Gott ein Vergelter, ein μισθαποδότης — den getödteten Iſaak wieder lebendig machen — „und dachte, Gott kann auch wohl von den Todten erwecken“ — den verſagten Wunſch wieder erfüllen könne und werde.

Den Zuſammenhang von Glauben und Wünſchen haben auch ſchon die Griechen und Römer erkannt, freilich nur in Beziehung auf Gegenſtände, die den Menſchen jeden Augenblick der Gefahr der bitterſten Enttäuſchung ausſetzen. „Jeder glaubt, was er wünſcht,“ ὃ γὰρ βούλεται, τοῦθ' ἕκαστος καὶ οἴεται, ſagt Demoſthenes (Olynth. 2, nach Andern 3, 6, 3), „was die übermaßen Unglücklichen wünſchen, das glauben ſie leicht,“ quod nimis miseri volunt hoc facile credunt, Seneca (Herc. Fur. 312), „gern ſich der Glaube geſellt zu dem begierigen Wunſch,“ prona venit cupidis in sua vota fides, Ovid (Ars amat. 3, 674). Dieſen Ausſprüchen der Alten ſei der Sache wegen auch der und zwar hier ſich auf eigentliche Glaubensgegenſtände beziehende Ausſpruch eines chriſtlichen Dichters beigefügt: What ardently we wish, we soon believe. (Young, Night. 7, 1311.)

Aber ſind denn dieſe Sätze auch wahr? Findet denn nicht oft auch das Gegentheil ſtatt, daß wir gerade das nicht glauben, was wir wünſchen? Hat nicht ſchon die alte Sara über die Verheißung eines Sohnes gelacht? Finden ſich nicht auch bei Homer Beiſpiele dieſes Unglaubens? Heißt es nicht vom Eumäos, daß er ein ungläubiges Herz habe — θυμὸς δέ τοι αἰὲν ἄπιστος (O. 14, 150) — weil er, ſo ſehr er ſich auch nach der Heimkehr des Odyſſeus ſehnte, doch nicht an ſie glaubte? Trifft nicht derſelbe Vorwurf mit denſelben Worten (23, 72) die Penelopeia, welche ſelbſt noch dem Odyſſeus gegenüber in ihrem Unglauben beharrte? Geſteht ſie nicht ſelbſt (19, 568), daß, ſo erwünſcht ihr auch ſeine

Heimkehr wäre, ſie dennoch nicht daran glauben könne? Allerdings iſt es ſehr häufig und ſelbſt ſehr natürlich aus Gründen, die ebenſowohl im Menſchen, ſeinem Charakter und Temperament, als außer ihm, im Gegenſtand liegen, daß die Furcht vor der Nichterfüllung eines Wunſches größer iſt, als der Glaube an ſeine Erfüllung, daß alſo die Furcht das Band zwiſchen Wünſchen und Glauben zerreißt. Aber der Menſch ſtellt ſich auch oft gefliſſentlich die Erfüllung ſeiner innigſten Wünſche als unmöglich vor, weil ſie ihm ein zu übermäßiges Glück dünkt, er aber gerade dadurch, daß er ſelbſt ſich dieſes Glück mißgönnt, dem Neide des Schickſals zuvorzukommen, oder dadurch, daß er ſich des geiſtigen Vorgenuſſes beraubt, den wirklichen Genuß dieſes Glückes ſich zu verdienen und ſichern glaubt. So ruft auch die Verwunderung über einen unerwartet erfüllten Wunſch zweifelnd aus: ich kann es nicht glauben, es iſt nicht möglich, und doch iſt es nur die übermäßige Freude über die Wirklichkeit dieſes Wunſches, die ſeine Möglichkeit bezweifelt. So heißt es ſelbſt in der Bibel: „ſie glaubten nicht vor Freude", Luc. 24, 41. Was aber insbeſondere die Zweifel der Penelopeia betrifft, ſo bezogen ſich dieſe — abgeſehen von ihrer poetiſchen Nothwendigkeit — nur darauf, ob dieſer Menſch, der ſich für Odyſſeus ausgab, auch wirklich Odyſſeus ſei, denn ſtets hatte ſie Angſt, daß „nicht einer der Sterblichen täuſchte mit Worten, kommend hieher, es ſind ja ſo mancherlei ſchlaue Betrüger!" (23, 216.) Aber auch ſtets trotz dieſer Furcht die Hoffnung, daß noch Odyſſeus heimkehren werde. Dieſes beweiſen, wenn auch nicht ihre Worte, doch ihre Werke. Wie hätte ſie ſonſt die Freier ſo liſtig hintergangen, wie, was ſie am Tage gewebt, bei Nacht wieder aufgetrennt, wie ſo lange „geduldigen Herzens" ausgeharrt? (11, 181.) Nein! Penelopeia war keine Ungläubige: ſie iſt vielmehr eins der ſchönſten Bilder von dem innigen Bande von Wünſchen und Glauben — Glauben im ſchönſten rein menſchlichen Sinne — ſie glaubte unerſchütterlich im Herzen an die Erfüllung ihres Wunſches — ϑυμὸς ἐνὶ στήϑεσσιν ἐώλπει (20, 328) — an das Wiederſehen ihres Gatten, aber nicht im Himmel, ſondern auf Erden.

Aber glaubt denn der religiöſe Glaube, um auf dieſen noch einmal zurückzukommen, nur, was der Menſch wünſcht? Glaubt er denn nicht ausdrücklich auch eine Hölle? ſind aber die Höllenſtrafen etwas Erwünſchtes? Nein! aber die Hölle hat auch der Glaube nicht für die Gläubigen, ſondern nur für die Ungläubigen, für die Gläubigen höchſtens nur auf den Fall ihres Unglaubens erfunden. „Wer da glaubet und getauft wird, der wird ſelig werden, wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden.“ Marc. 16, 16. Dem Unglauben gehört alſo die Hölle, dem Glauben aber der Himmel. [19]

9.

Der theogoniſche Wunſch.

Der Wunſch iſt der Ausdruck eines Mangels, einer Schranke, eines Nicht, ſei es nun eines Nicht-ſeins oder Nicht-habens oder Nicht-könnens, aber, obwohl als Ausdruck eines unfreiwilligen Mangels Ausdruck eines Leidens, doch ſelbſt kein geduldiger, leidender, ſondern ein ſich dagegen wehrender, revolutionärer Ausdruck; denn er iſt ja der ausdrückliche Wunſch, daß dieſer Mangel, dieſe Schranke, dieſes Nicht nicht ſei. Der Wunſch iſt ein Sclave der Noth, aber ein Sclave mit dem Willen der Freiheit, ein Sohn der Armuth, der Penia, aber der Armuth, welche die Mutter der Begierde, der Liebe, nicht nur der geſchlechtlichen, ſondern auch der ſächlichen oder dinglichen Liebe iſt, ein Gelüſte, das nicht erſt der moderne „Communismus und Atheismus“, wie ſich die Selbſtſucht der Beſitzenden weis macht, dem Pauperismus eingeimpft, ſondern von der Sprache der „heiligen“ Schrift ſogar als eins mit der Armuth gedacht und bezeichnet wird. אביון von אבה wollen, begehren (haben wollen), wünſchen heißt ein Armer, Dürftiger, d. h. Begehrlicher, Verlangender, weil, wie Rabbi Salome zu dieſem Wort ſagt, wer nichts hat, immer gern etwas haben will. Egenus, quasi desiderans dictus, cum enim sit pauper et bonis destitutus, semper habere desiderat. (Buxtorf. Lex.) So ſagt auch Sarpedon in der Ilias (5, 481): ich ließ in der Heimath zurück viele Schätze, die ſich wünſcht der Bedürftige, der ſie nicht Habende, *τά τ' ἔλδεται ὅς κ' ἐπιδευής*.

Wenn nun aber der Wunſch nicht bei dem geduldigen Gefühl eines Mangels ſtehen bleibt, ſondern dieſen Mangel beſeitigt wiſſen will und ihn wirklich in Gedanken beſeitigt; ſo iſt auch zugleich mit dem Wunſche die Vorſtellung eines Gottes gegeben, ſo wie mit dem ungeduldigen Gefühl von dem Elend der Armuth zugleich die Vorſtellung von der Seligkeit des Reichthums gegeben iſt. So iſt mit dem heißen Wunſche der Vollendung beim Beginn einer Sache zugleich die Vorſtellung oder, vornehmer geſprochen, Idee von dem unmittelbaren, durch keine hemmende Zwiſchenglieder bedingten Verbundenſein des Anfangs mit dem Ende, des Wunſches mit der That gegeben. Ein Weſen, das wünſcht, aber nicht unmittelbar kann, was es wünſcht, nicht ohne eine langwierige Reihe von Zwiſchenhandlungen und Umſtändlichkeiten, nicht ohne Gefahren, ohne Angſt und Furcht erreicht, was es wünſcht und beabſichtigt, ſchöpft aus ſich und nur aus ſich den Wunſch und die Vorſtellung eines Weſens, das von all dieſer Pein und Mühſeligkeit frei, das ſtets ſeines Erfolgs gewiß, ohne Schwierigkeit und Abhängigkeit, ohne Verzug kann oder thut, was es wünſcht oder will; denn der Wunſch iſt ja nichts, als der Wille ohne Können, ohne Vermögen. Wann ich, wo ich nicht bin, zu ſein verlange, ſo iſt und heißt dieſes Verlangen Wille, wenn ihm die Bewegungsorgane oder Bewegungskräfte zu ſeiner Vollſtreckung zu Gebote ſtehen; wann es aber ein mittelloſes Verlangen iſt, wann ich nicht gehen kann, kein andres dienſtwilliges Organ zu ſeiner Verwirklichung und Aeußerung habe, als höchſtens das Organ der Sprache, ſo iſt und heißt es Wunſch. Ich will alſo, was ich kann — der Satz: der Menſch kann, was er will, iſt nur wahr und vernünftig, wenn er eben will, was er kann, wozu er das Organ, das Vermögen hat — ich wünſche, was ich nicht kann. Aber was iſt der Unterſchied zwiſchen Gott und Menſchen? Der unglückliche Wille, wie der Wille des Lahmen, der gehen will, aber nicht gehen kann, der Wunſch alſo iſt und heißt Menſch: der glückliche, vermögende, bemittelte Wunſch aber, der Wille alſo iſt und heißt Gott.

Gott wünſcht und verwünſcht eben ſo gut in der Bibel, als bei den Heiden. Das Wort „ſegnen,“ im Hebräiſchen ברך, welches gleich im erſten Kapitel der Geneſis mehrmals vorkommt, heißt: Gutes wünſchen, und wird ebenſowohl von Gott als von den Menſchen gebraucht, wenn ſie ſich begrüßen, bewillkommnen, verabſchieden, alſo ſich Gutes wünſchen. Ja die erſte genetiſche Thätigkeit, wodurch ſich der Gott oder Elohim in der Bibel kund gibt, iſt nicht, wie ſich ſpäter noch zeigen wird, das Schaffen oder Machen im erſten Verſe der Bibel, welcher offenbar nur die Bedeutung einer vorläufigen Inhaltsangabe hat, ſondern das Sprechen im dritten Verſe, wo erſt die Schöpfung beginnt; denn ein Schaffen für ſich allein, ein vorausſetzungsloſes Schaffen iſt ſinnlos und es wird daher ausdrücklich in dieſem Kapitel ſtets dem

Schaffen oder Machen das Sprechen vorausgeſetzt. Das hebräiſche Sprechen bedeutet aber Denken, Befehlen, Wollen, Wünſchen. So heißt es 1. Sam. 20, 4: „was deine Seele (d. h. du) ſagen wird, werde ich dir thun,“ d. h. was du willſt oder wünſcheſt. Dem Schaffen der Welt geht daher der Befehl oder Wunſch der Welt voraus — der Befehl iſt ja ſelbſt nichts als ein gebieteriſcher, herriſcher Wunſch. [20]

Dieſer Vorrang des Wunſches vor dem Schaffen geht übrigens auch ſchon daraus hervor, daß jeder Schöpfungsact mit dem Beifall ſchließt: „und Gott ſahe, daß es gut war.“ Wo aber kein Wunſch, da gibt es auch nichts Gutes. Wer kann das Licht für gut finden, wenn er nicht zu ſehen wünſcht? Im zweiten Kapitel der Geneſis (V. 18) heißt es ausdrücklich: „Und es ſprach Jehovah Elohim: nicht gut iſt das Sein des Menſchen für ſich allein, ich werde (will) machen ihm Hülfe“ d. i. Helferin, „Gehülfin, die um ihn ſei“ oder „wie ihm gegenüber“ d. h. „ihm angemeſſen“ oder „wie er“ ſei. Hier iſt unverkennbar die Schöpfung des Weibes von dem Wunſche ſeines Daſeins abhängig gemacht, denn das Alleinſein nicht gut finden, heißt ja nichts anderes als Geſellſchaft verlangen. So wie aber das Weib geſchaffen wurde, weil das Alleinſein des Mannes nicht gut iſt, ſo iſt auch das Licht nur geſchaffen und als gut befunden worden, weil die Finſterniß, das Nichtſehen nicht gut iſt; und es iſt zuerſt geſchaffen worden, weil der erſte Wunſch, den alle andern Wünſche vorausſetzen, — denn was hilft mir die Scheidung zwiſchen Oben und Unten, zwiſchen Land und Meer, wenn ich im Finſtern herumtappe? — der Wunſch iſt: Es werde oder ſei Licht!

Wünſchen iſt alſo ebenſo göttlich, als menſchlich, aber der Unterſchied iſt eben der, daß mit dem göttlichen Wünſchen unmittelbar die That verknüpft iſt, daß hier das benedicere benefacere, das Wünſchen zugleich auch das Wirken, das Hervorbringen des Gewünſchten iſt. Gott wünſchte: es werde Licht und es ward Licht. Das Grundweſen der Gottheit iſt daher die Einheit von Wollen und Können: ein Gott iſt ein Weſen, das kann (thut, wirklich macht), was es nur wünſcht oder will. „Alles, was er will חָפֵץ (geneigt ſein, Gefallen woran haben, gerne haben, wollen), das thut er im Himmel, auf Erden, im Meere und in allen Tiefen.“ (Pſalm 135, 6. 115, 3.) „So er ſpricht, ſo geſchieht es; ſo er gebietet, ſo ſtehet es da.“ (Pſ. 33, 9.) „Er gebietet, ſo wird es geſchaffen.“ (Pſ. 148, 5.) Oder nach der vorigen Unterſcheidung: ein Gott iſt ein Weſen, in dem der Unterſchied zwiſchen Wollen und Wünſchen aufgehoben, in dem daher der höchſte Gedanke und Wunſch des Menſchen: die Einheit von Wunſch und Wirklichkeit verwirklicht iſt — eine Einheit, die in der Vorſtellung des Chriſtenthums von der Schöpfung der Welt durch den bloßen Willen, oder was eins iſt, aus Nichts — ex necessitate condidit, si ex materia, ex voluntate, si ex nihilo (Tertull. adv. Hermog. 14) — ihren höchſten Triumph feiert. „Der Menſch macht nicht Etwas aus Nichts, ſondern was er macht, macht er aus vorhandener Materie, und zwar nicht blos durch den Willen, ſondern er überlegt vorher und ſtellt ſich vor, was er machen ſoll, dann bedient er ſich auch der Hände zu ſeinen Werkzeugen und unterzieht ſich der Mühe und Arbeit, und doch verfehlt er oft ſein Ziel, wenn ſein Werk nicht nach Wunſch ausfällt. Aber Gott hat durch den bloßen Willen *θελήσας μόνον* Alles aus Nichts gemacht.“ (Joann. Damasc. Orthod. fid. 1, 8.) Wollen alſo iſt bei Gott Schaffen, Schaffen aber, zu dem nichts weiter gehört als Wollen, Schaffen aus Nichts. Aber ein Wille, mit dem unmittelbar ohne Materie, ohne Werkſtoff und Werkzeug das, was er will, gegeben iſt, ein ſolcher immaterieller, freier, ungenirter, ſelbſtgenugſamer, ſeliger Wille iſt nicht ein Wille, ſondern ein Wunſch. Wollen iſt eine koſtſpielige, ſaure, anſtrengende Arbeit. Ich will heim; aber dieſes Verlangen iſt nur Wille, wenn ich in die Geſetze von Raum und Zeit mich füge, wenn ich die Kraft und Ausdauer habe, die Beſchwerden der Heimreiſe zu ertragen, wenn ich oder mein guter Wille nicht bei jedem Schritte aus Schwächlichkeit oder Weichlichkeit ohnmächtig zu Boden ſinkt. Ich will geſund werden, aber ich will es in der That nur, wenn ich den Wahn eines von der Materie unabhängigen Willens aufgebe, wenn ich die Materia medica zum Inhalt meines für ſich ſelbſt leeren und eitlen Willens mache. Ich will Herr dieſer Leidenſchaft, dieſes Aergers, dieſes Grams werden; aber dieſer Wille ſetzt nicht nur ſelbſt ſchon voraus Feuer, Leben, Elaſticität, Widerſtandskraft, Selbſtliebe, kurz ein unwillkürliches Etwas oder Weſen, wovon dieſer Wille nur die Aeußerung, die ins Bewußtſein tretende Erſcheinung iſt, ſondern er wird auch nur durch Raum und Zeit, durch Bewegung, durch Anſtrengung, durch Beſchäftigung und Erfüllung mit anderem Stoff als dem Stoff ſeiner Leidenſchaft Herr derſelben. Aber ſo materiell, ſo bedingt, ſo ſchwerfällig, ſo gebrechlich, ſo menſchlich der Wille iſt, ſo allmächtig, ſo ätheriſch, ſo unbedingt, ſo göttlich iſt der Wunſch. „Der Schöpfer der Welt (d. h. der Wunſch) bedarf weder Werkzeuge, noch Materie; was anderen Künſtlern die Materie und die Werkzeuge, die Zeit und die Arbeit, die Kunſt und der Fleiß ſind, das iſt für Gott der Wille, denn Alles, was er nur will, hat der Herr gemacht im Himmel und auf Erden, im Meer und in allen Tiefen, wie die heilige Schrift bezeugt. Er wollte aber nicht Alles, was er konnte, ſondern nur was er für hinreichend hielt. Denn es wäre ihm ein Leichtes geweſen, zehn und zwanzig tauſend Welten zu erſchaffen, da unter allen Werken oder Thaten *ποιήσεων* das Wollen *τὸ βουληθῆναι* das Leichteſte iſt. Auch für uns ſelbſt iſt ja das Wollen das Leichteſte, aber mit unſerm Wollen iſt nicht immer das Können ἡ δύναμις verbunden. Der Schöpfer der Welt dagegen kann Alles, was er will, da mit dem göttlichen Willen das Können verbunden iſt.“ (Theodoret S. IV de Mat. et Mundo Opp. T. IV. p. 537.) „Was iſt ſchwer für Den, deſſen Wollen Vollbringen iſt?“ Quid enim difficile ei cui velle fecisse est? (Ambros. Hexaem. 2. 2. 5.) „Ihm genügt zu Allem das bloße Wollen. Und wie uns der Wille keine Mühe macht, ſo ihm nicht die Schöpfung.“ (Chrysost. in Petavii Theol. Dogm. T. I. 5, 5.) Wie deutlich iſt es hier ausgeſprochen, daß der göttliche Wille alle Merkmale des menſchlichen Wunſches hat, nur daß, was Gott wünſcht, auch ſofort wirklich iſt!

Die Einheit von Wollen und Können gilt aber nicht nur vom hebräiſchen und chriſtlichen Gotte, ſondern auch vom heidniſchen, wenn ſie gleich hier nicht in derſelben hyperboliſchen Weiſe ausgeſprochen wird. „Ich ſage nicht, gib mir einen Chriſten, gib mir einen Juden, ſondern gib mir einen Heiden, der läugnet, daß Gott allmächtig ſei. Chriſtum kann er läugnen, den allmächtigen Gott kann er nicht läugnen.“ (August. bei Petav. l. c.) „Wenn du von einem Gotte weißt, ſo wiſſe, daß auch ein Gott Alles thun kann“, *εἰ θεὸν οἶσθα, ἴσθι ὅτι καὶ δαίμονι ῥέξαι πᾶν δυνατόν.* (Callim. bei Plut. de Plac. Phil. 1, 7.) „Unermeßlich iſt und unendlich des Himmels Macht, und was nur immer die Götter gewollt, iſt geſchehen“, ſagt Ovid (Met. 8, 618): „Alles vermag ein Gott mit Leichtigkeit“, facile est omnia posse Deo, Derſelbe (Art. 1, 562); „Nichts iſt Gott unmöglich“, *ἀδυνατεῖ δ' οὐδὲν θεός*, der Komiker und Pythagoräer Epicharmos bei Klemens Alex. (Strom. 5, 14), und ein griechiſcher Lyriker (Pindar) ſagt eben daſelbſt: „Gott kann aus ſchwarzer Nacht unbeflecktes Licht erwecken, aber ebenſo in nächtliches Dunkel hüllen des Tages reinen Glanz. Wer alſo, ſetzt Klemens hinzu, wenn es Tag iſt, Nacht machen kann, der allein iſt Gott."

Die Allmacht iſt aber ein Vermögen, ein Können, welches das Wollen vorausſetzt. Wenn es daher bei Homer heißt: die Götter können Alles, *θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται* (O. 10, 306); ſo heißt dieß dem Sinn nach: ſie können Alles, nämlich, verſteht ſich, was ſie wollen. Daher wird anderwärts, wo Proben von dieſer Allmacht gegeben werden, auch mit dem Können zugleich der Wunſch oder Wille genannt, ſo O. 16, 198 und 208, wo es heißt: Athene hat mich ſo gemacht, ſo verwandelt, wie ſie will, denn ſie kann es, *ὅπως ἐθέλει· δύναται γάρ*: ſo auch O. 14, 445. Aber eben dieſe Ur- und Grundbeſtimmung der Gottheit, daß ſie kann, was ſie will, iſt obwohl eine übermenſchliche, doch nichts weniger als eine außermenſchliche, von Außen oder Oben eingetrichterte, ſondern vielmehr aus dem Menſchen ſelbſt entſprungene, aus ſeiner Bruſt und zwar nicht nur vermittelſt des einſeitigen, abſtracten Geiſtes hervorgedachte, ſondern vermittelſt des hebräiſchen Ruach und griechiſchen Pneuma, welches Geiſt und zugleich Luft, Wind, Hauch, Odem bedeutet, herausgeſeufzte, hervorgehauchte Beſtimmung. Dieſe Entſtehung zeigt ſich beſonders darin, daß der urſprüngliche oder genetiſche Sinn der göttlichen Allmacht nur dieſer iſt, daß, wie es ſo oft bei Homer heißt, die Götter als Götter Alles leicht, ſehr leicht thun — *ῥεῖα μάλ' ὥς τε θεός* (Il. 3, 380. 20, 443), *ῥεῖα* allein oder *ῥηϊδίως* (16, 846) und ſonſt häufig Il. und O. — d. h. ohne Schwierigkeit, ohne Anſtrengung, „ſonder Müh", wie Voß überſetzt. So ſteht O. 10, 305 der menſchlichen Schwierigkeit (nach Andern: Beſchwerlichkeit, Gefährlichkeit) (*χαλεπόν* Apollon. S.: *δύσεργον, ἀδύνατον*) die göttliche Allmacht gegenüber, dagegen O. 23, 184.

186 eben dieſer menſchlichen Schwierigkeit die göttliche Leichtigkeit, ῥηιδίως. [21] Dieſelbe Vorſtellung liegt aber auch der chriſtlichen Allmacht zu Grunde, wie ſchon die paar eben angeführten Aeußerungen der Kirchenväter zeigen. Aber iſt es denn nicht ein Wunſch des Menſchen, ja der innerſte Wunſch ſelbſt jedes Vorhabens, jedes Wunſches, ſich ohne Schwierigkeit, ohne Widerſtand, ohne Aufenthalt zu vollſtrecken? Klagt und beſchwert er ſich nicht tagtäglich laut und vernehmlich genug darüber, daß er ſeine Wünſche, oft ſelbſt auch die geringfügigſten nicht ohne unſägliche Mühſeligkeiten erreichen kann? Iſt dieſe Klage, dieſe Beſchwerde nicht ſelbſt der Grund der Cultur? Warum anders hat er denn den Stier zu ſeinem Mitarbeiter gemacht, als um auf ſeine Schultern die Laſt des Ackerbaues zu wälzen? warum anders das ſchnellfüßige Roß ſich dienſtbar gemacht, als um ſo ſchneller, leichter und bequemer ans Ziel ſeiner Wünſche zu kommen? Den Göttern verdankt der Menſch ſeine Cultur; ja wohl! aber dieſe Götter ſind nicht die Götter des Aberglaubens; dieſe Götter ſind die ungeduldigen, revolutionären Wünſche der Menſchen, ihren Willen mit derſelben Leichtigkeit und Anſtandloſigkeit zu verwirklichen, wie die Götter; dieſe Götter ſind alſo die Wünſche der Menſchen, ſelbſt Götter zu ſein.

Man kann ja über kein Uebel klagen oder auch nur ſeufzen, ohne ſich das entgegengeſetzte Gut zu wünſchen. Wer darüber ſeufzt, daß er nicht kann, was er wünſcht, wünſcht eben damit wenn auch ſtillſchweigend das zu können, was er nicht kann, wünſcht ſich ein unbeſchränktes, ſeinen Wünſchen ebenbürtiges und ebenmäßiges Vermögen. Selbſt der fromme und demüthige Chriſt wünſcht ſich, indem er über ſeine Sündhaftigkeit jammert, die Sündloſigkeit, wünſcht ſich eine göttliche Eigenſchaft, wünſcht — implicite — ſelbſt Gott zu ſein; denn man kann ſich keine göttliche Eigenſchaft wünſchen, ohne die andern ſie bedingenden oder begleitenden Eigenſchaften, alſo mit der Sündloſigkeit auch die Tugenden, die moraliſchen Vollkommenheiten der Gottheit mit zu wünſchen.

Die Götter ſind ehr-, lob- und preiswürdige Weſen. Man kann aber nur ehren und ſchätzen, loben und preiſen, was man ſelbſt zu beſitzen wünſcht. Wie kann ich z. B. die Unſterblichkeit zu einer göttlichen, Gott zu Gott machenden Eigenſchaft erheben, wenn ich nicht die Sterblichkeit als eine den Menſchen zum Menſchen machende, unter die Götter herabſetzende Eigenſchaft empfinde und denke; wie aber die Sterblichkeit als eine ſolche Eigenſchaft denken, wenn ich nicht wünſche, nicht zu ſterben? Was ich nicht wünſche, vermiſſe ich auch nicht, wenn ich es nicht habe, kann alſo ſeine Abweſenheit nicht als Mangel fühlen und erkennen, ſeine Anweſenheit nicht als einen Vorzug, als ein Gut preiſen. [22] Wie kann ich alſo mit Jubel in oder als Gott bejahen, bekennen, was ich nicht vorher mit Schmerzen als mir verſagt erkenne?

Die Grundbedingung, die Grundvorausſetzung des Glaubens an einen Gott iſt darum der unbewußte Wunſch, ſelbſt Gott zu ſein. Weil aber dieſem Wunſche des Menſchen ſein wirkliches, erfahrungsmäßiges Weſen und Sein widerſpricht, ſo wird das, was er ſelbſt zu ſein wünſcht, zu einem nur idealen, vorgeſtellten, geglaubten Weſen — einem Weſen, das Nicht-Menſch, לא אדם iſt, aber nur, weil die Erfahrung dem Menſchen wider ſeinen Willen das ſchmerzliche Bewußtſein aufgedrungen hat, daß er לא אל, Nicht-Gott iſt. Könnte der Menſch, was er will, ſo würde er nun und nimmermehr einen Gott glauben, aus dem einfachen Grunde, weil er ſelbſt Gott wäre, wirkliches Sein aber kein Gegenſtand des Glaubens iſt. Aber gleichwohl fühlt ſich der Menſch nur in ſeinem Können beſchränkt, aber unbeſchränkt in ſeinem

Wünſchen und Vorſtellen oder Einbilden, alſo als לֹא אֵל, als Nicht-Gott im Können, aber als לֹא אִישׁ, als Nicht-Menſch im Wünſchen.

Gott iſt daher urſprünglich nichts anderes als der von ſeinem Gegenſatz befreite Nichtmenſch im Menſchen, kein anderes Weſen, nur die andere Hälfte, die dem Menſchen fehlt, nur die Ergänzung ſeines mangelhaften Weſens, ſeines im Widerſpruch mit ſeinen Wünſchen ſo beſchränkten Thatvermögens. Die Gottheit iſt keine „aprioriſche", unabhängige, vorausſetzungsloſe Weſenheit oder Vorſtellung — bloße Vorſtellungen ſind auch Weſen, wenn gleich nur Weſen für den Vorſtellenden, der Satz der Juriſten: fictio (legalis) idem operatur quod natura gilt auch hier — der Gott ſetzt den Nicht-Gott voraus; aber eben als keinen Gott fühlt ſich nur, wer Gott ſein will, ohne es doch zu ſein und ſein zu können. Die Götter ſind vollkommne Weſen; aber ihre Vollkommenheit entſpringt nur aus der ſchmerzlichen Unvollkommenheit des Menſchen, iſt darum keine unempfindliche, keine phlegmatiſche, wie die der Metaphyſik; ſie ſind nur vollkommen, weil ſie die Wünſche der Menſchen vollenden, vollſtrecken — *Ζεῦ, Ζεῦ τέλειε, τὰς ἐμὰς εὐχὰς τέλει* (Aeschyl. Agam. 922) d. h. Zeus, Zeus vollendender oder vollkommner, vollende meine Bitten, — weil ſie Das vollkommen ſind, was die Menſchen nur mangelhaft, kurz Das in Wirklichkeit oder im Können ſind, was der Menſch nur im Wunſche iſt. Daher nennt auch Homer den Adler den vollkommenſten Vogel, *τελειότατον πετεηνῶν* (J.8, 247), nicht aus äſthetiſchen oder ornithologiſchen Gründen nur, ſondern weil er das vollkommenſte d. h. glücklichſte, erwünſchteſte Auſpicium, Wahrzeichen iſt. In der homeriſchen Hymne an Hermes (V. 544) heißen darum die Vögel überhaupt, welche Wunſcherfüllung verkünden, *τελήεντες* d. h. vollendete, vollkommne, vollendende.

10.

Beiſpiele theogoniſcher Wünſche.

„Wie der Gedanke des Mannes, ſagt Homer (Il. 15, 80), umherfliegt, der, da er vieles Land der Erde durchging, nachdenkt im ſpähenden Geiſte: „„dorthin möcht' ich und dort““ und mancherlei Pfade beſchließet“ („mancherlei Wege ſich vorſtellt“, Wiedaſch; „eine Menge Dinge ſonſt an ſeiner Seele vorüberſchweben läßt“, Minkwitz): alſo durchflog hineilend (hinſtrebend, *μεμαυῖα*, „voll Sturmeifer“ Minkwitz: „geſchwind“ ganz kalt Wiedaſch) den Weg die Herrſcherin Here.“ Wie deutlich iſt hier ausgeſprochen: was der Menſch nur in Gedanken und Wünſchen iſt, nämlich hier in dieſem beſondern Falle augenblicklich an einem entfernten Ort, da iſt augenblicklich |23| in Wirklichkeit der Gott, was alſo beim Menſchen nur Optativ, das iſt beim Gotte ein Indicativ. Neuere Philologen haben an die Stelle des Optativs: wär' ich *εἴην* (nach einigen: ging' ich, möchte ich gehen, als Optativ von *εἶμι*) das Imperfect: war ich *ἤην* geſetzt. Aber auch ganz abgeſehen von der ungewöhnlichen Imperfectform *ἤην* für die erſte Perſon (Buttmann, Ausf. Griech. Sprachl. 2. A. 1. S. 530 und Minkwitz's Anmerkung zu dieſer Stelle Homers): der Mittelpunkt der Vergleichung iſt hier offenbar der vom Wunſch beflügelte Gedanke, denn wer ſich an einen Ort hinbegibt, ſei's nun wirklich oder in Gedanken, der will dort ſein: darum entſpricht dem *μεμαυῖα*, dem Hinſtreben, Hinwollen der Here, welches bei ihr als einer Göttin natürlich zugleich ein Hinſtürmen iſt, das *μενοινᾷν* des Menſchen, ein Wort, welches keineswegs nur ein kaltes „Beſchließen“, Bedenken, Beabſichtigen, ſondern auch ein Verlangen, Beſtreben, Wollen ausdrückt. |24| Wie paßt aber zu dieſem Vorwärtsſtreben der Göttin der Rückſchritt des Menſchen in die Vergangenheit, wenn nicht der Wunſch dem Leichnam des Imperfects neues Leben einhaucht? Der Wunſch iſt ja überhaupt das Locomotiv des Gedankens, namentlich aber bei dem homeriſchen Menſchen, der noch keine abgezogenen, „reinen“ oder gar „an und für ſich ſeienden“, ſondern nur ſtrebende, begehrliche, vom Herzen bewegte Gedanken kennt. Selbſt noch in den ſogenannten homeriſchen Hymnen, ſo in der Hymne auf Mercur (V. 43, 44) iſt das Bild für die Schnelligkeit des göttlichen Thuns die Schnelligkeit des Gedankens, welcher die Bruſt eines Mannes „durchflieget“, durchdringet, durchfähret, *διὰ στέρνοιο περήσει*, den Sorgen um Sorgen — *θαμιναὶ μέριμναι*, aber Sorgen ſind nur bekümmerte Wünſche — hin- und herziehen. Wenn dagegen in der Hymne an Apollo (448) das *νόημα*, der Gedanke allein für ſich ſteht zur Bezeichnung der göttlichen Schnelligkeit, ja ſelbſt bei Homer (O. 7, 36), hier jedoch zur Bezeichnung der Schnelligkeit der göttlichen Phäakenſchiffe, ſo iſt nicht zu überſehen, daß hier neben dem *νόημα*, dem Gedanken auch der Flügel, *πτερόν* allein ſteht, daß aber doch deßhalb Homer ebenſowenig einen abſoluten Gedanken, einen Gedanken ohne Menſchen, als einen abſoluten Flügel, einen Flügel ohne Vogel kennt.

Gegen die hervorgehobene Bedeutung des eben angeführten Gleichniſſes der Ilias kann man einwenden, daß die Schnelligkeit der Götter auch mit dem Schuß von Sternſchnuppen (I. 4, 75), dem Sturz von Schnee und Hagel (I. 15, 170), gewöhnlich aber mit dem Flug der Vögel, ſei's nun ſichtlich und ausdrücklich, wie O. 1, 320. 5, 51. 3, 372, oder nur der Bewegungsart nach, wie I. 14, 228, verglichen werde, ja daß dieß ſelbſt in dieſer Stelle geſchehe, denn es heißt ja: ſo durchflog ſie, *διέπτατο*. Allein der Menſch läßt nur deßwegen ſeine Götter ſo ſchnell wie

Vögel fliegen, wenn gleich ohne Flügel, weil er ſich ſelbſt mit dem Vogel in die Lüfte ſchwingt, mit ſeinen Schwingen ſich in Gedanken über alle Beſchwerlichkeiten des menſchlichen Ganges hinwegſetzt, weil der Flug ſelbſt eine den Gedanken und Wünſchen des Menſchen entſprechende, darum göttliche Bewegung iſt. Wie ſehr die Flügel dem Menſchen wenn auch nicht an die Schultern, doch ans Herz gewachſen ſind, beweiſt auch die Fabel vom Dädalos, welcher im Namen des griechiſchen Geiſtes, der faſt alle Probleme der Menſchheit wenn auch nicht gelöſt, doch ſich aufgeworfen hat, bereits den Verſuch machte, auch dieſe göttliche Eigenſchaft aus einem Wunſch zur That, aus einer Sache der Theologie zur Sache der Anthropologie zu machen. „Mancher ſahe die beiden (Dädalos mit ſeinem unglücklichen Sohne) erſtaunt und wähnete: Himmliſche wärens, welche die Luft durcheilten.“ Vidit et obstupuit: quique aethera carpere possent, credidit esse Deos. (Ovid. Met. 8, 218.)

Die Gedankenſchnelligkeit der Götter iſt übrigens eigentlich nichts andres, als die dramatiſche oder epiſche, darum ſucceſſive, in Bewegung verſetzte Allgegenwart, denn wer einmal ſo leicht, ſo ſchnell wie die Götter an entfernten Orten iſt, für den ſind die Schranken von Zeit und Raum ſo gut wie aufgehoben, dem fehlt es nicht an der Kraft, ſondern nur an der Luſt zur Allgegenwart, weil er den Fortſchritt der Bewegung dem Stillſtand des Seins, die lebendige Selbſtſchau (Autopſie) der ſinnlichen Erkenntniß, der Erfahrung, wie Jehovah, welcher in der Bibel herniederfährt, daß er ſähe (1. Moſ. 11, 5), der todten Allgemeinheit der Allwiſſenheit vorzieht. Gleichwohl ſtammt die theologiſche oder metaphyſiſche Allgegenwart aus derſelben Gedankenquelle, wie die poetiſche, ſucceſſive. [25] Nur heißt es hier: wie ſich der Gedanke oder Wunſch des Menſchen überall hin verſetzt, ſo der Gott;

dort: wie der Geiſt überall iſt in **Gedanken**, ſo die Gottheit überall in Wahrheit, in Wirklichkeit. „Willſt du die Vortrefflichkeit und beinahe Göttlichkeit des (menſchlichen) Geiſtes ſehen? Alles durchgeht er im Augenblick, ſchneller als die Sterne, ſchneller als die Zeit. Was ſage ich? er iſt faſt überall,“ paene ubique est. (Lips. Physiol. Stoic. 3. Diss. 19.) „Unſer Geiſt ahmt nach (ſtellt dar, bildet ab) die Unumſchriebenheit, d. i. Unräumlichkeit, Unbeſchränktheit Gottes“, *ὁ νοῦς ἡμῶν τὸ ἀπερίγραφον μιμεῖται τοῦ θεοῦ.* (Joh. Philopon. de creat. M. 6, 15.) „Wahre und eigentliche Unumſchriebenheit kommt nur Gott zu, der menſchliche Geiſt ahmt ſie aber gewiſſermaßen nach, indem er im Augenblick Abend und Morgen, Norden und Süden, Himmliſches und Unterirdiſches durchläuft oder durchſchaut, nicht in der That, ſondern nur in der Vorſtellung des Geiſtes.“ (Theodoret. Quaest. in Gen. Interr. 20.) Schnell ſind die Götter, wo der menſchliche Gedanke ſelbſt nur in leidenſchaftlicher Bewegung iſt — *ὠκὺ νόημα* —: allgegenwärtig ſind ſie, wo auch der menſchliche Gedanke zur Ruhe gekommen iſt, wenn gleich auch hier ebenſo vom Denken als von der göttlichen Allgegenwart ſelbſt Ausdrücke der Bewegung gebraucht werden, wo der Menſch nicht mehr wie auf den Irrfahrten der Odyſſee und dem Schlachtfeld der Ilias nach einem beſtimmten und entfernten Ziel leidenſchaftlich hinſtrebt, ſondern wie Bias Alles bei ſich ſelbſt hat, oder wie Sokrates überall zu Hauſe iſt, wenn er der Allgegenwart nur eine moraliſche Bedeutung gibt, oder überall zu Hauſe ſein will, wenn er ihr phyſikaliſche Bedeutung gibt, wenn er wiſſen will, was im Himmel und auf Erden iſt. Wünſche hat der Menſch da, wie dort, aber natürlich ſind die Wünſche des Weltbürgers — Sokrates nannte ſich nach dem Beiſpiel, aber auch im Gegenſatze von *Ῥόδιος* oder *Κορίνθιος* einen *Κόσμιος* (Plut. de exsilio 5, ed. Tauchn.) —

die Wünſche des Menſchen, der den Himmel, ſei's nun den des Glaubens oder des Schauens, für ſein wahres Vaterland erkennt, der die Grenzen ſeines irdiſchen Vaterlandes ſo weit hinausſetzt, als des Himmels unendlicher Aether die Erde umſpannt (Plut. a. a. O.), Wünſche ganz anderer Art, als die Wünſche, welche ſich nicht über die Thürme von Troja oder die Berge von Ithaka hinaus erſtrecken.

Außer dem göttlichen Gedankenblitz des vielgereiſten Mannes — ein in dieſer Stelle höchſt bezeichnender, ja nothwendiger Beiſatz, denn nur wer, wenigſtens im homeriſchen Zeitalter, ſinnlich über die Schranken ſeiner nächſten Umgebung hinausgekommen, erhebt ſich auch geiſtig über dieſelben — findet ſich in der Ilias noch eine Wunſchäußerung von wahrhaft theogoniſcher Bedeutung. „O ſo gewiß nur, ruft Hektor in ſeiner Siegesgewißheit aus, möcht' ich unſterblich ſein und blühn in ewiger Jugend, ehrenvoll, wie geehrt wird Athene ſelbſt und Apollon, als der kommende Tag ein Unheil bringt den Argeiern" (8, 538). Und ſpäter ſpricht er noch einmal dieſen Wunſch aus, nur dahin verändert, daß er die göttlichen Eigenſchaften zugleich in eine göttliche Perſönlichkeit zuſammenfaßt. „Wenn ich doch ſo gewiß, ſagt er, Zeus Sohn, des Aegiserſchütterers wär', ein unſterblicher Gott von der Herrſcherin Here geboren, ewig geehrt, wie geehrt Athene wird und Apollo, als der heutige Tag ein Unheil bringt den Argeiern." (13, 823.) Dieſe Aeußerung Hektors iſt vielfach beanſtandet worden, ſo von Libanius, Euſtathius, Köppen. Libanius über die Unerſättlichkeit (περὶ ἀπληστιας Reiske T. I. p. 243) erblickt in dieſer Aeußerung einen traurigen Beweis der menſchlichen Unzufriedenheit und Unerſättlichkeit; aber ſie iſt vielmehr ein ſehr erfreulicher Beweis von der Offenherzigkeit und Freimüthigkeit des homeriſchen Menſchen, dem, wer anders ſpricht, als er denkt, bis in den Tod zuwider iſt; denn Hektor ſagt nur ehrlich, was der Grieche, was der Menſch überhaupt ſich wünſcht, aber eben deßwegen, weil er es nur wünſcht, nicht wirklich hat, als Gott vergegenſtändlicht und ſo wenigſtens in der Idee, in der Vorſtellung, im Glauben hat und genießt. Wer klagt, daß er altert, — und wer klagt nicht noch heute darüber, wenn er auch nicht öffentlich in Gedichten, wie Mimnermus, oder ſonſt wie ſeine Klagen ausſpricht? — wünſcht, daß er nicht altere, daß er ewig jung bleibe. Wenn die Griechinnen zur Aphrodite Ambologera, d. h. zur Alter aufſchiebenden Schönheits- und Liebesgöttin flehten oder ſangen: „o ſchöne Aphrodite! ſchiebe das Alter auf!“ (Pausanias 3, c. 18. §. 1. und Plut. Qu. Conv. 3, 6), wünſchten ſie nicht etwas, was noch heute die chriſtlichen Frauen und Jungfrauen troß ihrer Chriſtgläubigkeit aufs innigſte wünſchen, wenn ſie gleich nicht mehr, wie der plaſtiſche Grieche, dieſen Wunſch unvergänglicher Jugend und Schönheit zu einer beſondern göttlichen Geſtalt herausbilden? Sagt aber dieſer Wunſch nicht, nur weiblich, nur ſchamhaft, nur zögernd, was gerade heraus, heroiſch, unverſchämt Hektor ſagt? Und wenn der Pſalmiſt ſagt (Pſ. 102, 25): „mein Gott, nimm mich nicht weg in der Hälfte meiner Tage in dem Jahrhundert der Jahrhunderte deiner Jahre“, d. h. du, deſſen Leben von Geſchlecht zu Geſchlecht, von Jahrhundert zu Jahrhundert fortwährt; ſo ſpricht er freilich nicht den jugendlichen Wunſch der Griechen aus: ſchiebe das Alter auf! ſondern den altväteriſchen Wunſch: ſchiebe den Tod auf! laß mich alt werden, ſo lange leben, bis ich wie meine Urväter das Leben ſatt habe (1. Moſ. 35, 29). Aber ſein Wunſch, bis zu dieſem Ziele fortzudauern, über welches die Wünſche des alten Hebräers nicht hinausgehen, findet ſeine Bejahung nur in dem ewigen Weſen. „Du, deſſen Jahre nicht endigen“, wie es in demſelben Pſalm (V. 28) heißt, du kannſt nicht wollen, daß mein ohnedem ſo kurzes Leben unnatürlich, gewaltſam verkürzt werde; du kannſt nicht unbarmherzig, nicht fühllos ſein gegen die Wünſche eines Tagegeſchöpfs. „Gedenke, wie kurz mein Leben iſt.“ (Pſ. 89, 48.) „Tauſend Jahre ſind vor dir wie der Tag, der geſtern vergangen iſt. Unſer Leben . . . fähret ſchnell dahin, als flögen wir davon.“ (Pſ. 90, 4. 10.) Wem tauſend Gulden wie ein Heller ſind, der kann nicht den Bettler um einen Heller von ſich weiſen. Wo der Wunſch, nimmer zu enden, erfüllt iſt, findet auch der Wunſch, jetzt nicht zu enden, bereitwillige Aufnahme und Unterkunft.

Wenn es eine Unerſättlichkeit oder Vermeſſenheit iſt, ſich Ewigkeit zu wünſchen, ſo iſt es auch eine Vermeſſenheit, ſich ewige Götter zu denken: denn mit dem Gedanken der göttlichen Ewigkeit iſt unzertrennlich der Wunſch der menſchlichen Ewigkeit oder Dauer in irgend einer Weiſe verbunden. Der alte Hebräer wünſcht und kennt zwar keine andere Fortdauer, als die ſeines Namens und Geſchlechts oder Volks: aber die Gewißheit der Erfüllung dieſes Wunſches iſt bei ihm mit dem Gedanken des Ewigen weſentlich verknüpft. So heißt es gleich am Schluß des angeführten 102. Pſalms: „deine Jahre enden nicht: die Söhne deiner Diener werden („ſicher“) wohnen (nämlich im Lande) und ihr Saame vor dir feſtſtehen, beſtehen.“ Das heißt: „du biſt ewig und unveränderlich, darum wird auch dein Volk ewig beſtehen.“ (de Wette.) „Das Leben des Mannes hat gezählte Tage, aber die Tage Iſraels ſind ungezählt.“ (Sir. 37, 28.) „Du Herr bleibſt ewiglich und dein Gedächtniß (Name, memoria, nomen) für und für.“ (Pſ. 102, 13.) Aber auch der Name des Weiſen „wird ewig leben“ (Sir. 37, 29), *εἰς τὸν αἰῶνα*, (Sir. 39, 13) „bleibt für und für“, *εἰς γενεὰς γενεῶν*, iſt und heißt ein ewiger, *ὄνομα αἰώνιον*. (Sir. 15, 6.)

Wenn aber ferner ſich Hektor göttliche Ehre wünſchte, ſo wünſchte er ſich, was ihm wirklich von den Seinigen zu Theil wurde, denn es heißt ja ausdrücklich von ihm: „er wurde geehrt wie ein Gott.“ Der Beiſatz „wie ein Gott“ iſt eigentlich überflüſſig oder nur ein enthuſiaſtiſcher, begeiſterter Ausdruck; denn in der bloßen Ehre oder Verehrung, wenn dieſe wenigſtens eine wahre, inbrünſtige, begeiſterte, iſt ſchon die Vergötterung enthalten. Die Liebe, die Bewunderung, die Dankbarkeit, kurz die Gefühle und Geſinnungen, aus denen die Verehrung entſpringt, kennen keine Grenzen, kümmern ſich daher nicht um die diplomatiſchen Rangunterſchiede zwiſchen Gottesverehrung und anderer Verehrung, welche von den Höflingen des Königs der Könige, den geiſtlichen Hofceremonienmeiſtern ausgeklügelt worden ſind, und nur in willkührlichen äußern Zeichen ſich geltend machen. So fiel David vor Jonathan zur Erde nieder, um ihm für den Beweis ſeiner Freundſchaft ſeine Verehrung zu bezeugen. Die Ehre iſt ein göttliches Gut, ſagt Plato in den Geſetzen (5, 1. ed. Ast.), aber ebendeßwegen — dieß iſt der Sinn dieſes Ausſpruchs, wie ſich im weitern Verlauf zeigt — gebührt dieſes Gut auch nur dem Göttlichen. Und Xenophon im Hieron (c. 7, 4) ſagt: „keine menſchliche Luſt ſteht dem Göttlichen ſo nahe als die Freude geehrt zu ſein.“ Wie dem Römer der Honos, die Ehre, ſo war dem Griechen die Pheme, das Gerücht, der Ruf (die Volksſtimme), der Name ausdrücklich eine Gottheit, und zwar nicht nur eine Gottheit der Dichter, ſondern des Cultus: „wir opfern, ſagt Aeſchines (de falsa leg. ed. Tauchn. p. 137), der öffentlichen Meinung, wie man auch Pheme überſetzen kann, als einer Göttin, und (adv. Tim. p. 63): „unſre Vorfahren haben einen Altar errichtet der Pheme als einer ſehr großen oder mächtigen Gottheit“, was ſie in der That auch noch heute iſt, wenn ſie gleich nicht mehr eine Gottheit heißt. Hektors Wunſch war daher kein übermüthiger, irreligiöſer, ſondern ein durch den Cultus der Ehre ſelbſt berechtigter, geheiligter Wunſch. Findet doch der menſchliche Ehrtrieb auch im Judenthum und Chriſtenthum, wenn er ſich gleich hier nicht auf die nämliche Weiſe ausſpricht, ſeine Befriedigung in der Religion. Wem iſt die Gloria Dei, die Ehre, der Ruhm Gottes unbekannt? Aber die Glorie des Herrn erſtreckt ſich auch auf den Diener. „Ehre und Preis“, wie es Luther überſetzt, τιμὴ καὶ δόξα (Herrlichkeit, Würde, Ruhm, Glanz), wird nicht nur Gott zugeſchrieben (1. Tim. 1, 17), ſondern auch den Menſchen verſprochen (Röm. 2, 7). König, oberſter Regent, βασιλεὺς heißt Gott im Alten und Neuen Teſtament, aber es heißt auch in der Offenbarung Joh. (5, 10): „und haſt uns unſerm Gott zu Königen und Prieſtern gemacht, und wir werden Könige ſein auf Erden“, ferner von den Seligen: „ſie werden regieren, βασιλεύσουσιν, von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (22, 5); ebenſo (2. Tim. 2, 12): „wir werden mitherrſchen“, συμβασιλεύσομεν. Wie oft wird im Alten Teſtament ſogar die Ehre oder das Lob Gottes zum Beweg- und Beſtimmungsgrund ſeines Handelns gemacht! „Nicht uns, Jehovah, nicht uns, ſondern deinem Namen gib Ehre (d. h. „hilf uns gegen die götzendieneriſchen Heiden, doch nicht um unſerer, ſondern deiner Ehre willen“); warum werden (ſollen) die Völker, Heiden ſagen: wo (iſt) doch ihr Gott?“ (Pſ. 115, 1. 2.) „Was iſt für Gewinn (für dich) in meinem Blute, in meinem Hinabſteigen zum Verderben: ehrt dich der Staub, rühmt er deine Treue? Höre (alſo) Jehovah und erbarme dich meiner“. (Pſ. 30, 10. 11.) „Wende dich, mich zu tröſten! So will ich preiſen auf der Harfe dich, deine Treue, mein Gott! Will dir ſpielen auf der Cither, du Heiliger Iſraels“. (Pſ. 71, 21. 22 nach Meier.)

Wer aber die Ehre zum Beſtimmungsgrund Gottes macht, der vergöttert nicht nur indirect den menſchlichen Ehrgeiz, ſondern auch ſich ſelbſt; er ſetzt ſich unbewußt, mag er vor ſeinem Bewußtſein ſich noch ſo fromm und demüthig ſtellen, auf gleichen Fuß mit Gott; denn was liegt mir an dem Lobe von Geſchöpfen, die unter mir ſtehen, die mich nicht verſtehen, nicht zu ſchätzen wiſſen, folglich auch nicht loben können? Ehren kann mich nur der, den ich ſelbſt ehre, den ich als ein mir ebenbürtiges Weſen anerkenne.

Es iſt daher ein für die Religion allgemein gültiger, wenn auch nicht überall ausgeſprochener Satz: „wer die Götter ehrt, wird von den Göttern geehrt." Dieſelben Worte, welche der Menſch von ſeinem Verhältniß zu den Göttern, braucht er auch vom Verhältniß der Götter zum Menſchen. Die Menſchen verehren, pflegen, bedienen, colunt, *θεραπεύουσι* die Götter, aber eben ſo umgekehrt dieſe auch wieder jene. (Xenoph. Mem. 1, 4, 10.) Auch im Neuen Teſtament gilt das Wort: *τιμάω*, ich ſchätze, ehre, verehre, ebenſo von der Gottesverehrung (z. B. Joh. 5, 23), als von der Ehre — der Belohnung — die Gott dem Menſchen erweiſt. (Joh. 12, 26.) Göttercultus findet bei den Menſchen, Menſchencultus bei den Göttern ſtatt. Heilig bewahren die Menſchen die Reliquien ihrer Götter, die einſt perſönlich auf Erden gewandelt; aber auch die Götter laſſen kein Haar des Menſchen unbemerkt von ſeinem Haupte fallen, keine Thräne ungeſehn im Sande verrinnen. Koſtbar iſt in den Augen Jehovahs der Tod (d. h. das Leben) ſeiner „Verehrer", „Frommen", „Heiligen." (Pſ. 116, 15.) Die Götter lieben die Menſchen ſelbſt wie ihre Augäpfel; „behüte mich wie einen Augapfel im Auge" (Pſ. 17, 8) nach Luther, wörtlich aber: „das Männlein, die Tochter des Auges", d. h. die Pupille; „wer euch verletzt, verletzt die Oeffnung, das Thor (foramen, porta), d. h. die Pupille ſeines (Jehovahs) Auges.“ (Zach. 2, 12.) Aber was iſt mehr ein Gegenſtand zärtlicher Sorgfalt und Liebe, was Einem theurer, was unverletzlicher, als der Augapfel? Was iſt aber die Selbſtliebe gegen den Genuß des Geliebtſeins? Was das Selbſtlob — propria laus sordet — gegen das Lob aus dem Munde des Höchſten? Was der hohle Dünkel des Dieners, der ſich ſelbſt für einen Herrn hält, gegen das göttliche Hochgefühl des Dieners, der von ſeinem Herrn, dem Herrn des Himmels und der Erde ſich bedient weiß? Was der Hochmuth der atheiſtiſchen Selbſtwehr gegen die Demuth des Göttergläubigen, dem Legionen himmliſcher, jetzt freilich irdiſcher, Polizeidiener als Schutzwächter zur Seite ſtehen?

Wenn der homeriſche Held unverhohlen den Wunſch ausſpricht, ein Gott zu ſein, jedoch wohlgemerkt! nur als Wunſch, gewiß der Unmöglichkeit ſeiner Erfüllung, ſo verwehrt dagegen ſolche Vermeſſenheit der fromme Lyriker Pindar mit den Worten: „ſtrebe nicht Zeus zu ſein oder werden“, *μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι* (Isth. 5, 18) [26]; ferner: „wer auf rechtliche Weiſe reich und geehrt iſt, der ſtrebe oder ſuche nicht Gott zu werden“, *μὴ ματεύσῃ θεὸς γενέσθαι* (Ol. 5, 57). Aber gerade das Verbot eines Strebens ſetzt das Daſein deſſelben voraus. Das Verbot ſagt nur: wolle kein Gott ſein, weil du keiner ſein kannſt, weil dein Streben vergeblich, ja verderblich für dich iſt, weil dem Sterblichen nur Sterbliches ziemt, wie ſich Pindar in der eben angeführten Iſthmiſchen Ode ausdrückt, geſteht aber eben damit ein, daß dem Menſchen das Verlangen, ſelbſt Gott zu ſein, innwohnt; widrigenfalls ja das Verbot geradezu ſinnlos und nutzlos wäre. Und ſo haben wir denn auch an dieſer frommen, ſcheinbar das Gegentheil ausſagenden Aeußerung Pindars ein claſſiſches Zeugniß für die Geneſis der Götter aus den Wünſchen der Menſchen; denn was heißt: ein Gott ſein wollen? Es heißt nicht, Gott in Perſon, es heißt: Das ſein wollen, was Gott iſt. Was ſind aber die Götter? Eben das, was die Menſchen nicht ſind, aber zu ſein wünſchen; denn die Götter ſind, wie derſelbe Pindar in einem Bruchſtück bei Plutarch (adv. Stoic. p. 1075 Xylander) ſagt: „ohne Krankheiten ἄνοσοι, und altern nicht ἀγήραοι, und wiſſen nichts von Mühen πόνων ἄπειροι, und fahren nicht über den dumpftönenden Acheron“, d. h. ſterben nicht.

Daher iſt auch nicht die Beſtimmung des göttlichen Weſens bei den platoniſchen und chriſtlichen Philoſophen, daß es das Seiende, oder das iſt, was iſt, ut sit id quod est, die erſte Beſtimmung deſſelben — denn ein Sein, dem kein Wille, kein Wunſch vorausgeht, iſt nur das Sein der Natur — ſondern vielmehr die, daß es das iſt, was ſein will, ut sit id quod esse vult, alſo nicht das bloße, todte Sein für ſich ſelbſt, ſondern das lebhafte, wunſchdurchglühte Sein, das Sein ohne Mühen, ohne Krankheit, ohne Tod, ohne Sorgen — „ſie ſelbſt aber (die Götter) ſind ſorgenlos“ ἀκηδέες (J. 24, 526) — „ohne Wunden“ — ἄτρωτοι γε μὰν παῖδες θεῶν (Pindar, Isth. 3, 31) — das erſte, urſprüngliche göttliche Sein, und zwar eben deßwegen, weil in dieſen und ähnlichen verneinenden Ausdrücken noch höchſt vernehmlich die Urlaute der Geburtswehen nachklingen, mit denen das menſchliche Weſen das göttliche erzeugt hat.

Wie ſtimmt denn aber zu dieſer religiöſen, ja ſelbſt theogoniſchen Bedeutung des menſchlichen Wollens, Gott zu ſein, das Rad des Irion, die Höllenpein des Tantalus, der Blitzſtrahl, der den Salmoneus vernichtete? Zwiſchen den werdenden und den fertigen Göttern iſt ein eben ſo großer Unterſchied im Himmel der Religion, als auf der Erde der Politik zwiſchen den werdenden oder werden wollenden und den gewordenen Majeſtäten oder Excellenzen. Was die werdende Excellenz ſelbſt bis zum Himmel erhebt, das tritt die gewordene Excellenz mit Verachtung in den Staub. Der Wille, eine Excellenz zu werden, iſt menſchlich, leutſelig, cordial, dutzbrüderlich, populär, demokratiſch; aber die fertige Excellenz hebt dieſe Herzlichkeit und Gemeinſchaftlichkeit mit dem gemeinen Menſchenvolk auf, will nichts mehr von den demüthigenden Bedingungen ihrer Entſtehung wiſſen, verläugnet geradezu ihren Urſprung, ſtempelt ſelbſt die Principien und Beſtrebungen, denen ſie ihre Exiſtenz, ihre Excellenz verdankt, zu Verbrechen. Die Götter entſpringen zwar nicht aus politiſchen Gründen, wie die alten Atheiſten irrig behaupteten, aber ſie erhalten ſich zuletzt nur — freilich immer auch nur eine Zeit lang — durch Mittel, die ihrem Urſprung und urſprünglichen Weſen direct widerſprechen, durch die Künſte und Waffen des politiſchen und geiſtlichen Despotismus. Aber auch abgeſehen von dieſem Unterſchied: die Götter entſpringen aus dem Contraſt, dem Widerſpruch zwiſchen Können und Wollen im Menſchen, und wenn daher ein Salmoneus ſein und können will, was nur Zeus iſt und kann, ſo begeht er einen Frevel nicht nur gegen Gott, ſondern auch und zwar zuerſt gegen das Selbſtbewußtſein des Menſchen, welches zwar nicht läugnet, daß er gerne ein Gott wäre, aber zugleich auch die ſchrecklich proſaiſche Wahrheit in das Geſicht ihm ſagt, daß er kein Gott iſt und ſein kann, daß die Götter nur im Himmel der Phantaſie, des Glaubens, aber nicht in der irdiſchen Wirklichkeit exiſtiren.

11.

Die Wünſche der Noth und Liebe.

Die wahre Kraft und Bedeutung der menſchlichen Wünſche, folglich auch ihrer Verwirklichungskräfte, der Götter, zeigt ſich keineswegs da, wo, wie beim Anfang jedes Unternehmens, die Unzulänglichkeit der menſchlichen Thatkraft nur eine Möglichkeit; ſondern da erſt, wo dieſe gefürchtete Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden iſt, wo Unglücksfälle, wo unüberſteigliche Hinderniſſe den Willen des Menſchen vereiteln, wo überhaupt die Erfüllung ſeiner und noch dazu dringendſten, mächtigſten Wünſche gar nicht in ſeiner Macht ſteht. Wo aber das menſchliche, überhaupt natürliche Thatvermögen zu Ende iſt, da beginnt, da erſcheint gerade die Götterkraft. „Zwar ich wehrete gern, ſagt Telemach zu den Ithakeſiern, dem ſchändlichen Treiben der Freier ab, wenn nur die Stärke, die Kraft, die Macht dazu, *δύναμις* mir beiwohnte“, aber eben deßwegen, weil dieß über ſeine Kräfte geht, fleht er ſie beim olympiſchen Zeus und bei der Themis an, von ihrem Treiben abzuſtehen. „Krankheit von Zeus, dem großen“, d. h. „innere Krankheit, gegen welche Homers Zeitalter keine Mittel kannte“ (Fäſi zu O. 5, 395), „kann man nicht beſeitigen oder heilen“, ſagen die auf ſein Hülfegeſchrei herbeieilenden Kyklopen zum Polyphem, aber eben deßwegen ſetzen ſie ſogleich hinzu: „Du aber flehe zu deinem Vater, dem Herrſcher Poſeidon“ (O. 9, 411), und Polyphem ſelbſt ſpricht den Glauben aus, „daß ihn ſein göttlicher Vater heilen könne, wenn er nur wolle“ (520). Als der Samier Elpis bei ſeiner Landung in Afrika am Ufer einen Löwen mit offnem Rachen erblickte, flüchtete er ſich auf einen Baum und flehte den Vater Liber (Bacchus) an, denn da pflegt man, ſagt Plinius, gerade am meiſten zu wünſchen oder zu geloben, wo nichts mehr zu hoffen iſt, tum praecipuus votorum locus est, cum spei nullus est. (Hist. Nat 8. S. 21. c. 16.) „Der Sturm beſiegt die Kunſt, nicht mehr wendet der Steuermann das Ruder an, aber Gelübde oder Wünſche,“ utitur, at votis. (Ovid. Fast. 3, 593.) „Das Ruder entſinkt der Hand, nur Wünſche — der Wunſch iſt ja die Seele des Votum, des Gelübdes, wenn gleich das religiöſe Bewußtſein das Gelübde, das Verſprechen vor den Wunſch ſetzt — erpreßt die äußerſte Furcht den Elenden“. (Seneca Agam. 505.) „Göttern und Wünſchen überläßt er ſein Schickſal“, Dis votisque reliquit, nämlich der Schiffer, dem der Sturm das Steuer aus der Hand geriſſen. (Ovid. Met. 2, 186.) Si quid pia numina possunt, ruft in ihrer Verzweiflung und Rachſucht Dido dem treuloſen Aeneas zu, ſo wirſt du mir büßen. (Virg. Aen. 4, 382.) Hier könnte es aber dem Sinn nach eben ſo gut heißen: si quid pia vota possunt, gleichwie auch Ovid ſtatt: nichts halfen mir die Götter, die du mit Gelübden anflehteſt, ſagt: nichts halfen mir deine Wünſche oder Gelübde, nil opis Halcyone nobis tua vota tulerunt. (Ov. Met. 11, 661.) Voß überſetzt die pia numina gefühlvoll: „wenn fühlende Götter noch walten“, d. h. wenn die menſchlichen Wünſche noch etwas vermögen, die menſchlichen Gefühle noch Kraft und Geltung haben. So ſagt auch Ovid (Fast. 4, 895): vota valent, und Juvenal (Sat. 10, 284): publica vota vicerunt, die Wünſche (für die Geneſung des Pompejus) ſiegten.

Das Teſtament der ſcheidenden Naturkraft, die ultima Ratio, der letzte Wille des Menſchen iſt der Gott, oder, was eins iſt, der Wunſch. Wo der Menſch nichts mehr vermag, da kann er wenigſtens noch beten, noch wünſchen. Für den Wunſch exiſtirt keine unheilbare Krankheit, kein Tod, keine Schranke, kein Geſetz, keine Naturnothwendigkeit, ſo wenig als für Gott. Wenn daher auch alle Hülfsmittel erſchöpft ſind, wenn Alles den Menſchen verläßt, ſo verläßt ihn doch nicht der Wunſch der Rettung und der Glaube an die mögliche, ja nothwendige Erfüllung dieſes Wunſches. Das allmächtige Weſen, welches die Theiſten zu einem außermenſchlichen Weſen machen, als außermenſchlichen, gegenſtändlichen Erklärungsgrund der Religion vorausſetzen, iſt nichts als ein Ausdruck und Beweis von der Allmacht der menſchlichen Wünſche, iſt nichts andres als der Wille und Glaube des Menſchen, daß es keine Schranke ſeiner Wünſche gibt, daß ſeine Wünſche d. h. die nothwendig in ihm entſtehenden, die von der Allmacht der Selbſtliebe ihm aufgenöthigten Wünſche, die Wünſche des Unglücks, der Noth, der Verzweiflung an natürlichen Hülfsmitteln erfüllt werden können, erfüllt werden müſſen. Götter, deren Weſen nicht mit dem unbeſchränkten, allmächtigen Weſen dieſer über die menſchlichen und natürlichen Kräfte oder, was eins iſt, Geſetze hinausgehenden Wünſche übereinſtimmt, nicht dieſe Wünſche erfüllt, ſind nur Scheingötter, ja förmliche Betrüger, die ſich nur ausgeben für Götter, aber es nicht wirklich ſind.

Der frühere Satz: Alles können die Götter erhält daher hier erſt ſeinen Inhalt durch den Beiſatz: was die Menſchen — auf Grund des heiligen Nothrechts — wünſchen. Daher heißt es: „Alles muß man hoffen, an Nichts verzweifeln; Alles iſt leicht, Gott zu vollbringen, nichts unmöglich oder unausführbar," *ἀνήνυτον οὐδέν* (Linos Stob. Floril. 109, 1). „Wir ſehen daraus, bemerkt Gaſſendi (Animadv. in Lib. X. Diog. Laert. T. II. p. 57) zu dieſer Stelle und der oben angeführten des Kallimachos, daß im Sinne der Menſchen glauben, daß *Gott* (oder ein Gott) *iſt* und glauben, daß er *Alles thun* kann, daſſelbe iſt. Und dieß beweiſt hinlänglich die ſtillſchweigende Uebereinkunft, womit alle Völker Gott anflehen und *bitten das zu thun*, was er nicht thun könnte, wenn er nicht allmächtig wäre." „Alle Menſchen treibt die Natur ſelbſt an, daß ſie, wenn ſie keine menſchliche Hülfe mehr haben, zum Himmel hinaufblicken und von einem ewigen Geiſte Hülfe erflehen. Wer ruft ihn nicht in Gefahren an?" (Melanth. et al. Declam. Argent. T. III. p. 289.) Vortrefflich nennt daher Lucian (Hermot. 71 ed. Tauchn.) den Wunſch eine freigebige, in Nichts dem Menſchen widerſprechende, Alles mit Leichtigkeit thuende Gottheit, wiewohl er hier nicht den ernſten, bedürftigen, nothberechtigten Wunſch meint. Von univerſellerer und tieferer Bedeutung iſt es, wenn bei den alten Germanen der oberſte Gott ſelbſt geradezu Wunſch, Oski heißt: — ein frappanter ſprachlicher Beweis, daß das allmächtige Weſen nur aus dem allmächtigen Wunſch ſtammt.

Was aber von den Wünſchen der Noth gilt, die bekanntlich kein Gebot kennt, ſelbſt nicht in unſerem gewiß nichts weniger als philanthropiſchen Criminalrecht, das gilt auch von den innigſten und edelſten Wünſchen des Menſchen, den Wünſchen des Wohlwollens, der Verehrung, der Liebe, der Dankbarkeit. „Dir würdigen Dank zu entrichten, iſt nicht unſerer Macht... Götter geben dir würdigen Lohn!" (Virg. Aen. I. 600.) „O mögen die Götter es dir vergelten, weil ich es nicht vermag." (Ovid. Ep. ex Ponto 2, 11, 25.) „Gott vergelts!" ſagt der dankbare Bettler auf der Gaſſe — und in dieſer „Weisheit auf der Gaſſe" iſt mehr Weisheit, mehr Wahrheit und Verſtand des göttlichen Weſens, als auf dem hölzernen Katheder der aufgeblaſenen Gottesgelahrtheit und Schulphiloſophie — „Gott ſei mit Euch!" der von den Seinigen Scheidende. Wo der Menſch aufhört, da fängt Gott an d. h. das Ende des Könnens iſt der Anfang des Wunſches; wo man nichts mehr Gutes thun kann, bleibt nur noch der fromme oder gute Wunſch übrig; wo der an Zeit und Raum gebundene Materialiſmus der Sinne, der werkthätigen Hände und Füße aufhört, da beginnt, da entfaltet der Wunſch ſein göttliches, ſein immaterielles, auch in die Ferne ſich erſtreckendes, an keine Schranke gebundenes, aber eben deßwegen auch nur ideales, d. h. vorgeſtelltes Weſen und Wirken.

Die Glückwünſche ſind zwar durch den Gebrauch oder Mißbrauch zu leeren, nichtsſagenden Formeln und dadurch verächtlich geworden; aber gleichwohl haben ſie an ſich und urſprünglich religiöſe, ja ſelbſt theogoniſche Kraft und Bedeutung. Einen äußerlichen, hiſtoriſchen Beweis hiervon haben wir unter Anderm an den Neujahrsgratulationen der Römer, innerliche pſychologiſche Beweiſe aber ſo zahlloſe, als zahllos die Momente und Stellen ſind, wo der Menſch im Drange ſeiner überſchwänglichen Liebe aus dem Chaos ſeines Unvermögens die Götter hervorruft, d. h. wo er von dem peinlichen, unerträglichen Widerſpruch zwiſchen einer Liebe, die Alles (verſteht ſich Gutes) wünſcht, die von keinen Schranken weiß, und einer Kraft, die Nichts vermag, die dem myſtiſchen πλήρωμα, der Fülle ſeines Verlangens geradezu Hohn ſpricht, in der Vorſtellung, in der Gewißheit der göttlichen Allmacht ſich erlöſt. „Gott hat keinen Gegenſatz als das Nichts," aber dieſes Nichts iſt nur das anthropopathiſche Nichts, d. h. das ſchmerzliche Nichts-Sein und Nichts-Können der menſchlichen Wünſche. Die Theologie erſchafft mit Gott aus einem Nichts, das nichts weiter als eben Nichts iſt, die Welt; die Anthropologie erſchafft mit Natur aus dem empfindlichen Nichts in der menſchlichen Bruſt die Götter. Und die Augenblicke des menſchlichen Lebens, in welchen er die beſtehenden Götter anruft, aber nicht aus Gewohnheit, ſondern aus äußerer und innerer Noth, aus Schmerz, aus Herzenszwang, aus Hülfsbedürftigkeit, dieſe außerordentlichen Augenblicke ſind es auch, welche urſprünglich die Götter ins Daſein gerufen haben. Ja die alltäglichen oder ſonntäglichen oder monatlichen oder jährlichen Gottesdienſte, Gottesverehrungen, oder, nach der frühern Beſtimmung, Gotteserſcheinungen ſind nur geiſtloſe Wiederholungen jener productiven, theogoniſchen Momente. „Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich aus Egyptenland, aus dem Dienſthauſe geführet habe.“ (2. Moſe 20, 2.) Dieſer Führer aus Egypten iſt der Gegenſtand der iſraelitiſchen Gottesverehrung, der Grund der iſraelitiſchen Geſetzgebung und Nationalität: aber dieſer Gott verdankte ſelbſt ſein Daſein dem Momente des Auszugs aus Egypten. Erſt in dieſem Augenblick erſcheint Jehovah dem Moſes; erſt jetzt bekommt der unbeſtimmte Elohim oder Gott der Väter den Namen Jehovah; aber mit dem Namen iſt auch erſt das Weſen gegeben. Heißen und Sein, Name und Weſen, Nomen und Numen iſt wenigſtens in der öffentlichen, ebenſowohl politiſchen als religiöſen Meinung eins. Der Bibel zufolge gibt natürlich ſich ſelbſt Jehovah dieſen Namen, ſteigt vom Himmel herunter und fordert den Moſes auf zur Befreiung ſeines Volks, gleich als wäre dieſe nur eine Herzensangelegenheit Jehovahs, aber nicht der Iſraeliten ſelbſt geweſen. Aber wir haben hier wieder nur ein Beiſpiel der theologiſchen Auffaſſungs- und Darſtellungsweiſe, welche überall, wie dieß unter Anderm augenſcheinlich die ſogenannte Jehovahurkunde in der Geneſis beweiſt, den wahren Hergang der Sache entſtellt und verſtellt, das theogoniſch Erſte zum Zweiten, das Zweite, das Spätere zum Erſten macht. Gleichwohl ſchimmert auch hier die urſprüngliche Wahrheit durch, denn Jehovah begründet, motivirt ſein Herabſteigen mit den Worten: „Ich habe geſehen das Elend (afflictio, miseria Ges. Lex.) meines Volks in Egypten und habe ihr Geſchrei (nämlich um Hülfe) gehöret über die, ſo ſie treiben; ich habe ihr Leid (dolor, moeror) erkannt.“ „Weil denn nun das Geſchrei der Kinder Iſrael vor mich (zu mir) gekommen iſt und habe auch dazu geſehen ihre Angſt (Bedrückung, Mißhandlung, oppressio, vexatio), wie ſie die Egypter ängſtigen, ſo gehe nun hin, ich will dich zu Pharao ſenden, daß du mein Volk aus Egypten führeſt.“ (2. Moſe 3, 7. 9. 10.) Jehovah iſt alſo nicht von ſelbſt vom Himmel herabgekommen; er iſt vom Hülfeſchrei der Iſraeliten herabbeſchworen worden; er iſt eine Erſcheinung, eine Offenbarung ihres Freiheitsdranges und Selbſtſtändigkeitstriebes; er befreit ſie, aber nur, weil ſie das Joch der Knechtſchaft nicht mehr ertragen können, weil ſie nach Freiheit ſeufzen, weil ſie frei ſein wollen. Jehovah antwortet ebendaſelbſt dem Moſes auf die Frage nach ſeinem Namen: „Ich werde ſein, der ich ſein werde.“ „Alſo ſollſt du zu den Kindern Iſrael ſagen: Ich werde ſein, der hat mich zu euch geſandt.“ Aber nicht: „ich werde ſein, der hat“ nein! buchſtäblich, [27] wie es im Hebräiſchen ohne Fürwort heißt: „Ich werde ſein“ — nämlich frei, glücklich, Herr des Landes, wo Milch und Honig fließt — hat die Iſraeliten aus Egypten geführt, von ſeinem Joch erlöſt. Ja wohl! ich werde ſein, was ich ſein will, zu ſein wünſche — dieſer hoffnungsreiche Wunſch iſt der Urheber aller großen Thaten der Vergangenheit und Zukunft, iſt der einzige ewige Gott der Menſchheit, auch wenn er nicht mehr Gott oder Jehovah oder Allah oder Jupiter heißt.

Viele Ueberſetzer, ſowohl alte als neuere überſetzen das hebräiſche „Ich werde ſein“ mit Ich bin, oder wenigſtens das zweite Futurum ſo: „ich werde ſein, der ich bin.“ Dieß läßt ſich hören; aber das Futurum ganz weglaſſen, das heißt das Licht unter den Scheffel ſtellen, das heißt den lebendigen Strom der Zukunft in dem todten Meer der Unveränderlichkeit verſumpfen laſſen. Das Ich werde ſein ſetzt freilich das ich bin voraus; aber was iſt die traurige Gegenwart gegen die herrliche Zukunft? Wie konnte Jehovah ſich auf die Vergangenheit und Gegenwart berufen, da er ja bis jetzt nichts für ſein Volk gethan, nicht ſich als ihr Gott bewieſen hatte? Er kann nur auf die Zukunft verweiſen. Ich werde ſein, der ich ſein werde d. h. ich werde wie euer Erretter aus Egypten, ſo euer Erretter aus allen künftigen Uebeln und Nöthen ſein. Stets iſt daher auch bei den Iſraeliten mit der Erinnerung an den Auszug aus Egypten die Hoffnung verknüpft, daß Jehovah wie damals ſo auch jetzt aus ihrer Noth ſie erretten werde. „Noch jetzt nennen ſich die Juden in der Oſternacht, die Ankunft des Meſſias erwartend: בְּנֵי חוֹרִין (d. i. Freie, Edle), denn wie Moſe aus egyptiſcher Gefangenſchaft, ſoll ſie der andere Erlöſer aus der moraliſchen erlöſen in dem Zeitpunkte, wo die ganze Schöpfung von den Banden der Finſterniß befreit wird.“ (Nork, Hebr. chald. rabb. Wörterb. unter [illegible]). Sieht man auch, wie eben daſelbſt geſchieht — Schreiber dieſes ſieht es auch ſo an — das Paſſah als ein urſprüngliches Naturfeſt an, als „ein Freiheitsfeſt des Lichtprincips, das alljährlich von den Kindern d. h. Anbetern des Lichts zum Andenken ſeines Siegs über die Kälte, Finſterniß und Unfruchtbarkeit gefeiert werden ſoll:“ ſo haben wir zum Unterſchiede vom geſchichtlichen Feſte, das ſich nur in der Erinnerung erneuert, ein Feſt, deſſen Gegenſtand ſich ſtets von Neuem erzeugt, alſo auch ſtets die Momente, die Stimmungen und Wünſche, Freuden und Leiden erneuert, aus denen urſprünglich der Gott und ſein Feſt entſprungen ſind.

Bei den Griechen, auch den Römern, erhielten die Götter von den beſondern Veranlaſſungen, auf die ſich ihre, insbeſondere feſtliche, feierliche Verehrung gründete, auch beſondere Namen. So hieß Zeus, wie Pauſanias wenigſtens erzählt, Panellenios, weil einſt der fromme Aeakos bei einer anhaltenden drückenden

Hitze vom Zeus für ganz Griechenland Regen erfleht hatte (2, 29, 6), Apheſios, der Loslaſſer, Befreier, wegen eben dieſer durch das Opfer und Gebet des Aeakos bewirkten Befreiung vom Druck der Dürre und Hitze (1, 44, 13), Homagyrios, der Verſammler, in Aegium, weil hier Agamemnon die berühmteſten Männer Griechenlands verſammelt hatte, um ſich mit ihnen über den Krieg gegen Priamos zu berathen (Paus. 7, 24. 2), Apomyios, Fliegenvertreiber, weil einſt Herakles, als er bei einem Opfer von Fliegen beläſtigt wurde, dem Zeus unter dieſem Namen geopfert und dadurch die Fliegen verſcheucht habe (5, 14, 2), Klarios, der durchs Loos Austheilende, in Tegea, wegen der Looſe, durch die Arkas das Land unter ſeine Söhne vertheilt hatte (8, 53, 3—4), Meilichios, der Verſöhnliche, an verſchiedenen Orten von den zur Reinigung von Verwandten- oder Bürgermord dem Zeus unter dieſem Namen errichteten Altären und Bildern (2, 20, 1. 1, 37, 3), Euanemos, wörtlich der Gutwindige, aus Gründen, die in dem Namen ſelbſt ſchon enthalten ſind, Eleutherios, Befreier, Erretter, an verſchiedenen Orten, ſo nach Strabo (IX. c.2 p. 266 ed. Tauchn.) in einem Heiligthum bei Platää, welches ihm hier nach dem Sieg der Griechen über die Perſer errichtet worden war. So hieß Apollo nach Pauſanias in Athen Parnopios, weil er, als einſt die Parnopes, die Heuſchrecken, das Land verwüſteten, den Athenern verhieß, ſie zu vertreiben und auch wirklich vertrieb (1, 24, 8); nach Macrobius Libyſtinus bei Pachynum, einem Vorgebirge von Sicilien, weil er hier einſt die Libyer bei einem beabſichtigten Einfall auf die Anrufungen der Einwohner durch eine Seuche plötzlich getödtet hatte, Loimios in Lindus auf der Inſel Rhodos von der Beendigung einer Peſt (Saturn. 1, 17); Minerva in Sparta Ophthalmitis, Augenſchützende, weil an der Stelle, wo ſie mit dieſem Namen einen Tempel hatte, Lykurgus das eine Auge umverſehrt erhalten hatte, nachdem ihm bereits das andre von einem gewiſſen Alkander aus Mißfallen an ſeinen Geſetzen ausgeſchlagen worden war (Paus. 3, 18, 1); Aeskulap in einem ſpartaniſchen Tempel Kotyleus, weil Hercules, als er von einer Wunde in die Kotyle d. h. Hüfte oder Pfanne geheilt worden war, dieſen Tempel ihm erbaut haben ſoll (3, 19, 7), dagegen in der Nähe der Stadt Aſopus Philolaos, Volksfreund (3, 22, 7), aus einem Grunde, der gleichfalls keiner Erklärung bedarf. So hieß und war in Rom ein Gott Rediculus, der Zurückgehende, welcher einen Tempel vor dem Capeniſchen Thore an der Stelle hatte, wo Hannibal, als er gegen Rom anrückte, durch gewiſſe Erſcheinungen erſchreckt, zurückgegangen war, redierit. (Festus.) Mögen nun auch viele dieſer Erklärungen der ſpeciellen Götternamen keinen geſchichtlichen Grund haben, ſo viel iſt doch gewiß, ſchon aus der Beſonderheit des Namens einleuchtend, daß die Götter ihre beſondern Namen — aber gerade die beſondern Namen ſind die herzlichen, vertraulichen — auch nur beſondern Veranlaſſungen verdanken.

Selbſt die allgemeinen, gewöhnliche, ſich wiederholende Naturerſcheinungen ausdrückenden Namen und Prädicate, wie z. B. der Regen, der Donner, der Blitz, als Eigenſchaftsworte des Zeus verdanken ihre Exiſtenz nicht etwa „bronto-theologiſchen oder vernünftigen und theologiſchen Betrachtungen über den Blitz und Donner,“ über Wind und Regen, oder gar naturphiloſophiſchen Deductionen von der Nothwendigkeit dieſer Naturwirkungen; ſie wurden vielmehr da nur zu göttlichen Namen und Eigenſchaften erhoben, zu bleibendem Andenken von der Dankbarkeit beſonders ausgezeichnet, wo ihre Wohlthätigkeit auf's lebhafteſte empfunden, ihre Erſcheinung auf's innigſte herbeigefleht, herbeigewünſcht worden war. Nicht der Regen, der in Folge der natürlichen Nothwendigkeit oder der zweckmäßigen Einrichtung der

Welt entſteht, nein! nur der Regen, welcher, indem er vom Himmel herabkommt, zugleich vom Herzen des Menſchen kommt, auf Wunſch erſcheint, iſt es, aus dem ein Zeus Ombrios oder Hyetos, ein Regengott entſpringt. Solche Momente, wie ſie die Sage in dem fruchtbaren Regengebet des Aeakos aufbewahrt hat, wo zufälliger und glücklicher Weiſe die Natur wirkt, was der Menſch wünſcht und begehrt, wo der Wunſch über die Natur zu gebieten ſcheint, ſind Epochemachende, unvergeßliche, heilige, „gottvolle,“ gottzeugende Momente. „Stets dann (nämlich wenn ich zu Hauſe bin), ſagt Odyſſeus zur Nauſikaa, werd' ich auch dort wie der Göttinnen eine dich anflehn, jeglichen Tag, weil du das Leben mir retteteſt, Jungfrau!“ (O. 8, 466.) Aber dieſe Nauſikaa, die dem Odyſſeus gerade in dem Augenblicke äußerſter Noth und Bedürftigkeit als Lebensretterin erſcheint, veranſchaulicht uns nur in lieblichſter Weiſe, daß nur die glücklichen Momente, wo ein äußrer Gegenſtand dem Menſchen als ſein vergegenſtändlichter Wunſch, als ſein Second Sight gleichſam entgegenblitzt, wo ihm ein Wunſch „ſonder Müh,“ unerwartet, plötzlich in Erfüllung geht — *αἶψα δ' ἔδωκε θεὸς μενοεικέα θήρην.* „bald (ſchnell, gleich) erfreut uns ein Gott mit reichlichem Wildpret“ O. 9, 158 — die Momente ſind, wo Götter erſcheinen, Götter entſtehen.

Entgegengeſetzt, aber auch vorausgeſetzt dieſen Glanzpunkten des menſchlichen Lebens ſind die Momente des Unglücks, der Verzweiflung, der Furcht, des Schreckens — Momente, welche, wenn ſie für ſich feſtgehalten, wenn ſie zur fixen Idee werden, die Vorſtellung furchtbarer, menſchenfeindlicher Götter erzeugen. Ein höchſt intereſſantes Beiſpiel von dem Eindruck ſolcher Momente iſt ein Fragment des griechiſchen Dichters Archilochos, welches die Wirkungen einer Sonnenfinſterniß zu einer Zeit ſchildert, wo dieſes Naturereigniß noch mit naturreligiöſen, nicht naturwiſſenſchaftlichen Augen angeſchaut wurde. [28] „Nichts, ſagt er, iſt jetzt mehr nicht zu erwarten, noch abzuſchwören (oder abzuläugnen, ἀπώμοτον), noch zu bewundern, ſeitdem Zeus, der Olympier Vater, aus Mittag Nacht gemacht hat, verhüllend das Licht der glänzenden Sonne, ſo daß Trauer und Furcht die Menſchen befiel. Jetzt iſt auch Alles glaublich und zu erwarten oder zu befürchten, κἀπιέλπτα, keiner verwundre ſich, wenn er ſelbſt die Landthiere ihre Lebensart mit den Delphinen vertauſchen ſieht“ (Anth. Gr. Bergk. Jambogr. 7, 6), d. h. wenn nun Alles aus den Fugen, Alles drunter und drüber geht. So löſcht mit dem Lichte außer dem Kopfe auch das Licht im Kopfe aus! ſo verliert der Menſch mit dem Beſtande der Welt auch ſeinen Verſtand! ſo verrückt ihm die Furcht den Kopf, daß ihm Alles glaublich erſcheint, daß er zum willenloſen Windſpiel ſeiner Einbildungskraft wird! Doch glücklicher Weiſe ſiegt das Licht über die Finſterniß, die Freude des aufgeklärten Wiederſehens über die Furcht des gläubigen Obſcurantismus; und nicht aus dem Schrecken der Sonnenfinſterniß, ſondern aus dem auf den Schrecken erfolgten Jubel über die erſehnte Wiederkunft ihres Lichtes iſt die Sonne als Gottheit hervorgegangen. So heißt nach Macrobius Apollo als Sonnengott Phileſios, weil wir das freundliche oder liebenswürdige Licht der aufgehenden Sonne mit freundſchaftlichſter oder herzlichſter Verehrung begrüßen, quod lumen ejus exoriens amabile amicissima veneratione consalutamus (Sat. 1, 17. Parisiis 1585 p. 244). Allerdings entſteht und erhält ſich kein Gott ohne Furcht und Schrecken, „denn die Götter ſind Retter, Erhalter, Beglücker, σωτῆρες, aber von denen, die vorher in Furcht oder Gefahr geweſen ſind,“ und zwar die Götter überhaupt, nicht allein die Dioskuren, die in dieſem Satze Artemidor (Oneirocr. 2. 37) im Sinne hat. Denſelben Namen haben ja auch andre Götter und Göttinnen, wie Athene oder Minerva, Diana, insbeſondere aber Zeus. Aber die Furcht hat ſelbſt ſchon nicht nur im Geheimen den Wunſch zu ihrer Vorausſetzung, denn man fürchtet nur das zu verlieren, was man zu erhalten wünſcht, ſondern ſie wird auch ausdrücklich von dem Wunſche beſeelt, das furchtbare Weſen zu begütigen, in ein wenn auch nicht gutes, doch wenigſtens nicht ſchädliches, verderbliches Weſen zu verwandeln. Selbſt Krankheiten und Seuchen errichtet der Menſch Tempel und Altäre, aber nur weil er wünſcht und glaubt, durch dieſe Huldigungen ſie ſich hold und unſchädlich zu machen, morbisque et multis etiam pestibus, dum eas placatas trepido metu cupimus. (Plin. Hist. Nat. 2, 7. S. 5.) Die Erinyen (Rachegötter), bemerkt zum Oedipus auf Kolonos (V. 106) der Scholiaſt (ed. Elmsley), nennt er ſüße, holde, damit ſie ihm nicht böſe werden, *τὰς Ἐρινύας γλυκείας φησὶν. ἵνα μὴ πικραὶ αὐτῷ γένωνται.* Nicht alſo die Furcht für ſich ſelbſt, wie die Alten ſagten, ſondern der Wunſch der Furcht, daß nichts zu fürchten ſei, macht Götter. Wer Götter, ſagt richtig Martial (8, 24, 6), in Gold oder Marmor bildet, der macht nicht Götter; wer bittet (anfleht, anbetet), der macht ſie, qui rogat, ille facit. Aber der Kern der vergötternden Bitte iſt der Wunſch.

12.

Der Glückſeligkeitswunſch.

Der Wunſch iſt der Urſprung der Götter, der Wunſch der Urſprung, das Grundweſen, das Princip der Religion. Aber welcher Wunſch? Der Wunſch eines gelungenen Gedichts, wenn der Menſch als Dichter zu den Muſen, der Wunſch zu ſiegen, wenn er als Krieger zu den Kriegsgöttern, der Wunſch einer geſegneten Ernte oder fruchtbaren Viehheerde, wenn er als Bauer oder Hirt zu den Feld- und Viehgöttern, der Wunſch einer ergiebigen oder wenigſtens nicht vergeblichen Jagd, wenn er als Waidmann zu den Jagdgöttern, eines reichlichen oder wenigſtens zu ſeinem Lebensunterhalt hinreichenden Fiſchfangs, wenn er als Fiſcher zu den Seegöttern, einer ſichern Seereiſe, wenn er als Steuermann zu den Schutzgöttern des Schiffes, der Wunſch, von ſeinen Leiden und Uebeln befreit zu werden, wenn er als Unglücklicher zu den übelabwehrenden Göttern oder zur Gottheit überhaupt fleht, mit einem Worte: der Wunſch glücklich zu ſein; denn glücklich iſt der Menſch nur, wenn er ſeine Lebenszwecke erreicht, wenn ſeine Unternehmungen gelingen, ſeine Wünſche in Erfüllung gehen, und ſonſt keine beſondern Leiden und Uebel ihn drücken, wie z. B. Theognis ſagt: „Reichthum iſt nicht mein Verlangen, noch mein Gebet; aber ich möchte das Wenige ohne Uebel genießen.“ (V. 1155.) Ἀγαθῇ τύχῃ, mit Glück! war bekanntlich die Wunſchformel der Griechen; quod bonum, faustum, felix, fortunatumque sit die Wunſchformel der Römer, womit ſie alles Wichtige begannen. Wenn die Römer etwas unternahmen, ſo baten ſie ausdrücklich die Götter, daß dieſes ihr Beginnen oder Unternehmen, z. B. ein Krieg, den das römiſche Volk führen wollte, glücklich ausgehen möchte — quod bellum populus R. in animo haberet gerere, ut id prosperum eveniret oder bene ac feliciter eveniret — daß ſie ihr Vorhaben, ihre Beſchlüſſe, ihre Wünſche zu glücklichen Handlungen oder Ereigniſſen machen möchten — Dii nostra incepta secundent — Di fortunabunt nostra consilia — votum secundet qui potest nostrum Deus. (Briss. de form.) Doch wozu gerade das Wort Glück? Wenn die alten römiſchen Arvalprieſter jährlich bei einem feierlichen Umzug um die Marken

Roms zu den Göttern flehten: „Wohlauf, Laren, ſteht uns bei! Laß kein Verderben, o Marmar, in die Blüthen gerathen! Mäßig zu wüthen, o Mars, hemme die Gluth des Sonnenſcheins! Ruft alle Semonen nach einander an! Wohl auf, Mars, ſteh uns bei! Triumph, Triumph!“ (Hartung, Rel. d. Röm. 2, 146), ſo flehten ſie um nichts weiter als eben um ein glückliches Gedeihen der Feldfrüchte. Was überhaupt nur immer der Menſch ſich von den Göttern erfleht oder wünſcht, er wünſcht es nur als ein ſeiner Meinung nach ihn Beglückendes. Aber das Glück des Menſchen hängt nicht von ihm allein ab, ſondern weſentlich auch von Außen, von der Natur, von den Gegenſtänden, die nothwendig zu ſeiner Exiſtenz gehören, wenn ſie keine unglückliche ſein ſoll. Wer kann, und ſei er auch ein Diogenes, ohne Waſſer und Brot, ohne Luft und Licht glücklich ſein? Eben deßwegen iſt auch das Glück weſentlich Sache des Wunſches oder Gebetes — Τύχῃ εὔχεσθαι, flehe zum Glück! εὐτυχίαν εὔχου, Glück wünſche! heißt es in den Sprüchen der ſieben Weiſen —; aber eben darum iſt es auch eins, ob ich z. B. als Bauer zu den Göttern ſage: o ihr Seligen und Allvermögenden, macht mich zu einem glücklichen Bauer, oder ſage: füllt meine Scheuern mit Korn, meinen Keller mit Wein, meine Ställe mit Kälbern und Lämmern! — Io messes et bona vina date! (Tib. 1, 1, 24) et in stabulo multa sit agna meo (Ovid. Fast. 4, 772) —: denn der Inhalt des Kellers, der Ställe und Scheuern iſt der Inhalt des Bauernglücks, der Inhalt der ächten Bauernſeele. Fortuna sola invocatur, das Glück allein wird angerufen, ſagt Plinius mit vollem Recht, denn wenn auch nicht die unbeſtimmte, charakterloſe Glücksgöttin, die er hier meint, angerufen wird, ſondern Jupiter oder Jehovah, Ceres oder Neptunus, ſo werden doch auch ſie nur um des guten Erfolgs, des Bonus Eventus willen, nur als Glücksgötter angerufen; denn

Alles, ſagt Camillus bei Livius 5, 51, hat einen glücklichen Ausgang, prospere evenisse, wenn man den Göttern folgt, einen unglücklichen, wenn man ſie außer Acht ſetzt. Jupiter ſelbſt iſt als Staatsgott gar nichts andres, als der concentrirte und perſonificirte Bonus Eventus der Staatshandlungen, als Bauerngott (Varro 1. 1) nichts andres als der Bonus Eventus des Ackerbaus. Die Griechen ſagten ausdrücklich, daß das Glück oder Glücklichſein eine Gabe der Götter — ſo Aeſchylos (Sept. 584) — daß man die Tugend ausüben, das Glück aber von den Göttern erbitten müſſe — ſo z. B. der Dichter Karkinos bei Stobäus (Tit. 103. 3), ſo der Chor in den Schutzflehenden des Aeſchylos: „wenn wir nur ſonſt von den olympiſchen Göttern beglückt werden, um meine jungfräuliche Blüthe kümmere dich nicht, Vater!“ [29] Und wenn der Erzvater Jakob in der Bibel (1. Moſ. 28, 20) ſagt: „wenn Elohim d. i. Gott mit mir ſein und mich behüten oder bewahren wird auf dem Wege, den ich reiſe und gibt mir Brot zu eſſen und Kleider anzuziehen, und ich kehre zurück „mit Frieden“ (Unverſehrtheit, Geſundheit, Wohlſein, Heil, שָׁלוֹם) in das Vaterhaus, ſo iſt Jehovah mein Gott:“ ſo ſagt er damit nichts andres als: wenn mir Jehovah den Wunſch einer glücklichen Reiſe und Heimkehr erfüllt, ſo iſt er mein Gott, und geſteht ſo offenherzig ein, daß nur das, was den Menſchen beglückt oder glücklich macht, der Gott des Menſchen iſt. Gott und Glück ſind ſo innig verbunden, ja ſo eins, daß bei den Griechen das Wort Theos (Riemers Lexikon unter dieſem Wort), insbeſondere das unbeſtimmtere, unperſönliche Wort: Dämon geradezu für Glück (freilich auch Unglück) ſteht — *σὺν δαίμονι* J 11, 792, Euſtathius: *ἀντὶ τοῦ σὺν ἀγαθῇ τύχῃ*, eben ſo J. 15, 403; *σὺν θεῷ* J. 9, 49: „mit Gottheit kamen wir hieher“, mit Gottes Beiſtand d. h. mit Glück oder glücklich, und dieſer glückliche Anfang verbürgt uns ein glückliches Ende — daß bei den Römern der Ausruf: ich bin ein Gott, Deus sum (Plaut. Curcul. I, 3, 11) oder Unſterblicher, immortalis ero (i. e. felicissimus, Propert. 2, 14, 10 und 15, 39. 40) oder: ich bin im Himmel (dem Wohnſitz der Götter, der Seligen), in coelo sum (Cic. ad Att.) oder ich lebe wie ein Gott (Deorum vitam naueisci, Gierig zu Ovid. Met. 14, 344) eben ſo viel iſt als: ich bin höchſt glücklich [30]; daß eben ſo bei den Hebräern die Redensart: Jehovah iſt mit dir der Sache nach nichts weiter bedeutet als: das Glück iſt mit dir oder du biſt glücklich. So heißt es vom David, weil ihm Alles gelang, weil er in allen Stücken klug oder glücklich war מַשְׂכִּיל, daß Gott mit ihm war, d. h. eben, daß Alles, was er angriff, ihm glückte, hoc est quaecunque adgrederetur, feliciter ei cedere (1. Sam. 18, 14. 28); von Joſeph: Jehovah war mit ihm, denn er war ein glücklicher Mann מַצְלִיחַ, denn, wie es gleich darauf heißt und Luther überſetzt: „alles, was er that, da gab der Herr Glück zu durch ihn“, d. h. das gelang, das hatte glücklichen Erfolg (1. Moſ. 39, 2 und 3). So ſagt Jehovah: „ihr Kinder Zions, freuet euch und ſeid fröhlich im Herrn, eurem Gott, der euch (nicht, wie Luther hier überſetzt: „Lehrer zur Gerechtigkeit“, ſondern, wiewohl dadurch, wie ſchon Dathe bemerkt, eine Tautologie entſteht) rechten (normalmäßigen) Regen gibt, und euch herabſendet Frühregen und Spatregen, wie vorhin, daß die Tennen voll Korn und die Keltern Ueberfluß von Moſt und Oel haben ſollen. Und ich will euch die Jahre erſtatten, welche die Heuſchrecken gefreſſen haben, daß ihr zu eſſen genug haben ſollt und den Namen des Herrn eures Gottes preiſen, der Wunder unter euch gethan hat und mein Volk ſoll nicht mehr zu Schanden werden. Und ihr ſollt es erfahren (gewahr werden, fühlen, einſehen, erkennen), daß Ich mitten unter Iſrael ſei, und daß Ich, der Herr, euer Gott ſei.“ (Joel 2, 23—27.) Wo alſo Glück, da iſt Gott, wo Unglück, kein Gott. „Hat mich nicht dieß Uebel alles betreten, weil mein Gott nicht mit mir (wörtlich: in meiner Mitte) iſt?“ (5. Moſ. 31, 17.) Das hebräiſche בָּרַךְ, das deutſche Segnen, das ſo oft in der Bibel vorkommt, das *Εὐλογέω* der Septuaginta und des Neuen Teſtaments, bedeutet von Gott gebraucht, ſeiner Wirkung nach, nichts andres als das römiſche Prosperare oder Fortunare, das deutſche Beglücken. „Jehovah hat meinen Herrn reichlich geſegnet, und er (der Herr) iſt groß (reich) geworden, denn er (Jehovah) hat ihm Schafe und Ochſen, Silber und Gold, Knechte und Mägde, Kameele und Eſel gegeben“, d. h. er hat ihn mit Reichthum beglückt. (1. Moſ. 24, 34.) „Iſaak ſäete in dem Lande und kriegte deſſelben Jahres hundertfältig, denn der Herr ſegnete ihn.“ (1. Moſ. 26, 12.) „Siehe, der Geruch meines Sohns iſt wie der Geruch des Feldes, das der Herr geſegnet hat“ (1. Moſ. 27, 27), entgegengeſetzt dem verfluchten Lande, d. h. dem Lande, das Dornen und Diſteln trägt, nur durch den Schweiß mühevoller Arbeit kümmerlich befruchtet wird. Ja die erſte Offenbarung und Erſcheinung Jehovahs vor dem Stammvater der Iſraeliten iſt nur die Erſcheinung und Offenbarung ſeines künftigen Glücks. „Ich will dich zum großen Volk machen und will dich ſegnen und dir einen großen Namen machen und ſollſt ein Segen ſein“, d. h. ein höchſt Geſegneter, ein höchſt Beglückter. (1. Moſ. 12, 2 und 7.)

Wenn es früher hieß: der Menſch will ſelbſt Gott ſein, ſo heißt dieß jetzt nur ſo viel als: der Menſch will glücklich ſein und zwar glücklich im höchſten Grade, wenigſtens ſo lange bis ihn die Erfahrung gewitzigt, den höchſten Grad auf einen niedrigeren, beſcheidnen, dem Menſchen erreichbaren — *εὔχου δυνατά* —

Bayerische Staatsbibliothek München

herabgeſtimmt hat; denn ein Gott ſein heißt eben ein im höchſten Grade glückliches Weſen ſein. „Gut geſagt iſt zwar auch das, ſagt Strabo (10, 3. p. 357 ed. Tauchn.), daß die Menſchen dann am meiſten den Göttern ähnlich ſind, wann ſie wohlthätig ſind, doch beſſer noch ſagt man: wann ſie glücklich ſind, ὅταν εὐδαιμονῶσι, wie wann ſie ſich freuen oder Feſte feiern oder philoſophiren oder muſiciren.“ An ein höchſtes Weſen glauben heißt daher nichts andres als an ein höchſtes, ſuperlativiſches, überſchwängliches Glück glauben. „Wie Götter lebten ſie, heißt es bei Heſiod (Op. 112) von den Menſchen des goldenen Zeitalters, ein ſorgenfreies Herz habend, fern von Mühe und Wehe Und nicht lag auf ihnen das unſelige Alter, ſondern immer an Händen und Füßen gleich ergötzten ſie ſich an Feſtmahlen außerhalb aller Uebel.“ „Das Glück, das iſt der Menſchen Gott, ja mehr als Gott“, τὸ δ' εὐτυχεῖν· τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον, ſagt der Chor in Aeſchylos Choephoren (V. 64), hier jedoch, wo er ein blutbefleckſtes Glück vor Augen hat, in einem tadelnden Sinne, was ſchon aus den letzten Worten ſich von ſelbſt ergibt, denn da Gott ſchon Glück iſt oder Glück (Erfüllung rechtmäßiger Wünſche) bedeutet, ſo iſt ein Glück, das mehr als Gott, etwas ſich ſelbſt Aufhebendes, ſo viel als ein Glück, das mehr als Glück.

Die Götter ſind keine „ſittliche Mächte“ im Sinne der modernen, renommiſtiſchen, dem Glückſeligkeitstrieb widerſprechenden Sittlichkeitsphraſe; ſie ſind glückliche, an Leib und Seele geſunde, von allen Uebeln, die der Menſch flieht und haßt, folglich auch natürlich von dem Uebel der Laſter, die er ſelbſt haßt, befreite Weſen; „denn auch die Götter haben ihre Freude an der Kalokagathie“, an der Tugend, der „Rechtſchaffenheit, Biederkeit“, an dem Guten und Schönen, wie Sokrates bei Xenophon (Symp.

4, 49) ſagt. „Kein Schlechter oder Böſer iſt von den Göttern geliebt“ (Charond. Stob. 44, 40), folglich auch glücklich, denn gottgeliebt und glücklich iſt Eins, beſtehe dieſes Glück auch nur in Reichthum und Wohlſtand. „Sie wurden geliebt vom Zeus und er goß auf ſie göttlichen Reichthum herab.“ (Ilias 2, 670.) So kommt auch in der altdeutſchen Religion „Reichthum von Odhinn und derjenige dient dem Odhinn wohl, welcher viele Schätze ſammelt.“ (W. Müller, Geſch. u. Syſt. d. altd. Rel. S. 187.)

Das, worein der Menſch ſein höchſtes Glück ſetzt, iſt allein das ſeine Götter und ſeine Sittlichkeit beſtimmende Maaß. Die Natur und Gränze ſeines Glückſeligkeitswunſches iſt auch die Natur und Gränze ſeiner Götter und Tugenden. Sittlichkeit ohne Glückſeligkeit iſt ein Wort ohne Sinn. Die Sittlichkeit iſt nichts andres als der mit Weisheit gepaarte Glückſeligkeitstrieb, die weiſe, die verſtändige, die geſunde, die normale, die gerechte Selbſtliebe. „Wer die Gerechtigkeit, ſagt Diogenes, der Kyniker bei Stobäus (Florileg. 9, 49), im Herzen bewahrt, der nützt nicht nur den Andern, ſondern auch vor Allem ſich ſelbſt, denn er wird nicht verſuchen, ſich ſelbſt in irgend einem ſeiner Theile zu verletzen, nein! er wird ſich ſelbſt weder Betrübniß, noch Krankheit bereiten, ſondern die Sinneswerkzeuge der Natur als Götter anſehen, *τὰ αισθητήρια τὰ τῆς φύσεως θεοὺς ὑπολαμβάνων εἶναι*, und daher ſo, wie es recht iſt, mit ihnen umgehen, ſich hüten, etwas zu thun, was über ihr Vermögen geht und ſo nur Nutzen und Genuß aus ihnen ſchöpfen.“ „Viele ſcheinen ſich zu lieben, lieben ſich aber nicht wirklich, denn weil ſie ſich in allen Stücken nachgeben, eine falſche Willfährigkeit gegen ſich ſelbſt haben, ſo fallen ſie gerade in das (ihrer Selbſtliebe) Entgegengeſetzteſte hinein.“ Euſebios bei Stobäus (Florileg. 23, 15).

„Der Neider kränkt ſich ſelbſt, wie einen Feind“, ſagt Demokritos (Opusc. Graeca Orellius T. I. p. 86); „die Sünder ſind die Feinde ihres eigenen Lebens“, der bibliſche Tobias (12, 10). „Wer mich findet, ſagt die Weisheit des Alten Teſtaments, findet Leben, wer mich verfehlt, von mir abweicht (a me aberrat), thut Unrecht, d. i. Schaden חמס ſeinem Leben oder ſeiner Seele“, d. h. ſich ſelbſt (Sprüche 8, 35. 36). „Wer ſich ſelbſt wohlthut, גמל נפשו iſt ein Mann der Wohlthätigkeit oder des Wohlwollens, wer aber ſein Fleiſch betrübt, grauſam.“ (Ebend. 11, 17.) „Wer ſich ſelbſt nicht gut iſt, wem wird er gut ſein?“ (Sir. 14, 5.) „Dir ſelbſt thue Gutes“, *σεαυτὸν εὖ ποίει*, heißt es unter den Sprüchen der ſieben Weiſen Griechenlands nach Soſiades. „Fröhlichkeit des Herzens iſt das Leben des Menſchen und Wonne des Mannes Lebensverlängerung. Liebe dein Leben (deine Seele, *τὴν ψυχήν σου*, d. h. dich ſelbſt) und tröſte oder ermuntere dein Herz und wirf weit die Traurigkeit von dir weg, denn Viele hat die Traurigkeit getödtet und ſie iſt zu nichts nütze.“ (Sir. 30, 22. 23.) „Wer Weisheit oder Verſtand erwirbt, liebt ſich“ („ſeine Seele, ſein Leben“, Sprüche 19, 8); aber auch umgekehrt, wer ſein Leben liebt, erwirbt Verſtand, vor Allem den Verſtand, daß man nicht aufs Gerathewohl hin, nicht ohne feſte Beſtimmungen und Beſchränkungen, ohne Geſetze glücklich ſein kann.

Allerdings tritt auch das Geſetz mit dem Glückſeligkeitstrieb in Widerſpruch, aber nur da, wo ſein Zweck und folglich auch ſein Sinn untergegangen iſt. Urſprünglich oder ſeinem wahren Weſen nach iſt das Geſetz nichts andres als das *Δός μοι ποῦ στῶ*, der Standpunkt, der Compaß des Glückſeligkeitstriebes — „Fremdling bin ich auf Erden, verbirg nicht vor mir deine Gebote“ (Pſ. 119, 19) [31] — nichts andres als der geſetzte, zwar eingeſchränkte, aber eben dadurch auch vor verderblichen Ausſchweifungen und Verirrungen geſicherte, unter Dach und Fach gebrachte Glückſeligkeitstrieb. So hat auch der Gott Jehovah, der Geſetzgeber des hebräiſchen Volks, ſeine Geſetze nicht gegeben, um dem Glückſeligkeitstrieb zu widerſprechen, ſondern um ihn zu befriedigen, nicht zum Schaden, zum Unheil der Iſraeliten, ſondern zu ihrem Nutzen, ihrem Wohle לְטוֹב לָנוּ (5. Moſ. 6, 24), לְטוֹב לָךְ (5. Moſ. 10, 13).

13.

Furcht und Hoffnung.

Der Wunſch glücklich zu ſein, mit einem gebräuchlichen Worte: der Glückſeligkeitstrieb — aber im Sinne der angeführten Beiſpiele, nicht vorgeſtellt als ein beſonderer Trieb — iſt der Urheber der Religion, der Schöpfer des Himmels und der Hölle, „der Vater der Götter und Menſchen“, denn auch der Zeugungstrieb iſt ein Glückſeligkeitstrieb. Die Idee der Gottheit, ſagen die Theiſten, iſt, einige gar nicht in Anſchlag zu bringende Narren, d. i. Atheiſten ausgenommen, eine allgemein menſchliche, eine eingeborne oder angeſchaffene, eine weſentliche, eine nicht aus den Sinnen entſprungene Idee. Nein! das Verlangen nach dieſem oder jenem beſtimmten Gegenſtand entſpringt wohl aus den Sinnen; aber ſo wenig der Wunſch zu eſſen überhaupt aus der Vorſtellung der Speiſe entſpringt, wenn gleich der Wunſch, einen Apfel zu eſſen, die von den Sinnen gegebene Vorſtellung des Apfels vorausſetzt, ſo wenig kommt von Außen in den Menſch der Wunſch glücklich zu ſein, ſelbſt wenn auch der Gegenſtand dieſes Glücks nur ein Bär oder Seehund ſein ſollte. Und die Idee der Gottheit entſpringt nur aus dieſem innigen, mit ſeinem

Daſein gegebenen, von ſeinem Weſen unabtrennbaren Wunſche des Menſchen, nicht aus dem ſogenannten „religiöſen Sinn oder Gefühl." Das religiöſe Gefühl, wenn wir anders dieſem unbeſtimmten Wort einen beſtimmten Sinn und Platz in der noch nicht von gottesdienſtlichen Satzungen und Gewohnheiten eingenommenen Bruſt des Menſchen ausfindig machen wollen, iſt nur ein negatives Gefühl, nur das Gefühl, daß er nicht allmächtig iſt, daß er nicht kann die Sonne leuchten oder den Himmel regnen laſſen, wenn auch Licht und Regen noch ſo nothwendig ſind zur Erhaltung ſeiner Exiſtenz, daß er nicht kann ſich ſelbſt beim Schopfe aus dem Waſſer herausziehen, wenn ihn ſeine Fluthen zu verſchlingen drohen, nicht kann, wie es in der Bibel heißt, „ſeiner (Körper- oder Lebens-) Länge Eine Elle zuſetzen, ob er gleich darum ſorget." Aber das Gefühl des Menſchen von ſeiner Abhängigkeit und Impotenz iſt nur der leere Raum, der Ort, wo, aber nicht der Stoff, der Saame, woraus die Götter entſpringen. Dieſer Zeugungsſtoff iſt nur der feurige, unendliche und unbändige Glückſeligkeitstrieb. Ich kann nichts, ſagt die Impotenz des religiöſen Gefühls, aber ich kann, was ich will, erwidert darauf die Allmacht des Glückſeligkeitstriebes, denn was ich auch nicht für mich ſelbſt vermag, das vermag ich mit Gotteshülfe; *τὰ μέν μοι ἔστι, τὰ δ' ἐργάσομαι θεοῖσιν ἐπευξάμενος.* (Theogn. 1116.) Plurimum hancce omnipotentiam Numinis credere juvat, ut ab eo impetrare adnitamur, quae in nostris posita viribus non sunt. (Buddei Comp. Inst. Theol. Dogm. 2, 1, 30.) Wo kein Verlangen iſt, glücklich zu ſein, da iſt auch kein Gebet und kein Opfer, kein Pſalm und kein Hymnus, kein Himmel und keine Hölle, kein Gott und kein Teufel.

Gott iſt Licht; aber was das Licht iſt, was für ein wohlthätiges, göttliches Weſen, das weiß nur, wer das Uebel der menſchenfeindlichen Nacht oder Finſterniß empfunden. Gäbe es kein Unglück, keine Noth, kurz keine Uebel, ſo gäbe es auch keine Götter. Wo ein Land nicht aus Mangel an Regenwaſſer dem Uebel der Vertrocknung ausgeſetzt iſt, wo es wie Aegypten einen Strom beſitzt, der es regelmäßig mit dem nöthigen Waſſerbedarf verſorgt, da verehrt man auch keinen Regengott, keinen Jupiter pluvius — Terra suis contenta bonis, non indiga mercis Aut Jovis: in solo tanta est fiducia Nilo (Lucan. 8, 446) — da fleht auch nicht die verſchmachtende Pflanzenwelt den Himmel um Regen an. Arida nec pluvio supplicat herba Jovi. (Tibull. 1, 7, 26.) Wo das Meer ſo ruhig, daß man keine Stürme zu befürchten hat, da braucht man auch nicht ſich und die Götter mit Gelübden für eine glückliche Schiffahrt zu beſchweren — Nautarum votis non operosa via (Propertius 4, 6, 18) — wo man ſicher iſt, ſchnell und gefahrlos ans Land zu gelangen, da ſind auch beſondere Ufer- oder Landungswünſche und Landungsgötter ganz überflüſſig — neque ulla vota litoralibus Diis Sibi esse facta. (Catullus 4, 22.) Und wo man nicht das Unglück hat, aus Impotenz oder aus Mangel eines Weibes kinderlos zu ſein, da braucht man auch nicht Götter um Kinder anzuflehen, wie Orion. *Ὁ δὲ ἄτεκνος ὢν ᾐτήσατο παῖδα.* (Palaephatus *περὶ ἀπίστων* c. 5.) Kurz wo es keine Uebel gibt, da gibt es auch keine Uebelabwehrende Weſen, keine *θεοὶ ἀλεξίκακοι*, oder, bejahend ausgedrückt, keine Geber des Guten, keine *δωτῆρες ἐάων*.

Die Heiden erhoben ſich im Unglück, wie einige Kirchenväter behaupteten, ſelbſt zur Idee des einigen und wahren Gottes, indem ſie da nicht die Götter, ſondern nur Gott anriefen. „Gerade da, ſagt z. B. Lactantius (Div. Inst. 2. c. 1), wo die Menſchen ſich der Wohlthaten Gottes erfreuen und ſeiner Gnade die

Ehre geben ſollten, vergeſſen ſie ihn am meiſten. Aber wann eine ſchwere Noth ſie drückt, dann denken ſie an Gott; wann der Krieg mit ſeinen Schrecken droht, wann verheerende Krankheiten ſie beängſtigen, wann die vertrocknenden Feldfrüchte Hungersnoth drohen, wann ein heftiges Ungewitter, ein Hagelſchlag über ſie losbricht, dann nehmen ſie zu Gott ihre Zuflucht, dann verlangen ſie von Gott Hülfe, dann bitten ſie Gott um Beiſtand. Aber ſo wie die Gefahr vorbei, die Furcht verſchwunden iſt, ſo können ſie nicht geſchwind genug in die Tempel der Götter laufen, um ihnen zu danken. So denken ſie alſo nur im Unglück an Gott". Daſſelbe behaupten neuere Chriſten von den Heiden. „Trotz ihrer Vielgötterei, ſagt ein franzöſiſcher Miſſionär, rufen die Chineſen doch in großen Gefahren Lao-Tien-Sche (o großer Herr hilf uns!) oder auch „O alter Himmel!" aus — ein Ausdruck, der beweiſt, daß die Idee eines einzigen höchſten Weſens auch in das Herz dieſer Heiden eingegraben iſt." (Revue de l'Orient im Ausland 1844. Aug.) Je größer die Gefahr, je dringender die Noth, deſto ſtärker, deſto concentrirter iſt auch der Freiheitsdrang. Die Verneinung, die Via Negationis iſt der (oder doch ein weſentlicher) Weg zu Gott; aber die nicht ſcholaſtiſche, die lebendige, die praktiſche Verneinung oder Via Negationis iſt das Unglück, die Gefahr, vor Allem die Todesgefahr. Da entſagt der Menſch allen Ueberflüſſigkeiten an Luxusartikeln der Sinnlichkeit; da läßt er den Zepter des Jupiter, die Leier der Muſen, den Thyrſusſtab des Bacchus, das Füllhorn der Amalthea, kurz alle Schätze und Herrlichkeiten des Götterhimmels fallen; da treibt er dieſe Entſagung, dieſe Abſtraction bis auf die Spitze, bis aufs Extrem, wo nichts mehr übrig bleibt, als das ſchlechthin Unentbehrliche; da hat er nur noch den einzigen höchſten monotheiſtiſchen Wunſch, ſein ſplitternacktes Leben — das bloße „reine Sein" der Philoſophen, wenngleich in einem höchſt unphiloſophiſchen Sinne — zu retten. Doch laſſen wir dieſe Behauptung und ihre Erklärung dahingeſtellt ſein! Die Götter ſind eine „Erfindung“, aber nicht der Prieſter und Regenten, die ſie nur benützt und gepflegt haben, ſondern der Noth, des Unglücks, d. h. des unglücklichen, oft auch des von den Uebeln der Natur und Menſchenwelt beleidigten, gekränkten, getäuſchten, zu Zeiten aber auch des von den Gütern der Erde überſättigten, entnervten Glückſeligkeitstriebes. Der alte Satz: idola esse figmentum doloris humani gilt von den Göttern ſelbſt.

Daß die Götter auch außer der Noth, auch im Glück verehrt werden, verſteht ſich von ſelbſt, aber wieder nicht in Folge des religiöſen Gefühls oder Sinns, ſondern in Folge des gebildeten und veredelten menſchlichen Sinns und Gefühls überhaupt, welches dem Menſchen ſagt und nicht nur ſagt, ſondern befiehlt, im Sinne des homeriſchen: *θυμὸς ἀνώγει, κελεύει*, den Wohlthäter überhaupt, ſei er nun Gott oder Menſch, Kaiſer oder Bettler, mit dauernder, nicht auf den vorübergehenden Nothfall beſchränkter Dankbarkeit zu verehren. Wer ſich mir als Wohlthäter, als Freund erwieſen, wie ſollte ich den nicht immer um mich haben wollen? Wie nicht jede Freude, jedes Feſtmahl mit ihm theilen? Wie ihn nur der Wohlthat, nicht ſeines wohlthätigen Weſens wegen verehren? Nur der rohe, gedankenlos in den Tag hineinlebende Menſch vergißt über der Wirkung die Urſache, über der Wohlthat den Wohlthäter. Ueberdieß ſchwebt dem Menſchen, der wenigſtens nicht wie der Wilde über dem Genuß des Augenblicks die Vergangenheit und Zukunft aus dem Geſicht verliert, ſelbſt im Glück ſtets die Möglichkeit des Unglücks mit Bangigkeit vor der Seele. Dieſes Gefühl der Unſicherheit, namentlich auf dem Gipfel menſchlichen Glücks, wie er es ſich wenigſtens dachte, hat vor allen der feinfühlende Grieche hervorgehoben und ausgebildet. Φεῦ: τὰ τῶν εὐδαιμονούντων ὡς τάχιστα στρέφει θεός. Τὰ μεγάλα δῶρα τῆς τύχης ἔχει φόβον. (Stob. Flor. 105. 46. 51.) Von ihm daher auch der Spruch, daß man keinen Menſchen vor ſeinem Ende glücklich preiſen könne, und daß man im Glücke die Götter verehren müſſe, um ſie zu um ſo zuverläſſigeren Freunden im Unglück zu haben.

Daß alſo der Menſch im Glück an die Götter denkt, kommt nur daher, daß er auch im Glück an das Unglück denkt, daß ſein Herz nie ruht, ſondern ſtets in der Syſtole und Diaſtole der Furcht und Hoffnung begriffen iſt. Götter ohne Furcht vor Unglück und Hoffnung auf Glück ſind genau ſo viel als der Menſch ohne Herz und Lunge. Nur der Odem der menſchlichen Furcht und Hoffnung iſt die Lebensluft der Götter, nur da, wo das Blut der Menſchen ſeinen Sauerſtoff empfängt, wird auch der ἰχώρ, der Lebensſaft der Götter bereitet. Wo keine Furcht, iſt keine Macht, wo keine Hoffnung, keine Güte, und wo keine Güte, auch kein Verſtand, keine Weisheit; denn der geſunde Menſch findet nicht, wie der religiöſe, moraliſche oder ſpeculative Aſcet, in der Pein, ſondern im Genuß des Lebens den Zweck und Verſtand des Lebens, nicht im Hungern, im Faſten, ſondern im Eſſen den Sinn der Eßwerkzeuge, nicht in der Kaſtration, ſei's nun der körperlichen oder geiſtlichen, ſondern in der Zeugung den Sinn und Zweck der Geſchlechtsorgane. Weisheit, Güte und Macht ſind aber die Grundſtoffe, die Grundkräfte der Götter.

„Wende dich, Herr und errette meine Seele (d. h. mich), hilf mir um deiner Güte willen. Denn im Tode gedenkt man (oder lobt man) deiner nicht; wer will (oder wird) dir in der Hölle (Unterwelt, Todtenreich) danken? (oder dich loben, preiſen?)“ (Pſalm 6, 5. 6.) „Was iſt nütze (Gewinn) an meinem Blute, wenn ich todt bin (zum Grabe hinabſteige)? Wird dir auch der Staub danken und deine Treue verkünden?“ (Pſ. 30, 10. S. auch Pſ. 88, 11. 115, 17.) „Die Hölle (Todten-, Schattenreich) lobt dich nicht, ſo rühmt dich der Tod nicht, und die in die Grube fahren (die Todten), warten nicht (hoffen nicht שָׂבַר inspexit, Pi. exspectavit, speravit Gesen.) auf deine Wahrheit (d. h. die zuverläſſige Erfüllung deiner Verſprechungen), ſondern allein die da leben, loben dich“. (Jeſaia 38, 18. 19.) Was ſagen dieſe Stellen anders, als daß, wo, wie im Tode, kein Wunſch, keine Hoffnung, kein Glück mehr iſt, auch keine Gottesverehrung, keine Lobpreiſung, folglich auch kein preis- und verehrungswürdiges Weſen, kein Gott mehr iſt.

Daß ſie im Unterreiche, ſagt de Wette in ſeinem Commentar zu den Pſalmen (1. Ausg. Pſ. 6, 6), Jehovah nicht preiſen, kommt von ihrer „Gedankenloſigkeit oder beſſer von der Traurigkeit ihres Zuſtands her“. Aber „dieſe Traurigkeit, dieſe Gedanken- und Empfindungsloſigkeit, dieſe Vergeſſenheit, dieſes Stillſchweigen, Unthätigkeit und Gleichheit des Lebens der Todten“ ſind Beſchreibungen von dem perſonificirten, als Leben vorgeſtell- Tode: daher in der Bibel öfter dem Scheol, dem Schatten- r Todtenreich Abadon, der Verderbensort, „Vertilgungs- oder nichtungsort“, perditio, perditionis locus, exitium, locus exitii parallel ſteht. Ja im Sirach heißt es ausdrücklich (17, 28): „von dem Todten als dem nicht mehr Seienden vergeht die Lobpreiſung, der Lebende und Geſunde lobt den Herrn.“ Ἀπὸ νεκροῦ ὡς μηδὲ ὄντος ἀπόλλυται ἐξομολόγησις· ζῶν καὶ ὑγιὴς αἰνέσει τὸν κύριον. Wenn aber wirklich trotz dieſer den Unſterblichkeitsglauben klar und beſtimmt verneinenden Ausſprüche des Alten Teſtaments, die Todten bei den Hebräern noch Leben und Empfindung haben, nun ſo preiſen ſie auch noch den Jehovah, aber nur weil ſie das Glück des Lebens noch preiſen, weil ſie auch fernerhin noch zu leben wünſchen und zu ſterben fürchten. Ganz im Geiſte der Bibel ſagt daher der chriſtliche Dichter Young in ſeinen Nachtgedanken: A Deity believ'd will nought avail, Rewards and Punishments make God ador'd And Hopes and Fears give Conscience all her Pow'r. (7, 1174.) Ebenſo ein heidniſcher Philoſoph: „Indem Ariſtoteles die Vorſehung aufhebt, ſchneidet er der Seele die Hoffnung auf die Zukunft ab und hebt damit zugleich auch in der Gegenwart die Gottesfurcht auf.“ (Atticus bei Euseb. Praep. Ev. 15, 5.) Aber das erwünſchteſte Gut — im normalen Zuſtand — das ein Gott geben kann, iſt das Leben, das gefürchtetſte Uebel, die größte Strafe, die er verhängen kann, der Tod; gäbe es daher keine Todesfurcht, ſo gäbe es auch keine Gottesfurcht, gäbe es keinen Tod, wäre das Lebenkönnen des Menſchen ſo unbeſchränkt, ſo ſehr in ſeiner Macht, als das Lebenwollen, ſo gäbe es keinen Gott. [32] Darum erſchlug Zeus mit ſeinem Blitz den Aesculapius, als er Todte wieder belebt, alſo den Tod aufgehoben hatte, weil, wie Eratoſthenes (Cataster. 6 ed. Gale) ſich ausdrückt, dieß die Götter übel aufnahmen, beſorgend, es möchte dadurch ihre Verehrung aufgehoben werden; darum erſchöpft Jehovah Alles, was er von ſich ſagen kann, um ſich in ſeiner ganzen Lieblichkeit und Schrecklichkeit zugleich, ſeiner ausſchließlichen Göttlichkeit und Majeſtät zu zeigen, wenn er ſagt: „Ich kann tödten und lebendig machen“ (5. Moſ. 32, 39), wenn gleich hier auch der Tod überhaupt Unglück, Leben Glück, Freude bedeutet.

Ich bin nichts mehr den Göttern ſchuldig — nicht mehr ihnen verpflichtet, (Jemanden, dir) zu helfen, *ἀρκεῖν*, nach dem Scholiaſten aber ſtatt: etwas den Göttern zur Ehre zu thun, *οὐδὲν ἐπὶ τιμῇ πράττειν τῶν θεῶν* — ſagt, wiewohl hier mit irreligiöſem Sinn, der zum Tod entſchloſſene Aias bei Sophokles zur Tekmeſſa, als ſie ihn bei ihrem Kinde und den Göttern beſchworen, ſie nicht zu verlaſſen. Eben ſo ſagt Virgil von einem Todten: „entſeelter Jüngling, der nichts mehr himmliſchen Göttern ſchuldig iſt“, nil jam cœlestibus ullis debentem. (Aen. 11, 51.) Nichts den himmliſchen, bemerken die Erklärer zu dieſer und Sophokles Stelle, weil die Todten nicht mehr den obern Göttern unterworfen ſind, ſondern den untern, den Göttern des Todtenreichs. Aber nur die obern Götter ſind Götter, ſtreng genommen. Was ſind Götter, die im eigentlichen und uneigentlichen Sinne unter dem Menſchen ſind? Superi, Obere heißen ja die Götter, d. h. die himmliſchen in Beziehung auf die Menſchen, aber Superi, Obere heißen auch die Menſchen ſelbſt in Beziehung auf die Todten. (Macrob. Somn. Sc. 1, 3.) Was ſind Götter, die nicht aus Freiheit, d. h. Liebe, ſondern nur aus trauriger Nothwendigkeit, nicht aus Princip, ſondern nur aus ſyſtematiſcher Conſequenz des poetiſchen Perſonificationstriebes zu dem Rang von Göttern erhoben worden ſind? Allerdings gibt es Momente, wo der Tod für den Lebenden zu einem erwünſchten und eben damit göttlichen Weſen wird; aber was verdankt denn der Todte dem Todesgott? Licht, Leben, Bewußtſein? Aller göttlichen, aller preiswürdigen, aller dankenswerthen Güter iſt ja der Todte beraubt. Aber ein Weſen, dem man keinen Dank ſchuldig iſt, dem folglich alle Bedingungen abgehen, wovon das Wort Religion ſeinen Sinn ableitet, dem fehlen auch alle Bedingungen zum Gott. Ueberdieß iſt der Tod die Schranke der Göttermacht, das Unabänderliche, worüber die Götter nichts mehr vermögen; was aber die Grenze der Götter, iſt auch die Grenze der Religion. Höre auf, ſagt der Schatte der Cornelia bei Propertius (4, 11) zu ihrem Gatten, mein Grab mit Thränen zu beläſtigen. Die

Pforte des Todes öffnet ſich nimmer auf Gebete. Die Wünſche bewegen nur die himmliſchen Götter. Vota movent superos. Aber was ſind denn Götter, die keine Wünſche mehr bewegen und beſeelen? Daſſelbe, was Menſchen ohne Wünſche ſind: Todte, Leichen, höchſtens, wie bei den Griechen, ſchöne, aber eiskalte Bildſäulen.

14.

Kunſt und Religion.

Für den Kunſtkenner und Kunſtliebhaber hat freilich die Bildſäule für ſich ſelbſt als bloßes Kunſtwerk ein lebendiges Intereſſe, aber für den religiöſen Griechen ſelbſt war ſie zugleich ein Gott, d. h. ein noch ganz andere als nur äſthetiſche Wünſche befriedigendes, ein nicht nur ideales oder gar ſpeculatives, ſondern wirkliches, „empiriſch“ wirkliches, von den „gemeinen“, ja wohl ſehr gemeinen, weil allgemeinen Wunſchen und Bedürfniſſen des Lebens bewegtes, ſelbſt von Angſt und Furcht vor bevorſtehendem Unglück — wie unäſthetiſch! sit venia verbo! — in Schweiß verſetztes Weſen. Quid cum Cumis Apollo sudavit, Capuae Victoria? (Cic. de Div.) Die Götterſtatuen waren ſo umhangen von Votivtafeln, Kränzen, Gewändern und ſonſtigen Geſchenken wegen glücklich zu überſtehender oder bereits überſtandener Noth, ſo beſchmutzt und abgerieben von den Händen der Hülfsbedürftigen, ſo abgeſchleckt von den Küſſen, aber nicht der erſten, idealiſtiſchen Liebe, welcher der bloße Kuß ſchon ein Gott, höchſtes Glück und höchſtes Weſen iſt, ſondern der mehr verlangenden, der gemeinen, ja wohl ſehr gemeinen Liebe, daß ihr antiquariſcher und äſthetiſcher Werth durch dieſe Zudringlichkeiten der religiöſen

Gemeinheit für den Archäologen und Kunſtliebhaber oft ganz verloren ging. Aber gerade dieſer religiöſe Schmutz, welcher dem Kunſtkenner das Weſen der Götter verbirgt, enthüllt es dem Götterkenner. Being the Basis of the Deity! (Young, Night. 7, 1187.) Ja! Sein, Leben und Lebenwollen iſt die Baſis der Gottheit. Nicht der Idealiſmus, nein! der Materialiſmus iſt der Grund und Urſprung der Götter. Nur der Schwerfällige vergöttert die ätheriſche Leichtigkeit, nur der Irdiſche das Himmliſche, nur der Materielle das Immaterielle, der Bedürftige das Bedürfnißloſe, nur der Hunger macht das Korn zur Demeter, nur der Durſt die Quelle zur Nymphe — *νύμφαι γάρ εἰσιν αἱ τῶν ποτίμων ὑδάτων πηγαί* (Phurnut. de Nat. Deorum. 22 de Nept.) — den Wein zum Bacchus. „Alle Menſchen bedürfen der Götter“, aber nicht aus einem beſondern äſthetiſchen oder religiöſen Kitzel, ſondern aus demſelben Grunde, aus welchem ſie des Lichtes, des Waſſers, des Kornes, des Hauſes, der Familie, des Staats, kurz der Natur und Cultur bedürftig ſind.

Allerdings unterſcheiden ſich die griechiſchen Götter von den Göttern anderer Völker dadurch, daß ſie nicht nur ein religiöſes d. h. auf die Noth und Bedürftigkeit des menſchlichen Lebens ſich beziehendes, ſondern zugleich äſthetiſches Intereſſe befriedigen und eben dadurch noch heute mit Bewunderung und Entzückung die Menſchheit erfüllen. Aber gleichwohl iſt es nothwendig, wenn man das Weſen ſelbſt auch der griechiſchen Götter erkennen will, über dem prachtvollen Schauſpiel, das der Donnergott am Himmel aufführt, nicht den gemeinen irdiſchen Nutzen des Gewitters, über dem olympiſchen Zeus des Phidias nicht den Müller Zeus, über Apollo dem Muſenführer nicht den Apollo des Mehlthaus oder Kornbrands, über dem ätheriſchen Nektar der Götter nicht die durſtige Kehle der um Regen zum Himmel flehenden

Erde aus den Augen zu verlieren — nicht zu überſehen, daß die Götter nicht deßwegen auf der Erde erſchienen ſind, um in Glyptotheken und Muſeen den Aeſthetikern Stoff zum Bewundern, den Philoſophen Stoff zum Denken zu geben, ſondern um vor allen Dingen den Hunger zu ſtillen, den Durſt zu löſchen, kurz der menſchlichen Noth abzuhelfen, — nicht alſo zu verkennen, daß die allererſten und allergemeinſten Bedürfniſſe und Triebe, die Grundlagen der menſchlichen Exiſtenz, auch die Grundlagen der Religion und der Götter, die allererſten, fundamentalen Beſtimmungen der Götter die ſind, daß ſie die Menſchen erzeugen, ernähren, erhalten. Götter, bei deren Betrachtung und Beſtimmung man ſtatt vom Menſchen, von Gott, ſtatt vom Sinnlichen, vom Ueberſinnlichen, ſtatt vom Leibe, vom Geiſte, ſtatt vom Leben, von der Idee, d. h. einem willkührlichen, ſelbſtgemachten Gedankenconfect ausgeht, von den nothwendigen und allgemeinen, freilich nach Ort und Zeit verſchiedenen Bedürfniſſen und Wünſchen des Menſchen abſieht, oder doch die ſich auf ſie beziehenden Attribute nur gelegentlich und hiſtoriſch, nicht genetiſch und principiell erörtert, mögen wohl das luxuriöſe Biscuitbedürfniß des modernen ſogenannten religiöſen Gefühls befriedigen; aber ſie ſind viel zu blaſirt, eitel und kraftlos, als daß ſie die heilige Frucht der Demeter hervorbringen, geſchweige ſelber dreſchen und mahlen könnten.

Der Menſch zeugt und liebt ſeine Götter nicht nur aus ganzer Seele, wie es in der Bibel heißt, ſondern auch aus ganzem Leibe. Wenn z. B. Iſaak den Jehovah bittet, daß ſein unfruchtbares Weib Kinder bekomme, und Rahel ſo heftig nach Kindern verlangt, daß ſie zu Jakob ſprach: „Schaffe mir Kinder, wo nicht, ſo ſterbe ich," endlich aber doch vom Herrn „erhört" wird, 1. Moſ. 30, 22; ſo iſt doch gewiß Jedem, der nicht aus theologiſchem oder ſpeculativem Dünkel den geſunden Menſchenverſtand verloren, deutlich, daß das religiöſe Bedürfniß, das Bedürfniß zum Jehovah zu flehen, hier der Ausdruck eines ſehr natürlichen, ſelbſt körperlichen Bedürfniſſes iſt, daß die Religion oder die Götter nicht nur den Zweck haben, den Kopf mit ſpeculativen Gedanken, das Herz mit himmliſchen Gefühlen, ſondern auch den Leib mit entſprechendem Inhalt auszufüllen, daß alſo ſelbſt auch der Uterus, die Gebärmutter, wenn auch keine theologiſche Facultät, doch eine theogoniſche „Potenz," Macht iſt. Pectus facit Theologum, aber keinen Gott, höchſtens nur einen halben; einen ganzen Gott macht weder der Kopf des Philoſophen, noch das Herz des Theologen, ſondern nur der ganze Menſch. Die homeriſchen Götter eſſen und trinken, wenngleich nicht daſſelbe, was die Menſchen; ſie haben überhaupt alle Bedürfniſſe des Menſchen, eben weil ſie ſich nur beſondere, erkünſtelte erfüllen ſollen und wollen, weil der Menſch urſprünglich noch nicht den Zwieſpalt zwiſchen profanen und heiligen Bedürfniſſen kennt, weil ihm jedes nothwendige Bedürfniß als ſolches ein heiliges, das Bedürfniß namentlich von Speiſe und Trank nicht ein viehiſches, nur leibliches, wie dem zerriſſenen Halbmenſchen, ſondern auch ein „Seelenbedürfniß" iſt. So ſagt der Hebräer: „meine Seele durſtet, hungert, ſättigt ſich mit Speiſe und Trank," ja Jeſ. 58, 10 ſteht ſogar Seele ſtatt Speiſe: „und darreichſt dem Hungrigen deine Seele," d. h. Speiſe (Geſen. unter נפש), und die Speiſe, das Brot heißt der Stab, die Stütze des Herzens, sustentaculum cordis (Geſen. משען und סעד). Und bei Homer heißt es gleichfalls: der θυμός, das Herz, das Gemüth, die Seele bedarf der Speiſe (J. 1, 468), das Herz, das Verlangen, den θυμὸν mit Speiſe und Trank füllen oder ſättigen (O. 17, 603), die Seele, das Herz, ἦτορ, mit Speiſe und Trank erquicken oder ſättigen (J. 19, 307). [33] Selbſt Pindar, der fromme, aber zugleich rationaliſtiſche Dichter, der wohl erkannte, daß ſelbſt lügenhafte Mythen (μῦθοι, Sagen, verächtlich Gerede) durch ihre Anmuth den Menſchengeiſt berücken, daß die Charis, die Anmuth ſelbſt „das Unglaubliche glaublich macht“ (ἄπιστον ἐμήσατο πιστόν), und daher ohne Bedenken an den Mythen ändert oder wegläßt, was ſeinen Vorſtellungen von den Göttern, d. h. ſeiner Vernunft und Humanität widerſpricht, ſelbſt Pindar nimmt keinen Anſtand daran, daß die Götter eſſen, daß Tantalos ſie zum Gaſtmahl eingeladen habe (ἀμοιβαῖα θεοῖσι δεῖπνα παρέχων), nur das läugnet er als Rationaliſt, daß die Götter Menſchenfleiſch — Pelops Schulter — gegeſſen haben, daß irgend ein Seliger ein Freſſer ſei, γαστρίμαργον. Die Götter eſſen alſo, aber keineswegs nur deßwegen, weil ſich der Menſch kein lebendiges Weſen ohne Nahrung denken kann, ſondern auch deßwegen, weil ſie ſonſt nichts von der Noth des Hungers wiſſen. Wie theilnehmend blickt Zeus auf den Achilleus herab, als dieſer „um den Freund wehklagend,“ während „die Andern gingen zum Frühmahl hin, nicht Speiſe, noch Trank anrühret!“ Wie zärtlich ſorgt er dafür, daß ihm nicht der Hunger, der unerfreuliche Hunger, λιμὸς ἀτερπής, wie er einige Verſe ſpäter heißt, nahe! (J. 19, 340—348.) Das Alterthum kennt aber nur ein ſenſualiſtiſches Wiſſen, das Wiſſen, das aus dem Fühlen, Erleben, Erfahren ſtammt, macht darum die Leiden der Menſchen zu wenn auch nur vorübergehenden oder doch möglichen Leiden der Götter; denn die Hülfe der Götter beruht auf Theilnahme, die Theilnahme auf Mitgefühl, dieſes auf Mitleiden, das Mitleiden auf der Erfahrung derſelben Leiden. „Der Sonne lebensvolle Strahlen ruf ich an, heißt es in den Schutzflehenden des Aeſchylos, den hehren Apollo, einſt verbannt aus Himmelshöhn. Der gleiches Loos erfahren, hilft (verzeiht, iſt gnädig) den Sterblichen,“ εἰδὼς ἂν αἶσαν τήνδε συγγνοίη βροτοῖς. (V. 200.) Aber wer die Leiden des Lebens, kennt auch ſeine Freuden. Ja nur, wer die menſchlichen Freuden und Genüſſe kennt, weiß erſt recht, was um die menſchliche Noth iſt. Um mit den Menſchen leiden zu können, muß man daher auch mit ihnen ſich freuen können. Und ſo iſt es mit den Göttern: was die Menſchen, erfreut auch ſie. So ſchmücken die Muſen die Tafel der Menſchen und Götter, ſo iſt die Getreidemutter, die nährende Demeter, ὄνειαρ und χάρμα, Labſal und Wonne für die Sterblichen und Unſterblichen. (Hymn. ad Dem. 269.) Wie daher zu ſeinen Leiden der Menſch die Götter herbeiruft, ſo ladet er ſie auch zu jeder Freude, jedem Feſtmahl ein. Und wenn ſie auch jetzt nur noch in Gedanken mit den Menſchen ſpeiſen, einſt nahmen ſie wirklich, bei wichtigen Gelegenheiten wenigſtens, an den Mahlen der Menſchen Theil — gemeinſame Mahle, heißt es in einem Fragment Heſiods (187 Göttl.), gemeinſame Sitze hatten damals die unſterblichen Götter mit den ſterblichen Menſchen —; aber was einſt wirklich war, iſt jetzt immer noch möglich. Zu den Beweggründen der Gaſtfreundſchaft, der Wohlthätigkeit gehört darum bekanntlich bei den Alten auch der Glaube, daß die Götter in der Geſtalt Hülfsbedürftiger erſcheinen, daß daher in dieſem oder jenem Fremdling ein Gott verborgen ſein könne. Auch im Alten Teſtamente erſcheint bekanntlich Jehovah dem Abraham und läßt ſich von ihm mit pflanzlicher und thieriſcher Speiſe bewirthen. So genießen die Götter der alten Welt ſelbſt Fleiſch und Brot mit den Menſchen, um uns zu zeigen, daß nicht der abgefeimte Geiſt der Modernen, daß nur der Geiſt im Bunde mit dem Fleiſch, nur der ſinnliche, materielle Geiſt die Götter erzeugt hat. Doch wieder zurück zur Kunſt!

Allerdings hat die Kunſt, namentlich die bildende, die Aufgabe, den Gegenſtand von den Bedürfniſſen des Lebens abzuſondern. Die Venus als Kunſtwerk iſt nicht dazu gebildet, aber auch nicht beſtimmt, Kinder zu empfangen und gebären, folglich auch nicht geſchlechtliche Triebe und Gelüſte zu erwecken. Dieſes überläßt die Kunſt dem lebendigen Fleiſch und Blut, oder wenn ſie auch Alles im Verlauf in ihr Gebiet hereinzieht, verlegt wenigſtens die ſinnliche Begierde in beſondere untergeordnete Geſtalten. Aber ſo wenig Praxiteles mit ſeiner Venus das Liebebedürfniß des Beſchauers befriedigen wollte, ſo wenig verlangt es dieſer vom Künſtler, ſolange er wenigſtens noch bei geſunden Sinnen iſt und weiß, daß die Venus des Künſtlers doch immer noch nicht die Venus ſelbſt, die ganze, wirkliche Venus iſt. Die Kunſt iſt der Olymp oder der Tempel der Götter. Im Tempel ſoll der Menſch nur an die Götter, nicht an ſich und ſeine Bedürfniſſe denken; der Tempel ſoll kein gemeines Haus, das Pulvinar der Götter kein Hochzeitbette, der Altar kein Küchenheerd ſein; aber daraus folgt nicht, daß die Privatwohnung, der Heerd, die Schlafſtätte, ja ſelbſt der verborgenſte Hauswinkel nicht auch eine Stätte der Götter ſei, ſo wenig als daraus, daß ſie den Glanzpunkt ihrer Exiſtenz im Himmel oder auf dem Olymp haben, folgt, daß ſie nicht auch zugleich auf der Erde wirken und walten. Was wären die Menſchen, was die Götter, wenn ihr ganzes Weſen und Wirken in den Umfang eines Tempels gebannt wäre? In den Tempel der Kunſt gehören keine Handlungen, wie ſie jenes unglückliche Liebespaar bei Pauſanias in dem Tempel noch dazu der keuſchen Jungfrau Artemis ausübte. Aber wo wäre der trojaniſche Krieg, wo Helene und Paris, wo ſelbſt der Vater der Götter mit ſeiner zahlreichen Nachkommenſchaft, wenn ihn nur die Venus der griechiſchen Kunſt, jene keuſche, von den chriſtlichen Archäologen ſo ſehr bewunderte und vergötterte Venus begeiſtert hätte?

Die Kunſt iſt eine ewige Jungfrau; aber Lebensquell, Mutter wird die Jungfrau nur, wenn ſie ihre Jungfrauſchaft aufgibt, der Schande des Materialismus, der Noth der Geburtswehen ſich unterwirft. Die Kunſt iſt die Blume der Religion, aber nicht die Blume, die Frucht iſt, wenigſtens für den Menſchen, der letzte Sinn der Pflanze. Die Blume erfreut uns mit Farben und Wohlgerüchen; aber nur die Frucht enthält die Beſtandtheile, die Stoffe, auf die ſich die Exiſtenz und das Weſen ſelbſt der Menſchen und Götter gründet. Der Tempel der Kunſt iſt allein der Ehre und dem Ruhme der Götter geweiht, aber — wohl gemerkt! — nur wegen der Wohlthaten, die ſie dem Menſchen außer dem Tempel erweiſen. Wo der Menſch ſeine Güter, da hat er auch ſeine Götter, ſeine Religion, aber dieſe Güter finden ſich nicht im Tempel; *ὅπου γὰρ τὸ συμφέρον, ἐκεῖ καὶ τὸ εὐσεβές*. ubi enim utilitas, ibi pietas, ſagt Epictet. (Ench. 36.)

15.

Der Fluch.

„Die Götter ſind die wunſcherfüllenden Weſen.“ Welche Einſeitigkeit, welche Willführ! Kann man nicht mit demſelben Recht den entgegengeſetzten Satz aufſtellen: die Götter ſind die wunſchverneinenden Weſen? Iſt dieß nicht ſelbſt in dem oben für das Gegentheil angeführten Verſe Homers: „aber nicht alle Gedanken und Wünſche des Menſchen verwirklicht Zeus“ deutlich ausgeſprochen? Sagt nicht Homer ausdrücklich: „doch Zeus ſelber ertheilt, der Olympier, jeglichem Menſchen, Edlen ſo wie Geringen nach eigener Wahl ihr Verhängniß?“ (O. 6, 188.) „Gott aber gewährt dieß, jenes verſagt er, was ſein Herz auch immer beſchließt, denn er herrſchet mit Allmacht?“

(O. 14, 444.) Sagen nicht daſſelbe die andern oben angeführten Dichter? Sagt nicht z. B. Theognis: ,,Nicht wird Alles den Menſchen erfüllt nach ihrem Verlangen, denn den Unſterblichen ſtehn weit nach die Menſchen an Macht?'' (617.) ,,Alles nach eigenem Sinn ſetzen die Götter ins Werk.'' (V. 142.)

Allerdings ſind die Götter auch wunſchverneinende Weſen, aber nur, weil ſie, wenn keine Wünſche verneinen, auch keine gewähren könnten; denn es gibt unzählige Wünſche, die dem Einen nicht gewährt werden können, ohne daß die Wünſche des Andern verſagt werden. ,,Vater Zeus! rief unwillig Menelaos, als er den Paris verfehlt hatte, nie gleicht dir an Grauſamkeit einer der Götter;'' aber derſelbe Gott, der für Menelaos ein böſer, grauſamer, war für Paris ein gütiger, freundlicher Gott; denn was jener ſich wünſchte und von den Göttern erflehte, den Paris nämlich zu tödten, das verwünſchte und verbat ſich dieſer. ,,Mir voll Huld, ſagt Hektor, zuwinkte Kronion Sieg und erhabnen Ruhm, doch Schmach den Achäern und Unheil.'' (J. 8, 175.) *Ἀλλοπρόςαλλος* (J. 5, 831), „Andrerumandrer," „Hübenunddrüben" iſt, nur mit einiger Veränderung ſeines eigentlichen Sinns, wornach es den Unbeſtändigen bedeutet, nicht nur ein Beiwort des Ares, des Kriegsglücks oder Kriegsgotts, ſondern auch der andern Götter; denn was für den einen ein Unglück oder Uebel, wie z. B. der Tod für den Beſitzer, das iſt für den Andern, den Erben, ein Glück; der über Leben und Tod, Glück und Unglück verfügende Gott daher ein Andrer für dieſen, ein Andrer für jenen. Wenn einer Geld auf der Straße findet, ſo iſt dieſer glückliche Fund für ihn ein *ἕρμαιον*, ein Gewinnſt, den er der Hule des Hermes, aber für den Verlierer ein Schaden, den dieſer der Tücke des Schickſals, oder wenn auch dem Hermes, doch nur ihm als dem Schutzpatron der Diebe zuſchreibt. So iſt und zwar nicht nur einſt bei den blinden Heiden, ſondern auch jetzt noch bei den hocherleuchteten Chriſten, Das, was, wie z. B. ein Mißjahr, für die Einen d. h. die Armen, die Un- oder Wenigbemittelten „eine Strafe Gottes" iſt, ein Zorngericht, für die Andern d. h. die reichen Gutsbeſitzer, die großen Bauern, die Kornhändler ein Segen Gottes, ein erbauliches Freudenfeſt.

„Zwei Fäſſer ſtehen geſtellt an der Schwelle Kronions (auf dem Fußboden ſeines Saals), voll das eine von Gaben des Wehs, das andre des Heiles." (J. 24, 527.) Aber der Inhalt beider Fäſſer iſt – wenn auch nicht allein, denn es gibt noch eine andere Quelle des Uebels, die erſt ſpäter ſich zeigen wird, doch größtentheils — aus dem menſchlichen Herzen oder Weſen geſchöpft; denn es gibt nicht nur gutmüthige und gutthätige Wünſche, es gibt auch übelwollende, grauſame, unbarmherzige Wünſche, — Dii te perdant! die Götter mögen dich verderben! *Ζεὺς ἄνδρ' ἐξολέσειεν* (Theogn. 851) — nicht nur Wünſche der Liebe und Dankbarkeit, die ihren Gegenſtand in den Himmel zu ewiger Seligkeit erhebt, ſondern auch Wünſche des Haſſes, des Abſcheus, der Rache, die ihren Gegenſtand bis in den tiefſten Abgrund der Erde, in die Hölle zu ewiger Qual hinabſtößt, nicht alſo nur himmliſche oder engliſche Glücks- und Segenswünſche, ſondern auch hölliſche, teufliſche Flüche und Verwünſchungen. Aber wie die Götter die Wünſche des Wohlwollens, ſo erfüllen ſie auch die Wünſche des Uebelwollens.

Phönir hatte ſeinen Vater erzürnt, weil er auf die Bitte ſeiner von demſelben zurückgeſetzten Mutter deſſen Nebengemahlin beſchlafen hatte. Sobald es der Vater erfuhr, „rief er mit gräßlichem Fluch der Erinyen (Straf-, Rachegöttinnen) furchtbare Gottheit, daß nie ſitzen ihm möcht' auf ſeinen Knieen ein Söhnlein des Phönir," „und den Fluch vollbrachte, *ἐτέλειον ἐπαράς*, der grauſe, unterirdiſche Zeus (der Gott des Todtenreichs) und die ſchreckliche Perſephoneia.“ (J. 9, 453.) Die Götter verſagten dem Phönix eigene Kinder (494). Meleagros hatte im Streit um die Haut des Kalydoniſchen Ebers ſeiner Mutter Bruder erſchlagen. Darüber war dieſe ſo in Zorn und Wuth gerathen, daß ſie ihren Sohn verwünſchte, mit Thränen auf den Knieen zu den Göttern der Unterwelt flehte, ihm den Tod zu geben, und die unbarmherzige, unerbittliche Erinys hörte ſie aus dem Erebos d. i. der Unterwelt (J. 9, 566). Wie Althäas Fluch den Tod Meleagers verurſachte, ſo verfluchte Theſeus ſeinen Sohn Hippolyt, den ſeine Gattin bei ihm verläumdet hatte, — optavit, wie ſich Hygin ausdrückt, a Neptuno patre filio suo exitum (exitium. **Munckerus Hyg. Fab. 47**) — und Neptun vollſtreckte den Fluch an dem Unglücklichen. Sein Tod war, wie ſich Pauſanias (1, 22, 1) ausdrückt, eine Wirkung oder Folge von Verwünſchungen, *συμβῆναι ἐκ καταρῶν*. Oedipus fluchte ſeinen Söhnen und der — übrigens in ihrem eigenen Weſen begründete — Fluch erfüllte ſich auf grauenvolle Weiſe. Gräßlich ſchildert Aeſchylos in den Sieben gegen Theben die zerſtörenden Wirkungen dieſer Vaterflüche. „Scheuſt du deiner Mutter Flüche nicht?“ ruft in den Choephoren des Aeſchylos Klytemneſtra ihrem Mörder Oreſtes zu, und nach der That verfolgen ihn dieſe Flüche raſtlos von Ort zu Ort wie „wuthempörte Hunde.“ Plato führt in ſeinem reifſten Werke, ſeinen Geſetzen im 11. B. dieſe Beiſpiele als Beweiſe an, daß die Götter die Flüche der Eltern erhören, daß mit Recht ihre Flüche unter allen andern die unheilvollſten ſeien.

Die Wirkſamkeit der Flüche hängt jedoch keineswegs nur von dem hohen, ja bei den Alten göttlichen Anſehen der Eltern ab. Der Fluch überhaupt ohne Anſehen der Perſon, des Ranges oder Standes — wenn gleich dieſe ſein Gewicht verſtärken, ebenſo wie die Förmlichkeiten und Feierlichkeiten, unter denen er ausgeſprochen wird — iſt kräftig — wie würde denn auch der Menſch fluchen, wenn er nicht an die Kraft ſeiner Flüche glaubte? — wenigſtens ein Fluch, der ein begründeter, berechtigter iſt. Illum ego devoveo .... Qui se scit factis has meruisse preces (Ovid. Ibis 93). Nur ein ſolcher iſt ja auch ein mit allen Leibes- und Seelen-, d. h. Muskel- und Nervenkräften ausgerüſteter, feuriger, muthiger, ſeiner Erfüllung gewiſſer Fluch. Was iſt aber das Recht des Fluchs? Erlittenes — auch befürchtetes — Unrecht oder Uebel; denn die alte Welt weiß noch nichts von einem bloßen, abſtracten, nichtsnutzigen Recht; ſie kennt kein Recht, das nicht ein Gut, ein Genuß, ein Vortheil, kein Unrecht, das nicht ein Uebel, ein Schade, ja nicht deßwegen allein, weil es ein Uebel, weil es ein Schaden, Unrecht wäre. Auch die Rechtsverletzung als ſolche, die Beleidigung, für welche der Beleidigte, wie Agamemnon (J. 3, 286) außer der Entſchädigung, der Zurückgabe der geraubten Gegenſtände, ad injuriae expiationem (Platner, Not. Juris et Just. ex Hom. et Hes. p. 116) noch ein beſondres Straf- oder Bußgeld fordert, iſt ja ein Leid, ein Uebel, eine Kränkung, eine Ruheſtörung, eine Aufregung der Galle, die Jedem weh thut. Wer alſo Unrecht, d. h. im Sinne der nicht zwiſchen Recht und Moral unterſcheidenden Alten, Böſes oder Uebles thut — das Uebel der That nach iſt das Böſe der Geſinnung nach — muß Uebel leiden und zwar wo möglich daſſelbe Uebel. „Wer ſeinen Nächſten verletzt, dem ſoll man thun, wie er gethan hat“ (3. Moſ. 24, 19). „Seele um Seele, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brand (adustio) um Brand, Wunde um Wunde, Beute um Beute“ (2. Moſ. 21, 23—25). „Für böſes Wort ein böſes Wort! für Todesſtoß den Todesſtoß! dem Thäter Leiden! δράσαντι παθεῖν, ſo lautet ein uraltes Wort“, ſagt Aeſchylos in den Choephoren (313—18). Dieſe auf die allernächſte, allerſinnlichſte Ideenaſſociation gegründete pathologiſche Nothwendigkeit, dieſe aus unmittelbarer, unwillkürlicher Reaction gegen die ſchmerzliche Uebelthat entſpringende Geſinnung oder vielmehr Leidenſchaft der Rache, der Wiedervergeltung des Böſen mit Böſem, des Gleichen mit Gleichem — eine Leidenſchaft, die übrigens, abgeſehen von den praktiſchen Schwierigkeiten ihrer buchſtäblichen Befriedigung, zum Heile der Menſchheit faſt bei allen Völkern von dem menſchlichen Eigennutz durch Sühnebußen d. i. Bußgelder bezähmt und beſchwichtigt wird — dieſe allein iſt der urſprüngliche und wahre naturgemäße Rechtsgrund der Strafe — der Rechtsgrund der Strafe im Sinne der Alten daher auch ſo ſinnlich, ſo impertinent, ſo grob materiell als das um Rache zum Himmel ſchreiende Blut.

Rache iſt freilich nicht Strafe im Sinne der Juriſten. „Die bürgerliche Strafe iſt unterſchieden von der Rache. Dieſe iſt ein ohne einen rechtlichen Grund zugefügtes Uebel.“ „Die bürgerliche Strafe iſt ein vom Staate, wegen einer begangenen Rechtsverletzung zugefügtes, durch ein Strafgeſetz vorher angedrohtes ſinnliches Uebel.“ (Feuerbach, Reviſion 1. S. 66 u. 56.) „Rache (ultio) iſt das Beſtreben, denjenigen, welcher uns Unluſt verurſacht hat, blos darum wieder Unluſt empfinden zu laſſen, weil uns ſein Leiden Luſt gewährt. Hierzu kann es kein Recht geben.“ (Gros, Lehrb. der phil. Rechtswiſſ. §. 107.) Aber gleichwohl iſt die bürgerliche Strafe nur ein vom Staate adoptirtes (aus einer Privatſache zu einer öffentlichen Sache gemachtes), legaliſirtes, mit einem andern Namen getauftes, in juriſtiſche Formen gekleidetes, natürliches Kind der Rache. Beweis iſt die Geſchichte des Criminalrechts. „Die geſchichtliche Entwickelung des Strafrechts beginnt bei allen Völkern mit der **Privatrache** der Familien oder Stämme." (Feuerbach, Lehrb. d. peinl. R. §. 8.) „Hiervon ſind nachher alle Strafbeſtimmungen ausgegangen und Plutarch bemerkt richtig de sera numinis vind. c. 6: *αἱ μὲν δικαιώσεις αἱ παρὰ ἀνθρώπων μόνον ἔχουσι τὸ ἀντιλυποῦν, καὶ ἐν τῷ κακῶς τὸν δεδρακότα παθεῖν ἵστανται*" (Götte, Urſprung der Todesſtrafe S. 25), d. h. die menſchlichen Strafen wollen nur wieder kränken, haben nur das Uebelleiden des Thäters zum Zweck. Beweis iſt vor Allem die ſelbſt heute noch exiſtirende Todesſtrafe. Was iſt denn, abgeſehen von den Zweckmäßigkeits- und Sicherheitsgründen, welche ja der ſtrenge Rechtsbegriff verſchmäht, bei Lichte beſehen, der letzte, wahre Grund, worauf ſie ſich ſtützt? Nur das uralte Geſetz der Blutrache: „wer Menſchenblut vergießt, deſſen Blut ſoll wieder vergoſſen werden." Mag der Geſetzgeber, mag der Juriſt noch ſo ſehr zwiſchen Rache und Strafe unterſcheiden — was die Theorie in der Abſtraction ſondert, das ergänzt und verbindet die Praxis, das Leben. Ob der Verbrecher als Opfer der Volksjuſtiz oder des peinlichen Proceſſes, ob durch die Hand des beleidigten Blutsverwandten oder des Scharfrichters fällt — dieſer Unterſchied betrifft nur die Art und Weiſe der Vollſtreckung, nicht das Weſen der Todesſtrafe. Der Vollzug derſelben — was iſt aber ein Geſetz ohne ſeine Vollſtreckung? — erregt noch heute daſſelbe Gefühl, aus dem urſprünglich das Gebot der Blutrache hervorgegangen, iſt noch heute ein öffentliches Freudenfeſt blutdürſtiger Rachſucht. „Ich könnte dem Kerl ſelbſt den Kopf abſchlagen", „der Kerl hat's verdient", „es wird dem Kerl nur ſein Recht", aber dieſes Recht iſt nur das Uebel der Strafe und zwar das äußerſte, höchſte Uebel, das dem Menſchen zu Gebote ſteht — der Tod. Ein deutlicher Beweis, daß der wahre Grund der

Todesſtrafe nur die Rache iſt: denn die Rache iſt nicht weniger blind, als grauſam; ſie hat kein Maaß, keine Schranke in ſich; ſie geht ſo weit, als ſie nur gehen kann, als nur immer das menſchliche Vermögen reicht; ſie iſt daher nur befriedigt in der Vernichtung ihres Gegenſtands, aber nur deßwegen, weil es über den Tod hinaus kein Uebel gibt, weil hier die Natur leider! der unendlichen Rachſucht des Menſchen — dem jus belli est infinitum — eine unüberſteigliche Schranke geſetzt hat. Der Verräther Leokrates, ſagt z. B. Lykurgos gegen denſelben (34, 6), verdiente mit vollem Rechte eine größere Strafe, als den Tod, wenn es eine ſolche gäbe, *εἴ τις μείζων εἴη τιμωρία θανάτου.* Eben deßwegen begnügten ſich auch unſre Vorfahren nicht mit der einfachen Todesſtrafe, ſondern verſchärften ſie, ſei's innerlich oder äußerlich, mit den grauſamſten Qualen und Martern (ſ. z. B. Tittmann, Geſchichte d.. deutſchen Strafgeſetze §. 26. §. 74. §. 81), um uns durch den genialen und jovialen „Meiſter Auweh“ die Lehre einzuſchärfen, daß zwiſchen förmlicher und unförmlicher, geſetzlicher und ungeſetzlicher Rachſucht nur ein Unterſchied für den Juriſten, aber nicht den Menſchen exiſtirt.

Uebelleiden alſo nur iſt der Rechtsgrund zum Uebelthun. Wenn ich aber einem Andern Böſes wünſche, ohne daß er mir Böſes gethan hat, ſo habe ich dazu keinen Grund, keine Nöthigung in mir; es iſt ein bodenloſer, leichtſinniger, muthwilliger Wunſch, ein Wunſch, mit dem daher auch nicht der Glaube an ſeine Kraft verbunden iſt. „Wie ein Vogel (Sperling) dahin fährt und wie die Schwalbe fliegt (verfliegt), alſo ein unverdienter (unbegründeter, unverſchuldeter, חִנָּם sine causa) Fluch trifft nicht ein.“ (Sprüche Sal. 26, 2.) Was ganz Andres iſt dagegen der Fluch der Nothwehr, der durch das Druckwerk erlittenen Unrechts aus dem tiefſten Grund der Bruſt herausgepreßte Rachewunſch, der eben in dieſer ſeiner Wahrheit, Gründlichkeit und Unabwendbarkeit auch die Gewißheit ſeiner unfehlbaren Wirkſamkeit hat. So gewiß, ſo nothwendig mit dem Lichte die Helligkeit, mit dem Waſſer die Flüſſigkeit, ſo nothwendig iſt im Gemüthe des Menſchen mit dem Schmerz des Uebelleidens die Luſt des wiedervergeltenden Uebelthuns verknüpft; wenn dieſer Zuſammenhang zerriſſen, der Uebelthäter nicht geſtraft, mein Wiedervergeltungswunſch nicht erfüllt wird, ſo iſt kein Gott. Die Götter ſind heißt hier: ſie ſind gerecht — wer nicht gerecht, iſt kein Gott, oder: wo keine Gerechtigkeit, iſt keine Gottheit — aber ſie ſind gerecht heißt: ſie erfüllen die gerechten — je nach dem Standpunkt des Menſchen für gerecht geltenden — Wünſche. Ein gerechter Wunſch iſt aber vor Allem der, daß wer mir Böſes thut, Böſes leide. Oder: die Götter ſind gerecht heißt: ſie beſtrafen die, welche die Menſchen verfluchen, ſie vollſtrecken die menſchlichen Flüche; denn die Götter beſtrafen nur, was der Menſch ſelbſt verabſcheut und verwünſcht; ſie beſtrafen nur den, welchen die Menſchen ſelbſt beſtrafen, wenn ſie es können, verwünſchen, wenn ſie es nicht können. Der Satz überhaupt: „es gibt einen Gott“ iſt hier gleich dem Satz: „es gibt eine Rache, eine Strafe.“ „Die Thoren ſprechen in ihrem Herzen: es iſt kein Gott“ (Pſ. 14, 1), aber dieſe Thoren ſind nur die Gottloſen, d. h. die Uebelthäter, die das Volk verzehren, „wie wenn ſie Brot verzehrten“ (V. 4) und in ihrem Herzen ſprechen, es iſt keine Rache, keine Nemeſis, weil ſie für den Augenblick — dauere dieſer Augenblick auch Jahre — keine Strafe erleiden und befürchten. „Mein iſt die Rache und Vergeltung“, ſagt Jehovah. (5. Moſ. 32, 35.) „Der Herr iſt ein eifriger Gott und ein Rächer, ja ein Rächer iſt der Herr und zornig.“ (Nahum 1, 2.) Dieſe Sätze ſagen, aus den hebräiſchen Barbarismen der Theologie in das Deutſch der Anthropologie überſetzt, nichts andres als: die Rache iſt ein göttliches Ding, ein göttlicher Genuß. [34] „Der Gerechte wird ſich freuen, wenn er ſolche Rache ſiehet und wird ſeine Füße baden in der Gottloſen Blut. Daß die Leute werden ſagen: gewiß, der Gerechte wird belohnt, gewiß, es iſt ein Gott, der richtet im Lande.“ (Pſ. 58, 11. 12.) Aber es heißt auch von Gott ſelbſt in Beziehung auf die Iſraeliten, wenn ſie ſeiner Stimme nicht gehorchen, ihn durch ihren Ungehorſam erzürnen und beleidigen: „der Herr wird ſich freuen über euch, daß er euch umbringe und vertilge.“ (5. Moſ. 28, 63.) „Der Weisheit Anfang iſt des Herrn Furcht“, aber dieſe Furcht des Herrn iſt nur die Furcht des Uebels, der Strafe, die den Uebelthäter, den Gottloſen trifft.

Wo der Menſch um Rache zu Gott fleht: „Stehe auf, Herr, in deinem Zorne, erhebe dich über den Grimm meiner Feinde . . . laß der Gottloſen Bosheit ein Ende nehmen“ (Pſ. 7, 7. 10), da verbirgt der Gott ſein Antlitz, da ſchweigt er ſtille (Pſ. 83, 2), d. h. da gibt er kein Zeichen ſeiner Exiſtenz von ſich; da rufen die Feinde höhniſch: „wo iſt dein Gott?“ (Pſ. 79, 10), da iſt die Exiſtenz Gottes ſelbſt nur eine problematiſche, zweifelhafte, nur eine Herzensforderung, ein Wunſch; wo aber dieſer Wunſch Exiſtenz wird, wo der Fromme ſtatt in den Thränen des Rachegebetes, im Blute ſeiner Feinde ſich badet, da iſt auch die Exiſtenz Gottes eine unbeſtreitbare Thatſache, da ruft er in triumphirender Gewißheit aus: es iſt ein Gott! Vater Zeus, ruft bei Homer Laertes aus, als ſein Sohn Odyſſeus ſich ihm zu erkennen gegeben und die Ermordung der Freier angezeigt hatte, „fürwahr noch ſeid, „lebt“ ihr Götter (ἦ ῥα ἔτ' ἔστε θεοί) im hohen Olympos, wenn wirklich die Freier ihren frevelhaften oder „ruchloſen“ Uebermuth gebüßt haben.“ (O. 24, 351.) Abstulit hunc tandem Rufini poena tumultum (nämlich die labefacta Religio, den Zweifel an der Exiſtenz eines Gottes) absolvitque Deos. (Claudian in Ruf. 1, 20.)

Der Gerechte oder Fromme freut ſich, ſagt der Theolog, z. B. der Erzbiſchof Amulo (Epist. ad Gothescalcum in der Ausgabe Abogard's von Baluzius), nicht wegen des Untergangs der Böſen, ſondern wegen des Anblicks der ſich bethätigenden göttlichen Gerechtigkeit. Aber wie läßt ſich in Wahrheit die Ausübung der Strafgerechtigkeit, die eben in der Vernichtung der Böſen beſteht, von dieſer unterſcheiden? Wenn die Todesſtrafe gerecht iſt, ſo iſt erſt mit dem Schwertſtreich des Scharfrichters, der das Haupt vom Rumpfe trennt, die Gerechtigkeit des Todesurtheils vollſtreckt. Wenn ich dem Richter darüber meinen Beifall bezeuge, daß er den Uebelthäter zum Tode verurtheilt, warum ſoll ich nicht auch dem Scharfrichter, wenn er noch dazu meiſterhaft dieſes Urtheil vollzieht, ein Da capo zurufen?

„Belohnung ſteht der Beſtrafung contradiktoriſch entgegen... Die Belohnung ſetzt Verdienſt, die Beſtrafung Verſchuldung voraus, jene ſoll Luſt, dieſe Schmerz erregen.“ Feuerbach. (Iſt Sicherung Zweck der Strafe? Bibl. f. d. peinl. Rechtsw. 1. Th. 2. St. S. 12.) Wenn wir nun aber „einem Bürger, der einem Bürger das Leben gerettet hat, eine Bürgerkrone zur Belohnung geben“, machen wir ihm nicht dieſe Freude oder Luſt für die Luſt, die er uns durch ſeine That bereitet hat? Iſt das Gefühl, welches eine patriotiſche Wohlthat belohnt, ein unparteiiſches, unintereſſirtes, wenn auch kein intereſſirtes in dem gewöhnlichen merkantiliſchen Sinne? Wenn nun aber im Gegentheil ein Mitbürger ohne Urſache einem Andern Uebel, Schmerzen verurſacht, fühlen wir dieſe Uebel, dieſe Schmerzen nicht mit, auch wenn wir keine Blutsverwandte ſind? Woher ſonſt denn der Schauer und das Mitleid bei der Kunde von einer verbrecheriſchen That? Fühlen wir alſo nicht auch unwillkürlich Luſt an dem für dieſen Schmerz dem Urheber deſſelben erwiederten Schmerz? Woher ſonſt denn das Urtheil, daß das Uebel des Uebelthäters ein gerechtes iſt? Oder iſt etwa gar die Verknüpfung des Strafübels mit der Uebelthat nur ein Act der Logik, ein Act unintereſſirten Denkens? Iſt es die „Idee der Gerechtigkeit“ oder nicht vielmehr die Liebe zum Leben, die Lebensluſt, die auf die Lebensberaubung den Schmerz der Todesſtrafe, nicht alſo die Furcht vor dem Tode, die auf den Todtſchlag die furchtbarſte Strafe geſetzt hat? Iſt es nicht der Schrecken vor dem Verbrechen, von dem unſre Abſchreckungsprincipien abſtammen? So lange man daher keine That beſtrafen kann ohne den Thäter, und keinen Thäter, ohne ihm Uebel und folglich Schmerzen zuzufügen, ſo lange man noch nicht das Kunſtſtück gemacht hat, den Verbrecher zu köpfen, ohne zugleich dem Menſchen den Kopf vom Rumpfe zu hauen, ſo lange werden auch alle Rechtsgründe, die man für die Todesſtrafe anführt, um die göttliche und menſchliche Strafgerechtigkeit in dieſem Punkte von dem alten Jus talionis zu unterſcheiden, nur für Blendwerk gelten, wodurch man ſich und Andern aus falſcher Schaam den wahren Grund der Todesſtrafe aus dem Sinn ſchlagen will. Bemerkt ſei noch in Betreff der Flüche, daß, da die Götter die Vollſtrecker, d. h. die perſönlichen oder perſonificirten Thatkräfte der menſchlichen Wünſche ſind, ohne Unterſchied eine Wirkung oder Begebenheit ebenſowohl dem Gotte, als dem Fluche zugeſchrieben, ohne Unterſchied ein Fluch als ſelbſtthätig, als ſich ſelbſt vollſtreckend oder als von Gott vollſtreckt vorgeſtellt werden kann. So iſt es bei Aeſchylos in den Sieben gegen Theben die Erinys, welche den Fluch des Oedipus gegen ſeine Söhne vollſtreckt, aber ebenſo ſetzt ſich auch der Fluch ſelbſt durch, ἐξέπραξεν, οὐδ' ἀπεῖπε πατρόθεν εὐκταία φάτις (V. 786), heißt darum Vollender (freilich auch vollendet oder in Erfüllung gehend), τελεία, τελεσφόρος (V. 614), wie ſonſt die Götter heißen. So ſagt bei Sophokles im König Oedipus Teireſias zu dieſem: „vertreiben wird dich einſt aus dieſem Lande der ſchreckliche Fluch des Vaters und der Mutter" (V. 417). Herakles in den Trachinierinnen zu ſeinem Sohne Hyllos: „ich verfolge dich und wär' ich unten, immerdar mit ſchwerem Fluche" (eigentlich fluchend, V. 1202), hernach aber: „es wartet dein der Götter Fluch" (1240). Und Oedipus auf Kolonos ruft (V. 1376) die Flüche gegen ſeine Söhne als Helfer, Mitkämpfer, ξυμμάχους an. Ξύμμαχοι ſind und heißen aber auch die Götter. „O Vater Poſeidon, fleht Theſeus in Euripides Hippolytos (V. 886), du haſt mir einſt drei Wünſche oder Flüche ἀρὰς gewährt, vernichte mit einem dieſer meinen Sohn!" Nachdem dieſer Fluch in Erfüllung gegangen war, meldet ihm der Bote dieſes Ereigniß mit den Worten (V. 1166): ſeine über ein Meerungethüm ſcheugewordenen Pferde haben ihn vernichtet und die Flüche deines Mundes, die du im Gebet an deinen Vater, den Herrn des Meeres, wider deinen Sohn geflucht. Endlich macht ihm Artemis die Voreiligkeit und Unbeſonnenheit ſeiner Verwünſchung mit den Worten zum Vorwurf (1323): viel zu voreilig haſt du die Flüche losgelaſſen gegen den Sohn, ἀρὰς ἀφῆκας, und ihn getödtet. Livius (40, 5) ſagt von den Flüchen, welche gegen den König Philipp und ſeine Kinder ausgeſtoßen worden waren, daß ſie von allen Göttern erhört wurden und ſo bewirkten, daß er ſelbſt gegen ſein eigenes Blut wüthete. Quae dirae brevi ab omnibus Diis exauditae, ut saeviret ipse in suum sanguinem effecerunt. Und Petronius A. ſagt in ſeiner Beſchreibung des Bürgerkriegs von dem vor Cäſar fliehenden Römer ſtatt: er verwünſcht, zwar ſatyriſch, aber doch höchſt trefſend: er tödtet mit Gelübden oder Wünſchen (Flüchen) den abweſenden Feind, absentem votis interficit hostem. Die allgemeine Furcht vor „höhern Mächten, von denen ſich der Menſch abhängig fühlt“, die Furcht vor Göttern alſo iſt großentheils im Grunde nichts andres, als die Furcht vor der unbeſchränkten Macht der Flüche. Defigi quidem diris deprecationibus nemo non timet, ſagt bekanntlich Plinius. Nauta, caveto Rura, quibus diras indiximus, impia vota. (Val. Catonis Dirae 61. ed. Chr. Arnoldus Lugd. B. 1652.) Glücklicher Weiſe kann man jedoch auch durch Flüche ſich wehren, ſich helfen, ſich rächen, *ἀραῖς ἀμυνόμενον*, wie Libanius von ſich ſagt. (*Βίος* ed. cit. p. 99.) Im Alten Teſtament 1. Sam. 12, 18 heißt es: „das Volk fürchtete den Jehovah“ oder „den Herrn“, aber es heißt auch ebenſo daſelbſt 14, 26: „das Volk fürchtete den Eid“ oder den Fluch, denn der Eid, den Saul das Volk hatte ſchwören laſſen, lautete ja: „Verflucht ſei der Mann, der ißt“, daher auch das hier im Hebräiſchen gebrauchte Wort entweder allein oder mit einem andern Wort, das hernach angeführt werden wird, verbunden, Verfluchung bedeutet. Das Alte Teſtament iſt überhaupt reich an Beiſpielen von der furchtbaren Macht der Flüche. So ließ der moabitiſche König Balak den Wahrſager oder Propheten Bileam zu ſich kommen und bat ihn aufs dringendſte, dem iſraelitiſchen Volke zu fluchen: „So komm nun und verfluche mir das Volk, ... denn ich weiß, daß, welchen du ſegneſt, der iſt geſegnet, und welchen du verfluchſt, der iſt verflucht.“ (4. Moſ. 22, 6.) Aber Jehovah ging ſelbſt — ſo wichtig war ſein Fluch und Segen — dem Bileam entgegen und verwandelte den Fluch in Segen. Als Joſua die Stadt Jericho zerſtört hatte, ſprach er über ſie den Fluch: „Verflucht ſei der Mann vor dem Herrn, der dieſe Stadt Jericho aufrichtet und baut. Wenn er ihren Grund leget, das koſte ihm ſeinen erſten Sohn, und wenn er ihre Thore ſetzet, das koſte ihm ſeinen jüngſten Sohn." (Joſua 6, 26.) Und dieſer Fluch wurde buchſtäblich wahr. (1. Kön. 16, 34.) Wenn der Iſraelite ſein Weib im Verdacht eines Ehebruchs hatte, ſo führte er ſie in den Tempel vor den Prieſter, und dieſer ließ ſie ſchwören, indem er ihr ein mit verderblichen Flüchen gleichſam geſchwängertes oder vergiftetes Waſſer zu trinken gab, welches ihr im Falle verläugneten Ehebruchs Schwinden der Hüften und Aufſchwellen des Leibes, nach H. Michaelis (Moſ. Recht 5. Th. §. 263) ſcharfſinniger Diagnoſe die hydropsis ovarii verurſachte. Der Prieſter ſagte bei dieſem Gottesurtheil, worin der eben genannte gelehrte Herr ſogar einen Beweis von „der göttlichen Sendung Moſis" erblickt, 4. Moſ. 5, 21: „der Herr ſetze dich zum Fluch und zum Schwur", d. h. zu einem Beiſpiel des Fluchs und Meineids, „unter deinem Volke, daß der Herr deine Hüfte ſchwinden und deinen Bauch ſchwellen laſſe." Aber es könnte hier ebenſo gut ſtatt: „der Herr" der Fluch ſtehen und heißen: der Fluch wider den weiblichen Ehebruch ſetze dich zu einem abſchreckenden Beiſpiel ſeiner göttlichen Allgewalt! Es iſt mit dem Fluche, wie mit dem Wunſche, dem Gebete überhaupt. „Gott iſt allmächtig", aber auch „das Gebet iſt allmächtig." „Des Gerechten Gebet, heißt es in der Bibel, vermag viel, wenn es ernſtlich iſt. Das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen (retten, heilen), und der Herr wird ihn aufrichten" (Jac. 5, 15. 16), — ein Satz, in dem zugleich die Wirkſamkeit des Gebets und die des Herrn ausgeſprochen iſt, wie in dem oben aus Livius angeführten Satze zugleich die Wirkſamkeit der Götter und die Wirkſamkeit der Flüche. [35]

16.

Der Eid.

Die Flüche und Verwünſchungen kommen im Alterthum, auch im chriſtlichen, keineswegs nur, wie bei uns, im gemeinen Leben zum Vorſchein; ſie ſpielen dort eine höchſt wichtige politiſche und juriſtiſche Rolle, erſcheinen bei den feierlichſten Handlungen, bilden ſelbſt einen weſentlichen Beſtandtheil der Eidſchwüre. So verſichert bei Homer Agamemnon mit einem Eidſchwur dem Achilleus, daß er nie an Briſes Tochter Hand angelegt, und ſchließt mit dem Worte: „Schwör ich einiges falſch, dann ſenden mir Elend die Götter ohne Maaß, wie ſie ſenden dem frevelen Schwörer des Meineids.“ (J. 19, 264.) Und als die Achäer und Trojer übereingekommen waren, daß Paris und Menelaos durch einen Zweikampf dem Krieg ein Ende machen ſollten, riefen ſie die Götter zu Zeugen und Wächtern dieſer Uebereinkunft an, ſchlachteten Lämmer, ſprengten Wein, und ſchloſſen den Eidſchwur mit dem Gebet an die Götter, die Eidbrüchigen zu vernichten: „Blutig fließ ihr und der Kinder Gehirn, wie der Wein hier rings auf der Erde.“ (J. 3, 298.) Aber nicht nur Ares, der rohe Kriegsgott, auch Dike, die Göttin der Gerechtigkeit, und Themis, die Göttin der geſetzlichen Ordnung, welche „die Verſammlungen der Männer feſtſetzt und auflöſt“, fluchen und verwünſchen. Der Eid der Heliaſten in Athen, worin ſie unter Anderm verſprechen mußten, keine Geſchenke anzunehmen, ſchloß mit den Worten: „Ich ſchwöre beim Zeus, dem Poſeidon und der Demeter, Verderben müſſe (oder ſoll) mich und meine ganze Familie treffen, wenn ich dieſen Eid in irgend einem Stücke breche: im Gegentheil aber, müſſe es mir immer wohl gehn.“ (Petitus, Leges Att. Paris 1635. p. 13. 301.) Eben ſo eröffnete die

Raths- und Volksverſammlungen der Herold mit Glückwünſchen gegen das atheniſche Volk, aber auch mit Flüchen wider die dem Geſetze zuwider Handelnden. (Ebend. 207.) „So wie ich dieſes Schwein hier ſchlage, ſo ſchlage mich Jupiter, wenn ich falſch ſchwöre“ oder: „ſo wie ich dieſen Stein aus der Hand werfe, ſo werfe mich Jupiter aus meinen Gütern.“ So ſchwor der Römer. Bei den Römern bedeutet ein und daſſelbe Wort: sacer heilig und verflucht, d. h. „den ſtrafenden Göttern oder dem Verderben, dem Tode geweiht. Daher hieß auch der Eid sacramentum, weil ein Jeder ſein Haupt den Göttern verpfändete, wenn er einen Eid ſchwur, der Meineidige verflucht, verbannt war, ungeſtraft daher getödtet werden konnte.“ (Hartung, Relig. der Römer 1, 139.) Bei den Hebräern geſchahen gleichfalls die „feierlichſten Eide bei Opfern, die der Eidabnehmende zerlegte, ſo daß der Schwörende durch die zerlegten Opferſtücke hindurch gehen mußte mit der ausgeſprochnen oder darunter verſtandnen Verwünſchung: Gott ſolle dem Meineidigen eben das thun, was an dem Opfer geſchehen ſei oder ſo viel mehr ihn ſtrafen, als er mächtiger ſei.“ (Michaelis, Moſ. Recht § 302.) Michaelis beſtimmt daher den Eid als eine „Anrufung Gottes, ein Gebet an Gott um ein Strafübel, das er an uns üben ſoll.“ (§ 156.) „Bei den Indern ſtellte man ſich beim Eide vor den Tempel des rächenden Siva, wie der alte Deutſche bei dem Donnergotte ſchwur.“ (Bohlen, Altes Indien 2, 58.) Der Eidſchwur iſt ſogar nichts als eine bedingte Verwünſchung oder Verfluchung, eine mit einem Fluch beſchwerte Betheuerung oder Verſicherung überhaupt. Jeder Eid endet in Flüchen, ſagt Plutarch, auf den Fall, daß einer falſch ſchwören ſollte, d. h. jeder Eid enthält einen Fluch gegen den Meineid, beſtätigt ſeine Wahrheit durch den Fluch gegen das Gegentheil, d. h. durch die gräßlichen Uebel, die ſich gegenſeitig die Schwörenden im Falle der Unwahrheit androhen. Im Hebräiſchen bedeutet daher daſſelbe Wort אלה Schwur, Eid und Fluch, Verwünſchung, ja nach der offenbar richtigen Bemerkung eines neuern Orientaliſten (die Pſalmen von Hupfeld, zu Pſ. 7, 7) iſt ſogar nicht, wie nach den bisherigen Lexiken, der Eid, ſondern die Verwünſchung die erſte Bedeutung, „weil jeder Schwur in einer Verwünſchung beſteht, wie aus der Conſtruction der Verba des Schwörens mit אם und אם לא erhellt“. Darum ſteht auch in der Ueberſetzung der Septuaginta ἀρά, Fluch, Verwünſchung, oft für Eid, Schwur.

Neuere Juriſten haben ihren geläuterten Vorſtellungen von dem Weſen „der Gottheit“, d. h. dem religiöſen Rationalismus zufolge, der halb theiſtiſch, halb atheiſtiſch iſt, auch den Eid halbirt, den einen Theil feſtgehalten, den andern, gerade weſentlichſten Theil weggelaſſen. Sie haben nämlich, wie übrigens auch ſchon die heidniſchen Rationaliſten, z. B. Cicero, die Gottheit aus einem handelnden, thätig eingreifenden Weſen zu einem müßigen, theoretiſchen Weſen, aus einem Rächer zu einem „bloßen Zeugen“ gemacht, weil der Rächer eine zu menſchliche, Gottes unwürdige Vorſtellung wäre, als wenn nicht auch der Gott, welcher als Zeuge in die menſchlichen Händel und Rechtsſtreitigkeiten hereingezogen und angerufen wird, ein gemein menſchliches Weſen wäre. Die Alten riefen wohl auch die Götter als Zeugen auf, aber nicht um ihre Gegenwart den Meineidigen nur ſehen, ſondern auch fühlen zu laſſen. Deos nunc testes esse, mox fore ultores. (Livius 3, 2.) Uebereinſtimmend hiermit beſtimmten die chriſtlichen Juriſten den Eid. [36] Aus dieſem Grunde haben auch die alten Völker, wenigſtens gerade die Völker, die in dieſer Materie für uns das meiſte Gewicht und Intereſſe haben, die Iſraeliten und Römer mit einem ganz richtigen Tact die Beſtrafung des Meineids als ſolchen den Göttern überlaſſen. Und doch haben ſelbſt chriſtliche Juriſten, welche, wie z. B. Carpzov, trotz ihrer Unterſcheidung zwiſchen allgemein gültigen und ſpeciell jüdiſchen Geſetzen, die verbindende Kraft des moſaiſchen Geſetzes anerkannten, das Verbrechen gegen Gott an die Spitze des Criminalrechts ſtellten, ſich überhaupt ſo viel als möglich auf die Bibel beriefen — manche deducirten ſelbſt aus dem Strick, womit ſich Judas erhängt, weil er auch ein Dieb geweſen ſei, das Recht, auch ihrerſeits die Diebe zu erhängen [37] — die Autorität des moſaiſchen und römiſchen Rechts in dieſem Stücke verworfen, das Recht der Gottheit, den Meineid zu beſtrafen, ſich ſelbſt angemaaßt, ohne zu bedenken, daß die bürgerliche Beſtrafung des Meineids die höchſte Entweihung des Eides — wenn ſie ſelbſt gleich dieſe zur Vorausſetzung hat und als Entſchuldigungsgrund anführt — ja ſelbſt die indirecte Aufhebung ſeines Weſens iſt; denn ich mache dadurch die Furcht vor Gott zur Furcht vor der weltlichen Macht und Strafe, den Eid aus einer Sache der Religion zu einer Sache des peinlichen Rechts, aus einem Act der Gottesbejahung zu einem Act thatſächlicher Gottesläugnung. Hat der Eid, hat die Religion trotz ihrer Schreckmittel nicht ſo viele zuverläſſige Macht über den Menſchen, daß ſie für ſich ſelbſt im Stande iſt, ihn von der ſchändlichen Lüge des Meineids abzuhalten, nun! ſo menge man auch nicht die Religion in juriſtiſche Dinge, und laſſe den Namen Gottes ganz aus dem Spiele, um dem Menſchen die höhniſche Enttäuſchung zu erſparen, daß unter dem Gott des Criminalrechts nur der Henker zu verſtehen iſt, ſo motivire man nicht nur die Strafe des Meineids damit, daß man dem Crimen laesae Majestatis divinae, dem Verbrechen gegen Gott oder den Gottesglauben das Verbrechen gegen den Menſchen, gegen den bürgerlichen Glauben unterſchiebt, ſondern man mache auch ehrlich und offen ein dieſem menſchlichen Motiv entſprechendes menſchliches Weſen oder Gut zum Gegenſtand des Eidſchwurs, wenn nun einmal ſchlechterdings geſchworen werden muß.

Es iſt ja gar nicht nothwendig, daß der Menſch bei den Göttern ſchwöre. Er ſchwört auch oder kann ſchwören z. B. als König bei ſeinem Zepter, als Soldat bei ſeinen Waffen, als Fiſcher bei ſeinem Netze, als Menſch, abgeſehen von ſeinem Stande und Gewerbe, bei ſeinem eignen oder eines Geliebten Haupte, als engliſcher Lord bei ſeiner Ehre, als Türke bei ſeinem Barte, als Beduine bei ſeinem Zeugungsglied. Selbſt wo man bei den Göttern ſchwört, ſchwört man ſehr häufig zugleich noch bei einem andern Gegenſtand. So ſchwört Juno in der Ilias nicht nur bei der Erde, dem Himmel und der ſtygiſchen Fluth, ſondern auch bei dem Haupte des Zeus und ihrem Hochzeitbette, bei welchem ſie nie wagte falſch zu ſchwören. (I. 15, 40.) So Odyſſeus, ehe er ſich noch zu erkennen gab, beim Zeus und dem gaſtlichen Tiſch und dem Heerde des Odyſſeus. (O. 20, 230.) Selbſt wenn auch der Menſch nur bei den Göttern ſchwört, ohne einen andern Gegenſtand außer ihnen zu nennen, ſo ſteckt dieſer doch dem Gedanken nach in der Verwünſchung, die jeder Eid, ſei's nun ſtillſchweigend, ſei's ausdrücklich, enthält. Wenn ich den Zeus zum Zeugen und Wächter eines Bündniſſes aufrufe mit dem gebieteriſchen Wunſche: wer den Bund nicht hält, möge oder ſoll vernichtet werden; ſo ſchwöre ich ebenſo gut bei meinem Leben, indem ich es zum Pfand einſetze, als der, welcher ausdrücklich ſein Leben beſchwört und verpfändet. Jeder Schwur enthält eine Verneinung, der Schwur des Königs z. B.: ſo wahr ich König bin! den Satz: ich bin, ich will kein König ſein im Fall der Lüge; und erſt in dieſem verneinenden, wenn auch nicht ausgeſprochenen Nachſatz iſt der Sinn des Vorderſatzes enthalten.

Das Gewicht des Eidſchwurs ruht nur auf dem Werth des Pfandes. Wer Nichts beſitzt, kann auch Nichts verpfänden, wer nichts Theures hat, auch Nichts betheuern. Wo Nichts zu finden, da hat auch der Kaiſer, „der König der Könige“, wie ſich Kaiſer Maximilian nannte, aber nicht nur der irdiſche, ſondern auch der himmliſche kein Recht mehr. Was liegt mir daran, daß mein Hirn wie Wein verſpritzt, mein Kind getödtet, mein Weib geſchändet werde, wenn ich mein Leben, mein Weib und Kind nicht liebe? Wozu alſo, um den Erfolg dieſer Verwünſchung zu vergewiſſern, den Zeus zum Zeugen und Rächer anrufen? Nur unter der Vorausſetzung vom Gegentheil, hat dieſe Rachedrohung Kraft und Sinn. Heilig iſt der Eid nur, weil der Gegenſtand der Verwünſchung heilig iſt, weil ich Das wünſche, im höchſten Grade wünſche, nicht verlieren will, was ich verwünſche. Ich will nicht mehr ſein der ich bin, ich will gar nicht mehr ſein — denn nur im Dieſer, im Derſelbe ſein liegt der Werth des Seins für den Menſchen — wenn nicht wahr iſt, was ich ſage, wenn nicht wahr wird, was ich verſpreche. Was hätte dieſe Selbſtverpfändung, dieſe Selbſtaufgebung für einen Sinn, wenn mir nicht das Sein das Höchſte, das Theuerſte und eben deßwegen Heiligſte wäre? Und wozu rufe ich die Götter auf, als nur zu beſtätigen, daß ſie die wunſchgewährenden Weſen ſind? Dem Ausſpruch: ich will nicht ſein, liegt ja der Sinn zu Grunde: ſo wenig ich ſterben, nicht ſein will, ſo wenig will ich lügen; ſo wenig ich gegen mich ſelbſt, gegen den innerſten Wunſch meines Weſens, meiner Selbſtliebe ſein kann, ſo wenig kann ich gegen die Wahrheit ſein; ſo wenig ich vom Leben, ſo wenig will ich, kann ich von der Wahrheit dieſes Wortes, dieſes Verſprechens laſſen. Mit dieſem Worte haſt du mein Leben in der Hand. Ein Wort ein Mann. Mit meinem Blute beſiegle ich dieſes Wort, dieſes Verſprechen. Dieß iſt der zwar nicht „ſittliche", aber, was unendlich mehr iſt als die moderne Maul- und Scheinſittlichkeit, der rechtſchaffene und wahrhaftige Sinn des Eidſchwurs. [38] Der Menſch ruft die Götter vom Himmel herab, d. h. er ruft aus der Tiefe ſeiner Bruſt als Zeugen die Wünſche auf, die kein rechtſchaffener und wahrhafter Menſch nicht haben, nicht erfüllt wünſchen kann, und ſetzt auf den für den rechtſchaffenen Mann undenkbaren Fall, daß er ein Schurke ſein könnte, die Verneinung dieſer Wünſche zum Pfande; er verflucht ſich, d. h. er gibt mit dem Schurken, mit der Lüge ſeine ganze Exiſtenz, ſein ganzes Weſen — er ſetze es nun worein er wolle — preis. *Ζεῦ, μηκέτ' εἴην, εἰ κακὸς πέφυκ' ἀνήρ* (Eurip. Hippol. 1191). Daher ſchwört der Menſch bei geringfügigen Dingen auch nur bei untergeordneten Göttern, aber in wichtigen Fällen, in Fällen, wo Alles auf dem Spiele ſteht, da ſchwört er auch bei den höchſten und letzten Göttern, d. h. den höchſten und letzten Wünſchen. Er ſchwört überhaupt, wenn er nicht leichtſinnig, nur in den allerſeltenſten und wichtigſten Fällen, und ſchwört nur bei dem Herrn über Tod und Leben [39], weil der höchſte Fluch der Tod, der höchſte Wunſch das Leben iſt — das Leben, verſteht ſich, als Inbegriff der Güter, ohne welche, je nach dem Standpunkt, dem Bildungsgrade des Menſchen, das Leben keinen Sinn und Werth für ihn hat. Eben deßwegen, weil der Menſch im Eide die Wahrheit ſeiner Ausſage mit ſeinem Blute beſiegelt, mit der Wahrheit ſeiner Selbſtliebe identificirt, weil er zu dem äußerſten und letzten, nicht mehr zu bezweifelnden Beſtätigungsmittel ſeines Worts, zum nicht mehr Seinwollen, nicht mehr Seinkönnen ſeine Zuflucht nimmt, iſt auch der Meineidige mit vollem Recht bſolut rechtlos, der Gegenſtand des tiefſten Abſcheus, der gräßlichſten Verwünſchungen, denn er hat ſich ſelbſt verwünſcht, ſich ſelbſt vernichtet. Bei Homer (J. 3, 279. 19, 259) wird nur der Meineidige auch noch nach dem Tode beſtraft, d. h. der Fluch des Meineids erſtreckt ſich auch noch auf den Todten, läßt ihm ſelbſt im Grabe keine Ruhe. Der Abſcheu, der Haß gegen den Meineidigen iſt ſo groß, ſo mächtig, daß ſeine Beſtrafung eine moraliſche, d. h. pſycho- oder vielmehr pathologiſche, leidenſchaftliche Nothwendigkeit iſt. Trifft daher den Meineidigen keine Strafe, kein Unglück, verwirklicht ſich die gegen ihn ausgeſprochene Verwünſchung nicht in dieſem Leben: ſo macht die Nothwendigkeit der Leidenſchaft, die ſich um logiſche Conſequenz und Nothwendigkeit nicht kümmert, eine Ausnahme von der Regel, der die geiſt- und leibloſen Schatten der Unterwelt unterworfen ſind, überliefert den Todten der Folter der Erinyen d. h. der Flüche, des Abſcheus wider den Meineidigen. In Aeſchylos Eumeniden heißen die Erinyen ausdrücklich: Flüche, *ἀραί*. „Wir ſind, ſagen ſie ſelbſt, der dunklen Nacht Kinder, Flüche aber heißen wir in den unterirdiſchen Wohnungen.“ Und bei Homer (J. 21, 412) ſtehen „die Erinyen der Mutter“ für Flüche. [40]

17.

Der „providentielle“ Fluch.

Je weniger materielle Mittel dem Menſchen gegen den Meineid zu Gebote ſtehen, mit deſto größerer Heiligkeit umgibt er den Eid. Heilig iſt aber das, was nur, urſprünglich oder zunächſt wenigſtens, unter dem Schutze der Religion ſteht, d. h. was nur der heilige, fromme Wunſch ſeiner Unverletzlichkeit, folglich nur der auf ſeine Verletzung geſetzte Fluch ſchirmt. Wenn aber auch Etwas an ſich im Bereich des Zwangrechts der menſchlichen Hände, im Bereich der Oberaufſicht der menſchlichen Augen, alſo ein Gegenſtand des peinlichen Rechts iſt; ſo iſt es doch keineswegs immer im Schutze dieſer materiellen Mächte, und wenn auch, ſo iſt doch dieſer Schutz nicht immer hinreichend — er wird zu nichte vor ſtärkeren materiellen Mächten — am wenigſten hinreichend für das menſchliche Gemüth, das ſtets von bangen Vorſtellungen möglicher Verluſte und Verletzungen beunruhigt wird. Alles, was ſeinem Herzen theuer und folglich heilig iſt, alſo auch Andern heilig ſein ſoll, zieht daher der Menſch in das Gebiet der Religion, d. i. in den magiſchen Wirkungskreis ſeiner Wünſche und Flüche, ſelbſt wenn er zugleich es durch bürgerliche Strafen ſich ſichern ſollte. Die bürgerlichen Strafen hinken: ſie können den Verbrecher nicht eher hangen, als bis ſie ihn fangen, und ſie fangen ihn nicht immer; aber die religiöſen Strafen, die Flüche und Verwünſchungen laufen dem Thäter nicht nur voraus, inſofern ſie drohen und ſchrecken, was auch die bürgerlichen Strafen thun; ſie folgen ihm unmittelbar auf dem Fuße nach, verfolgen ihn überall hin, kennen keine Schranken und Hinderniſſe, die ihrer Wirkſamkeit im Wege ſtänden. So gut die Wünſche der Liebe, an keine Schranke des materiellen Menſchen gebunden, den Geliebten überall hin begleiten als himmliſche Schutzgeiſter; ſo gut ſetzen auch die Flüche als böſe Geiſter, als Rachegötter dem Verruchten unaufhaltſam über Stock und Stein, Berg und Thal nach, bis ſie ihn endlich zu Tode gehetzt haben.

Wenn nun aber ſchon die gemeinen, wägbaren Verbrechen der Rache der Erinyen übergeben werden — die Erinyen verfolgen nicht nur den Meineid und zwar dieſen, wie eben geſagt, auch noch nach dem Tode, ſondern jeden Mord, jeden Frevel überhaupt — um wie viel mehr das unponderable, ungreifbare Verbrechen des Meineids, um wie viel mehr überhaupt jede Verletzung, gegen welche dem Verletzten kein anderes Recht, als der religiöſe, heilige Wunſch ſeiner Unverletzlichkeit, keine andere Strafgewalt als der Fluch ſchirmend zur Seite ſteht! Solche Verletzungen ſind die Verletzungen der Gaſtfreundſchaft, die Mißhandlungen der Fremdlinge, der Schutzflehenden, der Nothleidenden, der Unglücklichen, der Hülfsbedürftigen überhaupt. „Ihr übermüthigen Troer, ruft unwillig bei Homer Menelaos aus, die ihr, ohne zu ſcheuen den ſchwertreffenden Zorn des donnernden Zeus, des Gaſtlichen oder Gaſtrechtſchützers, der aber euch dafür auch eure ſtolze Stadt vernichten wird, meine jugendliche Gemahlin ſammt vielen Schätzen mir über das Meer entführt habt, nachdem ihr bei ihr die gaſtfreundlichſte Aufnahme gefunden.“ (J. 13, 620.) „Scheue doch Beſter die Götter, fleht Odyſſeus zum Kyklop, wir nahen dir jetzo in Demuth. Aber den Nahenden (Hülfeflehenden) iſt und Fremdlingen Zeus ein Rächer, der gaſtfreundlich den Gang ehrwürdiger Fremdlinge leitet.“ (O. 9, 269.) „Zeus gehören ja alle Fremdlinge und Darbende an.“ (O. 6, 207.) „Warum verachteſt du die Stimme der Leidenden (Flehenden), deren ja doch Zeus wahrnimmt!“ (O. 16, 422.) Der ägyptiſche König wehrt in der erdichteten Erzählung des Odyſſeus ſeine Ermordung ab aus Furcht vor dem Zorn Kronions, welcher „der Fremdlinge Hort, am eifrigſten rächt die Gewaltthat.“ (O. 14, 283.) Auch die Armen, die Bettler haben Götter und Erinyen, ſagt Odyſſeus in Bettlergeſtalt (O. 17, 475), aber wer dieſe Götter und Erinyen ſind, offenbart ſich ſogleich in dem Fluche des nächſten Verſes: „Treffe des Todes Geſchick den Antinous vor der Vermählung!“ Dieſen Fluch ſpricht aber der gekränkte Bettler nicht für ſich allein, nicht in ſeinem eigenen Namen und

Intereſſe, ſondern im Sinne jedes menſchlich Fühlenden aus. Selbſt die übermüthigen Freier, in deren Geſellſchaft Odyſſeus von Antinoos mißhandelt worden war und dieſen Fluch ausgeſtoßen hatte, waren ſo betroffen von dem Benehmen des Antinoos, daß ſie unwillig ausriefen: „Uebel, Antinoos, warfſt du den unglückſeligen Fremdling. Raſender, wenn er nun gar ein Unſterblicher wäre des Himmels.“ (O. 17, 483.)

Jeder Todte iſt ein Memento mori für den Lebenden; jeder Elende ein Bild, eine Perſonification des allgemeinen menſchlichen Elends. Quemcunque miserum videris, hominem scias, ſagt Ennius bei Cicero: „Keinem wirf ſein Unglück vor, denn allgemein iſt das Schickſal, *κοινὴ γὰρ ἡ τύχη*, und unbekannt die Zukunft.“ Iſokrates an Demonikos. (Opusc. Graec. vet. Orellius N. 43.) Jeder Unglückliche, der vielleicht einſt auch ein Glücklicher war, vergegenwärtigt dem Glücklichen ſein eignes mögliches Unglück „Bedenke, ſagt Odyſſeus zur übermüthigen Magd Melantho, wenn dir ſelber o Weib einſt gänzlich verſchwände jener prangende Sinn (Pracht, Glanz, Schönheit), der jetzt von den Mägden dich ausſchmückt.“ O. 19, 81. Als Dianeira in Sophokles Trachinierinnen die gefangenen Weiber herbeiführen ſieht, „dieſe Armen, die ohne Heerd im fremden Lande vaterlos Umirrenden, die doch gewiß als edle Töchter ſonſt gelebt, nun aber leben werden in dem Sklavendienſt“, ruft ſie aus: „Zeus Allbehüter! möcht’ ich nimmer ſehn, daß du alſo auf meine Kinder ſtürmeſt irgend wann. O laß mich nicht mehr leben, willſt du einſt es thun.“ (Stäger.) Wer einen Unglücklichen verachtet, verachtet alle Unglückliche, denn was er dieſem, thut er ebenſo ungeſcheut jedem Andern — multis minatur, qui uni facit injuriam (Publii Syri Mimi 220. Kremsier.) — verachtet das menſchliche Schickſal ſelbſt, das doch auch ihn ſelbſt treffen kann. Nur wer von der Ate und Hybris ſo verblendet iſt, daß er ſich über jeden Unglücksfall erhaben wähnt, in dem Unglücklichen daher nicht das gemeinſame Blut und Loos erkennt, kann unbarmherzig d. h. unmenſchlich gegen denſelben ſein. „Lieb ja iſt, wie ein Bruder, ein Gaſt und nahender Fremdling — der Fremdling iſt aber in den Augen des Alterthums, weil verlaſſen von allen heimiſchen Schutzmächten, vor Allen ein Unglücklicher — jedem Mann, der im Herzen auch nur ein weniges fühlet“ (O. 8, 546) oder: auch nur ein wenig Verſtand d. h. richtigen, geſunden Sinn hat. Ja wohl! Jeder Mann von auch nur einigem Gefühl oder Verſtand empfindet fremdes Unglück als mögliches eignes, glaubt aber auch, daß er das Gute, das er dem Andern thut, ſich ſelbſt für den Fall des eignen Unglücks thut, merkantiliſch egoiſtiſch gefaßt und ausgedrückt, gleichſam nur auf Zinſen ausgibt, wie es in der Bibel heißt: „wer dem Armen gibt, leiht Jehovah.“ „Liebet den Fremdling, heißt es bei Moſes, denn ihr ſeid Fremdlinge geweſen in Aegypten“ (5. Moſ. 10, 19) und könnt es vielleicht einſt wieder werden. Eine Folgerung, die hier nicht ausgeſprochen iſt, aber von einem Griechen: *ξένους ξένιζε, καὶ σὺ γὰρ ξένος γ' ἔσῃ* (bei Clericus Comment. in Mos. Exod. 22, 21). Und der eben angeführte Publius Syrus ſagt: wer gegen einen Unglücklichen barmherzig iſt, denkt an ſich ſelbſt. Homo qui in homine calamitoso est misericors, meminit sui. (Kremsier. N. 161.) Mögen immerhin die modernen Sittlichkeitsphraſeologen über ſolche Aeußerungen als egoiſtiſche oder vielmehr offenherzige hochmüthig ihre Naſe rümpfen! Was nicht im Egoismus des Menſchen wurzelt, hat keine Wurzel, keinen Grund und Boden. Man fühlt nur wirklich, was man ſelbſt erfahren oder als eine mögliche Erfahrung ſich vorſtellt. Gefühle, die nicht aus der eignen Experimentalphyſik ſtammen, ſind hohle Phraſen. „Bedrückt nicht, heißt es 2. Moſes 23, 9, den Fremdling, denn ihr wißt, kennt die Seele, das Herz נֶפֶשׁ des Fremdlings (d. h. ihr wißt, wie es ihm zu Muthe, ums Herz iſt), denn Fremdlinge wart ihr im Lande Aegypten." „Wohl gedenke ich, ſagt daher Theſeus im Oedipus auf Kolonos, daß ich einſt erzogen ward, wie du als Fremdling, daß ich in der Fremde litt. So würd' ich keinem Fremden, der, wie eben du, ſich naht, mich weigern, ihn zu retten aus der Noth. Ich weiß, daß ich ein Menſch bin (ἔξοιδ' ἀνὴρ ὤν, Schol. ὅτι ἄνθρωπος) und daß von der Zeit bis morgen nichts gewiſſer mir gehört als dir." (562—68.) Und Ariſtoteles ſagt: „man muß überhaupt annehmen, daß man nur das, wovor man ſich ſelbſt fürchtet, an Andern, wenn es ihnen widerfährt, bemitleidet." (Rhet. 2, 8.) Das Gleiche wird nur durch das Gleiche erkannt, wie gleichfalls die Alten ſagten, Unglück nur durch Unglück, ſei's nun in der Erinnerung oder in der Furcht. „Fremd nicht blieb ich dem Kummer und lernt' Unglücklichen beiſtehn." Non ignara mali miseris succurrere disco. (Virgilii Aen. 1, 634.) Das Gleichheitsgefühl, das auf der bloßen Vorſtellung beruht, daß der Andre Menſch wie ich, iſt ein viel zu unbeſtimmtes, als daß es den Bund der Gaſtfreundſchaft ſtiften könnte; nur das auf gleiche Unglücksfähigkeit geſtützte Gleichheitsgefühl iſt die Quelle thätigen Mitgefühls. An ſeinen eignen alten Vater erinnert der greiſe Priamos den Achilleus, um ihn mitleidig zu ſtimmen. Dein Vater falle dir ein, indem ich vor dir daſtehe: er ſei der Mittler, der Verſöhner zwiſchen dir und mir; in deinem Gefühl für ihn habe auch Gefühl für mich. „Erbarme dich meiner, denkend des eigenen Vaters." (J. 24, 503.) Nur dieſem Gedanken, dieſer anthropopathiſchen Ideenaſſociation, die bei fremdem Elend an das eigene denkt, unterlag Achilleus harter, ſtolzer Sinn.

Es erhellt aus dem Bisherigen, daß die Furcht vor dem rächenden Zorn des Schutzgottes der Fremdlinge und Hülfsbedürftigen nichts andres iſt als die Furcht vor dem menſchlichen Schickſal, die Furcht vor eignem möglichen Unglück — eine Möglichkeit, die aber der Fluch des über ſeine Mißhandlung empörten Unglücklichen in eine Sache unausbleiblicher Nothwendigkeit verwandelt; denn weil er nicht an dem Rechte dieſer Empörung zweifelt, kann er auch nicht an ihrem Erfolge zweifeln. Und der Erfolg kann auch in der That nicht fehlen, denn es iſt kein vereinzelter und verlaſſener Fluch; es iſt ein Fluch, den Jeder mitflucht, der in ſeinem und der Seinigen Intereſſe die Unverletzlichkeit des Unglücklichen wünſcht, ein allgemeiner Fluch, ein Fluch der Menſchheit ſelbſt. So wurde in Athen ein öffentlicher Fluch über den ausgeſprochen, der einem Verirrten nicht den Weg zeigte. (Cic. de offic. 3, 13.) Ein Gefühl, hier ein Rachegefühl, das — oft mit reißender Schnelligkeit — ſich fortpflanzt, in Andern unwillkürlich daſſelbe Gefühl erregt, zu dieſem Gefühle entſprechenden Thaten ſie vereint und begeiſtert — wer leiſtet ſolcher vereinter Gefühls- und Thatkraft Widerſtand? — ein ſolches ſympathetiſches Gefühl iſt und heißt ein Gott, hier ein Rache- oder Strafgott.

Nicht durch die Scheu oder Ehrfurcht vor den Göttern (O. 9, 269) iſt daher urſprünglich und an ſich der Fremdling *αἰδοῖος*, verehrungs- oder ſcheuwürdig (271), nicht durch den Zeus als ſolchen der Schutzflehende heilig und unverletzlich (*ἱκέται δ' ἱεροί τε καὶ ἁγνοί* Paus. 7, 25, 1); denn für die Götter ſelbſt iſt ja der Unglückliche ein Gegenſtand deſſelben Gefühls, wie für die Menſchen. „Ehrenwerth (ehrwürdig, *αἰδοῖος*) ja ſcheinet der Mann auch unſterblichen Göttern, welcher um Schutz annaht, ein Irrender.“ (O. 5, 447.) Zeus hat gewiß lange zuvor exiſtirt, geblitzt und gedonnert, geregnet und gehagelt, ehe er den Titel des

Hikeſios und Xenios, des Gaſtfreundlichen bekam. So lange wenigſtens die Skiron, Prokruſtes und Sinnis in Griechenland hauſten, ſo lange das Wort Fremder einen Feind bedeutete, ſo lange konnte auch Zeus nicht Xenios ſein. Wie hätte ſolche Barbarei unter ſeiner Herrſchaft beſtehen können? Erſt Theſeus — oder ſchon Herakles, aber was kümmerte, wenn wir anders die Zuthaten der ſpätern Mythologie ſchon dem alten Herakles zuſchreiben dürfen, die griechiſchen Fremdenſchinder das Schickſal des libyſchen Antäos oder ägyptiſchen Buſiris? — heiligte das Gaſt- und Fremdenrecht, indem er mit der Beſtrafung dieſer Barbaren ein abſchreckendes Beiſpiel aufſtellte. Erſt in ihm bekamen die wehrloſen Privatflüche, welche die unglücklichen Wanderer gegen den Fichtenbeuger und Conſorten ausgeſtoßen haben mögen, öffentliche Macht und Bedeutung, ſo daß man jetzt erſt ſagen konnte: es gibt einen Zeus Xenios, einen Hort und Rächer der Fremdlinge. Erſt in ihm verkörperte ſich die griechiſche Humanität in einer ſiegreichen Heroengeſtalt. Theſeus, der Ueberwinder der Skiron und Sinnis, war es ja, der überhaupt „den Unterdrückten gerne Schutz und Hülfe geleiſtet und deren Bitten freundlich angehört." (Plut. Theseus 36.)

Der Grund der Heiligkeit des Gaſt- und Schutzrechts iſt ja nur die Humanität, insbeſondere das menſchliche Mitgefühl, dem in Athen, der Stadt des Theſeus, der Reſidenz und Hauptſtadt der griechiſchen Bildung und Humanität, bezeichnender Weiſe ein eigner Altar errichtet war. Zeus ſelbſt iſt nur aus Mitleid ein Schützer und Rächer der Hülfsbedürftigen. Der Fremde als verlaſſen von Freunden und Verwandten, ſagt Plato in den Geſetzen (5, 2), iſt um ſo bemitleidswürdiger für Götter und Menſchen, ἐλεεινότερος ἀνθρώποις καὶ θεοῖς. „Jeder, ſagt Aeſchylos in den Schutzflehenden (487), hegt Zuneigung zu den Schwächeren."

Das heißt: die Macht der Ohnmacht iſt die Ohnmacht ſelbſt, das Glück des Unglücklichen das Unglück ſelbſt, der Schutz des Schutzloſen die Schutz- und Hülfloſigkeit. Nur die beſtialiſche Rohheit, die wir übrigens nicht erſt im Zeitalter des Prokruſtes zu ſuchen brauchen, der wir auch noch in unſern civiliſirten Staaten oft genug begegnen können, bedient ſich der Waffen gegen den Wehrloſen, der Stärke gegen den Schwachen. Aber wer nur einiges, nicht einmal Mit-, ſondern nur Ehr- und Selbſtgefühl hat, der ſtreckt unwillkürlich die Waffen vor der Wehrloſigkeit, oder behält ſie nur in der Hand, um dem Barbaren, der ſich an ihr vergreift, den blutigen Beweis zu geben, daß nicht im Olymp oder Himmel, ſondern im menſchlichen Herzen und Arm der Hort und Rächer der Schutzbedürftigen wohnt.

Die Macht der Ohnmacht iſt aber nicht allein die ſtille des unwillkürlichen Eindruckes, ſondern auch die Macht der Bitte, welche die Götter zu Menſchen — „lenkſam ſind ſelber die Götter“, *στρεπτοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί* (J. 9, 497) — die Menſchen zu Göttern macht, denn ein Gott iſt weſentlich ein erbittliches, Bitten gewährendes Weſen. Erfülle mir dieſe Bitte, heißt: ſei mein Gott! wenn auch nur ein momentaner Gott, ein Gott in dieſem Falle, dieſer Noth. Verſchmäht es aber der Menſch, ſelbſt ein Gott zu ſein, einen Act der göttlichen Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit auszuüben, ſo wird mit Recht die verſchmähte Bitte zum Rachegebet, zum Fluche; denn auch des Fluches charakteriſtiſches und urſprüngliches Weſen iſt, daß er die einzige Macht der Ohnmacht, die einzige Hülfe des Hülfloſen, die Nothwehr des Wehrloſen — *ὁ δὲ βοηλάτης βοηθεῖν ἑαυτῷ μὴ δυνάμενος στὰς ἐπί τινος ὄρους κατηρᾶτο* (Apollod. 2, 5. S. 11. § 10 ed. Heyne) — aber eben deßwegen eine religiöſe, heilige, göttliche Macht iſt.

Wie Zeus die Fremdlinge beſchützt, ſo „hat auch Jehovah die Fremdlinge lieb" (5. Moſ. 10, 18), wie Zeus, iſt überhaupt Jehovah „der Herr ein Rächer (Richter). Er hilft dem Armen und ſiehet keine Perſon an und erhöret das Gebet des Beleidigten. Er verachtet des Waiſen Gebet nicht, noch die Wittwe, wenn ſie klagt. [41] Das Gebet des Elenden (Verachteten) dringt durch die Wolken, und läßt nicht ab, bis es hinzukomme und höret nicht auf, bis der Höchſte darein ſehe." (Sirach 35, 12—22.) „Wende deine Augen nicht vom Dürftigen, auf daß er nicht über dich klage. Denn der ihn gemacht hat, erhöret ſein Gebet, wenn er mit traurigem Herzen über dich klagt." (Sir. 4, 4.) Was ſind denn aber das für Gebete, für Klagen, die der verachtete Dürftige zum Herrn emporſendet? Er bittet den Herrn, daß er dem hochmüthigen Reichen das Böſe anthue, was er, der Bitter, demſelben wegen ſeiner Härte anwünſcht; ſeine Gebete ſind Flüche. Es heißt daher im griechiſchen Text nicht wie in der lutheriſchen Ueberſetzung, daß er nicht über dich klage, ſondern, daß er dich nicht verfluche, *καταράσασθαί σε*, und im nächſtfolgenden Verſe: „denn, wenn er dich verflucht in der Bitterkeit ſeiner Seele (*καταρωμένου γάρ σε ἐν πικρίᾳ ψυχῆς αὐτοῦ*), ſo wird ſein Schöpfer ſeine Bitte erhören," ſo daß hier *δέησις*, Bitte, wie übrigens auch ſchon H. Grotius zu dieſer Stelle bemerkt, ſo viel bedeutet als Fluch, Verwünſchung, imprecatio. „Ihr ſollt keine Wittwen und Waiſen beleidigen. Wirſt du ſie beleidigen, ſo werden ſie zu mir ſchreien, und ich werde ihr Schreien erhören; ſo wird mein Zorn ergrimmen, daß ich euch mit dem Schwert tödte, und eure Weiber Wittwen und eure Kinder Waiſen werden." (2. Moſ. 22, 22.) Die gedrückten Waiſen und Wittwen ſchreien um Hülfe, oder, was in unzähligen Fällen eins iſt, um Rache — ſo bedeutet das griechiſche Wort *τιμωρία* Hülfe und Rache —; ſie wünſchen, ſie drohen, ſie fluchen nach dem Geſetze: Auge um Auge, den Andern ihr eignes Loos. Und der Geſetzgeber, der über den Parteien ſteht, der das Ganze im Auge hat, nicht nur die Wünſche der Reichen und Mächtigen, macht dieſe Flüche der Wittwen und Waiſen, der Hülfsbedürftigen überhaupt zu ſeinen eignen: „verflucht ſei, wer das Recht des Fremdlings, der Waiſen und der Wittwen beugt.“ (5. Moſ. 27, 19.) Wie dieſe Stelle beweiſt, hatten in der alten Welt die Flüche ſelbſt legislative Kraft und Bedeutung. So ſpricht auch Plato in ſeinen Geſetzen (9, 11) von dem Fluch des Geſetzes, *ἡ τοῦ νόμου ἀρά*, in ſeinem Kritias c. 11 von einem den Geſetzen auf der Inſel Atlantis beigefügten Eid, welcher ſchwere Verwünſchungen gegen die Ungehorſamen ausſprach.

Es bezieht ſich aber der Fluch des Geſetzes keineswegs nur auf die Bedrückungen der Fremdlinge, Wittwen und Waiſen, oder nur auf die Vergehungen, welche ſich dem Auge und Arm der weltlichen Macht entziehen, wenn gleich dieſe ihrer Natur nach die hauptſächlichſten, ſeinem Zweck und Weſen entſprechendſten Gegenſtände des Fluchs ſind; er umfaßt das ganze Geſetz. „Verflucht ſei, wer nicht alle Worte dieſes Geſetzes erfüllt.“ (5. Moſ. 27, 26.) Es ſteht daher der Fluch auch auf Vergehen, worauf eine peinliche Strafe ſteht. So heißt es ebendaſelbſt (V. 16): „verflucht ſei, wer ſeinem Vater oder Mutter fluchet,“ aber 2. Moſ. 21, 7 heißt es: „wer Vater oder Mutter fluchet, der ſoll des Todes ſterben.“ So heißt es hier auch V. 21: „verflucht ſei, wer irgend bei einem Viehe liegt,“ aber 3. Moſ. 20, 15 heißt es: „wenn Jemand beim Vieh liegt, der ſoll des Todes ſterben.“ Und die zahlloſen Flüche des nächſten Kapitels erſtrecken ſich auf das ganze Geſetz.

Ebenſo iſt Zeus keineswegs nur Horkios, Schützer des Eids gegen die Meineidigen, nur Hikeſios, nur Xenios, der von Haus und Heerd, Verwandtſchaft und Genoſſenſchaft Verlaſſenen, er iſt ſelbſt wieder Beſchützer dieſer großen Schutzmächte; es gibt auch einen Zeus Homognios, Patroos, Phratrios, Epheſtios, Herkeios, ſelbſt auch einen Zeus Kteſios, einen Beſchützer des Vermögens, der Schätze des Hauſes, alſo einen Schutzgott ſelbſt der Dinge, die zu ihrer Sicherheit unter Riegel und Siegel gebracht ſind, gleichwohl aber trotz aller menſchlichen Vorſichtsmaßregeln und peinlichen Umzäunungen nie ſo geſichert werden können, daß die Möglichkeit und folglich Beſorgniß ihres Verluſtes ausgeſchloſſen wäre. Zum Schutze oder zur Wache *φυλακῆς χάριν*, wie der Scholiaſt zu Platons Euthydemus (ed. Tauchn. p. 297) bemerkt, wurde Zeus Herkeios in den Häuſern aufgeſtellt. Heſychius nennt ihn daher *ἀσφάλιος*. Sicherer. Aber Zeus iſt nicht nur als Herkeios oder Kteſios Aſphalios; es gibt auch noch Güter ganz anderer Art, die ſeines Schutzes bedürfen. Ein ſolches Gut iſt z. B. die Freundſchaft; auch ſie iſt der Zerſtörung und Entwendung ausgeſetzt. Aber Freunde wünſchen und hoffen, ewig Freunde zu ſein. Zeus Philios iſt dieſe Hoffnung, dieſer Wunſch treuer, dauernder, glücklicher Freundſchaft.

Sache der Religion iſt, was Sache des Wunſches; was aber der Menſch wünſcht, das wünſcht er ſich zugleich im höchſten Grade, im Superlativ. Das „höchſte Weſen" iſt nichts anderes als der perſonificirte Hang des Menſchen zur Steigerung ſeiner Wünſche auf den höchſten Grad. Die Götter ſind die Superlative der menſchlichen Wünſche. Läufer, Fauſt-, Ringkämpfer, Wagenrenner zu ſein und zwar im höchſten Grade, Sieger, Erſter zu ſein in dieſen und ähnlichen Leibeskünſten, war der höchſte Ruhm und Wunſch des Griechen, „denn kein größerer Ruhm iſt, ſagt ſchon Homer, dem Sterblichen, weil er noch athmet, als den der Füße Gewalt und ſeiner Händ' ihm erſtrebet." (O. 8, 147.) Aber eben deßwegen war auch die Leibeskunſt eine Sache der Religion, oder, was eins iſt, der Götter, gab es auch θεοὶ ἀγώνιοι, Götter oder Vorſteher der Wettkämpfe, τῶν ἀγώνων προεστῶτες (Hesych.). Zeus ſelbſt, das höchſte Weſen der Griechen, iſt Agonios. Aber der Wunſch, der eine Sache zur Sache der Religion macht, heiligt, hätte kein Herz, keine Energie, kein Feuer, wenn er ſie nicht zugleich zur Sache des Fluchs für den Frevler an ihr machte. Der Fluch iſt die Galle, das Noli tangere, die Bruſt- und Schutzwehr des Wunſches. Wenn einer, ſagt Plato in den Geſetzen (9, 17), einen Sohn ſeine Eltern mißhandeln ſieht und jenem nicht abwehrt, ſo verfalle er dem Fluch des Zeus Homognios und Patroos, d. h. des Schutzgottes der Väter und Geſchlechtsverwandten. Dieſer Fluch, dieſe ἀρά iſt aber, wenn gleich nicht ausgeſprochen, in jeder Eigenſchaft, jedem Gegenſtand enthalten, der zur Eigenſchaft Gottes oder zur Sache der Religion gemacht wird. Die Kämpfer bei den olympiſchen Spielen mußten nach Pauſanias (5, 24, 2) vor einer Bildſäule des Zeus, der aber hier nicht Agonios, ſondern Horkios, Eidſchwurgott hieß, über den Opferſtücken eines Bocks ſchwören, daß ſie die Vorbedingungen dieſer Spiele bereits erfüllt hätten, und ſich nichts Unrechtes, Verbotenes während derſelben zu ſchulden würden kommen laſſen. Auch hier ſteht nichts von Flüchen. Aber wenn Pauſanias bemerkt, daß dieſe Bildſäule vor allem geeignet war, Schrecken einzuflößen, indem dieſer Horkios in jeder Hand einen Blitzſtrahl hielt, daß überdieß vor den Füßen derſelben auf einem ehernen Täfelchen Verſe ſtanden, die den Meineidigen Furcht beibringen ſollten, ſo iſt es doch offenbar, daß auch die Athleten ihre Erinyen hatten.

Fluchen und Segnen, Wünſchen und Verwünſchen iſt das

Einzige, was die Religion, was die Götter thun und vermögen. Wer das nicht einſieht, an dem iſt nicht nur Hopfen und Malz, ſondern auch Moſe und die Propheten verloren. Denn womit beſchließt Moſes ſein Werk? mit Segnen und Fluchen. Und worin beſteht zuletzt die ganze Thätigkeit der Propheten? in der Androhung überſchwänglicher Uebel und der Verheißung überſchwänglicher Güter. Ja! Himmel und Hölle, gleichgültig ob ſie außer oder auf die Erde verſetzt werden, ſind die Worte, die den letzten Sinn und Willen der Religion offenbaren, die Worte, durch welche die Götter ihre Zaubermacht, ihre Herrſchaft über die Menſchen ausüben. Aber der Himmel iſt nur die Anwünſchung, die Verheißung aller möglichen Güter für die Gläubigen und Gehorſamen, die Hölle nur die Verdammung, die Verfluchung der Ungläubigen und Ungehorſamen zu allen möglichen Uebeln. Nehmt den Göttern die Verheißung des Himmels, beſtehe dieſer Himmel auch nur, wie bei den alten Hebräern, in voller Geſundheit, vollen Ställen, vollen Keltern, und die Furcht vor der Hölle, beſtehe dieſe auch nur in furchtbaren Krankheiten, in Unfruchtbarkeit der Weiber, des Viehs, des Bodens — und ihr nehmt den Göttern alle Kraft, alle Macht, zum deutlichen Beweis, daß die Macht der Götter nur die Macht des Glückſeligkeitstriebes iſt, der zwar auch, wie männiglich bekannt, „längſt von der Philoſophie widerlegt iſt;“ aber nichts deſtoweniger nach wie vor der König der Könige, der Regent der Welt, der Herr über Götter und Menſchen iſt und bleibt.

18.

Das menſchliche Schickſal.

Die oberflächliche Religionsanſicht behauptet, daß von den Göttern das Schickſal der Menſchen abhänge. Obgleich auch im Homer dem Worte: Gott nach ſich dieſe Anſicht ausgeſprochen findet, ſo thut doch Zeus ſelbſt hier eine Aeußerung, welche wenigſtens an der Unbeſchränktheit und Allgemeingültigkeit dieſer Anſicht hätte irre machen können. Zeus ſagt nämlich bekanntlich: „Wunder wie ſehr doch klagen die Sterblichen wider die Götter! Nur (nur ſteht übrigens nicht im Griechiſchen) von uns ſei Böſes, vermeinen ſie; aber ſie ſelber ſchaffen durch Unverſtand auch gegen Geſchick ſich das Elend!“ (O. 1, 32.) Wahrlich ein höchſt bedeutungsvoller, überraſchender Ausſpruch, wenn er gleich, wie das Beiſpiel mit dem Aegiſthos beweiſt, eine viel zu beſchränkte Bedeutung hat. Zeus hätte viel weiter gehen und ſagen können: allerdings ſind wir Götter ein höchſt launenhaftes, ehrgeiziges, eifer- und rachſüchtiges Geſchlecht, aber doch kommen die meiſten Uebel, welche die Götter über die Menſchen verhängen, zuletzt und im Grunde nicht von uns, ſondern von den Menſchen ſelbſt. Laſſen ſie uns denn auch nur einen Augenblick in Ruhe? beſtürmen ſie uns nicht unabläſſig mit ihren unterthänigſt gebieteriſchen Bitten, bis wir ihren Willen thun? War denn der unnennbare Jammer, worüber mir die achäiſchen Fürſten ſo bittre Vorwürfe machten, mein und nicht vielmehr Achilleus Wille? Hat er mir nicht die Ohren vollgeheult, nicht ſeine Mutter über den Hals geſchickt, bis ich ihm, ſogar auf Koſten meines ehelichen Friedens, Genugthuung verſprach, und wie konnte ich ſie ihm anders verſchaffen, als auf dieſe jammervolle Weiſe? War es denn wirklich der Zorn meines geliebten Sohnes Apollon, der über die Maulthiere und Hunde der Achäer und endlich über ſie ſelbſt die Peſt verhängte? War es nicht der Zorn des Prieſters Chryſes, der aus dem Köcher meines Sohnes den tödtlichen Pfeil durch ſeine Bitten hervorlockte? Hat er nicht ausdrücklich gebeten: „mögen die Danaer meine Thränen mit deinen Geſchoſſen büßen, „τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν (J. 1, 42)? Und iſt es nicht eben dieſes „herbe Geſchoß", βέλος ἐχεπευκές (V. 51), womit er die Danaer hinſtreckt? Zwar behaupten die Menſchen, um ſich zu bethören: mein himmliſcher Sohn ſei in ſeinem Prieſter beleidigt worden; der Prieſter habe nicht ſich, ſondern nur ſeinen Gott rächen wollen. Die Thoren! ſie ſehen nicht ein, daß Gott nur ein Zauberwort iſt, hinter welches der Prieſter ſein eigenes Weſen verbirgt, um es in den Augen des vom Schein beherrſchten Haufens zu einem ſelbſt göttlichen, unverletzlichen Weſen zu machen. Hatte denn der Prieſter nicht ein perſönliches Intereſſe? War die Chryſeis, die er vom Agamemnon zurückverlangte, die Geliebte oder Tochter meines göttlichen Sohns? Hat er nicht alſo ſeine Sache zur Sache Gottes, ſeinen Zorn zum Zorne Gottes gemacht? [42] Wie können daher die ſelbſtſüchtigen Menſchen uns Göttern die Uebel ſchuld geben, die ſie ſich ſelbſt gegenſeitig aus Rache zufügen? Was ſie uns höchſtens vorwerfen können, iſt unſere Güte, mit der wir thun, was ſie wollen; aber wären wir ihre Götter, wenn wir ihre Bitten nicht erfüllten, ihre Beleidigungen nicht rächten?

Zeus hat vollkommen Recht. Auf Chryſes Fluch kommt die Peſt, auf ſeinen Segen verſchwindet ſie. Das Wohl und Wehe, das Schickſal des Menſchen hängt vom Prieſter, hängt von einem Weſen ſeines Gleichen überhaupt ab. Das Schickſal über dem Menſchen iſt das Schickſal im Menſchen; die Nothwendigkeit, welcher er unterworfen, iſt eine Gefühlsnothwendigkeit, keine kalte, ſondern blutheiße Nothwendigkeit, vor Allem jene Nothwendigkeit, die mit der Wirkung die Gegenwirkung, mit dem Angriff die Nothwehr, mit der Beleidigung den Zorn der Empörung, mit der Blutſchuld die Blutrache unzertrennlich verknüpft. Die Nerven dieſer Nothwendigkeit ſind die Menſchen, die Muskeln derſelben die Götter, oder, wenn wir beide unter denſelben Namen bringen wollen, ſo ſind die Menſchen die Empfindungs-, die Götter die Bewegungsnerven dieſer Nothwendigkeit, welche das vom Menſchen Empfundene mit der Außenwelt vermitteln und vollſtrecken. Es iſt darum eins, ob ich bei einem Strafübel als Urſache nur die Götter — denn was ſie auch nicht im Namen, das thun ſie doch im Sinne der Menſchen — oder Gott und Menſch, oder nur den Menſchen allein nenne. Aber gleichwohl ſind doch die Fälle, wo der Menſch ausdrücklich als Urheber genannt wird, höchſt intereſſant. Alſo einige Beiſpiele.

Klytemneſtra hatte mit ihrem Buhlen Aegiſthos ihren von Troja heimgekehrten Gatten Agamemnon meuchlings ermordet. Aber die Nothwendigkeit unter dem Namen der Gerechtigkeit, die die Schuld einfordernde Dike verkündet, wie wir bereits ſahen, das Geſetz, daß mörderiſch vergoſſenes Blut wieder Blut erheiſcht (Aeschyl. Choeph. 396). Aber iſt dieſes Geſetz ein außer- und übermenſchliches, ein abſtractes Geſetz, ein bloßes Gedankengeſpenſt? Wohl ein Geſpenſt, aber das Geſpenſt des gemordeten Vaters, welches nicht zum Himmel, ſondern zum Sohne um Rache ſchreit, welches, wenn auch nicht mehr an ſich ſelbſt, doch in dem für den Vater empfindenden, im Vater lebenden Sohn noch mit Fleiſch und Blut zuſammenhängt. „O ihr Herrinnen der Unterwelt, ihr vielvermögenden Flüche der Todten, ſeht auf dieſe Schmach im Hauſe der Atriden", ruft Oreſtes aus und fleht den Schatten ſeines Vaters um Beiſtand an. (Ebend. V. 392, 480.) Und als die Mutter ihre Frevelthat mit dem Schickſal entſchuldigt, ſo entgegnet er ihr: „nun auch dieſen Tod bringt dir das Schickſal“ (875). Was aber das für ein Schickſal iſt, erklärt er ſelbſt, wenn er ſagt: „wie entfliehe ich des Vaters Flüchen, wenn ich dieſe That unterlaſſe?“ und dann mit den Worten ſchließt: „des Vaters Schickſal ſchickt dir dieſen Tod“ (889). Doch gehen wir aus dem Theater der Tragödie auf das Theater der Geſchichte, der Geſchichte des handelnden Glaubens — und Aberglaubens, werden die modernen hohlgläubigen Theiſten berichtigend hinzuſetzen. Aber die Anthropologie kümmert ſich nicht um dieſen Unterſchied, denn ſie ſteht nicht auf dem engherzigen Parteiſtandpunkt des Theismus, welcher den Monotheismus für Glauben, den Polytheismus für Aberglauben erklärt; ſie hat die Menſchheit im Ganzen und Großen vor Augen, wo der einzige, ausſchließliche, allein wahre Gott ſowohl der Zeit als dem Raume nach nur als ein Gott neben und unter vielen andern Göttern erſcheint, der intolerante Monotheismus ſich alſo friedlich und geſellig nur als eine beſondere Art des menſchheitlichen Polytheismus erweiſt; ſie weiß ebenſowohl aus der Geſchichte, als aus der täglichen Erfahrung, daß es keinen oberflächlichern, willkürlichern und ſelbſtſüchtigern Unterſchied gibt, als den zwiſchen Glauben und Aberglauben, daß faſt jede Secte, jede Nation, jede Zeit ihre Meinungen und Vorſtellungen für geſunden Glauben, die ebenſo berechtigten Meinungen und Vorſtellungen anderer Secten, Völker und Zeiten aber für thörichten Aberglauben erklärt, weiß daher auch, daß ſo Manches, was jetzt als heiliger Glaube von allen Höfen allergnädigſt protegirt und honorirt, von allen Akademieen und Univerſitäten allerunterthänigſt demonſtrirt und venerirt wird, in naher Zukunft ſchon nur noch als ein Curioſum des Aberglaubens bei dem Antiquar oder gar Abdecker zu finden ſein wird. Doch zur Sache!

Die Spartaner — auch die Athener, die aber hieher nicht gehören, weil in Betreff ihrer Strafe Herodot ſelbſt nicht mit ſich im Reinen iſt — hatten die Geſandten des Darius ums Leben gebracht. Darüber entbrannte gegen ſie der Zorn des Talthybios, des Herolds des Agamemnon, welcher in Sparta einen Tempel hatte, und deſſen Nachkommen, die ſogenannten Talthybiaden daſelbſt das Ehrenamt aller Geſandtſchaften hatten, ſo daß ſie lange das Unglück traf, keine gottwohlgefälligen, alſo glückverheißenden Opfer zu haben. (Herod. 7, 134.) Der Dichter Steſichorus hatte die Helene durch Verſe beleidigt und erblindete. Sie ſelbſt ließ ihm nun ſagen, daß ihr Zorn die Urſache dieſer Erblindung wäre. (Paus. 3, 19, 11.) Der ſpartaniſche König Kleomenes hatte faſt 5000 Argier, die in den heiligen Hain des Argus, des Sohnes der Niobe, ſchutzflehend geflohen waren, verbrennen laſſen, das heilige Feld der eleuſiniſchen Göttinnen verheert, und das delphiſche Orakel beſtochen, auszuſagen, daß Demaratus kein Sohn des Königs Ariſton ſei, um ihn dadurch der Königswürde zu berauben. Kleomenes fiel darauf in Wahnſinn und entleibte ſich. Den Argiern galt nun dieſer tragiſche Tod für eine Strafe wegen des Frevels gegen die Schutzflehenden des Argos — *τοῖς ἱκέταις τοῦ Ἄργου διδόντα αὐτὸν δίκην* — den Athenern wegen der Verwüſtung des heiligen Gebietes, den Delphern wegen der Beſtechung des Orakels. Pauſanias aber glaubt hier gleichſam eine Concurrenz des Zorns der Heroen und des Zorns der Götter annehmen zu dürfen, da ja auch Proteſilaos, der doch kein berühmterer Held als Argos ſei, auf eigene Fauſt oder für ſich *ἰδίᾳ* ſich an dem Perſer Artayktes gerächt habe. (3, 4, 5.) Dieſer Artayktes war nämlich, wie Herodot (9, 115—120) erzählt, weil er durch die Entweihung und Plünderung ſeines Tempels den Proteſilaos, welcher nach Herodots Ausdruck von den Göttern die Macht erhalten, auch noch todt ſich an ſeinen Beleidigern zu rächen, beleidigt hatte, auf Veranlaſſung eines wunderbaren Zeichens von dem atheniſchen Feldherrn Xantippos aufgehängt worden. Was jedoch das traurige Ende des Kleomenes betrifft, ſo drückt ſich Herodot (6, 84) hierüber ſo aus: mir ſcheint er die dem Demarat ſchuldige Strafe bezahlt oder gebüßt zu haben.

Wie paſſen denn aber dieſe von Heroen hergenommenen Beiſpiele hieher? Wenn dieſe nicht hieher paſſen, ſo paßt auch kein Agamemnon, kein Achilleus zu einem menſchlichen Beiſpiel, ſo ſind überhaupt alle aus der fernen, heroiſchen Vergangenheit geſchöpften Beiſpiele unſtatthaft; denn alle ausgezeichneten Menſchen der fernen Vergangenheit — und nur dieſe erhalten ſich ja im Gedächtniß — erſcheinen der Nachwelt in übermenſchlichem Lichte. Werden ja ſelbſt in den Augen der nüchternſten Zeiten die Menſchen immer ſchlechter und kleiner, je näher ſie der Gegenwart kommen, bis endlich die Helden des Tages, natürlich nur wenn ſie mit dem Vorurtheil und Egoismus der herrſchenden Parteien in Widerſpruch treten, in den Augen der beleidigten Eitelkeit und Selbſtſucht unendlich klein, ja völlig null werden, um endlich wieder der fernen Nachwelt unendlich groß zu erſcheinen.

In dem alten Korinth ſtand neben dem ſogenannten Odeum ein Grabmal für die Kinder der Medea Mermeros und Pheres; dieſe waren von den Korinthiern ungerechter Weiſe zu Tode geſteinigt worden, und deßwegen ſtarben die kleinen Kinder der Korinthier ſo lange, bis ihnen auf einen Orakelſpruch ein jährliches Opfer gebracht und ein Bild der Furcht aufgeſtellt wurde, wie Pauſanias erzählt (2, 3, 6). Es heißt hier: *τὰ τέκνα Κο-*

ρινθίων τὰ νήπια ὑπ’ αὐτῶν ἐφθείρετο. Facius in ſeiner Ausgabe des Pauſanias bemerkt hiezu: non ab iis, sed ob illos Medeae pueros lapidatos interempti sunt; nicht von ihnen, ſondern ihretwegen ſeien die kleinen Kinder zu Grunde gerichtet worden. Es iſt aber gar nicht nöthig, hier von der gewöhnlichen Bedeutung der Präpoſition: ὑπὸ abzugehen; denn wenn man auch die Götter als die Vollſtrecker dieſer Todesſtrafe ſich denkt, ſo war doch der Zorn, das μήνιμα der ungerecht getödteten Medea-Kinder die Urſache des Götterzorns, ſo haben doch ſie, ja ſie ſelbſt nur, wenn auch nicht in eigener Perſon, ſondern in der Perſon der Götter ſich an den Korinthiern gerächt. Als Achilleus in ſeiner Mordwuth dem ſterbenden Hektor ſeine letzte Bitte, den Seinigen ſeinen Leichnam zurückzugeben, abgeſchlagen hatte, ſagte dieſer zu jenem: hüte dich oder ſiehe zu, daß ich dir nicht ein Zorn („Urſach, Gegenſtand des Zorns“) der Götter werde, μή τοί τι θεῶν μήνιμα γένωμαι. J. 22, 358. [43] Die deutſchen Ueberſetzer: Voß, Minkwitz, Wiedaſch überſetzen: „daß nicht dir Götterzorn ich erwecke“, „daß ich dir nicht den Zornfluch der Götter erwecke“, „beſorg’ ich werde der Ewigen Zorn dir erwecken“, und Euſtathius und die Scholiaſten zu dieſer und der gleichlautenden Stelle in der Odyſſee 11, 73 erklären es ebenſo, es ſtehe ſtatt, daß dir nicht die Götter durch mich, d. h. meinetwegen, δι’ ἐμέ zürnen. Richtig; aber gleichwohl iſt der wörtliche Ausdruck, daß ich dir nicht zum Zorn der Götter — freilich nicht zur μῆνις, ſondern zum μήνιμα, dem Concretum der μῆνις, des Zornes — werde, viel kräftiger, poetiſcher, leidenſchaftlicher, und eben deßwegen wahrer und genetiſcher; denn die urſprüngliche Wahrheit iſt nur die Leidenſchaft, nur die Sprache der Leidenſchaft die Sprache der Wahrheit. „Ich folg’ abweſend, ſagt die racheglühende Dido zu dem treuloſen Aeneas, mit ſchwarzer Furienglut, und entſeelte der kalte Tod mir die Glieder, ſchwebt, wo du weilſt, mein Schatten um dich; dann büße mir Unmenſch, dabis improbe poenas. Dann, dann hör' ich, wie froh! das Gerücht bei den Manen des Abgrunds." (Virg. Aen. 4, 384 nach Voß.) Und ſpäter, nachdem ſie die Götter um Erfüllung ihres mit dem letzten Seufzer und Blutstropfen — hanc vocem extremam cum sanguine fundo — bekräftigten Rachegebets wider Aeneas angefleht, macht ſie ihren perſönlichen Haß zum Haß der Völker und Elemente ſelbſt, hetzt ſie zu ewiger Feindſchaft die Tyrier wider die Römer auf, und verheißt noch einen ſpäten Rächer, aber nicht aus den Wolken, ſondern aus ihren eigenen Gebeinen. „Einſt aus unſerer Aſche ſoll auferſtehen ein Rächer." Exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor. (Aen. 4, 625.)

Es war bekanntlich überhaupt der Glaube der Alten, daß die Schatten oder Seelen der Ermordeten, wenn ſie durch keine Verſöhnungsopfer beruhigt würden, auch noch nach dem Tode ihre Mörder verfolgten. *Συμπόνει πατρὶ, ξύγκαμν' ἀδελφῷ*, hilf dem Vater, theile die Arbeit mit ihm, kämpfe mit dem Bruder, ſagt daher Elektra bei Sophokles (V. 986) zu ihrer Schweſter, als ſie im Glauben, Oreſtes ſei todt, ſie zur Rache gegen Klytemneſtra und Aegiſthos auffordert. Pauſanias, erzählt Plutarch in ſeiner Schrift von der ſpäten Rache der Götter, hatte in ſeinem Uebermuth (oder Ueppigkeit, Ausgelaſſenheit, Geilheit, *ὕβρει*) Kleonike, eine freie Jungfrau von Byzanz zu ſich beſtellt, um die Nacht mit ihr zuzubringen, dann aber, als ſie zu ihm kam, aus Furcht und Verdacht getödtet. Oft erblickte er ſie nun im Schlafe, indem ſie zu ihm ſagte: „Komme heran zum Gericht, unheilvoll iſt Männern die Wolluſt"; und als das Phasma, die Erſcheinung, das Geſpenſt ihm keine Ruhe ließ, ſegelte er zum Pſychopompeion, Todtenorakel oder Todtencitationsort (ſ. Nitzſch, Anm.

zur Odyſſ. 10, 492. S. 152) nach Heraklea und beſchwor oder citirte durch gewiſſe Verſöhnungsopfer die Seele des Mädchens. Sie erſchien und verkündete ihm, daß er in Sparta das Ende ſeiner Leiden finden würde. Er fand aber dort den Tod. Er erhielt, wie ſich Pauſanias ausdrückt, der dieſe Geſchichte, wie Plutarch ſelbſt im Kimon (K. 6), umſtändlicher erzählt, die gebührende Strafe von der „Kleonike und der Gottheit.“ „Wenn, ſagt ſpäter Plutarch in der eben angeführten Schrift von der ſpäten Rache der Götter, die Seelen der Verſtorbenen, ſo wie ſie den Leib verlaſſen, wie Nebel oder Rauch vergingen, wie hätten die Götter, z. B. Apollo ſo viele Verſöhnungsmittel (ἱλασμούς), ſo viele Belohnungen und Ehren für die Todten von den Menſchen verlangen können, ohne ſie zu täuſchen und betrügen? Nein! ein und derſelbe Grund ſpricht für die göttliche Vorſehung und die Dauer der menſchlichen Seele; beide ſtehen und fallen miteinander, denn nur, wenn die Seele noch nach dem Tode übrig bleibt, gebühren ihr Strafen und Belohnungen.“ Nein! die Todten ſind nicht todt, aber lebendig nur für die Lebendigen und in den Lebendigen; ſie verſchwinden nicht, wie Rauch und Nebel; ſie entſcheiden auch als Todte noch über das Schickſal der Lebendigen; ſie machen, leider! nur zu oft, ſelbſt noch die ſpäten Nachkommen zu willen- und vernunftloſen Werkzeugen ihres letzten Willens, treffen „Verfügungen, welche, um mit Portalis zu reden, subordonnent les intérêts du peuple vivant aux caprices du peuple mort et dans lesquelles par la volonté de la génération qui n'est plus, la génération qui est se trouve constamment sacrifiée à celle qui n'est point encore.“ (A. Feuerbach, Themis 1812. S. 31.)

Molione, Aktors Gemahlin, hatte Flüche auf die Eleer gelegt, wenn ſie ſich nicht von den Iſthmiſchen Spielen fern hielten, weil die Korinther ihr die Bitte abgeſchlagen hatten, die Argier, bei denen Herakles, der Mörder ihrer Kinder, damals weilte, davon auszuſchließen. Und noch bis jetzt, erzählt Pauſanias (5, 2, 3), beobachten die Eleer dieſe Flüche der Molione. Der Läufer Oibotas, der erſte Achäer, der in Olympia geſiegt, hatte bei ſeinen Landsleuten keine Auszeichnung erhalten. Deßhalb that er den Fluch, daß nie mehr einem Achäer ein olympiſcher Sieg zu Theil würde, und ein Gott ließ es ſich angelegen ſein, die Flüche des Oibotas zu vollziehen. Als aber die Achäer vom delphiſchen Orakel den Grund erfahren hatten, warum ſie nie den olympiſchen Siegerkranz erhielten, ſo ließen ſie unter andern Ehrenbezeigungen dem Oibotas ein Bildniß in Olympia ſetzen, und darauf erhielt Soſtratos von Pellene den Sieg auf der Rennbahn. Und noch jetzt, ſagt Pauſanias, bringen die Achäer, welche an den olympiſchen Kämpfen Theil nehmen wollen, Todtenopfer dem Oibotas, und bekränzen, wenn ſie geſiegt haben, ſein Bild. Die Meſſenier, die Todtfeinde der Lakedämonier, behaupteten, daß ihr Held Ariſtomenes, ob er gleich nicht mehr unter den Lebenden war, *οὐ μετὰ ἀνθρώπων ἔτι ὄντα*, der Schlacht bei Leuktra beigewohnt, den Thebanern geholfen, ja hauptſächlich die Niederlage der Lakedämonier verurſacht habe. [44] Pauſanias (4, 32, 4) ſagt bei dieſer Gelegenheit, „daß, wenn man annehme, daß die Seele des Menſchen unſterblich ſei, was zuerſt die Mager, die Inder und Chaldäer und ihnen zufolge auch mehrere Griechen, beſonders aber Plato, behauptet hätten, man nicht läugnen könne, daß dem Ariſtomenes ein ewiger Haß gegen die Lakedämonier eingepflanzt ſei.“ So verewigt im ewigen Leben der Menſch nur das zeitliche Leben! Auf dem Hippodrom zu Olympia war eine Stelle, genannt die Pferdeſcheuche, Taraxippos, weil gewöhnlich die Pferde hier ſcheu wurden, ſo daß die Wagen zerbrochen und die Wagenlenker verwundet wurden. Es befand ſich daher hier ein Altar, und die Wagenlenker opferten da dem Taraxippos und baten ihn um ſeine Gunſt. Wer übrigens dieſer Taraxippos geweſen, darüber waren die Meinungen verſchieden, doch kamen die meiſten darin überein, daß es ein beim Reiten oder Wagenlenken Verunglückter wäre, der hier ſeinen Zorn ausließe. Pauſanias ſelbſt hält es jedoch für das Wahrſcheinlichſte, daß dieſer Pferdeſchrecken ein Beiwort des Poſeidon Hippios. (6, 20, 8.) Doch laſſen wir dieſen Geſpenſterſpuk! Bei den Leukanern, erzählt Aelian (Var. Hist. 4, 1), iſt Geſetz, daß, wenn Jemand einen Fremden, der nach Sonnenuntergang kommt und bei ihm ein Obdach ſucht, nicht aufnimmt, er beſtraft werde, ſeine Ungaſtfreundlichkeit büßen ſolle, wie es mir ſcheint, ebenſowohl dem Fremdling, als dem Zeus Xenios, dem die Fremden beſchützenden Gott.

Auch in der Bibel wird das erſte Strafübel, der erſte Fluch, der von der Gottheit über eine blutige That verhängt wird, nicht deßwegen verhängt, um etwa die geſtörte Ordnung wiederherzuſtellen, oder die beleidigte Gottheit oder Gerechtigkeit zu verſöhnen, ſondern um die beleidigte Menſchheit zu rächen und ſühnen. „Die Stimme des Blutes deines Bruders ſchreit zu mir von der Erde". „Und nun verflucht (ſeiſt) du von („weg von, aus" oder richtiger von) der Erde". 1. Moſ. 4, 10. Dem Fluche oder Gerichte der Gottheit geht alſo das Zetergeſchrei der menſchlichen Rache voraus.

Die Idee, daß der Richter nur der Rächer und Stellvertreter des Beleidigten ſei, jener auf die Fürbitte dieſes den Verbrecher zu begnadigen habe, das Schickſal des Beleidigers alſo nur von dem guten Willen des Beleidigten abhänge — eine Idee, die auch in den deutſchen Rechten und Gerichten ſo lange geherrſcht hat, auf dem Gebiete des peinlichen Rechts aber von unſern Juriſten als ein „roher Begriff der Strafgerechtigkeit“ verworfen wird, iſt eine uralte und eben deßwegen urreligiöſe Idee. Als Pharao das Weib Abrahams mißbrauchen wollte, da plagte der Herr den Pharao mit großen Plagen und ſein Haus „um Sarai, Abrams Weibes willen“ (1. Moſ. 12, 17), und als Abimelech daſſelbe vorhatte, verſchloß der Herr zur Beſtrafung dieſes conatus delinquendi die Leiber ſeiner Weiber (machte ſie unfruchtbar), aber auf Abrahams Fürbitten, erließ er ihm wieder dieſe Strafe, „heilte“ (sanavit, condonavit) den Abimelech. (1. Moſ. 20.) Zu Davids Zeit war eine dreijährige Theuerung, und zwar, wie „der Herr ſprach, um Sauls willen, daß er die Gibeoniter (wider den beſchworenen Bund mit ihnen) getödtet hat.“ David fragt nun die Gibeoniter: „was ſoll (werde) ich euch thun und womit verſöhnen (expiare, placare) und ihr (daß ihr) das Erbtheil Jehovahs (d. h. das Land oder Volk Iſrael) ſegnet.“ Sie verlangen ſieben Männer aus Sauls Hauſe, um ſie dem Herrn aufzuhängen. David „gab ſie in die Hand der Gibeoniter; die hingen ſie auf dem Berge vor dem Herrn. ... Alſo ward Gott nach dieſem dem Lande wieder verſöhnt“ (2. Sam. 21, 1—15) — verſöhnet nicht dadurch, daß David die Gebeine Sauls und der Gehenkten beſtattete, was hier nur Nebenſache, ſondern dadurch, daß die Gibeoniter verſöhnt waren. Daher heißt es auch dem hebräiſchen Text nach wörtlich: Gott ließ ſich erhören dem vom Lande, d. h. Gott erhörte, verwirklichte jetzt die Segenswünſche der Gibeoniter, ſo daß die Hungersnoth, die Folge ihrer frühern Racheflüche, aufhörte. Darum fragt ſie ja David (V. 3): „was ſoll ich thun, daß ihr ſegnet,“ alſo nicht mehr flucht. Zwar heißt es, daß ſie die Nachkommen Sauls „dem Herrn“, dann „vor (coram) dem Herrn“ aufhingen, aber da Gott der Rächer und Vertreter des Beleidigten, ſo iſt klar, daß dieſes für und vor Gott auch hier nur ein latentes für und vor ſich ſelbſt iſt.

19.

Das Gewiſſen und das Recht.

Die Nemeſis, die Strafgewalt, welche die Menſchen ſelbſt auch noch als Todte vermittelſt der Lebendigen ausüben, ſei es nun für ſich ſelbſt oder in Geſellſchaft der Götter, offenbart ſich nicht blos in äußerlichen Uebeln, ſondern auch in innerlichen Leiden, in den Foltern des böſen Gewiſſens, d. h. des Bewußtſeins der böſen That, welches aber eben in dem ſinnlichen, thatkräftigen Weſen der Alten die perſönliche, rachſüchtige Erſcheinung (Vorſtellung) des Verletzten ſelbſt iſt. So iſt es in Aeſchylos Eumeniden der Schatten der Klytemneſtra, welcher die ſchlafenden Furien zur Verfolgung ihres Mörders Oreſtes auffordert; in Sophokles Elektra Klytemneſtras Traumbild von Agamemnon, das ihr Gewiſſen, d. h. ihre Furcht erregt und ſie bewegt, dem verhaßten Todten Opfer darzubringen. Wenn auch vielleicht, ſagt Juvenal in der 13. Satyre von dem Schändlichen, der ſeinen Freund durch einen Meineid um ſein ihm anvertrautes Geld gebracht hatte, der Böſewicht einen Augenblick Ruhe hat und einſchlummert, ſo erwacht er doch ſogleich wieder vor Angſt, indem er den Tempel und Altar der verletzten Gottheit, vor Allem aber dich, den Betrognen, im Traume erblickt. Dein hehres Bild, das ihm (wie eine Rachegottheit) in übermenſchlicher Größe erſcheint (von der Furcht übermenſchlich groß vorgeſtellt wird), erſchreckt ihn und zwingt ihn zum Eingeſtändniß ſeines Verbrechens.

Glaubt nicht, ſagt bekanntlich Cicero in ſeinen Reden, daß die, welche eine verruchte That begangen haben, von den Furien mit brennenden Fackeln, wie ſie die Dichter darſtellen, verfolgt werden; es ſind die Furien des böſen Gewiſſens, die den Verbrecher Tag und Nacht in Angſt und Schrecken verſetzen. Die brennenden Fackeln, die Peitſchen und Schlangenhaare der Furien haben freilich nur theatraliſche oder poetiſche Bedeutung im gewöhnlichen Sinne des Wortes, aber die Vorſtellung ſelbſt des böſen Gewiſſens als eines böſen, rach- und verfolgungsſüchtigen Weſens iſt eine wahre, nothwendige, nicht willkürliche Vorſtellung — eine Vorſtellung, die nicht nur die lebhafte, Alles verperſönlichende oder richtiger verkörpernde Vorſtellungsweiſe des Alterthums, ſondern den ſenſualiſtiſchen Urſprung des Gewiſſens ſelbſt offenbart. Es iſt das ſinnliche Bild des Verletzten, es iſt das ihm zugefügte Wehe, welches dem Verbrecher nach der That — post factum poenitet actum — aus unwillkürlicher, ununterdrückbarer Sympathie ſelbſt wehethut, es ſind, um mit der Fackel der Furien des Mörders den Gegenſtand zu beleuchten, die ſchmerzlichen Geberden und Töne, die letzten Seufzer und Flüche, es ſind die aus der Erinnerung und Einbildungskraft unvertilgbaren Heſiodiſchen ῥαθάμιγγες αἱματόεσσαι, die Blutstropfen, aus denen die Erinyen oder Furien entſpringen. Daher haftet auch das Gewiſſen oft nur an ganz ſpeciellen ſinnlichen Eindrücken. Had he not resembled My father as he slept, I had done't, ſagt Lady Macbeth, und der Eindruck dieſer Aehnlichkeit iſt die einzige Spur von einer Gewiſſensregung in ihr vor der That des Meuchelmords. „Das Bild einer einzelnen Handlung oder eines einzelnen Nebenumſtandes derſelben iſt es, welches Verbrecher öfters als marternde Furien lange Jahre begleitet. Viele haben erzählt, wie das Wimmern des Ermordeten, das Bild einer gewiſſen Gegend, worin die Handlung geſchah, das Blut, das ſie immer noch an ihren Händen oder an dem Orte, wo es vergoſſen worden, zu ſehen glaubten, ſie wachend und träumend nie verlaſſen habe, und ihnen bis an die Todesſtunde oder die Stunde des beſſern Beſinnens gefolgt ſei.“ (Schubert, Symb. des Traumes. S. 65.) „Gott, ich bin verloren! Nehmt es doch weg! ich kann es nicht anſehn“, mit dieſen Worten verrieth ſich beim plötzlichen Anblick vom Bildniß der ermordeten Perſon ein Mörder. (Wagener, Spuren der Gottheit im anſcheinenden Zufall 2. Th. S. 76.) Der Mörder eines Kindes „bildete ſich dreißig Jahre nach ſeiner ſchrecklichen That ein, den Teufel vor ſich zu ſehen, der ihm mit gräßlichen Geberden und ſchrecklichen Drohungen das ermordete Kind, auf den Säbel geſpießt, bluttrieſend, die Glieder verzerrend und mit dem Tode ringend vorhielt.“ (Ebend. 1. Th. S. 87.)

Das Gewiſſen iſt der alter ego, das andere Ich im Ich. So iſt der Vater das Gewiſſen des Sohnes — was würde mein guter Vater dazu ſagen, wenn ich das thäte? — der Freund das Gewiſſen des Freundes, der Lehrer das Gewiſſen des Schülers, der Jude, nicht der Menſch überhaupt, nicht die Gojim, die Nichtjuden, das Gewiſſen des Juden, der Grieche, nicht der Barbar, das Gewiſſen des Griechen. „Wenn ich, ſagt ironiſch Eumäos zu Odyſſeus, nachdem ich dich als Gaſt in meine Hütte aufgenommen, dich tödtete, da würde ich mir traun! einen guten Namen und Ruhm bei den Menſchen, den jetzigen ſowohl, als den künftigen erwerben, da könnte ich dann wohl herzensfroh zu Zeus Kronion beten.“ (O. 14, 403.) „Ha ihr Hunde, ruft Odyſſeus den Freiern zu, weder die Seligen ſcheuend, die hoch den Himmel bewohnen, noch (daran denkend) ob unter den Menſchen beſchimpft würd' euer Gedächtniß.“ (O. 22, 39.) „Mißbilligt doch ſelber das Unrecht, ſagt Telemach zu denſelben, und ſcheut die benachbarten Menſchen und fürchtet die Rache der Götter.“ (O. 2, 64.) Und ſpäter ſagt eben daſelbſt (V. 134) Telemach: „wenn ich die Mutter aus dem Hauſe ſchickte, Böſes ja würd' ihr Vater mir thun, und andres der Dämon ſenden, nachdem zu den grauſen Erinyen flehte die Mutter, ſcheidend aus unſerm Haus und verunglimpft wär' ich bei allen Sterblichen“, νέμεσις (Unwille, Rüge, Tadel) δέ μοι ἐξ ἀνθρώπων ἔσσεται.

Der allgemeinen Unterſcheidung zwiſchen Göttern und Menſchen zufolge wird hier von der Nemeſis, dem Tadel der Menſchen der Zorn der Götter unterſchieden. Aber wie dieſer zu jenem ſich verhält, wie die Götter nur im Wunſche, nur in Gedanken, die Menſchen aber in der That und Wahrheit dieſen Zorn in ſich ſelbſt empfinden und vollſtrecken, beweiſt z. B. Odyſſeus, wenn er zum Polyphem ſagt, nachdem er ſelbſt ihn geblendet: „endlich mußten ja wohl des Frevels Thaten dich treffen. Grauſamer! weil du die Gäſte ſo ungeſcheut in der Wohnung eingeſchluckt, drum ſtrafte dich Zeus und die andern Götter“ (O. 9, 477), oder, wenn er, nachdem er ſelbſt die Freier getödtet, zur Eurykleia ſagt, indem er ihr das laute Jubeln über den Tod derſelben verwehrt: „dieſe bezwang der Götter Gericht (oder Geſchick, μοῖρα θεῶν) und die Thaten des Frevels, denn ſie ehrten ja keinen der ſterblichen Erdbewohner, weder gering, noch edel. Darum traf die Frevler das ſchreckliche Todesverhängniß“. (O. 22, 413.) So läuft der Unterſchied zwiſchen Gott und Menſch nur darauf hinaus: Unrecht leiden, Rache fühlen heißt Menſch ſein, aber Rache ausüben, Rechte, Menſchenrechte ſiegreich geltend machen, heißt Gott ſein. „Wahrlich, ſagt daher Theognis (V. 339 bis 340), ein Gott erſchien' ich alsdann mir unter den Menſchen, wenn mich im Rachegenuß träfe des Todes Geſchick.“ χοῦτως *ἂν δοκέοιμι μετ' ἀνθρώποις θεὸς εἶναι, εἴ μ' ἀποτισάμενον μοῖρα κίχοι θανάτου.*

Eben ſo wird in den angeführten homeriſchen Stellen die Selbſtmißbilligung des Unrechts von der Scheu vor der Mißbilligung der Andern unterſchieden, zugleich aber durch ein Und verbunden; denn beide ſind in der That nur Synonyme; die Nemeſis oder Rüge des Gewiſſens iſt nur die anticipirte, die von mir ſelbſt an mir ausgeübte Nemeſis der Andern. Der Inhalt iſt in beiden derſelbe; der Unterſchied nur der, daß im Gewiſſen der Richter und der Thäter in Einer Perſon vereinigt ſind.

Nicht nur der Glaube, auch das Gewiſſen „kommt aus dem Gehör", aber auch aus den Augen. Das Gewiſſen iſt keine beſondere „Anlage", überhaupt nichts Angebornes, ſondern etwas Angebildetes, oft ſelbſt mit vieler Mühe Eingebläutes. Wer nie eine Strafe geſehen oder gefühlt, nie einen Vorwurf von Andern gehört, oder auch ſelbſt nie einem Andern — denn bekanntlich nimmt man an Andern als Fehler wahr, was man an ſich entweder gar nicht oder doch wenigſtens nicht als Fehler bemerkt — einen Vorwurf gemacht hätte, würde auch nun und nimmermehr ſich ſelbſt worüber Vorwürfe machen können. Was der Menſch Andere — ſeine Eltern, ſeine Alters- und Standesgenoſſen, ſeine Landsleute — thun ſieht und billigen hört, das thut er und thut es mit gutem Gewiſſen. Wo ein Verbrechen oder Laſter Brauch, Sitte iſt, da macht ſich auch der Menſch aus dieſem Verbrechen, dieſem Laſter kein Gewiſſen. Das Gewiſſen iſt die Furcht, Etwas zu thun, worauf Strafe ſteht, beſtehe dieſe Strafe auch nur in dem mißbilligenden Urtheil der Andern — ein Urtheil, das aber der Menſch zu ſeinem eignen Urtheil und Richtmaaß für ſich macht, ſo daß er endlich zu ſeiner moraliſchen Orientirung und Zurechtweiſung nicht mehr der Vorſtellung beſtimmter, das Gewiſſen vertretender und verkörpernder Perſönlichkeiten bedarf, ſondern ſich ſelbſt genügt und daher auf den Standpunkt tritt, wo er die ebenſo praktiſch wichtige, als erhabene Lehre der griechiſchen Weiſen ausſpricht: *σεαυτὸν αἰδοῦ* (Sosiadae Sept. Sap. Praec.), „Scheue, verehre dich ſelbſt“, „Schäme *αἰσχύνεο* dich vor Allem vor dir ſelbſt“ (Pythagoras Aurei V. 12), „mehr als vor Andern“ (Demokrit bei Stobäus 31, 7). Nur Wenige mögen ſich jedoch auf dieſen Standpunkt erheben und in Wahrheit von ſich ſagen können: mein Selbſtbewußtſein, mein Gewiſſen gilt mir mehr als das Gerede der Leute, mea mihi conscientia pluris est quam hominum sermo. (Cic.) Bei den Meiſten iſt die Stimme des Gewiſſens nichts andres, als die öffentliche Stimme, das: „Was werden die Leute dazu ſagen?“ wovon ihnen die Ohren klingen — eine Stimme, deren Furcht freilich ebenſo oft von Verbrechen abhält, als zu Verbrechen verleitet. Die Vorſtellung von den Andern, namentlich von der Vorſtellung, die ſie von uns haben, iſt ſo mächtig, daß wir oft etwas nur thun oder unterlaſſen, um die Andern in ihrer Vorſtellung von uns nicht zu täuſchen, um ſo wirklich zu ſein, was wir zu ſein ſcheinen. So ſagte der heilige Franciscus von Aſſiſi einſt, als er ſich den Genuß von Fleiſch erlaubte: „es ziemt ſich nicht, daß das Volk öffentlich mich für enthaltſam hält und ich im Geheimen mich fleiſchlich erquicke“. (Opp. omn. Col. 1849. p. 225.)

Aber wie kann ich denn das Strafurtheil der Andern über mich ſelbſt fällen, wenn ich mich nicht für ſtrafwürdig erkenne, nicht alſo ein von dem Urtheil der Andern unabhängiges, eingebornes Maaß des Rechten und Unrechten in mir habe? Allerdings habe ich ein ſolches in mir, aber nur in dem allen Weſen, folglich auch dem Menſchen eingefleiſchten, in ihm nur zu Verſtand und Bewußtſein gekommenen Grundtrieb der Selbſtliebe;

denn nur in ſeinem Egoismus hat der Menſch ein Kriterium, ein Unterſcheidungsmaaß zwiſchen Recht und Unrecht, Dürfen und Nichtdürfen. Darum heißt es: „Alles, was ihr wollet, daß euch die Leute thun ſollen, das thut ihr ihnen," Matth. 7, 12, oder verneinend ausgedrückt, wie es im Talmud heißt: quod exosum tibi est, alteri ne facias. Was du deinem Nächſten zum Vorwurf machſt, thue ſelbſt nicht, *ὅσα νεμεσᾷς τῷ πλησίον, αὐτὸς μὴ ποίει*, ſagt Pittacus von Mitylene, ſagt das von dem Andern auf den empfindlichen, egoiſtiſchen Tadler unwillkürlich zurückgeworfene Licht des Gewiſſens oder Selbſtbewußtſeins. Selbſt der Dieb will nicht, daß ihm ſein Eigenthum geſtohlen, ſelbſt der Mörder nicht, daß ihm ſein Leben genommen werde. Dieſer Wille ſelbſt des Verbrechers, daß ſein Leben und Eigenthum heilig ſei, vom Andern nicht verletzt werde, im Gegenſatz zu ſeinem eignen Thun und Verfahren gegen den Andern, iſt der innere Grund des Gewiſſens, des Bewußtſeins von Recht und Unrecht. Sagt mir mein Egoismus, daß der Andere mir Unrecht thut, wenn er das Meinige nimmt, ſo ſagt mir derſelbe auch zugleich vermittelſt meines Verſtandes — wenn auch vielleicht nicht im Voraus, ſondern erſt in Folge empfindlicher, körperlicher Demonſtrationen — daß ich auch dem Andern Unrecht thue, wenn ich ihm das Seinige nehme. Einſeitig, d. h. für mich anerkenne ich ja unbedenklich die Unverletzlichkeit des Rechts, des Eigenthums, welch ein fühlbarer Zwieſpalt, welch ein empörender Widerſpruch, nicht auch auf Seiten des Andern dieſelbe anzuerkennen! Und ſagt mir denn nicht ſchon ſelbſt die kurzſichtigſte Klugheit, daß ich den Andern anerkennen und reſpectiren muß, wenn ich ſelbſt anerkannt und reſpectirt ſein will?

Zudem — ein weſentliches Zudem — iſt der Andere, den ich als einen mir Gleichberechtigten anerkenne, kein Gleichgültiger, kein Menſch überhaupt, wie ihn der Rechtsphiloſoph in ſeinem Kopfe hat, ſondern mein Nächſter, ein Blutsverwandter, ein Stammgenoſſe, ein Menſch von meiner Farbe; denn die Schranken des Landes, des Volks, des Stamms, der Farbe, ſind urſprünglich auch die Schranken des Gewiſſens, des Bewußtſeins von Recht und Unrecht; gegen den Fremden iſt ja Alles erlaubt. So ſtützt ſich ſelbſt das Gewiſſen auf die Wahrheit des Senſualismus, leider! nur zu oft und zu lange ſelbſt in ſeiner beſchränkteſten, roheſten Geſtalt. Weſen, mit welchen der Menſch die Geſchlechts-, die Blutsgemeinſchaft verſchmäht, verweigert er auch die Rechtsgemeinſchaft. Gleiches Blut gleiches Gut — gleiches Geſicht gleiches Gericht — ſo lauten die erſten ſenſualiſtiſchen Rechtsprincipien. Wenn der Menſch ſich ein Gewiſſen daraus macht, Thiere mit grauſamer Willkür zu behandeln, wenn er ihnen ſelbſt Rechte einräumt — ſ. z. B. Michaelis, Moſaiſches Recht § 166 Recht der häuslichen Thiere — ſo kommt auch dies nur daher, daß er mit ihnen als fühlenden Weſen Mitgefühl hat, daß ihre Schmerzen ihn ſelbſt ſchmerzen, daß er ſie folglich wenigſtens als entfernte Blutsverwandte von ſich anſieht. Gehen doch die Indianerweiber in ihrer Zärtlichkeit gegen Thiere ſogar ſoweit, daß ſie junge Hunde, Rehe, Affen, Pekari u. ſ. w. zugleich mit ihren eignen Kindern an die Bruſt legen und ſäugen. (Ausland 1843 N. 288. 1845 N. 316.) Das Recht iſt daher nichts andres, als der auf das Band der Blutsverwandtſchaft, der phyſiſchen Gattungs- oder Geſchlechtsgleichheit gegründete, nicht ein-, ſondern zwei- oder gegenſeitige Egoismus — die durch die Anerkennung der Selbſtliebe Anderer ſich ſelbſt Anerkennung, Geltung verſchaffende und ſichernde Selbſtliebe des Menſchen.

Das Recht aus einer beſondern Kraft, einem von dem Grundtriebe des Menſchen unterſchiedenen „Rechtsſinn", oder einer beſondern „Rechtsvernunft“ ableiten, das Recht vom Egoismus und „Utilismus“ abſondern, zu einem Ding an ſich machen, heißt die Hecke, die ich zum Schutze um den Luſtgarten meines Rechts ziehe, aus einem beſondern Heckenſinn ableiten, heißt die Hecke aus einem Ding für den Garten zu einem Ding für ſich ſelbſt, zum Selbſtzweck machen. [45] Für den Richter und den Juriſten als ſolchen iſt freilich die Hecke die Hauptſache, denn ſie iſt die Gränze meines Rechts, die Scheidewand zwiſchen Mein und Dein: aber für mich ſelbſt, den Beſitzer oder Eigenthümer, iſt die Dornenhecke des Rechts nur ein Mittel, alle profanen Hände und Blicke von dem Heiligthum meiner Selbſtliebe fern zu halten. Allerdings kann, auch ganz abgeſehen von Zeiten, wo veraltete Geſetze und Rechte neuen, unvorhergeſehenen Bedürfniſſen und Verhältniſſen feindſelig gegenüber ſtehen, Recht und Nutzen in Widerſtreit gerathen, aber nur in beſondern Fällen; und es iſt daher eine Verkehrtheit, dieſe zufälligen Colliſionsfälle zu einer weſentlichen, principiellen Differenz von Recht und Nutzen zu erheben.

Dieſer Markſtein iſt meinem Egoismus, meinem Erwerbstrieb ein Stein des Anſtoßes. Aber ſieht deßwegen das Geſetz des Terminus, des Grenzgottes: Du ſollſt nicht den Grenzſtein verrücken! im Widerſpruch mit dem Egoismus der Andern, ja ſelbſt mit meinem eignen? Will ich denn, daß überhaupt gar keine Grenze ſei? Nein! ich will nur nicht, daß gerade dieſe Grenze die Schranke meines Eigenthums ſei: ich mache nur, von meiner Habſucht verblendet, in dieſem Fall eine Ausnahme von der Regel, die ich in einem andern Falle, wo gerade der Vortheil auf meiner Seite iſt, mit der größten Strenge geltend mache. Selbſt der Dieb will nicht das Eigenthum aufheben, er will nur, daß dieſer Gegenſtand nicht das Eigenthum eines Andern, ſondern ſeines ſei. Der Widerſtreit zwiſchen Recht und Nutzen iſt nur der Widerſtreit zwiſchen dem Nutzen oder Intereſſe Anderer und meinem eignen. Ueber daſſelbe Fiat Justitia, worüber mein Egoismus ein verzweifeltes Pereat Mundus ausruft, jauchzet der Egoismus des Andern ein luſtiges Vivat Mundus! Die erſte Pflicht der Gerechtigkeit iſt, ſagt Cicero, daß man Niemanden ſchade, ut ne cui quis noceat; ehrbar leben, Niemanden verletzen, Jedem das Seinige geben, ſind nach den Inſtitutionen (L. 1. T. 1. §. 3.) die erſten Rechtsgebote. Wer ſtimmt dieſen Ausſprüchen nicht bei? Wer findet ihre Wahrheit nicht in ſeinem Egoismus begründet und beſtätigt? Wer will nicht, daß ihn Niemand verletze, Niemand das Seinige verweigere? Wer will nicht, daß dieſer Wunſch Geſetz ſei? Soll aber dieſes Geſetz nur mich gegen die Andern, nicht auch ſie gegen mich ſchützen, wenn mich die Luſt oder Laune anwandeln ſollte, ſie zu verletzen? Welch ein unſinniges Verlangen! Entweder muß ich wollen, daß überhaupt gar kein Recht und Geſetz ſei, oder ich muß mir die Anwendung des Geſetzes auch da gefallen laſſen, wo es mit meinem Vortheil in Widerſtreit kommt. Wer den Grenzſtein ſeines Nachbars verrückt, erſchüttert das ganze, ihm doch ſonſt ſo behagliche Rechtsgebäude, erſchüttert ſelbſt das Fundament des menſchlichen Lebens und Denkens, denn er will, daß daſſelbe zugleich ſei und nicht ſei.

Das Geſetz ſetzt auf die Rechtsverletzung eine Strafe, um dem Thoren, welcher die Gerechtigkeit im Widerſpruch mit der Nützlichkeit findet, den empfindlichen Beweis zu geben, daß das Uebel der Rechtsverletzung ein weit größeres Uebel iſt, als das rechtmäßige Opfer eines Vortheils. Und wenn auch der Verbrecher wegen der Verborgenheit ſeiner That dem Arm der Strafgerechtigkeit entgehen ſollte: er entgeht doch nicht dem Fluche des böſen Gewiſſens, das als das Fatum des Menſchen im Menſchen, wenigſtens in der Vorſtellung, in der Furcht — denn wer kann ſicher ſein, daß ſeine That nicht doch noch ans Licht komme, daß er ſelbſt ſich nicht vielleicht in einem unbewachten Augenblicke verrathe? — die Rache der beleidigten Gerechtigkeit oder Menſchheit an ihm vollſtreckt. So ſah einſt Apollodoros, wie Plutarch (de his qui sero a num. pun. ed. Xyl. p. 555) als ein Beiſpiel von den Gewiſſensqualen erzählt, im Traume, wie er von den Scythen geſchunden und geſotten wurde, und wie ſein Herz aus dem Keſſel ihm die Worte zuflüſterte: ich bin die Urſache von dieſen Uebeln, *ἐγώ σοι τούτων αἰτία.* Der Gott, dem keine böſe That, kein böſer Gedanke ſelbſt entgeht, hat ſeinen Grund und Urſprung im unvermeidlichen, allgegenwärtigen Selbſtbewußtſein des Menſchen von ſeinen böſen Thaten und Gedanken. „Die Sünder ſprechen in ihrem Herzen, heißt es in Menu's Verordnungen (v. Hüttner 8, 85), Niemand ſieht uns. Wahrlich die Götter ſehen ſie deutlich und auch den Geiſt in ihrer Bruſt," nach Bohlen (d. alte Indien 2, 58) „Gott ſiehet ſie und das Innere in ihrer eignen Bruſt." „Wenn er (der Richter) nun aber geſchworen hat und ſein Urtheil fällen ſoll, ſo erinnere er ſich, daß er Gott zum Zeugen habe, das heißt, nach meiner Meinung, ſeinen Geiſt (id est, ut arbitror, mentem suam), das Göttlichſte, was Gott ſelbſt dem Menſchen gegeben hat." (Cic. de offic. 3, 10.) „Selig (heißt es auch im Sir. 14, 2) iſt der Mann, den nicht ſeine Seele anklagt, tadelt," *κατέγνω*; „denn es gibt, ſagt Polybius (18, 26, 13. ed. Tauchn.) keinen ſo furchtbaren Zeugen, keinen ſo ſchrecklichen Ankläger, als das der Seele eines Jeden inwohnende Gewiſſen oder Bewußtſein, *σύνεσις.*" Allen Menſchen, ſagten daher die Griechen, iſt das Gewiſſen (Bewußtſein) Gott, *βροτοῖς ἅπασιν ἡ συνείδησις θεός,* darum brauchten auch die gebildeten Griechen keinen beſondern Höllenrichter zur Beſtrafung der Böſen. Nach meiner Meinung, ſagt Plutarch in der eben angeführten Schrift (p. 556), bedarf man keines Gottes, noch Menſchen zur Beſtrafung des Böſewichts, ſein eignes von der Schlechtigkeit zerrüttetes und zerſtörtes Leben reicht dazu völlig hin. Das Böſe galt ihnen ſchon für ſich ſelbſt für das größte Uebel und Unglück, für das ſich ſelbſt Böſe, Feindliche und Verderbliche. Selbſt ſchon der ökonomiſche Heſiod ſagt in ſeinen Tagewerken (V. 267): „wer Andern Uebles oder Böſes thut, thut ſich ſelbſt Uebles, ein böſer Beſchluß iſt dem Beſchlußfaſſer am verderblichſten.“ Jeder Böſe (Uebelthäter), ſagte daher auch Sokrates, iſt „wider Willen, ἄκων, böſe,“ eben weil er wider Willen ſich ſelbſt böſe iſt, ſich ſelbſt ſchadet, während er nur den Andern zu ſchaden glaubt. Und der Satz iſt richtig, wie man auch dieſen Schaden faſſe: ob im Sinne des Utilismus oder des Moralismus. So läuft es auch auf Eins hinaus, ob ich das Gewiſſen als Furcht, Scheu vor dem Unrecht oder als Furcht vor der Strafe, vor dem mit dem Unrecht verknüpften Uebel faſſe; denn wenn auch in der Theorie das Unrecht für ſich ſelbſt, abgeſondert von dem Strafübel, fixirt werden kann, ſo bleibt es doch in der Praxis unentſchieden, ob Jemand ein Unrecht unterlaſſen hat, weil es ein Unrecht iſt, oder weil es ein Uebel zur Folge hat. Unrecht iſt ja eben das Strafbare. Und es gibt kein aprioriſches, kein dem Uebelleiden vorhergehendes Gewiſſen. Das Bewußtſein des Böſen ſtammt aus dem Bewußtſein des Uebels.

„Was iſt Selbſtbeſtrafung? Was Gewiſſen ohne Gott?“ „Insgemein, ſagt z. B. Lipſius (Polit. sive Civ. Doct. l. I. c. 5), nennen wir Gewiſſen die betrübende und quälende Vorſtellung der beleidigten oder nicht recht verehrten Gottheit,“ richtiger und kürzer, wie es Andere (ſ. z. B. Melanth. Eth. Doctr. Witteb. 1559. p. 11) ausgeſprochen haben: die Furcht vor dem Zorne, d. i. dem Strafgericht Gottes — bei den Katholiken die Furcht vor den Strafen der

Kirche ... adacti conscientia, Ecclesiasticarum censurarum metu (Ribadeneira, Princ. Christ. Mogunt. 1603. p. 226). Aber der Gott als Gegenſtand des Gewiſſens, insbeſondere des böſen, alſo als Strafrichter, iſt nur der Repräſentant und Rächer des Verletzten, und zwar nicht nur bei den Heiden und Juden, ſondern auch Chriſten, die nur deßwegen ſich nicht ſelbſt rächen, weil ſie wiſſen, daß Gott ſie rächt. „Freue dich über ſie (die gefallene Stadt Babylon) Himmel und ihr heiligen Propheten und Apoſtel, denn Gott hat euer Urtheil an ihr gerichtet“ (Off. Joh. 18, 20) oder vielmehr hat ſie (zum Tode) verurtheilt, weil ſie euch (zum Tode) verurtheilt hat. „Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, wie lange richteſt du und rächeſt nicht unſer Blut an denen, die auf der Erde wohnen?“ *οὐ κρίνεις καὶ ἐκδικεῖς τὸ αἷμα ἡμῶν ἀπὸ τῶν κατοικούντων ἐπὶ τῆς γῆς.* (Off. Joh. 6, 10.) „Höre auf, ſagt Cyprianus, zu verletzen die Diener Gottes und Chriſti, welche, wenn ſie verletzt worden ſind, die göttliche Rache in Schutz nimmt. Geduldig macht die Gewißheit, daß die Rache nicht ausbleibt. Sage nicht (Sprüche 20, 22), ich will mich an meinem Feinde rächen, erwarte den Herrn, daß er dir helfe“ (ad Demetr. 16 u. 17). „Wir ertragen alle Grauſamkeiten mit Geduld, denn wir ſetzen unſer Vertrauen auf Gott, von dem wir die ſicher erfolgende Rache erwarten.“ (Lactant. Epit. 53 und de Justit. 20.) Aber ſo wenig ſich die religiöſe Furcht von anderer Furcht unterſcheidet, denn die Furcht vor der Höllenſtrafe iſt, wie die Furcht vor bürgerlichen Strafen, eben nichts weiter als die Furcht vor Uebeln, Leiden, Qualen, ſelbſt körperlichen, ſo wenig iſt es ein Unterſchied für das Bewußtſein der böſen That, ob ihm der göttliche oder menſchliche Richter, ob ihm ein ſelbſtſtändiger Rachegott, oder nur der Rachegeiſt des Verletzten vorſchwebt. Gott ſtraft ja nur, weil der Beleidigte, oder an ſeiner Statt der Richter, ihn nicht ſtrafen konnte; man „poſtulirt,“ fordert ja ausdrücklich eine göttliche Gerechtigkeit nur deßwegen, weil die menſchliche „nicht immer“ ihr Ziel erreicht. Oder ſollte der arme Sünder, der ſchon hier die Qualen der peinlichen Halsgerichtsordnung ausgeſtanden hat, auch noch nach dem Tode von den Göttern gefoltert werden? Was iſt aber die Höllenqual gegen die Qual der Todesgewißheit bei voller Beſinnung und Geſundheit? Was das Schlangenrad des Ixion, der tückiſche Marmor des Siſyphus gegen die ſupranaturaliſtiſchen, teufliſchen Marterwerkzeuge, die das heidniſche und chriſtliche Criminalrecht erfunden und angewandt hat? Was haben alſo die Menſchen den Göttern noch zu thun übrig gelaſſen? „Genug, denn der Menſch richtet nur über die That, nicht über das Gewiſſen, nicht über Gedanken und Geſinnungen.“ O, welche heuchleriſche Ausrede! Hat ſich denn nicht die heilige Kirche von jeher die Herrſchaft über die Gewiſſen angemaßt, ausdrücklich ſogar die Conscientiae libertatem, die Gewiſſensfreiheit verdammt, und verfolgt denn nicht auch der Staat noch heute, wenn auch nicht gerade mit Feuer und Schwert, die Gedanken und Geſinnungen der Menſchen? Wo iſt alſo in der Folterkammer des Staats- und Kirchenrechts noch ein Plätzchen für die Wirkſamkeit und folglich auch — mihi enim qui nihil agit, esse omnino non videtur (Cic. de nat. D. 2) — für die Exiſtenz eines Gottes? O ja! denn wenn kein Gott iſt, ſo iſt auch kein Henker, wenn kein Henker, auch keine peinliche Halsgerichtsordnung; wenn kein peinliches Halsgericht, auch keine Gewiſſenstortur, und wenn keine Gewiſſensfolter, kurz kein Henker, auch kein Mon Repos und Sans-Souci. O sancta simplicitas! Die Götter ſind nicht die Geſetzgeber, oder gar, wie ſich die Gedankenloſigkeit ausdrückt, die Geber des Gewiſſens, des Bewußtſeins von Recht und Unrecht; nein! nicht das unintereſſirte, bedürfnißloſe Weſen der Gottheit, ſondern der intereſſirte Menſch will und zwar mit derſelben Nothwendigkeit, mit der er ſich, ſein Leben, ſein Glück will, alſo aus innerſtem Naturgrund, aus Selbſtliebe, daß eine „moraliſche Ordnung" ſei, daß mit dem Verbrechen Strafe, Uebel, mit der Tugend Lohn, Glück verbunden ſei. Conscia mens ut cuique sua est, ita concipit intra Pectora pro facto spemque metumque suo. (Ovid. Fast. 1, 485.) Die Götter vollſtrecken nur dieſen Willen, erfüllen nur dieſe Hoffnung, dieſe Furcht. Der Verbrecher ſelbſt wünſcht ſich freilich, wenigſtens in der Regel, keine Strafe, aber der Verletzte und ſeine theilnehmenden Mitbürger wünſchen ihm dafür von Herzensgrund den Henker an den Hals oder doch, falls ſie ihm nicht leiblich beikommen können, an das Gewiſſen.

20.

Die Strafen der beleidigten Gottheit.

Der Menſch, meinetwegen auch der Wille, aber nur nicht der freie d. h. der leere, der eingebildete, ſondern der von dem zeitlichen und räumlichen Standpunkt, von Natur und Geſchichte, von Geburt und Geſchlecht, von Stand und Alter beſtimmte und erfüllte Wille iſt das Schickſal des Menſchen. Wie reimt ſich aber dieſer Satz mit der Thatſache, daß die Götter nicht nur die den Menſchen widerfahrenen Rechtsverletzungen, ſondern auch, und zwar noch ſtrenger, die ihnen ſelbſt von den Menſchen angethanen Beleidigungen ſtrafen? Sind dieſe Strafen nicht offenbare Beweiſe, daß es auch Gemüthsbewegungen der Götter gibt, die ſich nur auf ihr eignes Selbſt beziehen, folglich auch Uebel und Schickſale, die nicht im Menſchen, ſondern in dem perſönlichen Weſen und

Willen der Götter ihren Urſprung haben? Nein! denn auch die Strafen, welche die Götter in ihrem eignen Intereſſe ſcheinbar verhängen, geſchehen in Wahrheit im Sinne des Menſchen, ſo gut als das Beiwort des Zeus, daß er ſich am Blitze, ſeinem furchtbarſten Strafwerkzeug — „furchtbar iſt der Donner“, Il. 14, 417 — ergötzt, daß er *τερπικέραυνος* iſt, auch dem Menſchen zukommt, auch dieſer ſich am Blitze erfreut, wenn er das verruchte Haupt des Meineidigen, des Mörders, des Diebes zerſchmettert.

Poſeidon verhängte einen furchtbaren Seeſturm über Odyſſeus, weil er ihm zürnte wegen der Blendung ſeines Sohnes, Helios gleichfalls, weil er über Odyſſeus Gefährten aufgebracht war, welche ihm ſeine Rinder getödtet hatten. Aber welcher Vater hätte die Blendung ſeines, wenn auch noch ſo ungeſchlachten Sohnes, welcher Beſitzer den Todtſchlag ſeiner Heerden ungeahndet gelaſſen? Wer dem Poſeidon ſeinen Sohn blendet, kann auch meinen blenden, wer dem Helios die Rinder raubt, auch meine rauben. Der poſeidoniſche Seeſturm entſprang daher aus einem ſehr menſchlichen Gemüthsſturm: Poſeidon vollſtreckte, obwohl er nur in ſeinem perſönlichen Intereſſe handelte, den Rachewunſch verletzter Kinderliebe, Helios den Rachewunſch verletzter Eigenthumsliebe. „Strafe, ſagt Helios zu Zeus, die Gefährten des Odyſſeus, welche mir frevelhaft die Rinder tödteten, an denen ich meine Freude hatte“ (*ᾗσιν ἔγωγε χαίρεσκον* O. 12, 380).

Aber wie ſteht es denn mit andern Strafen bei Homer, die offenbar die Götter nur aus verletztem Ehrgeiz verhängten, wie mit dem kalydoniſchen Waldſchwein, welches Artemis ſandte, zürnend, daß ihr allein kein Opfer der Ernt' auf fruchtbarem Acker Oeneus brachte, „ſei's daß er es vergaß, *ἢ λάθετ'* (aber doch ſich eigentlich vorgenommen hatte) ἢ οὐκ ἐνόησεν, oder gar nicht (und nie) daran dachte.“ (Fäſi.) J. 9, 533. Opfer ſind die Ehrengaben, die der Menſch den Göttern ſchuldet; wer aber den Göttern nicht gibt, was den Göttern gebührt, gibt auch den Menſchen nicht, was ihnen gebührt, gleichgültig, ob aus bloßer Unachtſamkeit oder vorſätzlicher Nichtachtung. Der Menſch ſelbſt beſtraft ja nicht nur, was aus böſer Abſicht, ſondern auch, was aus bloßer Unbedachtſamkeit, ja oft ohne Wiſſen und Willen geſchieht, und zwar nicht nur an Andern, ſondern auch — διὰ λύπης ὑπερβολήν (Plut. de fluviis) — an ſich ſelbſt, wie ſo viele Beiſpiele, namentlich bei den Griechen, beweiſen. Ja! je werthvoller der verletzte Gegenſtand, je ſchmerzlicher ſeine Verletzung, deſto weniger unterſcheidet er zwiſchen Vorſätzlich und Unvorſätzlich. Wer Menſchenblut vergießt, deſſen Blut muß wieder vergoſſen werden, mag der Blutvergießer Mörder oder Todtſchläger, Menſch oder Vieh ſein. (1. Moſ. 9, 5. 6. 2. Moſ. 21, 28.) Wenn alſo Artemis den kalydoniſchen Eber ſandte, ohne Rückſicht darauf, ob das unterlaſſene Opfer Folge von abſichtlicher Geringſchätzung oder bloßer Unachtſamkeit war, ſo that ſie nur, was gewiß die Kalydonier ſelbſt gethan haben würden, wenn ein Anderer irgend eine Schuldigkeit gegen ſie, ſei's nun ohne oder mit Vorſatz, außer Acht gelaſſen hätte.

Die Artemis Triklaria befahl einſt eine Prieſterin von ihr, eine Jungfrau von ausgezeichneter Schönheit, nebſt ihrem Geliebten Menalippos ihr zu opfern, und beſtrafte zugleich ihr Heimathland mit Unfruchtbarkeit und tödtlichen Krankheiten, weil ſie, von ihren hartherzigen Eltern an ihrer Vereinigung verhindert, den Tempel der Artemis zur Befriedigung ihrer Liebe benutzt hatten. (Paus. 7, 19, 2.) Artemis war die ewige Jungfrau und zwar die Jungfrau, die noch nichts von den Banden der Liebe, geſchweige dem Joche der Ehe weiß und wiſſen will. Wer daher in dem Tempel der Artemis der Liebe huldigte, der that in den Augen der Jungfrau, was ihrem Weſen widerſprach, ihren keuſchen Sinn empörte, der verletzte das Heiligthum, das Rechtsgebiet der Jungfräulichkeit. In der Ehre der Artemis war die Ehre jeder Jungfrau angegriffen. Alles zu ſeiner Zeit und an ſeinem Orte! Was hier erlaubt und ſchicklich, iſt dort unerlaubt und unſchicklich. Wer zwiſchen dem Tempel der Venus und dem der Artemis keinen Unterſchied macht, der unterſcheidet in ſeiner blinden, rückſichtsloſen Begierde auch nicht zwiſchen Frau und Jungfrau, zwiſchen Bordell und Brautgemach, der verſündigt ſich nicht nur gegen die Ehre der Götter, ſondern ſtürzt auch die menſchlichen Geſetze um, wie Pauſanias bei der eben angeführten Geſchichte von der Liebe bemerkt. Daher treffen auch die Tempelſchänder nicht nur die Strafen der Götter, d. h. Naturübel — wie „Krieg, Hunger, Peſt und Erdbeben,“ welche auch nach dem Glauben der alten chriſtlichen Regenten und Richter „durch die ſchwerſte Uebelthat, die Gottesläſterung zum Untergang und Verderben ganzer Länder verurſacht werden“ — ſondern auch die Strafen der Menſchen. So ſteinigten die Arkader den Ariſtokrates, weil er eine Prieſterin der Artemis Hymnia in ihrem Tempel geſchändet hatte. (Paus. 8, 5, 8.) So beſtrafte der römiſche Senat den Q. Pleminius, weil er den Schatz der Proſerpina beraubt hatte, während eben dieſe Göttin wegen eines ähnlichen Vergehens an dem König Pyrrhus ſich ſelbſt rächte. (Val. Max. 1, 1. 21. Ext. Ex. 1.) Quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur injuriam. (Cod. Just. 1, 5, 4.)

Was hat es denn nun aber für eine Bewandtniß mit der Strafe, welche den Eurytos traf, weil er den Apollo zum Wettkampf im Bogenſchießen aufforderte, dafür aber von ihm mit einem frühzeitigen Tode beſtraft wurde? (O. 8, 224.) Mit der Strafe ferner, welche die Muſen über den thrakiſchen Sänger Thamyras verhängten, weil er ſich brüſtete zu ſiegen im Liede und ſängen auch ſelber die Muſen gegen ihn, dafür aber ſeiner Augen und ſeiner Kunſt beraubt wurde? (J. 2, 595.) Mit der Strafe endlich der Niobe, welche ſich der roſigen Latona gleich geachtet, ja ſich ihr gegenüber rühmte, daß die Göttin nur zwei, ſie ſelbſt aber ſo viele Kinder geboren habe, dafür aber von Apollo und Artemis aller ihrer Kinder beraubt wurde? (J. 24, 603.) Sind dieſe Strafen nicht unverkennbare Beweiſe von der Selbſtſtändigkeit des göttlichen Zorns oder religiöſen Gefühls? Mit Nichten. Wer ſich den Göttern gleich ſetzt, hält ſich für vollkommen, für das Höchſte, was in irgend einer Gattung nur immer gedacht und gewünſcht werden kann; denn die Definition chriſtlicher Theologen, daß Gott das Höchſte iſt, was gedacht oder vielmehr in erſter Inſtanz gewünſcht werden kann, gilt auch von den griechiſchen Göttern. Wer ſich aber für das verwirklichte Ideal in irgend einer Sphäre hält, der ſetzt ſich über alle Andern ſeines Gleichen hinweg, der läßt ihnen nichts mehr zu thun und zu hoffen übrig — denn alles Thun, wenigſtens in dieſem Punkt, wovon es ſich hier handelt, beruht nur auf der Hoffnung, daß noch Etwas zu thun ſei, daß man das bisher Geleiſtete noch überbieten könne — der bringt ſie um ihr Verdienſt, ihre Anſprüche, auch Etwas zu ſein; der macht ſich eben dadurch zu einem Gegenſtand des Haſſes, der Mißgunſt, des Neides. Der Neid der Götter iſt der Neid der Menſchen gegen diejenigen, die ſich über ſie erheben, zumal wenn dieſe zumeiſt, ja zuletzt immer unverdiente, weil von der Natur ſtammende Vorzüge als perſönliches Verdienſt hochmüthig ſich anrechnen, das Gefühl ihrer Vorzüge nicht mäßigen in dem Gefühl der Gleichheit mit den andern Menſchen hinſichtlich ihrer übrigen Eigenſchaften, und ſo das geſtörte Gleichgewicht zwiſchen ſich und den Andern wieder herſtellen.

Es gibt nicht nur einen Neid des Pöbels, der ſagt: du ſollſt nicht mehr ſein, als ich bin, ſondern auch einen ariſtokratiſchen und monarchiſchen Neid, der ſagt: du ſollſt nicht ſein, was ich bin; du mußt unter mir bleiben, ſonſt kann ich nicht über dir ſtehen. Dieſer Neid iſt der Neid der Götter, inſofern ſie, als perſönliche Weſen vorgeſtellt, dem Menſchen gegenüber die hohe Ariſtokratie bilden. Aber gleichwohl iſt dieſer auf Seiten der Götter ariſtokratiſche Neid nur eine poetiſche Figur und Umſchreibung des plebejiſchen Neides auf Seiten der Menſchen; denn dem Verbote der Götter: du ſollſt mir nicht gleich ſein wollen, liegt ja nur das menſchliche Verbot zu Grunde: du ſollſt nicht mehr ſein wollen, als wir Menſchen ſind, und biſt du wirklich mehr, ſo mache wenigſtens dieſes Mehr nicht auf übermüthige, verletzende Weiſe geltend, bedenke, daß du weſentlich doch daſſelbe biſt, was die Andern, ſo gut wie ſie dem Irrthum, dem Alter, der Krankheit, dem Tode, kurz dem menſchlichen Loos und Elend unterworfen. Die Griechen, ſagt Achämenes, der Bruder des Xerxes, zu dieſem, beneiden den Glücklichen (neiden um das Glück) und haſſen den Mächtigeren, *τοῦ τε εὐτυχέειν φϑονέουσι, καὶ τὸ κϱέσσον στυγέουσι.* (Herod. 7, 236.) „Die Götter und Heroen, ſagt ebenfalls bei Herodot (8, 109) Themiſtokles in Betreff des Xerxes, gönnten nicht einem Manne die Herrſchaft von Aſien und Europa:“ aber vor allem gönnten ihm die wirklichen Griechen ſelbſt nicht dieſes Uebermaaß von Macht. „Grauſame, läßt Ovid die ſchon ihrer Söhne beraubte Niobe zur Latona ſagen, Grauſame, weide das Herz an unſerem Grame. Weide dir, ſprach ſie, das Herz, bis es ſatt werd' unſeres Jammers. Hüpf' im Triumph! mich trägt man zu Grabe, obſiegende

Feindin." (Met. 6, 280.) Aber ſo wie die Göttin hätte Ovid jedes ſterbliche Weib, welches die Niobe wegen ihres Kinderſegens beneidete und wegen ihres Hochmuths beſtraft wünſchte, ſich an ihrem Unglück weiden laſſen können.

Aber wie verhält es ſich denn endlich mit dem welthiſtoriſchen Beiſpiel göttlicher Rache, dem Untergange Troja's, welchen die Götter auf Anſtiften der gehäſſigen Here beſchloſſen? Aber woher kam dieſer Haß? Here war beleidigt von Paris, weil er Aphrodite ihr und Pallas vorgezogen hatte. „Stets blieb ihnen verhaßt die heilige Troja um der Frevelthat Alexandros, welcher die Göttinnen ſchmähte (νείκεσσε, „nicht lobte, tadelte, dadurch kränkte"), da ihm ins Gehöfte ſie kamen und ſie pries, die zum Lohn ihm verderbliche Ueppigkeit darbot." (J. 24, 25—30.) Der Haß der Here iſt alſo nicht von ſelbſt entſprungen, ſondern hat einen menſchlichen Vater; Paris hat ihn gezeugt, Paris alſo jenes für Troja ſo verderbliche Kriegsfeuer angeſchürt. Das Urtheil des Paris, welches der Liebesgöttin den Vorzug zuſprach, blieb ja nicht bei Worten ſtehen; es wurde That; es vollſtreckte ſich in dem Raub der Helene. Erſt der Grimm über dieſe Verletzung des Haus-, Gaſt- und Eherechts verdichtete das unſchädliche himmliſche Feuer des Götterzorns zur verderblichen Kriegsflamme. Here iſt ja an und für ſich ſelbſt — freilich nur für *uns* von unſerm Standpunkt aus — das perſonificirte, den Troern todtfeindliche Weſen und Princip der Achäer. „Wahrlich aus dir ſelber, ſagt Zeus, wenn gleich ironiſch, zur Here, ſind die Achäer entſprungen." (J. 18, 358). Der Zorn der Here geht daher nur ſo dem Zorne des Menelaos und Agamemnon voraus, wie die Verbalinjurie der Realinjurie.

„Die Böſes ihm thaten, alle Freier beſtraft er mit ſchrecklicher Rache." Nein! erwiedert auf dieſe Worte der Eurykleia die allerdings noch nicht von der Anweſenheit ihres Mannes überzeugte Penelopeia, „ein unſterblicher Gott erſchlug die trotzigen Freier, welchen der Frevel empört und die ſeelenkränkende Bosheit“, *ὕβριν ἀγασσάμενος* (anſtaunend, haſſend, zürnend) *θυμαλγέα καὶ κακὰ ἔργα*. (O. 23, 63. 64.) Ebenſo ſagt Agamemnon, erzürnt über den Eidbruch der Troer: Zeus wird „gegen ſie all' erſchüttern das Graun der umnachteten Aegis, zürnend ob ſolchem Betrug“, *τῆςδ' ἀπάτης κοτέων* (J. 4, 168). So empört die Götter, was das menſchliche Herz empört; ſo empfinden ſie, was der Menſch empfindet. „Du haſt, ſagt (Jeſaias 38) der vom Tod auf ſeine Thränen und Bitten errettete Hiskia in ſeinem Danklied an Jehovah, dich meiner Seele herzlich angenommen, daß ſie nicht verdürbe“, wörtlich: חָשַׁקְתָּ (ein Wort, das von der Liebe des Mannes zum Weibe und Jehovahs zu ſeinem Volke gebraucht wird und eigentlich ſich anhängen bedeutet). Du haſt (heraus) geliebt meine Seele, mein Leben, mich aus der Grube, dem Grabe des Verderbens, ſtatt: du haſt aus Liebe meine Seele aus dem Grabe errettet. Das heißt: du haſt aus demſelben Herzensgrunde, aus derſelben Anhänglichkeit an mein Leben, aus derſelben Liebe, aus welcher ich nicht ſterben wollte, mich nicht ſterben laſſen. Es könnte daher recht gut ſtatt Du Ich ſtehen, wenn nicht der Unterſchied von Alleskönnen und Nichtskönnen im Wege ſtünde. So ſind alſo die Götter nur die Reflexerſcheinungen und Reflexbewegungen der menſchlichen Empfindungsnerven; nicht idioelektriſche Weſen, ſondern nur die Leiter der im Gemüthe des Menſchen aufgehäuften Elektricität; nicht Selbſtlaute, ſondern Mitlaute.

Die Götter als ſelbſtſtändige, menſchenloſe Weſen auffaſſen, als „Dinge oder Weſen an ſich“ zum Gegenſtand des Denkens machen, heißt das Echo für ein Ding an ſich halten, heißt über das Echo als ein abſolutes Weſen ſpeculiren und disputiren, ohne daran zu denken, daß der Urheber dieſes bezaubernden, aus ſich ſelbſt entſprungenen Schallweſens, dieſer akuſtiſchen Aſeität, Perſonalität und Subſtanzialität oder wie ſonſt die wälſchen Namen lauten, im eignen Kehlkopf ſteckt, daß die Götter nichts anderes ſind, als das Echo von dem ſei's nun freudigen, ſei's ſchmerzlichen Ach Gott! Geſchrei der menſchlichen Stimme.

Allerdings erſcheinen auch die Götter dem Auge, aber nur dem Ohre verkünden ſie ihr wahres Weſen. So ſchnell wie der Blitz verſchwindet die Göttergeſtalt, aber ſo andauernd, ſo nachhaltig, ſo eindrucksvoll, wie der Donner, iſt die Stimme der Götter. „Aus den Augen, aus dem Sinn", aber aus den Ohren, in den Sinn. „Der Herr redete mit euch mitten aus dem Feuer. Die Stimme ſeiner Worte hörtet ihr, aber kein Gleichniß (Geſtalt, Form, Bildniß) ſahet ihr außer der Stimme." (5. Moſ. 4, 12.) Aber was ſagt dieſe Götterſtimme? Daſſelbe, was das optiſche Echo in dem Orakel der Demeter zu Paträ, der Spiegel, worin der Kranke, nachdem er zu dem Gotte gefleht und geopfert hatte, ſich lebendig (geſund) oder auch todt erblickte (Pausan. 7, 21, 5); nur daß die Gottesſtimme ſich nicht allein, wie dieſes Orakel, auf die Fragen der Kranken beſchränkt, ſondern auch Anrufungen und Anfragen ganz andrer Art entweder mit dem Amen des Segens, der Hoffnung oder dem Amen des Fluchs, der Furcht beantwortet, beſtätigt. „Der König David ſprach: ſetzet meinen Sohn Salomo zum König über Iſrael. Da antwortete Benaja, der Sohn Jojada, dem König und ſprach: Amen (es ſei ſo, es geſchehe, γένοιτο), es ſage der Herr, der Gott meines Herrn Königs, (auch) alſo." (1. Kön. 1, 32—36.)

21.

Das er- und verwünſchte Schickſal.

Das nicht nur bei Homer, ſondern überall und überhaupt zweideutige und ſchwankende Verhältniß der Götter zum Schickſal, d. h. zur Nothwendigkeit [46] findet ſeine Erklärung in dem ſchwankenden Weſen der menſchlichen Wünſche. Was iſt und geſchieht, ſteht bald im Einklang, bald im Widerſpruch mit den menſchlichen Wünſchen. Bin ich geſund und glücklich, ſo will ich leben, ewig leben ſogar; bin ich aber krank und elend, ſo will ich ſterben. Keiner, ſagt Artabanus bei Herodot (7, 46) zu dem über die kurze Lebensdauer des Menſchen beim Anblick ſeines Heeres weinenden Xerxes, keiner iſt in dem ſo kurzen Leben ſo glücklich, daß er nicht oft lieber zu ſterben als zu leben wünſchte; denn wenn uns Unglücksfälle treffen und Krankheiten zerrütten, ſo kommt uns das Leben trotz ſeiner Kürze doch lang vor, ſo daß der Tod bei dem Elend des Lebens die erwünſchteſte Zuflucht des Menſchen iſt, καταφυγὴ αἱρετωτάτη. Will ich leben, ſo iſt der Tod für mich eine feindliche, blinde, unbegreifliche Nothwendigkeit; denn in meiner Lebensliebe finde ich keinen Grund für ihn, kann ich ihm keinen Sinn abgewinnen. Sinn hat für mich nur, was nach meinem Sinn iſt; was meinem Willen, meinem Geſchmack, meinem Intereſſe, widerſpricht auch meinem Verſtande; ich ſterbe daher nur, weil ich eben ſterben muß, ohne einen einleuchtenden Grund für den Tod zu finden. So reichen die Augen des Menſchen nicht weiter als ſeine Wünſche und Intereſſen. Mit der wiſſenſchaftlichen Kultur erweitern ſich allerdings mit den Wünſchen auch die Einſichten, aber doch gilt auch hier: was der Menſch nicht mag, nicht ausſtehen kann, dem kann und will er auch kein Recht, keinen Grund in ſeinem Verſtande einräumen. Die Kämpfe der Menſchen — und nur im Kampfe, nicht in indifferenten Zuſtänden erkennt man ihr wahres Weſen — gegen neue Lehren und Einrichtungen, die ihren lieben, theuern Gewohnheiten des Denkens und Lebens widerſprechen, beweiſen dieß augenſcheinlich. Sie wollen nicht, daß der Neuerer Recht hat, ergo hat er Unrecht, ob ſie ſich gleich natürlich in die angenehme Selbſttäuſchung verſetzen, zu glauben, daß ſie nicht aus Widerwillen, nicht aus Selbſtſucht, ſondern nur aus puren Vernunft- oder Wahrheitsgründen ſeine Sache verwerfen.

Aber etwas ganz andres iſt es, wenn der Menſch elend und unglücklich iſt, wenn das Leben ihm zur Laſt und Pein wird; dann bekommt die blinde Nothwendigkeit Augen, das finſtere Todtenreich Licht und Verſtand; dann wird der ſonſt unbeugſame Tod ein geſchmeidiges, mildes Weſen, dann ein vernünftiger Schluß des Lebens; denn die Vorderſätze dazu liegen in den menſchlichen Wünſchen. „O ſüßer (freundlicher, angenehmer, liebenswürdiger, γλυκύς) Hades, o Bruder des Zeus, ruft Herakles in ſeiner Schmerzensqual den Tod bei Sophokles an, ende meine Leiden (wörtlich: bringe mich zu Bette, zur Ruhe, εὔνασον), mit ſchnellem Tode den Unglücklichen vernichtend.“ (Trach. 1039.) „O Tod, Tod, ruft gleichfalls bei Sophokles Philoktetes in ſeiner Schmerzenspein: wie kannſt du doch, immerfort gerufen, ſo jeden Tag nicht einmal kommen?“ Der Tod iſt daher je nach den wechſelnden Zuſtänden des menſchlichen Lebens ein ebenſo erwünſchtes, als verhaßtes, ebenſo freundliches, als feindliches, ebenſo göttliches, als dämoniſches oder vielmehr kakodämoniſches Weſen. Und iſt er erwünſcht, ſo preiſt der Menſch die Allmacht der Götter, die auch den Tod in ihrer Gewalt haben, durch den Tod ihn von dem Elend des Lebens erlöſen, preiſt ſie als Befreier und folglich als ſelbſt freie Weſen.

Iſt aber der Tod nicht erwünſcht, ſo ſchmäht der Menſch oder beklagt wenigſtens im Stillen die Unmacht und Unfreiheit der Götter, weil ſie hinter ſeinen Wünſchen zurückbleiben, nicht zu thun vermögen, was er zu wünſchen vermag.

Der Tod iſt aber der Repräſentant des Schickſals überhaupt und zwar in ſeiner furchtbarſten Geſtalt. Die griechiſchen Worte: *οἶτος, πότμος, κήρ, κῆρες, μοῖρα, μόρος* bedeuten Geſchick, Schickſal, aber bedeuten auch zugleich den Tod, und zwar bei Homer entweder allein für ſich, wie *πότμος ἑτοῖμος* (J. 18, 96), *ἐπ᾽ ἰχθύσι κῆρα φέρουσα* (J. 24, 82), *κῆρ᾽ ἀλεείνων* (J. 16, 817), oder, was der gewöhnlichſte Fall iſt bei den homeriſchen Worten: Ker, Keres, Moira, verbunden mit Thanatos (Tod), wie *θάνατος καὶ μοῖρα* (J. 3, 101), *μοῖρ᾽ ἔλαβεν μέλανος θανάτοιο* (O. 17, 326), *κῆρες θανάτοιο* (J. 2, 302) oder andern die Eindrücke und Wirkungen des Todes bezeichnenden Beiworten, wie das verderbliche Schickſal *κῆρ᾽ ὀλοήν* (J. 13, 665), die ſchlimmen oder böſen Schickſals- (Todes-) Göttinnen *κακὰς κῆρας* (J. 12, 113), das ſchwarze Geſchick *κῆρα μέλαιναν* (J. 14, 462), das Schickſal, deſſen „Namen ſchon Abſcheu und Schrecken erregt“ *μοῖρα δυςώνυμος* (J. 12, 116). Ebenſo gebrauchen die Griechen *ἡ πεπρωμένη* (nämlich *μοῖρα*) oder *τὸ πεπρωμένον*, welches Wort gleichfalls Loos, Schickſal bedeutet, für Tod und ſagen: das Schickſal ſtatt: der Tod ergriff ihn, d. h. er ſtarb; ebenſo das Wort *αἶσα*, z. B. Oppian (de Venat. 2, 440. ed. Schneider.) *τοὶ δ᾽ αἶσαν* (Geſchick, Todesgeſchick, Tod) *ἐν ὀφθαλμοῖσιν ὁρῶντες*. Repräſentant der Nothwendigkeit oder des Schickſals überhaupt iſt der Tod aber deßwegen, weil er das Allerwiderwilligſte, das Nothwendige überhaupt aber nichts andres iſt als eben das Widerwillige und Widerwärtige, das den menſchlichen Wünſchen Widerſprechende, das Unwiderſtehliche, das Unvermeidliche — μοῖρ' ὀλοή, τὴν οὔτις ἀλεύαται, ὅς κε γένηται (O. 24, 29) — das Unabänderliche, aber doch ſo gerne, wenn es nur möglich wäre, Abgeänderte. Schon das Wort Ἀνάγκη, welches jedoch bei Homer noch nicht die Nothwendigkeit im Allgemeinen bedeutet, die Nothwendigkeit in dem Sinne, in welchem die ſpätern Griechen ſagten: mit der Nothwendigkeit kämpfen ſelbſt die Götter nicht, ἀνάγκῃ δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται [47], beſtätigt dieß, denn es bedeutet urſprünglich Zwang, Gewalt, Feſſel, und ſteht daher dem entgegen, was man von ſelbſt, aus freien Stücken, d. h. gern oder aus Neigung iſt und thut. „Nicht wollend aus Zwang", „zwar ungern, aber genöthigt" überſetzt Voß οὐκ ἐθέλουσ' ὑπ' ἀνάγκης (O. 2, 110. 19, 156). „Die Feigen gedrängt in die Mitte, daß wer ſogar nicht wollte, die Noth ihn zwänge zu kämpfen", οὐκ ἐθέλων τις ἀναγκαίῃ πολεμίζοι (I. 4, 300). „Ich kam nicht mit Willen; gewaltſam wider meinen Willen mit Zwang ſchleppten Räuber mich fort", ἤλυθον οὐκ ἐθέλουσα· βίῃ δ' ἀέκουσαν ἀνάγκῃ. (Hymn. in Demet. 124.) „Keiner hat dieſe (Zwietracht, welche mit Grauſamkeit das Uebel des Kriegs und Streites fördert) gern, aber aus Zwang oder Nothwendigkeit (weil es die Götter wollen) iſt ſie geehrt", οὔτις τήνγε φιλεῖ βροτὸς ἀλλ' ὑπ' ἀνάγκης (Hesiod. Op. 15). Denn „jedes Uebel, bemerkt der neuplatoniſche Scholiaſt (in: Hesiodi Opera et Dies ed. Vollbehr) zu dieſem Verſe, iſt wider Willen, unfreiwillig, ἀκούσιον, wie auch Platon ſagt." Die Eigenſchaften des als perſönliches Weſen, als Gott vorgeſtellten Todes: die Grauſamkeit, Unbarmherzigkeit, Unerbittlichkeit und Unbeſtechlichkeit — der Tod allein, ſagt Aeſchylos, nimmt keine Geſchenke an — ſind daher die Eigenſchaften des Schickſals überhaupt.

Aber gleichwohl gibt es keine Naturnothwendigkeit, die nicht je nach Zeit und Umſtänden erwünſcht und herzlich willkommen wäre, wie ſo eben ſelbſt an dem Tode ſich gezeigt hat. „Unbändiger iſt, ſagt Odyſſeus, und ſchrecklicher nichts als der Hunger, welcher ſtets mit Gewalt an ſich die Menſchen erinnert“ (ἐκέλευσεν ἕο μνήσασθαι ἀνάγκῃ, gebietet, an ihn zu denken, auch wenn man nicht will, zwingt, nöthigt dazu, O. 7, 216). „Ein großes Uebel für die Menſchen iſt der Magen“ (oder Bauch, ἡ γαστήρ), ſagt Athenäus 10, 19, und führt den Komiker Alexis an, der dem Magen alle ſchmachvollen Leiden und Widerwärtigkeiten ſchuld gibt, und den Diphilos, welcher den Vers des Euripides: „die Noth und mein mühſel'ger Magen bezwinget mich“ lobpreiſend ausführt. Und bei Artemidor 1, 76 heißt der Magen ein grauſamer und geſtrenger Herr, dem der Menſch Sklavenſold entrichtet — ein dominus acerbus, crudelis, inexorabilis, wie Rigalt zu dieſer Stelle bemerkt, alſo daſſelbe, was ſonſt der Todesgott. Aber dieſes menſchenfeindliche Weſen iſt der Hunger nur in dem unglücklichen, ſeinem Sinn widerſprechenden Fall, wo keine Speiſen vorhanden ſind; denn er iſt ja der Appetit, das Verlangen nach Speiſen. Wenn daher die Eßgier mit Diphilos ausruft: „nichts iſt mühſel'ger (mühbeladner, elender, allduldender, ταλαιπωρότερον) als der Magen“; ſo ruft dagegen der Eßgenuß mit dem Schlemmer des Alexis aus: „nichts geht über Eſſen und Trinken“, γαστρὸς οὐδὲν ἥδιον. (Athen. 8, 15.) Hätte darum der Menſch nicht von Natur Hunger, müßte er nicht eſſen, er würde ſicherlich, um ſich den Genuß des Eſſens zu verſchaffen, den Hunger aus ſich ſelbſt erfunden haben, gleichwie er auch, trotzdem daß der Hunger eine, leider! für Unzählige höchſt tragiſche, unbezwingliche Nothwendigkeit iſt, ſei's nun in Folge der Natur oder nach chriſtlicher Lehre in Folge des Sündenfalls, aus Schwelgerei genug Mittel erſonnen hat, ſich Hunger zu machen. Was aber von der **Nothwendigkeit des Hungers**, das gilt auch von andern Nothwendigkeiten, wie z. B. der des Schlafs, denn „es iſt nicht möglich, daß ſchlaflos immer beharren Sterbliche, denn die Götter verordneten jegliches Dinges Maaß und Ziel", *ἐπὶ γάρ τοι ἑκάστῳ μοῖραν ἔθηκαν Ἀθάνατοι θνητοῖσιν.* (O. 19, 591—93.)

Wenn der Schlaf dem Zeus kommt, „wo nicht er ſelber gebietet" (*ὅτε μὴ αὐτός γε κελεύοι*, J. 14, 248), wo alſo der Zeus oder Menſch wachen will oder möchte, damit nicht ein Unglück oder ſonſt was wider ſeinen Willen geſchieht, gleichwie während des von der Here über Zeus verhängten Schlafes ſein Sohn Herakles von derſelben verfolgt wurde, während des Schlafes des Odyſſeus nach ſeiner Abfahrt von Aeolien die Gefährten deſſelben den Windſchlauch zu ſeinem und ihrem Unglück öffneten und dann auf der Inſel des Helios ſich vollends ins Verderben ſtürzten: ſo iſt der Schlaf der Herr oder Feind der Götter und Menſchen — *ὁ παγκρατής*, Allherrſcher heißt der Schlaf bei Sophokles; *πανδαμάτωρ*, Allbändiger bei Homer J. 24, 5; *δαμασίφως*, Menſchenbändiger bei Simonides (Schol. zu J. 24, 5) — der Schlaf ein grauſames, unbarmherziges Weſen wie der Tod, wie das Schickſal überhaupt: *νηλέϊ ὕπνῳ* (O. 12, 372), *ὕπνος σχέτλιος* (O. 10, 68). [48] Kommt der Schlaf aber auf Befehl, d. h. auf Wunſch, ſo iſt Zeus oder der Menſch der Herr des Schlafes und der Schlaf ſelbſt ein ſüßes, liebliches Weſen — *ἡδύς, νήδυμος, γλυκύς, γλυκερός, μαλακός, ἀμβρόσιος, μελίφρων* heißt er bei Homer — ſo hochgeſtellt, ſo lieb „als die Liebe, der ſüße Geſang und bewunderte Reigentanz" (J. 13, 636). In Sikyon war der Schlaf abgebildet, wie er einen Löwen einſchläferte, mit dem Beinamen: *ἐπιδώτης*, der Wohlthäter, der Geber. (Paus. 2. 10. 2.) Epidotes heißt aber auch Zeus ſelbſt, weil er dem Menſchen Gutes gibt oder thut. (Paus. 8, 9, 1.)

Ein anderes Beiſpiel iſt Aphrodite, die Göttin der Liebe. Was iſt lieblicher als ſie, die „holdlächelnde“? was „anmuthiger als die Werke der Hochzeit“? (Hom. J. 5, 429.) „Was bezaubernder als die Lieb’ und Sehnſucht, womit ſie alle Herzen der Götter bezähmt und ſterblichen Erdebewohner“? (J. 14, 198.) „Was iſt Leben, ſagt Mimnermos in ſeinen Elegieen, Genuß was ohne die goldene Liebe? Todt ſei ich, wenn nicht mehr dieſe am Herzen mir liegt.“ Aber zugleich iſt ſie „unüberwindlich und unbeſiegbar“ (Sophokles), ſtark wie die Nothwendigkeit, [49] eine Macht, „der nichts entgeht, keiner der ſeligen Götter, keiner der ſterblichen Menſchen“ (Hymn. in Ven. 34 und Sophokles Antig. 787), die ſelbſt, wenn es ihr beliebt, ſogar den Zeus, der doch die höchſte Macht beſitzt, bethört, ſeines Verſtandes beraubt und ſelbſt mit ſterblichen Weibern vereinigt (Hymn. in Ven. 36—40). Ein Beiſpiel dieſer Macht der Liebe über Zeus iſt die Scene in der Ilias, wo die Liebe ſeinen verſtändigen Sinn verdunkelte (J. 14, 294), oder wie ſich Zeus ſelbſt ebendaſelbſt ſpäter (316) ausdrückt, ſeinen Sinn rings umfluthend bewältigte, und dadurch ſeinen Willen, ſeinen wenn auch nur momentanen Schlachtplan vereitelte. Wenn aber die Liebe ſo den Menſchen ergreift, daß er über dem Gegenſtand derſelben alle andern Gegenſtände vergißt, daß er durch ſie in Widerſtreit kommt mit ſeinen andern Intereſſen und Neigungen, denn außer der Geſchlechtsliebe hat er auch Ehrliebe, Vaterlandsliebe, Freiheitsliebe, Lebensliebe, Verwandtenliebe u. ſ. w., daß er durch ſie zu verderblichen Handlungen wider ſeinen Willen — denn kein Weſen will ſein und der Seinigen Unglück — verleitet wird, wie es der Fall mit der Helene war, die über dem Paris den Gatten, die Tochter, die

Freundinnen, die Heimath vergeſſen (J. 3, 174. O. 4, 263) und dadurch ſo viel Unheil über die Achäer und Troer gebracht hatte; dann verflucht der Menſch, wenn er wieder zur Beſinnung kommt, ſein Daſein, wie eben dieſe Helene (J. 6, 343. 3, 173); dann iſt die Liebe eine beklagenswerthe Ate, Verblendung der Aphrodite (O. 4, 261): dann ein böſes, hartes Verhängniß der Götter oder des Schickſals (*οἷσιν ἐπὶ Ζεὺς θῆκε κακὸν μόρον*, J. 6, 357). Zwar nennt ſich Helene ſelbſt ein ſchändliches Weib, eine unverſchämte Unheilſtifterin, ſchreibt alſo ſich oder Paris die Schuld ihrer Frevelthat zu, daher ſie auch Priamos zu ſich kommen läßt mit den tröſtenden Worten: „du nicht trägſt mir die Schuld, deß ſind die Unſterblichen ſchuldig.“ (J. 3, 164.) Aber beides iſt vereinbar. Stelle ich mir die Liebe vor als ein ſelbſtſtändiges Weſen, ſage ich demnach: die Liebe ergreift mich, gleichwie auch der Grieche z. B. ſagt: der Zorn ergreift mich, ſtatt: ich erzürne, der Kummer oder Schmerz hat mich, ſtatt: ich habe Schmerz oder Kummer (z. B. Hymn. in Ven. 200. 208), den Zeus feſſelte oder hatte nicht der Schlaf (J. 2, 2) ſtatt: Zeus hatte keinen Schlaf, der Muth erfaßte ihn (*ἕλεν μένος* J. 5, 136) ſtatt: er faßte Muth: ſo bin nicht ich, ſondern die Liebe die Urſache von dem, was ich aus Liebe oder vielmehr die Liebe durch mich gethan hat, ſo iſt dieſelbe ein von mir unterſchiedenes Weſen, ein Weſen außer und über mir, ein Schickſal. Stelle ich mir aber die Liebe als eine Eigenſchaft, Neigung oder Thätigkeit von mir ſelbſt vor, ſage ich demnach: ich habe oder faſſe Liebe zu dir, ſtatt: die Liebe hat oder ergreift mich, ſo bin ich ſelbſt auch der Urheber der aus Liebe begangenen Thaten. Aber beides reimt ſich in demſelben Sinne und Verſe ſelbſt zuſammen: „wie ich anjetzt dich lieb' und mich ſüßes Verlangen ergreifet“ (*ὥς σεο νῦν ἔραμαι καί με γλυκὺς ἵμερος αἱρεῖ* J. 14, 328 und J. 3, 446), denn ſprachlich könnte ſtatt ἔραμαι ich liebe eben ſo gut ſtehen: die Liebe hat oder ergreift mich, indem nicht nur vom Verlangen, vom Himeros geſagt wird, daß er den Menſchen ergreift und hat, ſondern auch von der Liebe, vom Eros; Ἀγχίσην δ' ἔρος εἷλεν (Hymn. in Ven. 91), ἔρως γὰρ ἔχεν (nämlich den Zeus und Poſeidon, Pind. Isth. 7, 64). Das eine iſt die poetiſche oder religiöſe, das andere die proſaiſche oder philoſophiſche Anſicht und Ausdrucksweiſe. „Ich habe die Lais“, aber ſie hat nicht mich, ſagt der Philoſoph; die Lais hat mich, oder ich bin von ihr beſeſſen, ſagt der Poet und Prophet. Gleichwohl iſt dieſer Unterſchied nicht nur ein ſprachlicher und theoretiſcher, ſondern auch pſychologiſch begründeter; denn ſo wie ein Trieb oder Bedürfniß nicht das gehörige Maaß überſchreitet, nicht aus der Stelle rückt, die es im Ganzen einnimmt, nicht den Menſchen in ſeiner Hausordnung und der Ausübung ſeiner übrigen Verrichtungen ſtört, ſo iſt es für ihn, obwohl eine Nothwendigkeit, doch eine Nothwendigkeit nach Herzenswunſch, eine Nothwendigkeit, die ihm wie ein Product ſeiner ſelbſt, als ſelbſtverſtändlich, ſelbſtgewollt, ſelbſtgemacht erſcheint, während daſſelbe im entgegengeſetzten Falle, wenn es außer ſein natürliches Bette tritt, wenn es nichts mehr neben und über ſich beſtehen läßt, wenn es mit despotiſcher Allgewalt auftritt, und ſo den Menſchen ins Verderben ſtürzt, als eine ſelbſtſtändige, unwiderſtehliche, unbegreifliche Schickſalsmacht erſcheint und wirklich auch ſo wirkt, wie ſich ſo eben an der Helene zeigte. Ein ſchönes Beiſpiel von der Allgewalt des Eros liefert auch Theokrit in ſeiner zweiten Idylle. „Wehe mir! tückiſcher Eros, wie haſt du das Blut aus den Adern, angeſchmiegt, wie ein Egel des Sumpfs mir alles geſogen.“ ... „O wie ich ſah, wie ich tobte! wie ſchwang ſich im Wirbel der Geiſt mir Elenden! Ach die Reize verblühten, nicht des Gepränges achtet' ich dort annoch; ſelbſt nicht, wie zu Hauſ' ich gekommen, weiß ich, ſondern mich hatt' ein brennendes Feuer verödet. Auf nun Theſtytis finde mir Rath für die peinliche Krankheit. Ganz beherrſcht mich Verlorne der Myndier“, *πᾶσαν ἔχει με τάλαιναν ὁ Μύνδιος* (nach Voß).

22.

Tod und Unſterblichkeit.

Die Götter ſind nicht dem Schickſal oder der Nothwendigkeit von Leiden und Krankheit, von Altern und Sterben, von Irren und Fehlen unterworfen, d. h. die Götter ſind die von der Nothwendigkeit emancipirten oder befreiten Wünſche des Menſchen, immer jung, immer geſund, immer heiter, in ſpäterer Vorſtellung: immer gut und weiſe zu ſein — nicht jetzt gut und vernünftig, dann wieder böſe, begierig, zornig, leidenſchaftlich, unbeſonnen, unvernünftig —; denn was der Menſch wünſcht, das wünſcht er ſich zugleich als ununterbrochen fortdauernd. Gottheit und Nothwendigkeit im Sinne der widerwilligen, unbegreiflichen, unverdaulichen Nothwendigkeit ſind daher die größten Gegenſätze. Die Jugend iſt eben ſo nothwendig als das Alter, eben ſo unabhängig vom Willen des Menſchen, als dieſes; aber jung iſt der Menſch gern, alt mit Widerwillen. Nicht in und mit der Jugend, ſondern erſt mit dem Verluſt derſelben erkennt ſich der Menſch als Unterthan einer unerbittlichen, dem Willen widerſtehenden Nothwendigkeit. [50] Die Jugend iſt daher eine Gottheit oder Eigenſchaft der Götter — *ἀγήρω τ' ἀθανάτω τε* (J. 12, 323. 17, 444. 8, 539) — nicht aber das Alter. „Den Göttern iſt das Alter verhaßt“, d. h. es ſteht im Widerſpruch mit dem Weſen eines Gottes, weil im Widerſpruch mit dem Willen des jugendlichen, in der Jugend ſein Ideal erblickenden Menſchen. Die Nothwendigkeit, d. h. die unerwünſchte mit den Göttern vereinbaren, iſt eben ſo viel als das, was man nicht wünſcht, mit dem, was man wünſcht, vereinbaren. So wenig der Wunſch immer jung zu ſein, ſich mit der Nothwendigkeit des Alterns zuſammenreimen läßt, denn er iſt ja gerade ein dieſer Nothwendigkeit entgegengeſetzter Wunſch, ſo wenig der Gott, in dem ſich dieſer Wunſch zur Perſon verkörpert. Die Gottheit hebt die Nothwendigkeit, dieſe jene auf. So weit die Götter herrſchen und wirken, ſo weit erſtreckt ſich die Freiheit, ſo weit die Macht des Gebetes, des Wunſches. Zeus kann mir wohl den Wunſch gewähren, nicht jetzt ſchon zu ſterben, keineswegs aber den Wunſch, gar nicht zu ſterben. Der Tod ſelbſt iſt eine abſolute Nothwendigkeit, und über die Nothwendigkeit in dieſem Sinne vermögen auch die Götter nichts. Aber nur ſo weit ein Gott Uebles, Verhaßtes, Verwünſchtes verhindern, nur ſoweit er überhaupt Etwas gewähren, leiſten, thun, ſchaffen kann, nur ſoweit iſt er Gott. Die Nothwendigkeit iſt die Grenze, das Ende der Götter, aber auch das Ende der Wünſche; denn der Wunſch erſtreckt ſich, wenn auch nicht als Kind, doch als erfahrener Mann, nur auf das, was geſchehen kann; in der Eiskälte der Unmöglichkeit und Unabänderlichkeit erſtarrt er. „Da laſtete Hektors Schickſal, heißt es bei Homer, ſchwer zum Aides (Tode) hin, es verließ ihn Phöbos Apollon“. (J. 22, 212.) Sonſt ſchirmten mich, ſagt Hektor einige Verſe ſpäter (302), Zeus und ſein ferntreffender Sohn; nun aber erreicht mich das Schickſal, der Tod, *νῦν αὖτέ με μοῖρα κιχάνει.* So verſchwinden die Götter, wo die Nothwendigkeit erſcheint. Der Satz: die Götter vermögen nichts über die Nothwendigkeit iſt daher eins mit dem Satze: die Wünſche vermögen nichts über die Nothwendigkeit. Oder: die Götter reichen nicht weiter, als die Wünſche der Menſchen, eben weil ſie nichts andres ſind, als die erfüllten Wünſche des Menſchen, und zwar ſo erfüllten, wie ſie allein erfüllt werden können, nicht in der Wirklichkeit, ſondern nur im Glauben, in der Phantaſie oder Vorſtellung.

Aber ſind denn nicht die Götter die Seligen und Unſterblichen, die Menſchen die Elenden und Sterblichen ſchlechtweg? Wie reimt ſich dieſer empfindliche, ſchneidende Gegenſatz mit der Behauptung, daß die Götter die Wünſche des Menſchen und gar die erfüllten ſind? Zeigt ſich nicht hier in puncto puncti der Seligkeit, oder was eigentlich eins iſt, Unſterblichkeit — denn was iſt ein Leben, dem ſtets das grauſe Bild des Todes vorſchwebt? — daß die Götter ein ſelbſtſtändiges, von den menſchlichen Wünſchen unterſchiedenes, ja um ſie völlig unbekümmertes Leben haben? Kann es einen ſtärkern Gegenſatz geben zwiſchen göttlichem Sein und menſchlichem Wünſchen, als dieſen Gegenſatz zwiſchen der Freiheit vom Tode und der Nothwendigkeit des Todes? Wären die Götter die erfüllten Wünſche des Menſchen, ſo müßte er ja unſterblich ſein; aber dieſe Folge fehlt, folglich iſt auch die Vorausſetzung, das Princip, wovon ausgegangen wurde, total falſch. Der Neid der Götter ſteht verhindernd zwiſchen den menſchlichen Wünſchen und ihrer Erfüllung in der Mitte; der Neid iſt aber nur ein ungeſchickter, blinder, heidniſcher Ausdruck von der abſoluten Souveränität und Selbſtſtändigkeit des göttlichen Weſens. Auch im Chriſtenthum iſt die Unſterblichkeit nur eine Eigenſchaft der Gottheit, nicht der Menſchheit, aber aus Liebe oder Gnade, welche die Anſprüche beider, der Gottheit und Menſchheit berückſichtigt, die Souveränität jener wahrt und doch die Bedürfniſſe dieſer befriedigt, gibt Gott dem Menſchen die Unſterblichkeit zum Geſchenk. So hat das Chriſtenthum die menſchlichen Wünſche erfüllt, ohne die Rechte der Gottheit zu vergeben, aber das Heidenthum iſt geſcheitert am Neide, d. h. an der Selbſtſucht der Götter.

Allerdings könnte die Theologie in dieſem Punkte wenigſtens über die Anthropologie triumphiren, wenn die Vorausſetzung, daß die Unſterblichkeit ein wirklicher Wunſch der Griechen war, ihre Richtigkeit hätte. „Wie ſollte aber dieſe Vorausſetzung richtig ſein? Wo iſt ein Menſch, der nicht unſterblich ſein will? Wer hat mehr über die Hinfälligkeit und Sterblichkeit des menſchlichen Lebens geklagt, als der Grieche? Wer ſich mehr als er nach der tröſtlichen Wahrheit der göttlichen Offenbarung geſehnt?“ Allerdings war auch die Unſterblichkeit ein Wunſch der Griechen, aber ein großer Unterſchied iſt in der Art und Weiſe, wie man Etwas wünſcht. Der Unſterblichkeitswunſch der Griechen war nur ein negativer, d. h. nichtiger, aber kein poſitiver, d. h. wirklicher, wahrer; ein ſolcher iſt er nur, wenn er der Wunſch eines andern beſſern Lebens iſt; aber der Grieche, wenigſtens der Grieche, wie er in ſeinen claſſiſchen, charakteriſtiſchen Werken und Thaten vor uns ſteht, wünſchte und kannte kein andres Leben als dieſes; er jammerte über das Elend des menſchlichen Lebens, die Unbeſtändigkeit aller Güter; aber gerade in dieſem Jammer beweiſt er den Werth, den er auf dieſelben legte, und bei allen ſeinen Klagen lebte er herzlich gern, war er innigſt einverſtanden mit dem Weſen dieſes Lebens, beanſtandete er nur die — freilich unvermeidlichen — Accidenze, die Zufälle, nicht die weſentlichen Eigenſchaften deſſelben. Seine Klagen haben keine andre Bedeutung, als die Zwiſtigkeiten, die in jeder auch glücklichen Ehe ſtattfinden, und im Moment der Leidenſchaft den Wunſch der Eheloſigkeit erzeugen, als die Klagen des Familienvaters über die Sorgen, welche die Kinder machen, Sorgen, die er aber gleichwohl um keinen

Preis mit der Sorgloſigkeit des Kinderloſen vertauſchen würde, kurz keine andre Bedeutung, als die Klagen jener oberflächlichen Unzufriedenheit und Empfindlichkeit, die mit dem Beſitz und Genuß jedes Gutes verknüpft ſind.

Die Griechen verlangten kein ewiges Leben, am wenigſten im Jenſeits; ſie wollten den Tod nur aufgeſchoben, nicht aufgehoben wiſſen; ſie wollten nur gerade jetzt nicht, vor allem nicht in der Blüthe der Jahre ſterben — der Satz: den die Götter lieben, der ſtirbt jung, hat keine allgemeine Gültigkeit, denn unter den Gütern, die ſich die Griechen wünſchen, befindet ſich auch der Wunſch eines langen Lebens, „zuletzt, verheißt Teireſias dem Odyſſeus O. 11, 134, wird dir kommen der ſanfte Tod, der dich von behaglichem Alter aufgelöſt in Frieden hinwegnimmt“, und Anchiſes fleht in der ſogenannten homeriſchen Hymne an die Venus zur Göttin: „laß mich lange wohl leben und ſchauen das Licht der Sonne, beglückt unter den Völkern und an die Schwelle des Alters gelangen“ (V. 104—6) — ſie wollten endlich nur nicht an einem langſamen, ſchmerzlichen, ſchrecklichen Tod ſterben. Die Götter können daher auch nur den Tod verſchieben, aber nicht aufheben; nur verfügen über die Art und Weiſe des Todes, aber nicht über den Tod ſelbſt, weil die Wünſche der Griechen nicht über den Tod hinaus ſich erſtrecken, ſondern nur auf die Todesart gehen. Ein ſchneller, leichter Tod, wie ihn die ſanften Pfeile der Artemis oder Apollo's gaben, war ſein höchſter Wunſch in dieſer Beziehung. Der Tod war für ihn eine natürliche Nothwendigkeit, ſo gut verſtändlich, als irgend eine andere Natur-Nothwendigkeit; alſo keine blinde Nothwendigkeit, denn er ſah ihren Grund ein — „Alles wird man ja ſatt, heißt es ſelbſt bei Homer ſchon (Il. 13, 636), des Schlummers ſelbſt und der Liebe, auch des ſüßen Geſangs, und bewunderten Reigentanzes, welche doch mehr anreizen die ſehnſuchtsvolle Begierde, als der Krieg“, folglich auch des Lebens, denn was iſt ein Leben ohne dieſe Reize für den Griechen? — ; er identificirte dieſe Nothwendigkeit mit ſeinem Weſen, wußte, daß er weſentlich ein Sterblicher, und dem Sterblichen nur Sterbliches ziemt, ϑνατὰ ϑνατοῖσι πρέπει. (Pind. Isthm. 5, 20.)

Gegen das Gute des Lebens empfindet freilich der Menſch überhaupt den Tod als eine harte, unfreundliche, aber gegen das viele Ueble deſſelben als eine freundliche Nothwendigkeit. „Verhaßt mit Unrecht, ſagt Aeſchylos in ſeinen Fragmenten, iſt der Tod den Sterblichen, der doch für immer ſchließt (μέγιστον τέρμα) der vielen Leiden Bahn“, „der alles Leidens beſter Heiland ihnen iſt“ (nach Droyſen). Das menſchliche Gemüth wünſcht bald immer, bald nimmer zu ſein; bald erſcheint ihm das Leben als das höchſte Gut, bald als das höchſte Unglück, ſo daß es nicht weiß, wofür es ſich entſcheiden ſoll, ob es die ewig Lebenden, die nichts vom Tode, oder die ewig Todten, die nichts vom Leben und folglich Leiden wiſſen, beneiden ſoll. Dieſes ſchwankende Für und Wider den Tod ſtellen die griechiſchen Anſichten und Vorſtellungen über Tod und Unſterblichkeit dar. Der Gedanke der Unſterblichkeit bleibt ſelbſt bei den Philoſophen, die ſie demonſtriren, ſtets mit dem Gedanken an die Möglichkeit des Gegentheils verknüpft, weil der Unſterblichkeitswunſch für die Griechen keine Gemüthsnothwendigkeit, kein Herzensbedürfniß, kein intoleranter, ſein Gegentheil unbedingt verneinender Wunſch iſt. Die Unſterblichkeit der Götter iſt keine gründliche, ernſtliche, wahrhafte — ſie können ſterben — aber nur weil der Wunſch der Griechen ſelbſt, unſterblich zu ſein, kein ernſtlicher, gründlicher, wahrhafter Wunſch war. Wird die Unſterblichkeit ein weſentlicher Wunſch des Menſchen, ſo wird ſie auch eine weſentliche

Eigenſchaft der Gottheit. Wo aber die Unſterblichkeit nur ein Wunſch, d. h. ein Wunſch im gewöhnlichen Sinne, ein momentaner, luſtiger Wunſch, ein Wunſch, mit dem im Gemüthe des Menſchen nur die leichtſinnige Möglichkeit ſeiner Erfüllung, folglich eben ſo gut auch die entgegengeſetzte Möglichkeit verbunden iſt, da iſt auch die Unſterblichkeit der Götter nur eine mögliche, folglich auch der Tod der Götter ein möglicher Fall, wenn gleich die Wirklichkeit deſſelben aus den Augen in unbeſtimmte Ferne hinausgerückt wird, da iſt die Unſterblichkeit eigentlich nur ein ſo weit als möglich hinausgeſchobener Tod. Aber das will ja eben der Menſch; er ſtreitet dem Tode nicht ſein Recht auf ihn ab, nur in Betreff des Termins, wo er, und der Art und Weiſe, wie er ſeine Schuld bezahlen ſoll, rechtet er mit dem Tode.

Allerdings kannten auch die Griechen eine Unſterblichkeit, aber nur die geiſtige, d. h. geſchichtliche, die Fortdauer des Menſchen im Menſchen; allerdings kannten auch ſie eine Vergeltung des Guten und Böſen, ein Gericht nach dem Tode, aber ein Gericht, deſſen Richterperſonal nur aus Weſen ihres Gleichen beſtand und deſſen Ausſprüche nicht durch die Poſaunen der Engel, ſondern die menſchliche Stimme der Muſen verkündet wurden. „O die untadlige Penelopeia, heißt es bei Homer... drum ſchwind auch nimmer der Nachruhm ihrem Verdienſt (wörtlich: nie wird ihr Ruhm vergehen), denn die Götter verewigen unter den Menſchen einſt durch holden Geſang die züchtige Penelopeia" (wörtlich: machen, bereiten, *τεύξουσι*, ihr holden, anmuthigen Geſang, O. 24, 196—98). „Wer nun grauſam (unmild, hart, *ἀπηνής*) erſcheint und Grauſames ausübt, ſolchem wünſchen nur Fluch die Sterblichen all' in der Zukunft, weil er lebt, und der Todte noch wird von allen verabſcheut (geſchimpft, gehöhnt, *ἐφεψιόωνται ἅπαντες*, d. h. *λοιδοροῦνται* Eust.). Doch wer untadlig (*ἀμύμων* hier alſo im moraliſchen Sinn, im Gegenſatz von *ἀπηνής*) ſelber erſcheint und Untadliges ausübt, deſſen Ruhm wird weit von den Fremdlingen ausgebreitet, rings in der Menſchen Geſchlecht und mancher nennt ihn den Guten", beſſer und richtiger nach Minkwitz: „zahlloſe Zungen ſegnen ihn", denn *πολλοί* im Unterſchiede vom vorhergehenden *πάντας* Alle ſind unbeſtimmt Viele, Zahlloſe, kein armſeliges: Mancher und das *ἐσθλὸν ἔειπον* entſpricht dem vorhergegangenen Verfluchen. (Fäſi zu O. 19, 329—34). „Die Tugend dauert fort durch rühmlichen Geſang", *ἁ δ' ἀρετὰ κλειναῖς ἀοιδαῖς χρονία τελέθει.* (Pind. Pyth. 3. 204.) „Hinter des Sterblichen Tod folgt der Nachruhm", der allein der verſchwundnen Menſchen Leben (Lebensweiſe, *δίαιταν*) verkündet" in Rede und Dichtung. Nicht des Kröſos' freundliche Tugend vergeht, doch der grauſamherzge Erzſtierbrenner wird, Phalaris wird durch böſes Gerede umhüllt ſein allerwärts, nimmer wird beim Sange der Knaben die Phorminx unter's Dach laden ihn zum Theiler der holden Gemeinſchaft." (Pind. Pyth. 1. 180—90 nach Mommſen.) „Doch nicht ſind ſie geſtorben todt (geſtorben *οὐδὲ τεθνᾶσι θανόντες*), ſagt der ältere Simonides von Keos vortrefflich in einem Epigramm auf gefallene Freiheitshelden, denn es hebt ſie die Tugend (die Tapferkeit, *ἀρετή*) verherrlichend hoch empor aus des Todes Wohnung." Wer aber auf der Erde unſterblich iſt und unſterblich ſein will, der hat kein Verlangen, kein Bedürfniß, auch zugleich noch unter der Erde oder über der Erde im Himmel unſterblich zu ſein. Der Wunſch, auch noch nach dem Tode in ſeinem Namen, ſeinen Thaten fort zu exiſtiren, hat ja zu ſeiner Vorausſetzung das Bewußtſein oder die Ueberzeugung, daß es keine andere Exiſtenz nach dem Tode, keine andere Unſterblichkeit für den Menſchen gibt. Wer die unſterbliche Seele des Achilleus ſtatt in der Ilias, im Schattenreich der Odyſſee ſucht und findet, der macht den Schatten des Menſchen zum Menſchen, das Traumbild zur Wahrheit, das Unweſen zum Weſen; den ägyptiſchen Crepitus Ventris, der allerdings auch eine Pſyche, ein Lebenshauch iſt, welcher zum Ganzen gehört, aber nur eine unterirdiſche, untergeordnete Rolle ſpielt, zum ſeelenvollen Ausdruck der homeriſchen Muſe.

Allerdings finden ſich auch bei den Griechen die Vorſtellungen nicht nur perſönlicher Unſterblichkeit, ſondern auch perſönlicher Beſtrafung und Belohnung nach dem Tode; aber dieſe Vorſtellungen haben bei ihnen nur die Bedeutung einer Phantaſie, bezeichnen nicht ihr claſſiſches Weſen oder ſtehen wenigſtens mit ihren übrigen charakteriſtiſchen unſterblichen Geſinnungen und Gedanken in Widerſpruch. So ſchildert z. B. Pindar in der zweiten Olympiſchen Ode das Leben der Guten nach dem Tode als ein ſeliges, thränenloſes, von beſtändigem Sonnenlicht erleuchtetes Leben (V. 110—136); aber derſelbe Pindar ſagt z. B. in der dritten Pythiſchen Ode: „man muß das Billige (das für Menſchen Schickliche) von den Göttern erſtreben (erbitten) mit ſterblichem (ſeiner Sterblichkeit bewußtem) Geiſte, erkennend, was vor den Füßen liegt, was unſer Loos. Strebe nicht, liebe Seele, nach unſterblichem Leben (*μή, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον σπεῦδε*), ſondern erſchöpfe das Werkzeug des Thunlichen“ (die thunliche, praktiſche Möglichkeit, *τὰν δ' ἔμπρακτον ἄντλει μαχανάν*, d. h. erſtrebe nur, unternimm nur das, zu deſſen Ausführung du die Mittel, die Macht haſt).

Der Grieche war Menſch, und zwar Menſch nicht mit Widerwillen, nicht im Widerſpruch mit ſeinem wahren, einſtigen Weſen, darum Menſch nicht nur für jetzt, dieſen Augenblick, den er lebte, ſondern Menſch für immer, für alle Zeiten. Die Menſchheit war für ihn keine Maske, die er nach Belieben anzog und wegwarf, um uns entweder ein phantaſtiſches Engelsgeſicht zu zeigen oder ein beſtialiſches Scheuſal, das ſeine Hyänenwuth ſelbſt noch an den Leichen der Andersdenkenden ausläßt; die Menſchheit war ſein Weſen, ſein abſolutes, ſein zeitliches und ewiges Weſen, wovon er ſich ſelbſt im Tode nicht trennen mochte und konnte. Sein Wahlſpruch war nicht der kosmopolitiſche des Chriſtenthums: ubi bene, ibi patria, wohl iſt es uns aber nicht auf der Erde, ſondern im Himmel, alſo iſt dort unſer Vaterland; ſein Wahlſpruch war der patriotiſche: ubi patria, ibi bene. „Nichts ja kann ich ſüßeres erblicken, als das Vaterland“, ſagt Homer (O. 9, 28 und 34), „Nichts theurer, als das Vaterland“ (οὐδὲν φίλτερον ἄλλο πάτρης), Theognis (V. 788). Aber das Vaterland des Menſchen iſt die Erde und dieſem ſeinem Vaterland blieb der Grieche auch noch im Tode. Die Worte Pindars in der eben angeführten Ode: „Es gibt ein höchſt eitles Geſchlecht unter den Menſchen, welches, verachtend das Einheimiſche, nach Fernem ſchauet, Windigem (Unnützem) nachjagend mit unerfüllbaren Hoffnungen“ (V. 36—40), Worte, die hier zunächſt allerdings eine ſpeciell politiſche Anſpielung (Mommſen) enthalten, zugleich aber auch eine allgemeinere Bedeutung haben, wie das Beiſpiel der Koronis beweiſt, laſſen ſich daher auch auf dieſen Gegenſtand, auf das Verlangen nach jenſeitigem überirdiſchem Leben anwenden. Die letzten Worte, welche die ſterbende Tochter in einem griechiſchen Epigramm zur geliebten Mutter ſpricht, ſind: „Bleibe beim Vater hieſelbſt und gebäre zu beſſerem Looſe eine andre, die dich zärtlich im Alter verpflegt.“ (Anthol. min. Kanne 742.) Sie ſagt alſo nicht: Mutter, adieu, auf Wiederſehn im Elyſium! ſie nimmt die Mutter nicht mit ſich in Gedanken ins Jenſeits hinüber, ſie läßt ihre letzte Sorge die irdiſche Zukunft der greiſen Mutter ſein; ſie läßt ihr Herz auf der Erde zurück. So denkt ein griechiſches Mädchen; aber wie ein griechiſcher Held? „Künftig ſagt dann einer der ſpätgebornen Menſchen, im vielrudrigen Schiff zum dunkelen Meer hinſteuernd: Seht das ragende Grab des längſt geſtorbenen Mannes, der einſt tapfer im Streit hinſank dem göttlichen Hektor! Alſo redet man einſt, und mein iſt ewiger Nachruhm“ (dieſer mein Ruhm geht nimmer zu Grunde, τὸ δ' ἐμὸν κλέος οὔ ποτ' ὀλεῖται. Ilias 7,87—91). Wer aber ſein Leben und Weſen an und in unſterblichen Ruhm ſetzt, der hat nicht noch eine zweite obſcure Seele — ἐν δὲ ἴα ψυχή J. 21, 569 — für die Unſterblichkeit in Reſerve.

23.

Das ethiſche Schickſal.

Der Tod, der Schlaf, der Hunger, der Geſchlechtstrieb ſind Naturnothwendigkeit, den Menſchen ohne Unterſchied gemein. Odyſſeus muß ebenſogut eſſen, als der Bettler Iros, und Hektor ebenſogut der Aphrodite opfern, als Paris, und Achilleus ebenſogut ſterben als Therſites. Das Schickſal wurde aber an der Hand Homers nur in der Geſtalt dieſer ſinnlichen Naturnothwendigkeiten betrachtet. Wie verhält es ſich alſo zu den Handlungen, die einen Hektor und Paris unterſcheiden, die uns zu Lob oder Tadel, Verachtung oder Bewunderung ſtimmen, zu den ethiſchen oder ſittlichen Handlungen? Die Beantwortung dieſer Frage führt uns nicht außer das Gebiet dieſer Naturnothwendigkeiten hinaus, nur daß es außer dieſen noch gar manche andere Nothwendigkeit gibt.

Eſſen muß freilich Jeder, Odyſſeus ebenſogut als der Bettler Iros; aber der Unterſchied beſteht darin, wie und warum man iſt, ob nur aus Hungersnoth wie jener, oder aus Freßbegierde, wie dieſer, der ſich durch nichts als durch ſeine Unerſättlichkeit auszeichnete (O. 18, 2. 3), ob als Gaſtrotheiſt und Gaſtrolog oder als Anthropolog, ob als Herr des Bauches (ἄρχων γαστρός, κρείττων γαστρός Xen.) oder als Sklave deſſelben (δουλεύων γαστρί). Ebenſo muß Jeder ſterben, der Gute ſowohl als der Schlechte, oder, in der Sprache der homeriſchen Helden, der Tapfere ſowohl, als der Feige (J. 6, 489). Aber der Unterſchied beſteht eben darin, ob man als Feiger oder Tapferer ſtirbt, ob auf dem Felde der Ehre oder auf dem Lager der Wohlluſt, ob aus Vaterlands- oder Ruhmliebe unter dem Geklirre der Schwerter, oder aus bacchiſcher und aphroditiſcher Luſt unter dem Klange der Becher und dem Geflüſter der Liebe.

Den Feigen beſtärkt die Nothwendigkeit des Todes in ſeiner Feigheit, erniedrigt ihn zur Flucht, zur Vermeidung jeder Gefahr, zur Erhaltung ſeines Lebens um jeden, auch den ſchimpflichſten Preis; den Muthigen und Ehrliebenden erhebt ſie zur Todesverachtung, begeiſtert ihn zu rühmlichen Thaten. „Wenn wir, ſagt vortrefflich Sarpedon zu Glaukos, dem Sinn nach überſetzt, durch Vermeidung des Kampfs uns ewige Jugend und Unſterblichkeit verſchaffen könnten, ja! dann würde auch ich nicht unter den Vorderſten kämpfen, noch dich zur männerverherrlichenden Schlacht auffordern, aber da uns doch nun einmal ſchlechterdings, ſei es ſo oder ſo, der unvermeidliche Tod bevorſteht: „auf! daß Anderer Ruhm wir verherrlichen oder den unſern.“ (J. 12, 322.) Ja! unvermeidlich iſt der Tod, aber ſehr verſchieden ſind die Todesarten, die Keren. Anders ſtirbt der Tapfere, anders der Feige, ſelbſt wenn er im Kampfe fällt; während jenes Bruſt die Todeswunde als Ehrenzeichen ſchmückt, trägt dieſer ſie auf dem Rücken als Schandfleck. „Schimpflich iſt es, ſagt der kriegeriſche

Dichter Tyrtäos, im Staube geſtreckt zu liegen als Todter, von der Spitze des Speers hinten im Rücken durchbohrt.“ (Anth. Lyr. Bergk 11, 19.)

„Meine göttliche Mutter, die ſilberfüßige Thetis ſagt, mich führe zum Tod ein zwiefach endendes Schickſal (*διχθαδίας κῆρας*, doppelte, zweifache Tode, Todesarten). Wenn ich allhier ausharrend die Stadt der Troer umkämpfe, hin ſei die Heimkehr dann, doch blühe mir ein ewiger Nachruhm; aber wenn heim ich kehre zum lieben Lande der Väter, dann ſei verwelkt mein Ruhm, doch weit hin reiche des Lebens Dauer und nicht frühzeitig ans Ziel des Todes gelang ich.“ (J. 9, 410—16.) Aber Achilleus zog rühmlichen Tod ruhmloſem Leben vor. „Xanthos, warum weiſſagſt du den Tod mir? deſſen bedarfs nicht. Selber weiß ich es wohl, daß fern von Vater und Mutter hier des Todes Geſchick mich hinwegrafft. Aber auch ſo nicht raſt' ich, bevor ich die Troer genug im Kampfe getummelt.“ (J. 19, 420—23.) „Der mächtige oder große Gott, *θεὸς μέγας* und das gewaltige Schickſal, *μοῖρα κραταιή*, ſagt einige Verſe vorher Xanthos, ſind ſchuld an deinem nahen Verderben.“ Aber dieſer große Gott, dieſes harte Verhängniß war kein Weſen außer Achilleus, war ſein eignes Weſen: — ſein Wunſch unſterblichen Ruhms — und zu dieſem ſeinem Ruhm gehörte eben der frühzeitige Tod — war ſein eigenwilliges Schickſal. Der kritiſche, über den Charakter entſcheidende Wunſch des Menſchen iſt auch der über Leben und Tod entſcheidende. Wenn „Achilleus Schickſal ein Gedanke von Zeus“, *Διὸς μεγάλοιο νόημα* (J. 17, 409), iſt oder heißt, ſo iſt doch dieſer Gedanke nur ein vom Zeus anticipirter, im Voraus ausgeſprochener, aber gleichwohl aus Achilleus Bruſt geſchöpfter Gedanke. Zeus iſt ein viel zu gebildeter und menſchlicher Gott, als daß er, etwa vermittelſt eines Nürnberger Offenbarungstrichters, dem Menſchen Gedanken, die nicht in einem menſchlichen Gehirn ihren Platz und Urſprung finden, eingeben, oder über ihn ein Schickſal, das nicht zu ſeinem Weſen paßt, verhängen könnte.

Wie mit Achilleus, iſt es mit Hektor. In der homeriſchen Mythologie oder Theologie iſt es Athene, die dieſen unter den Händen jenes tödtet, in der homeriſchen Anthropologie iſt es aber ſein eigner Muth, der ihn vernichtet. „Dein Muth wird dich vernichten, *φθίσει σε τὸ σὸν μένος*, und du erbarmſt dich nicht deines unmündigen Kindes, noch deiner unglücklichen Gattin.“ So ſpricht Andromache zu ihm (J. 6, 407). Hektor erwiedert hierauf: „wohl liegt auch mir dein Loos am Herzen, aber ich ſcheue oder ſchäme mich zu ſehr vor den Troern und Troerinnen, wenn ich wie ein Feiger aus dem Schlachtfelde mich entfernte. Auch verbietet es mir mein eigner Muth, *οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν*, denn ich habe gelernt, ſtets als Tapferer an der Spitze der Troer zu kämpfen, um meinem Vater und mir ſelbſt großen Ruhm zu erwerben.“ (441—46.) So geſinnt ſcheidet er von Weib und Kind und begibt ſich auf das Schlachtfeld. Als endlich der verhängnißvolle Moment eintrat, wo er den Kampf mit Achilleus beſtehen ſollte oder wollte, da beſchworen ihn noch zuletzt flehentlich die greiſen Eltern, ſich nicht dem gewiſſen Verderben preis zu geben, „doch nicht war Hektors Geiſt zu bewegen, *οὐδ' Ἕκτορι θυμὸν ἔπειθον*, nein! er erharrt Achilleus, des Ungeheuren, Herannahn“ (J. 22, 91), wenn er gleich hierauf — zur Verherrlichung des Achilleus — von Todesfurcht ergriffen, ſeinem Schickſal zu entfliehen ſucht, und es ſelbſt einer Täuſchung der Athene bedurfte, um ihn zum Standhalten zu bringen. Aber gerade, wo der theologiſche Nimbus ſchwindet, kommt erſt der wahre Menſch zum Vorſchein. Wo ihn die Götter treulos verlaſſen, da wird ſich Hektor wieder getreu, da ermannt er ſich, da ſchwingt er ſich noch einmal wie ein Adler empor (J. 22, 308), beſeelt von dem Wunſche allein, nicht that- und ruhmlos zu fallen (304 und 5), um zu beweiſen, daß nicht die trügeriſche Pallas Athene, noch ein blindes, brutales Schickſal, ſondern allein ſein Heldenſinn der Grund ſeines Heldentodes, daß das verderbliche Schickſal, welches ihn allein auf das Schlachtfeld feſſelte, *ὀλοιὴ μοῖρ' ἐπέδησεν* (22, 5), während die übrigen Troer in die Stadt flüchteten, nur in ſeinem verderblichen, unerbittlichen, rückſichtsloſen Heldenſinn ſein Verſtändniß findet. Es gilt daher von ihm hier, was anderwärts Homer von dem Eber oder Löwen, mit dem er den Hektor vergleicht, ſagt: „ſein ruhmathmendes Herz kennt weder Furcht, noch Entfliehn, und Tapferkeit tödtet ihn endlich“, *ἀγηνορίῃ δέ μιν ἔκτα* (J. 12, 45).

Ein ganz andres Schickſal als Hektor und Achilleus, der Hauptheld der Ilias, hat Odyſſeus, der Hauptheld der Odyſſee; aber er hat auch dafür ein ganz andres Weſen. Dem Achilleus war ein frühzeitiger Tod — *ὠκύμορος, ὠκυμορώτατος ἄλλων* (J. 18, 95. 1, 505) nennt ihn ſeine Mutter — und zwar vor Troja beſtimmt. Wie hätte aber zu ſeinem weſentlich jugendlichen, ungeſtümen, ehrgeizigen Weſen ein langes Leben gepaßt? Und wo hätte er ſchicklicher ſein Lebensende gefunden, als da wo er ſeinen höchſten Wunſch erreicht hatte? Dieſer war aber kein anderer, als der Ruhm, der — principielle — Sieger von Troja zu ſein — Trojae prope victor altae (Hor. Od. 4, 6, 3, wo das proſaiſche prope nur dem trojaniſchen Rom zu Liebe ſteht. *εἰκότως εἶπε τὸν Ἕκτορα κίονα. ἐκεῖνος γὰρ ἦν ἐρειστὴς Τροίας, οὗ πεσόντος ἐπὶ σαθροῦ τὸ Ἴλιον εἱστήκει.* Schol. zu Pind. Ol. 2, 146). An einer, jedoch wohl mit Recht von Vielen für unächt gehaltenen Stelle J. 16, 97—100 wünſcht er ſogar in ſeiner grenzenloſen Ruhmbegierde allen Troern und

Argeiern den Untergang, damit nur Er allein mit ſeinem Freunde Patroklos den Ruhm der Zerſtörung Trojas genieße. Wenn ihm nun auch dieſer unſinnige und gewiß nur momentane Wunſch nicht in Erfüllung ging; ſo hat er doch den weit höheren, ſeinem Charakter entſprechenderen Wunſch erreicht, wenn auch nicht der einzige, doch der erſte Held der Ilias zu ſein. Wo wäre alſo außer oder nach der Ilias noch Platz für Achilleus?

Dem Odyſſeus dagegen war die Heimkehr vorausbeſtimmt, aber dieſe Vorausbeſtimmung lag in ſeinem vorausſehenden, überlegten, nie den letzten Zweck aus dem Auge verlierenden, in jeder Noth und Gefahr einen Ausweg erfindenden, vielgewandten, vielduldenden, ſtandhaften, ſich ſelbſt beherrſchenden Charakter. Seinen Gefährten dagegen war die Heimkehr nicht beſtimmt, weil ſie den Verführungen des Hungers nicht widerſtehen, ſich nicht enthalten konnten, die Rinder des Helios zu rauben und ſchlachten, alſo über dem augenblicklichen Gelüſte nach Rindfleiſch die Heimath vergaßen. Remigium vitiosum Ithacensis Ulyssei, cui potior patria fuit interdicta voluptas. (Hor. Ep. 1, 6, 63.) Aber Odyſſeus wußte oder bewies es wenigſtens durch die That, daß der Epikureismus des Genuſſes nur durch den Stoicismus der Arbeit, der Entſagung, der Enthaltſamkeit vermittelt iſt, daß man, um ſeinen Hauptwunſch zu erreichen, alle andern Wünſche fahren laſſen muß, ſo angenehm es auch wäre, wenn man in ihrer Geſellſchaft ans Ziel gelangen könnte. „Wenn du ſie (die Rinder des Helios) nun unverletzt erhältſt, nur denkend der Heimath, mögt ihr gen Ithaka noch, ob zwar unglücklich gelangen“, weiſſagt Teireſias dem Odyſſeus. (O. 11, 110.) Und ſo dachte er denn ſtets nur an die Heimath, wenn er gleich einmal ſich bei der Kirke vergaß. (O. 10, 472.) „Stets verlang ich und ſehne mich täglich im Herzen, wieder nach Hauſe zu gehn und den Tag zu ſchauen der Heimkehr.“ (O. 5, 218.) Selbſt nicht Götterreize, geſchweige die üppigen Rinder des Helios konnten ihn, wie ſeine thörichten Gefährten, von dieſem Gedanken abziehen. Dieſer Gedanke, dieſer mit ſeinem Weſen identiſche, mit allen zu ſeiner Verwirklichung erforderlichen Mitteln und Talenten ausgerüſtete Wunſch war die *Μοῖρα* (O. 9, 532), das Schickſal, das ihn durch alle Gefahren und Hinderniſſe hindurch endlich doch in die Heimath zu den Seinigen brachte, und ſein Herz, ſo oft es ihm vor Unmuth im Innerſten bellte, mit den Worten ſtrafte: „dulde nur aus mein Herz! noch Härteres haſt du geduldet,“ *τέτλαθι δὴ κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ᾽ ἔτλης.* Wenn Odyſſeus erklärt, daß dem Menſchen nichts geht über das Vaterland, d. h. das Eigne, das Heimiſche, das Menſchliche, wenn die Liebe unſterblicher Göttinnen nicht vermochte, ihn ſeinem ſterblichen Weibe abſpenſtig zu machen, wenn ſelbſt der Zorn des Poſeidon ihn nicht abſchreckte, ſich allein, nur auf ſeine eigne Kraft und Weisheit geſtützt, in die ſtürmiſche See zu wagen — „wenn auch irgend ein Gott mich ſchlägt im dunkeln Meer, dulden will ichs! mein Herz ward längſt zum Leiden gehärtet; drum laß auch dieſes geſchehn“ (O. 5, 221) — ſo hat er mit Wort und That bewieſen, daß die Macht des menſchlichen Herzens größer iſt als die Macht der Götter. Zwar gibt ihm in ſeinem Kampfe mit dem erzürnten Meer die barmherzige Meergöttin Leukothea einen wunderbaren Schleier zum Schutzmittel; aber wenn er gleichwohl ſich noch ſo anſtrengen und abarbeiten muß, bis er ans Land kommt, daß er vor Erſchöpfung ohnmächtig zu Boden ſinkt, ſo verdankt er doch offenbar ſeine Rettung nicht dieſem theologiſchen Schleier, ſondern nur ſeiner eignen Kraft und Schwimmkunſt.

Das Schickſal des Menſchen hat ſein Ur- oder Abbild an dem Schickſal der Götter. „Dreifach getheilt ward alles, und jeder gewann von der Herrſchaft“; Zeus erhielt zu ſeiner Herrſchaft oder ſeinem Ehrenamt, τιμή, zu ſeinem Antheil, μοῖρα, den „Himmel umher in Aether und Wolken“, Aïdes oder Hades „das nächtliche Dunkel“, die Unterwelt, Poſeidon das Meer. (J. 15, 190—95.) Aber dieſer Jedem „beſchiedene Drittheil“ iſt auch das ihm zugefallene Loos oder Schickſal, dem er ſich nicht entziehen kann. „Mich traf's, ſagt Poſeidon, auf immer das graue Meer zu bewohnen“ (ἐγὼν ἔλαχον πολιὴν ἅλα ναιέμεν αἰεί); wenn er gleich als Gott, d. h. als perſönliches oder überhaupt menſchliches Weſen nicht räumlich an das Meer gebunden, ſondern überall iſt oder ſein kann, eben ſo gut im Himmel oder auf der Erde, als im Meer, und auch in ſeinen Handlungen ſich in andern Göttern beſtimmte Gebiete miſchen kann. So ſind die Werke der Liebe die Moira, das Loos der Aphrodite (Hes. Theog. 203, 4), aber gleichwohl miſcht ſie ſich bei Homer in den Krieg, ſo daß ſie deßwegen einen Verweis von Zeus bekommt. Die Keren, die Schweſtern der Moiren, der Schickſalsgottheiten beſtrafen daher die Vergehungen, die Ueberſchreitungen über das Jedem beſtimmte Gebiet und Loos, die παραιβασίας nicht nur an Menſchen, ſondern auch Göttern. (Hes. Theog. 220.) Aber dieſe Ueberſchreitungen gehören nicht zu ihrem charakteriſtiſchen Weſen und beweiſen nicht etwa, daß dieſe Moira oder Aiſa, welche den Poſeidon nur für das Meer, die Aphrodite nur für die Liebe beſtimmt, ein Zwang für ſie iſt, ein Widerſpruch mit ihren Neigungen und Wünſchen.

Die Götter ſind, was ſie ſind, von Geburt, von Natur; Zeus und Poſeidon ſind von demſelben Geſchlecht und Stamm, aber Zeus iſt mehr, weil er früher geworden, geboren iſt, πρότερος γεγόνει, alſo auch mehr weiß (J. 13, 355), gleichwie auch Odyſſeus dem Achilleus νοήματι, an Verſtand, Denkkraft, „Klugheit“, Rath weit voraus iſt, weil er ihm an Jahren, an Lebenserfahrung voraus iſt. (J. 19, 219.) Hermes oder Merkur treibt gleich von der Wiege an ſchon ſeine Ton- und Diebskünſte (Hymn. in Merc. 15—19); Apollo verkündet gleich nach der Geburt ſeine Liebe zur Zither, zum Bogen, zum Orakelweſen (H. in Apoll. Del. 130—132). Was man aber von Geburt, von Natur iſt, das kann man nicht als etwas von Außen Auferlegtes, als etwas Fremdes, Heterogenes von ſich unterſcheiden und abſondern, das iſt vielmehr das eigne Selbſt und Weſen; denn wozu man geboren iſt, dazu iſt man auch gebaut und organiſirt. Wie kann man aber die Individualität eines Weſens von der Individualität ſeines Organismus unterſcheiden? So iſt es wenigſtens mit den homeriſchen Göttern, die noch nichts von dem ſcheußlichen, charakterloſen Zwieſpalt zwiſchen Leib und Seele, Geiſt und Materie wiſſen. Der von Natur unabänderlich feſt beſtimmte Beruf der Götter, ihre Moira, ihr Talent iſt eins mit ihrem Leibe, ihrem Organismus oder umgekehrt. Aphrodite hat einen andern Beruf, eine andere „Miſſion“ und Wirkungsſphäre, als Pallas Athene; aber ſie hat auch dafür einen ganz andern Charakter und Leib als Pallas. Achilleus erkennt bei Homer J. 1, 200 die Göttin der Weisheit, des Verſtandes an dem furchtbaren Glanz ihrer Augen, *δεινὼ δέ οἱ ὄσσε φάανθεν*, denn ſie iſt die Gottheit des kalten Verſtandes; aber Helene erkennt die Aphrodite an der Schönheit ihres Nackens, dem Liebreiz ihres Buſens und ihren „anmuthſtrahlenden“ (eigentlich ſchimmernden, flimmernden, funkelnden) Augen. (J. 3, 396.) Poſeidon zeichnet ſich bei Homer durch ſeine Bruſt, aber Zeus, das intelligente Haupt der Götter und Menſchen, durch ſeine Augen und ſeinen Kopf aus. (J. 2, 478.)

Aber ſo verſchieden die vom allgemeinen Schickſal oder von Natur, oder auch, wenn man will, vom Zeus Moiragetes beſtimmten Berufe, Talente und Charaktere der Götter, ſo verſchieden ſind auch die der Menſchen. „Hektor, wirft Polydamas ihm vor, daß du doch gar nicht Zuredungen Gehör gibſt! Weil dich Gott durch kriegeriſche Werke auszeichnete, willſt du die Andern auch an Rath (*βουλῇ*) überſchauen? Aber du kannſt doch unmöglich Alles zugleich (*ἅμα πάντα*) in dich faſſen, denn dem Einen gab Gott kriegeriſche Werke, dem Andern legte Zeus trefflichen Verſtand (*νόον ἐσθλόν*) in die Bruſt.“ (J. 13, 726—33.) Selbſt in der Schlacht ſind nicht alle Männer ſich gleich (J. 12, 270), denn die Abwehr, die Hülfe, die einer leiſten kann, reicht nur ſoweit, als die Kraft, die *δύναμις* reicht; Keiner kann über oder wider ſeine Kraft, *πὰρ δύναμιν* etwas im Kampfe leiſten (J. 13, 786—87). „Nie, heißt es ferner bei Homer, verleihen die Götter zugleich die Gaben der Anmuth Sterblichen, weder Geſtalt noch Beredſamkeit oder auch Weisheit.“ (O. 8, 167. 175.) Was aber Einer von den Göttern hat, das hat er nicht von ſich, ſondern, wenn auch nur als Anlage oder Trieb, von Geburt oder Natur. Zwar heißt es von dem Jäger Skamandrios: „ihn lehrte (*δίδαξε*) Artemis ſelbſt zu treffen alles Wild“ (J. 5, 51); aber zum Jäger gehört Anlage, Körperkraft, ſichre Hand, gutes Auge, was alles man durch Uebung wohl vervollkommnen, aber nicht durch die Schule erhalten kann. Ueberdem verſtehen ſich die Götter ſchlecht aufs Amt der Doctoren und Präceptoren; ſie ſind Autodidakten, wie ihre Günſtlinge. Ebenſo heißt es (J. 5, 60) von einem Schiffsbaumeiſter, der Kunſtwerke allerlei Art mit ſeinen Händen verfertigen konnte, daß ihn beſonders Pallas Athene geliebt habe — ein Beiſpiel zugleich, wie der Götterglaube die natürliche Ordnung der Dinge umkehrt, das Subject zum Object, das Thätige zum Leidenden macht, ſtatt zu ſagen: er liebte die Pallas Athene d. h. die Kunſt, ſagt: er wurde geliebt von der Kunſt. Aber Neigung und Geſchick zur Kunſt iſt angeboren. „Ich bin, ſagt der Sänger in der Odyſſee (22, 347) von mir ſelbſt — *αὐτοδίδακτος δ' εἰμί* — d. h. von Natur, nicht von Andern unterrichtet, ein Gott pflanzte mir ein verſchiedne Weiſen.“

Was aber einer von Natur oder Geburt iſt oder hat, ſei's nun ein körperliches oder geiſtiges Talent, ſei's nun Reichthum oder Armuth, Freiheit oder Sklaverei, Fürſten- oder Bettlerthum — das beſtimmt auch, wiſſentlich und unwiſſentlich, willig und unwillig, ſei's nun in leidender, ſei's in thätiger Weiſe, das weſentliche Lebensſchickſal des Menſchen. So werden die Heldenſöhne durch ihre Abkunft zu Heldengeſinnungen und Heldenthaten, die von Geburt Erſten des Volks, wie die Lykierfürſten Sarpedon und Glaukos zu dem muthigen Entſchluß beſtimmt, auch die Erſten im Kampfe zu ſein (I. 12, 315—321); während Andere wieder blos durch ihre kriegeriſche Neigung zu kriegeriſchen Thaten beſtimmt werden. „Traun! Entſchloſſenheit und einſtürmende Kraft, ſagt Odyſſeus von ſich (in einer allerdings erdichteten Rolle O. 14, 216—227), hatte mir Ares verliehn und Athene. Niemals liebt ich den Feldbau oder des Hauſes Geſchäft, noch fröhlicher Kinder Erziehung; aber ſtets war ein Schiff mit Rudergeräth mich entzückend, Männergefecht und geſchaftete Speer' und blinkende Pfeile, Schreckliches nur, das Andre mit Graun erfüllt und Entſetzen, doch mir war es erwünſcht, was ein Gott in die Seele mir legte, denn ein anderer Mann erfreut ſich anderer Werke“ d. h. der eine an dieſem, der andre an anderm Werke.

Aber wer keine Kriegsluſt, hat auch nicht das Schickſal des Krieges, den Tod auf dem Schlachtfeld zu fürchten. „Warum fürchteſt du dich, ſagt ſpöttiſch Hektor zu Polydamas, vor dem Kriege? wenn auch wir Andern alle niedergehauen werden, du brauchſt dich nicht vor dem Tode zu fürchten (σοὶ δ' οὐ δέος ἔστ' ἀπολέσθαι), denn dir ward kein kriegsmuthiges Herz." (J. 12, 244—47.)

Paris war ein Liebling der Aphrodite, ausgezeichnet durch ihre Gaben (J. 3, 54. 64—66), „an Schönheit ein Held" (εἶδος ἄριστε), aber dafür auch weiberſüchtig (γυναιμανές), wie ihn eben daſelbſt (V. 39) Hektor ſchilt; dafür auch berühmt und ausgezeichnet nicht durch Thaten des Ruhms oder Vaterlandsliebe auf dem Schlachtfeld, wie Achilleus oder ſein Bruder Hektor, ſondern nur durch den Raub des ſchönſten Weibes — der Helene. Kurz, Aphrodite war ſeine Gottheit, d. h. ſein Weſen; ihr hatte er ja ausdrücklich den Vorzug vor Here und Pallas gegeben. In der Helene hatte er den dieſem ſeinem Urtheil, ſeinem Weſen, ſeinem Wunſche entſprechenden Gegenſtand gefunden, aber zugleich auch die Nemeſis wegen des frevelhaften Raubs derſelben. Nach Einigen (Apollod. 3, 10) war ja ſogar Helene eine Tochter des Zeus und der Nemeſis.

Die Schiffe, welche Tekton dem Alexander baute und worauf er Helene entführte, waren, wie es in der Ilias (5, 62. 64) heißt, die Anfänger des Unheils, welches über alle Trojer kam und über Alexander oder Paris ſelbſt — denn auf dieſen, nicht auf den Baumeiſter geht das οἷ τ' αὐτῷ — weil er nicht wußte das Götterverhängniß oder die Götterſprüche. Allein geſetzt auch, daß zu jener Zeit Alexander nicht wußte, daß dieſe Schiffe das von den erzürnten Göttern oder Griechen über Troja verhängte Unheil mit ſich führten; damals, als Antenor in Ilios Burg den Vorſchlag machte, Helene den Griechen zurückzugeben, wußte er ſicherlich, was jeder Unmündige, wie Diomedes ſich ausdrückt (J. 7, 401), wiſſen konnte, „daß den Trojern bereits herdrohe das Ziel des Verderbens." Aber gleichwohl wies er heftig dieſen Vorſchlag ab und erklärte: „das Weib, nie geb ich es wieder.“ (Ebd. 362.) Offenbar dachte Paris der Helene gegenüber, auch damals ſchon als er ſie entführte, eben ſo wie Anchiſes der Venus gegenüber, wenn er zu ihr ſagt: „Meine Gattin wirſt du genannt alle Tage, keiner der Götter, noch der ſterblichen Menſchen ſoll mich hier dann abhalten, mich mit dir in Liebe zu vermiſchen jetzt ſogleich, auch nicht, wenn ſelbſt der ferntreffende Apollo von ſeinem ſilbernen Bogen die ſchmerzlichen (ſeufzenden) Pfeile ſendete. Gern ja will ich dann, wann ich dein Lager, göttergleiches Weib! beſtiegen, hinein in Aides Wohnung gehen.“ (Hymn. in Ven. 149 bis 55.) Sagten doch ſelbſt die troiſchen Greiſe, betroffen von der göttergleichen Schönheit der Helene: „es iſt nicht zu tadeln, daß die Troer und Achäer um ſolch ein Weib lange Zeit Schmerzen leiden.“ (J. 3, 156.) Sie billigten alſo den Krieg, den das Schickſal oder Paris über ſie verhängt hatte; ſie fanden die Uebel deſſelben nicht unter dem Werthe des Gutes, das ſie an ihr beſaßen, um wie viel weniger erſt Paris ſelbſt! Gewiß dachte er ſo: allerdings habe ich mein und der Meinigen Unheil nicht gewollt, wenigſtens nicht direct, aber es war eine unausbleibliche Folge meiner That. Wer ſeine Bruſt vor den Pfeilen des Eros ſo wenig verwahrt, daß der Herzensdieb zugleich zum gemeinen, criminaliſtiſchen Dieb wird, der muß ſich auch darauf gefaßt machen, daß dieſe poetiſchen Pfeile ſich endlich in grobſinnliche, tödtliche Pfeile verwandeln. Was will ich alſo das Schickſal anklagen? Ich ſelbſt habe das Feuer gelegt, das Troja zerſtört. Was mein Glück, ſei auch mein Unglück, was mein Leben, auch mein Untergang!

Wie der Wunſch, ſo das Schickſal. „Alles, was er wünſchte, geſchah, wie er wollte, nicht durch die übermäßige Gunſt des Schickſals, ſondern weil ſeine Wünſche ſo gemäßigt waren,“ ſagt

Auſonius (Parent. 2, 4—8) von ſeinem Vater Julius Auſonius, demſelben, deſſen Wahlſpruch war, der ſei nicht glücklich, der habe, was er wünſche, ſondern der nicht wünſche, was er nicht habe. (Epic. Idyll. 2, 23.) Wer keine goldnen Becher begehrt, hat ſich auch nicht vor vergiftetem Tranke zu fürchten (Juven. Sat. 10, 25—27), und wer auf dem Meere nicht Schätze oder auch nur ſeinen Lebensunterhalt ſucht, der findet auch nicht den Tod in den Wellen. *Ὁ δ' ἐκ πόντοιο ματεύων Ζωὴν, ἐκ πόντοὺ καὶ μόρον εἱλκυσάμην.* (Epigr. graec. sel. H. Stephanus 1570. p. 187.) „Unmöglich, ſagt Menander, gibt's ein „unperſönliches" oder körperloſes Schickſal — *ἀδύνατον ὥς ἔστιν τις ἀσώματος τύχη*, ſo lieſt wenigſtens Bothe (die griech. Komiker S. 85) ſtatt: *ἐστίν τι σῶμα τῆς τύχης* — wer nicht nach der Natur der Dinge ſich beträgt, der pflegt ſein eignes Weſen, *τὸν ἑαυτοῦ τρόπον*, Geſchick zu nennen.

24.

Das unmenſchliche Schickſal.

Es gibt aber auch Schickſale, die in keinem Zuſammenhang mit menſchlichen Wünſchen und ethiſchen Gründen ſtehen, die keinen Unterſchied zwiſchen Gut und Bös, Tapfer und Feig, Edel und Unedel, Fromm und Gottlos machen und gleichwohl als Schickungen der Götter angeſehen werden, Schickſale alſo, die beweiſen, daß die Götter nicht nur einerſeits wunſchverneinende, andererſeits wunſchbejahende, ſondern allſeitig, abſolut wunſchverneinende Weſen ſind. Leider! gibt es ſolche; aber der Grund davon — ein Grund, welcher eine neue, wenigſtens noch nicht zu ſelbſtſtändiger Geltung gekommene, der bisherigen Beſtimmung der Götter entgegengeſetzte Beſtimmung und Anſicht derſelben eröffnet — iſt, daß die Götter nicht nur Götter, d. h. nicht nur Wunſchweſen, ſondern zugleich auch Naturweſen ſind. Der Wunſch iſt wohl der Urſprung der Religion, der Urſprung der Götter, und der Wunſch ſelber als ſolcher ſtammt aus dem Menſchen; aber der Gegenſtand des Wunſches ſtammt aus der äußern Natur, ſtammt aus den Sinnen; denn der Menſch hat urſprünglich keine leere, ſupranaturaliſtiſche, phantaſtiſche Wünſche; nein! die Gegenſtände ſeiner Sinne ſind auch die Gegenſtände ſeiner Wünſche. So heißt z. B. πολυάρητος: viel erfleht, viel erwünſcht (πολυεύχετος Hymn. ad Demet. V. 165, ſpäter V. 220 dagegen πολυάρητος) ein Gott bei Homer (O. 6, 280), ebenſo aber auch ein Kind bei ihm (O. 19, 404). So hieß auch der Sohn des ſpartaniſchen Königs Ariſton Demaretos, der vom Volke Erflehte, weil das geſammte Volk dem bisher kinderloſen Ariſton einen Sohn gewünſcht oder erfleht hatte, wie Herodot (6, 63) erzählt. Aber die Kinder ſind, wenigſtens bei den Alten, noch keine Noumena, keine überſinnliche Weſen, keine Engel, oder, wenn ja Engel, doch nur Engel des Senſualismus. Sie fanden ja den Ausdruck innigſter Liebe und Sehnſucht — ποϑεινοί nennt Artemidor (1, 26) die Augen und Kinder — nur in ihren Augen, ihren Eingeweiden, d. h. ſie liebten die Kinder, wie ihre Augen, ihre Eingeweide, σπλάγχνα, viscera. So heißt πολυήρατος: viel geliebt (folglich auch dem Sinn nach viel gewünſcht) bei Heſiod (Op. 739) — o wie gemein! — das klare Flußwaſſer, in der Hymne an Mercur (V. 186) ein Hain; bei Homer — o wie ſenſualiſtiſch! — die Jugend (O. 15, 365), die Hochzeit (O. 15, 126), folglich auch der Gegenſtand derſelben — denn man kann wohl ſich ſelbſt denken, aber nicht, wenigſtens bei den ſenſualiſtiſchen Alten ſich ſelbſt heirathen — ferner ἐπήρατος, liebenswürdig, lieblich das Mahl, Gaſtmahl, δαίς (J. 9, 228). So heißt πολύευκτος, viel gewünſcht in Xenophons Kyropädie (1, 6, 45) — o wie wahr! — das Geld, das großmächtige, großkräftige, μεγασθενής, wie es Pindar nennt — die einzige Materie, worin der ſonſt ſo verrufene und verächtliche Materialismus ſelbſt in unſern chriſtlichen Staaten, welche bekanntlich nur auf die Macht der Idee und anderer ſchöner Worte ſich gründen, für keine Chimäre gilt, ſich ſelbſt königlichen Anſehens erfreut, ja ſogar vor unſern frommen Offenbarungsgläubigen ſolche Gnade und Barmherzigkeit findet, daß ſie auch noch im Jenſeits am Golde des himmliſchen Jeruſalems herzinniges Ergötzen finden. Kein Wunder daher, daß die Chriſten dem Teufel, dem ſie doch ſonſt eine an Allmacht gränzende Macht beilegten, nicht die Ehre einräumten, Geld machen und geben zu können (Remigii Daemonolat. 1, 4 und M. Psellus de Operat. Daem. ed. Gilb. Gaulminus 1615. p. 17.), kein Wunder, wenn ein Jeſuit ſogar ſagte: Pecunia omnia potest etiam apud Deum. Beſteht doch noch heute bei den chriſtlichen Geldmenſchen die Gottesfurcht nur in der Furcht: es möchte ihnen ohne Gott das Geld aus der Taſche genommen werden. Geld iſt ja, wie ſchon der alte Heſiod ſagt, die Seele, die „Pſyche der unglückſeligen Menſchen.“ Wer kann es daher den Leuten verübeln, wenn ſie ſich ſo wider den Materialismus ereifern? Fürchten ſie doch auch von dieſem, daß er ihnen dieſe Pſyche nehme.

„Die Götter ſind keine vom Menſchen erdachte, ſie ſind geoffenbarte Weſen.“ Ja wohl! aber die Offenbarungen, die allein nicht aus dem Kopfe und Herzen des Menſchen entſprungen ſind, die allein ungeahnte und unbekannte, ſein ſich ſelbſt überlaſſenes Denk- und Dichtungsvermögen überſteigende Thatſachen enthüllen, ſind die Offenbarungen der Sinne, denen allein wir heute noch die

„Wunder der Geologie“ und die „Wunder des Himmels“ verdanken.

Das einleuchtendſte und zugleich prachtvollſte Schauſpiel von dem ſinnlichen Urſprung der Götter gewährt „das Herz des Himmels“, die „Quelle des himmliſchen Lichtes“ (Macrobius Somn. Scip. 1, 20), die Sonne, — der Gegenſtand der Natur, deſſen wohlthätiger Wirkung auf den Menſchen, deſſen Lichte in den indogermaniſchen Sprachen ſelbſt das Wort: Gott entſprungen iſt (Laſſen, Ind. Alterthumsk. 1. B. S. 755—56); der Gegenſtand, dem offenbar ſelbſt der Monotheismus ſeinen erſten Urſprung verdankt, denn die Sonne zeichnet ſich ſo ſehr vor allen andern Naturweſen aus, ſteht ſo unvergleichlich, ſo einzig da — ita eminet ut propterea quod talis solus appareat sol vocetur (Macrob. ibid.) — daß vor ihrem Glanze, ihrer Majeſtät alles Andere verſchwindet — ſo bemerkt z. B. Herodot von den Maſſageten, daß ſie allein den Helios, die Sonne als ihren Herrn verehren (1, 212 und 216) — der Gegenſtand, der augenſcheinlich zeigt, daß die erſte den Menſchen erleuchtende Offenbarung das ſüße Augenlicht iſt, daß das göttliche Wiſſen nur vom göttlichen Sehen abſtammt, das οἶδα: ich habe geſehen, alſo ich weiß nur das Perfectum von εἴδω, ich ſehe, der Geiſt alſo das Perfectum des Sinnes iſt; der Gegenſtand, der als der Quell der Evidenz, der Gewißheit, der Untrüglichkeit — „wer mag die Sonne der Falſchheit ſchuldigen“, solem quis dicere falsum audeat? (Virg. Georg. 1, 464) — der erſte und oberſte Gegenſtand der heiligſten Verſicherungen, der Eidſchwüre iſt — „bei Eidſchwüren wird Helios der ſinnlich allſehende früher als ſelbſt die olympiſchen Götter angerufen“, E. Gerhard, Griech. Mythol. 1. §. 471 — als der auch das Dunkelſte beleuchtende, das Verſchloſſenſte durchdringende, das Verborgenſte veröffentlichende

„Wächter oder Späher, *σκοπός* der Götter und Menſchen“ (Hymn. in Cer. 62) das ſichtbare öffentliche Gewiſſen iſt — „ich ſcheue mich vor dem Sonnengott“, *ἠέλιον δὲ μάλ᾽ αἰδέομαι καὶ δαίμονας ἄλλους* (Hymn. in Merc. 381) — und der daher ſelbſt noch bei den griechiſchen Tragikern hinſichtlich dieſer ſeiner optiſchen Eigenſchaften ſelbſt die olympiſchen Götter überſtrahlt. So nennt Sophokles im König Oedipus (660) den Helios den Erſten, *πρόμον* aller Götter, und in den Trachinierinnen (102) den Vortrefflichſten dem Auge nach, wie es der Scholiaſt (Elmsley) erklärt: *νικῶν πάντας τοὺς θεοὺς κατὰ τὸ ὀπτικόν.* [51] Aber auch Zeus ſelbſt iſt nur vom Himmel, d. h. dem ſinnlichen, nicht dem eingebildeten Himmel in den Kopf des Menſchen gekommen. Zeus iſt das höchſte Weſen, weil der Himmel, der Aether (d. h. die Luft oder „der Ort nach und über den Wolken“, Schol. zu J. 2, 458. 15, 192) das ſinnlich oder optiſch Höchſte iſt, der erhabenſte Gott, weil er über den Wolken im Himmel oder auf dem Olymp und zwar dem höchſten Gipfel deſſelben, *ἀκροτάτῃ κορυφῇ*, wohnt, nichts aber mehr den Menſchen erhebt, als der Stand und Blick auf hohen Bergen, der Weithinſchauende, [52] weil das Auge um ſo mehr überſchaut, je höher ſein Standpunkt, der Mächtigſte und zugleich der Beſte, weil die Erſcheinungen und Wirkungen des Himmels die erſchütterndſten, die mächtigſten und zugleich wohlthätigſten ſind. Auf Donner und Bliß ſich ſtüßend oder verlaſſend, *τοῖς πίσυνος*, beherrſcht Zeus Götter und Menſchen, heißt es in der heſiodiſchen Theogonie (506). Kratos und Bia, Stärke oder Kraft und Gewalt ſitzen immer neben Zeus, dem Dumpftönenden, d. i. Donnernden, heißt es ebendaſelbſt (385—88). Was iſt alſo Zeus, was ſeine Herrſchaft und Macht über die Menſchen ohne die ſinnliche oder natürliche Macht und Stütze von Bliß und Donner?

Allerdings ſtammt Zeus als Gatte der Here, als König, als Vater, kurz als perſönliches, menſchgemäßes, wunſchgerechtes Weſen nicht aus der äußern Natur, ſondern aus dem Menſchen; aber ſein gegenſtändliches Weſen, ſein Element, das nicht von ihm abgeſondert werden kann, ſein charakteriſtiſcher Wirkungskreis, kurz ſeine Sache iſt Sache der Naturanſchauung. Gleichwohl iſt Sache und Perſon ſo innig verbunden, ja ſo eins, daß der Gott ſelbſt für die Sache ſteht, und zwar nicht nur bei den ſpätern griechiſchen und römiſchen Dichtern, ſondern auch bei Homer ſchon. So ſteht bei ihm Hephäſtos für Feuer (J. 2, 426), Zeus für Himmel — „der Schall drang bis zum Aether und Zeus Glanz", *Διὸς αὐγάς*, d. h. den Himmel (J. 13, 837), „die Schneeflocken fliegen vom Zeus herab oder heraus", *Διὸς ἐκποτέοντας* J. 19, 357, d. h. vom Himmel, denn die Parallelſtelle dazu iſt, wie ſchon Köppen bemerkt, J. 15, 170, wo der Schnee aus oder von den Wolken herabfliegt — ſo ſteht ferner bei ihm Ares, der Kriegsgott, der doch auch eine, wenn gleich rohe Perſönlichkeit iſt und ſelbſt zu den olympiſchen Göttern gehört, für Krieg, Kriegsluſt, ſelbſt Eiſen, *σίδηρος*, Aphrodite für Liebesgenuß (*μίξεως* Schol. zu O. 22, 444), die Eileithyen für Geburtsſchmerzen, wie ſchon die Scholien zu den betreffenden Stellen, z. B. J. 19, 119 bemerken.

Ein anſchauliches Beiſpiel von dem Verhältniß der göttlichen Perſon zu ihrem Naturgegenſtand giebt Skamandros in ſeinem Kampfe mit Achilleus. Skamandros iſt ein Fluß, aber ſein Waſſer beſteht nicht nur aus Sauer- und Waſſerſtoff, ſondern iſt mit allen Beſtandtheilen des menſchlichen Blutes geſchwängert, wird nicht von den Geſetzen der Hydroſtatik, ſondern von den Leidenſchaften der Aeſthetik in Bewegung geſetzt, kurz Skamandros denkt, empfindet, zürnt, ſpricht, handelt und ſieht auch gerade ſo aus, wie ein Menſch, *ἀνέρι εἰδόμενος* (J. 21, 213). Aber gleichwohl iſt doch dieſes durch und durch perſönliche, von Scheitel bis zur Ferſe menſchliche Weſen zugleich pures, blankes Waſſer. [53] Skamander verfolgt den Achilleus und läßt an ihm ſeine Wuth aus; aber ſeine Kraft reicht doch nicht weiter als die Waſſerkraft, ſein hyperboliſches Ungeſtüm reducirt ſich in Wirklichkeit nur auf einen großartigen Waſſerſchwall, ſein Eindruck auf Achilleus nur auf den proſaiſchen Druck einer den Menſchen überwältigenden Waſſermaſſe. So iſt Skamandros ein Fluß, der ganz Menſch oder Gott, aber auch wieder umgekehrt ein Menſch oder Gott, der ganz Fluß iſt. Nicht anders iſt es mit Hephäſtos, welcher dem Achilleus wider den Skamander mit Feuer und Flammen zu Hülfe eilt. Obgleich dieſer, wie ſich von ſelbſt verſteht, eine viel höhere, allſeitigere, einer ganz andern Götterklaſſe angehörende Perſönlichkeit iſt, ſo iſt doch das Feuer nicht etwa ſein Inſtrument oder Werkzeug nur, denn zu einem Werkzeug ſteht man in einem äußerlichen Verhältniß; es kann beliebig durch ein andres erſetzt werden; Hephäſtos hätte dann ebenſo gut durch einen Commandoſtab oder eine Hacke, *μάκελλα*, oder gar eine Mentſchikoff'ſche Reitpeitſche den ausgelaſſenen Fluß in ſeine Schranken zurückweiſen können. Er wendet aber nur das Feuer an, weil nur dieſes ſeine Stärke, ſein Vortheil, ſein Genie, ſeine Luſt oder Seele, ſein Alter Ego, kurz ſein eignes, heimiſches Weſen iſt. Ich mag nicht, ſagt Skamander zum Hephäſtos, mit dir kämpfen, der du ſo durch Feuer brennſt, *σοί γ' ὧδε πυρὶ φλεγέθοντι* (J. 21, 358). Hephäſtos ſteckt alſo mitten im Feuer drinn; des Feuers Brennkraft iſt Hephäſtos' Kraft, des Feuers Lohe ſein Hauch, ſein Athem. (V. 355. 366.)

So unterſcheiden ſich alſo die geſetzmäßigen, nicht wunderbaren, die immanenten, d. h. innerhalb des Elements, worin ein

Gott hauſt und wirkt, bleibenden Wirkungen der Götter nicht der That, der Beſchaffenheit nach von den Wirkungen der Natur. Es iſt daher der Sache nach oder an ſich ganz eins, ob ich als Urſache einer Begebenheit oder Naturwirkung einen Gott oder eine beſtimmte Natururſache odek nur das unbeſtimmte Es ſetze; eins, ob ich ſage: Zeus, Gott regnet, *Ζεὺς* oder *ὁ θεὸς ὕει*, oder ſage: Es regnet, *ὕει*, wie auch der Grieche zu ſagen pflegte, denn zwiſchen dem Regner und dem Regen iſt kein anderer Unterſchied, als daß daſſelbe dort als perſönlich, hier als unperſönlich gedacht wird; eins, ob ich mit Homer ſage: „nicht alle Gedanken erfüllt Zeus dem Menſchen", oder mit Pauſanias: „es werden nicht alle Gedanken dem Menſchen nach Wunſch erfüllt" (*οὐ πάντα ἀνθρώπῳ τελεῖται κατὰ γνώμην* 2, 8, 5), oder mit Theognis: „nicht Alles, was wir wünſchen, geſchieht, denn es hindern die Grenzen der läſtigen Unmöglichkeit, Mittelloſigkeit" (V. 139). Homer ſagt O. 15, 476: „Zeus fügte den ſiebenten Tag hinzu", es könnte aber ebenſogut heißen: es folgte oder kam der ſiebente Tag hinzu, gleichwie es z. B. O. 7, 261 heißt: es kam das achte Jahr heran. O. 12, 448 nähern oder bringen die Götter den Odyſſeus auf die Inſel Ogygia, *πέλασαν θεοί*, aber an andern Orten z. B. O. 7, 277. 9, 39. 5, 134 iſt es die Naturkraft des Windes und der Woge oder des Waſſers, die ihn ans Ziel ſeiner Reiſen bringt, *ἐπέλασσε φέρων ἄνεμός τε καὶ ὕδωρ*. O. 3, 376 ſind die Götter die *πομπῆες*, die Geleiter oder Begleiter der Menſchen, aber O. 4, 362 ſind die *οὖροι*, die guten Winde die Geleiter der Menſchen zu Schiffe. O. 3, 176 erhebt ſich oder beginnt, *ὦρτο*, ein günſtiger Wind zu wehen, aber gleich darauf V. 182 heißt es: „und der Wind erloſch nicht, ſeitdem ihn Gott geſchickt hatte zu wehen"; es könnte hier jedoch ebenſogut ohne Sinnesänderung heißen: ſeitdem er zu wehen angeſangen hatte, gleichwie es O. 12, 325 heißt: „und es erhob ſich kein anderer Wind.“ [54] O. 5, 491 gießt Athene auf den ermüdeten Odyſſeus bei ſeiner Ankunft in Scheria Schlaf herab, und O. 7, 286 erzählt er ſelbſt und ſagt: „unermeßlichen Schlaf goß Gott herab“; aber O. 6, 2 heißt es: „ſo ſchlummerte nun hier Odyſſeus, von Schlaf und Arbeit bewältigt“ („gequält, gedrückt“, Pape), *ὕπνῳ καὶ καμάτῳ ἀρημένος*, ſo daß kein Zweifel iſt, daß der Gott, der dieſen unermeßlichen Schlaf ihm einflößte, der Kamatos war, d. h. die Ermüdung, oder die Urſache derſelben: die Mühe, die Anſtrengung, die Arbeit, die einzige Gottheit der Arbeiter und Mühſeligen. O. 9, 106 kommen wir zu den übermüthigen, geſetzloſen, anarchiſchen Kyklopen; aber trotz dieſer ihrer Anarchie ſind ſie doch keine Atheiſten, wie die modernen Anarchiſten; Gott bewahre! ſchon Euſtathius hat ſie von dem ſchrecklichen Schandfleck des Atheismus rein gewaſchen: „ſie verlaſſen ſich auf die unſterblichen Götter und pflanzen deßwegen keine Pflanzen, noch ackern ſie“; aber die Götter, worauf ſie ſich verlaſſen, ſind die Weinberge, die Gerſten- und Weizenäcker, die weiter nichts bedürfen, als den Regen des Zeus, um Alles hervorzubringen, aber keines Pflugs und keiner Beſämung (109—111). O. 17, 446 ſagt Eurymachos, daß Telemachos den Tod von den Freiern nicht zu befürchten habe, der Tod von den Göttern aber ſei nicht zu vermeiden, und ebenſo ſagen (O. 9, 410) die Kyklopen zum Polyphem: „wenn dir Niemand Gewalt anthut“, ſo können wir dir nicht helfen, „Krankheit vom großen Zeus kann man nicht abwehren.“ Wie deutlich iſt hier ausgeſprochen, daß das von den Göttern verhängte Leid ein inneres Naturleiden, der von den Göttern verhängte Tod im Gegenſatz zu dem von Menſchenhänden der natürliche Tod iſt! Wie deutlich iſt ſchon in den im vorigen Kapitel angeführten Stellen ausgeſprochen, daß der Gott im Unterſchied vom Menſchen, d. h. vom abſichtlichen, bewußten, willkührlichen Thun und Weſen nur die Natur iſt! Was ſind ſelbſt noch bei den ſpäteſten Philoſophen des Alterthums die Res divinae, die göttlichen Dinge oder Geſetze im Unterſchiede von den menſchlichen anders als die natürlichen Dinge oder Geſetze!

Wie bei Späteren häufig Gott und Natur im Allgemeinen, ſo wird auch bei Homer Gott und Natur, freilich nicht in dieſer Allgemeinheit — das Wort: Natur, φύσις kommt ſogar bei Homer nur ein einziges Mal vor, O. 10, 303 und bedeutet hier nur das äußere Beſchaffenſein, das Ausſehen, „die Geſtalt“ — entweder durch ein bloßes Und oder das Verhältniß von Urſache und Wirkung oder Werkzeug mit einander verbunden. So fragt Odyſſeus den Agamemnon: „Welches Geſchick bezwang dich des langhinſtreckenden Todes? hat dich vielleicht in Schiffen der Erdumſtürmer (Poſeidon) bezwungen, ſchreckliche Wind' aufregend zum Ungeſtüm des Orkanes? haben dich feindliche Männer hinweggerafft auf der Veſte?“ (O. 11, 398.) Aber gleichwie der Sache nach es einerlei iſt, ob ich mit Elpenor in demſelben Geſange (V. 61) ſage: „Ach! mir beſchied ein Dämon das Weh und berauſchender Weintrunk“, oder ob ich nur ſage: ach! mir verhängte das Todesgeſchick unſäglicher (unmäßiger) Weintrunk; [55] ſo iſt es auch einerlei, ob ich den Tod des Agamemnon dem Poſeidon und den Winden oder allein den Winden, den Seeſtürmen zuſchreibe. Sind ja doch ausdrücklich die Winde ſelbſt Götter offenbar nur dazu, um den naturwidrigen Schriftgelehrten den Bücherſtaub aus den Augen zu blaſen und die Ueberzeugung einzuhauchen, daß auch die Götter, deren Weſen nicht ſo leicht, ſo ſinnfällig und vollſtändig, wie das der Winde, in die Natur ſich auflöſt, doch ebenſogut wie ſie Naturweſen ſind, und der, freilich gegenſtändliche, außer dem Menſchen exiſtirende Grund ihrer Verehrung auch nicht außer dem Weſen und den Wirkungen ihres Naturelements zu ſuchen iſt. So riefen nach Herodot (7, 189) die Athenienſer im Perſerkrieg den Boreas mit Opfern an, daß er ihnen beiſtehe und die Schiffe der Barbaren zerſtören möchte, und errichteten ihm in dem Glauben, daß er ihnen wirklich geholfen habe, als der Wind die feindliche Flotte zerſtört hatte, einen Altar. Der Boreas, erzählt Pauſanias (8, 27, 9), ſollte aber nicht nur allen Hellenen von Nutzen ſein durch die Zerſchmetterung der meiſten Schiffe der mediſchen Flotte, ſondern auch die Megalopoliten errettete dieſer Wind; denn er hob nicht nur die Wirkung der Eroberungsmaſchinen des Agis auf, ſondern zerſtörte ſie auch vollſtändig durch ſein zugleich ſtarkes und fortwährendes Wehen. Die Megalopoliten, ſagt derſelbe ſpäter (36, 4), opfern jährlich dem Boreas und bezeigen ihm gleiche Ehre mit den übrigen Göttern, weil er ſie von den Lakedämoniern und dem Agis errettet hat, *ἅτε σωτῆρα γενόμενον*. „Gegen die Thurier, erzählt Aelian (Var. Hist. 1, 2, 61), ſegelte Dionyſios mit dreihundert, mit Schwerbewaffneten angefüllten Schiffen. Boreas aber wehte gegen die Schiffe, zertrümmerte ſie und zerſtörte ſo ſeine Seemacht. Seitdem opferten die Thurier dem Boreas, wählten dieſen Wind zu ihrem Mitbürger, wieſen ihm ein beſtimmtes Haus und Land zum Eigenthum an und brachten ihm jährlich den Tribut ihrer Verehrung dar. Nicht alſo die Athener allein hielten ihn für ihren Freund oder Verwandten, ſondern auch die Thurier anerkannten ihn als ihren Wohlthäter.“ So iſt auch dem Menſchen, abgeſehen von den in ihm ſelbſt liegenden, ſchon in frühern Schriften des Verfaſſers entwickelten Gründen, der Glaube überhaupt an perſönliche, wohl- und übelwollende Urſachen der Naturwirkungen und Naturereigniſſe zwar nicht von der Natur angeboren, aber doch eingepaukt und eingetrommelt, eingebrauſt und eingeſauſt, eingeſchneit und eingehagelt, eingeblitzt und eingedonnert.

Aber es gibt nicht nur wohlthätige, wenigſtens für die eine Partei wohlthätige, wenn gleich oder vielmehr eben deßwegen für die andere Partei verderbliche Winde, wie ſich ſo eben am Boreas zeigte; es gibt auch abſolut, allſeitig verderbliche Winde. Die vier Winde, ſagt Heſiod in ſeiner Theogonie, Boreas, Notos, Argeſtes und Zephyros ſind göttlichen Urſprungs, den Sterblichen ein großer Nutzen, die übrigen Miß- oder Unwinde aber, ſo wie ſie fallen ins dunkelfarbige Meer, wüthen zum großen Schaden den Sterblichen in verderblichen Wirbeln, ſie wehen bald dahin, bald dorthin, zerſtreuen die Schiffe und richten die Schiffer zu Grunde; und der Menſch hat kein Mittel der Abwehr gegen dieſes Uebel, wenn er auf dem Meere mit dieſen Winden zuſammenkömmt; aber auch auf dem unermeßlichen blumigen Erdreich zerſtören ſie die lieblichen Feldarbeiten der erdgebornen Menſchen. (V. 870—80.) Was aber von den Winden gilt, wenn gleich hier die verderblichen Winde als ungöttliche von den wohlthätigen als göttlichen unterſchieden und zu beſondern Weſen gemacht werden, das gilt auch von den übrigen Göttern als Naturweſen. So ſagt Odyſſeus vom Meere: „nichts kenn' ich fürwahr Graunvolleres (Uebleres, Schlimmeres, Verderblicheres, κακώτερον) ſonſt wie die Meerfluth, einen Mann zu verwüſten (συγχεῦαι, „betrüben, niederſchlagen“), und ſei er noch ſo gewaltig“ (O. 8, 138). So Heſiod in den Tagewerken (V. 101): „voller Uebel iſt die Erde, voller Uebel das Meer“; ſo Aeſchylos in den Perſern (V. 678): „viele Uebel kommen aus dem Meer, viele und noch größere Uebel vom Lande den Menſchen, wenn ſich das Leben weit ausdehnt.“ „Sind ja auch ſchon Städte ſelbſt wider Erwarten plötzlich zerſtört worden, die einen vom Feuer, die andern vom Erdbeben oder vom eindringenden Meere. Wo iſt Helike? Es iſt verſchlungen. Wo Bura? Es iſt gleichfalls verſchlungen. Zwei griechiſche Städte zu Grunde gegangen, wie Schiffe.“ (Phalorinus bei Stob. Floril. 105, 62.)

Der wahre und letzte Grund, warum die Götter nicht die Wünſche der Menſchen erfüllen, ſelbſt oft nicht die gerechteſten, die beſcheidenſten, die armſeligſten, liegt daher einfach darin, daß die Götter, wie geſagt, nicht nur Götter, ſondern auch Naturweſen, oder, anders ausgedrückt, nicht nur Herren, ſondern auch, wenn gleich wider ihren und der Menſchen Sinn und Willen, Diener der Natur ſind, die Natur aber nur nach rückſichtsloſen Naturgeſetzen, nicht, wie der philanthropiſche Gott — *ὁ θεὸς φιλάνθρωπος* (Plato Legg. 4, 6. Vgl. auch Xenoph. Mem. 4, 3, 7 und 5) — nach philanthropiſchen Geſetzen und Grundſätzen wirkt und herrſcht. „Ja gerne, ſagt Neſtor in der Ilias (4, 318 — 321), um noch ein Beiſpiel zu geben, verlangt' ich (*ἐθέλοιμι*) ſelber noch, Der (ſolcher, ſo) zu ſein, wie ich einſt den Held Ereuthalion hinwarf! Doch nicht Alles zugleich verliehn ja die Götter den Menſchen (*ἀλλ' οὔ πως ἅμα πάντα θεοὶ δόσαν ἀνθρώποισιν*). War ich ein Jüngling vordem, ſo naht mir (*ὀπάζει*, „folgt, begleitet mit dem Nebenbegriff des Läſtigen“, Fäſt, bedrängt mich, *κατεπείγεσθαι*, Apoll. Soph.) jetzo das Alter.“ Aber wer ſind denn die Götter, die dem Menſchen nicht den Wunſch gewähren, zugleich die Blüthen der Jugend und die Früchte des Alters zu genießen? Es ſind nur die Götter, die nichts vermögen über die unbarmherzige Naturnothwendigkeit, über die Unmöglichkeit zugleich jung und alt zu ſein, d. h. zugleich die Kraft der Jugend und die Weisheit des Alters zu beſitzen. [56]

Es gehört übrigens unter die Natur, die hier nur als wunſchverneinendes Weſen, als Schiba, nicht Wiſchnu in Betracht kommt, auch der Menſch ſelbſt, denn der Menſch iſt dem Menſchen gegenüber nicht nur ein Dämon im guten, ſondern auch im böſen, ſelbſt teufliſchen Sinne. Einem Dämon gleich, *δαίμονι ἶσος*, d. h. hier einem böſen, nur Tod und Verderben bringenden Dämon gleich ſtürzte ſich Achilleus über die Troer, wie es in der Ilias 21, 18 heißt. Mag ſich auch der Menſch für ſich ſelbſt in kindiſcher Eitelkeit und Unwiſſenheit ſogar für ein übernatürliches Weſen halten, in Beziehung auf den Andern unterſcheidet er ſich in ſeinen verderblichen Handlungen und Wirkungen, namentlich da, wo er in und als Maſſe wirkt, nicht von einer rohen, blinden Naturgewalt, nicht von einem kalydoniſchen Waldſchwein, nicht von einer zerſtörenden Ueberſchwemmung oder Feuersbrunſt. Wie oft vergleicht Homer die verderbliche Wuth (*λύσσαν ὀλοήν* J. 9, 305) ſeiner Helden und Krieger mit der Wuth der Thiere, mit der Wuth des Feuers! Ein griechiſches Sprüchwort ſtellt ſogar neben das Uebel des Feuers und das des Meeres als drittes Uebel das Weib, das böſe nämlich, wofür man aber der Wahrheit und Gerechtigkeit nach den böſen Nebenmenſchen überhaupt ſetzen muß. Und Odyſſeus verbindet die Uebel des Meers und des Krieges, um die Summe ſeiner Leiden zu bezeichnen, *κακὰ πολλὰ πέπονθα κύμασι καὶ πολέμῳ.* (O. 17, 285.) Aber auch in Beziehung auf ſich ſelbſt, wie oft ſtürzt ſich der Menſch wider ſeinen Willen, wider ſein ſonſtiges, auf ſein Wohl bedachtes Weſen, hingeriſſen von einer Leidenſchaft, blindlings ins Verderben! „Der Thörichte, heißt es vom Patroklos, hätt' er das Wort des Peleiaden bewahret, d. h. hätte er ſich nicht von ſeiner Kampfbegierde fortreißen laſſen, traun! er entrann dem böſen Geſchick des dunkelen Todes.“ „Aber, ſchließt hier Homer J. 16, 686, Zeus Rathſchluß (*νόος*, Verſtand, Wille) iſt mächtiger ſtets, denn die Menſchen.“ Was aber der Dichter auf Zeus Seite als Verſtand und Wille darſtellt, war auf Patroklos Seite Verſtand- und Willenloſigkeit, denn darin beſteht eben weſentlich die Verblendung, das *μέγ' ἀάσθη*, daß der Menſch etwas zu ſeinem eignen Schaden und Verderben thut, alſo thut, was er nicht will und beabſichtigt, was ſeiner Selbſtliebe widerſpricht. So heißt es auch vom Agaſtrophos (J. 11, 340), weil er ſeine Pferde bei ſeinem Diener zurückgelaſſen, ſich zu Fuß in die Vorderreihen der Kämpfer hineingeſtürzt, weil er alſo nicht entfliehen konnte, und ſo vom Diomedes verwundet, das Leben verlor: *ἀάσατο δὲ μέγα θυμῷ*, „hatte ſich eine arge Verblendung des Geiſtes zu Schulden kommen laſſen“ (Minkwitz), „verſchuldete ſchwer ſich im Gemüthe“ (Fäſi), d. h. vielmehr: er hatte zu ſeinem großen Schaden ſich verrechnet, ſich geirrt, oder nicht erwogen, nicht bedacht, was er allerdings hätte bedenken ſollen und können, denn eine unvermeidliche, unbedingte Nothwendigkeit herrſcht hier nicht, daß er zur Rettung ſeines lieben Lebens — *φίλον ὤλεσε θυμόν*, lieb *φίλος* heißt ſein, aber nur weil das Seinige dem Menſchen das Liebe — ſeiner Pferde benöthigt ſein könnte. Die Grundbedeutung von *ἀάω, ἀάομαι* iſt ſchaden; weil aber ſich ſelbſt ſchaden wider den geſunden Menſchenverſtand und Menſchenwillen iſt, ſo iſt nothwendig Der, der ſich ſelbſt ſchadet, wenigſtens im Momente dieſer Selbſtbeſchädigung, ein Thor, ein Verſtand- und Sinnloſer, ein *νήπιος*, d. h. ein unmündiges Kind, das erſt hinterdrein durch Schaden klug wird, *ῥεχθὲν δέ κε νήπιος ἔγνω* J. 17, 32. Wenn ſich daher Agaſtrophos ſchwer verſchuldet — warum nicht verſündigt hat? — ſo hat er ſich wenigſtens nur an ſich ſelbſt, an ſeinem eignen „Egoismus“ verſchuldet. Aber eben weil der Menſch, was er im Zuſtande der Ate thut, nicht mit Verſtand und Willen thut, wenigſtens nicht mit ſeinem wahren und bleibenden Willen, deſſen höchſtes Geſetz das eigne Wohl iſt, weil er ſich in dieſem Zuſtande gleichſam in puris naturalibus befindet, entblößt aller Selbſtvertheidigungswaffen und Schutzmittel, die ihm ſonſt ſein Verſtand gewährt, ſo läßt ſich der obige Satz vielmehr ſo verdollmetſchen: „Aber die Macht der Natur iſt ſtärker als menſchlicher Wille“. [57]

25.

Zwiſchenbemerkung.

Die Götter ſind widerſpruchvolle Weſen; ſie haben, wie der Gott Janus, doppelte Geſichter, und zwar von vorn menſchliche, von hinten unmenſchliche. Der Gott iſt urſprünglich ein Naturweſen oder Naturelement, aber als lebendiges, perſönliches, d. i. menſchliches Weſen, eins mit der Natur und unterſchieden von der Natur. So iſt Poſeidon als Meermenſchgott ſo wenig an den Aufenthalt im Meere gebunden, als ein Schiffer oder Fiſcher, aber doch zugleich ein in die Natur, in die Materie des Meers verſenktes Weſen, was in der homeriſchen, die Götter durchaus vermenſchlichenden Anſchauung ſo ausgedrückt wird, daß Poſeidon ſeinen goldenen Palaſt im Grunde der See (βένθεσι λίμνης J. 13, 21) hat. Aber gleichwohl hat Homer die urſprüngliche oder doch vorhomeriſche Naturreligion nicht entſtellt, ſondern nur ihr Räthſel gelöſt, oder nur ſo entſtellt, wie das gelöſte Räthſel das unaufgelöſte entſtellt; denn mit der Auflöſung verſchwindet der dunkle myſtiſche Sinn, der hinter jedem Geheimniſſe ſo lange zu ſtecken ſcheint, als es nicht erkannt iſt. So hat auch die Jungfrau den Reiz des Myſtiſchen vor der Frau voraus, und doch iſt erſt mit der Entſtellung, die mit der Jungfrau vorgeht, wenn ſie Mutter wird, wenn aus der romantiſchen Kloſterzelle des jungfräulichen Leibes die Anthropologie ihren Kopf hervorſtreckt, das Räthſel der Jungfräulichkeit gelöſt, aber auch ihr wahrer Sinn getroffen, ihr eigner, verborgener Wille erfüllt. Aber freilich gibt es genug Köpfe, für welche nie ein Räthſel gelöſt wird, weil ſie in das Räthſel als ſolches verliebt ſind, nicht die Enttäuſchung vertragen können, die mit der Auflöſung verbunden iſt, für welche daher heute noch ein ungelöſtes Problem ein Gegenſtand bodenloſen Speculirens, Disputirens und Conjecturirens iſt, was ſchon vor faſt dreitauſend Jahren die Poeſie dem Homer und zwar nicht mit der geſchraubten Zweideutigkeit theologiſcher Orakel, ſondern im Sonnenlicht der Naturwahrheit geoffenbart hat — daß nämlich das Geheimniß der Theologie die Anthropologie iſt.

Wenn der Naturtheologie oder Naturreligion der homeriſche Held Odyſſeus, als „Ὀδυσεύς eine durch das vorſchlagende ō gebildete Nebenform von δυσεύς: „der Untertauchende, der Niederfahrende, der in die Unterwelt Fahrende,“ der Frühlingsgott (Hermes-Odyſeus v. K. W. Oſterwald S. 141) oder als „Ὀδυσσεύς, der Zürnende (von ὀδύσσομαι, odio habere), der Sonnengott in ſeiner zerſtörenden Eigenſchaft zur Zeit des Winters“ (Nork, Etym. ſymb. myth. RWb. Ulyſſes), wenn desgleichen der Herakles mit ſeinen zwölf Arbeiten urſprünglich kein Held oder Menſch, ſondern der Sonnengott oder die Sonne in ihrem Laufe durch die zwölf Zeichen des Thierkreiſes war; ſo war doch ebenſo urſprünglich der Naturreligion die Sonne nicht Sonne im Sinne der naturwiſſenſchaftlichen Anſchauung, der ſie ein unmenſchlicher Körper, oder im Sinne der Teleologie, der ſie ein bloßes Licht und Zeitmaaß zum Bedarf und Nutzen des Menſchen iſt, ſondern als

Sonne oder Sonnengott zugleich ein wie der Menſch ſich willkürlich bewegendes, wie der Menſch kämpfendes, leidendes, unterliegendes, aber endlich wieder ſiegreich auferſtehendes Weſen, kurz ihr Lauf der Lebenslauf eines Helden. In der alten Anſchauung war die Sonne, war die Natur das Subject, das Hauptwort, der Held, der Menſch das Prädicat, das Beiwort; die homeriſche Anſchauung hat und zwar mit vollem Rechte, mit conſequentem Wahrheitsſinn dieſes Prädicat zum Subject, dieſes Beiwort zum Hauptwort gemacht. Die Sonne iſt freilich der Naturreligion nur ein Weſen, wie ein Held oder Menſch; aber dieſelbe weiß noch nichts von Allegorieen, von Gleichniſſen und Bildern im Sinne des zwiſchen Bild und Sache oder Gedanke unterſcheidenden Verſtandes; das Bild iſt ihr Weſen; die Sonne daher wirklich ein Held, wirklich ein menſchliches Weſen, welches folglich auch für ſich ſelbſt, ohne die Sonne, zum Gegenſtand gemacht werden konnte, ja mußte.

Wenn der Parſe oder Inder zum Feuer oder Waſſer betet, ſo hat er, wenn auch kein menſchliches Weſen vor Augen, doch im Sinne, denn er ſetzt voraus, daß ihre Wirkungen und Bewegungen Willensäußerungen ſind, daß ſie nicht unempfindlich für ſeine Wünſche und Bedürfniſſe, daß ſie, wie der Menſch durch herzliche Bitten, durch freigebige und freiwillige Gaben beſtimmbar ſind; er ſetzt alſo voraus, daß das theologiſche Weſen des Feuers und Waſſers ein kryptoanthropologiſches Weſen iſt. Homer hat nun nichts weiter gethan, als daß er dieſem menſchlichen Sinn der Naturreligion, wie ſichs gehört, auch einen menſchlichen Körper gegeben, daß er den Proteus, den ſich in Feuer und Waſſer, Thier und Pflanze, kurz alle Naturkörper verwandelnden und ſich hinter ſie verſteckenden Menſchen bei der Gurgel gefaßt und zu dem Geſtändniß gezwungen hat, daß die Theologie, ſo auch die

Naturtheologie nur ein betrügeriſches — δολίης τέχνης O. 4, 455 — Incognito der Anthropologie iſt.

26.

Gott und Menſch.

Wie Gott und Natur nur ein Hendiadys, ein in Zwei dividirtes, durch zwei Worte ausgedrücktes Eins iſt, oder: wie der in der Natur oder durch ſie wirkende Gott der Sache, dem Inhalt der Wirkung nach daſſelbe ſagt, was die Natur für ſich ſelbſt, ſelbſt in der Bibel die Schilderung z. B. im 29. Pſalm von der Macht der Stimme Jehovahs nur eine Schilderung von der Macht des Blitzes und Donners iſt; ſo iſt auch Gott und Menſch nur ein Hendiadys, der durch den oder in und mit dem Menſchen wirkende Gott nur eine Tautologie des Menſchen, d. h. nur das mit einem andern Worte ausgeſprochene Weſen des Menſchen. So heißt es z. B. bei Homer: „dann wird er zur Feldſchlacht wieder ausziehn, wann ſein Herz im Buſen gebeut (θυμὸς ἐνὶ στήθεσσιν ἀνώγῃ) und ein Gott ihn erreget“ (καὶ θεὸς ὄρσῃ I. 9, 703). „Da du ſolches bedacht (ἐφράσθης) und dir's ein Himmliſcher eingab“ (καί τοι θεὸς ἔμβαλε θυμῷ O. 19, 485). „Dir ſelbſt ward verhängt, dem Gott und dem ſterblichen Manne zu fallen“. (I. 19, 417.) „Paris dich dort und Phöbos Apollo tödten“. (I. 22, 358.) „Traun! ich wäre getilgt von Achilleus Hand und Athenens“. (I. 20, 94.) „Die Troier und Pallas Athene rundeten den Wall“. (I. 20, 146.) „Mich hat böſes Geſchick, ſagt der ſterbende Patroklos, und der Letoide (Apollo) getödtet und von den Menſchen Euphorbos“. (I. 16, 846.)

Die Verbindung von Gott und Menſch zur Hervorbringung einer Handlung äußert ſich nun aber ſo, daß entweder der Gott die Urſache, der Urheber, der Menſch das Werkzeug iſt: „durch meine Lanze bezähmt dich Pallas Athene“ (J. 22, 270), „unter Patroklos Speer bezwang ihn der eherne Ares“ (J. 16, 543), „wenn ein Gott mir (nicht mir, wie Voß überſetzt, ſondern unter mir, ὑπ' ἐμοί, d. h. unter meinen Händen, gleich ὑπὸ χερσί J. 16, 420, 438) etwa bezwingt die trotzigen Freier“ (O. 19, 488 und 21, 213); oder daß der Gott, oder wenigſtens ein Theil oder Glied deſſelben das Werkzeug iſt, wie in dem Epigramm des Simonides auf den Künſtler Arkeſilaos: „er machte dieß Bild der Artemis mit den Händen der Athene“, Ἀθηναίης παλάμῃσιν (Diog. L. 4, 6, 21), oder, dem Weſen einer Perſönlichkeit gemäßer gefaßt und ausgedrückt, ſo, daß der Gott der Beiſtand, der Mitgehülfe des Menſchen iſt: „ich warf ſie raſch einſtürmend mit σὺν Pallas Athene“ (Jl 20, 192), „jetzo hat obgeſiegt Menelaos mit Athene“ (Jl. 3, 439); obgleich dieß kein weſentlicher Unterſchied; denn wer mir Beiſtand leiſtet, der Gehülfe iſt ja für mich als Hauptthäter auch ein Werkzeug, vermittelſt deſſen ich meine Handlung zu Stande bringe, freilich ein lebendiges, ſelbſtthätiges. Es iſt übrigens gleichgültig, wie man ſich überhaupt dieſes Verhältniß denkt; es genügt, daß Gott und Menſch ſo in Eins zuſammenfließen, daß eine Handlung ebenſogut dem Menſchen als dem Gott zugeſchrieben werden kann, daß es ſchlechterdings, wenigſtens bei den Handlungen, die wir hier im Auge haben, die im Bereich der natürlichen und menſchlichen Kräfte bleiben, kein Kennzeichen gibt, göttliche und menſchliche Handlungen zu unterſcheiden, daß was die Götter thun oder wirken, auch recht gut die Menſchen ohne Götter thun oder thun können.

Odyſſeus, ſagt Sokrates in Xenophons Memorabilien 1, 3, 7, enthielt ſich auf den Rath oder die Warnung des Merkur, aber auch aus eigner Enthaltſamkeit — *καὶ αὐτόν*, sua sponte, etiam si non moneretur a Mercurio — von dem übermäßigen Genuſſe der verzaubernden Speiſen der Kirke. Poſeidon reizt die beiden Aias zum Kampfe an und erfüllt ſie mit tapferem Muthe, aber beide ſelbſt ſchon glühten in Kampfluſt, *μεμαῶτε καὶ αὐτώ*, „und was eine Folge der Einwirkung Gottes iſt, betrachtet der kleine, wie der große Aias (aber gewiß mit Recht) als eine von ſelbſt *αὐτῷ* in ihnen eingetretne Veränderung“, J. 13, 46—80 (Fäſi). Ebenſo erregt Zeus den Hektor, der ſelbſt ſchon glühte vor Eifer, *μάλα περ μεμαῶτα καὶ αὐτόν*, J. 15, 603.

Die Götter haben die Leier zur Freundin oder Genoſſin des Mahles gemacht, O. 17, 270; aber wenn Odyſſeus O. 9, 5—11 es für die ſeligſte Wonne des Lebens erklärt, wenn bei vollen Tiſchen und Bechern die Schmauſenden horchen dem Sänger, ſo hat er deutlich genug ausgeſprochen, daß dieſe Harmonie, dieſe Freundſchaft zwiſchen den idealen und materiellen Sinnen des Menſchen nur der eigne, allſeitige Sinn des Griechen geſtiftet hat. Daher heißt auch die Leier oder Harfe ſchlechtweg ohne theiſtiſches Mittelglied die Genoſſin des Freudenmahls und wird zur Beſtätigung dieſes Bundes von Geiſt und Sinnlichkeit daſſelbe Wort: Sättigung, *κεκορήμεθα*, für den Genuß der Speiſen und der Töne gebraucht. „Schon iſt allen das Herz des gemeinſamen Mahles geſättigt, auch der Harfe, die ſchön zum feſtlichen Mahl ſich geſellet“. O. 8, 99.

Die Götter haben dem zürnenden Achilleus, wie Aias zu ihm ſagt, ein hartes, unverſöhnliches Herz gegeben, J. 9, 636; aber vorher ſagt er V. 629: „Achilleus hat ſein erhabnes Herz verwildert, verhärtet“, und bittet ihn: „o! ſei ſanftmüthigen Herzens“, V. 639, wie vorher Phönir: „du ſei nicht ſo geſinnt, wie Meleager, laß dir den Dämon nicht dorthin verleiten das Herz“, V. 600. Dieſer Dämon iſt alſo der eigne Sinn, der eigne Zorn des Achilleus, der in ſeiner Gewalt ſteht. Daher Odyſſeus ausdrücklich von ihm ſagt: er will nicht auslöſchen den Zorn, *κεῖνός γ' οὐκ ἐθέλει σβέσσαι χόλον*, V. 678. Der Kunſtgriff der Penelope, ihre zudringlichen Freier durch ein Gewebe hinzuhalten, war die Inſpiration oder Eingebung eines Dämon, *ἐνέπνευσε φρεσὶ δαίμων* O. 19, 138, aber hernach V. 157 ſagt ſie, daß ſie jetzt nicht mehr der Hochzeit auszuweichen und keinen andern Rath ausfindig zu machen wiſſe, geſteht alſo, daß der Dämon, der ihr dieſe Liſt eingab, ihr eigner, erfinderiſcher Geiſt war, wie ſie ſelbſt unmittelbar vor jenen dämoniſchen Worten ſagt: *ἐγὼ δὲ δόλους τολυπεύω*. „doch ich erſinne mir Ausflucht“. Wenn daher die Freier O. 2, 123 dem Telemach drohen, daß ſie ſo lange an ſeinem Beſitzthum und Vermögen zehren werden, als ſeine Mutter dieſen Sinn behält, welchen ihr jetzt die Götter in die Bruſt gelegt, ſo erhellt, daß dieſe Götter die vorher genannten eignen klugen Gedanken der Penelope ſind, daß es folglich mit dieſen Göttern ſich ebenſo verhält, wie mit dem Dämon des Achilleus, den wir ſoeben als den eignen Sinn und Zorn deſſelben erkannten; denn wenn dieſer Dämon ein Dämon im chriſtlichen Sinn, ein vom Achilleus unterſchiednes, ihn beſitzendes Weſen geweſen wäre, ſo würden die homeriſchen Helden nicht Bitten, nicht vernünftige Vorſtellungen, ſondern bereits auch den Exorcismus in Anwendung gebracht haben.

Zeus flößt in der homeriſchen Hymne an Venus gleichſam als Moiragetes oder als das nivellirende, ſie den übrigen Göttern gleichſetzende, demüthigende Schickſal der Venus die Liebe zu einem Sterblichen, dem Anchiſes ein, aber gewiß iſt es richtiger, dem Charakter der alle Rang- und Standesunterſchiede aufhebenden Liebe gemäßer, obgleich proſaiſcher, wenn Apollodor ſchlechtweg ſagt 3, 12, daß Aphrodite ſich aus Liebesbegierde, δι' ἐρωτικὴν ἐπιθυμίαν mit ihm vereinigt habe. Aphrodite hat die Helene, wie ſie ſelbſt bei Homer O. 4, 262 ſagt, von ihrem lieben Vaterland nach Troja geführt, aber nach J. 24, 763 iſt es Aphrodite in männlicher Geſtalt, iſt es Paris ſelbſt, der ſie nach Troja geführt. Zeus gebot der Kalypſo, den Odyſſeus zu entlaſſen; aber daſſelbe gebot oder hätte ihr wenigſtens ihr eignes Herz gebieten können, denn ſie hatte keineswegs, wie ſie ſelbſt von ſich ſagt O. 5, 190, ein eiſernes Herz in der Bruſt, ſondern ein mitleidiges, ἐλεήμων, noch einen unrechten, ſondern billig denkenden Sinn. Athene gibt dem Achilleus den Befehl oder vielmehr — wie fein, wie ſchön! — nur den Rath — αἴ κε πίθηαι — nicht das Schwert gegen Agamemnon zu zücken. Und er folgt ihr, aber nur, weil er einſah, daß es ſo beſſer ſei, weil ſie nur ausſprach, was er ſelbſt dachte oder wenigſtens denken konnte, nur ſeine eigne wahre Geſinnung ihm zum Bewußtſein brachte, vergegenſtändlichte. Daher bewirkt oder gebietet auch nicht Athene eine plötzliche, wunderbare, ſupranaturaliſtiſche Stillung ſeines Gemüthsſturms; nein! ſie verwehrt ihm nur ſeinen Zorn in Thaten, aber nicht in Worten auszulaſſen. Wie ein Arzt, bemerken ſchon die Scholien zu dieſer Stelle, den Wein verbietet, aber Waſſer erlaubt, ſo gewährt ihm Athene das Geringere, um ihn von Größerem abzuhalten. So vertreten und verſinnlichen die Götter, obwohl perſönliche Weſen, nur die Erſcheinungen und Wirkungen der Natur der Dinge und Menſchen! Athene geht zur Nachtzeit (O. 15, 1—42 — eine Scene, die übrigens in anderer als der hier hervorgehobenen Beziehung gerechten Tadel findet in: Betracht. über d. Odyſſee v. Heerkloß 1854. S. 14—15) nach Lakedämon zum Menelaos, um den daſelbſt weilenden Telemach an ſeine Heimkehr zu erinnern und zu derſelben ihn zu ermuntern, *νόστον ὑπομνήσουσα καὶ ὀτρυνέουσα νέεσθαι.* Aber ſie braucht nicht erſt, um die Kraft und Nothwendigkeit des göttlichen Beiſtands zu beweiſen, mit plumper Gewalt den Telemach aus dem Schlafe aufzurütteln; nein! ihn feſſelte nicht der ſüße Schlaf, ſondern ſein Gemüth war aufgeregt von ſorgenvollen Gedanken an den Vater. Wie ſchön und tief! Was ſind gegen dieſe Erſcheinungen, dieſe Offenbarungen des göttlichen Weſens jene Offenbarungen und Aeußerungen ſupranaturaliſtiſcher Willkür, welche ſelbſt die heilige Stille der ewigen Ruhe durch Poſaunenſtöße gewaltſam unterbrechen! In der Ilias ſagt Zeus, daß die Achäer Ilios einnehmen durch Athenes Rathſchläge *Ἀθηναίης διὰ βουλάς* J. 15, 71, aber in der Odyſſee 22, 230 ſagt Athene ſelbſt zu Odyſſeus: „durch deinen Rath wurde Priamos Stadt eingenommen", *σῇ δ' ἤλω βουλῇ.* So haben die Scholiaſten vollkommen Recht, wenn ſie immer bemerken, daß Athene nichts andres iſt, als des Menſchen oder Odyſſeus eigner Geiſt und Verſtand. Und zwar iſt ſie dieß im Bewußtſein ſelbſt Homers; freilich hat Homer dieſes Bewußtſein nur als Poet, nicht als Scholaſtiker, nicht als Schulmeiſter gehabt und ausgeſprochen.

Zeus ſchickt im zweiten Geſang der Ilias dem Agamemnon einen Traum, in welchem er ihm heißt oder befiehlt *κέλευσε* ſich zum Kampfe zu rüſten, denn jetzt würde er Troja einnehmen. Und doch fehlte gerade jetzt zum Gelingen dieſes Unternehmens die Hauptperſon, Achilleus. Welch ein Betrug! Aber iſt denn dieſer Traum wirklich eine Erfindung des Zeus? Hat nicht Agamemnon ſelbſt ſchon vorher bei Bewußtſein dieſen Traum geträumt, dieſe hochmüthige Einbildung von ſich gehabt, daß er den

Achilleus entbehren könne, daß er auch ohne ihn genug Macht und Hülfsmittel beſitze, ſich Ehre, d. h. Sieg zu verſchaffen? „Aber dieß hat ja Agamemnon nur im Zorne geſagt“. Wohl; aber ſo gut er die auch nur im Zorne ausgeſprochene Drohung, die Briſeis dem Achilleus wegzunehmen, nachher wirklich ausgeführt hat, ſo gut mußte er auch dieſen von ſeinem Königsdünkel eingegebenen Traum dem Achilleus zum Trotz verwirklichen. So iſt denn auch dieſes theologiſche Phantasma eine tief begründete anthropologiſche Erſcheinung. Zeus täuſcht nur den, der ſich ſelbſt getäuſcht. Die chriſtlichen Theologen würden pfiffig ſagen: Gott hat nicht gewollt, hat es nur zugelaſſen, daß Agamemnon zum Verderben ſeines Volks ſich täuſchte; der freiſinnige, heroiſche Dichter läßt ſeinen thatkräftigen Gott dieſe Täuſchung ſelbſt vollbringen, τελεῖν.

Athene beredet den Pandaros, durch einen Pfeilſchuß auf den Menelaos den mit den Achäern abgeſchloſſenen feierlichen Vertrag zu brechen. Aber dieſer Pandaros war ein ἄφρων, ein unverſtändiger oder richtiger unſinniger Menſch, wie er J. 4, 104 heißt, ein gemeines, gewinnſüchtiges, knauſeriges Subject, wie ihn der Scholiaſt zu J. 4, 88 nennt, weil er, um ſeine Pferde zu ſchonen, zu Fuß in den Krieg gezogen, ja nach der Bemerkung deſſelben ſchon von Natur ein Meineidiger, weil das Volk, zu dem er gehörte, noch jetzt es ſei, jedenfalls ein zu dieſer heilloſen Handlung vollkommen geeignetes und zureichendes, keiner Aufforderung bedürftiges Subject.

Apollo gibt dem Patroklos, unbemerkt von demſelben, denn er war gehüllt in finſtre Nacht, von hinten einen betäubenden Schlag auf Schultern und Rücken, in Folge deſſen der Helm von ſeinem Haupte flog, die Lanze in ſeinen Händen zerbrach, der Schild von den Schultern ſank, und löſte noch überdieß den Panzer, ſo daß nun der betäubte und wehrloſe Patroklos mit leichter Mühe von hinten erſt von Euphorbos verwundet und darauf vollends von Hektor getödtet wurde. So wäre denn Apollos magiſche Hinterliſt die eigentliche Urſache von dem Fall Patroklos, wie denn auch dieſer, freilich nur um dem Hektor nicht die Ehre des Siegs zu laſſen, behauptet: „Mich hat die verderbliche Moira und Letos Sohn getödtet", und ſpäter 19, 413 Xanthos ſagt: „der gewaltigſte Gott, der Sohn der lockigen Leto hat ihn getödtet und Siegesehre dem Hektor gegeben". Gleichwohl verſchwindet auch dieſes theologiſche Blendwerk in der homeriſchen Anthropologie, denn vor Achilleus Seele ſteht Hektor mutterſelig allein, ohne göttlichen, die Laſt der Schuld erleichternden Beiſtand als der Urheber von Patroklos Tod: auf ſein Gemüth übt der elektriſche Schlag Apollos keine Wirkung aus; ſein Zorn iſt ungetheilt und ungeſchwächt nur gegen Hektor allein gerichtet. „Jetzt geh ich, daß ich den Mörder, Verderber, ὀλετῆρα des theuern Hauptes erreiche". J. 18, 114. Noch anſtößiger aber als Apollos Handlungsweiſe, ja „beinahe empörend" iſt Athene's hinterliſtiges Verfahren gegen Hektor in ſeinem Todeskampfe. Allein Apollo und Athene, beide Parteigötter, jener auf Seite der Troer, dieſe auf Seite der Griechen, verſinnlichen und verkörpern hier, obwohl perſönliche Weſen, doch zugleich nur die Kriegskunſt und Kriegsliſt; denn um den Feind zu beſiegen, dazu gehört nicht nur Muth und Körperſtärke, ſondern auch Kopf, Geiſt, Liſt. So iſt ja Troja ſelbſt nur durch „Athene's Rathſchläge" eingenommen worden, d. h. durch das hölzerne Roß, welches „Epeios verfertigt mit Athene und Odyſſeus liſtig δόλῳ in die Burg geführt". O. 8, 493, 94. So heißt es denn auch von Apollo: „den Peleionen entfernt' er mit Liſt von dem Volke", δόλῳ ἀποεργαθε λαοῦ (J. 21, 597), und von Athene ſagt Hektor:

ſie hat mich getäuſcht, *ἐμὲ δ' ἐξαπάτησεν Ἀθήνη* (22, 299). Aber wenn einmal der Krieg nicht „unſittlich“ iſt, ſo iſt es auch nicht unſittlich, durch Täuſchungen den Feind ins Verderben zu ziehen. Oder iſt es etwa unſittlich, daß Athene nur für die Griechen Partei nimmt? Aber welcher Gott iſt nicht Parteigott? Glauben die Chriſten, daß, wenn ſie gegen die Türken zu Felde ziehen, ihr Gott auf Seiten ihrer Feinde ſteht?

Kraft der Univerſalität und Erhabenheit ſeines Geiſtes überläßt es daher Homer ſeinem Leſer oder Zuhörer, ob er eine Handlung atheiſtiſch, d. h. aus natürlichen und menſchlichen Gründen, oder theiſtiſch, als Wirkung eines Gottes ſich erklären will. [58] „Jetzo gebot ſie (Kalypſo), ſagt Odyſſeus, mir Heimkehr, weil es Kronion ordnete, oder vielleicht ihr eignes Herz ſich gewendet“, *ἢ καὶ νόος ἐτράπετ' αὐτῆς* (von ſelbſt, O. 7, 263). Polyphem trieb, als er Abends von der Weide zurückgekehrt war, ſeine ganze Heerde in die Höhle, „weil er vielleicht argwöhnte (ahndete, *οἰσάμενος*), vielleicht auch fügt es ein Gott ſo“. O. 9, 339. „Der Unſterblichen einer bethört ihm (dem Telemach) die richtigen Sinne oder ein ſterblicher Menſch“. O. 14, 178. Nicht weiß ich's, ſagt Medon zur Penelope in Betreff ihres ohne ihr Wiſſen abgereiſten Sohnes, „ob ein Gott ihn ermunterte (oder erregte) oder ſein eignes Herz im Buſen ihn trieb, nach Pylos zu gehen“. O. 4, 712. Wir wiſſen, daß Athene es war, die ihn zu dieſer Reiſe ermunterte. Aber gleichwohl iſt es, wenn auch nicht im Sinne Medons, doch an ſich oder der Sache nach eins, ob es heißt: „ob ein Gott oder das eigne Herz“, oder heißt: „ob ein Gott und das eigne Herz ihn antreibt“. In beiden Fällen iſt Gott ein überflüſſiger Ausdruck, ein Pleonasmus des menſchlichen Herzens. Das Herz, das einen heroiſchen Entſchluß faßt, das ſich eine neue Bahn bricht, keine Gefahr ſcheut, um den geliebten Gegenſtand aufzuſuchen, iſt und wirkt wie ein Gott, und ein Gott, der nur das Band zwiſchen Vater und Sohn iſt, der den Sohn bewegt, ſich nach dem fernen Vater umzuſehen, iſt und wirkt wie das menſchliche Herz. Aber freilich hat dieſe pleonaſtiſche Reduplication (Verdopplung) und Augmentation (Vermehrung) des menſchlichen Weſens einen unbeſchreiblichen Reiz, ja Zauber für das menſchliche Auge und Gemüth. Wie gemüthlich, wie poetiſch, die eignen Vorſätze, Entſchlüſſe, Wünſche und Gemüthsbewegungen außer und über ſich in der Geſtalt ſinnlicher, perſönlicher Weſen handeln zu ſehen, und Alles, was der kalten Nothwendigkeit oder dem zufälligen Zuſammentreffen der Dinge und Menſchen ſeine Exiſtenz verdankt, der abſichtlichen, planmäßigen Veranſtaltung eines andern, höhern und doch wieder menſchlichen Weſens zuzuſchreiben! Freilich auch eine dichteriſche Nothwendigkeit, denn in einem Gedicht — aber iſt nicht auch die Welt der Religion ein Gedicht? — kann kein Zufall ſtattfinden, iſt in der Idee, d. h. der Vorſehung des Dichters, Alles vorausbeſtimmt und zweckmäßig angeordnet, geſchieht Alles mit Willen und Wiſſen der Götter, d. h. des Dichters.

Wie Götter und Menſchen pleonaſtiſch durch Und verknüpft ſind, ſo auch religiöſe oder göttliche und ſittliche oder menſchliche Motive, d. h. die Furcht vor der Nemeſis der Götter und die Furcht vor der Nemeſis der Menſchen. Man vergleiche die ſchon früher angeführten Stellen der Odyſſee 2, 64, 134 und O. 22, 35—40. Aber das menſchliche Motiv wirkt daſſelbe, was das göttliche. Phönix wollte in der erſten Aufwallung ſeines Zorns ſeinen Vater umbringen, „aber der Unſterblichen einer beſchwichtigte den Zorn, welcher ihm in den Buſen legte des Volks Nachred' und die Schmähung unter den Menſchen, daß nicht rings die Achäer den Vatermörder ihn nennten" (J. 9, 459) — eine intereſſante Stelle, die auch in das Kapitel vom Gewiſſen gehört. Wer war denn nun aber dieſer Unſterbliche oder Gott, der ſeinen Zorn beſchwichtigte und den Vatermord verhinderte? Offenbar eben dieſe Scheu oder Furcht vor der menſchlichen Nemeſis. Freilich auch eine religiöſe Furcht, aber nur im Sinne der humaniſtiſchen Religion, denn die Pheme, der Ruf iſt ja auch, wie wir ſahen, eine Gottheit, und die Oſſa, das Gerücht aus oder von Zeus, der Bote Gottes. (J. 2, 94. O. 2, 216.) „Ich werde dich ehren und liebevoll behandeln, ſagt Eumäos zu Odyſſeus, aus Furcht vor Zeus dem Fremdenbeſchützer und aus Mitleid gegen dich“. O. 14, 389. Aber Gottesfurcht braucht nicht Mitleid, Mitleid nicht Gottesfurcht. Die Furcht iſt nur das Erſatzmittel des Mitleids; Zeus als Fremdenrächer ja ſelbſt, wie gezeigt, nichts andres, als der vom beleidigten Mitleid über den Mitleidloſen ausgeſtoßene Rachefluch. Man könnte vielleicht einwenden, dieſe Stelle paſſe nicht hieher, die Furcht ſei nicht überflüſſig, weil ſie dem: ich werde dich ehren (mich vor dir ſcheuen, *αἰδήσομαι*) entſpreche, das Mitleid aber dem liebevollen Behandeln, dem *φιλήσω*. Allein iſt denn nicht das Mitleid ſelbſt zugleich Scheu und Achtung vor dem Andern, als Menſchen, als Hülfsbedürftigen, Scheu, ihn zu beleidigen, ihm wehe zu thun? [59]

Die Götter und Menſchen ſind aber nicht nur in ihren Handlungen einig, ja eins (identiſch), ſie ſind es auch in ihren Gefühlen, Neigungen und Geſinnungen. „Die Menſchen haſſen das beſchwerliche Alter, aber die Götter haſſen es nicht weniger.“ (Hymn. in Ven. 247.) Ebenſo iſt der Tod nicht nur für die Menſchen ein Gegenſtand des Haſſes und Abſcheus (J. 9, 159), ſondern auch für die Götter. (J. 20, 65. Hes. Theog. 766.) Dem Eros, der Liebe erlaſſen die Götter ſowohl, als die Menſchen die Verbindlichkeit, ihre Eidſchwüre zu halten, ſagt Plato im Gaſtmahl (40). „Den Müßiggänger haſſen Götter und Menſchen," ſagt Heſiod (Opp. 301); „der Bürgerkrieg iſt der ruchloſeſte, Göttern und Menſchen verhaßteſte Krieg," Xenophon (Hellen. 2, 4, 13); „es haßt der Gott den Uebermuth (τὰς ἄγαν προθυμίας), es haſſen ihn die Bürger", Euripides (Oreſtes 708 ed. Tauchn.); „der Vogel Askalaphos, der ſich in Kloaken aufhält, iſt von Göttern und Menſchen gehaßt," Antonius Liberalis (Metam. c. 24). Den Göttern fehlt es ebenſowenig an Naturſinn als den Griechen ſelbſt; an der von Bäumen umſchatteten, von Vögeln umflatterten, von Weinſtöcken umrankten, von Quellen umfloſſenen, von blumenreichen Wieſen umgrünten Grotte der Kalypſo ergötzt ſich auch das Auge und Herz der Götter (O. 5, 73—75); aber freilich ſind ſie dem orientaliſchen Einſiedlerleben abhold, geſelliger, weil menſchenfreundlicher Natur. „Wer durchwanderte gern, ſagt ebendaſelbſt Hermes, der unermeßlichen Salzfluth Wüſte, ſo fern von den Städten der Sterblichen, welche den Göttern heilige Opfer weihn und erleſne Feſthekatomben?" (100 bis 103.) Kurz Götter und Menſchen ſind bei den Griechen ſo eins, ſo unzertrennlich, daß dieſe ſelbſt in den feierlichſten und hoffnungsloſeſten, verhängnißvollſten Augenblicken des Lebens ſich nicht an die Götter allein, ſondern zugleich an Götter und Menſchen wenden. So rief z. B. Theramenes, als er von den Henkersknechten der dreißig Tyrannen vom Altare weg ins Gefängniß geſchleppt wurde, Götter und Menſchen zu Zeugen dieſer That an. (Xenoph. Hellen. 2, 3, 23.)

Der einzige Unterſchied zwiſchen Göttern und Menſchen beſteht darin, daß jene, obgleich ſie mit den Menſchen auch die Sprache gemein haben und als griechiſche Götter natürlich auch griechiſch ſprechen, gleichwie der hebräiſche Gott hebräiſch, doch andere

Worte gebrauchen, als die Menſchen. So heißt bei den Menſchen ein Hügel vor Troja Batieia, bei den Göttern aber das Mal der ſprunggeübten Myrine. (J. 2, 811.) So nennen einen troiſchen Fluß die Götter Xanthos, die Menſchen aber Skamandros (J. 20, 74), jene einen Vogel von der Falkenart Chalkis, dieſe aber Kymindis. (J. 14, 291.) Ja wohl! nur Namen, nur Worte ſind es, die in letzter und oberſter — wohlgemerkt! oberſter, nicht untrer oder gar unterſter — Inſtanz, Gott und Natur oder Menſch, Theismus und Naturalismus oder Atheismus unterſcheiden. Atheismus iſt Proſa, Theismus Poeſie — verſteht ſich der alte, urſprüngliche Theismus, denn wie unpoetiſch, wie hohl, wie dürftig iſt der moderne Theismus gegen den unendlichen Reichthum, welchen die naturwiſſenſchaftliche Proſa ans Licht gefördert hat! Der Atheismus ſagt z. B.: Gleich und Gleich geſellt ſich gern, oder: *ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει*, wie es bei Plato (Symp. 18) heißt; der Theismus aber ſagt: Gott führt oder bringt den Gleichen zum Gleichen, *τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖον* (O. 17, 218). Was der Atheismus zur Wirkung, zur Folge der Natur der Sache, hier der natürlichen Anziehungskraft des Gleichen macht, das macht der Theismus zur Handlung, zu einer abſichtlichen, perſönlichen, willkürlichen That. Wirkungen gehören der Proſa, Handlungen der Poeſie. Proſaiſch gedacht und geſprochen iſt der Gott Natur oder Menſch, weil wir es hier mit dieſem zu thun haben, poetiſch gedacht und geſprochen, iſt die Natur oder der Menſch Gott — die Götter ſind poetiſche Menſchen; daher auch kein Menſch, der noch bei geſunden Sinnen, der ſich noch des Unterſchieds zwiſchen Proſa und Poeſie bewußt iſt, ſich die poetiſchen Licenzen, die ſich die Götter in ihrem Leben erlauben, zur Richtſchnur ſeines Lebens, oder umgekehrt das prophylaktiſche Regim der alltäglichen Moral zum Maaßſtab für die feſtlichen Göttergelage machen wird. Leider! iſt aber auch ſelbſt dieſer letzte, zu einem bloßen Wortſtreit verflüchtigte Unterſchied zwiſchen Gott und Natur oder Menſchen kein durchgreifender und ſtandhafter. Heſiod in ſeiner Theogonie bemerkt ausdrücklich, daß die Götter ſowohl als die Menſchen die Venus Aphrodite, die Schaumgeborne (195), die Töchter des Phorkys und der Keto Graien nennen (270). Sicherlich gilt dieß auch von andern Namen, ſo auch den Götternamen; bei Homer wenigſtens haben die Götter keinen andern Namen unter ſich, als bei den Menſchen.

Das pleonaſtiſche Hendiadys von Gott und Menſch iſt aber nicht etwa nur eine Eigenthümlichkeit der anthropologiſchen Griechen; es findet ſich ebenſo im Alten und Neuen Teſtament. So heißt es bei den Griechen in den Fragmenten des Orpheus (28, 5 Ernest. Hamberger): den Wein lieben die Götter und ſterblichen Menſchen, *οἶνος τὸν φιλέουσι θεοὶ θνητοί τ᾽ ἄνθρωποι*, aber ebenſo heißt es in der Bibel Richt. 9, 13: „der Wein (der Moſt des Weinſtocks) erfreut (macht ſich erfreuen) Gott (oder Götter) und Menſchen". „Verhaßt iſt (vor) Gott und Menſchen der Hochmuth", *ὑπερηφανία*, ſagt Sirach (10, 7). „Moſes war geliebt von Gott und Menſchen". (Derſ. 45, 1.) „Ich bin keinem Dinge ſo feind als dem (Schmeichler oder Heuchler) und der Herr iſt ihm auch Feind". *Πολλὰ ἐμίσησα καὶ οὐχ ὡμοίωσα αὐτῷ καὶ ὁ κύριος μισήσει αὐτόν.* (Sirach 27, 27.) „Gnade und Treue", wie es Luther überſetzt, „Wohlwollen und Wahrheit (oder wahres, aufrichtiges Wohlwollen) mögen dich nicht verlaſſen, ſo wirſt du Gunſt finden und Glück (successus prosper) in den Augen Gottes und der Menſchen". (Sprüche Sal. 3, 3, 4.) „Wahrlich, ſo wahr der Herr lebet und ſo wahr deine Seele lebet" oder beim Leben Jehovahs und bei deinem Leben. (1. Sam. 20, 3.)

Euer Schlachtruf ſei: „das Schwert Jehovahs und Gideons.“ (Richt. 7, 18 u. 20.) Da Samuel den Herrn anrief, ließ der Herr donnern und regnen. „Da fürchtete das ganze Volk ſehr den Herrn und Samuel“. (1. Sam. 12, 18.) „Das Volk fürchtete den Herrn und glaubte (oder vertraute) dem Herrn (Jehova) und Moſe, ſeinem Knecht“ oder Diener (2. Moſe 14, 31). „Ihr ſeid, ſagt Paulus (1. Theſſ. 1, 6), unſere Nachfolger (Nachahmer, μιμηταί, imitatores) geworden und des Herrn“. Paulus, bemerkt Calvin in ſeinem Commentar zu dieſer Stelle, ſagt dieſes in demſelben Sinne, als es Exodus heißt: „ſie glaubten Gott und Moſe“, nicht als wenn Paulus und Moſes etwas von Gott Unterſchiednes gehabt hätten, ſondern weil er durch ſie als ſeine Diener und Werkzeuge ſeine Macht geäußert hat, quia potenter per eos operatus est, tanquam ministros et organa. Aber ſage ich denn, wenn mir Jemand etwas mündlich mittheilt, Er und ſein Mund hat es mir geſagt? oder, wenn mir Jemand etwas durch ſeinen Diener zum Geſchenk ſchickt, ſage ich: der Herr und ſein Bedienter hat es mir geſchenkt? „Wir ſind ſeine Zeugen über dieſe Worte und der heilige Geiſt“. (Apoſtelgeſch. 5, 32.) „Es gefällt dem heiligen Geiſte und uns“ (Ebend. 15, 28), gleichwie die Juden in ähnlichen Fällen zu ſagen pflegten: Visum est mihi et sociis meis. „Vater, ich habe geſündigt in den Himmel (gegen Gott) und vor dir“ (gegen dich) (Luc. 15, 18 u. 21). „Es war ein Richter, der fürchtete ſich nicht vor Gott und ſcheuete ſich vor keinem Menſchen“, τὸν ϑεὸν μὴ φοβούμενος καὶ ἄνϑρωπον μὴ ἐντρεπόμενος (Luc. 18, 2) — eine Stelle, zu welcher die Erklärer aus den Griechen mehrere Parallelſtellen anführen, unter andern aus Dionyſios von Halicarnaß (Antiq. Rom. 10, 10): „ſie fürchteten ſich weder vor dem göttlichen Zorn, noch ſcheuten ſie (kehrten ſie ſich an) die menſchliche Nemeſis (Rüge)“, *οὔτε θεῖον φοβηθέντες χόλον, οὔτε ἀνθρωπίνην ἐντραπέντες νέμεσιν.* Die Juden „gefallen Gott nicht und ſind allen Menſchen zuwider“ (1. Theſſal. 2, 15). Das Wort: zuwider der lutheriſchen Ueberſetzung hat hier zwar die Bedeutung von entgegen, feindſelig, *ἐναντίων* ſteht im Text; aber wer Andern zuwider iſt in dieſem Sinne, iſt ihnen auch zuwider im andern, gewöhnlichen Sinne, wie eben das Beiſpiel der Juden beweiſt, die ebenſo haßten, als gehaßt wurden. „Wer darinnen Chriſto dienet, der iſt Gott gefällig und den Menſchen werth“ (Röm. 14, 18), „vor Menſchen bewährt“, hominibus probatus, überſetzen Andere; aber dem *εὐάρεστος* entſpricht *δόκιμος*, alſo acceptus, gratus. Bewährt drückt ja ſelbſt ein Urtheil, Lob, Beifall aus; wer probatus iſt, wer die Probe beſtanden, der iſt der Rechte, der gefällt mir, der iſt mir lieb und angenehm. Alſo: er gilt vor oder gefällt Gott und Menſchen, er iſt ein Mann nach dem Sinne Gottes und der Menſchen. Heißt es doch ausdrücklich Luc. 2, 52: „Und Jeſus nahm zu an ... Gnade bei Gott und den Menſchen“, *χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις.* Und 2. Kor. 8, 21: „wir ſehen darauf, daß es redlich zugehe (befleißigen uns des Ehrbaren, Schicklichen, Sittlichen, Schönen, *προνοοῦμεν γὰρ καλά*), nicht nur vor dem Herrn, ſondern auch vor den Menſchen“. Wie von Jeſus, heißt es übrigens auch von Samuel ſchon — eine Stelle, die als Parallelſtelle zu Lucas citirt wird —: „der junge Samuel wuchs und nahm zu und war gut (angenehm, gratus, placebat, probabatur) bei Gott und Menſchen“. (1. Sam. 2, 26.)

27.

Das Wunder.

So hätten ſich denn alſo wirklich die Selbſtbethätigungen, die Kraftäußerungen oder Wirkungen der Götter in bloße Wirkungen der Natur und Menſchheit aufgelöſt? Es hätte alſo wirklich der verruchte Atheismus Recht, denn was bleibt uns von einem Weſen übrig, wenn ſeine Wirkungen wegfallen, ſich als die Wirkungen anderer Weſen erweiſen oder ſich wenigſtens nicht von ihnen unterſcheiden laſſen? Aber der Atheismus iſt ja bekanntlich ſchon längſt von der Philoſophie widerlegt, als gräuelvoller Irrthum, ja Unſinn nachgewieſen. Es gibt Götter und zwar ſchon aus dem einfachen, aber niederſchlagenden Grunde, weil es Prieſter, weil es Tempel und Altäre gibt; denn wie kann es Diener ohne Herren geben? Gibt es aber Götter, ſo muß es auch Kraftäußerungen, Handlungen oder Wirkungen derſelben geben, welche den unverſchämten Atheiſten und Afterphiloſophen das Maul ſtopfen und den Kopf vernageln, welche ſich nicht aus den Kräften und Kunſtgriffen der Phyſiologie und Anthropologie erklären laſſen, Wirkungen alſo, welche das Daſein der Götter verbürgen, ja außer allen Zweifel ſetzen, weil ſie ihrer Beſchaffenheit oder Natur nach göttliche, d. i. übernatürliche und übermenſchliche ſind. Glücklicher Weiſe muß es nicht nur ſolche Wirkungen geben, ſondern gibt es wirklich ſolche.

Als Odyſſeus ſeinem Sohn Telemach ſich zu erkennen gab und plötzlich vor ihm in blühender Heldengeſtalt da ſtand, Er, der eben als ein verrunzelter Greis im Bettlergewand vor ihm dageſtanden, da rief er erſtaunt aus: „wahrlich du biſt ein Gott, nicht biſt du mein Vater Odyſſeus, ſondern ein Dämon täuſcht mich". (O. 16, 183. 194.) Aber Odyſſeus gibt ihm einen Verweis wegen ſeines Staunens und Unglaubens, und ſagt: „ein Werk iſt dieſes der Pallas Athene, welche ſo, wie ſie wollte, mich umſchuf — denn ſie vermag es — daß ich jetzt wie ein Bettler einherging, jetzt in des Jünglings friſcher Geſtalt, mit ſchönem Gewand um die Glieder bekleidet. Leicht ja wirds den Göttern, die hoch den Himmel bewohnen, einen ſterblichen Mann zu verherrlichen und zu verdunkeln“ (207 - 12). Die Götter können alſo das Alter wieder zur Jugend machen — können es wenigſtens, wenn ſie es gleich nicht wirklich thun, höchſtens nur zum Schein, wie hier. Göttin, ſagt zur Venus Anchiſes in einem griechiſchen Epigramm des Scholaſtikers Agathias, mache mich — du kannſt es ja — entweder wieder jung, oder nimm dieß Haar des Greiſes auf, wie das des Jünglings. Und bei Homer ſagt der alte Phönix zum Achilleus: nimmer möcht' ich dich verlaſſen, auch nicht, wenn Gott ſelbſt mir verſpräche oder verhieße (*ὑποσταίη*), das Alter abzuſtreifen und mich von Neuem zum Jüngling zu machen (*γῆρας ἀποξύσας, θήσειν νέον ἡβώοντα* J. 9, 445). Es iſt dieß freilich nur ein Wenn, aber es iſt doch in der Vorſtellung mit dem Gotte die Möglichkeit dieſer Umſchaffungs- oder Verwandlungskraft verknüpft. Die Kirchenväter Juſtin der Märtyrer (Cohort. ad Gr. p. 17 in der cit. Ausg.) und Cyrill (c. Julian l. I. p. 27 ed. Lutetiae 1638. Opp. T. VI.) erblicken in dieſer Stelle ſogar den Beweis, daß dem Homer der einzige und wahre Gott nicht unbekannt geweſen ſei, weil er nicht ſage: irgend ein Gott, ſondern Gott ſelbſt, *θεὸς αὐτός*, dieſe Verjüngungskraft alſo nur dem höchſten und einzigen Gott zuſchreibe, der Alles könne, ſelbſt was über die menſchlichen Hoffnungen und Begriffe hinausgehe.

Als Telemach zweifelt, daß, ſelbſt wenn es die Götter wollten, je ihm die Hoffnung, ſeinen Vater heimkehren zu ſehen, erfällt würde, ſo tadelt ihn Athene ſelbſt mit den Worten: „welch ein Wort, o Jüngling, iſt dir von den Lippen entflohen! Leicht kann ein Gott, wenn er will, auch fernher Männer erretten.“ (O. 3, 227.) [60] Wie wahr dieſes Wort der Athene, wie leicht ein Gott die Menſchen, ſeine Lieblinge wenigſtens errettet und über alle Hinderniſſe und Schranken der Natur ſich hinwegſetzt, beweiſt die Ilias zur Genüge. So entrückt Aphrodite den Paris „ſonder Müh' als Göttin und hüllt in Nebel ihn ringsher“. (I. 3, 380.) „So den Aeneas hoch von der Erd' aufhebend entſchwang Poſeidon und weit über die Reihen des Volks, weit über die Roſſe flog Aeneas hinweg, von der Hand des Gottes geſchleudert“. (I. 20, 324.) Kurz: die Götter können, was ſie wollen, ſie ſind, freilich nur in der Phantaſie, in der Theorie, nicht in der Praxis, die unbeſchränkten Herren der Natur, ſind Wunderthäter. Wie in der Bibel die Sonne ſelbſt ſtille ſteht auf Joſuas oder Jehovahs Gebot, ſo ſteht in der Odyſſee auf Athenens Gebot zu Gunſten Odyſſeus die Nacht ſtille. (O. 23, 243.) Selbſt wenn die Götter donnern und blitzen, regnen und ſchneien, ſich alſo nur natürlicher Erſcheinungen und Mittel zu ihren Aeußerungen bedienen, ſo geſchieht dieß doch nur, weil ſie es wollen, nicht in Folge natürlicher Urſachen. Odyſſeus flehte zum Zeus: „Vater Zeus! draußen erſchein' ein Zeichen vom Himmel. Ihn hörte der Ordner der Welt, Zeus. Plötzlich erſcholl der Donner vom glanzerhellten Olympos, und doch war nirgends Gewölk“ (οὐδέ ποθι νέφος ἐστι, O. 20, 101. 114). Als Kröſus auf den Befehl des Cyrus vom Tod auf dem Scheiterhaufen errettet werden ſollte, das Feuer aber ſchon ſo um ſich gegriffen hatte, daß es nicht mehr bewältigt werden konnte, rief er den Apollo mit Thränen um Errettung an, und auf der Stelle, ἐξαπίνης ſammelten ſich trotz des heitern und windſtillen Himneis Wolken, goſſen Ströme von Regen aus und löſchten ſo die Flamme. (Herod. 1, 87.)

Wenn die homeriſchen Götter nicht wirklich ſind und thun, was man von ihren allgemeinen Eigenſchaften, ihrer Seligkeit, Allmacht und Allwiſſenheit erwarten ſollte, wenn ihre Handlungen und Leiden damit im Widerſpruch ſtehen, ſo hat dieß darin ſeinen Grund, daß ein Epos kein geeigneter Boden für dieſe Eigenſchaften iſt, daß überhaupt, wenn mit dieſen Prädicaten Ernſt gemacht, wenn ſie conſequent durchgeführt würden, nicht nur alle Poeſie, ſondern ſelbſt auch alles Leben, alle Geſchichte aufgehoben würde. Wenn Zeus Troja zerſtören wollte und wirklich allmächtig iſt, ſo konnte er ja mit einem einzigen Donnerwetter ohne Menſchenhülfe, ja noch beſſer ohne alle Naturkräfte, um für immer allen atheiſtiſchen Naturforſchern den Stoff zu ihren Gottloſigkeiten wegzunehmen, blos durch ſeinen Willen das Raubneſt zerſtören. Aber wo wäre dann die Ilias? Soll alſo Poeſie, ſoll überhaupt Leben, Natur und Geſchichte ſein, ſoll der Wechſel von Freud' und Leid, Kampf und Sieg, Glück und Unglück ſich nicht in dem ewigen Einerlei der Theologie verlieren, ſo muß der Gott, wenn auch theoretiſch allmächtig, doch in der That, namentlich dann, wenn er ſelbſt handelnd eingreift, beſchränkt an Macht ſein. Der Menſch iſt überhaupt die Gränze der Kunſt. Die Kunſt kann nur Menſchen dichten, Menſchen malen, Menſchen bilden. Was auch ein Gott iſt und ſein mag, unter den Händen des Künſtlers wird er nothwendig und ſichtlich zum Menſchen, freilich nicht zu dieſem oder jenem beſtimmten Menſchen, was eben gänzlich dem Weſen eines Gottes widerſpräche, in welchem ja alle Individuen einer beſtimmten Klaſſe ihre Vertretung und Geltung finden wollen und ſollen. Die Unausſprechlichkeit der Götter widerlegt das Wort des Dichters, ihre

Unſichtbarkeit die Farbe des Malers, ihre Unbegreiflichkeit und Unkörperlichkeit der Meiſel des Bildhauers. Doch ſo lächerlich auch in unſern Augen der Widerſpruch zwiſchen den homeriſchen Göttern in Gedanken und Worten und den Göttern in der That ſein mag, vergeſſen wir deßwegen nicht über den Splittern in den Augen der Heiden die Balken in unſern eigenen! Wenn man vom Standpunkt des Monotheismus die göttlichen Eigenſchaften der Allmacht, der Allgegenwart, der Allwiſſenheit verwirklicht, in Beziehung zu den Handlungen der Menſchen und den Wirkungen der Natur ſetzt, mit dieſen zuſammenreimen will, ſo kommen hier ebenſo ungereimte Widerſprüche, ebenſo lächerliche, nur nicht ſo poetiſche Conflicte zum Vorſchein. Beweiſe liefern die Abhandlungen der ältern Theologen und Philoſophen über den ſogenannten Concursus Dei, wovon aber freilich die modernen Chriſten und Theologen zum Heile ihres morſchen Glaubens nichts wiſſen, oder wenigſtens wiſſen wollen.

Aber gerade die Wirkungen, die als die letzten Anhaltspunkte für die Exiſtenz der Götter als von Natur und Menſch unterſchiedner Weſen übrig geblieben ſind, — die Wunder beweiſen zu guter letzt aufs eindringlichſte, daß die Götter nur ſind, thun und können, was die Menſchen wünſchen; denn der That des Wunders geht nicht nur der Glaube an das Wunder: „glaubet ihr, daß ich das thun kann?“ (Matth. 9, 28), ſondern auch vor Allem der Wille, der Wunſch des Wunders voraus, und zwar nicht nur im wunderthätigen Gotte, ſondern auch im wunderleidenden Menſchen. „Herr, wenn du willſt, kannſt du mich reinigen. Ich will es thun, ſei gereinigt.“ (Matth. 8, 3.) Aber „Ich will“ es, weil du gereinigt ſein willſt. Ein Wille, den hier der Verſtand des Leſers zu ergänzen hat, der aber in andern Wunderfällen ausdrücklich voranſteht. „Herr, hilf (rette, σῶσον) uns, wir verderben.“ (Matth. 8, 25.) „Herr, meine Tochter iſt jetzt geſtorben; aber komm und lege deine Hand auf ſie, ſo wird ſie lebendig.“ (Matth. 9, 18.) „O Weib, dein Glaube iſt groß, dir geſchehe, wie du willſt“, *γενηθήτω σοὶ ὡς θέλεις*. (Matth. 15, 28.) „Was wollt ihr, daß ich euch thun ſoll? *τί θέλετε ποιήσω ὑμῖν;* Herr, daß unſre Augen aufgethan werden.“ (Matth. 20, 32.) Wenn es daher ebend. 21, 22 heißt: „und Alles, was ihr bittet im Gebet, ſo ihr glaubet, ſo werdet ihr es empfangen“, ſo iſt hier der Zuſatz: „ſo ihr glaubet“ eigentlich unnöthig; er verſteht ſich von ſelbſt; denn was ich mir erbitte, was ich empfangen will, das hoffe, das glaube ich auch zu empfangen; ſonſt würde ich gar nicht bitten. Der Glaube ſelbſt iſt nichts andres, als eben der Glaube an die Kraft des Gebetes, an die Kraft des Wunſches. Daher heißt es in der Bibel nicht nur: „Nichts iſt Gott unmöglich“ (Luc. 1, 37), oder: „Alles iſt möglich bei Gott“, *πάντα γὰρ δυνατά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ* (Marc. 10, 27), ſondern auch ebenſo: „Alles iſt dem Gläubigen möglich“, *πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι*. (Marc. 9, 23.) „Elias war ein Menſch, gleichwie wir, und er betete, daß es nicht regnen ſollte, und es regnete nicht auf Erden drei Jahre und ſechs Monate. Und er betete abermal und der Himmel gab den Regen“ (*προσηύξατο καὶ ὁ οὐρανὸς ὑετὸν ἔδωκε*. Jac. 5, 17. 18). Man kann daher von ihm daſſelbe ſagen, was Pauſanias (2, 32, 7) von dem frommen Aeakos ſagt: er bewirkte, machte durch ſeine Opfer und Gebete, daß das Land beregnet wurde, *ἐποίησεν ὕεσθαι*. So erwirkte auch einſt der Kaiſer Marc Antonin in einem Treffen wider die Deutſchen einen Regen für ſeine vor Durſt verſchmachtenden Soldaten und entwand zugleich, extorsit, wie ſich Julius Capitolinus in deſſen Leben c. 24 ausdrückt, durch ſeine Bitten dem Himmel den Blitz wider die Feinde.

Die Ehre dieſes Wunders eigneten ſich übrigens die Chriſten zu, welche dieſem Treffen beiwohnten und behaupteten, daß ſie Alles durch ihre Gebete erlangen oder durchſetzen könnten, nihil esse quod ii qui Christiani nominantur precibus impetrare non possint. (Dionis C. C. Hist. Rom. ed. Leunclav. 1592. p. 810—12.) Ja die Legion, bei der dieſes Wunder vorfiel, erhielt ſelbſt davon den Namen der Blitzſchleudernden, fulminatrix. Was ſind aber dieſe furchtbaren Gebetsblitze und dieſe fruchtbaren Gebetsergüſſe anders als ſinnliche Beiſpiele und Beweiſe, daß der Glaube an die Macht der Götter nur der Glaube an die Macht der menſchlichen Opfer, Gelübde und Gebete, kurz der menſchlichen Wünſche iſt?

Mit dem Wunder eröffnet ſich ein Gebiet, wo, ſelbſt wenn der Menſch ſich ſo viel als möglich an die Natur anſchließt und nur einen mäßigen, durch die Noth des Lebens gerechtfertigten oder wenigſtens zu entſchuldigenden Gebrauch von demſelben macht, doch an ſich alle Gränzen und Schranken aufgehoben ſind, Alles möglich iſt, was nur immer der Menſch ſich wünſchen, ſich einbilden, ſich träumen kann. Wenn wir daher anfangs ſtillſchweigend von den naturgerechten Wünſchen ausgegangen ſind, wenn gleich der Natur der Sache nach wir uns nicht allein auf ſie beſchränken konnten, weil die Wünſche, wie die Winde des Aeolos, ſo wie ſich einmal der Schlauch des menſchlichen Herzens öffnet, ſich nicht mehr binden laſſen, ſondern ſchrankenlos das Weite ſuchen; ſo ſind wir doch jetzt erſt zu den ſupranaturaliſtiſchen und mythologiſchen Wünſchen gekommen. Der Vollſtändigkeit wegen alſo auch hiervon einige Beiſpiele als Beweiſe von der Uebereinſtimmung oder vielmehr Einheit des Weſens der Götter und Wünſche.

Als Kallirrhoe die Ermordung ihres Gatten Alkmäon erfahren hatte, bat ſie den Zeus, als er ſich ihr näherte, es möchten die von Alkmäon mit ihr erzeugten Kinder (ſogleich, wenn man αὐτίκα ſtatt αὐτῇ lieſt) ausgewachſen (vollkommen ausgebildet, τελείους) ſein, um den ermordeten Vater zu rächen. Die Kinder waren in der That ſogleich ausgewachſen und ſchritten zur Rache. (Apollod. 3, 7.) Zeus hatte der Semele verſprochen, Alles, was ſie verlangen würde, zu thun, πᾶν τὸ αἰτηθὲν ποιήσειν. Bekanntlich äußerte ſie den thörichten, verwegenen Wunſch, daß er ſich in ſeiner wahren Geſtalt, die doch nur in Bliß und Donner beſteht, ihr nahen möchte. (3, 4.) Ebenſo gewährt Zeus dem Endymion, ſich auszuwählen, was er will. Er wählte ſich aber ewigen Schlaf ohne Tod und Alter. (1, 7, 5.) Nach Heſiodos beim Scholiaſten zu Apollonios' Argonautik (4, 58) hatte er jedoch vom Zeus die Gabe oder Gnade erhalten, der Herr (ταμίαν) ſeines Todes zu ſein, wann er ſterben wollte. Herakles hatte vom Flußgott Acheloos das Horn der Amalthea empfangen. Dieſes hatte nach Pherekydes eine ſolche Kraft, daß es Alles, was man zu eſſen und trinken wünſchte, in reichlicher Menge gewährte. (Apollod. 2, 7, 5.) Minos behauptete, um ſeine Angabe, daß er von den Göttern die Königswürde erhalten hätte, zu beglaubigen, daß, was er wünſchte, geſchehen würde. Als er nun dem Poſeidon opferte, wünſchte er, es möchte ein Stier aus der Tiefe hervorſteigen. Poſeidon ſchickte ihm einen ausgezeichneten Stier herauf und er erhielt die Königswürde. (3, 1, 3.) Ketreus hatte wegen ſeines Lebensendes das Orakel befragt. Der Gott antwortete: er würde von einem ſeiner Söhne ums Leben gebracht werden. Es geſchah ſo; und ſein Sohn wurde, wie er es gewünſcht, von einer Erdſpalte verſchlungen. (3, 2, 1.) Auf den Kyaneen gegen Lycien hin war ein Orakel des Apollon Thyrreus, wo ein Brunnen den, der hineinſah, Alles, was er

wollte, ſehen ließ. (Pausan. 7, 21, 6.) Wenn ihr Götter Alles geben oder machen könnt, ſo wünſche oder flehe ich: meine Gattin ſei dieſe elfenbeinerne Jungfrau, fleht der von einer Statue entzückte und verrückte Pygmalion zur Venus bei Ovid (Met. 10, 274.) Periklymenos, ein Enkel des Poſeidon, hatte von dieſem die glückliche Gabe, „zu ſein, was er nur immer im Kampfe wünſchte zu ſein“ (Apollon. Arg. 1, 159—60), „bald zu ſein ein Adler, bald wieder eine Ameiſe, bald eine Biene, bald wieder eine Schlange“ (Hesiod. Fragm. 44), nach den Scholien zur Odyſſee (11, 286. Q. Vulg. ed. Buttmann) „ſich zu verwandeln in jedes beliebigen Thieres oder Baumes Geſtalt.“ Selbſt die gewöhnlichen Verwandlungen der Menſchen in Naturkörper erfolgen theilweiſe, wo ſie nicht zur Strafe in häßliche, widrige Geſtalten verwandelt werden, auf ihr Verlangen. Smyrna oder Myrrha, von ihrem ſie mit dem Schwerte verfolgenden Vater eingeholt, „wünſchte unſichtbar zu werden; die mitleidigen Götter verwandelten ſie in einen Baum.“ (Apollod. 3, 14, 4.)
wurde auf ihre Bitten vom Zeus in einen Stein verwandelt. (3, 5, 6.) Die Magd der Polyphonte, die nur gezwungen an den Gräuelthaten ihrer Söhne ſich betheiligt hatte, „wünſchte kein für die Menſchen unheilvoller Vogel zu werden. Und ſie erhörten Hermes und Ares. (Anton. Liberalis Metam. 21. ed. Berkelius 1699.) Aegypios, erwacht zum Bewußtſein, daß er durch Mophrons hinterliſtige Veranſtaltung ſeine eigene Mutter beſchlafen, wünſchte, daß Alles mit ihm verſchwinden möchte. Zeus verwandelte ſie in Vögel.“ (Derſ. 5.) Kein Wunder iſt es daher, daß ſelbſt die Menſchen, wenigſtens die nachſündfluthigen, einem ſolchen wunderkräftigen Wunſch ihr Daſein verdanken. Als die verheerenden Regengüſſe aufgehört hatten, ſtieg Deukalion am Parnaß ans Land und opferte dem Zeus Phyrius. Zeus ſchickte

zu ihm den Hermes und erlaubte ihm, ſich etwas von ihm auszubitten, „ſich zu wählen, was er wollte oder wünſchte.“ Deukalion war aber ſo menſchenfreundlich, ſich nur Menſchen zu wünſchen, und ein Gott iſt ſo mächtig, daß er auch ſonder Müh' aus Steinen Menſchen machen kann.

28.

Die Gottheit des Traumes.

Wunder ſind leibliche Träume, und Träume ſind geiſtliche Wunder, „denn die Träume ſind Wunderthäter“, *θαυματοποιοὶ γὰρ οἱ ὄνειροι.* (Lucian. Somn. 14.) Der Traum — hier als *ἐνύπνιον*, nicht *ὄνειρον* nach der Unterſcheidung der griechiſchen Traumdeuter — ſpeiſt den Hungrigen ohne Speiſen, heilt den Kranken ohne Heilmittel, befreit den Gefangnen ohne Befreiungswerkzeuge; der Traum verzaubert Stäbe in Schlangen, Menſchen in Vögel, Wüſten in Paradies, Speiſe und Trank in Nektar und Ambroſia: der Traum erweckt ſelbſt die Todten aus dem Grabe und ſtellt ſie uns ſo lebhaft vor, als ſtünden ſie leibhaftig vor uns; der Traum beleuchtet alle Gegenſtände mit jenem entzückenden, übernatürlichen Lichte, womit Athene dem Odyſſeus und ſeinem Sohne vorleuchtet. „Schaue nur, ruft Telemach beim Eintritt in die Wohnung des Menelaos erſtaunt aus … das Gold und Elektron, das Elfenbein und das Silber! Alſo glänzt wohl Zeus dem Olympier drinnen der Vorhof.“ O. 4, 71. Aber wie oft erglänzt nicht auch dem Sterblichen im Traume ſeine Hütte in dieſem himmliſchen Lichte! wie oft erfüllt nicht der Traum den Wunſch des Midas! Alles iſt den Göttern möglich, aber was iſt dem Traume unmöglich? Der Unterſchied iſt nur:

was die Menſchen nur momentan, nur bei der Nacht, nur im Traum ſind — glückliche, freie, übernatürliche, an keine Schranke des Naturalismus und Materialismus gebundene Weſen, das ſind die Götter beſtändig, in Wirklichkeit, am hellen, lichten Tage. Im Traume ſind die unkörperlichen und ſupranaturaliſtiſchen Weſen zu Hauſe; im Traume (Schlaf) erſcheint dem Achilleus die Pſyche, die Seele des Patroklos als ein noch nach dem Tode — als Traumbild, *εἴδωλον* J. 23, 104. *ἦϋτ' ὄνειρος* O. 11, 221 — lebendes Weſen; im Traume erkennt Jakob das nicht auf einen beſtimmten Ort eingeſchränkte Daſein Jehovahs 1. Moſ. 28, 16; im Traume offenbart ſich das Weſen der Götter, das Weſen der Zukunft, die ja zuletzt allein der Grund und Zweck der Götter, wie der Träume iſt; denn alles Wünſchen, Fürchten und Hoffen bezieht ſich ja nur auf kommendes Glück und Unglück. Auch der Traum, heißt es bei Homer J. 1, 63, iſt aus oder von Zeus, iſt ein Bote Gottes 2, 26; aber er iſt nicht nur auch eine Erſcheinung oder Offenbarung der Götter neben den übrigen Offenbarungsweiſen; der Traum iſt das älteſte Orakel, wie Plutarch ſagt, und nicht nur, oder vielmehr, eben weil das älteſte, religiöſeſte, dem Weſen der Götter — als von der Natur unterſchiedner Weſen — entſprechendſte Orakel. In den orphiſchen Hymnen (H. 85) heißt der Traum der Sterblichen größter Prophete, *θνητοῖς χρησμῳδὲ μέγιστε.*

Träume und Geſichte ſind die Offenbarungen Jehovahs im Alten Teſtament; die Orakelſprüche der Propheten, die übrigens trotzdem eine ſehr reelle praktiſche Tendenz hatten, ſind ja nur in Worte gefaßte oder ſelbſtredende Viſionen, wie z. B. im erſten Kapitel des Propheten Jeremia „der Herr zu ihm ſpricht und dann ſeine Hand ausreckt und ſeinen Mund berührt.“ Aber „Träume und Geſichte ſind nicht blos verwandt; ſie verlieren ſich ſogar in einander.“ (Eichhorn’s Einl. 3. Th. §. 603.) חָזוֹן von חָזָה ſehen, ſchauen bedeutet: Traumgeſicht, prophetiſches Geſicht, Orakel, Offenbarung, ebenſo חִזָּיוֹן Geſicht und Offenbarung (Gesen.). Im erſten Buche Moſes 15, 1 ſpricht Gott zu dem Abraham in einem Geſichte: בַּמַּחֲזֶה; da aber V. 12 ein tiefer Schlaf ihn befällt, ſo iſt ſicherlich unter dieſem Geſicht (wenigſtens im zweiten Theile dieſes Kapitels) nur ein Traumgeſicht zu verſtehen. In demſelben Buche 46, 2 ſpricht Gott zu Iſrael in Geſichten der Nacht, בְּמַרְאֹת הַלַּיְלָה, worunter wahrſcheinlich auch nichts andres zu verſtehen als Träume, da der Hebräer das Wort רָאָה ſehen, wovon eben dieſes מַרְאָה abſtammt, auch vom Traume gebraucht: „ich ſah im Traume“ 1. Moſ. 41, 22, und es an andern Stellen ausdrücklich heißt, daß Gott im Traume, בַּחֲלוֹם zu den Menſchen kommt und ſpricht z. B. 20, 3. 31, 24. In eben dieſem Kapitel 31, 3 heißt es: „der Herr ſprach zu Jakob“, ohne daß angegeben wird: wie; aber V. 11 heißt es: „der Engel Gottes ſprach zu mir im Traume“, ſo daß alſo auch an andern Stellen dieſer gemeint ſein kann, wenn er gleich nicht genannt wird. Hiob 33, 15 heißt es wörtlich: „im Traume Geſichte der Nacht“, wiewohl auch hier Einige zwiſchen Träumen und „eigentlichen Nachtgeſichten, Geiſtererſcheinungen“ unterſcheiden zu dürfen glaubten. Man unterſcheide oder unterſcheide nicht: dem Weſen, der Gattung nach ſind Viſionen und Träume nicht verſchieden. Geſichte ſind Träume im Wachen, mit offnen Augen; Träume Geſichte mit geſchloſſenen Augen.

Von den Träumen und Geſichten unterſcheidet man außerdem noch in der Bibel die eigentlichen Theophanieen, wie z. B. die Erſcheinung Jehovahs in Heiligengeſtalt vor Abraham, in Feuerflammen vor Moſes. Aber da ſie keine regelmäßigen und dauerhaften, ſondern nur vorübergehende Erſcheinungen ſind, ſo fehlen ſichere Merkmale, ſie von Viſionen und Träumen zu unterſcheiden, wie ſich dieß auch im Neuen Teſtamente ſchon darin zeigt, daß die Gottes- oder Engelerſcheinungen ohne Unterſchied ebenſo bei Tag, als in der Nacht, ſelbſt im Traume geſchehen, wie es ausdrücklich heißt Matth. 1, 20. 2, 13. 19, ſo daß es nicht zu verwundern iſt, wenn der gefangene Petrus (Apg. 12, 7—9), nachdem er doch ſelbſt durch einen Stoß in die Seite von einem Engel aufgeweckt worden war, auf deſſen Geheiß ſich bereits umgürtet, ſeine Schuhe angezogen, ſeinen Mantel um ſich geworfen hatte und dieſem ſeinen himmliſchen Befreier nachgefolgt und hinausgegangen war, nicht wußte, ob dieſe Thatſache Wirklichkeit oder nur ein Geſicht wäre. Oder ja! ſie unterſcheiden ſich, jedoch ſo, wie ſich die Erfüllung des Traumes vom Traume unterſcheidet, aber nur unterſcheidet, um ſinnlich, wirklich zu machen, was der Traum vorausgeſagt, alſo nur um ſeine Wahrhaftigkeit zu beſtätigen. Der Traum ſpielt ja eine ſo vorherrſchende und vorlaute Rolle im Alten Teſtamente, in der alten Welt überhaupt, daß faſt alle wichtigen Begebenheiten nur als verkörperte Träume, die Wirklichkeit nur als ein wirklicher Traum erſcheint. Die Götter regieren die Welt, heißt bei den Alten, zum Theil wenigſtens, heißt noch jetzt bei vielen Völkern, heißt ſelbſt bei Unzähligen unter uns ſo viel als: *die Träume regieren die Welt*. Wie Viele opfern ihren letzten Heller, ihren letzten Funken von Verſtand und Lebensmuth einem geträumten Lotterieloos auf!

Der Traum iſt zwar nur ein Prophet, er ſagt nur voraus, zeigt nur an, was geſchehen wird; aber er lügt nicht; was er daher vorausſagt, das muß geſchehen und geſchieht wirklich, *weil* er es vorausgeſagt. So wird der Traum aus einem bloßen Wahrſager zu einem Wahrmacher, welcher das Schickſal, das er dem Menſchen verkündet, auch wirklich über ihn verhängt; daher ein guter Traum ſchon ein Glück, ein ſchlimmer, κακὸς ὄνειρος ein Unglück iſt, um deſſen Abwendung man ſelbſt mit Opfern zu den Göttern fleht. Wenn darum der griechiſche Traumdeuter Artemidor ſo oft dem Traume ſelbſt beilegt, was dieſer nur anzeigt, z. B. ſtatt zu ſagen: „dieſer Traum bedeutet oder verkündet Haß", ſagt: „er bewirkt oder macht Haß" (Oneirocr. 1, 23); ſo iſt dieß keineswegs nur ſo eine Redensart, wie Reiske in den Noten (ed. Reiff II. p. 121) dazu bemerkt. Die Sprache verräth hier, wie anderwärts, unwillkürlich das innerſte Geheimniß der Traumtheologie.

An Götter glauben, heißt daher hier an die Auctorität der Träume glauben, die Götter fürchten, die Träume fürchten — δεδιὼς δὲ τὸ ὄναρ Artem. 2, 12 — und es macht daher auch hier keinen Unterſchied, ob ich z. B. ſage: Gott hat mir es im Traume befohlen, oder bloß ſage: der Traum hat mir's befohlen. Siſenna, wahrſcheinlich von einem Epikuräer verführt, behauptet anmaßend, man müſſe den Träumen nicht glauben, somniis credi non oportere. (Cic. de divin. 1, 44.) Plutarch in ſeinen Tiſchgeſprächen (8, 10) erörtert die Frage: „warum wir den Träumen im Spätherbſt am wenigſten glauben oder trauen", πιστεύομεν. „Glaube, ſchreibt Artemidor an ſeinen Sohn (4, 65), den eingetroffnen Träumen, denn ſie werden im Wiederholungsfall auf gleiche Weiſe zutreffen." Der bekannte Traum der Calpurnia vor der Ermordung Cäſars bewog unter Anderm den Auguſtus, daß er ſich nach einem Traume ſeines Arztes Artorius richtete, ihm gehorchte, ut Artorii somnio obtemperaret. (Val. Max. 1, 7, 2.) Kein Wunder daher, daß derſelbe Kaiſer einem nächtlichen Traumgeſicht zufolge ſogar jährlich an einem beſtimmten Tage das Volk um Almoſen anbettelte. (Suet. Oct. 91.) Ein Fiſcher zu Erythräa ſah einſt ein Traumgeſicht, welches ſagte, die Weiber der Erythräer ſollten ſich die Haare abſcheeren laſſen — zu welchem Zwecke, iſt hier gleichgültig — aber die Weiber wollten dem Traume nicht Gehör geben oder gehorchen, *ὑπακούειν*. (Paus. 7, 5, 3.) Den Meſſeniern zeigte die Gottheit, *ὁ δαίμων*, die Rückkehr in den Peloponnes an und zwar durch Träume. Dem Epaminondas, der nicht wußte, wo den Meſſeniern eine neue Stadt erbaut werden ſollte, erſcheint in dieſer Verlegenheit ein Greis im Traume, und dem Epiteles befiehlt derſelbe, d. h. der Traum, *ἐκέλευεν ὁ ὄνειρος*. Epaminondas opfert und betet, wie es Siebelis überſetzt, zu „dem im Traume Erſchienenen", oder wörtlich — es iſt der Sache nach eins — zu dem erſchienenen Traum oder Traumgeſicht, *εὐξάμενος τῷ πεφηνότι ὀνείρατι*. (Paus. 4, 26, 3. 5. 6.) Pauſanias ſelbſt verſchweigt in dieſer ſeiner Beſchreibung von Griechenland manche Merkwürdigkeiten, weil es ihm ein Traumgeſicht oder der Traum ſchlechtweg verwehrt (1, 14, 2. 2, 38, 6), wie er dagegen andere mittheilt, weil ihn kein Traum davon abhält. (4, 33, 5.) Dem Julian zeigt „die Gottheit, *τὸ θεῖον*, durch einen Traum die Zukunft", nämlich die Zeit, wo der Kaiſer Konſtantius ſterben werde. Julian „vertraut dem Traume und beobachtet die durch den Traum geoffenbarte Zeit", *τὸν τῷ ἐνυπνίῳ δηλούμενον χρόνον*. (Zosimus Hist. 3, 9, 9 und 11, 2.) Neſtorios, Prieſter zu Athen zur Zeit eines großen Erdbebens unter dem Kaiſer Valens, ſah einen Traum, der ihm aufforderte, dem Heros Achilleus öffentliche Verehrung zu bezeigen. Der Prieſter erfüllt in der That den Rath des Traumes, *τῆς τοῦ ἐνυπνίου συμβουλῆς*. (Ebendaſ. 4, 18.) Der Traum offenbart übrigens das, was geſchehen wird oder auch geſchehen ſoll, entweder für ſich ſelbſt, gleichſam in ſeinem eigenen Namen und zwar bald unverhüllt, wie der Traum des Kröſos, der ihm anzeigte, daß ſein Sohn Atys von der eiſernen Spitze eines Wurfſpießes getödtet würde, wie wirklich geſchah (Herod. 1, 34), bald ſymboliſch oder bildlich, wie der Traum der Tochter des Polykrates, die ihren Vater, der nachher vom Orötes ans Kreuz geſchlagen wurde, in der Luft hängen ſah, gebadet vom Zeus und geſalbt vom Helios (Herod. 3, 124), oder in der Perſon eines Menſchen, und zwar, wenn es ein bedeutungsvoller Traum iſt, eines angeſehnen, glaubwürdigen, ἀξιόπιστον, Menſchen oder Gottes.

Der Göttergläubige unterſcheidet zwiſchen dem Traum und dem in ihm erſcheinenden Gott, macht den Traum nur zu einer Einkleidungsform Gottes, oder ſetzt richtiger von ſeinem Standpunkt aus geradezu, ohne Umſtände den Gott an die Stelle des Traums. Dieſer Vorſtellung zufolge ſpricht Gott im Traum zum Menſchen, wie Ceyx in Ovids Metamorphoſen 11, 666 im Traume zur Halcyone: „nicht verkündet dir dieß ein unglaubwürdiger Erzähler, nicht ein unbeſtimmtes Gerüchte: Ich ſelbſt bin anweſend und zeige dir meinen Tod und Schiffbruch an“, worauf dieſe erwacht ſagt: „ich ſah und erkannte ihn und ſtreckte meine Hand nach dem Scheidenden aus, um ihn feſtzuhalten. Es war ein Schatten, aber der unverkennbare, wirkliche Schatten meines Mannes.“ So iſt alſo der Traum keine Erſcheinung des menſchlichen Weſens im Menſchen, keine Vorſtellung von ihm, keine eigne Thätigkeit, ſondern eine außer- und übermenſchliche Erſcheinung. So ſtürzt ſich bei Ovid (Metamorph. 15, fab. 1) der Keulenträger (Hercules) über den von der Schwere des Schlafs niedergedrückten Myscelos hin und befiehlt ihm unter fürchterlichen Drohungen das Vaterland zu verlaſſen; und darauf entweichen zugleich mit einander der Schlaf und der Gott, postea discedunt pariter somnusque deusque. Aber wo bleibt denn hier der

Traum? [61] Hat der Gott nur dann im Kopfe Platz, wenn dieſem das Gehirn ausgenommen iſt? ſtützt ſich der Inhalt der Theologie allein auf die Leere im menſchlichen Kopfe? Allerdings; gerade wie, wenn Athene bei Homer durch die Lanze des Achilleus den Hektor oder in einem griechiſchen Epigramm das Schickſal, die *μοῖρα* den Telamonier Aias mit ſeiner Hand und ſeinem Schwerte tödtet, *αὐτοῦ χρησαμένη καὶ χερὶ καὶ ξίφει*, beide Helden bloße Handwerkszeuge der Gottheit ſind, die Gottheit den Mangel des Kopfes erſetzt; ſo kann auch der Gott in Perſon nur dem kopf- oder hirnloſen Menſchen im Schlafe erſcheinen. So lange daher auch der Menſch noch bei Kopf und Herz iſt, ſo lange wird er ſich nicht gutwillig von der Theologie das Hirn exſtirpiren laſſen, um den gewaltſamen Eingriffen und Einflüſſen der Offenbarung Platz zu machen, ſondern energiſch gegen dieſe barbariſche Menſchenverſtümmelung proteſtiren, an dem unzertrennlichen Bunde von somnus und somnium, von Schlaf und Traum feſthalten und auf der Behauptung ſtehen bleiben, daß der Gott, der im Schlaf oder Traume erſcheint, nichts andres ausdrückt und offenbart als die Gottheit des Traumes.

Daß die Erſcheinung der Götter im Traume nur auf ſeiner Verwandtſchaft oder richtiger Einheit mit dem Weſen der Götter, alſo nur auf ſeiner eigenen Göttlichkeit beruht, dieß zeigt ſich ſelbſt noch in den Vorſtellungen der alten Philoſophen vom Traume. „Nichts, ſagt Cyrus bei Xenophon (Cyrop. 8, 7. 21), iſt dem Tode ähnlicher, als der Schlaf; die menſchliche Seele zeigt ſich aber da gerade am göttlichſten und ſieht da Zukünftiges voraus (im Traume nämlich), denn da wird ſie, wie es ſcheint, am meiſten frei.“ Im Wachen, heißt es bei Cicero von der Weiſſagung (1, 49), ſind unſre Seelen Sklaven der Nothwendigkeiten, der Bedürfniſſe des Lebens, und trennen ſich von der Gemeinſchaft mit dem Göttlichen, feſtgehalten von den Feſſeln des Leibes. Ihre natürliche Weiſſagungsgabe übt die Seele nur aus, wann ſie ſo frei und ungebunden iſt, daß ſie in gar keinem Verkehr mit dem Körper ſteht. Dieſer Zuſtand findet ſich nur bei Sehern oder Schlafenden. (Ebend. 50.) Poſidonius führt als Gründe der prophetiſchen Träume außer der mit unſterblichen Geiſtern erfüllten Luft die zwei an, daß der Geiſt durch ſich ſelbſt, weil er mit den Göttern verwandt ſei, in die Zukunft blicke und daß die Götter ſelbſt ſich mit den Schlafenden beſprechen. (Ebend. 30.) Auch bei Artemidor zeigen die Götter die Zukunft im Traume an (2, 70. p. 257. 4, 2. 22. 63), namentlich ſind die unerwarteten, plötzlichen Träume gottgeſandte (1, 6. 4, 3.) Aber ebenſo iſt es wieder der Traum ſelbſt oder die von Natur prophetiſche Seele, die vorausſieht oder vorausſagt (z. B. 3, 22. 4, 33. 2, 66), heißt der Traum ausdrücklich ein Werk der Seele ſelbſt, nicht von Außen her entſtanden (4, 59). An einer Stelle (4, 2) heißt es ſogar: „wie Etwas vorausgeſagt werden ſoll, dieß muß man den Göttern ſelbſt oder der eignen Seele überlaſſen.“ So lieſt wenigſtens Reiff dieſe Stelle, anders Reiske. Aber dieſe Lesart iſt bei der ſelbſtſtändigen prophetiſchen Rolle, die der Traum oder die Seele bei dieſem Träumer ſpielt — ψυχὴ πρόμαντις, vielleicht aber in einem weniger träumeriſchen Sinne, findet ſich übrigens auch unter den griechiſchen Adagien — ſicherlich die richtige.

Ferne ſei es jedoch von uns, damit, daß wir die Götter zuletzt im Traume verſchwinden laſſen, behaupten zu wollen, daß ſie nicht auch Exiſtenz außer dem Traume hätten. Nur muß man nicht vergeſſen, daß die Götter, welche in äußern Naturerſcheinungen, wie z. B. in den Eingeweiden der Opferthiere, im Flug, Sang und Fraß der Thiere, in Blitzen und andern Lufterſcheinungen ihren Willen verkünden, ihr Weſen offenbaren, auch keine von der Natur dieſer Dinge unterſchiedene Weſen ſind. Denn es iſt nun einmal, freilich nicht in den Augen des Glaubens, aber in den Augen der Erkenntniß, nur die leidige Natur der Inhalt dieſer Weſen und Erſcheinungen, und darum gleichgültig, ob ich z. B. ſage: opfere kein Thier wider Gottes Willen, oder ſage: opfere kein Thier wider ſeinen Willen — observatum est a sacrificantibus ut si hostia quae ad aras duceretur, fuisset vehementius reluctata ostendissetque se invitam altaribus admoveri, amoveretur quia invito Deo offerri eam putabant (Macrob. Sat. 3, 5) — gleichgültig, ob ich ſage: die Götter gebieten oder verbieten etwas durch die Eingeweide, oder kurzweg ohne theologiſche Umſchweife ſage: die Eingeweide verbieten es, exta prohibent. Dieß haben denn auch ſchon Einſichtungsvolle unter den Alten erkannt. Man erinnere ſich nur z. B. an Hannibals Worte zum Pruſias, als dieſer ſich weigerte, eine Schlacht zu ſchlagen, weil es ihm die Eingeweide der Opferthiere verböten, an die Worte: „du willſt alſo einem Stückchen Kalbfleiſch mehr glauben, als einem erfahrnen Feldherrn?“ — um ſich zu überzeugen, daß auch bereits ſchon die Alten das ſich im Kalbfleiſch offenbarende Weſen als ein nicht vom Kalbfleiſch zu unterſcheidendes erkannten, daß folglich, weiter gegangen und geſchloſſen, überhaupt das in der Natur ſich offenbarende Weſen nicht von der Natur zu unterſcheiden iſt.

29.

Die Theodicee.

Die Götter ſind die Wünſche, die ihrer Erfüllung, ihrer Thatkraft, ihrer Weſenhaftigkeit und Wirklichkeit gewiſſen Wünſche der Menſchen — als vorſehende, d. i. gute, menſchenfreundliche, wohlwollende Götter die herzlichen, wohlwollenden Wünſche derſelben, daß kein moraliſches und phyſiſches Uebel ſei. „O wenn (לו wenn, o wenn, o si! utinam) mein Volk, wünſcht der hebräiſche Gott Jehovah, auf mich hörte, Iſrael auf meinen Wegen wandelte, in Kurzem würde ich ihre Feinde unterdrücken und gegen ihre Dränger meine Hand wenden". (Pſalm 81, 14. 15.) „Ach, ſeufzt derſelbe, ach (d. h. o wenn doch, wie ſehr wünſchte ich, utinam, מי יתן, wörtlich: wer wird geben? eine Redensart, wodurch ſehr häufig die Hebräer den Optativ ausdrücken) daß ſie ein ſolches Herz hätten, mich zu fürchten und zu halten alle meine Gebote ihr Lebenlang, auf daß es ihnen wohlginge und ihren Kindern ewiglich". (5. Moſ. 5, 29.) Wie deutlich iſt hier ausgeſprochen, daß der Gott der Iſraeliten nur der Wunſch ihres moraliſchen und phyſiſchen Wohls iſt! [62] „Gott bekümmert ſich um das Leben der Menſchen und bemerkt die Handlungen der Einzelnen und will, verlangt, begehrt, wünſcht, daß ſie gut und weiſe ſeien", eosque sapientes ac bonos esse desiderat (Lact. de ira Dei 17; an einer andern Stelle, Div. Inst. 6, 13: purgari homines a peccatis maxime cupit). Was heißt das anders als: Gott iſt der Wunſch, das Verlangen, die Sehnſucht, gut und weiſe zu ſein?

Nur dieſe Definition oder Weſensbeſtimmung der Götter iſt die einzige wahrhafte Theodicee, die einzige widerſpruchsloſe Rechtfertigung des Widerſpruchs, daß troß ihres Willens, daß kein

Uebel ſei, doch ſo viel Uebel iſt. Macht man dagegen die Götter aus Wünſchen zu Weſen, zu außer dem Menſchen exiſtirenden Weſen, aus Gemüthskräften zu Naturkräften, aus Regenten des menſchlichen Herzens zu Regenten der wirklichen Welt, ſo kann man dieſen Widerſpruch nur durch Widerſprüche mit dem Willen, der Macht, kurz dem Weſen der Götter löſen, die Götter nur durch Gründe vertheidigen, welche ſcheinbar dem Theismus, in Wahrheit aber nur dem Atheismus, dem Materialismus oder Naturalismus das Wort reden. Das Uebel, heißt es z. B. auf dem Standpunkt dieſer Theodiceen, iſt nur ein Uebel für den Theil, den Einzelnen, aber nicht für das Ganze, das Univerſum. Richtig; aber nur vom Standpunkt des Univerſums, des Gegenſtandes des Naturalismus; denn eben, weil kein Uebel für das Ganze, ſo iſt auch kein Gott für das Ganze. Das Ganze braucht keinen Arzt; es heilt und erhält ſich durch ſich ſelbſt. Was ſind Millionen Menſchen, die heute jammervoll zu Grunde gehen, für die Menſchheit im Ganzen? Sie verſchwinden, ohne eine Lücke zu laſſen, denn neue Millionen ſetzt die Zeugungskraft der Natur an ihre Stelle. Aber Gott iſt ein Weſen, welches gerade dieſe Gleichgültigkeit des Theils für das Ganze aufhebt, ſich mit innigſter Theilnahme für jeden Einzelnen intereſſirt, — O tu bone omnipotens qui sic curas unumquemque nostrum tamquam solum cures et sic omnes tamquam singulos (August. Confess. 3, 11) — nicht alſo mit einer oberflächlichen allgemeinen, ſondern beſonderer, ja beſonderſter Vorſehung, providentia specialissima über dem Einzelnen wacht, ihm ſogar die troſtreiche Verſicherung gibt, daß auch nicht ein Haar von ſeinem Haupte verloren geht, qui eis etiam de capillorum suorum integritate securitatem dedit. (Aug. de Civ. D. 13, 20.)

„Das Uebel, heißt es ferner, iſt unvermeidlich, ja nothwendig. Es gibt kein Gut ohne Uebel. Was wäre überdieß ein Leben ohne Uebel und Leiden, alſo ohne Kampf und Arbeit anders, als ein reines Schlaraffenleben?“ Aber wenn das Uebel nothwendig, ſo ſind die Götter überflüſſig; denn der Satz: es iſt ein Gott, hat nur den Sinn: es ſoll kein Uebel ſein; es iſt kein Uebel in Gott; Gott iſt das Soll-ſein als Sein. Wenn daher ein Leben ohne Uebel ein Schlaraffenleben, ſo trifft dieſer Vorwurf vor Allem das Götterleben. „Daß der Tod ein Uebel iſt, ſagt die geiſtreiche Sappho bei Ariſtoteles, iſt ein Urtheil der Götter ſelbſt, ſonſt wären ſie geſtorben“. Daß es ein Leben ohne alle Uebel, ſowohl moraliſche, als phyſiſche gibt, und dieſes Leben erſt das wahre iſt, das iſt ein Urtheil der Götter ſelbſt, denn ſonſt wären ſie ſo elend, wie die Menſchen, wären ſie keine Götter. Wie kann man alſo die Uebel, es ſei aus welchem Grunde es wolle, rechtfertigen, ohne die Götter lächerlich zu machen, und ohne mit der Unmöglichkeit einer Welt oder eines Lebens ohne Uebel zugleich auch indirect die Unmöglichkeit der Götter ſelbſt zu beweiſen? Wie ganz anders aber geſtaltet ſich die Sache, wenn wir erkennen und bekennen, daß die Götter wohl den guten Willen, aber nicht die Macht haben, die Uebel der Welt aufzuheben, daß ſie nur ſo viel Gutes wirken können, als eben die Beſchaffenheit, die Naturnothwendigkeit der proſaiſchen Wirklichkeit ihnen zu wirken verſtattet, kurz, daß ihre Macht, ihr Weſen nur die Macht, nur das Weſen der menſchlichen Wünſche iſt.

„Warum, fragen die Heiden die Chriſten bei Arnobius (adv. Gent. l. 2.), leidet denn euer allmächtiger und nach eurem Glauben um euer Heil und Wohl beſorgter Gott, daß ihr ſo viele Verfolgungen, ſo viele Qualen und Strafen auszuſtehen habt? Warum, frage ich dagegen, antwortet Arnobius, lebt denn auch ihr, die ihr doch ſo große und ſo unzählige Götter verehrt und ihnen heilige Wohnſitze errichtet, goldene Bildniſſe macht, Heerden von Thieren ſchlachtet, volle Weihrauchkäſtchen vor den Altären verrauchen laßt, nicht frei von den vielen Lebensgefahren und Stürmen, womit euch täglich verderbliche Geſchicke mannigfaltigſter Art verfolgen? Warum, ſage ich, unterlaſſen es eure Götter, von euch abzuwenden Krankheiten und Unpäßlichkeiten aller Art, Schiffbrüche, Einſtürze, Feuersbrünſte, Seuchen, Unfruchtbarkeit, Kinderverluſt, Güterbeſchlagnahme, Zwiſtigkeiten, Kriege, Feindſchaften, Städteeroberungen und Sclaverei?“ „Durch das Meer, ſagt derſelbe im dritten Buch zu den Heiden, gewährt (der Gott) Portumnus den Reiſenden die ſicherſte Seefahrt: warum aber wirft das wüthende Meer ſo oft die Trümmer grauſamer Schiffbrüche aus? Heilſamen und zuverläſſigen Rath gibt unſerm Denken Conſus ein, aber warum verkehrt eine plötzliche Veränderung ſtets die Erfolge unſerer Beſchlüſſe ins Gegentheil? Dem größeren und kleineren Vieh ſtehen Pales und Janus als Wächter vor; aber warum unterlaſſen ſie denn in feindſeliger Unthätigkeit, wüthige Contagien und Seuchen von den Sommerweiden abzuwenden? Flora ... ſorgt dafür, daß die Felder blühen, aber warum beſchädigt und tödtet täglich die verderblichſte Kälte die kleinen Knospen und heranwachſenden Pflanzen? Juno ſteht den Geburten vor und leiſtet den Niederkommenden Beiſtand; aber warum gehen täglich Tauſende von Müttern zu Grunde durch muttermörderiſche Geburtswehen? Das Feuer iſt im Schutze Vulcans und der Brennſtoff unter ſeiner Regierung, aber warum läßt er denn ſo äußerſt häufig die heiligen Tempel und vorzüglichern der Städte (?) durch die Gefräßigkeit der Flamme in Aſche zuſammenſinken? .... Aesculapius ſteht dem Amte der Heilkunſt vor, aber warum können denn mehrere Arten von Krankheiten und Körperleiden nicht geheilt werden, ſondern werden im Gegentheil unter der Hand der Heilkünſtler nur ſchlimmer?“ Aber kann man denn dieſe peinlichen Fragen nur an die vielen Götter, nicht auch an den monotheiſtiſchen Gott richten? Iſt es denn nicht der Sache nach eins, ob ich die Abwendung eines Uebels von einem Gotte erflehe, der nur in einer gewiſſen Sphäre Gott und allmächtig iſt, nur ein beſtimmtes Uebel heilen kann, oder von einem Gott, der in jeder Hinſicht allmächtig iſt, alle Uebel ohne Unterſchied heilen kann? Warum laſſen ſich hier alſo dieſelben Fragen wiederholen, wenn man nur an die Stelle der Eigennamen den unbeſtimmten Gattungsnamen: Gott ſetzt? Warum anders, als weil eben die göttliche Macht nicht über die Macht des Wunſches hinausgeht, das göttliche Weſen nur das göttliche Weſen des menſchlichen Wunſches iſt?

„Aber die Götter ſind ja Geſetzgeber; kein Geſetz ohne Gott. Wie reimt ſich aber Geſetz und Wunſch zuſammen?“ Ach! die Geſetze der Götter ſind, wie die der Menſchen, auch nur fromme Wünſche. So iſt das Geſetz: du ſollſt nicht ſtehlen, du ſollſt nicht tödten nichts andres, als der Wunſch: es möge kein Diebſtahl, kein Mord ſein. Die Sprache hat nur eine und dieſelbe Form für Bitten oder Wünſchen und Befehlen. Es iſt nur der Ton, der den bittenden Imperativ vom befehlenden unterſcheidet. Der Wunſch iſt ein humanes, liebevolles Geſetz — freilich auch nur für die Liebe und Freiheit — das Geſetz ein brutaler, herriſcher Wunſch. Das Geſetz unterſcheidet ſich nur dadurch von einem andern ausgeſprochnen, Andern verkündeten Wunſche, daß dieſer ſeine Erfüllung dem guten Willen derſelben überläßt, während das Geſetz ein Wunſch iſt, der ſeine Erfüllung den Andern aufnöthigt, weil ihm die Macht zu Gebote ſteht, ſeine Nichterfüllung zu beſtrafen — zu rächen; denn die Strafe iſt eigentlich nur die Galle, der Zorn, den das vom Bewußtſein, daß es für ſich ſelbſt nur ein ohnmächtiger Wunſch iſt, an ſeiner Ehre gekränkte Geſetz an dem Urheber dieſes demüthigenden Bewußtſeins ausläßt. Ein gerechtes Geſetz iſt das, welches allgemeine Wünſche zur Geltung bringt, Wünſche, die Jeder hat und anerkennt, wenn auch nur vielleicht in Beziehung auf ſich ſelbſt, inſofern Keiner Gegenſtand einer geſetzwidrigen Handlung ſein will; ein ungerechtes Geſetz das, welches nur die ſelbſtſüchtigen Wünſche einzelner mächtiger Perſonen oder Klaſſen geltend macht. So ſagte Friedrich der Große (nisi fallor) von den zu ſeiner Zeit geltenden Geſetzen wider den Diebſtahl, man ſehe es ihnen an, daß ſie von den Reichen gemacht, d. h. daß ſie nur den Wünſchen und Intereſſen der Reichen gemacht ſeien. Aber wie vielen Geſetzen alter und neuer Zeit ſieht man es nicht an, daß ſie nur ſelbſtſüchtige Wünſche ausdrücken, Wünſche, die nur dadurch geſetzliche Macht erhalten haben, daß ihnen die rohe Strafgewalt ſchirmend zur Seite ſtand. Eben deßwegen aber, weil die Geſetze, auch die guten und rechtmäßigen, nur gute und rechtmäßige Wünſche ſind, werden ſie ſo oft ebenſowenig erfüllt, als andere Wünſche, die nicht weniger gut und gerecht ſind, aber nicht Geſetze ſind und heißen, weil ihre Erfüllung oder Nichterfüllung für Andere ohne Intereſſe, ohne Nutzen und Schaden iſt.

Wie läßt ſich denn nun aber dieſer Widerſpruch gegen das Geſetz mit den Göttern zuſammenreimen, wenn ſie die Urheber des Geſetzes und zugleich wirkliche und allmächtige, weltbeherrſchende Weſen ſind? Ja, wenn die Götter dieſen Widerſpruch aufheben, wenn ſie ihre Allmacht anwenden wollten, ſo würden ſie die menſchliche Freiheit aufheben. O wie einfältig und zugleich wie erbärmlich! Indem die Götter den Mord und Diebſtahl verbieten, ſo wollen ſie eben in dieſer Beziehung die Freiheit des Menſchen aufheben. Das Geſetz iſt eine Feſſel, und eben deßwegen ſchlägt es den Uebertreter hintendrein in wirkliche Feſſeln, d. h. verwandelt den geiſtigen, innerlichen Zwang, weil er ſeinen Zweck verfehlt hat, in ſinnlichen, gewaltſamen Zwang. O ihr Götter! was wäret ihr für niederträchtige, verabſcheuungswürdige Geſellen, wenn ihr, wie eure falſchen Freunde und Schmeichler behaupten, nur deßwegen nicht mit dem Verbot zugleich die Freiheit, wider das Verbot zu handeln, als wohlthätige Schutzgeiſter momentan aufheben wolltet, um dann hintendrein als Racheteufel, ſei's nun in der Hölle des Jenſeits oder des Zuchthauſes, ſie für immer aufzuheben! Wenn der menſchliche Geſetzgeber mit dem Verbot des Todtſchlags nicht zugleich die Möglichkeit deſſelben, die Freiheit zum Todtſchlagen aufhebt, ſo fehlt es ihm dazu nicht an gutem Willen, ſondern nur an Macht, und eben deßwegen rächt er nicht nur hintendrein die Ohnmacht des Geſetzes durch die Gewaltthat der Strafe, ſondern er wendet auch ſchon vorher alle nur immer möglichen Mittel an: Polizei, Religion, Erziehung, Lebensart, Diät, Beiſpiel, um die geſetzliche Tugend zur andern Natur, zur Sache unfreiwilliger Gewohnheit und Nothwendigkeit zu machen, und ſo die unſelige Freiheit, wider die Geſetze zu handeln, ſchon im Mutterleibe zu erſticken. Wie gilt nun aber Dieſes von den Göttern, welche nicht nur das Verbrechen verbieten, d. h. wollen, daß keines geſchehe, ſondern in ihrer Allmacht und Weltherrſchaft auch die Mittel beſitzen, dieſen Willen zu verwirklichen! Oder ſollten die Götter ſo heimtückiſch, ſo betrügeriſch geſinnt ſein, wie gewiſſe chriſtliche Theologen, welche öffentlich die Sünde mißbilligten, im Geheimen aber billigten? Nein! ſo denken die Götter nicht, am wenigſten die Götter der griechiſchen Helden, die noch nichts von dem bei uns ſo cultivirten Laſter der Verſtellung und Heuchelei wußten; „denn nicht, ſagt z. B. Agamemnon, wird (bei) Lügnern, Betrügern, ψευδέσσι (Voß: dem Betruge, ψεύδεσσι) Vater Zeus Helfer ſein". (J. 4, 235.) Wenn Zeus den Meineid haßt oder verbietet, aber ſtatt ihn zu verhindern, erſt nach geſchehener That — und auch dann nicht immer — an dem Meineidigen ſeine Wuth ausläßt, ihn mit ſeinem Donnerkeil zerſchmettert, ſo läßt er nicht deßwegen den Meineid geſchehen, weil er die Freiheit des Menſchen zum Meineid nicht antaſten will, um ſich hinterliſtig hintendrein das Vergnügen zu verſchaffen, ihm mit der Freiheit zugleich auch das Leben zu nehmen, ſondern nur deßwegen, weil er ihn leider! nicht verhindern kann, weil er ein durchaus menſchlicher Geſetzgeber, weil Ζεὺς ὅρκιος, der Gott des Eidſchwurs, nichts andres iſt, als der Wunſch, daß der Eid heilig ſei; daher der ὅρκος, der Eid ſelbſt als ein Gott vorgeſtellt wird. Nur ſo reimt ſich zuſammen: Eidgott und Meineid, Gott und Menſch überhaupt, nur als Wunſch und That, als Denken und Sein, aber nicht als That und That, als Sein und Sein.

Es erhellt hieraus auch, wie verkehrt es iſt, wenn man unterſchiedslos aus einer und derſelben Quelle die Naturgeſetze und Menſchengeſetze ableitet. Allerdings ſind auch die menſchlichen Geſetze mittelbar, ſofern als der Menſch ſelbſt ein Naturweſen iſt, in der Natur begründet, und zwar nicht nur im Allgemeinen, ſondern auch im Beſondern, indem das Geſetz ſich nach der Naturbeſchaffenheit von Land und Leuten richtet und richten muß, wie ſelbſt der ſonſt ſo phantaſtiſch idealiſtiſche Plato in ſeinen Geſetzen am Schluſſe des fünften Buches anerkennt. Aber daraus folgt nicht, daß das, was die Natur im Menſchen ſagt, auch die Natur außer dem Menſchen mit denſelben Worten wiederholt, daß aus demſelben Organe, derſelben Kehle der Donner, die Stimme Gottes und die Stimme des Menſchen hervorgeht, daß dieſelbe Hand den Donnerkeil führt und die zehn Gedote niederſchreibt. Das Papier iſt zuletzt auch nur ein Product der Pflanzenwelt; aber es wäre doch höchſt komiſch, wenn man deßwegen den Grundſatz: „was in der Wirkung, iſt in der Urſache“ ſo, wie die Theiſten bei ihrer Beweisführung, daß der Geiſt im Menſchen von einem Geiſte außer dem Menſchen herkomme, anwenden, alſo mit Umgehung aller der vielfältigen Arbeiten und Vorgänge, welche zwiſchen dem Flachs und Papier in der Mitte liegen, die Natur ſelbſt zu einem Papierfabrikanten machen wollte.

Die ſogenannten Naturgeſetze haben keine Aehnlichkeit mit den Geſetzen der Götter und Menſchen, weil ungeachtet der Abweichungen und Störungen, welche die Naturkörper durch ihre gegenſeitigen Einflüſſe erleiden, die Wirkungen der Natur ſtets im Einklang mit dem Geſetz ſind, es alſo keine ungeſetzlichen Handlungen der Natur gibt, weil bei ihr Können und Müſſen eins iſt, weil ſie nichts andres thun will, als ſie thun kann und thun muß. Wären die ſogenannten Geſetze der Natur ihr gegeben von Weſen, die von ihr unterſchieden, ſo würde die Sonne ebenſo leicht und oft von ihrer Bahn abweichen, als der Menſch von der Bahn des Geſetzes. Geſetze hat die Natur nur im Sinne des Menſchen; Geſetz iſt ein Bild, ein durchaus menſchlicher, eben deßwegen ſo leicht mißverſtändlicher Ausdruck für Naturnothwendigkeit. Die Natur iſt autonom, Selbſtgeſetzgeberin, d. h. das Geſetz iſt abſolut eins mit ihrem Weſen, gleichgültig, ob nun der Menſch in ſeiner Unwiſſenheit und Beſchränktheit dieſen Zuſammenhang, dieſe Einheit von Geſetz und Natur in beſtimmten Fällen nachweiſen kann oder nicht. Selbſt für den Menſchen iſt ja das, was wirklich Natur in ihm iſt, kein Geſetz, weil ununterſcheidbar eins mit ihm ſelbſt. Geſetz iſt nur da, wo das Gegentheil von dem, was es feſtſetzt, möglich iſt; ſein Beſtreben iſt eben, dieſe Möglichkeit zur Unmöglichkeit zu machen. Das Geſetz iſt der Affe der Nothwendigkeit, der das: Es kann nicht anders ſein in das: Es ſoll nicht anders ſein, als ich will, traveſtirt. Wie kommt alſo der Menſch dazu, der Natur Geſetze beizulegen? Nur dadurch, daß er von Allem, was in der Natur iſt und geſchieht, ſich das Gegentheil als möglich vorſtellen kann und wirklich vorſtellt. Im Gegenſatz zu dieſem unbeſchränkten Andersſeinkönnen der menſchlichen Einbildungskraft erſcheint das wirkliche, ſo und ſo beſtimmte Sein als ein Geſetz, das daher nothwendig auch auf einen poſitiven, willkürlichen, überhaupt menſchlichen Geſetzgeber der Natur zurückweiſt.

Nicht nur aber die geſetzwidrigen, dem Götterwillen widerſprechenden Handlungen, die Handlungen überhaupt beweiſen, daß die Götter nur Wunſchweſen ſind. Die Menſchen reden und beten zu den Göttern, als hinge Alles nur von den Göttern ab, als wäre nichts die Natur, nichts der Menſch, und doch handeln ſie ſo, als hinge Alles nur von den natürlichen und menſchlichen Kräften und Mitteln ab, als wären die Götter nichts; kurz die Menſchen ſind in ihrem Glauben, ihren Gebeten, ihren Worten Theiſten, aber *in ihren Handlungen Atheiſten*.

„Nicht durch Gelübde, ſagt Cato bei Salluſt (Bell. Cat. 52) und weibiſches Flehen wird die Hülfe der Götter erworben; nichts gelingt ohne Wachſamkeit, Thätigkeit, Ueberlegung. Wo du der Sorgloſigkeit und Trägheit dich überläſſeſt, flehſt du umſonſt die Götter an, ſie ſind erzürnt und feindlich geſinnt“. Aber wenn nichts gelingt ohne Wachſamkeit, Thätigkeit, Ueberlegung, wozu die Götter? Was ſind ſie, wenn ſie mir dann nur helfen, wann ich mir ſelbſt helfe? Die Griechen hatten das Sprüchwort: Arbeite ſelbſt auch mit Athene's Beiſtand, *σὺν Ἀθηνᾷ καὶ χεῖρα κίνει* (Adagia Graec. A. Schott. 1612. p. 149); ferner:

Selbſt thu' erſt was, dann ruf die Götter an, *αὐτός τι νῦν δρῶν, εἶτα τοὺς θεοὺς κάλει* (ibid. p. 378). Die Spartaner drückten ſich ſo aus: „die Hand anlegend rufe das Glück an", *τὰν χεῖρα ποτιφέροντα τὰν τύχαν καλεῖν*, um anzudeuten, daß man die Götter nur anrufen ſolle, wenn man bereits die Hand ans Werk gelegt habe. (Plut. Lacon. Inst. ed. Xyl. p. 239.) Wenn der Steuermann, ſagt derſelbe (de Superst. p. 169), einen Sturm heranziehen ſieht, ſo fleht er die Götter um Errettung an, aber während des Flehens zieht er das Steuerruder an ſich, läßt die Segelſtangen nieder und entkommt ſo dem Sturm. Heſiod heißt den Landmann vor dem Ackern und Säen die Pflugſterze haltend zum Zeus Chthonios und zur heiligen Demeter flehen. Aias bei Homer heißt vor ſeinem Zweikampf mit Hektor die Hellenen für ihn zu den Göttern flehen und rüſtet ſich dann während ihres Gebetes. Und erſt als Agamemnon ihnen den Kampf gebietet, fleht er den Zeus um Sieg an; denn Gott iſt die Hoffnung der Tugend oder Tapferkeit und nicht ein Vorwand zur Feigheit, *ἀρετῆς γὰρ ἐλπὶς ὁ θεός ἐστιν, οὐ δειλίας πρόφασις.* Allerdings, wann der Menſch ſich helfen kann und doch nichts thut, wie jener Ochſentreiber in den Fabeln des Babrios, welchem ſein Wagen in einen Graben gefallen war, dann hat der Gott recht ihm zuzurufen: „Faſſe die Räder an und ſtachle die Ochſen; zu den Göttern aber flehe, wenn du ſelbſt auch was thuſt, oder du flehſt umſonſt". Aber, wann der Karren, wie es ſo oft der Fall, ohne Schuld ſo tief hinabgeſunken iſt, daß der Menſch nur noch den Wunſch, aber nicht mehr die Kraft hat, ihn herauszuziehen, warum helfen auch da die Götter nicht, wenn ſie mehr ſind und vermögen, als Wünſche?

Bei Aeſchylos wirft ſich der Chor der Jungfrauen beim Beginn der Belagerung Thebens von den ſieben Fürſten vor den

Götterbildern nieder und ruft ſie wehklagend um ihren Schutz an. „Schutzgötter dieſes Landes ihr, auf, auf alle. Blickt auf der Jungfraun ſchutzflehende Schaar und wehrt die Knechtſchaft von ihr. Aus Zeus Händen falle Schlachten entſcheidend ein heiliges Siegesloos. Selige Göttin Onka du von den Mauern hilf, errette der ſieben Thore Stadt". Eteokles gebietet ihnen Stillſchweigen, um nicht durch ihr Jammergeſchrei das Heer zu entmuthigen und fragt ſie, ob ſie glauben, daß der Schiffer, der im Meerſturm vom Hintertheil ſich auf das Verdeck flüchtet, dadurch ſich Rettung ſchaffe. Sie antworten, daß ſie aus Furcht und im Vertrauen auf die Götter ihre Zuflucht zu ihnen genommen hätten, um ihre Hülfe zu erflehen; und als Eteokles ihnen zumuthet, ſie möchten lieber flehen, daß der Thurm die Geſchoſſe der Feinde abhalte, entgegnen ſie, daß auch dieß bei den Göttern ſtehe. Eteokles erwiedert hierauf, daß die Götter ſelbſt die eingenommenen Städte verließen und daß die einzige Quelle des Heils der Gehorſam ſei. Doch der Weiberchor läßt ſich in ſeinem Gottvertrauen nicht irre machen und ſagt: die Macht der Götter geht noch weit darüber, θεοῖς δ' ἔτ' ἰσχὺς καθυπερτέρα. (V. 86—197.) Die Weiber haben Recht, wenn ſie ſich nur an die Götter halten, Recht, wenn ſie beten: „möge Zeus die Feinde aus den Mauern hinauswerfen und mit ſeinem Blitz erſchlagen!" (V. 588.) Denn was ſind die menſchlichen Speere gegen die Blitze des Zeus? Was menſchliche Kraft überhaupt gegen die Allmacht der Götter? Und das Gebet iſt das einzige, dem Menſchen zu Gebote ſtehende Mittel, dieſe Allmacht in Thätigkeit zu verſetzen und ſich anzueignen, das einzige, rein religiöſe Organ der Religion, die einzige, nicht nur theoretiſche, ſondern praktiſche, lebendige Definition von der Natur der Götter, das einzige ächte, unverfälſchte Glaubensbekenntniß, denn wodurch anders als durch das Gebet kann ich ohne Beimiſchung von „atheiſtiſchem“ Natur- und Selbſtvertrauen bethätigen und beſtätigen den Glauben an die Allmacht, die Vorſehung und Güte der Götter? Nicht ja nur an die Allmacht allein, ſondern zugleich an die Liebe der Götter wendet ſich der Menſch im Gebete, wie z. B. gleich hier auch in dieſem Chor die Götter φιλοπτόλιες, Stadtfreunde genannt werden. Wenn daher der Scholiaſt zum Apollonios Rhodios (1, 247) den Dichter deßwegen lobt, weil er ſo richtig die Natur zeichne, indem er die Männer an die Vollendung des Werks denken, die Weiber aber als die ſchwächeren Weſen nur beten und flehen laſſe — ταῖς δὲ γυναιξὶν, ἐπεὶ ἀσθενέστεραι, εὐχὰς καὶ ἱκεσίας ποιεῖ — ſo hat er damit unwiſſentlich den Glauben, die Religion nur zu einer Sache der Weiber gemacht; denn aus dem Glauben an die Götter als ſolche kommen nur Gebete, nur gottesdienſtliche Handlungen, aber keine Werke, keine Thaten. Gegenſtand der Religion iſt nur, was Gegenſtand des Wunſches und eben damit des Gebetes iſt, gleichwie Gegenſtand der Moral, der Tugend iſt, was ein Gegenſtand des menſchlichen Thuns, was im Bereich und Umfang der menſchlichen Kraft liegt. Darum betet der Chor der Jungfrauen, d. h. kämpft mit religiöſen Waffen, weil er die Waffen des Kriegs, der Tapferkeit nicht führen kann. Er iſt aber dazu nicht nur durch ſeine weibliche Natur berechtigt, ſondern zugleich auch durch die Natur der Götter, denn ſie vermögen ja Alles. Aber ebenſo berechtigt iſt der Mann und zwar gleichfalls nicht einſeitig, ſondern durch die Götter, weil ſie, obwohl ſie Alles (im Glauben) können, doch Nichts (in Wirklichkeit) thun, wenn er zum Gebet, ſtatt zu den Waffen greift. Bete, ſagt das Weib, die Religion, aber arbeite! handle! wage! der Mann, die Thatkraft der Tugend. Die Unternehmenden, die Muthigen unterſtützt Gott ſelbſt, wie Ovid ſagt: Audentes Deus ipse juvat (Met. 10, 586), oder wie es Ennius (Macrobius Saturn. 6, 1) und Virgil (Aen. 10, 285) richtiger ausdrücken: die Muthigen unterſtützt das Glück: audentes fortuna juvat — Sätze, die aber erſt ihren wahren Ausdruck und Sinn in dem ovidiſchen Verſe finden: Jeder fürwahr iſt Selber ſich Gott, nicht weicht unthätigem Beten das Schickſal, sibi quisque profecto fit Deus: ignavis precibus fortuna repugnat. (Met. 8, 72.)

In der That: wie können die Götter ſich einen Sieg zuſchreiben, den ich mit äußerſter Anſtrengung, mit Aufopferung aller meiner Güter, mit Aufbietung meiner letzten Kräfte, im Schweiß und Blut des Todeskampfs μόγις mit knapper Noth errungen habe? Was iſt das für ein Geſchenk, das ich mir erhandelt, an das ich meinen letzten Heller gewandt habe? Was ſind das für Gnadenbezeigungen, die ſich nur durch Keulenſchläge und Lanzenſtiche beim Menſchen inſinuiren? Doch ich will euch ſelbſt, ihr Götter, nicht beimeſſen, was nur die religiöſe Schmeichelei euch zuſchreibt. Ihr ſeid gerecht, und die Gerechtigkeit verlangt, daß dem, der die Mühe der Arbeit hat, auch der Lohn, das Verdienſt der Arbeit werde. Natürlich oder menſchlich iſt der Kampf, menſchlich der Sieg; denn wie läßt ſich der Sieg vom Kampfe, der Tod des Feindes vom Tödten trennen? — göttlich iſt nur der Wunſch des Sieges und die Freude über den wirklich errungenen Sieg, d. h. den erfüllten Wunſch. Iſt der Kampf glücklich überſtanden, ſo iſt er auch ſchon vergeſſen, ja es iſt jetzt oft unbegreiflich, wie man nur alle dieſe Schwierigkeiten hat überwinden, dieſe Gefahren beſtehen können; der Sieg erſcheint als ein Wunder — victamque quamvis videat, haud credit sibi potuisse vinci Sen. Troias 1, 25 —; die Freude über ihn iſt zu überſchwänglich, zu idealiſtiſch, als daß ſie ſich in ihrer Seligkeit durch den Gedanken an den Materialismus des vergoſſenen Blutes und

Schweißes ſtören laſſen ſollte; ſie weiß von keiner andern Vorausſetzung und Vorbedingung als dem gleichfalls idealiſtiſchen, an die Götter gerichteten Siegeswunſch, der ihr nun erfüllt iſt; ſie fühlt ſich daher auch nur den ſeligen, himmliſchen Weſen verbunden und verwandt. So nur erklärt und begreift ſich das Hendiadys von Gott und Menſch, wie es ſich z. B. in folgenden Verſen Homers ausſpricht: „ich kämpft' ihm entgegen und Ruhm (d. h. hier Sieg, *εὖχος*) verlieh mir Athene“ (I. 7, 154), „wenn ich jenen erleg' (*ἕλω*) und Ruhm mir gewähret Apollon“ (I. 7, 81), „daß ich tödte, wen Gott mir gewährt (*πόρῃ*) und die Schenkel erreichen“ (ich mit den Füßen erreiche, einhole, *ποσσὶ κιχείω*, I. 6, 228). Kämpfen, den Feind mit den Füßen erreichen, ihn erlegen iſt alſo Menſchenſache, aber der Ruhm, ihn erreicht, erlegt, beſiegt zu haben, die aus dem *κρητῆρ ἐλεύθερος* (I. 6, 528), dem Becher der Freiheit von den Sorgen und Mühen des Kampfs geſchöpfte Wonne iſt Gottesſache. Das heißt aber zuletzt wieder nichts andres als: der geſpannte, der angeſtrengte, der vollendende Wunſch iſt und heißt Menſch, aber der vollendete, der befriedigte, der nichts mehr bedürfende Wunſch iſt und heißt Gott. Ehe oder wenn der Bogenſchütze ſeinen Pfeil abſchleudert, fleht er zu Apollon, aber nicht zu ihm als Arzt oder Citherſpieler, ſondern zu dem Bogenberühmten — *εὔχεο δ' Ἀπόλλωνι κλυτοτόξῳ*. (I. 4, 101.) Warum? weil der göttliche Bogenſchütze nichts andres iſt, als der ſeines Erfolgs gewiſſe, im Glauben erfüllte Wunſch des menſchlichen Bogenſchützen, ſein Ziel zu treffen.

30.

Die Offenbarung.

„„Die Götter der Menſchen ſind die Wünſche der Menſchen"". „Ja wohl: die Götter, aber nicht Gott, der Eine allein wahre Gott, der ſich ſelbſt im Chriſtenthum dem Menſchen geoffenbart hat, der daher nicht mehr aus der Anthropologie erklärt werden kann, der ein vom Menſchen himmelweit verſchiedenes, ein abſolut göttliches, pur theologiſches Weſen iſt". Aber die Vorſtellung der Offenbarung, wodurch die Chriſten bei ſich eine Ausnahme von den Geſetzen der Anthropologie, einen weſentlichen Unterſchied zwiſchen ſich und den Heiden, zwiſchen dem chriſtlichen und nicht chriſtlichen Gott begründen wollen, iſt gerade eine dieſen Geſetzen entſprechende, eine auf dem Standpunkt des Götterglaubens nothwendige, eine durchaus menſchliche, eine daher auch der heidniſchen Religion angehörige Vorſtellung. „Sagt mir anjetzt, ihr Muſen, olympiſche Höhen bewohnend; denn ihr ſeid Göttinnen und wart bei allem und wißt es; unſer Wiſſen iſt nichts, wir horchen allein dem Gerüchte". So fleht Homer die Muſen an (J. 2, 483), aber wir wiſſen bereits, daß kein gerechtes Gebet bei Homer von den Göttern unerhört bleibt. Auch Homer iſt daher eine Offenbarung, eine Bibel — aber eine Bibel freilich der Anthropologie, nicht der Theologie — auch er ein gotterfüllter, gottbegeiſterter Sänger — aber, wie ſich von ſelbſt verſteht, ein nicht von dem Gott des hebräiſchen Zions, ſondern nur dem Gott des griechiſchen Olymps begeiſterter Sänger. „Lehre mich ſelbſt, wer du biſt, denn täuſchend iſt menſchliches Meinen", ipsa doce quae sis, hominum sententia fallax, ſagt Ovid in ſeinen Faſten (5, 191) zur Göttin der Blumen, zur Flora. „Vernimm, ſagt derſelbe ebendaſelbſt 5, 449, in Betreff des religiöſen Feſtes der Lemurien, den Grund des Namens. Der Gott ſelbſt (hier Mercur) hat denſelben mir bekannt gemacht"; ex ipso cognita caussa Deo est. Wenngleich bei Ovid und andern ſpätern Dichtern dergleichen Götteroffenbarungen nur noch dichteriſche, nicht zugleich auch religiöſe Bedeutung haben, ſo bekunden ſie doch immerhin den innigen, unzertrennlichen Zuſammenhang zwiſchen Götterglauben und Offenbarungsglauben.

Peut-on penser que si Dieu existe en effet, il ne se soit pas révélé aux hommes? Les idées de Dieu révélé et de Dieu existant ne se présentent-elles pas comme indissolublement liées? de Luc. (Précis de la Phil. de Bacon T. 2. p. 185.) Was aber hier nur in Bezug auf den monotheiſtiſchen Gott geſagt iſt, gilt auch von den Göttern des Polytheismus, ſelbſt von den Göttern, die bloße Naturgegenſtände ſind. Daß die Sonne iſt und daß ſie ſo iſt, wie ſie iſt, woher weiß ich das? aus mir ſelbſt? Mit Nichten! die Sonne ſelbſt hat mir ihr Daſein und Weſen geoffenbart; was ich weiß von ihr, weiß ich nur durch ihre Erleuchtung. Die Götter ſind aber, ſelbſt wenn ſie nur blanke Naturweſen ſind, wie die Sonne, zugleich lebendige und zwar menſchlich lebendige Weſen. Die Offenbarung ihrer Exiſtenz iſt daher zugleich die Offenbarung ihres Willens. Indem die Sonne als Licht ſich mir offenbart, ſagt ſie mir, daß ihr Wille iſt: es ſei keine Finſterniß, daß ſie keine Freude am Dunkeln hat, daß ich ihr alſo meine Verehrung und Dankbarkeit nur auf eine dieſem ihrem geoffenbarten Willen entſprechende Weiſe bezeigen kann. Jedem Weſen kann ich nur Ehre und Freude erweiſen, wenn ich ihm thue, was nach ſeinem Sinn und Willen iſt; was dieſes aber iſt, das kann ich nicht aus mir errathen und wiſſen, nicht nach meinem eignen Gutdünken ermeſſen, ſonſt beleidige ich es vielleicht mit beſtem Willen, ſtatt es zu ehren. Αὐτὸς ἔφα, Er hat's geſagt, Er ſelbſt, der Meiſter, nicht ich der Schüler, der Herr, nicht ich der Diener, der Gott, nicht ich der Menſch; ich ſage nur nach, was er mir vorgeſagt, gleichgültig, ob durch Handlungen, die zum Auge, oder durch Worte, die zum Verſtande ſprechen.

Dieſen Glauben ſetzt jeder Götterglaube und Götterdienſt voraus. So machten die Griechen und Römer nicht ſich, ſondern ihre Götter zu den Erfindern oder Urhebern ihrer religiöſen Gebräuche, Feſte und Hymnen. [63] „Ich bin Demeter — mit dieſen Worten offenbart ſich die göttliche Stifterin der eleuſiniſchen Myſterien im Hauſe des eleuſiniſchen Königs Keleus in ihrer göttlichen Majeſtät — erbauet mir einen großen Tempel und Altar, die heiligen Gebräuche werde ich ſelbſt euch lehren — *ὄργια δ' αὐτὴ ἐγὼν ὑποθήσομαι* — wie ihr in Zukunft durch heilige Opfer mich verſöhnen könnt!“ (Hymn. in Cer. 268—74.) „Nackt, heißt es bei Ovid vom Feſte des Pan oder Faunus, ſchwärmt und läuft der Gott ſelbſt herum, nackt heißt er darum auch ſeine Diener laufen.“ Ipse Deus nudus nudos jubet ire ministros. (Fast. 2, 287.) Der Unterſchied iſt nur dieſer: Der chriſtliche Theolog ſagt: ich glaube von Gott, was er ſelbſt befiehlt, von ihm zu glauben, was er ſelbſt von ſich ausſagt; der chriſtliche Philoſoph: ich denke nur von Gott, was er ſelbſt von ſich denkt, was er mir vorgedacht; der lebendige, geiſtſinnliche Grieche: ich ſinge nur von Gott, was Gott von ſich ſelbſt mir vorgeſungen, ich tanze nur mit meinen kunſtverſtändigen Füßen — *ἐπισταμένοισι πόδεσσιν* J. 18, 599 — und meinen beredten Händen — *ταῖς χερσὶν αὐταῖς λαλεῖν* Lucian. de Saltat. 63 (ed. Tauchn.) — einen religiöſen Tanz, den mir Gott ſelbſt vorgetanzt hat. So tanzen in Heſiods Theogonie die Muſen auf dem Helikon um den Altar des Zeus; in der ſog. Homeriſchen Hymne auf

Apollo im Olymp die ſchöngelockten Charitinnen, die heitern Horen, die Harmonia, die Hebe und Aphrodite, einander an den Händen haltend, und Apollo, die Cither ſpielend. Pindar nennt den Apollo einen Tänzer, ὀρχηστήν, und Eumelos oder Arktinos führt irgendwo ſelbſt den Vater der Götter und Menſchen tanzend vor, τὸν Δία ὀρχούμενόν που παράγει. (Athen. Deipn. 1, 40.)

Es iſt aber gar nicht nothwendig, daß die Götter ſelbſt tanzen oder beſtimmte Tänze den Menſchen offenbaren; es genügt, daß der Tanz nur deßwegen gottesdienſtliche Bedeutung hat, nur deßwegen den Göttern zur Ehre und Freude aufgeführt wird, weil der Tanz ſelbſt ein göttliches, gottwohlgefälliges Werk iſt. [64] Was aber gottwohlgefällig iſt, das weiß der Menſch nur aus Gott, nur durch Offenbarung. So bat Phidias — gleichgültig, ob nach einer gleichzeitigen oder erſt ſpät nach ſeinem Tode entſtandenen Sage — nachdem er die Bildſäule des olympiſchen Zeus vollendet hatte, den Gott, er möchte ihm ein Zeichen geben, ob das Werk nach ſeinem Sinne ſei, und ſogleich bezeugte der Gott ſein Wohlgefallen daran durch einen Blitzſtrahl (Paus. 5, 11, 4), ſo daß alſo Dio Chryſoſtomus Recht hat, wenn er die Bildſäule des Phidias unter allen Bildſäulen auf Erden nicht nur die ſchönſte, ſondern auch gottgeliebteſte nennt, θεοφιλέστατον. (Orat. 12, 25. ed. Emper.) Ebenſo bat Epopeus, ein alter Herrſcher von Sikyon, nachdem er einen Tempel der Athene erbaut hatte, die Göttin, ſie möchte ihm anzeigen oder beweiſen, ob der vollendete Tempel nach ihrem Sinne ſei, und nachdem er ſo gebetet hatte, ſoll Oel vor dem Tempel gefloſſen ſein. (Paus. 2, 6, 2.)

Die Götter offenbaren aber nicht nur, was ſich unmittelbar auf ihre Verehrung bezieht, ſondern auch, was den Menſchen in der Zukunft bevorſteht und was ſie thun und laſſen ſollen. Die Offenbarung richtet ſich, ſelbſt nach der Behauptung der Chriſten, nach der Zeit, nach den jeweiligen Bedürfniſſen und Faſſungskräften der Menſchheit; die den Bedürfniſſen, Wünſchen und Vorſtellungen des Alterthums entſprechende Offenbarung war aber vor Allem die Mantik, die Divination, die Weiſſagung. „Wenn wir Das feſthalten — ſagen ſelbſt noch die ſtoiſchen Philoſophen — und dieſes ſcheint mir wenigſtens unwiderleglich, daß Götter ſind und ihre Vorſehung die Welt regiert und daß ſie ſich um die menſchlichen Angelegenheiten und zwar nicht nur im Allgemeinen, ſondern im Einzelnen bekümmern, ſo iſt es wahrlich nothwendig, daß die Götter den Menſchen die Zukunft anzeigen“, profecto hominibus a diis futura significari necesse est. (Cic. de div. 1, 51.) „Wenn Götter ſind, heißt es ebendaſelbſt (1, 38), und ſie machen nicht vorher den Menſchen das Zukünftige klar (declarant), ſo lieben ſie entweder nicht die Menſchen, oder wiſſen nicht, was ſich ereignen wird, oder glauben, es liege den Menſchen nichts an dem Wiſſen der Zukunft, oder ſie halten es unter ihrer Würde, den Menſchen das Zukünftige vorher anzuzeigen, oder es können nicht einmal die Götter ſelbſt daſſelbe anzeigen. Aber die Götter lieben uns, denn ſie ſind wohlthätig und dem Menſchengeſchlecht befreundet, ſie wiſſen, was von ihnen ſelbſt angeordnet und beſtimmt iſt; uns ſelbſt liegt aber daran, das Zukünftige zu wiſſen, denn dieſes Wiſſen macht uns vorſichtiger; auch halten die Götter es nicht unter ihrer Würde, uns das Zukünftige anzuzeigen, denn was geht über die Wohlthätigkeit? endlich haben ſie auch die Macht dazu. Sind alſo keine Götter, ſo zeigen ſie (natürlich) auch nicht die Zukunft an; es ſind aber Götter, alſo zeigen ſie dieſelbe an.“ Welche Uebereinſtimmung zwiſchen den Gründen der Heiden für die Nothwendigkeit der Divination und den Gründen der Chriſten für die Nothwendigkeit der Offenbarung, die necessitas revelationis!

Gott weiß Alles, das heißt Alles, was der Menſch nicht weiß, aber zu wiſſen wünſcht; denn abgeſehen von dieſer nähern Beſtimmung hat die göttliche Allwiſſenheit für den Menſchen kein Pathos, kein Intereſſe, keinen Sinn. „Sage mir du, — ſo ſpricht in der Odyſſee 4, 468 der von widrigen Winden an ſeiner Heimkehr verhinderte Menelaos zum Proteus — denn alles ja wiſſen die Götter: Wer der Unſterblichen iſts, der mich hält und die Reiſe verhindert, Und wie gelang ich heim auf des Meers fiſchwimmelnden Fluthen?“ Das heißt: ſage mir's, denn alles ja weißt du als Gott, was ich als Menſch zu wiſſen verlange, aber leider! nicht weiß. Wie aber hier Menelaos von dem göttlichen Proteus, obgleich dieſer „des Meeres Tiefen geſammt durchſchauet“, nicht zu erfahren wünſcht, wie tief das Meer, wie groß die Anzahl der Fiſcharten, wie beſchaffen der ſalzige Abgrund, ſondern nur, wie er in ſeine geliebte Heimath heimgelange; ſo verlangt auch der Menſch überhaupt, wenigſtens von ſeinen Göttern, nicht zu wiſſen, was die gelehrten Herren zu wiſſen verlangen, ſondern nur, was zu ſeinem Heil und Glück ihm zu wiſſen nöthig iſt. Die Nothwendigkeit, dieſes zu wiſſen, iſt die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung. „Wenn es uns unmöglich iſt (*εἰ ἀδυνατοῦμεν*), das uns Zuträgliche in Betreff des Zukünftigen vorauszuſehen, ſo ſtehen uns — ein Beweis, wie ſehr ſie für die Menſchen ſorgen — die Götter bei, indem ſie auf unſer Anfragen uns den Ausgang anzeigen und lehren, wie es am beſten zu machen iſt.“ Sokrates bei Xenophon (Mem. 4, 3, 12). Aber ebenſo heißt es bei den Chriſten (z. B. Buddei Inst. Theol. Dogm. 1, 2, 1): „da die Schwäche der menſchlichen Vernunft ſo groß iſt, daß ſie den wahren und ächten Weg zum Heil (Wohl, salutem) uns nicht zeigen kann, ſo war es der Güte Gottes ganz angemeſſen, daß er ſelbſt durch eine beſondere

Offenbarung uns ſeinen Willen kund machte, um das ewige Heil zu erlangen.“ Dort, wie hier, offenbart die Gottheit ihren Willen, aber dort, wie hier, iſt der Zweck und Gegenſtand dieſes Willens nur das Wohl, das Glück des Menſchen — das Unglück nur inſofern, als der Menſch dieſem geoffenbarten Willen nicht Folge leiſtet. „So — nämlich wie gegen Craſſus, der die Vernachläſſigung der abmahnenden Wunderzeichen der Götter im Partherkrieg mit der Niederlage ſeines Heers und dem Verluſte ſeines Lebens büßte — ſo ergrimmen die Götter, wenn ſie verachtet werden; ſo wird der menſchliche Wille gezüchtigt, wenn er über den göttlichen ſich hinwegſetzt.“ Sic Dii spreti excandescunt: sic humana consilia castigantur, ubi se coelestibus praeferunt. (Val. Max. 1, 6, 11.) Freilich offenbaren die Götter, weil ſie über die Nothwendigkeit nichts vermögen, auch Dinge, die wohl vorausgewußt und vorausgeſagt, aber deßwegen nicht abgeändert und vermieden werden können.

Die Chriſten haben die „mit Würde verbundene Einfachheit“ der Bibel als ein formales Kennzeichen der göttlichen Offenbarung bezeichnet. Aber auch dieſes Kennzeichen war den Heiden nicht unbekannt. So unterſcheidet Artemidor die ärztlichen Vorſchriften oder Heilverordnungen, welche die Götter den Menſchen im Traume eingeben, durch ihre Einfachheit und Deutlichkeit von den Vorſchriften, welche die Menſchen ſelbſt machen, und die oft ſo lächerlich ſind, daß die Götter abgeſchmackt, verſchlagen und thöricht ſein müßten, wenn ſie wirklich die Urheber derſelben wären. (Oneirocr. 4, 22.)

31.

Das Weſen des Chriſtenthums.

So gut aber der Offenbarungsglaube als ſolcher ein nicht nur chriſtlicher, ſondern auch heidniſcher, ein allgemein menſchlicher Glaube iſt; ſo gut iſt auch das Weſen, das ſich im Chriſtenthum geoffenbart, ein der Anthropologie angehöriges, ein aus menſchlichen Wünſchen entſprungenes Weſen. „Wahrlich ich ſage euch: viele Propheten und Gerechte haben begehret (ἐπεθύμησαν, Luc. 10, 24: ἠθέλησαν) zu ſehen, das ihr ſehet, und haben es nicht geſehen, und zu hören, das ihr höret, und haben es nicht gehöret.“ Matth. 13, 17. Beim Propheten Haggai 2, 8 — eine Stelle, die jedoch von Vielen anders erklärt und überſetzt wird, ſo ſchon von der Septuaginta — heißt ſogar der Meſſias die Sehnſucht (der Gegenſtand der Sehnſucht, desiderium, desideratus) aller Völker. Der Erſcheinung des Meſſias iſt alſo der Wunſch des Meſſias vorausgegangen. Was iſt aber das Weſen dieſes erwünſchten Meſſias? was alſo das Weſen des Chriſtenthums?

Das Weſen des Chriſtenthums iſt nicht etwa, wie Dogmatiker wollen, das Dogma der heiligen Dreieinigkeit, denn es gilt von der Dogmatik, wie ſich zeigen wird, was vom Himmelreich: „die da ſind die Erſten, ſind die Letzten und die Letzten die Erſten“ (Matth. 19, 30); iſt nicht die Verſöhnung des Menſchen mit Gott oder die Sündenvergebung, denn ſie iſt nur Mittel, nicht Zweck, und „es iſt leichter zu ſagen: deine Sünden ſind dir vergeben (d. h. deine Sündenſtrafe erlaſſen), als zu ſagen: ſtehe auf und wandle“ (Matth. 9, 5); iſt nicht die Moral oder Sittlichkeit der modernen Sittlichkeitsprediger, denn ſie iſt nur die Bedingung — oder auch Folge — des Himmelreichs, aber nicht das Himmelreich ſelbſt, nur die Perſon des Täufers und Bußpredigers Johannes, aber nicht der Meſſias, der ſich vielmehr dadurch als Meſſias ankündigt und beweiſt, daß „die Blinden ſehen und die Lahmen gehen, die Ausſätzigen werden rein, und die Tauben hören, die Todten ſtehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt“ (Matth. 11, 5); iſt nicht der „Geiſt“ der modernen Spiritualiſten und Idealiſten, denn obwohl es heißt: „Gott iſt ein Geiſt“, ſo heißt es doch nicht: Gott iſt ein Gott der Geiſter, ſondern „der Lebenden, nicht der Todten“ (Matth. 22, 32), aber Geiſter ſind auch die Todten; daher der vom Tode auferſtandene Chriſtus, um zu beweiſen, daß er derſelbe, daß er lebendig ſei, ausdrücklich verneint, daß er ein Geiſt ſei, verneint mit Fleiſch und Bein, mit Händen und Füßen (Luc. 24, 37—40), überdem gibt es im Chriſtenthum nicht nur Geiſter, die im Menſchen, ſondern auch Geiſter, die in Schweinen hauſen, nicht nur einen heiligen Geiſt, ſondern auch böſe und unſaubere Geiſter, nicht nur einen lebendig machenden Geiſt (1. Kor. 15, 45), ſondern auch einen krankmachenden Geiſt oder Krankheitsgeiſt (*πνεῦμα ἀσθενείας*), wie namentlich das moderne Chriſtenthum beweiſt, nicht nur einen Geiſt, der ſich im Logos, im Wort äußert, ſondern auch einen nichtsſagenden, ſtummen oder ſtummmachenden Geiſt (*τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα* Marc. 9, 25) — das Weſen des Chriſtenthums iſt das Leben — aber das himmliſche, ſelige, ewige Leben, denn nur das ſelige, ewige Leben iſt im Sinne des Chriſtenthums Leben, wirkliches Leben, [65] daher ſo oft im N. T. das Leben, *ἡ ζωή* ohne weitern Beiſatz nichts andres bedeutet, als das ſelige oder ewige Leben. „Alſo, heißt es im Johannes 3, 16, hat Gott die Welt geliebt, daß er ſeinen eingebornen (d. h. einzigen) Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, ſondern das ewige Leben haben.“ „Das iſt aber der Wille deß, der mich geſandt hat, daß wer den Sohn ſiehet und glaubet an ihn, habe das ewige Leben und Ich werde ihn auferwecken am jüngſten Tage“ (nämlich zur ewigen Glückſeligkeit, ad consequendam beatam vitam) (Joh. 6, 40). „Denn wie der Vater die Todten auferweckt und macht ſie lebendig, alſo auch der Sohn macht lebendig welche er will.“ (Joh. 5, 21.) „So die Todten nicht auferſtehn, ſo iſt Chriſtus auch nicht auferſtanden. Iſt Chriſtus aber nicht auferſtanden, ſo iſt unſer Glaube eitel“ (*ματαία*, fallax, infructuosa, 1. Kor. 15, 16. 17). „Auf dem Tode und der Auferſtehung Chriſti beruht das ganze Evangelium.“ (Calvin, Comment. in Epist. Pauli zu dieſer Stelle.) „Wenn man die Auferſtehung aufhebt, ſo hebt man das ganze Evangelium auf, vereitelt die Kraft Chriſti, richtet die ganze Religion zu Grunde. Denn wozu iſt Chriſtus geſtorben und auferſtanden, außer dazu, daß er uns einſt vom Tode erlöſt zum ewigen Leben zuſammenruft.“ (Derſ., Comment. in 1. Ep. Petri 3. 4.) „Wir ſterben mit Freuden Chriſtum bekennend . . . im Verlangen nach der Unvergänglichkeit dulden wir Alles, um das Erſehnte oder Erwünſchte von Dem zu empfangen, der es geben kann“, *ὑπὲρ τοῦ τὰ ποθούμενα παρὰ τοῦ δυναμένου δοῦναι λαβεῖν*. (Justinus Martyr pro Christ. Apol. II. p. 78. Just. Opp. item Athenagorae etc. Tract. Col. 1686.) „In der Hoffnung des ewigen Lebens verachten wir dieſes Leben“, *ἐλπίδα οὖν ζωῆς αἰωνίου ἔχοντες, τῶν ἐν τούτῳ τῷ βίῳ καταφρονοῦμεν*. (Athenagorae Apol. vel Legat. pro Christ. p. 36.) „Wir ſind überzeugt, daß wir von dieſem Leben befreit, ein anderes Leben leben werden, ein beſſeres als das hieſige, ein himmliſches, nicht irdiſches, wo wir bei Gott und mit Gott unveränderlich und ohne Leiden der Seele, nicht als Fleiſch, auch wenn wir ſolches haben ſollten, ſondern als himmliſcher Geiſt bleiben werden, ... denn Gott hat uns nicht, wie Schafe und Laſtthiere als Nebenwerk (nebenher, en passant, *πάρεργον*), nicht zu vergänglichem, verſchwindendem Daſein gebildet.“ (Derſ. ebend. p. 37.) „Ihr ſollt, ſagt Chriſtus zu den Menſchen, um ſie zu ſich zu rufen, nicht nur die Vernunft vor den unvernünftigen Thieren voraushaben; vor allen ſterblichen Weſen gebe ich euch allein die Unſterblichkeit (oder, wie es gleich darauf heißt, die Unverderblichkeit, die Unvergänglichkeit, *ἀφθαρσίαν*) zum Genuß.“ (Clemens Alex. Coh. ad Gent. 12, p. 188. ed. Wirceb. 1778.) „Der Logos (Chriſtus), der auch das Leben im Anfang bei der Schöpfung gegeben als Demiurg (Werkmeiſter, Künſtler), hat, als Lehrer erſchienen, wohl zu leben (recht, gut, *τὸ εὖ ζῆν*) gelehrt, um hernach als Gott das ewige Leben (*τὸ ἀεὶ ζῆν*) zu gewähren.“ (Derſ. ebend. 1. p. 15.) „Die Chriſten wiſſen, daß ſie Fremdlinge auf Erden ſind, unter den Auswärtigen (Heiden) leicht Feinde finden, aber Herkunft, Sitz, Hoffnung (die zu hoffenden Güter), Macht (Anſehn? gratia, in Folge der Gunſt bei Gott), Würde im Himmel haben.“ (Tertullian. Apol. adv. Gent. 1. ed. Ritter.) „Die Menſchen vor dem Chriſtenthum, die Heiden ſuchten nicht im Himmel das höchſte Gut; nein! abgefallen von dem höchſten Gute, welches deßwegen ewig und ſelig iſt, weil es nicht geſehen, betaſtet und begriffen werden kann, und von den dieſem Gute entſprechenden Tugenden, welche gleichfalls unſterblich ſind, hingen ſie ihr Herz an irdiſche, vergängliche, körperliche Güter und Götter.“ [66] (Lactant. Inst. Div. 4, 1. ed. J. G. Walch. 1735.) „Die Philoſophen, welche die Wiſſenſchaft oder Tugend für das höchſte Gut hielten, waren zwar auf dem Wege zur Wahrheit, aber ſie kamen nicht ans Ziel; und ſie fanden deßwegen nicht das höchſte Gut, weil ſie es nicht im Höchſten, ſondern im Niedrigſten ſuchten. Das Höchſte iſt aber nur der Himmel und Gott, woher der Geiſt entſpringt. Obgleich daher einige Philoſophen das höchſte Gut nicht in den Körper, ſondern den Geiſt verlegten, ſo fielen ſie doch wieder auf den Körper zurück, weil ſie das höchſte Gut auf dieſes Leben bezogen, welches ſich mit dem Körper ſchließt. Aber die Seligkeit kommt dem Menſchen nicht ſo zu, wie es die Philoſophen meinen, nämlich ſo, daß er dann ſelig iſt, wann er im Körper lebt, welcher nothwendig zu Grunde geht, ſondern dann, wann die Seele befreit von der Gemeinſchaft des Körpers nur im Geiſte lebt." [67] (Derſ. ebend. 3, 12.) „Wegen des ewigen Lebens muß Jeder ein Chriſt ſein", propter vitam aeternam quisque debeat esse Christianus. (Augustin. de Civ. D. 5, 25. ed. Tauchn.) „Nur allein des ewigen Lebens wegen ſind wir eigentlich Chriſten", vita aeterna . . . propter quam unam proprie nos Christiani sumus. (Derſ. ebend. 6, 10.) „Religiös muß man des andern Lebens wegen ſein, wo gar keine Uebel mehr ſind." (Ebend. 22, 22.) „Nicht wegen des gegenwärtigen Lebens, ſondern wegen des zukünftigen ſeid ihr Chriſten geworden." (Sermones S. 366. A. Opp. Antwerp. 1701.) „Wer kann aber von den heidniſchen Göttern das ewige Leben verlangen und erlangen?" (Derſ. de Civ. D. 6. 6.) „Die Heiden hielten den Cultus dieſer Götter für nothwendig für die Bedürfniſſe dieſes ſterblichen Lebens; aber ihre Götter können nicht einmal irdiſche Güter gewähren, die man ihrer Macht unterworfen glaubt, geſchweige das ewige Leben." (Ebend. 6, 1.) „Das ewige Leben, d. h. das ohne Ende glückſelige Leben — denn nur das ewige Leben iſt das ſelige, 7, 1 — gibt Der allein, der die wahre Glückſeligkeit gibt." (Ebend. 7, 12.) „Die Gottesverehrung gebührt nur dem Gott, welcher wahrer Gott iſt und ſeine Verehrer zu Göttern macht", facitque suos cultores Deos. (Ebend. 10, 1.)

„Die Philoſophen ſetzten das höchſte Gut in dieſes Leben, mochten ſie es nun in den Körper oder Geiſt oder in beide ſetzen, aber wer könnte alle Leiden des menſchlichen Lebens genügend ſchildern und aufzählen? Wir ſind nur ſelig in der Hoffnung, wie der Apoſtel ſagt Röm. 8, 24. Wie das Heil, ſo haben wir auch die Seligkeit noch nicht gegenwärtig, ſondern erwarten ſie von der Zukunft.“ (Ebend. 19, 4.) „Wenn uns dieſe Freude, d. h. das Mittel dem Tod zu entfliehen, Plato in ſeinem Phädon oder ein anderer aus der Schaar der Philoſophen verſprochen hätte, und er könnte dieſes Verſprechen leiſten und ausführen, ſo wäre es ganz in der Ordnung, daß wir Den zum Gegenſtand unſerer Verehrung machten, von dem wir eine ſo große Gabe und Wohlthat erwarteten. Da nun aber Chriſtus dieß nicht nur verheißen, ſondern auch durch ſo viele Wunderkräfte gezeigt hat, daß er ſeine Verheißung erfüllen könne: was thun wir denn Ungehöriges oder weßwegen verdienen wir den Vorwurf der Thorheit, wenn wir uns dem Namen und der Majeſtät deſſen unterwerfen, von dem wir hoffen, daß er uns ebenſowohl von qualvollem Tode erretten, als uns das ewige Leben ſchenken werde?“ (Arnobius l. 2. p. 39 ed. Elm.)

32.

Die Schöpfung aus Nichts.

Das den Chriſten vom Heiden unterſcheidende Ziel, der Endzweck des chriſtlichen Glaubens und Lebens iſt alſo der Himmel, — „die Chriſten ſind Uranopoliten, Himmelsbürger, während Sokrates, der heidniſche Weiſe, ſich **Kosmopoliten**, Weltbürger nannte“ (J. Ch. Wolf, Curae phil. et crit. in Ep. ad Phil. 3, 20)

— der Himmel, d. h. die Seligkeit, das ewige Leben, das Heil (die Salus, Soteria), denn dieſes iſt nichts anderes als eben das „von der Herrſchaft der Sünde und des Todes“ erlöſte, das ſelige oder ewige Leben im Gegenſatz zu dem ewigen Tode, dem ewigen Verderben und Unheil. Das Weſen aber, worin oder wodurch dieſer Endzweck oder Endwunſch ſich erfüllt, iſt Gott — aber nicht der heidniſche Gott, der die Natur zu ſeiner Vorausſetzung, die Naturnothwendigkeit zur Grenze ſeiner Macht hat, ſondern eben der chriſtliche Gott, der Gott, der die Welt durch ſeinen bloßen Willen hervorgebracht, der daher der unumſchränkte Herr und Meiſter der Natur oder Welt iſt.

Was der Seligkeit und ihrer Bedingung: der Auferſtehung widerſpricht, und zwar nicht nur im Kopfe des Menſchen, ſondern in Wahrheit und Wirklichkeit, mit Thatſachen, nicht mit Gründen, das iſt zuletzt einzig und allein die Natur oder Welt. Wo iſt Seligkeit, Seligkeit, wie ſie ſich der Chriſt denkt und wünſcht, in dieſer Welt? wie in ihr möglich? wie überhaupt möglich, wenn dieſe Welt, dieſe Natur die letzte, unüberſteigliche Grenze des menſchlichen Weſens und Lebens iſt? Wie iſt da und von daher Unſterblichkeit zu hoffen, wo augenſcheinlich der Menſch oder wenigſtens ſein Leib — aber was iſt der Menſch ohne dieſen? — von der Macht zerſtörender Elemente zu Staub zermalmt oder zu Aſche verbrannt wird? Wie anders kann alſo dieſer Widerſpruch beſeitigt, wie anders die Unſterblichkeit, die Seligkeit zur Gewißheit gebracht werden, als durch die Schöpfung, d. h. die vollſtändige Abhängigkeit der Natur von einem Weſen, deſſen Macht Allmacht, deſſen Wille aber die Seligkeit des Menſchen iſt? Was iſt die Macht der Natur gegen die Allmacht? Wie ſollte Der, der die Welt durch ſeinen bloßen Willen, d. h. aus Nichts gemacht, nicht aus dem Tode das Leben wieder herſtellen können? Wie für eine Macht, für die kein Naturgeſetz, keine Schranke beſteht, außer die ſie ſelbſt willkürlich geſetzt, ein Leben ohne Tod, ohne Ende, ohne Uebel eine Unmöglichkeit ſein?

„Wir warten des Heilands Jeſu Chriſti, des Herrn, welcher unſern nichtigen Leib verklären wird, daß er ähnlich werde ſeinem verklärten Leibe nach der Wirkung (Wirkſamkeit, Kraft, Macht, κατὰ τὴν ἐνέργειαν, secundum efficaciam), damit er kann auch alle Dinge ihm unterwürfig machen.“ (Philipp. 3, 20. 21.) „„Nach der Wirkſamkeit““, „weil nichts unglaublicher iſt, nichts mehr dem fleiſchlichen Sinn widerſpricht, als die Auferſtehung, deßwegen ſtellt uns Paulus vor die Augen die unendliche Macht Gottes, die jeden Zweifel verſchlingt; denn daher entſpringt der Unglaube, daß wir die Sache nach den Schranken unſers Geiſtes bemeſſen. Wenn wir aber bedenken, daß Gott, der Alles aus Nichts erſchaffen, der Erde und dem Meere und andern Elementen gebieten kann, daß ſie gleichſam das ihnen anvertraute Gut wieder herausgeben, ſo erhebt ſich ſofort unſer Geiſt zur feſten Hoffnung und ſogar geiſtigen Anſchauung der Auferſtehung.“ (Calvin, Comm. ad Philipp. 3, 21.) Kurz: die Seligkeit iſt eine bloße, aus der Luft gegriffene Hypotheſe; ſie hat kein Vermögen, ſich zu begründen und zu behaupten, wenn ſie ſich nicht auf die Allmacht ſtützt, keine Hoffnung auf die Zukunft, wenn ſie ſich nicht auf ein entſprechendes Recht der Vergangenheit beruft, keine andere Bedeutung, als die eines Einfalls, einer Improviſation, wenn ihr nicht das vorbedachte Werk der Schöpfung vorangeht. Die Seligkeit hängt nicht von dieſer Welt ab; im Gegentheil ſie hofft und baut auf den Untergang oder doch eine ihrem Intereſſe entſprechende Umgeſtaltung derſelben. Wie kann aber die Welt untergehen, wenn ſie nicht einſt ſchon nicht geweſen iſt? Wie die Seligkeit nach der Welt, überhaupt unabhängig von der Welt exiſtiren, wenn ſie nicht ſchon ein vor- und überweltliches Daſein hat? Oder wie kann die Seligkeit eine Umgeſtaltung derſelben zu ihrem Beſten beanſpruchen, wenn ſie kein Vorrecht vor ihr hat? Dieſes Vorrecht der Seligkeit vor aller Welt und Natur iſt die weltſchaffende Gottheit. Nihil est igitur, quod naturam servans, deo contraire conetur. Nihil, inquam. Quid si conetur, ait, num tandem proficiet quidquam adversus eum, quem jure beatitudinis potentissimum esse concessimus? Prorsus, inquam, nihil valeret. (Boethius de Cons. l. 3. Prosa 12.)

Die Schöpfung der Welt oder den weltſchaffenden Willen für ſich ſelbſt, abgeſehen von dem Seligkeitswillen des Menſchen, zum Gegenſtande des Denkens, zur fixen Idee machen, heißt, um eine griechiſche Redensart zu gebrauchen, „über den Schatten des Eſels“ ohne den Eſel ſpeculiren, heißt über den Topf — der Schöpfer wird ja mit einem Töpfer, die Schöpfung mit einem Topf verglichen — ohne den Zweck und Inhalt des Topfs ſich den Kopf zerbrechen. Die Schöpfung als Act hat, wie ihr Gegenſtand, die Welt, nur die Bedeutung eines Mittels, einer Bedingung; um ſelig zu ſein oder werden, muß man erſt wirklich ſein; dieſes Sein als die vorläufige Bedingung des ewigen Seins iſt die Welt — die Welt wenigſtens, wie ſie iſt. „Wie kann Der das Wohl des Menſchen wollen, der nicht will, daß er entſteht, indem er die Bedingung ſeiner Entſtehung aufhebt? Wie kann man dem ſeine Güte bezeigen, welchen man nicht ſein läßt?“ — eine Aeußerung Tertullians (adv. Marc. 1, 29. ed. Gersdorf.), die ſich zwar auf die menſchliche Zeugung des Menſchen bezieht, aber auch auf die urſprüngliche, göttliche Erzeugung der Welt und Menſchheit paßt. „Es iſt ſo wenig Einer, der nicht ſein will, als Einer, der nicht ſelig ſein will, denn wie kann man ſelig ſein, wenn man gar nicht iſt?" ſagt Auguſtin. (Civ. D. 11, 26.) So wenig aber die Welt einen ſelbſtſtändigen Zweck und Werth hat in den Augen des Chriſten, ſo wenig hat ihn der Weltſchöpfer; der Weltmacher iſt nur der Vorläufer, die Bedingung des Seligmachers.

Deus est finis mundi, Gott iſt der Zweck der Welt, ſagt der heilige Thomas Aquino, ſagt die Theologie überhaupt, aber nicht für ſich, ſondern für den Menſchen, oder wenigſtens nicht der Gott vor der Menſchwerdung, ohne den Menſchen, ſondern der Gott mit dem Menſchen, nicht der einſiedleriſche, egoiſtiſche, ſondern der in die Seligkeit aufgelöſte Gott — daher heißt es: die Seligkeit iſt der letzte Zweck, beatitudo est ultimus finis. Aber „der Zweck nimmt unter allen Urſachen den erſten Platz ein; vom Zweck haben alle andern Urſachen ihre Wirkſamkeit, denn das Handelnde handelt nur wegen eines Zweckes; aber der entferntere Zweck iſt wieder die Urſache, daß der vorhergehende als Zweck beabſichtigt wird, denn nichts wird zum nächſten Zweck bewegt, außer durch den letzten Zweck, es iſt alſo der letzte Zweck die erſte Urſache von Allem", est igitur finis ultimus prima omnium causa. (Thomas Aq. Summa contra Gent. 3, 17, 8.) Die erſte Urſache von Allem, der Beweggrund der Schöpfung der Welt, das, was Gott zum Schöpfer macht, was das Schickſal der Welt entſcheidet, was ſie ins Daſein ruft und wieder ins Nichtſein oder wenigſtens einen ganz neuen Zuſtand verſetzt, das iſt nur die Seligkeit. Gott iſt nur Schöpfer geworden, damit er Menſch werde, aber er iſt nur Menſch geworden, damit der Menſch ſelig werde. „Da der Unterſchied des Menſchen von Gott, ſagt derſelbe, dem Genuſſe der Seligkeit zu widerſprechen ſcheint, ſo bedurfte der Menſch weit mehr als der Engel der Menſchwerdung Gottes, um die Hoffnung der Seligkeit zu faſſen. Da auch der

Menſch das letzte Geſchöpf iſt, creaturarum terminus, welches alle andern Geſchöpfe der natürlichen Ordnung ſeiner Entſtehung nach gleichſam vorausſetzt, ſo wird er ſchicklicher Weiſe mit dem erſten Princip der Welt vereint, damit ſich ſo wie in einem Kreislauf die Vollkommenheit der Welt ſchließe". (Ebend. 4, 55, 4.) Ja! das Ganze der Theologie iſt ein Kreis, worin ſich Alles, nur unter verſchiedenen Namen und Rollen, von Anfang bis zu Ende nur um die Seligkeit des Menſchen dreht. [68] Bei der Schöpfung der Welt handelt es ſich daher beſonders darum, zu zeigen, daß Gott nicht die Welt aus einer ſchon vorhandnen, unerſchaffnen Materie gemacht habe, und zwar deßwegen, weil ſonſt Gottes Macht beſchränkt, die Materie aber von ihm unabhängig ſei, denn wovon man nicht der Urheber, davon ſei man auch nicht der vollkommne Herr. Aber der Hauptgrund, warum die Materie beiſeite geſchafft wird, iſt, damit die Seligkeit unbeſchränkten Spielraum habe; denn iſt die Materie kein Geſchöpf, kein Willensproduct Gottes, ſo iſt Gott in ſeinen Wirkungen an ihr Weſen gebunden, d. h., ſo iſt der Menſch nur ſo weit ſelig, als es eben mit dem Weſen der Materie ſich verträgt, ſo hat die Seligkeit die Materie zu ihrer Schranke. Nur wo am Anfange der Welt Nichts ſteht, d. h. nichts Widerwilliges und Widerwärtiges — und was iſt noch heute den unſterblich ſein wollenden Seelen widerwärtiger als die Materie? — nichts der göttlichen Thätigkeit Widerſtand Leiſtendes, nur da ſteht auch am Ende der menſchlichen Seligkeit nichts im Wege.

Ewigkeit iſt kein gleichgültiges, gefühlloſes Wort oder Ding für den Menſchen. „Das Ewige iſt das höchſte Gute oder Gut," ſagt Tertullian (adv. Hermog. 11), „die Unſterblichkeit iſt das höchſte Gut", Lactanz (Div. Inst. 3, 12), „das ewige Leben das höchſte Gut", Auguſtin (Civ. D. 19, 4). Wie kann alſo der

Menſch, *der* Menſch wenigſtens, der unter der Materie nichts anderes denkt und verſteht, als den Lehmteig, den der Töpfer nach Belieben in ſeinen Händen knetet — dieſes Gut der Materie beilegen? Heißt das nicht „die Perlen vor die Säue werfen?" nicht „den Kindern (Gottes) ihr Brot nehmen und es den Hunden vorwerfen?" (Matth. 15, 26.) Ewigkeit iſt allerdings ein Gut, aber ein Gut, das zugleich andere Güter vorausſetzt; die Ewigkeit begehrt nur und ſchätzt nur als ein Gut das ſelber Gute, aber nicht das Schlechte, die Geſundheit, aber nicht die Krankheit, die Freiheit, aber nicht die Knechtſchaft, das Glück, aber nicht das Unglück. Die Materie aber ermangelt aller dieſer Vorausſetzungen, ſelbſt der Grundvorausſetzung der Ewigkeit — des Lebens, denn die Ewigkeit iſt ewiges Leben; wie kann aber ewig leben, was nicht einmal lebt? lebt wenigſtens im Sinne des Menſchen? Aber der Menſch, wenigſtens *der* Menſch, von dem hier die Rede, hält nur das Leben in und nach ſeinem Sinne für Leben. Wie kann alſo der Menſch an ein Weſen oder Unweſen, dem alle Güter in ſeinem Sinne mangeln, das summum bonum, das höchſte Gut vergeuden? Wie ſein Herz an Herzloſes hängen? Wie ſeinen höchſten Wunſch einem Gegenſtande anvertrauen, der keinen Sinn für dieſen Wunſch hat, folglich ihn auch nicht erfüllen kann? Wie den aus ſeinem Blute bereiteten, zur Fortſetzung ſeines Weſens beſtimmten Samen der Zukunft in das Eismeer der Materie oder Natur verſenken? „Was gibt es für einen andern Begriff der Gottheit, ſagt Tertullian wider Hermogenes (C. 4), als die Ewigkeit? Wenn ſie aber Gott eigenthümlich iſt, ſo gehört ſie ihm allein, denn ſie wäre ja nicht mehr eigenthümlich, wenn noch ein Anderer ſie hätte. Wenn noch ein Anderer ſie hätte, ſo wären ſo viele Götter, als Beſitzer dieſes Eigenthums Gottes. Hermogenes, welcher die Materie für unerſchaffen und folglich für ewig hält, führt alſo zwei Götter ein, denn er ſetzt die Materie Gott gleich“. Die Materie iſt alſo nicht ewig, die Ewigkeit ein ausſchließlicher Vorzug der Gottheit. Aber ſie iſt auch vermittelſt der Gottheit ein ausſchließlicher Vorzug des Menſchen: nicht Sonne, Mond und Sterne, nicht die Erde, nicht die Pflanzen und Thiere — nur der Menſch iſt unſterblich. „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen“. (Matth. 24, 35.) „Alles Fleiſch iſt wie Gras und alle Herrlichkeit deſſelben, wie des Graſes Blume. Das Gras iſt verdorret und die Blume abgefallen; aber des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit. Das iſt aber das Wort, das Euch verkündigt iſt“ (εὐαγγελισθὲν εἰς ὑμᾶς, 1. Petr. 1, 24. 25), das iſt aber das Euch verkündigte Wort, d. h. das Evangelium, die frohe Botſchaft des ewigen Lebens. „Es iſt ein größeres Werk, den Gottloſen zum Gerechten zu machen, als Himmel und Erde zu erſchaffen, denn Himmel und Erde werden vergehen, aber das Heil und die Rechtfertigung der Vorherbeſtimmten wird bleiben“, ſagt Auguſtin (Expos. in Joh. 14 bei Th. Aquino). „Daß alles Fleiſch, d. h. die vernünftige Creatur auferſtehen werde, daran laßt uns gläubig feſthalten. Dieß iſt der Hauptpunkt unſers Glaubens, der uns von den Ungläubigen ſcheidet; denn es gebührt ſich nicht für uns zu fragen, ob auch das Vieh und die übrigen lebenden Geſchöpfe, denen nicht das Bild des Schöpfers gegeben iſt, auferſtehen werden; wir wiſſen ja, daß Alles zu unſerm Nutzen erſchaffen iſt. .... Wenn aber nicht mit uns unſre Verdorbenheit und Schwachheit auferſtehen werden, ſo auch nicht die jetzt unſrer Schwachheit nothwendigen Dinge“. (Derſ. de Symb. ad Catech. c. 11.)

Aber welch ein unerträglicher Widerſpruch! Der Menſch hat kein Ende, ſondern eine unendliche, unermeßliche Zukunft (immensam aeternitatis perpetuitatem, Tertull. Apolog. 48) vor ſich und doch ein unermeßliches Nichtſein hinter ſich! Er hat heute angefangen zu ſein und doch hört er in alle Ewigkeit nicht auf zu ſein! Von Geburt (wenn er iſt) ein endliches, vom Tode an (wenn er nicht iſt) ein unendliches Weſen! Wie reimt ſich das zuſammen? Es iſt ja allgemeine Ueberzeugung, der Chriſten ſowohl als der Heiden, daß was entſteht, auch wieder vergeht. „Wer weiß nicht, daß Alles Entſtandne vergeht, alles Gemachte ein Ende hat", ſagt z. B. Minucius Felix (Octav. 34, 1). Wie gleicht ſich daher dieſer Widerſpruch aus? Nur dadurch, daß die Endloſigkeit des Menſchen ihren Anknüpfungspunkt, ihre Ergänzung an der Anfangsloſigkeit Gottes hat; der Menſch iſt ja kein Naturgeſchöpf, ſondern ein Gottesgeſchöpf, Gott ſein Urſprung, ſein Princip (principium nostrum, August. Civ. D. 8, 10), perſönlich menſchlich gefaßt und ausgedrückt ſein Vater, aber in einem viel väterlicheren, innigeren Sinne, als in dem uns gewöhnlichen. So iſt in der Genealogie von Jeſus bei Lucas 3, 38 Gott der Stammvater der Menſchen, „Adam der Sohn Gottes". Und in der Geneſis 1, 26 ſagt Gott: laſſet uns Menſchen machen „nach unſerm Bilde, nach unſerer Aehnlichkeit", aber mit den nämlichen Worten heißt es 1. Moſ. 5, 3: Adam zeugte den Seth „nach ſeiner Aehnlichkeit, nach ſeinem Bilde", nur mit dem unerheblichen Unterſchiede, daß die beiden Worte und ihre hebräiſchen Präpoſitionen בְּ und כְּ ihre Stelle gewechſelt haben. Alſo iſt auch die göttliche Anfangsloſigkeit der Anfang und Grund der menſchlichen Endloſigkeit.

Der Menſch kümmert ſich nicht darum, daß er vor ſeiner Geburt nicht geweſen iſt, ſondern nur darum, daß er in Zukunft lebe und zwar ſelig lebe. Aber gleichwohl hängt die Zukunft weſentlich mit der Vergangenheit zuſammen; denn wie ſchwindet das

Nichtſein nach dem Tode aus ſeinem Geſichte, wenn nicht auch das Nichtſein hinter ſeinem Rücken wegfällt? Es fällt aber nur dadurch weg, daß ſich an des Menſchen Stelle ein Weſen ſetzt, welches ihn während ſeiner Abweſenheit vom Schauplatz der Wirklichkeit vertritt, welches ihm ſtatt des kalten, herzloſen Nichtſeins vor ſeiner Entſtehung das erwärmende und entzückende Vorbild des Menſchen zeigt. Ich war einſt nicht, das weiß ich wohl; mein Daſein ſchreibt ſich erſt von dem Zeitpunkt meiner Geburt her; aber auch während meines perſönlichen oder körperlichen Nichtſeins war ich ſchon in Gott geborgen und verborgen, von ihm vorausgewußt, vorausgewollt, vorausbeſtimmt zu dieſer und folglich auch zur künftigen Exiſtenz. „Dir war mein Körper nicht verhohlen, als geheim ich ward gebildet, als ich ward gewirkt im verborgenen Grunde. Meinen Urſtoff ſah dein Auge; in dein Buch wurden verzeichnet und beſtimmt alle Tage, als noch keiner derſelben da war“. (Pſalm 139, 15. 16 nach E. Meier.) „Ich kannte dich, ehe denn ich dich im Mutterleib bereitete und ſonderte dich aus, ehe denn du von der Mutter geboren wurdeſt“. (Jerem. 1, 5.) Gott iſt die prädeſtinirte, vorausbeſtimmte Seligkeit des Menſchen, ſeine Präexiſtenz, ſein Sein vor der Welt und Geburt, ſein Gewußt- und Geliebtſein, ehe er ſich ſelbſt weiß und liebt.

„Kommet her, ihr Geſegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet iſt von Anbeginn der Welt“. (Matth. 25, 34.) Hier heißt es zwar nur von Anbeginn der Welt, *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*, aber durch Vermittlung des Mittlers, des Gottmenſchen verwandelt ſich dieſes *ἀπὸ* in *πρό*, dieſes Von in Vor, — ein Unterſchied, der übrigens an und für ſich ſchon ein höchſt geringer iſt. [69] „Verherrliche mich du, Vater! bei dir mit der Klarheit (*δόξη*, Herrlichkeit, Seligkeit, majestas regia et felicitas summa), die ich bei dir hatte, ehe die Welt war..... Und ich habe ihnen gegeben (promisi) die Herrlichkeit, die du mir gegeben haſt, daß ſie Eines ſein, gleichwie wir Eins ſind .... und die Welt erkenne, daß du mich geſandt haſt und liebeſt ſie, gleichwie du mich liebeſt. [70] Vater, ich will, daß, wo ich bin (ſein werde), auch die bei mir ſein, die du mir gegeben haſt, daß ſie meine Herrlichkeit ſehen (erkennen, erfahren, empfinden), die du mir gegeben haſt, denn du haſt mich geliebt, ehe denn die Welt gegründet ward". (Joh. 17, 5. 22—24.) „Denn welche er zuvor verſehen hat (προέγνω: ein Wort, das ſehr verſchieden überſetzt wird: „vorherwußte, vorausbedachte, vorherbeſtimmte, günſtig anerkennend bedachte", ſ. Baumgarten-Cruſius, Comm. üb. d. Römerbrief zu dieſer Stelle), die hat er auch verordnet, daß ſie gleich ſein ſollten dem Ebenbilde (Urbild, Bild) ſeines Sohnes". (Röm. 8, 29.) „Der uns hat ſelig gemacht und berufen mit einem heiligen Ruf .... nach ſeinem Vorſatz und Gnade, die uns gegeben iſt in Chriſto Jeſu vor der Zeit der Welt, jetzt aber geoffenbart durch die Erſcheinung unſers Heilands Jeſu Chriſti, der dem Tode die Macht genommen hat, und das Leben und ein unvergängliches Weſen in das Licht gebracht durch das Evangelium". (2. Timoth. 1, 9. 10. S. auch Epheſ. 1, 4. 3, 11.) „Chriſti ... der zwar zuvor verſehen iſt, ehe der Welt Grund gelegt ward (προεγνωσμένον, jam ante orbem conditum ablegari decretus, ſchon vor der Welt zum Heiland der Menſchen erwählt, beſtimmt), aber geoffenbart zu den letzten Zeiten um euretwillen, die ihr durch ihn glaubet an Gott, der ihn auferweckt hat von den Todten". (1. Petri 1, 20. 21.) „Auf Hoffnung des ewigen Lebens, welches verheißen hat, der nicht lüget, Gott vor den Zeiten der Welt", πρὸ χρόνων αἰωνίων, inde ab aeterno. (Tit. 1, 2.)

Wenn man daher gefragt hat — eine nichts weniger als vorwitzige und frivole Frage — womit ſich Gott vor der Welt beſchäftigt habe, ſo iſt darauf zu erwidern: er hat ſich auch ſchon vor der Welt nur mit dem Menſchen beſchäftigt, nur daran gedacht, wie er den Menſchen glücklich, ſelig mache. „Als die Welt noch nicht geſchaffen war, ſo war ſchon Gott und ſein Wort.“ Was thaten ſie aber von Ewigkeit? Der h. Johannes antwortet darauf: das Wort war bei Gott in ſeinem Buſen, und Paulus: „Gott hat uns erwählet, praedestinavit in Chriſto, ehe der Welt Grund geleget war“. Eph. 1, 4. Und dieſer unſer (chriſtlicher) Glaube war auch der Glaube der alten jüdiſchen Kirche. Erſtlich hat nach dieſem von Ewigkeit der Meſſias zugleich mit dem Vater die Erſchaffung des Menſchengeſchlechts beſchloſſen; da ſie aber den Fall des Menſchen vorausſahen, ſo beſchloſſen ſie zweitens die Wiederherſtellung deſſelben und drittens befaßten ſie ſich in dieſem ewigen Rathſchluß mit der Heilsordnung, d. h. mit der Weiſe, wie die Menſchen die himmliſchen Wohlthaten ſich zu eigen machen könnten. Die, welche durch die Pönitenz, die Reue, welche die Zerknirſchung und den Glauben in ſich faßt, die Erlöſung des Meſſias ſich aneigneten ... dieſe ſollten nach Gottes Beſchluß des ewigen Heils, d. h. des Paradieſes theilhaftig werden. Und hieher gehört eine Stelle aus dem Sohar: „Gott wollte ſich einen heiligen Samen ausſondern und deßwegen erſchuf er die Welt. Denn ſiehe Gott dachte an Iſrael, als noch nicht die Welt geſchaffen war.“ (Ch. Schoettgenii Horae Hebr. et Talm. T. II. l. 4. c. 2.) So geht die eigne Seligkeit dem Menſchen über alle Dinge und allen Dingen vor. Nur eine Verſinnlichung dieſes Vorrangs der Seligkeit vor allen andern Dingen iſt es ja, wenn man dieſes Vor in ein zeitliches verwandelt, das Wohl des Menſchen in Gedanken vor die Exiſtenz der Welt ſetzt.

33.

Das erſte Kapitel Moſis.

Die chriſtliche Theologie gründet ihre antimaterialiſtiſche und ſupranaturaliſtiſche Schöpfung aus Nichts vor Allem auf das erſte Kapitel Moſis und zwar auf den erſten Vers: Am Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde. Ex nihilo autem mundum huncce productum, ex primis Mosis verbis, quibus historiam creationis incipit, condiscimus. (Buddeus l. cit. 2, 2, 2.) Ideo primo facta, postea composita declarantur, ne vere increata et sine principio crederentur, si species rerum velut ingeneratae ab initio, non postea additae viderentur. (Ambrosius Hexaem. 1, 7, 27.) „Man hat auch in Moſes Schöpfungsgeſchichte das Chaos finden wollen, in dem תהו ובהו. Allein Moſes ſagt dieß blos von der Erde, ſie wäre, nachdem Gott das Weltall (?) (Himmel und Erde) ſchon hervorgebracht habe, noch wüſte und leer, unausgebaut, unausgebildet geweſen". (Knapp, Chriſtl. Glaubl. § 46.) Allein wie kann man den Anfang der Bibel zum Anfang der Welt, wie, weil die Bibel mit dieſen Worten beginnt, alſo nichts vor denſelben vorhergeht, dieſes bibliologiſche Nichts zu einem kosmogoniſchen Nichts machen? Und wie ſich einbilden, wie es mit dem Geiſte der Geneſis und insbeſondere dieſes Kapitels zuſammenreimen, daß der wichtigſte göttliche Act, die Hervorbringung der Erde und des Himmels in dieſen dürren, ſchaalen Worten abgethan iſt? Daß der göttliche Geiſt auf eine ſo abſprechende, bariſche Weiſe ſein Werk beginnt, daß es ſchon fertig iſt, ehe er nur zu wirken anfängt? daß er zur Hauptſache, zur Schöpfung ſeines Werks eines bloßes „Schuf“ oder vielmehr: Hat geſchaffen בָּרָא braucht, während er auf die Ausfeilung deſſelben ſo anhaltenden Fleiß, ſo umſtändliche Sorgfalt verwendet? daß er die Grundlage ſeiner Thätigkeit, die Grundlage ſeines Unterſchieds von der Welt, die Grundlage des Glaubens an ihn, die Schöpfung derſelben aus Nichts, mit keinem Wörtchen erwähnt, ſondern erſt von den Auslegern errathen und herausdeuten läßt, während er doch außerdem überall ſo beſtimmt und ausführlich ſich ſelbſt ausſpricht? Wie kann man es alſo zuſammenreimen, daß Gras und Kraut, Vieh und Gewürm, Fiſche und Vögel ſich auf das ausdrückliche Wort Gottes berufen können, um ihre Schöpfung von Gott zu beglaubigen, Himmel und Erde aber kein ſolches Wort für ſich anführen können, ſondern ihre Schöpfung aus Nichts nur der Behauptung der Theologen verdanken?

Wenn die Bibel im erſten Verſe gedacht hat, was ihre Erklärer ſie denken laſſen, warum hat ſie denn das nicht auch geſagt? Warum eine ſo „wichtige Wahrheit“, wie die Schöpfung aus Nichts, ſo verſteckt? Warum nicht etwa ſo begonnen: Im Anfang war Nichts, keine Erde, keine Welt, da ſprach Gott: es werde die Welt und es ward die Welt? Warum hat denn der liebe Gott, der doch der eigentliche Autor der heiligen Schrift iſt, der nach der alten bündigen Inſpirationstheorie ſelbſt jedes Wort den heiligen Schriftſtellern in die Feder dictirt hat, nicht zum Moſes geſagt: Lieber Moſes, vergiß mir ja nicht im erſten Verſe den Zuſatz: aus Nichts, מֵאֵין דָּבָר, ſonſt kommen die verfluchten Materialiſten und Atheiſten und machen dir und mir die Ehre der Schöpfung aus Nichts ſtreitig?

Ferner: Alles, was Gott geſchaffen, war gut, entſprach ſeinem Zwecke, war ſogleich ſo, wie es Gott wollte und wie es ſein ſollte. „Gott ſprach: es werde Licht und es ward Licht.“ „Gott ſprach: Es laſſe die Erde aufgehen Gras und Kraut. Und es geſchahe alſo. Und die Erde ließ aufgehen Gras und Kraut.“ Ueberall der ſchönſte Einklang zwiſchen Sprechen und Geſchehen, zwiſchen Wille und That. Nur der Anfang iſt ein ſchreiender Mißton, nur das erſte Werk der göttlichen Thätigkeit, die Erde war „wüſte und leer und finſter“, war alſo nicht gut, war nicht ſo, wie ſie Gott wollte, denn Gott wollte ſie belebt und bewohnt. Ausdrücklich ſagt Gott beim Propheten Jeſaias 45, 18, nicht wüſte — daſſelbe Wort: תהו, wie 1. Moſ. 1, 2 — „ſchuf er ſie (die Erde), zum Bewohnen bildete er ſie“. Hier aber in der Geneſis am Anfang ſeiner Thätigkeit ſchafft Gott eine Wüſte und Oede! Welch ein Widerſpruch! Welch ein Anfang! Aber, kann man mit Tertullian (adv. Hermog. 29) einwenden, Gott hat auch nicht ſogleich das Licht mit dem Glanze der Sonne erfüllt, und die Finſterniß nicht ſogleich durch das Labſal des Mondes gemäßigt, und den Himmel nicht ſogleich mit Geſtirnen bezeichnet, und das Meer nicht ſogleich mit Thieren bevölkert, und die Erde ſelbſt nicht ſogleich mit mannigfaltiger Fruchtbarkeit begabt“. Aber aus einem ſehr natürlichen, ſelbſt ſprachlichen Grunde. Die Schöpfung der Welt geht ja in der menſchlichen Sprache vor ſich; Gott ſpricht; aber Sprechen iſt ein ſucceſſiver, zeitlicher Act; man kann nicht zugleich den Himmel und die Sterne, das Waſſer und die Fiſche ausſprechen; aber was Gott ſpricht, geſchieht, alſo kann auch nicht zugleich der Himmel und der Stern, das Waſſer und die Fiſche ſein. Sie können nicht zugleich und ſollen auch nicht zugleich ſein. Als Gott Waſſer ſagte und dachte, da wollte er auch nur Waſſer; da war auch nur Waſſer, nicht mehr, aber auch nicht weniger, als er gewollt und vorausgeſagt hatte. Jedes Wort hat einen beſtimmten Sinn, jeder Tag ſeine beſtimmte Aufgabe; aber jedes Wort wird erfüllt, jede Aufgabe gelöſt, alſo iſt immer ſo viel, als ſein kann und ſein ſoll. Aber wie ſtimmt mit dieſem Schaffen das Schaffen am Anfang, welches kein ſucceſſiver, ſondern ein geſchloſſener Act, ein reines Perfect iſt, wo die Welt ſchon gemacht, alſo fix und fertig und doch wieder nicht gemacht iſt, wo keine Rede von einer Wüſte iſt, alſo auch keine erwartet wird, wo ohne Weiteres Himmel und Erde in Bewegung geſetzt werden, und doch das Reſultat eine Wüſte iſt. Nochmals: welch ein Anfang, welch ein Widerſpruch! Wie ganz anders geſtaltet ſich aber die Sache, wenn man Gott dieſe Wüſte nicht er-, ſondern wegſchaffen läßt, wenn man dieſen grauſen Zuſtand der Erde zum Grund und Gegenſatz der göttlichen Thätigkeit macht, wenn man alſo die zwei erſten Verſe ſo faßt: im Anfang, d. h. zuerſt, vor allen andern Dingen ſchuf Gott die Erde, d. h. — denn einen andern als dieſen praktiſchen, populären, technologiſchen Sinn hat ſicherlich nicht das Schaffen bei dem alten Hebräer — bildete, richtete er die Erde ein, oder machte er ſie, nämlich bewohnt und belebt; denn die Erde war unbewohnt und unbelebt, „wüſte und leer.“ Der erſte Vers der Geneſis erzählt daher nicht von einer Begebenheit, die nicht erzählt wird, die jenſeits der Bibel, jenſeits des Bewußtſeins liegt, ſondern er iſt nur, wie ſchon ältere Erklärer richtig bemerkten, eine Introduction, eine Einleitung zu dem Folgenden. Im Anfang ſchuf Gott Himmel und Erde, nämlich ſo, wie nun erzählt wird, wie folgt, ſo daß alſo die Schöpfung von Himmel und Erde nicht hinter den Couliſſen der Welt oder hinter unſerm Rücken, ſondern vor unſern Augen, nicht in der Finſterniß myſtiſcher Geheimthuerei, ſondern am hellen lichten Tage vor ſich geht.

Daß dem aber wirklich ſo iſt, beſtätigt ausdrücklich die Bibel ſelbſt. Erſt Vers 7 und 8 machte Gott die Veſte und ſchied das Waſſer unter der Veſte von dem Waſſer über der Veſte und nannte die Veſte Himmel. Und Vers 16 machte Gott zwei große Lichter, dazu auch Sterne und ſetzte ſie an die Veſte des Himmels V. 17. Mit dem Inhalt dieſer Verſe, daß nämlich der Himmel eine über die Erde ausgeſpannte „Veſte“ iſt, worin ſich die Sammlung des obern, im Regen auf die Erde herabfallenden Waſſers befindet und die Sterne befeſtigt ſind, iſt aber der Inhalt der phyſikaliſchen Vorſtellungen der Hebräer vom Himmel erſchöpft, alſo nichts für den Himmel im erſten Verſe übriggelaſſen, um dieſem etwa eine beſondere Bedeutung einzuräumen. Ebenſo wird die Erde erſt V. 9 und 10 als Erde geboren und getauft, als ſie ſichtbar wird, aus ihrer Verſtecktheit in das Waſſer für ſich ſelbſt hervortritt. Wo noch kein Unterſchied von Himmel und Erde, von Waſſer und Erde, da iſt auch noch keine Erde und kein Himmel. Erſt mit ihrem Namen bekommen ſie ihre Exiſtenz — jene Exiſtenz wenigſtens, die eines Gottes würdig, eines Menſchen fähig iſt. Daher iſt nennen, rufen, καλεῖν identiſch mit dem göttlichen Schaffen. Was will man alſo mit der anonymen und apokryphiſchen Erde am Anfange, da die kanoniſche Erde erſt geſchaffen wird? Was überhaupt mit einer Schöpfung im erſten Verſe, da es ausdrücklich in der Bibel heißt: „durch das Wort Gottes iſt der Himmel gemacht, durch den Hauch ſeines Mundes all ſein Heer“ (Pſ. 33, 6), da alſo, wo wie am Anfang der Geneſis Gott noch nicht ſeinen Mund öffnet, wo nur der Erzähler, aber nicht Gott ſelbſt ſpricht, auch von keiner Schöpfung die Rede ſein kann?

Im Hebräerbrief 11, 3 wird die Schöpfung ſo beſtimmt, daß die Welt durch Gottes Wort geſchaffen, daß das, was geſehen wird, *τὰ βλεπόμενα*, Luther: „alles, was man ſiehet“ — aus dem, was nicht geſehen wird, nicht erſcheint — *μὴ ἐκ φαινομένων*, Luther und Andere: „aus Nichts“ — geworden iſt. Ein praktiſches Beiſpiel dieſer Schöpfungstheorie haben wir hier an der Erde des 9. und 10. Verſes, welche *ἐκ μὴ φαινομένων* des 2. Verſes, aus dem Zuſtande, wo ſie nicht geſehen ward — *ἀόρατος*, unſichtbar, überſetzt die Septuaginta das „wüſte“ der Lutheriſchen Ueberſetzung — und folglich nicht für Andere war, von Gott ins Daſein gerufen, d. h. ſichtbar gemacht wird, „daß man das Trockene ſehe.“ Das nicht Erſcheinende, *τὰ μὴ φαινόμενα* des Hebräerbriefes ſteht, ſagt man, ſtatt: das Nichtſeiende, *τὰ οὐκ ὄντα* und citirt daher als Parallelſtelle 2. Maccab. 7, 28, wo es heißt: „Himmel und Erde und alles, was darinnen iſt: dieß hat Gott alles aus Nichts (Nichtſeiendem) gemacht und wir Menſchen ſind auch ſo gemacht“, *ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός*. Aber unter dieſem Nichtſein iſt nicht ſofort ein abſolutes Nichtſein zu verſtehen. Die Menſchenſchöpfung wird ja hier der Schöpfung des Himmels und der Erde gleichgeſtellt, aber Gott erſchafft die Menſchen, die noch nicht ſind, nicht aus Nichts, ſondern aus Menſchen. Mit denſelben Worten, mit denen hier geſagt wird, daß Gott Alles „aus Nichts machte“, ſagt daher Sokrates (Xenoph. Mem. 2, 2. 3) von den Eltern, daß ſie die Kinder „aus Nichts“, aus Nichtſeienden zu Seienden machen, *οὓς οἱ γονεῖς ἐκ μὲν οὐκ ὄντων ἐποίησαν εἶναι*. Verſteht man aber unter dem: „wir Menſchen ſind auch ſo gemacht“ nicht die gegenwärtige Menſchenentſtehung, wiewohl von dieſer kurz vorher die Rede, ſondern die des Adams: nun ſo iſt ja dieſer auch nicht aus Nichts gemacht. Mit dem Nichtſein in dem angedeuteten Sinne harmonirt nun auch „die Weisheit Salomons an die Tyrannen“, welche K. 11, 18 geradezu behauptet, daß die allmächtige Hand Gottes die Welt geſchaffen „aus ungeſtaltem Weſen“, aus formloſer ungebildeter Materie, *ἐξ ἀμόρφου ὕλης*.

Ein Beweis, daß die ſchaffende Thätigkeit im erſten Verſe der Geneſis keine andere iſt und keinen andern Sinn hat, als die in den ſpätern Verſen, iſt auch die Identität, die Dieſelbigkeit des Wortes בָּרָא „Schuf“, welches nicht nur am Anfang, ſondern auch im Fortgang der Schöpfung gebraucht wird und ohne allen Unterſchied mit dem Wort עָשָׂה „Machte“ abwechſelt. So heißt es V. 21: Gott ſchuf große Waſſerthiere, aber V. 25: Gott machte die Thiere auf Erden, gleichwie Gott die Himmelsveſte, die großen Lichter „machte“. So ſagt Gott V. 26: Laſſet uns Menſchen machen, נַעֲשֶׂה, aber im nächſtfolgenden Verſe ſchafft Gott den Menſchen, וַיִּבְרָא. Im zweiten Kap. der Geneſis V. 3 werden ſogar beide Worte in eine Redensart verbunden: בָּרָא לַעֲשׂוֹת Gott ſchuf im Machen, indem er machte. Ebenſo werden gleich im nächſtfolgenden Verſe beide Worte für eine und dieſelbe Sache gebraucht. In historia creationis בָּרָא et עָשָׂה promiscue dicuntur. (Dathe zu Glass. Phil. 5. p. 1034.) Wenn nun aber der Verfaſſer des erſten Kapitels der Geneſis bei dem Schuf des erſten Verſes die Schöpfung aus Nichts im Kopf gehabt, wenn er unter der Thätigkeit im erſten Act eine weſentlich andere gedacht hätte als unter der Thätigkeit in den nachfolgenden Acten, würde er nicht das Wort בָּרָא mit religiöſer Gewiſſenhaftigkeit nur als ein Monopol des erſten Actes betrachtet, nicht für ein *ἅπαξ ποιούμενον* auch ein *ἅπαξ λεγόμενον* gebraucht haben? Iſt es keine Profanation des erſten Schöpfungsactes, jenes Actes, wo allein Gott ohne Materie wirkte, wo allein er ſich in ſeiner völligen Unabhängigkeit und Unterſchiedenheit von der Welt, alſo in ſeiner reinſten eigenthümlichſten Majeſtät und Herrlichkeit offenbarte, wenn man dieſen einzigen, unvergleichlichen Act mit demſelben Worte bezeichnet, als den untergeordneten, an den Waſſerſtoff gebundenen Schöpfungsact der Seeungeheuer? Wo aber Worte allein entſcheiden, Worte allein der Leitſtern ſind, da iſt auch kein Unterſchied dem Sinn oder der Sache nach vorhanden, wenn kein Unterſchied dem Wort nach vorhanden iſt. Die göttliche Thätigkeit iſt daher der Geneſis nach ebenſo am Anfang der Schöpfung an die Materie gebunden, wie im Verlauf derſelben, der Unterſchied liegt nur in dem Unterſchiede der Materie. Gott ſchafft Himmel und Erde; aber ſein Schaffen beſteht nur im Scheiden der himmliſchen und irdiſchen Waſſer, des Flüſſigen und Feſten. Gott ſprach: es werde Licht, d. h., wie ſogleich erklärt wird, es werde Tag, und es ward Tag, aber es war ſchon vorher Finſterniß oder Nacht — daher ſetzt auch Moſes den Abend dem Morgen voraus — das Schaffen des Lichts war nur die Scheidung des Lichts von der Finſterniß, die Theilung in Tag und Nacht. Gott ſprach: die Erde laſſe ſproſſen oder grünen Gras und Kraut; und die Erde machte hervorgehen, ließ hervorſproſſen, d. i. brachte hervor Gras und Kraut. Gott ſchuf die Waſſerthiere, aber er ſagt vorher: das Waſſer wimmle (wörtlich: krieche kriechende Thiere, שָׁרַץ bedeutet übrigens auch: ſich vermehren, vervielfältigen) von lebenden Geſchöpfen; Gott machte die Thiere auf Erden, aber er ſagt gleichfalls vorher: die Erde mache hervorgehen, bringe heraus, hervor lebendige Thiere. Gott macht, was die Erde hervorbringt, ſeine Thätigkeit iſt daher eine naturgemäße.

34.

Die „chriſtliche" Naturwiſſenſchaft.

Ein Gott dagegen, der aus Nichts die Welt macht, der brauche auch keinen Stoff zur Bildung des Himmels und der Erde, keine Erde zur Hervorbringung der Pflanzen und Landthiere, kein Waſſer zur Hervorbringung der Fiſche und Vögel, der ſchafft Himmel und Erde und Alles, was darin iſt, nur aus theologiſchen Phraſen und Illuſionen. Wer oder was Nichts zu ſeinem Anfang, das hat auch Nichts zu ſeinem Inhalt. Die Welt, die Materie iſt aus Nichts geſchaffen, ſagt ja nur ſo viel: die Materie iſt Nichts, Nichts für Gott und Nichts für uns. Ex nihilo nil fit, aus Nichts wird Nichts, das iſt ein ewiges, allgemein gültiges Natur- und Vernunftgeſetz. Eine Welt, die im Widerſpruch mit dieſem Grundgeſetz geſchaffen, iſt ein Widerſpruch mit ſich, ein Widerſpruch mit allen Naturgeſetzen, iſt mit Einem Wort: die verkehrte Welt der Theologie, worin der Gedanke früher iſt, als der Stoff und Gegenſtand des Gedankens, d. h. das Kind früher als die Mutter, das Gras früher als die Sonne iſt.

Die bibliſche Geneſis läßt nämlich bekanntlich Gras und Kraut früher entſtehen, als Sonne, Mond und Sterne. Um dieſen Widerſpruch der Bibel mit unſern Vorſtellungen und Kenntniſſen von der Natur zu beſeitigen, haben manche Erklärer, wie z. B. J. G. Roſenmüller in ſeiner Antiquissima Telluris historia behauptet, der Bibel zufolge ſeien die Sonne und Geſtirne nicht erſt am vierten Tage entſtanden, ſondern nur jetzt erſt in ihre zweckdienliche Richtung und Beziehung zur Erde verſetzt worden, und dieſe Behauptung ſelbſt ſprachlich zu begründen geſucht. Das: „Es werden oder ſeien Lichter" bedeute nur: ſie ſollen dienen zu Lichtern, weil das hebräiſche הָיָה mit der Präpoſition ל verbunden ſehr häufig nicht die Hervorbringung, ſondern nur die Beſtimmung eines Dings wozu bedeute. Zwar heißt es V. 16: Gott machte zwei große Lichter, aber auch dieſes Wort bedeute im Hebräiſchen ſehr häufig nicht ein Schaffen, Hervorbringen, ſondern nur ein Machen wozu, ein Beſtimmen, Einrichten, Vorſetzen, es ſtehe ja ausdrücklich dabei: zur Herrſchaft oder Regierung des Tags und der Nacht. Aber wie kann man die aus der modernen Aſtronomie und Philoſophie ſtammende Unterſcheidung zwiſchen der ſcheinbaren und wirklichen Sonne, zwiſchen der Sonne an ſich und der Sonne für uns der Bibel, dem Alterthum überhaupt aufbürden? Darin daß Sonne und Mond „Lichter ſind am Himmel, daß ſie ſcheiden Tag und Nacht und geben Zeichen, Zeiten, Tage und Jahre, daß ſie ſcheinen auf Erden, daß ſie den Tag und die Nacht regieren“, darin liegt ihr ganzes, volles Sein und Weſen für die Bibel. Und dann ſteht ja am Schuſſe von V. 16: „Gott machte zwei große Lichter .... und die Sterne“, ohne daß eine Beſtimmung wozu, ein Zweck angegeben wird, ſo daß alſo das Machen hier die Bedeutung von Hervorbringen hat. Aber dieſe Bedeutung hat es auch im Anfang, nur daß bei Sonne und Mond mit ihrem Daſein ſogleich auch der Zweck oder Nutzen in die Augen fällt, nicht ſo aber bei den Sternen. Jener anſtößige Widerſpruch erklärt ſich jedoch einfach dadurch, daß dem Verfaſſer Sonne, Mond und Sterne nur für die Erde daſind, folglich auch erſt nach ihr entſtanden ſind. Aber die chriſtliche Theologie hat in ihrer abergläubiſchen Verehrung und Vergötterung der Bibel dieſen Widerſpruch kindlich menſchlicher Vorſtellungsweiſe mit der Naturordnung in der ſchönſten Harmonie mit ihrem uranfänglichen Nichts gefunden, dieſen Widerſpruch ſogar als einen kosmogoniſchen, weltgeſchichtlichen Beweis von der Allmacht Gottes und der Richtigkeit der Sonne mit frohlockenden Halleluja's gefeiert. „Die Mehrzahl, ſagt z. B. Ambroſius, pflegt zu ſagen: wenn nicht die Sonne mit milder Gluth die Erde erwärme und mit ihren Strahlen gleichſam pflege und hege, ſo könne die Erde nichts hervorſprießen laſſen, und deßwegen erweiſen die Heiden göttliche Ehre der Sonne, weil ſie mit der Kraft der Wärme in den Schooß der Erde dringe und die ausgeſtreuten Samen erwärme, oder die von Kälte erſtarrten Adern der Bäume aufweiche. Höre alſo, was hier Gott gleichſam ſagt: es verſtumme im Voraus das alberne Gerede der Menſchen, es verſchwinde die grundloſe Meinung. Eher als der Sonne Licht, entſtehe Gras und Kraut: ſie ſollen vor der Sonne den Vorzug des Alters voraushaben. Damit nicht der Menſch ſich in ſeinem Irrthum beſtärke, laſſe die Erde Kräuter hervorſproſſen, ehe ſie die Wärme der Sonne empfängt. Alle ſollen wiſſen, daß die Sonne nicht die Urſache der Gewächſe iſt. Die Milde Gottes erweicht die Erde, die Gnade Gottes macht die Pflanzen hervorbrechen. Wie gibt die Sonne ihnen, was zu ihrer Belebung und Entſtehung gehört, da ſie früher durch die belebende Wirkſamkeit Gottes hervorgebracht ſind, als die Sonne ins Leben kam? Sie iſt jünger als die Kräuter (oder: die jungen Gräſer, die Saat), jünger als das Gras (Heu oder die reifen Gräſer). Junior est herbis, junior foeno." (Hexaem. 3, 6, 27.) „Was hat alſo die göttliche Weisheit damit, daß die Pflanzen früher ſind als Sonne und Mond, voraus beabſichtigt? was anders, als daß Alle erkennen, daß die Erde ohne die Sonne fruchtbar ſein könne?" (4, 1, 3.) „Damit wir wiſſen, daß die Fruchtbarkeit der Erde nicht der Wärme der Sonne zuzuſchreiben, ſondern der göttlichen Huld zuzurechnen iſt, ſagt der Prophet, Alles erwartet von dir, daß du ihm Speiſe gebeſt." (4, 2, 6.) „Aus demſelben Grunde iſt auch die Erde trocken gemacht worden, ehe die Sonne erſchaffen wurde, damit es nicht den Anſchein habe, als wäre ſie mehr durch die Sonne, als Gottes Befehl getrocknet worden." (3, 4, 17.) „Hüte dich, o Menſch!" ſagt daher derſelbe Heilige in ſeiner Einleitung zum Geburtstag der Sonne, damit ſich ja nicht der Menſch von der Macht und Herrlichkeit der Natur in ihrer auffallendſten Erſcheinung belehren oder vielmehr bethören laſſe, „hüte dich, daß nicht ihr allzugroßer Glanz dein Auge verblende, nicht ihr aufgehendes Strahlenlicht deinen Blick verwirre. Und deßwegen betrachte zuerſt das Firmament des Himmels, welches vor der Sonne gemacht iſt; betrachte die Erde, welche, ehe die Sonne hervortrat, ſichtbar und geordnet zu werden begann; betrachte ihre Gewächſe, die dem Sonnenlichte vorhergehen. Früher iſt der Brombeerſtrauch (rubus, nicht bruchus, denn wie paßt hieher eine Heuſchrecke?) als die Sonne, älter das Kraut und Gras, als der Mond. Halte alſo Die für keine Gottheit, der du die Gaben Gottes vorgezogen ſiehſt." (4, 1, 1.) Welch ein überſchwänglich un- und übernatürlicher Gedanke! Welch eine Welt, die keine Sonne braucht, ohne Sonne vegetirt! Was anders kann man aber auch von einer Welt erwarten, die aus Nichts entſteht, folglich auch beſteht, die keinen materiellen Grund und Halt hat, nicht durch materielle Kräfte, ſondern nur durch die Allmacht zuſammengehalten, nur von dem Willen Gottes, oder was eins iſt, dem Wunſche der Seligkeit beſeelt und bewegt, geſchaffen und vernichtet oder doch verwandelt wird — verwandelt aus nichtigem, materiellem in immaterielles, d. h. aus herzloſem in herzliches, aus unſeligem in ſeliges Weſen?

Der Wunſch iſt ja, wie wir ſchon früher ſahen, der Schöpfer der Welt, — Gott wollte, daß die Welt, d. h. vor Allem der Menſch ſei: aber dieſer Wille oder Wunſch war nicht der Wunſch des bloßen, nackten Seins, ſondern des Glücklich-, des Seligſeins.

Wer kann alſo läugnen, daß der Seligkeitswunſch der Schöpfer der Welt aus Nichts iſt? Wenn er aber der Schöpfer der Welt, wer will ihm wehren, daß er auch ihr Herr und Meiſter? „Himmel und Erde, ſagt der Apoſtel Petrus (2, 3, 9—13), werden unſretwegen vergehen.“ Coelum, inquit, et terra nostra causa transibunt. (Calvin, Comm. in Ep. II. Petr.) „Diejenigen, ſagt derſelbe ebendaſelbſt, welche aus der langen Dauer der Erde ihre Beſtändigkeit folgern, ſchließen böswillig ihre Augen, um nicht das ſchon in der Sündfluth ſo deutlich vor Augen liegende Weltgericht Gottes zu ſehen. Die Welt hat aus dem Waſſer ihren Urſprung, denn das Chaos, woraus die Erde hervorgebracht wurde, nennt Moſes Waſſer, und ſtützt ſich auf Waſſer, und doch bediente ſich Gott des Waſſers zum Verderben der Welt. Ein deutlicher Beweis, daß die Naturkraft ſowenig zur Erhaltung der Welt hinreicht, daß ſie vielmehr den Untergang der Materie in ſich ſchließt, ſobald es Gott ſo gefällt. Denn immer muß man das erwägen, daß die Welt eigentlich durch keine andre Kraft beſteht, als die Kraft des Wortes Gottes, und daher nur die untergeordneten Urſachen ihre Kraft borgen. So beſtand die Welt durch Waſſer, aber das Waſſer für ſich ſelbſt vermochte nichts, ſondern war nur ein untergeordnetes Werkzeug des Wortes Gottes. Sobald es daher Gott beliebte, die Erde zu verderben, ſo diente daſſelbe Waſſer gehorſam zu tödtlicher Ueberfluthung. Daraus erſehen wir, wie ſehr Diejenigen irren, welche bei den bloßen Elementen ſtehen bleiben, als hinge von ihnen die Dauer der Welt ab, als fügte ſich ihre Natur nicht geſchmeidig dem Willen Gottes. Dieſe wenigen Worte genügen zur Widerlegung jener Frechen, die mit phyſikaliſchen Gründen wider Gott ſtreiten. Die Geſchichte der Sündfluth iſt ein gültiges Zeugniß, daß nur durch den Befehl, den Willen Gottes die ganze Naturordnung regiert wird." Solo Dei imperio gubernari totum naturae ordinem.

Ja! dieſes Imperium, dieſer Wille allein iſt das Princip der chriſtlichen Naturanſchauung, der chriſtlichen Naturwiſſenſchaft. „Nicht weil die Erde die Mitte einnimmt, hängt ſie gleichſam im Gleichgewicht, ſondern weil die Majeſtät Gottes ſie durch das Geſetz ihres Willens feſtbindet (bannt), ſo daß ſie auf dem Leeren und Grundloſen feſtſteht, denn Gott wird nicht nur als Künſtler, ſondern auch als Allmächtiger geprieſen, welcher die Erde nicht durch ein Centrum, ſondern durch die Veſte ſeines Befehls aufhängt — suspendit terram in nihilo, „er hänget die Erde an nichts" Hiob 26, 7 — und ſie nicht wanken läßt. Nicht alſo durch ihr Gewicht bleibt ſie unbeweglich, ſondern ſie wird häufig durch Gottes Willen aus ihrer Lage gebracht, wie auch Hiob 9, 6 ſagt: er bewegt die Erde aus ihrer Stelle." (Ambros. Hex. 1, 6, 22.) Gott accommodirt ſeinen Willen nicht der Naturbeſchaffenheit und Leiſtungsfähigkeit der Dinge, wie der dem Naturalismus accommodirte und unterthänige Theismus; er regiert die Welt nicht nach den Geſetzen, die zur Beſchränkung ſeiner Willkür ihm die Naturwiſſenſchaft der neuern Zeit vorgeſchrieben; er kennt kein Maaß und Geſetz, als ſeinen Willen und das Wohl der Seinigen. „Da Gott der Urheber der ganzen Natur, ſo kann er nach ſeinem Belieben und Gutdünken, pro lubitu et arbitrio, ſie regieren und nach ſeinem Willen einrichten." (Cudworth, Syst. Int. 5, 1, 84.) „Er gebietet der Natur, nicht richtet er ſich nach der Möglichkeit . . . ſein Wille iſt das Maaß der Dinge." Voluntas ejus mensura rerum est. (Ambr. Hex. 2, 2, 4.) „Wie der Schöpfer will, ſo wird auch, was er ſchafft; denn die Macht Gottes ſteht nicht unter dem Geſetz, ſondern ſein Wille iſt das Geſetz für ſeine Geſchöpfe." (Clemens R. Recogn.

3, 39. ed. Gersd.) „Gott iſt mächtiger, als jedes Geſetz der Körper.“ (Tertull. de Res. Carn. 58.) „Die Kreatur (die Welt), ſo dir als dem Schöpfer dienet (gehorcht, ὑπηρετοῦσα), iſt heftig (ἐπιτείνεται, ſpannt, ſtrengt ſich an und zwar über ihre Kräfte, wie es vorher heißt von der Flamme, daß ſie mitten im Waſſer ὑπὲρ τὴν πυρὸς δύναμιν, „über die Macht des Feuers“ brannte) zur Plage über die Ungerechten und thut gemach (ἀνίεται, läßt nach, erſchlafft, wird mild) zur Wohlthat über die, ſo dir trauen.“ (Weish. 16, 24.) Sage, ruft in Beziehung auf die Wunder des Alten Teſtaments, frohlockend Sedulius aus, ſage, wo ſind, Natur, nach ſolchen Thaten deine Geſetze? Wer hat ſo oft dir deine Rechte oder Geſetze genommen? Quis toties tibi jura tulit? (i. e. abstulit? Mirab. Div. 1, 204.) Der heidniſche Gott wohl iſt in ſeinen Wirkungen, ſo auch in ſeinen Heilungen an die Materie gebunden, aber der chriſtliche Gott heilt mit Nichts, heilt durch ſeinen bloßen Willen, sine ullius adjunctione materiae, i. e. medicaminis alicujus. (Arnob. 1, p. 17. ed. Elmenh.)

Allerdings offenbart die Natur nicht nur den Willen, ſondern auch die Weisheit Gottes, aber nicht die Weisheit der Phyſikotheologen, die durch den Rachen der Löwen und Haifiſche, das Maul der Eſel und Ochſen, den Schnabel der Vögel, den Rüſſel der Inſekten, ſondern die durch den Mund der Propheten, der Evangeliſten und Apoſtel ſich ausſpricht. Die Welt iſt durch das Wort Gottes gemacht, aber dieſes Wort ſteht in der Bibel, iſt die Bibel ſelbſt. Es iſt daſſelbe Wort, das ſagt: „Es werde Licht“, und ſagt: „wer mein Wort höret und glaubet dem, der mich geſandt hat, der hat das ewige Leben.“ Die Welt iſt „ein Lehrgebäude der Gottesgelahrtheit“, the World ’s a System of Theology (Young, Night. 7, 1138); aber was die Natur in

Räthſeln, in Symbolen, das ſagt die Bibel in klaren Worten. Die Bibel iſt der Logos, der Verſtand der Natur. Aber was iſt die Bibel ohne die Verheißung der Auferſtehung und des ewigen Lebens? „Der Wechſel von Tag und Nacht, die Wiederkehr der Jahreszeiten, die Ab- und Zunahme des Mondes, kurz der ganze Kreislauf der Natur, in dem Alles nur vergeht, um wieder zu entſtehen, iſt daher ein Zeugniß von der Auferſtehung der Todten. Gott hat ſie eher mit Werken, als mit Buchſtaben vorgeſchrieben, eher mit Kräften, als mit Worten verkündet.“ (Tertull. de Resurr. Carnis 12.) Wie ſchön ſtimmen zu dieſen Worten eines Chriſten aus dem dritten Jahrhundert die Worte des eben angeführten Dichters: The Skies above proclaim „Immortal Man!“ And „Man Immortal“ all Below resounds! (Ebend. 1135. 36.) Aber wie ſtimmt zu der Natur, die nur ein verſchwindendes Echo von dem Worte Gottes iſt, die corpulente, gravitätiſche Natur der jetzigen Naturwiſſenſchaft? Wie zur chriſtlichen „Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde“ (2. Petr. 3, 13) die heidniſche Verſenkung und Verzückung in den alten Himmel und die alte Erde? Wer kann in alte Schläuche den neuen Moſt gießen? wer in den Koth der Materie ſeinen himmliſchen Geiſt verſenken? Die alten Chriſten wenigſtens konnten dieſen Widerſpruch moderner Charakterloſigkeit und Würdeloſigkeit nicht über ihr Herz bringen; aber freilich ſie wußten auch noch nichts von der Entdeckung der neueſten Chemie, daß „das Chriſtenthum durch die Naturwiſſenſchaft“, d. h. das Blut Chriſti durch den Harnſtoff der modernen Scheidekünſtler „vermittelt iſt“; denn es iſt ja jetzt erwieſen, daß bereits auch „das Blut mit Fleiſchſtoff und Fleiſchbaſis, mit Harnſtoff und Harnſäure, mit Ameiſenſäure und Kohlenſäure geſchwängert iſt.“ (Moleſchott, Kreislauf des L. S. 177, und Phyſiologie des Stoffwechſels S. 470.) O!

die unglücklichen verirrten Chriſten der Vergangenheit, welche das neue Jeruſalem im Himmel, ſtatt in München ſuchten, welche zu wiſſen glaubten, was Chriſtenthum ſei, was der Sinn des Bibelſpruchs: „das Wort ward Fleiſch", ohne doch die Liebig'ſchen Unterſuchungen über den Fleiſchſtoff und die Fleiſchbaſis und die Fleiſchſäure zu kennen!

35.

Schöpfung und Dichtung.

Die Schöpfung der Welt, womit die Bibel beginnt, iſt ebenſowohl ihrer Form, als ihrem Inhalt nach ein Gedicht. Daß die Geneſis nicht mit der Thür ins Haus hineinfällt, daß ſie einen gewiſſen, naturgemäßen Stufengang beobachtet, beweiſt gerade ihren naturpoetiſchen Urſprung; denn hätte ihr Verfaſſer gedacht, wie chriſtliche Theologen, welche den Moſes deßwegen gleichſam entſchuldigen zu müſſen glaubten, daß er Gott ſo viele Tage habe brauchen laſſen, da dieſer doch in weniger als einem Augenblick die ganze Welt ſchaffen konnte, ſo würde er nur das Dogma der chriſtlichen Glaubenslehre: Gott ſchuf die Welt aus Nichts, folglich auch in einem Nichts der Zeit, in dürren Worten ausgeſprochen, aber nicht ein poetiſches Schauſpiel von mehreren Acten vor unſeren Augen aufgeführt haben. Dichtung iſt aber die Schöpfungsgeſchichte der Welt ſchon aus dem einfachen Grunde, weil eben Schöpfung durch das bloße Wort oder Wirkung, die mit dem Wort, dem Gedanken gleichzeitig, identiſch iſt, Sache der Poeſie, aber nicht der proſaiſchen Geſchichte und Wirklichkeit, eben darum Sache der poetiſchen Götter, aber nicht der proſaiſchen Menſchen iſt. Der Satz: „ſo er ſpricht, ſo geſchieht es, ſo er gebeut, ſo ſtehts da" gilt daher nicht nur bei dem hebräiſchen Gott und Dichter, ſondern auch bei den griechiſchen Göttern und Dichtern. So heißt es beim Aeſchylos (Suppl. 562 ed. Bothe) vom Zeus: „was er ſpricht, iſt That zugleich,“ πάρα δ' ἔργον ὡς ἔπος; ſo geſchieht bei Homer, was die Menſchen wünſchen und die Götter wollen, augenblicklich, αὐτίκα: ſo ſagt bei Callimachos (Lav. Pall. 80—82) Pallas zum Teireſias, als er ſie im Bade erblickt hatte: „welcher Dämon hat dich, der du nicht mehr die Augen von hier wegbringen wirſt, dieſen unglücklichen Weg geführt? und wie ſie es ſagt, befällt auch ſchon Nacht die Augen des Jünglings.“

Was ein Gott will, geſchieht ohne Verzug, augenblicklich, d. h. zwiſchen der Wirkung und der Urſache, die ein Gott, iſt nichts in der Mitte. Es regnet, ſobald Zeus will, daß es regne, ohne daß dieſer von Zeus bewirkte Regen meteorologiſche Bedingungen und Vorgänge zur Vorausſetzung hat. Die Götter — als theoretiſche Weſen und in Beziehung auf die Natur betrachtet — „beruhen auf dem Cauſalitätsgeſetz“, d. h. auf der Nothwendigkeit, dem Triebe des Menſchen, für Alles, was geſchieht, ſich eine Urſache zu denken. Aber wie in der hebräiſchen Ableitung des Regens von einem himmliſchen Waſſervorrath, in der nordgermaniſchen Erklärung des Windes, wenigſtens des Nordwindes aus der Luftbewegung, dem Flügelſchlag eines Rieſen in Adlergeſtalt alle die Wirkung mit der Urſache verknüpfenden Mittelglieder fehlen, von der Unwiſſenheit ausgelaſſen, von der Phantaſie überſprungen werden, aber eben deßwegen für die Urſache kein andrer Stoff vorhanden iſt, als der unmittelbar in der Wirkung ſelbſt gegebene, die Urſache nur die aus der ſinnlichen Anſchauung in das unſichtbare Gebiet der nachbildenden Einbildungskraft verſetzte Wirkung iſt: ſo ſind auch die Götter die unmittelbaren Urſachen der Naturerſcheinungen, d. h. die unmittelbar zu Urſachen erhodenen Wirkungen der Natur. Aber die Wirkungen der Natur auf Gemüth und Einbildungskraft — die affectvollen, vom Menſchen empfundenen und begeiſterten, vom Menſchen je nach der Beſchaffenheit ihres Eindrucks, ihrer Empfindung vorgeſtellten, eingebildeten, gedachten Wirkungen. Ein Gott iſt alſo nichts anderes, als der — erſchreckliche oder erfreuliche, betrübende oder erheiternde, traurige oder beglückende — Eindruck einer Naturwirkung, die unter dem Bilde einer dieſem Eindruck entſprechenden Urſache vergegenſtändlicht und verſelbſtſtändigt wird. Die vielen beſondern Eindrücke in ihrer Beſonderheit und Verſchiedenheit aufgefaßt und vergegenſtändlicht, geben die Vielheit der Gottheit; dieſelben aber nach ihrer Gleichartigkeit und Gemeinſchaftlichkeit zuſammengefaßt, die Einheit der Gottheit.

„Süß iſt das Licht (das Leben überhaupt) und lieblich (oder gut) für das Auge zu ſehen die Sonne“, ſagt der Prediger Salomo 11, 7. Und der bibliſche Gott ſelbſt beſtätigt dieſen Ausſpruch des lebensfrohen Predigers. Gott ſahe, daß das Licht gut war. Aber nicht nur das Licht iſt ſüß, lieblich, gut — „gut“ iſt auch die Erde und die Sammlung des Waſſers, das Meer; gut auch Gras und Kraut; gut auch der Wechſel von Tag und Nacht; gut auch die Thiere, die da leben und weben im Waſſer, in der Luft und auf Erden, kurz Alles ſiehet der Gott oder Menſch an und ruft erfreut aus: „Siehe da! es iſt ſehr gut.“ So verſchieden auch dieſe Gegenſtände ſind, ſie machen doch alle denſelben erfreulichen, wohlthätigen Eindruck — den Eindruck, daß das Leben ein Gut, wo nicht das höchſte Gut iſt, folglich auch nur in einem dieſem Eindruck entſprechenden, einem gütigen oder vielmehr höchſt gütigen Weſen ſeinen Grund und Urſprung hat. Der Menſch findet für ſeine Gefühle und Empfindungen den angemeſſenen Ausdruck nur in einem Weſen, welches dieſelben

Empfindungen als Urſache hat, die er an ſich als Wirkung eines Gegenſtandes empfindet. So findet die Lebensfreude den Grund des Lebens nur in einem Weſen, das ſelbſt ſich des Lebens erfreut, ſelbſt nur aus Lebensliebe Andern Leben gibt. „Der Herr hat Wohlgefallen (Freude, erfreut ſich, ישמח) an ſeinen Werken.“ (Pſ. 104, 31.) „Du liebeſt alles, das da iſt und haſſeſt nichts, was du gemacht haſt... Du ſchoneſt aller, Herr, du Liebhaber des Lebens“, *δέσποτα φιλόψυχε* (Weish. 11, 25. 27). „Gott hat den Tod nicht gemacht und hat nicht Luſt am Verderben der Lebendigen, ſondern er hat alles geſchaffen, daß es im Weſen ſein ſollte“ d. h. zum Sein, *εἰς τὸ εἶναι* (Ebend. 1, 13). Aber die Natur bewirkt oder erregt nicht nur die Gefühle des Wohlgefallens, der Freude, der Lebensluſt; ſie bewirkt auch durch die erſchütternde und vernichtende Gewalt ihrer Wirkungen Furcht und Schrecken, durch die unbegreifliche Art und Weiſe des Zuſammenhangs, Verlaufs und Grundes ihrer Erſcheinungen und Wirkungen die höchſte Bewunderung. Die Furcht findet den Ausdruck für ihre Urſache in der Macht, die Bewunderung in der Weisheit. Freude, Furcht, Bewunderung ſind die Grundeindrücke der Natur: Güte, Macht, Weisheit das Grundweſen der Götter; aber dieſes Weſen iſt ſowenig ein gegenſtändliches Weſen, ein Weſen der Natur oder hinter der Natur, als die Empfindungen und Gemüthsbewegungen, welche die Töne einer Saite bewirken, in oder hinter der Saite ſelbſt ſtecken. Die Götter als ſolche ſind keine vergötterte oder perſonificirte Naturkräfte oder Naturkörper: ſie ſind perſonificirte, verſelbſtſtändigte, vergegenſtändlichte Gefühle, Empfindungen, Affecte; aber Affecte, die an die Naturkörper gebunden ſind, durch ſie erweckt oder bewirkt werden. So iſt Zeus als bloßer Donnergott nichts andres als der Donner, aber nur der Donner, der ſich durch ſeinen erſchütternden Eindruck auf das Gemüth zum Herrn des Menſchen aufwirft. Die Eigenſchaften oder Namen der Götter drücken allerdings meiſtens nicht die Affecte der Menſchen aus, ſondern die Wirkungen und Erſcheinungen der Natur als ſolche, wie wenn z. B. Zeus ἀργικέραυνος, der Weiß- oder Hellblitzende, der καταιβάτης, der Herabfahrende, Herabſteigende oder auch ſchlechtweg der Donnerer oder Blitzer heißt; aber aus dem ſo eben angegebenen einfachen Grunde, weil es ohne Gewitter auch keine Gewitterfurcht gibt, weil man den „Wolkenverſammler“ und „Schwarzwolkigen“ oder „Wolkenſchwärzer“ erſt am Himmel ſehen muß, ehe man ſich vor ihm fürchten kann, der religiöſe Eindruck alſo die akuſtiſchen, optiſchen, meteorologiſchen, kurz phyſikaliſchen Eigenſchaften des Zeus vorausſetzt. Wenn aber gleich der Affect in den Namen und charakteriſtiſchen Wirkungen der Götter nicht wörtlich oder wenigſtens nicht, wie in dem Beiwort des Zeus: εὐάνεμος, der gute Wind, dem Beiwort der Demeter εὔκαρπος, die gute Frucht (oder vielmehr, weil es, wie εὐάνεμος, ein Adjectiv, die Fruchtbare), mit dem Gegenſtand der Natur in ein Ding und ein Wort verſchmolzen iſt; ſo gibt es doch keine Wirkung, keinen Namen eines Gottes, dem dieſes freudige εὖ, Gut, Wohl oder das entgegengeſetzte traurige δυς, das deutſche Un oder Miß in Zuſammenſetzungen, wie Unglück, Mißernte, im Sinne des Menſchen fehlte; denn nur auf dieſem εὖ oder δυς beruht der religiöſe Eindruck, der Eindruck, der auf einen Gott als ſeine Urſache ſchließt, in einem Gott ſeinen entſprechenden Gegenſtand und Ausdruck findet. Was Gott oder Götter machen, wirken, ſchaffen, hervorbringen, das ſind nicht Naturkörper, nicht Naturwirkungen, das ſind nur (die durch die Affecte der Furcht oder Freude über dieſe Naturwirkungen hervorgerufenen) Bitt- und Dankgebete, Hymnen und Pſalmen.

Die Götter ſind Schöpfer, Macher; wohl! aber nur im Sinne des griechiſchen Wortes: Poietes, welches zugleich den Macher und Dichter bezeichnet. Wer einen Naturkörper hervorbringen will, der muß nicht nur Mathematiker ſein, wozu man einſt den Schöpfer der Welt unbedenklich gemacht, ſondern auch Phyſiker und Chemiker; aber die Götter wiſſen ſchlechterdings nichts von Phyſik und Chemie und wollen auch nichts davon wiſſen; ſie verſtehen ſich nur auf die Kunſt zu leben und zu dichten; ſie haben daher von jeher und bei allen Völkern zu ihren wahren Verkündern und Freunden nicht Chemiker und Phyſiker, ſondern nur Dichter und Propheten ſich auserwählt; aber die Propheten der Hebräer ſind Dichter, freilich keine Dichter zum Zeitvertreib, ſondern Dichter mit praktiſcher, ſelbſt demokratiſcher Tendenz, und die Dichter der Heiden ihre Propheten. Der Freund iſt aber der Alter Ego, das andere Ich. Und der Satz: noscitur ex alio qui non cognoscitur ex se gilt auch von den Göttern.

Die Welt von einem Gott ableiten, gleichgültig, ob die Welt im Detail ihrer Verſchiedenheit von verſchiednen Göttern, oder die Welt en gros von Einem Gotte ableiten im wirklichen, gegenſtändlich gültigen Sinne, das iſt ebenſo ſehr ein Widerſpruch mit dem Weſen der Gottheit, als dem Weſen der Natur, ja ebenſo widerſinnig, als wenn man aus einer poetiſchen Blumenleſe ein naturwiſſenſchaftliches Herbarium machen wollte. Wenn die alte Welt, die keine Proſa, wenigſtens in unſerm Sinn, außer und neben der Poeſie, keine Phyſiologie außer und neben der Theologie hatte, Dichtung für Wahrheit, Sage für Geſchichte, Götter für gegenſtändliche, materielle Weſen, für zureichende Erklärungsgründe der Naturerſcheinungen nimmt, ſo iſt das aller Ehren werth und ganz in der Ordnung; wenn man aber auch jetzt noch die kurzweiligen Zeitmaße der poetiſchen Weltſchöpfung in der

Geneſis für die langweiligen Perioden der wirklichen Erdgeſchichte, die kindlich poetiſchen Vorſtellungen des Alten Teſtaments für kosmogoniſche Thatſachen, die Blätter der heiligen Schrift für lithographiſche Dokumente der Geologie, den Kaſten Noah für ein zoologiſches Muſeum, die Waſſer in Wein verwandelnden Wunderkräfte der Götter für Aequivalente der chemiſchen Stoffe anſieht und erklärt, ſo iſt dieſes Quid pro Quo freilich jetzt auch ganz an der Zeit und dem Platze, aber nur in einem Kranken- oder Irrenhaus.

36.

Die theoretiſche Grundlage des Theismus.

Der Glaube, daß ein Gott iſt, oder, was daſſelbe, ein Gott die Welt macht und regiert, iſt nichts anderes als der Glaube, d. h. hier die Ueberzeugung oder Vorſtellung, daß die Welt, die Natur nicht von Naturkräften oder Naturgeſetzen, ſondern *von denſelben Kräften und Beweggründen* beherrſcht und bewegt wird, als der Menſch, daß die Urſache, aber nicht erſt die letzte, wie bei den modernen Theiſten, ſondern die erſte und letzte, die einzige gültige Urſache der Naturwirkungen und Naturerſcheinungen ein denkendes, wollendes und zwar menſchlich denkendes, menſchlich wollendes, menſchlich geſinntes Weſen iſt, an der Spitze der Dinge und Weſen ein Herr ſteht, ein Regent, ein Vater, ein Baumeiſter, ein Heerführer, oder wie man ſonſt dieſes vom Menſchen unterſchiedene, weil die Welt regierende, aber gleichwohl menſchliche Weſen nennen mag, daß folglich allein von den Geſinnungen dieſes Weſens, von der Erfüllung ſeines Willens, von ſeiner Bedienung und Verehrung, von Opfern und Gebeten, nicht aber von der Natur, die hier gar nicht vorhanden iſt, außer nach dem Sinnenſchein, nicht von der Anwendung und Benutzung, geſchweige der Erkenntniß ihrer Kräfte und Mittel das Schickſal, das Wohl und Wehe des Menſchen abhängt. „Dem Herrn, eurem Gott ſollt ihr dienen, ſo wird er dein Brot und dein Waſſer ſegnen, und ich will (alle) Krankheit von dir wenden“ (2. Moſ. 23, 25). „Im ſiebenten Jahre ſoll das Land ſeine große Feier dem Herrn feiern, darinnen du dein Feld nicht beſäen, noch deinen Weinberg beſchneiden ſollſt. Und ob du würdeſt ſagen: was ſollen wir eſſen im ſiebenten Jahre? denn wir ſäen nicht, ſo ſammeln wir auch kein Getreide ein. Da will ich meinen Segen über euch im ſechſten Jahre gebieten, daß er ſoll dreier Jahre Getreide machen.“ (3. Moſ. 25, 4. 20. 21.) „Werdet ihr nun meine Gebote hören, die ich euch heute gebiete, daß ihr den Herrn, euren Gott liebet und ihm dienet von ganzem Herzen und von ganzer Seele, ſo will ich eurem Lande Regen geben zu ſeiner Zeit, Frühregen und Spat- (Herbſt-) Regen, daß du einſammelſt dein Getreide, deinen Moſt und dein Oel, und will deinem Vieh Gras geben auf deinem Felde, daß ihr eſſet und ſatt werdet. Hütet euch aber, daß ſich euer Herz nicht überreden laſſe, daß ihr abtretet und dienet andern Göttern und betet ſie an und daß dann der Zorn des Herrn ergrimme über euch, und ſchließe den Himmel zu, daß kein Regen komme und die Erde ihr Gewächs nicht gebe.“ (5. Moſ. 11, 13—17.) Der König Hiskia „ward todtkrank. Er aber betete zum Herrn und weinete ſehr.“ Und der Herr ſprach: „Ich habe dein Gebet gehöret und deine Thränen geſehen. (Wie herzlich menſchlich! Mit Ohren vernimmt er die Gebete, mit Augen die Thränen.) Siehe ich will dich geſund machen und will funfzehn Jahre zu deinem Leben thun“ (2. Kön. 20, 1—6). „Der Beſchaffenheit ſeiner Krankheit nach hätte er alſo ſterben müſſen und wäre er wirklich geſtorben, wenn nicht Gott durch ſein Gebet bewogen, ſein Leben um fünfzehn Jahre verlängert hätte.“ (Clericus, Comm. in lib. hist. V. T.) Wozu alſo Aerzte und Apotheken? Von dem ſonſt frommen König Aſa hebt außer ſeinem Mangel an Gottvertrauen, den er durch ſeinen Bund mit dem König von Syrien bewieſen habe, die Bibel noch beſonders hervor, daß er „krank ward an ſeinen Füßen und ſuchte (דָרַשׁ mit Bitten angehen, Hülfe ſuchen) auch (ſogar) in ſeiner Krankheit den Herrn nicht, ſondern die Aerzte.“ (2. Chron. 16, 12.) Allein „die Heilkunſt iſt keineswegs zu verwerfen, denn auch ſie iſt eine Gabe Gottes; aber man muß ſein Vertrauen nicht auf die Kunſt ſetzen, ſondern auf Den, der ſie gegeben, denn die Kunſt vermag nur ſo viel, als Gott will“, *τοσαῦτα γὰρ αὕτη δύναται, ὅσα ἂν ἐκεῖνος βούληται.* (Theodoret. Interpr. in Esaiam c. 39.) Wenn aber die Heilkraft eines Mittels nicht von der Natur desſelben, ſondern vom Willen Gottes abhängt, warum wende ich mich nicht allein an dieſen Willen? Wozu ein Mittel, das nur ein Scheinmittel iſt? „Gott hat nicht den Gebrauch der Arzneikunde verboten, ſondern will nur, daß der Kranke mit den Hülfsmitteln der Kunſt Gebete verbinde.“ Welche Halbheit! Entweder hilft das Heilmittel ohne Gebet, dann iſt dieſes überflüſſig (verſteht ſich: der Natur der Sache nach, nicht nach der zufälligen Beſchaffenheit des Kranken, dem das Beten vielleicht Bedürfniß, alſo zu ſeiner Beruhigung gereicht); oder es hilft nur mit Gebet, dann iſt jenes überflüſſig, denn ſeine Heilkraft liegt nicht in ihm ſelbſt. Es nimmt ja nur der Menſch zur Kunſt oder Natur ſeine Zuflucht, wenn oder weil die Gebete nichts wirken, und er nimmt zum Gebet, zum Glauben ſeine Zuflucht, wenn oder weil die Kunſt und Natur nichts mehr helfen. „Da war ein Weib, das hatte den Blutgang gehabt zwölf Jahre und viel erlitten von vielen Aerzten und hatte alles ihr Gut darob verzehrt und half ihr nichts, ſondern vielmehr ward es ärger mit ihr. Da die von Jeſus hörte, kam ſie im Volk von hinten zu und rührete ſein Kleid an, denn ſie ſprach: wenn ich nur ſein Kleid möchte anrühren, ſo würde ich geſund. Er aber ſprach zu ihr: dein Glaube hat dich geſund gemacht". (Marc. 5, 25—28. 34.) Dein Glaube und mein Wille, aber allein für ſich, nicht in Verbindung mit einem Arzneimittelchen. „Es heilete ſie, heißt es ausdrücklich von den Iſraeliten im Gegenſatz zu den Aegyptern, weder Kraut, noch Pflaſter, ſondern dein Wort, Herr, welches Alles heilet. Denn du haſt Gewalt über Tod und Leben". (Weish. 16, 12.) Doch wieder zurück von der Folge zur Urſache!

„Ich glaube an einen Gott", das heißt urſprünglich nichts andres als: ich habe keine andere Anſchauung, keine andere Vorſtellung und Erklärung von den natürlichen Dingen, als von den menſchlichen; es muß „Einer" oder „Jemand" ſein, der in demſelben Verhältniß ſteht zu den Dingen oder Weſen, die nicht von mir abhängen, die vielmehr mein eignes Sein vorausſetzt, als ich zu den Dingen oder Weſen ſtehe, die von mir abhängig ſind; es muß alſo Einer oder Jemand ſein, der daſſelbe im Verhältniß zur Natur oder Welt iſt, was ich als Uhrmacher im Verhältniß zur Uhr, als Baumeiſter im Verhältniß zum Hauſe, als Töpfer im Verhältniß zum Topfe, als Vater für meine Kinder, als Fürſt für die Unterthanen, als Herr für die Knechte bin. So unzertrennlich, ſo nothwendig mit der Vorſtellung einer Uhr die eines Uhrmachers, ſo unzertrennlich, ſo nothwendig iſt mit der Vorſtellung der Welt als eines Werks die Vorſtellung eines Werkmeiſters, eines Weltmachers verknüpft. Keine Uhr ohne Uhrmacher, kein Topf ohne Töpfer, keine Welt ohne Gott! „Denn wie der Töpfer, ſo iſt auch Gott Werkmeiſter, die Materie aber der Stoff für ſeine Kunſt. Wie aber der Thon nicht für ſich ſelbſt ohne die Kunſt ein Gefäß werden kann, ſo bekommt auch nicht die alle Formen annehmende Materie ohne Gott den Werkmeiſter oder Künſtler δημιουργοῦ Unterſchied, Geſtalt und Schönheit“. (Athenag. Legat. p. Christ. p. 14. Col. 1636.) „Die Hebräer haben eingeſehen, daß, wie kein Haus plötzlich und von ſelbſt aus Steinen und Hölzern entſteht, kein Kleid ohne die Geſchicklichkeit eines Webers zu Stande kommt, kein Staat ohne Geſetze und Regenten, kein Schiff ohne Steuermann beſteht, ja auch nicht das geringſte künſtliche Werkzeug ohne die Hand eines Künſtlers exiſtirt und kein Schiff je ohne die Leitung eines Sachverſtändigen einen Hafen mit guter Landung erreicht, ſo auch nicht die ſeelen- und vernunftloſe Natur der allgemeinen Elemente durch ſich ſelbſt ohne die höchſte Weisheit Gottes je Leben und Vernunft bekommen kann“. (Euseb. Praep. Evang. 7, 3 ed. Col. 1688.) Ja! wie das Daſein des Töpfers, wenn auch nicht für mich, der ich erſt aus dem Topf den Töpfer erkenne, doch an ſich früher und gewiſſer iſt, als das Daſein ſeines Werks, ſo iſt auch das Daſein Gottes früher und gewiſſer, als das Daſein der Welt, die überdem auch nicht nothwendig iſt, denn „die Dinge kommen von Gott, wie die Kunſtwerke vom Künſtler, aber der Künſtler will nicht aus Nothwendigkeit die Kunſtwerke hervorbringen, ſo will alſo auch Gott nicht aus Nothwendigkeit das Daſein des von ihm Unterſchiednen“. (Thomas Aq. S. c. gent. 1, 81, 5.) Nichts unſinniger daher als ein Atheiſt; denn ein Atheiſt glaubt an einen Topf, der ſich ſelbſt gebildet, an eine Uhr, die ſich ſelbſt gemacht, an einen Menſchen, der ſich ſelbſt fabricirt hat.

Aber ſo nothwendig mit dem Werk der Werkmeiſter, ſo nothwendig iſt mit dem Knecht der Herr, mit dem Unterthan der Fürſt verknüpft. So gewiß daher ich ſelbſt Herr bin für die Dinge und Weſen, die von mir abhängen, ſo gewiß iſt das Weſen, von dem ich abhänge, dem ich mich untergeben ſehe und fühle, ein Herr über mich. So gewiß ohne mich den Hausherrn keine Ordnung im Hauſe, ohne mich den Volksherrn keine Ordnung im Volke, ohne Ordnung aber kein Zuſammenhang und Beſtand der menſchlichen Dinge, ſo gewiß iſt auch ohne einen Herrn der Natur keine Ordnung, kein Beſtand der natürlichen Dinge. Ich glaube an einen Gott, heißt daher: ich glaube an einen Herrn der Dinge, über die ich, der Menſch, nicht Herr bin. Herrſein heißt Gottſein. „*Ἄναξ*: Herr (des Hauſes, der Sklaven), Gebieter, Herrſcher, Fürſt, König, bemerkt Euſtathius zu dem homeriſchen: „Herrſcher Zeus“ (J. 3, 351) und an andern Orten iſt ein göttlicher Ausdruck, es iſt eins, ob ich ſage: Herr, Herrſcher oder Gott“. Bei Zeus dem Herrſcher ſchwuren ſonſt die Athener (Spanheim. Obs. in Callim. Hymn. in Jov. v. 2); *ἄναξ ἀνάκτων*, König der Könige, Herr der Herren heißt er bei Aeſchylos. „Die Könige ſind von oder aus Zeus“, weil Zeus ſelbſt der Urkönig. Die Fürſten ſind oder heißen Götter, weil die Götter ſelbſt Fürſten ſind; der König der Könige oder Herr der Herren iſt daher gleich dem Gott der Götter, dem Deus Deorum, dem אֵל אֵלִים, wie denn auch 5. Moſ. 10, 17, wo jedoch ſtatt El das Wort Elohim ſteht, beides verbunden iſt, Jehovah Gott der Götter und Herr der Herren heißt. אֲדֹנָי, Adonaj von אָדוֹן: Herr, welches ebenſo von Gott als Menſchen gebraucht wird, heißt Gott im Alten Teſtamente. Die Juden, welche ſich nicht das Wort Jehovah auszuſprechen getrauten, ſagten ſogar ſtets ſtatt Jehovah Adonaj, daher auch die Septuaginta Jehovah mit *κύριος*, Herr überſetzt, Elohim mit *θεός*, Gott. Elohim heißen aber auch die Könige, wenigſtens Pſalm 82, 1. 6, nach den frühern Bibelüberſetzern und Erklärern auch die Richter — mit

Richter überſetzt aber auch noch E. Meier Elohim Pſ. 82 — die Obrigkeit, die Mächtigen überhaupt, ſo daß man nach ihnen oft nicht weiß, ob man mit einem irdiſchen oder himmliſchen Herrn zu thun hat.

Selbſt aber von dem heiligen, unausſprechlichen „Eigennamen“ Jehovah iſt keineswegs der Begriff des κύριος, des Herrn ausgeſchloſſen. Wie man dieſen Namen auch erklären und ableiten mag, an der wichtigen Stelle, wo Jehovah dem Moſes erſcheint, wo er dieſen Namen für alle Ewigkeit ſich beilegt und ſelbſt eine etymologiſche Erklärung deſſelben gibt, wo er ſagt: Ich werde ſein, der ich ſein werde, ſetzt er ſogleich ausdrücklich und nachdrücklich hinzu: „ſo mußt du zu den Iſraeliten ſagen: Jehovah, der Gott eurer Väter, der Gott Abrahams, der Gott Iſaaks und der Gott Jakobs hat mich zu euch geſchickt.“ 2. Moſ. 3, 15. Bleibt man daher bei der gewöhnlichen Erklärung ſtehen, daß dieſer Name den Unveränderlichen, Ewigen bedeute, den, der da iſt, der da war und der da ſein wird, ſo zeigt ſich auch hier deutlich, daß dieſe Ewigkeit nicht im Sinne des metaphyſiſchen und theologiſchen Abſolutismus als ein faules, mönchiſches für und bei ſich allein Sein zu faſſen iſt, ſondern vielmehr in einem ſehr lebhaften, pathologiſchen Zuſammenhang mit dem Menſchen, im Zuſammenhang mit den Erinnerungen und Hoffnungen, den Leiden und Freuden der Iſraeliten ſteht; denn der da war, gedenkt ihrer Vergangenheit in den Vätern, der da iſt, ihrer traurigen Gegenwart in Aegypten, der da ſein wird, ihrer glücklichen Zukunft. Und der Sinn dieſer Stelle iſt daher: ich bin der Wunſcherfüller Abrahams, Iſaaks und Jakobs; ich habe die Wünſche eurer Väter erfüllt; ich erfülle eure jetzigen Wünſche, vor Allem den Wunſch der Befreiung und Erlöſung vom ägyptiſchen Druck der Gegenwart; ich werde auch eure künftigen

Wünſche erfüllen. Schon ältere Erklärer bemerkten zu dieſer Stelle, daß Jehovah hier ſich offenbar auf die dem Abraham, Iſaak und Jakob gegebenen und unzweifelbar erfüllt werdende Verheißungen beziehe. Wünſche erfüllen ſteht aber nicht im Widerſpruch mit dem Herrſein; denn der Herr iſt nicht nur der Befehlshaber, ſondern auch der Liebhaber, der Beſchützer, der Erhalter, der Wohlthäter der Seinigen. Regium est benefacere. Macht, wenn ſie nicht in ganz unwürdige Hände fällt, macht großmüthig, freiſinnig, freigebig. „Weil du Alles kannſt, erbarmſt du dich Aller“, „weil du Herr über Alle, biſt du ſchonend gegen Alle“. (Weish. 11, 24. 12, 17.) Nach dem Scholiaſten zum Hippolyt des Euripides (in der oben angeführten Stelle von Spanheim) bedeutet das griechiſche Wort ἄναξ Herrſcher ſogar urſprünglich und eigentlich nicht den Herrn, δεσπότης, ſondern den σωτήρ, den Retter, Erhalter, Beglücker, wenn gleich die Griechen, „die keines Menſchen Unterthanen ſind, noch Sklaven“ (Aeschyl. Pers. 221), das ihnen politiſch ſo verhaßte Wort δεσπότης (Herr von Sklaven) von den Göttern brauchen. Uebrigens heißt auch in der Septuaginta und ſelbſt mehrmals im Neuen Teſtamente Gott der Herr ſchlechtweg, δεσπότης.

Der oberſte Grundſatz der bisherigen Religionswiſſenſchaft iſt die, wenn auch nicht gerade mit den nämlichen Worten ausgeſprochene, Behauptung: „alle Völker, alle Menſchen faſt ohne Ausnahme glauben an einen Gott, d. h. an ein überſinnliches, übermenſchliches, die Welt regierendes Weſen, aber ſie ſtellen ſich dieſes nicht ſinnliche, nicht menſchliche, ja unendlich über den Menſchen erhabene Weſen als oder wie ein menſchliches Weſen vor“. Dieß iſt aber in Wahrheit gerade ſo viel, als wenn man behauptete: alle Menſchen, auch die, deren Sehen und Wiſſen nur auf das platte Land eingeſchränkt iſt, ſind überzeugt, daß es

Berge gibt, aber ſie ſtellen ſich den Berg wie eine Ebene vor, ſetzen ihn auf gleichen Fuß mit ihrem Plattland. Oder: alle Menſchen, auch die, deren Geſichtskreis im Gebiete der Naturwiſſenſchaft ein ſo enger und niedriger iſt, daß ſie ſich nie höher über die Erde emporgeſchwungen haben, als ein Zaunkönig, glauben, daß es Adler gibt, aber ſie ſtellen ſich den Adler wie einen Zaunkönig vor. Wenn ich mir aber einen Berg als eine Ebene, einen Adler wie oder als einen Zaunkönig vorſtelle und nur glauben kann, wenn ich dieſelben ſo mir vorſtelle, ſo beweiſe ich eben damit, daß ich keine Vorſtellung von einem Berge, einem Adler habe, daß ich unter dem Namen des Berges mir nur eine Ebene, unter dem Namen des Adlers nur einen Zaunkönig vorſtelle. Wie iſt Was, hier wenigſtens. Wie ſtellt ſich der Menſch die Götter vor? menſchlich; was ſind ſie alſo? Das, als was oder wie er ſie ſich denkt: — menſchliche Weſen.

Die bei allen Völkern ſich vorfindende Vorſtellung der Götter, aber der Götter als menſchlichen Weſen iſt vielmehr der geſchichtliche, thatſächliche Beweis, daß der Menſch die Götter nur deßwegen menſchlich vorſtellt, weil er in Wahrheit das menſchliche Weſen als das göttliche ſich vorſtellt, daß die Vorſtellung der Götter als Menſchen die Urſache der Vorſtellung von Göttern überhaupt, daß die Grundvorausſetzung, die Grundvorſtellung der Gottheit, der Urgedanke, das Urweſen, das den Göttern zu Grunde liegt, nur das menſchliche Weſen iſt. Ich glaube an einen Gott, weil ich mir ſchlechterdings nicht denken und vorſtellen kann, daß ein anderer Beweggrund, als ein menſchlicher, ein andres Weſen überhaupt als ein menſchliches die Welt bewegt. Dieſe Undenkbarkeit, dieſe Nothwendigkeit für mich, ein Weſen wie ich bin, mir als Grund der Welt zu denken, iſt die Nothwendigkeit der Exiſtenz eines ſolchen Weſens — gleichgültig, ob nun dieſes Weſen als ein ganz und vollmenſchliches, wie in den volksthümlichen, oder als ein abſtractes, d. h. halbmenſchliches, vom ſinnlichen Weſen abgezogenes, bloßes Vernunft- oder Verſtandesweſen, wie in der philoſophiſchen Vorſtellung, beſtimmt wird. Weil jedoch dieſes menſchliche Weſen Urheber oder Herr der Welt, Herr der vor- und übermenſchlichen, die Kräfte und Begriffe des Menſchen überſteigenden Naturerſcheinungen iſt, ſo iſt es zugleich ein vor- und übermenſchliches Weſen und heißt daher zum Unterſchiede von dem wirklichen, ſinnfälligen Menſchen nicht Menſch, ſondern Gott. „Sind denn die menſchliche Vernunft, Geſchicklichkeit und Kräfte vermögend, einen Elephanten, einen Wallfiſch, einen Adler, einen Hund, eine Katze, eine Blume, einen Baum oder nur das geringſte von ſämmtlichen Millionen Sachen zu machen? iſt der Menſch vermögend, die Sonne, den Mond, alle Planeten, die Erde, die Sterne u. ſ. w. in die freie Luft aufzuhängen und ſelbigen einen ordentlichen Lauf zu beſtimmen?“ „Wenn ich kein offenbarer Narr ſein will, ſo muß ich freilich geſtehen, daß hierzu etwas vernünftigeres und geſchickteres als ein Menſch gehöre“. „Unſere Augen ſehen aber nichts geſchickteres und vernünftigeres als einen Menſchen und dieſer hat offenbar nicht das geringſte aller dieſer Sachen gemacht, noch machen können. Wer iſt denn der geſchickte Mann, der ſie gemacht hat? Sie ſein doch wirklich da; effectus testatur de sua causa, das Werk lobet den Meiſter, mithin muß auch der Mann da ſein“. „Das könnte Gott ſein“. „Das muß Gott ſein; denn kein anderer kann es ſein“. (Aller weltl. Staaten Hauptſtütze iſt die Religion, v. Val. F. v. Emerich. Augsburg 1768. S. 127 — eine höchſt empfehlungswürdige, zeitgemäße Schrift!) Es iſt ein Gott, heißt: es iſt nicht nur ein nackter Menſch, welcher eben wegen dieſer ſeiner ſichtbaren Blöße Menſch heißt, ſondern es iſt auch ein unſichtbarer, in Wind und Wolken, in Blitz und Donner, in Feuer und Waſſer gekleideter Menſch; es iſt nicht nur ein Herr, wie der Menſch, d. h. ein nur auf einige Morgen oder Meilen Landes eingeſchränkter Herr; es iſt auch ein „Herr der ganzen Erde“ (Joſua 3, 13); es iſt nicht nur ein mikrokosmiſcher, kleinweltlicher Gott, welcher Menſch heißt, ſondern es iſt auch ein makrokosmiſcher, großweltlicher, großmächtiger Menſch, welcher aber nicht mehr Menſch iſt und heißt, ſondern Gott. Physici mundum magnum hominem et hominem brevem mundum esse dixerunt. (Macrob. in Somn. Scip. 2, 12.) Daß übrigens die Götter überſinnlich, d. h. nicht ſinnlich, nicht ſichtbar ſind, wenigſtens in der Regel, das iſt etwas Nichtsſagendes, Untergeordnetes, gar nicht in dem Weſen der Götter an ſich ſelbſt Begründetes; denn die Götter ſind urſprünglich keineswegs aus Neigung, aus Vorliebe zur Unſichtbarkeit oder gar aus ascetiſcher Ueberzeugung, daß das Sichtbare das Vergängliche, das Nichtige iſt, ſondern nur aus trauriger Nothwendigkeit, nur deßwegen nicht ſinnlich, weil die ſinnliche Anſchauung, die Erfahrung ihnen nicht das Wort redet, vielmehr geradezu die Exiſtenz abſpricht oder ſie wenigſtens aus ihrem Gebiete in das unſichtbare Gebiet der menſchlichen Einbildungskraft verweiſt. Erſt die ſpätere, hintendrein kommende Reflexion verwandelt dieſe unfreiwillige Unſinnlichkeit in das geſuchte Vorrecht der Ueberſinnlichkeit. Ἀόρατος, unſichtbar heißt Gott nicht im Alten, ſondern im Neuen Teſtament. Wenn der hebräiſche Gott das Geſetz gibt: „du ſollſt dir kein Bildniß (simulacrum, sculptile) noch irgend ein Gleichniß (forma, imago) machen weder deß, das oben im Himmel, noch deß, das unten auf Erden, oder deß, das im Waſſer unter der Erde iſt“ (2. Moſ. 20, 4), ſo will er mit dieſer ſeiner Bildloſigkeit im Unterſchied von den aus Holz und Stein gebildeten Göttern oder

Götzen der Heiden nicht den Unterſchied zwiſchen Ueber- oder Unſinnlichkeit und Sinnlichkeit, ſondern zwiſchen Leben und Tod ausdrücken. „So er betet für ſeine Güter, für ſein Weib, für ſeine Kinder, ſchämet er ſich nicht mit dem Lebloſen (τῷ ἀψύχῳ) zu reden, rufet das Schwache um Geſundheit an, bittet den Todten (τὸν νεκρόν) um Leben“. (Weish. 13, 17. 18.) „Sie haben Mäuler, heißt es von den Götzen, und reden nicht, ſie haben Augen und ſehen nicht, ſie haben Ohren und hören nicht“. (Pſalm 115, 5. 6.) Ebenſo heißt es 5. Moſ. 4, 28 von den durch Menſchenhände aus Holz und Stein gemachten Göttern: „ſie ſehen nicht und hören nicht und eſſen nicht und riechen nicht“, d. h. ſie leben nicht. Brot eſſen, Speiſe verzehren, אָכַל לֶחֶם bedeutet ſogar im Hebräiſchen ſo viel als leben. Lebendig dagegen, ζῶν im Neuen, chaj im Alten Teſtament iſt das Beiwort, welches den wahren Gott vom gemachten, vom todten Götzen unterſcheidet. „So wahr ich lebe“ (wörtlich: lebend oder lebendig ich) iſt der Schwur des hebräiſchen Gottes. (4. Moſ. 14, 21.) Und daß dieſes Leben in der That wirkliches, volles Leben iſt, Leben im Sinne und nach dem Maaßſtab des menſchlichen, das beweiſt unter Anderm der Schwur oder die Betheuerung „bei dem Leben Jehovahs und dem Leben deiner Seele“ oder „ſo wahr Jehovah lebt und deine Seele lebt“ (1. Sam. 20, 3. 25, 26), und Jehovah ſelbſt, wenn er Jerem. 51, 14 bei ſeiner Seele (בְּנַפְשׁוֹ von נֶפֶשׁ Hauch, Seele, Leben, Gemüth, Begehrungsvermögen, Selbſt) ſchwört.

37.

Theismus und Anthropomorphismus.

Der Menſch verehrt als Gott allerdings nur das, was „über ihm“ iſt, aber gleichwohl durch das Band der Weſenseinheit, der Gattungs- oder Geſchlechtsgleichheit — „wir ſind ſeines Geſchlechts“, „göttlichen Geſchlechts“, Apſtgeſch. 17, 28. 29 — mit ihm zuſammenhängt. Iſt das göttliche Weſen wirklich, wie man vorgibt, ein abſolut, ein weſentlich andres Weſen, als das menſchliche, ſo hat der Menſch auch gar keinen Verſtand und Sinn, folglich auch keinen Funken von Verehrung und Bewunderung für Gott, denn es fehlt ihm der Maaßſtab der Werthſchätzung. Wer kann einen Dichter ohne dichteriſchen, einen Muſiker ohne muſikaliſchen Sinn als den höchſten Meiſter lobpreiſen und verehren? Als höchſtes Weſen kann ich nur verehren, was mein eignes Weſen beſitzt und ausdrückt, aber in einem Grade, in einer Vollkommenheit, die mir abgeht, aber eben deßwegen zur Verehrung und Bewunderung mich hinreißt. Gott iſt das vollkommenſte, höchſte Weſen — der Höchſte, ὕψιστος im Neuen, עֶלְיוֹן im Alten Teſtament, aber der Höchſte wovon? Von ſich ſelbſt, oder von Nichts? Welcher Unſinn! Er iſt das vollkommenſte höchſte Weſen des menſchlichen Weſens. Gott iſt ein Superlativ, aber der Poſitiv dieſes Superlativs iſt der Menſch. Die hebräiſche Sprache, welche keine beſondere Superlativform hat, gebraucht ſogar unter Anderm zur Bezeichnung des Superlativs das Wort Jehovah oder Gott. Berge Gottes, ſagt ſie z. B., um die höchſten Berge, Cedern oder Bäume Gottes, um die höchſten, größten Bäume zu bezeichnen. „Was Gottes iſt, iſt vortrefflich, ausgezeichnet“, aber es iſt nur Gottes, es wird nur auf den Höchſten als ſeine Urſache zurückgeführt, wenn man anders das Verhältniß von Urſache und Wirkung in dieſen Redensarten will gelten laſſen, weil es das Höchſte in ſeiner Art iſt. „Grauſamer! ſagt bei Homer (J. 16, 33—35) Patroklos zum theilnahmloſen Achilleus, nicht dein Vater war traun der reiſige Peleus, noch auch Thetis die Mutter, dich ſchuf die finſtere Meerfluth, dich hochſtarrende Felſen, denn (weil, darum daß, ὅτι) ſtarr iſt dein Herz und gefühllos.“ Das heißt: du ſtammſt aus dem Steinreich, *weil* dein Herz ſteinhart und ſteinkalt. Das Von der Geburt oder Abſtammung drückt nur das Von der Eigenſchaft, das von Stein ſein nur das ſteinern ſein aus. So auch hier; du biſt des Höchſten Baum, weil du der höchſte Baum, göttlichen Urſprungs, weil göttlichen Weſens.

Gott iſt ein Superlativ, d. h. Gott iſt oder hat, was der Menſch iſt oder hat, aber im höchſten Grade und eben damit ohne Mängel und Schranken. Gott iſt das „unbedingte, das unbeſchränkte, das unendliche Weſen“; aber wenn man bei dieſen Un's ſtehen bleibt, wenn man ſie zu ſelbſtſtändigen Beſtimmungen macht, ſo hebt man nicht nur das menſchliche, ſondern auch göttliche Weſen auf, verfällt in weſen- und bodenloſen Unſinn. Unendlichkeit iſt eine bloße Verneinung von Schranken und erfordert daher weſentlich einen Kern, ein Etwas, deſſen Schranken, deſſen Endlichkeit ſie verneint, d. h. eine beſtimmte Thätigkeit, Kraft oder Eigenſchaft, durch welche ſie erſt Inhalt und Sinn, göttlichen und menſchlichen Sinn bekommt. „Die Unendlichkeit iſt durch alle Eigenſchaften Gottes ausgegoſſen.“ Dieſe unendlich gedachten, dieſe auf den höchſten Grad geſteigerten Eigenſchaften ſind aber die Eigenſchaften des menſchlichen Weſens. Gott iſt daher wohl das übermenſchliche, das unendliche Weſen, *aber* wohlgemerkt! das *unendlich menſchliche*, das *übermenſchlich menſchliche* Weſen — ein Weſen, das *mehr*, *unend-*

lich mehr Menſch iſt, als der Menſch ſelbſt — ein ſehendes, wiſſendes, fühlendes, liebendes Weſen, wie der Menſch, aber mehr, unendlich mehr ſehendes, unendlich mehr wiſſendes, unendlich mehr fühlendes und liebendes Weſen, als der Menſch. „Du (Gott) machſt oder läſſeſt ihn (den Menſchen) mangeln wenig von Gott (d. h. wenig weniger, geringer ſein, als Gott, nicht Engel, wie ſonſt Einige überſetzten), mit Ehre oder Herrlichkeit und Schmuck oder Hoheit krönſt oder haſt du gekrönt ihn, du läſſeſt ihn herrſchen über die Werke deiner Hände, Alles haſt du gelegt, geſetzt unter ſeine Füße.“ (Pſalm 8, 6. 7.) Zwiſchen Gott und Menſch iſt alſo kein qualitativer, ſondern ein quantitativer Unterſchied; der Menſch iſt, was Gott, nämlich: Herr, aber er iſt es weniger als Gott oder in einem niederen Grade. „Eines Menſchen Barmherzigkeit gehet allein über ſeinen Nächſten, aber Gottes Barmherzigkeit gehet über alle Welt“ (alle Menſchen, πᾶσαν σάρκα Sirach 18, 13). „Sei den Waiſen wie ihr Vater .... und du wirſt ſein wie der Sohn des Höchſten und er wird dich lieben mehr als (ἢ als, nicht ἡ die, was ganz unpaſſend, ja abgeſchmackt wäre) deine Mutter.“ (Sir. 4, 10.) „Kann auch ein Weib, ſagt Jehovah zu ſeinem Volke, ihres Kindleins vergeſſen, daß ſie ſich nicht erbarme über den Sohn ihres Leibes? Und ob ſie deſſelbigen vergäße, ſo will Ich doch deiner nicht vergeſſen.“ (Jeſaias 49, 15.) „Es iſt zwar wahr, daß weil Gott kein Accidenz zukommt, das Mitleid oder die Barmherzigkeit in ihm kein ſolcher Affect iſt, wie in uns. Aber weil die Barmherzigkeit nicht von ſeinem Weſen unterſchieden iſt, ſo iſt ſie in Gott etwas weit Heißeres, Glühenderes, ardentius, als wir denken können.“ (Chemnitius in Glassii Philol. s. ed. Dathius p. 942.) „So denn ihr, die ihr doch arg ſeid, könnet dennoch euren Kindern gute Gaben geben, wie viel mehr, πόσῳ μᾶλλον, wird euer Vater im Himmel Gutes geben denen, die ihn bitten?“ (Matth. 7, 11.) Wenn alſo ihr trotz eurer Schlechtigkeit und Böswilligkeit Väter ſeid, wie viel mehr iſt er Vater? „Wenn ſchon, ſagten die Rabbinen, ein Menſch, wie einſt ein Mann über ſein verſtoßenes Weib, als er es nothleiden ſah, ſich erbarmte, wie viel mehr mußt du, von dem geſchrieben ſteht: „Barmherzig und gnädig iſt er“, von Barmherzigkeit gegen uns erfüllt werden?“ (Schoettg. Hor. Hebr. et Talm. in Ev. Matth. 7, 11.) „Herr! ich bin nicht werth, daß du unter mein Dach geheſt, ſondern ſprich nur ein Wort (befiehl nur mit einem Wort), ſo wird mein Knecht geſund. Denn ich bin ein Menſch, dazu der Obrigkeit unterthan und habe unter mir Kriegsknechte, doch wenn ich ſage zu einem: gehe hin, ſo gehet er, und zum andern: komm her, ſo kommet er und zu meinem Knechte: thue das, ſo thut ers.“ (Matth. 8, 8. 9.) Wenn alſo mein, eines untergeordneten Herrn oder Menſchen Wort ſo viel vermag und bewirkt, wie viel mehr erſt dein Wort, dein Befehl? „Gott iſt nicht ein Menſch, daß er lüge, noch ein Menſchenkind, daß ihn etwas gereue. Sollte Er etwas ſagen und nicht thun? Sollte Er etwas reden und nicht halten?“ (4. Moſ. 23, 19.) Gott iſt nicht ſtumm, wie die Götzen, die „nicht reden durch ihren Hals“ (Pſ. 115, 7); er ſpricht und verſpricht, wie der Menſch: aber was er ſagt, iſt wahr, zuverläſſig, denn die Gründe, bemerkt Hugo Grotius zu dieſer Stelle, warum die Menſchen ihr Verſprechen nicht halten, weil ſie nämlich etwas nur betrügeriſch verſprechen, oder ihr Verſprechen bereuen oder von unvorhergeſehenen Fällen überraſcht werden oder nicht im Stande ſind, das Verſprochene zu leiſten, alle dieſe Gründe fallen bei Gott weg. Daher heißt es auch im Neuen Teſtament: „es iſt unmöglich, daß Gott lüge“ (Hebr. 6, 18), Gott ἀληθής, wahrhaft, der Menſch aber ψεύστης nach

Pſ. 116, 11: „Lügner“ (unzuverläſſig), „falſch“ nach Luther, treulos. (Röm. 3, 4.) Wahrhaftigkeit iſt übrigens auch eine weſentliche Eigenſchaft des heidniſchen Gottes. Was wir ſo eben aus dem Munde eines Chriſten vernommen, hat ſchon ein heidniſcher Philoſoph in Bezug auf die berühmten Worte des homeriſchen Zeus zur Thetis geſagt: „die drei Urſachen — der Chriſt hat ſie unnöthiger und unlogiſcher Weiſe zu vieren gemacht — warum die Menſchen ihr Verſprechen nicht halten, Unredlichkeit, Unentſchiedenheit, Unmacht fallen ſämmtlich bei Gott weg: der Betrug, weil er das Gute liebt, der Widerruf, weil er beſtändig, das Unvermögen, weil er Alles vermag, vollbringt“, τῷ τελεσιουργῷ, τὸ ἀτελεύτητον. (Stob. Tit. 11, 24.) Wahrhaftigkeit iſt aber nichts weniger als eine Eigenſchaft der Theologie, ſondern vielmehr eine Tugend der Anthropologie; denn erſt die Wahrhaftigkeit iſt die Offenbarung des wahren Menſchen. Wenn es daher heißt: „Gott iſt kein Menſch, daß er lüge“, ſo iſt damit nicht geſagt: Gott iſt überhaupt kein Menſch, ſondern nur: Gott iſt kein lügenhafter Menſch. Dieſe Erklärung läßt ſich ſelbſt ſprachlich rechtfertigen. Es heißt nämlich im Hebräiſchen: „nicht Menſch Gott und er lügt, und (nicht) Menſchenſohn und er bereut.“ Das hebräiſche Und, das ſogen. Waw copulativum ſteht aber oft ſtatt des Pronomen relativum und kann alſo auch hier ſo überſetzt werden: Gott iſt nicht oder kein Menſch, welcher lüget. „Lügen iſt gemein (unfrei, des freien Mannes unwürdig, ἀνελεύθερον), ſagt Apollonios bei Stobäus (a. a. O.), Wahrheit edel.“ Und Sirach (20, 26): „die Lüge iſt ein häßlicher Schandfleck an einem Menſchen und iſt gemein bei ungezogenen Leuten.“ Wenn aber die Lüge unedel, gemein, ſchändlich iſt, wie viel mehr, πόσῳ μᾶλλον iſt ſie ungöttlich! „Alles Wirkende liebt auf ſeine Weiſe ſeine Wirkungen, wie die Eltern die Kinder, die Dichter ihre Gedichte, die Künſtler ihre Werke, wie viel mehr haßt Gott Nichts, da er die Urſache von Allem?“ (Thomas A. S. c. gent. 1, 96, 4.) „Alles liebt, inſofern es iſt, auf ſeine Weiſe von Natur ſein Sein, um vieles mehr (multo magis) liebt alſo Gott ſein Sein.“ (1, 80, 4.)

„Zeus, d. h. Gott, ſagt Solon in ſeinen Hypotheken, Ermahnungen an ſich (Anthol. Lyr. Bergk 13, 25), iſt nicht jähzornig, ὀξύχολος wie ein ſterblicher Menſch.“ Und in der Bibel ſagt der Prophet Hoſea (11, 9): „ich nicht thun will nach meinem grimmigen Zorn, noch mich kehren, Ephraim gar zu verderben, denn Ich bin Gott und nicht ein Menſch“, d. h. nicht ein Menſch, der in ſeinem Zorne unverſöhnlich beharrt, der nimmer gut wird, daher am Schluſſe des vorhergehenden Verſes Gott ſagt: „mein Herz hat ſich gewendet, mein Mitleid iſt entbrannt“, „meine Barmherzigkeit iſt zu brünſtig“, wie Luther überſetzt, und der Pſalmiſt: „barmherzig und gnädig iſt der Herr, geduldig und von großer Güte. Er wird nicht immer hadern, noch ewiglich Zorn halten.“ (Pſ. 103, 8. 9.) Nicht alſo der Zorn überhaupt, ſondern nur dieſe beſtimmten Arten des Zorns, wie der Jähzorn, der unverſöhnliche Zorn werden von Gott ausgeſchloſſen. Was wäre auch ein leidenſchaftsloſer Gott für den leidenſchaftlichen, ſinnlichen, naturkräftigen Menſchen der alten Welt? Nur wo der Menſch den Zorn überhaupt, auch an ſich ſelbſt verwirft, entfernt er ihn auch von ſeinem Gotte, ſeinem Ideale, ſeinem Wunſchweſen, denn er verneint nur von Gott, was er an ſich ſelbſt verwünſcht. Die Lüge, ſagt Plato (Pol. 2, 20 und 21), wird nicht nur von den Göttern, ſondern auch von den Menſchen gehaßt, aber ſie wird nur deßwegen von den Göttern gehaßt, weil von den Menſchen. So iſt der Menſch das Maaß und Original Gottes. „Gott iſt treu.“ (1. Kor. 1, 9.) Was heißt das? „Rabbi Simeon hatte von einem Iſmaeliten einen Eſel gekauft. Als ſeine Schüler an dem Halſe deſſelben einen Juwel hängen ſahen, riefen ſie aus: Rabbi! der Segen Gottes macht reich! (Sprüchw. 10, 22) er aber antwortete: ich habe den Eſel gekauft, aber nicht den Juwel, und gab dieſen dem Iſmaeliten zurück. Siehe, aus der Treue der Menſchen kannſt du die Treue Gottes erkennen.“ (Schoettg. Hor. Hebr. in 1. Cor. 1, 9.) „Ohne Glauben (und Vertrauen) iſt es unmöglich, Gott gefallen“ (d. h. „Gnade finden vor Gott“, Beifall finden bei ihm, von ihm geliebt werden, Hebr. 11, 6). „Aber auch die biedern Menſchen lieben nicht Diejenigen, die ihnen nicht glauben oder trauen, geſchweige erſt der Gott“, *οὐ φιλοῦσι τοὺς ἀπιστοῦντας.* (Xenoph. Cyrop. 7, 2. 17.) „Wie man, ſagt derſelbe (ebendaſelbſt 1, 6, 6), von den Menſchen nichts erwirkt, wenn man ſie um etwas Geſetzwidriges erſucht, ebenſo erhält man billiger oder natürlicher Weiſe nichts von den Göttern, wenn man ſie um etwas bittet, was den göttlichen Geſetzen (Naturgeſetzen) zuwider iſt.“ „Wenn ein Dichter achtungswerthe Menſchen unmäßig lachen (vom Lachen überwältigt werden) läßt, ſo iſt es nicht zu billigen, viel weniger, wenn Götter. Nicht iſt es daher zu billigen, wenn Homer von den Göttern ſagt: Unermeßliches Lachen erſcholl den ſeligen Göttern.“ (Plato Pol. 3, 3.) „Es iſt Gottes unwürdig, etwas ohne Zweck und Grund zu thun, denn es verträgt ſich dieß ſelbſt nicht mit der Würde eines ernſten Menſchen.“ (Cic. de div. 2.) Athenäus tadelt es in ſeinem Deipnoſophiſten (10, 33), daß von den Künſtlern und bei ſeinen feſtlichen Aufzügen Dionyſos weintrunken vorgeſtellt und ſo „den Zuſchauern gezeigt wird, daß der Wein ſelbſt auch den Gott beſiegt. Und doch würde ſich dieß nicht einmal ein geſetzter Mann gefallen laſſen.“ „Die Thränen (die blutigen Tropfen über den Tod des Sarpedon bei Homer I. 16,

459) dichten dem Gott nicht Traurigkeit an, denn dieſe iſt ſelbſt bei den Menſchen Krankheit oder Fehler, νόσημα.“ (Heraclid. P. Alleg. Hom. p. 466. Opusc. Mythol. Gale.) Wir kommen hier wieder auf die gemüthliche Verbindung (das Hendiadys) von Gott und Menſch, nur daß hier derſelbe Gedanke einmal im Poſitiv, das andre Mal im Superlativ ausgedrückt wird. Aber zerreißt nicht dieſes communiſtiſche Band von Gott und Menſch die Bibel, wenn ſie ſpricht: „Niemand iſt gut, denn der einige Gott?“ (Matth. 19, 17.) Nein! denn der Sinn iſt: Niemand iſt ſo gut, wie Gott, Niemand vollkommen, Niemand im höchſten Grade gut. Freilich kann man auch in der Begeiſterung für den höchſten Grad nur dem Beſten den Namen des Guten, nur dem Weiſeſten den Namen des Weiſen, nur dem höchſten Weſen den Namen und Rang des Weſens einräumen. Tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien. (Lebid, arabiſcher Dichter zur Zeit Muhameds.)

38.

Der Kultus.

Wie der Grundſtoff, das Grundweſen der Götter das menſchliche Weſen iſt, ſo ſind auch die (poſitiv) religiöſen Gefühle und Geſinnungen, d. h. die auf die Götter ſich beziehenden Gefühle und Geſinnungen rein menſchliche; denn ſie unterſcheiden ſich nicht von den Gefühlen und Geſinnungen, die der Unterthan ſeinem König, der Schützling ſeinem Beſchützer, der Knecht oder Diener ſeinem Herrn, das Kind ſeinem Vater gegenüber hat.

Gott iſt der Herr der Welt, der Menſchen, aber nur weil er ſie gemacht oder hervorgebracht. Der erſte, urſprüngliche Herr iſt der Vater — daher auch der erſte Bindeſtoff der Menſchheit das Blut, aber nicht das rohe, ſelbſtiſche Blut, das im Bruderkampf vergoſſen um Rache zum Himmel ſchreit, ſondern das ſchon im Menſchen zum Daſein eines andern Menſchen vorbereitete und umgearbeitete Blut. Nicht die verträgliche Hand, aber auch nicht die drohende, gewaltthätige Fauſt, überhaupt nicht die Glieder der Willkür — die Lenden nur — „Könige ſollen aus deinen Lenden kommen“ 1. Moſ. 35, 11 — ſind die Grundſäulen des Gemeinweſens. Der Contrat social, der Tractatus politicus, der Leviathan ſind grundlos, aber nicht weil ſie gottlos, ſondern naturlos ſind, wenigſtens nur eine und zwar ſpätere Thatſache der Naturgeſchichte des Menſchen zur einzigen und erſten gemacht haben. So wenig aber urſprünglich von einer willkürlichen Vereinbarung oder Unterwerfung, ſo wenig hängt von einer willkürlichen Gottesverehrung, d. h. einer ſolchen, die nur auf den guten Willen und Glauben des Menſchen ſich ſtützt, das Gemeinweſen ab. Die innerliche Grundlage, die Geſinnung, die Ehrfurcht, welche das Geweinweſen zu ſeinem Entſtehen und Beſtehen vorausſetzt, iſt die naturbegründete, mit der Muttermilch eingeſogene, aus phyſiſcher, unwillkürlicher Abhängigkeit und Anhänglichkeit entſprungene Ehrfurcht vor den Eltern. Zwiſchen der Ehrfurcht vor den Göttern und der Ehrfurcht vor den Eltern iſt aber kein Unterſchied. „Es iſt geſchrieben, ſagen die Rabbinen, 2. Moſ. 20, 12: Ehre (honora, כַּבֵּד) deinen Vater. Und anderswo ſteht geſchrieben Sprüchw. 3, 9: „„Ehre (honora, כַּבֵּד) Gott von deinem Gut.““ So ſehr ſetzt die Schrift die Ehre Gottes der Ehre der Eltern gleich. Anderswo heißt es 3. Moſ. 19, 3: „„Jeder fürchte (timeat, revereatur, תִּירָאוּ) Vater und Mutter““, und an einem Orte 5. Moſ. 6, 13: „„Fürchte (timebis, תִּירָא) den Herrn deinen Gott.““ So ſehr ſetzt die Schrift die Furcht Gottes der der Eltern gleich. Ferner heißt es

2. Moſ. 21, 17: „„Wer Vater oder Mutter fluchet, der ſoll des Todes ſterben.““ Aber 3. Moſ. 24, 15 heißt es: „„welcher ſeinem Gott flucht.““ So ſehr ſetzt die Schrift die Segnung (Lob) Gottes und der Eltern gleich.“ (Schoettg. H. H. in 1. Joh. 4, 20.) Es gibt daher, ſagt angeblich die Pythagoräerin Periktione bei Stobäus (Floril. 79. 50), „kein größeres Vergehn und Unrecht als die Gottloſigkeit (das Unehrerbietigſein, *ἀσεβεῖν*) gegen die Eltern.“ „Biſt du klug, mein Sohn, ſagt Sokrates (Xen. Mem. 2. 2. 14), ſo bitteſt du die Götter um Vergebung, wenn du gegen deine Mutter gefehlt haſt, damit nicht auch ſie dich für undankbar halten und dir ihre Wohlthaten entziehen.“ „Die Undankbaren ſind es, die ſich auch am wenigſten um die Götter, um die Eltern, um Vaterland und Freunde bekümmern.“ (Xen. Cyr. 1, 27.) Aber die Undankbarkeit gegen die Eltern iſt der höchſte Grad der Undankbarkeit. Wer gegen die Eltern undankbar und unehrerbietig, iſt es auch gegen die Götter. So hängt die Ehrfurcht vor den Göttern von der Ehrfurcht vor den Eltern ab; ja! ſie ſtammt ſelbſt von dieſer ab, ſie iſt nur von dieſen auf jene übertragen, wie überhaupt die Gottheit nur ein vom Menſchen auf die Natur übertragenes Weſen iſt. Erſt muß man auf der Erde Eltern haben, ehe man ſich im Himmel Eltern vorſtellen kann; erſt muß man dem unmittelbaren, gegenwärtigen Urheber ſeines Daſeins ſich zu Dank verpflichtet fühlen, ehe man auf den mittelbaren, entfernten Urheber dieſes Gefühl übertragen kann. Vom Verſtande oder von der Natur ausgegangen, ſind freilich die Eltern, da ſie ſelbſt die Natur zur Vorausſetzung haben, die zweiten Götter — *δευτέρους καὶ ἐπιγείους τινὰς θεούς* nennt ſie Hierokles bei Stob. 79. 53 —; aber vom Menſchen oder vom Gefühl aus ſind ſie „wegen ihrer Nähe, wie derſelbe ſagt, wenn man anders ſo reden darf, uns werther, geehrter (*τιμιωτέρους*)

ſelbſt als die Götter“, d. h. die erſten, eben weil die nächſten Götter. Wer nicht zuerſt aus Erfahrung weiß, was ein Vater iſt, weiß auch nicht, was ein Gott; wer nicht dem Menſchen gegenüber ſich als Kind gefühlt, kann auch nicht der Natur oder Gottheit gegenüber ſich als Kind denken und fühlen. Die Eltern ſind aber deßwegen Götter — *νόμιζε σαυτῷ τοὺς γονεῖς εἶναι θεούς* — Gegenſtände religiöſer oder, was eins iſt, höchſter Verehrung, weil ſie die Urheber oder Urſächer des höchſten Gutes, des Lebens ſind, *αἴτιοι τῆς γενέσεως*, wie ſie Diodor irgendwo und Anaximenes (Stob. 79, 37) nennt. Ebenſo iſt der Grund der Gottesverehrung, das, was Gott zu Gott, zu einem verehrungs- und anbetungswürdigen Weſen für den Menſchen macht, nur dieß, daß er der Urheber ſeines Lebens iſt, ſein „Schöpfer“, ſein Hervorbringer. עֹשִׂי, בֹּרְאִי mein Macher, mein Schöpfer, das heißt: mein Gott; „du Jehovah unſer Vater“, אָבִינוּ (Jeſ. 63, 16). „Du, Jehovah, heißt es nochmals (64,7), biſt unſer Vater, wir ſind der Thon, du aber unſer Bildner, das Werk deiner Hände wir alle.“ Der Unterſchied zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Vater — abgeſehen von dem übrigen, nicht hierher gehörigen Unterſchied zwiſchen Gott und Menſch — iſt nur der, daß jener der gemeinſchaftlich eigene, der allgemeine Vater iſt — *ὁ κοινὸς ἁπάντων πατὴρ ἀνθρώπων τε καὶ θεῶν Ζεύς* (Musonius Stob. 79, 51) — dieſer der ausſchließlich eigene Vater iſt. So gut aber der Menſch Gott als Vater gegenüber kindliche, ſo gut hat er Gott als bloßem Herrn gegenüber knechtiſche, Gott als König gegenüber unterthänige Gefühle und Geſinnungen. „Wenn ein Menſch, ſagt R. Samuel Ben David, zu einem irdiſchen König käme, um etwas von ihm zu erbitten, ſich aber von ihm wegwendete und mit ſeinem Nachbar ſpräche, ſo würde ſicherlich der König ihm zürnen und ihn aus ſeinem Palaſt fortgehen heißen. Ebenſo verhält es ſich, wenn Einer ſteht vor dem König aller Könige.“ (Schoettg. H. H. in 1. Cor. 14, 16.) „Thörichter“, ruft Tertullian dem Ketzer Marcion zu, welcher behauptete, daß Gott nur gut und daher nicht zu fürchten ſei, „du läugneſt, daß der, den du Herrn nennſt, zu fürchten ſei, da dieſer Name eine Macht bezeichnet, die man (auch?) fürchten muß? Aber wie wirſt du (ihn) lieben, wenn du dich nicht fürchteſt, ihn nicht zu lieben?“ (adv. Marc. 1. 27.) Jakob ſagt zu ſeinem Bruder Eſau, als dieſer ihn fragt: „was willſt du mit allem dem Heer?“ „Daß ich Gnade fände (in den Augen) vor meinem Herrn.“ 1. Moſ. 33, 8. Aber mit denſelben Worten ſpricht Abraham zu dem ihm erſcheinenden Jehovah: „Herr, habe ich Gnade gefunden vor deinen Augen“ (1. Moſ. 18, 3), und Lot zu den Engeln: „dein Knecht Gnade gefunden hat vor deinen Augen.“ (19, 19.)

Eben deßwegen, weil Gott Vater,. Herr, König, alſo auch dieſelben Gefühle und Geſinnungen für ſich beanſprucht, welche der Wohlthäter von ſeinem Günſtling, der Vater von ſeinem Sohne, der Herr von ſeinem Diener, kurz der Menſch von einem andern ihm verbundnen Menſchen verlangt, die Gottesverehrung alſo eine *Verbindlichkeit*, eine *Pflicht* iſt, eben deßwegen erſcheint auch dem in religiöſen Dingen Unwiſſenden, wenn gleich dieſer Unwiſſende ſonſt ein ſehr gelehrter Herr ſein mag, dem von religiöſen Vorſtellungen Beherrſchten der Atheiſt, d. h. der, welcher nicht das menſchliche Weſen an die Spitze der Welt ſtellt, nicht nur als ruchloſer Gottes*läugner*, weil er ſeinen Herrn, Schöpfer, Wohlthäter verläugnet, ſondern auch als ein moraliſches Ungeheuer, welches Alles über den Haufen wirft, jedes Verbrechens fähig iſt. Wer die erſte und höchſte Verbindlichkeit verwirft, wie kann der andere untergeordnete Verbindlichkeiten anerkennen? Wer das Recht Gottes auf

Anerkennung und Verehrung nicht achtet, wie kann der die Rechte ſeiner Nebenmenſchen reſpectiren? Wer ſeinen geiſtigen Vater geiſtig tödtet, wie ſollte der nicht auch ſeinen irdiſchen Vater leiblich tödten? Wenn daher die Theiſten ſonſt läugnen, daß der Gott des Menſchen ein menſchliches Weſen iſt und zwar im edlen Sinne des Worts, ſo geſtehen ſie in ihren Vorſtellungen vom Atheismus ein, daß ihr Gott ein menſchliches Weſen und zwar im gemeinſten, niedrigſten Sinne des Wortes, daß es ſich in ihrer Religion, in ihrem Gotte nur um ihr eigenes liebes Blut und Gut handelt; denn „die Negation“, die Aufhebung Gottes iſt ihnen nichts anderes, als die Auflöſung der „ſittlichen Bande“, d. h. der Bande, die den Menſchen an ſein Leben, ſein Eigenthum, ſeine Familie, ſeine Rechte und beſonders Vorrechte knüpfen. Allerdings hängen die ſittlichen Bande von den Göttern ab, aber nur da, wo Alles von den Göttern abhängt, wo der Segen des Acker- und Weinbaus noch nicht durch den Dünger der Chemie, ſondern nur durch die Huld der Götter bedingt iſt, noch nicht Naturgeſetz, Naturnothwendigkeit, ſondern nur ihr Wille über Wind und Wetter, Regen und Sonnenſchein je nach dem Betragen der Menſchen gegen ſich und die Götter verfügt, wo die Götter noch unmittelbaren, vertrauten Umgang mit den Menſchen pflegen, „in wandernder Fremdlinge Bildung, jede Geſtalt nachahmend, durchgehn die Gebiete der Menſchen, Thaten des Uebermuths und der Frömmigkeit anzuſchauen.“ (Hom. O. 17, 485.) Wo Zeus Xenios der einzige Schutz des Fremdlings iſt, da hängt freilich von der Anerkennung und Verehrung des Zeus auch die Anerkennung und Heilighaltung des Gaſtrechts ab; und da, wo richtiges Maaß und Gewicht Sache der Religion, nicht der Polizei, Sache Gottes, nicht des Menſchen iſt, wie bei den Iſraeliten, wo es heißt: „Richtige Waage iſt Jehovah heilig“ (Sprüchw. 16, 11), „wo alſo leichteres Gewicht führen Frevel gegen Gott“, wo im Allerheiligſten ein Originalmaaß ſtand (Michaelis, Moſ. Recht §. 227), die Aufſicht über Maaß und Gewicht demgemäß eine Verrichtung der Diener Gottes war (Ebend. §. 52); da iſt freilich mit dem Gotte auch das Ebenmaaß und Richtſcheit des menſchlichen Verkehrs, des Handels und Wandels aufgehoben. Wo aber ein Gottesamt zu einem Staatsamt, der Staat ſelbſt zum Zeus Xenios wird, wo der Menſch eine Verrichtung oder Eigenſchaft Gottes in der Menſchenwelt zu einer ſelbſtſtändigen geſetzlichen Anſtalt oder Tugend, in der Natur zu einer ſelbſtſtändigen Kraft macht, wo es alſo eine ſelbſtſtändige Staats- und Rechtslehre, eine ſelbſtſtändige Naturlehre gibt, die nicht mehr im Winde den Hauch Gottes (Jeſ. 40, 7), im Donner die Stimme Gottes, im Blitz das Feuer Gottes (1. Kön. 18, 38) erblickt, da iſt der Atheismus nicht nur eine wiſſenſchaftliche, ſondern auch *ſittliche Wahrheit und Nothwendigkeit*. Es gibt nur Einen wahren, Einen ehrwürdigen Gott — es iſt der unmittelbare, ſelbſtthätige, ſelbſtredende, ſelbſtleuchtende, ſelbſtblitzende, ſelbſtdonnernde, ſelbſtregnende Gott der alten Welt. Entweder *dieſen* oder *keinen* Gott. Auch die Götter gedeihen nicht auf jedem Boden, auch ihre Exiſtenz iſt an Zeit und Raum gebunden. Nur da iſt der Gottesglaube Wahrheit und Geſundheit, wo er *Natur* iſt, wo der Atheismus, verſteht ſich der theoretiſche, von dem die Bibel, wenigſtens das Alte Teſtament nichts weiß, eine *Unmöglichkeit*, der Gottesglaube eine unumgängliche Nothwendigkeit, wo er eins mit dem Verſtande des Menſchen ſelbſt iſt, wo dieſer ſich gar keine andere Urſache überhaupt denken kann, als einen Gott, wo alſo der Gottesbeweis noch kein Bedürfniß iſt, auf deſſen Befriedigung Prämien und Stipendien ausgeſetzt ſind, der Gottesglaube noch kein Verdienſt, welches von ſervilen Zeitungsſchreibern und Polizeidienern öffentlich ausposaunt wird, um durch den Glauben an den Höchſten ſich die Gunſt des Allerhöchſten zu erwerben.

39.

Das Symbol.

Die Wahrhaftigkeit und Innigkeit der Götterverehrung beruht nur darauf, daß die Götter nicht dem Namen, ſondern der That nach, wirklich Väter, Herren, Wohlthäter, Freunde der Menſchen, daß ſie alſo keine den Gefühlen und Geſinnungen, die der Menſch dem Menſchen gegenüber in dieſen Verhältniſſen hat, widerſprechende Weſen ſind. Wären die Götter Das, wofür ſie ihre falſchen oder unwiſſenden Freunde ausgeben, von allem Menſchlichen abgeſonderte Weſen, Weſen nicht nur ohne die Schwächen und Fehler, ſondern auch ohne die Kräfte und Tugenden des Menſchen, Weſen alſo ohne Verſtand, ohne Willen, ohne Gefühl für den Menſchen, ſo fiele auch auf Seiten des Menſchen der Verſtand, der Wille, das Gefühl für die Götter, hiermit der Grund zu ihrer Verehrung hinweg. Müßte ſich der Menſch in der Religion dieſelbe Tortur anthun, um ein beſonderes, außer- und übermenſchliches Gottesgefühl zu erheucheln, die er ſich in der Theologie anthut, um einen beſondern Unterſchied zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Weſen ausfindig zu machen, ſo verwandelte ſich ſein Vertrauen in Mißtrauen, ſeine Verehrung in Verachtung, ſeine Liebe in Haß, ſo würfe er geradezu ſeine Götter zum Teufel. Die Götter ſind weſentlich, wenn ſie wenigſtens wahre Götter ſind, gute Weſen, aber ihre Güte beſteht vor Allem darin, daß ſie dem Menſchen keine theologiſche Heuchelei, keine geiſtliche Verſtellung zumuthen, daß ſie ihn auch ſich gegenüber Menſch ſein laſſen, daß ſie keine andern Dienſte und Gaben von ihm verlangen, als er andern von ihm geliebten und verehrten Menſchen erweiſt und ſich ſelbſt wünſcht, daß ſie ſeine Genüſſe, ſeine Gefühle und Geſinnungen zu den ihrigen machen, nicht mit vornehmer Ekelhaftigkeit die Speiſen und Getränke von ſich ſtoßen, die das Herz des Menſchen erfreuen, kurz daß ſie in aller Ehrlichkeit und Offenheit dem Menſchen zu verſtehen oder doch zu empfinden geben, daß ſie Weſen ſeines Gleichen, ſeines Weſens, daß ſie, wenn auch nicht von Geſtalt, doch von Herzen Menſchen ſind, daß ſie ſich nur dadurch von den Sterblichen unterſcheiden, daß ihre Kraft und Einſicht noch dahin reicht, wo dem Verſtande des Menſchen ein undurchdringliches Dunkel, ſeinem Willen, ſeinem Wirkungsvermögen eine unüberſteigliche Schranke entgegentritt. „Ich weiß nicht, ſagt die Mutter zu ihren ſieben Märtyrerſöhnen, wie ihr in meinem Leibe wurdet, noch habe ich euch den Lebensathem gegeben und den Bau eines jeden zuſammengefügt.“ (2. Macc. 7, 22.) Aber gleichwohl weiß ich, daß die Thätigkeit, die euch gebildet, nur die Thätigkeit eines Auges und einer Hand iſt und ſein kann; ſo daß die göttliche Thätigkeit nur die ununterbrochene Fortſetzung, Ausführung und Vollendung der durch den Widerſtand der Natur gewaltſam gehemmten und abgebrochenen menſchlichen Thätigkeit iſt. Was daher der Menſch nicht durch ſich ſelbſt ſieht und erkennt, das erklärt und erleuchtet er ſich durch das göttliche Auge; was er durch ſeine eigne Hand nicht zu erfaſſen vermag, das begreift er durch die göttliche. Und eben deßwegen gibt er auch in herzlicher Dreiſtigkeit dem göttlichen Auge, was des Auges, der göttlichen Hand, was der Hand iſt — dem Auge den Blick der Bewunderung, der Hand den Druck des

Dankes, den Kuß der Verehrung, aber keinen ſymboliſchen, ſondern wirklichen Kuß.

„Der Cultus (ſagt O. Müller in ſeinen Proleg. zu einer wiſſ. Myth. S. 258), welcher die Gefühle des Göttlichen in ſichtbaren äußeren Handlungen darſtellt, war ſeiner Natur nach durch und durch ſymboliſch. Niemand kann im Ernſte zweifeln, daß das Niederfallen bei der Anbetung ſymboliſch ſei, indem körperliche Erniederung ſehr deutlich geiſtige Unterordnung bezeichnet ... aber daß es auch das Opfer iſt, iſt gerade ebenſo gewiß. Wie wollte ſich denn das anerkennende Gefühl, daß es der Gott iſt, der uns ſpeiſt und tränkt, in Handlungen kund geben, als dadurch, daß ihm ein Ehrenantheil von der Nahrung gegeben und dem menſchlichen Gebrauche entzogen wurde. Weil aber das Symboliſche eben darin ſein Weſen hat, daß man das Zeichen in wirklichem Zuſammenhang mit dem Bezeichneten denkt, lag hier der abergläubiſche Irrthum ſehr nahe, den Göttern werde damit wirklich etwas Angenehmes erzeigt; ſie genöſſen davon. Aber den Gebrauch aus dieſem Aberglauben abzuleiten, mit andern Worten die Abſicht, einen Fettdunſt zu erregen, für den urſprünglichen Grund aller Opfer zu erklären, wird wohl ſchwerlich angehen. Man müßte denn meinen, bei der Libation werde der Wein deßwegen auf die Erde gegoſſen, damit ihn die Götter auflecken!“ Welche Willkür, die Vorſtellungen des modernen abſtracten Theismus zum Maaßſtab der alten Welt zu machen, und nun die urſprünglichſten, unmittelbarſten, kindlichſten Vorſtellungen für abergläubiſchen Irrthum zu erklären, da doch offenbar überall gerade die im Sinne der ſpäteren Zeit abergläubigſten Vorſtellungen und Gebräuche die älteſten ſind, überall, wo der Menſch vom ſogenannten Glauben zum Aberglauben abfällt, dieſer Abfall nur eine Rückkehr zum Glauben der Urväter iſt. So wie die Thräne kein bloßes Zeichen, ſondern wirklicher Ausdruck und Ausfluß des Schmerzes iſt, ſo iſt auch das Niederfallen bei der Anbetung urſprünglich kein bloßes Zeichen der Unterwürfigkeit und Höflichkeit, ſondern ein unmittelbarer, unwillkürlicher Ausdruck von der Gewalt der Empfindungen und Gemüthsbewegungen, mit denen er zu den Göttern fleht; denn die Macht, vor der ſich der Menſch zuerſt beugt und zu Boden fällt, ſelbſt wo er ſich vor den Göttern niederwirft, iſt die Macht ſeiner Furcht, ſeiner Schmerzen, ſeiner Wünſche, ſeiner Herzensangelegenheiten. Erſt aus dieſem unwillkürlichen ſich zu Boden Werfen iſt das willkürliche entſprungen und auch ohne innere Nothwendigkeit, ohne die entſprechende Urſache zur religiöſen Mode geworden. Wo der Menſch noch nicht Geiſt und Körper auseinander reißt, wo die Cultur noch nicht in der Kunſt der Verſtellung beſteht, in der Geſchicklichkeit, Alles auch ohne inneren Drang und Grund thun und ſagen zu können, da iſt die körperliche Erniedrigung, da iſt überhaupt das der ſpätern Zeit ſymboliſche Zeichen der Sache die Sache ſelbſt — ein Sinnbild, ja! aber ein Bild, das nicht ὁμοιούσιος, ſondern ὁμοούσιος, nicht ähnlichen, ſondern gleichen, deſſelben Weſens mit dem Weſen ſeines Gegenſtandes iſt.

„Das Waſchen mit Waſſer, die körperliche Reinheit war bei den Prieſtern Symbol der moraliſchen Reinheit, der Sündloſigkeit.“ Nein! ſie war mehr, ſie war Sache ſelbſt, weſentlicher Beſtandtheil der moraliſchen Reinigkeit ſelbſt. Der Mörder befleckt ſich mit Blut, der Unmäßige mit Speiſen und Getränken, der Zornige mit Geifer, der Unzüchtige mit veneriſchem Gifte, der Liederliche mit ſeinen eignen Excrementen, kurz der moraliſch Schmutzige mit körperlichem Schmutze aller Art. Wer dagegen keinen Schmutz an und auf ſich leiden kann, kann auch keinen in ſich leiden, wenigſtens ſo lange er in der Harmonie von Geiſt und Körper lebt, wie das Alterthum, deſſen Ethik ſich auf Phyſik gründete, deſſen Haß gegen das Laſter phyſiſcher Abſcheu war.

Die Griechen und Römer opferten den obern Göttern, den Göttern des Lichts und Lebens weiße, den untern, den Göttern des Todes und der Finſterniß ſchwarze Thiere und drehten dieſen beim Schlachten den Hals unterwärts, jenen aufwärts. Dieſe Handlungen und Farben ſind Zeichen, die aber das Weſen, die Bedeutung der betreffenden Götter nur auf ſynonyme, gleichbedeutende Weiſe verſinnlichen, denn Weiß wirft das Licht unzerlegt zurück, erhellt, erheitert, erfreut; Schwarz verſchluckt alle Farben, alle Lichtſtrahlen, wie die Unterwelt alle Lebensfreuden, macht finſter, traurig, verſtimmt. „An den Horäen, dem den Göttinnen der Jahreszeiten gewidmeten Feſte in Athen, wo ſie um Abwendung der übermäßigen Dürre angerufen wurden, ward das ihnen beſtimmte Opferfleiſch nicht gebraten, welches ein Symbol der Hitze geweſen wäre, ſondern geſotten, weil das Sieden mehr eine obſchon durch Wärme gemäßigte Feuchtigkeit anzeigt.“ (Nork, Etym. ſymb. mythol. Wörterb. Horen. Vgl. auch Heffter, Relig. der Griech. und Röm. S. 162.) Der Menſch thut, was die Götter, aber nur im Kleinen, was ſie im Großen thun; er verſinnlicht die Sache durch die Sache ſelbſt, wie hier das Zeitigen der Früchte durch Kochen, die wohlthätige Wirkung der durch Feuchtigkeit gemilderten Wärme durch eben dieſelbe, nur daß die Sache der Götter Natur, die des Menſchen Kunſt iſt, die religiöſe Mimik daher unendlich hinter ihrem Gegenſtand zurückbleibt.

Das Symbol ſtellt ein Allgemeines dar, einen Gattungsbegriff, aber in einem Einzelnen, das ſelbſt zu dieſer Gattung gehört, ſelbſt ein Stück Gattung iſt, ja urſprünglich die ganze Gattung in ſich faßt. So iſt der Phallus ein Symbol der göttlichen

Schöpfungskraft; aber der Phallus, freilich nicht der hölzerne oder ſteinerne, iſt ein Organ, womit man keine Sinnbilder, ſondern wirkliche Weſen macht, ein Organ alſo der ſchaffenden Naturkraft ſelber; ſo iſt die Flamme ein Symbol der Veſta, der Göttin allerdings des bildlichen Feuers, der Liebesgluth, mit der der Menſch an ſeiner Vaterſtadt, ſeiner Familie, ſeinem Heerde hängt, der Eigenliebe alſo und Eigenwärme — ἑστίας, οὗ οὔτε ὁσιώτερον χωρίον ἐν ἀνθρώποις, οὔτε ἥδιον, οὔτε οἰκειότερόν ἐστιν οὐδέν (Xenoph. Cyr. 7. 5. 56) — aber auch der Göttin des wirklichen, ſinnlichen Heerdfeuers, denn ohne phyſiſches Feuer auch kein moraliſches Feuer, die Flamme alſo Veſta ſelbſt. Nec tu aliud Vestam, quam vivam intellige flammam. (Ov. Fast. 6. 291.) Das Symbol iſt pantheiſtiſch, nicht theiſtiſch. So iſt auch das Licht nicht deßwegen Sinnbild des Geiſtes, die vom Licht entnommenen Ausdrücke, wie z. B. Erleuchtung, Aufklärung, ſind nicht deßwegen zum Ausdruck des geiſtigen Klarwerdens gemacht worden, weil der Menſch zwiſchen dem Lichte in ſich und dem ſinnlichen Lichte eine Verwandtſchaft oder Aehnlichkeit entdeckt hat, ſondern deßwegen, weil das Geſicht die erſte Einſicht, weil mit dem Eröffnen der Augen auch der Menſch erſt zum Bewußtſein erwacht, weil der erſte Unterſchied zwiſchen Täuſchung — die Ἀπάτη iſt eine Tochter der Nacht — und Wahrheit der Unterſchied zwiſchen Nacht und Tag, kurz weil das ſpätere ſinnbildliche Licht das erſte eigentliche Licht des Menſchen iſt. So heißt auch der Begriff nur deßwegen ſo, weil der Begriff mit der Hand auch der erſte Begriff im Kopfe iſt, weil der Menſch zuerſt nur erfaßt, was er anfaßt, nur weiß, nur begreift, was Feuer, was Waſſer, was Stein, was Fleiſch, was Schein, was Sein, wenn er die Dinge betaſtet. Die Sprache bewahrt treu und dankbar in den Worten die erſten, unauslöſchlichen, unvergeßlichen Eindrücke; erſt, wenn dieſe vergeſſen ſind, die Begriffe erweitert und verallgemeinert werden, wird der urſprüngliche, eigentliche Sinn zu einem nur bildlichen. Wie aber in der Sprache, ſo wird auch in der Religion, was urſprünglich die Sache ſelbſt war, ſpäter zu einem bloßen Bilde. So gewiß die hölzernen Pferdeköpfe auf den Bauernhäuſern in vielen Gegenden Norddeutſchlands erſt an die Stelle der weiland wirklichen Pferdeköpfe (Nork, Andeut. e. Syſt. der Mythol. S. 79), die bildlichen oder ſymboliſchen Menſchenopfer in Rom — die Oscilla ad humanam effigiem arte simulata, Macrob. Sat. 1, 7 — erſt an die Stelle wirklicher Menſchenopfer getreten, ſo gewiß ſind auch ſo viele andere Puppenſpiele der Symbolik erſt an die Stelle craſſer Wirklichkeit getreten.

Speiſen und Getränke ſind allerdings auch Zeichen, aber Zeichen von dem Bedürfniß des Eſſens und Trinkens, Zeichen, die erſt im Genuß ihren Sinn finden. Der Genuß von Speiſe und Trank iſt für den geſunden, naturgetreuen, unverdorbenen Menſchen noch keine traurige, ſündhafte oder wenigſtens durch den Sündenfall verurſachte Nothwendigkeit, ſondern ein Freudenfeſt — den Hebräern war ein Gaſtmahl ſogar das Sinnbild der höchſten Seligkeit. Wie ſollte der Menſch daher die Götter, denen er alles Gute verdankt, aber eben deßwegen auch aus Dankbarkeit zurückgibt, von dieſem Freudenfeſte ausſchließen? Sollte er die Götter nur zu müßigen Zuſchauern, mit der Opfergabe von Speiſe und Trank nur ihrer Güte und Oberherrlichkeit ein Compliment machen? Genügte dazu nicht ein modernes Tiſchgebet? Wozu eine Handlung, ohne den Sinn und Zweck dieſer Handlung? Wozu ein Ehrenantheil an der Nahrung ohne wirklichen Antheil? Wie kann ich einem Nichtſehenden für die Gabe der Mittel zum Malen durch ein Gemälde, einem Nichthörenden für die Gabe der Muſik durch ein Concert meine Verehrung und Dankbarkeit bezeigen und ausdrücken? Wenn es Aberglaube iſt, den Göttern Speiſe und Trank zu opfern oder geben, weil ſie deren nicht bedürfen, ſo iſt es auch Aberglaube, zu den Göttern zu beten, Aberglaube, überhaupt die Götter zu verehren: denn ſie brauchen auch im Sinne des rationaliſtiſchen oder philoſophiſchen Theismus keine Gebete, keine Verehrung. Aber dieſer Sinn iſt nicht der Sinn der Götter, der wahren, unverſtümmelten, unverkürzten Götter. Der Menſch ſoll ſie verehren, weil ſie verehrt ſein wollen. Nur in einem entſprechenden Sinn des Gegenſtandes der Verehrung liegt der Grund und Sinn jeder Verehrung, Religion ausdrückenden Handlung. „Jene den ganzen Tag verſöhnten den Gott mit Geſange, ſchön anſtimmend den Päan (Geſang an Apollo), die blühenden Männer Achaias, preiſend des Treffenden Macht; und er hörete freudiges Herzens“, *ὁ δὲ φρένα τέρπετ’ ἀκούων*. (Hom. Il. 1, 474.) So ſinnlos es wäre zu den Göttern zu flehen, oder gar ſie mit Sang und Klang zu ehren, ohne den entſprechenden Sinn dafür bei ihnen vorauszuſetzen, ſo ſinnlos wäre es, ohne Genußvermögen auf Seiten der Götter ihnen Speiſe und Trank vorzuſetzen. Wenn die Chriſten ſich gegen die Abſtammung des Menſchen von der Natur ſträuben, wenn ſie ſchließen: ein empfindendes, denkendes, wollendes Weſen kann nur von einem Weſen entſpringen, welches dieſe Eigenſchaften ſchon fix und fertig in ſich hat, ſo müſſen ſie es den Heiden, welche auch im Eſſen und Trinken Menſchen und nicht Thiere waren, nicht verargen, wenn ſie ſchloſſen: eſſende und trinkende Weſen können nur von einem Weſen kommen, welches ſelbſt ißt und trinkt. Ueberdem iſt es höchſt auffallend, wie Chriſten ſich über die gegenſtändliche göttliche Bedeutung des Opfergenuſſes oder Opferdunſtes bei den Heiden luſtig machen können, da doch in der Bibel das Opfer das Brot, die Speiſe Gottes, לחם אלהים heißt, ja der Bibel zufolge das gegenwärtige, folglich auch chriſtliche Menſchengeſchlecht nur dem ſinnlichen Genuß, dem göttlichen Wohlgeruch des Brandopfers Noahs — „und der Herr roch den lieblichen Geruch und ſprach in ſeinem Herzen: ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen“ (1. Moſ. 8, 21) — ſeine Exiſtenz verdankt.

Allerdings lecken die Götter nicht den für ſie auf die Erde gegoſſenen Wein auf, weder mit einer menſchlichen Zunge, noch einem thieriſchen Rüſſel, ſo wenig als die Götter beſondere akuſtiſche Werkzeuge nöthig haben, um die in die Luft ausgeſtrömten Klagen und Gebete der Sterblichen gehörig auffangen und verſtehen zu können. Sie genießen Speiſe und Trank nicht auf wirkliche, d. h. ſinnlich wahrnehmbare Weiſe — wenn nicht anders ihre geiſtlichen oder vielmehr fleiſchlichen Stellvertreter tabula rasa machen — ſie eſſen und trinken nur im Glauben, in der Einbildung, in der Idee. Wie ſie nur die abgeſonderten Verrichtungen, die Geiſter der Sinne haben, ohne die leiblichen Sinne ſelbſt, wenn gleich dieſe in der Vor- und Darſtellung eine Rolle, übrigens nur auf ihrer Oberfläche ſpielen, ſo haben ſie auch nur den abgeſonderten Genuß, den Geiſt des Eſſens und Trinkens, ohne die beim Menſchen mit dieſen Acten verbundenen Anthropopathismen und Anthropomorphismen. Das Eſſen und Trinken in ſeiner ganzen Ausführlichkeit und Förmlichkeit vorgeſtellt, iſt allerdings eine profane, irreligiöſe, der Götter unwürdige Vorſtellung; aber an dieſes profane Detail denkt auch nicht der Opfergläubige. Ueberdem iſt Eſſen und Trinken eine Verrichtung, die nur für den Eſſenden und Trinkenden ſelbſt, aber für den Andern keinen Werth, kein Intereſſe hat, ein bloßer Privatact; die Götter ſind aber weſentlich öffentliche Weſen, Richter, Regenten, Wächter, Beſchützer, weſentlich Weſen nicht für ſich, ſondern für den

Menſchen. Das Privatliche, das profane Gedanken und Vorſtellungen Erweckende tritt daher zurück oder verſchwindet gänzlich vor ihrer öffentlichen Bedeutung und Würde. Namentlich iſt das Ausgezeichnete des hebräiſchen Gottes, daß ſein ganzes Weſen trotz ſeiner ſonſtigen Körperlichkeit und rohen Leidenſchaftlichkeit in ſeinen öffentlichen Charakter, ſeine demokratiſche Wirkſamkeit aufgeht, daß er mit Leib und Seele, „von ganzem Herzen und von ganzer Seele“, wie (Jerem. 32, 41) Jehovah von ſich ſagt, Volksfreund, Volksführer, Volkslehrer, Volksgeſetzgeber iſt, während der Zeus der Griechen neben ſeinem öffentlichen Leben und Weſen auch ein nur auf ſich ſich beziehendes Weſen, ein häusliches, geſchlechtliches, alſo auch Privatleidenſchaften und Liebſchaften ausgeſetztes, damit anſtößiges, dem Weſen eines Gottes widerſprechendes Leben hat.

So iſt es auch ein anſtößiger Anthropomorphiſmus, wenn man ſich das göttliche Auge und Herz in der ganzen Ausführlichkeit und Förmlichkeit der menſchlichen Seh- und Empfindungsorgane vorſtellt und ausmalt; aber daß Gott ſieht, daß er hört, daß er ein Herz hat d. h. daß er empfindet, daß er barmherzig iſt, das iſt abſolut nothwendig für den Menſchen und eben deßwegen abſolut weſentlich für Gott — „Alles, ſagt z. B. Tertullian, muß er (Gott) haben wegen Alles, ſo viele Gemüthsbewegungen (sensus) als auch Veranlaſſungen derſelben: Zorn wegen der Verruchten und Galle wegen der Undankbaren ... und Barmherzigkeit wegen der Irrenden“ (adv. Marc. 2. 16) — das iſt reine Menſchheit und doch volle Gottheit.

Oder iſt etwa auch das göttliche Auge, das göttliche Herz nur eine „Metapher“, nur ein bildlicher Ausdruck, ein Zeichen von göttlichen Kräften und Eigenſchaften, die an ſich oder im Gegenſtande etwas ganz Andres ſind, als im menſchlichen Sinne, ſo daß das göttliche Auge auf das menſchliche gerade ſo paßt, wie die Fauſt aufs Auge, das Auge in ihm ſo viel wie kein Auge, das Herz in Gott ſo viel wie kein Herz iſt? Welche teufliſche Maskerade! Nein! dieſe Ausdrücke ſind den Gegenſtand, die Sache ſo, wie ſie nur bezeichnet werden kann, bezeichnende Ausdrücke, ſo zu ſagen Nomina propria, Eigennamen, die weder im Himmel, noch auf Erden, mit andern Namen oder Zeichen vertauſcht werden können, ſo wenig Metaphern oder Symbole ſind, als das menſchliche Auge und Herz, Ausdrücke, die im eigentlichen, ja im übertrieben eigentlichen, im allereigentlichſten Sinne zu nehmen ſind, ſo daß der Unterſchied nur darauf hinausläuft, daß das göttliche Auge mehr Auge iſt, als das menſchliche, das göttliche Herz mehr Herz, als das menſchliche, erſt recht, erſt eigentlich Herz iſt, weil bei Gott die Schranken und Hinderniſſe wegfallen, welche das Herz des Menſchen nicht Herz, ſein Auge nicht Auge ſein laſſen. Das göttliche Auge iſt nur der innige, ſelige Wunſch des menſchlichen Auges, daß keine Finſterniß für es exiſtire, daß Alles licht und klar ſei, das göttliche Herz nur der innige, ſelige Wunſch des menſchlichen Herzens, daß keine Bosheit und Kümmerniß es bedrücke, daß Alles ſich herzlich gut und glücklich ſei. „Zeus, ſagt Dio Chryſoſtomus (Or. 12. 76 ed. Emper), heißt φίλιος und ἑταιρεῖος, Beſchützer der Freund- und Bruderſchaft, weil er alle Menſchen zuſammenführt (verbindet) und will, daß ſie freundſchaftlich gegen einander ſeien, Keiner Keinen haſſe und befeinde" d. h. Zeus (im Sinne der ſpätern Griechen) iſt, als der Freundſchaftliche, nichts andres, als der Wunſch allgemeiner Menſchenliebe.

Der Unterſchied überhaupt zwiſchen anthropomorphiſchen, menſchlichen und göttlichen Eigenſchaften oder Vorſtellungen, der Unterſchied alſo zwiſchen Menſchſein und Nichtmenſch-, Gottſein iſt nur, wie wir ſchon oben ſahen, der Unterſchied zwiſchen den

Arten und der Gattung, zwiſchen den Specialitäten oder Modalitäten und der Weſenheit, zwiſchen den Nebenſachen und der Hauptſache einer menſchlichen Eigenſchaft, Kraft oder Thätigkeit. Was nothwendig und unentbehrlich iſt, was nicht mehr verneint, nicht mehr weiter verdünnt werden kann, ohne ins pure Nichts zu verfallen, das iſt kein Anthropomorphismus mehr, wenn es gleich nur das höchſte und letzte, das weſentliche Menſchliche iſt. Was der Menſch nicht an ſich ſelbſt aufgeben kann, ohne ſich als Menſch aufzugeben, das kann er auch nicht an Gott aufgeben, ohne Gott ſelbſt aufzugeben. Daß ich dieſe Empfindung gerade habe, dieſe Empfindung der Reue, des Grams, des Neids, des Abſcheus, das iſt nicht nothwendig; aber gebe ich die Empfindung überhaupt auf, ſo gebe ich mich den Menſchen auf. Und mein Aufſteigen von mir zu Gott beſteht nicht darin, daß ich plötzlich aus der heißen Zone der menſchlichen Empfindung des Anthropopathismus in das Eismeer gänzlicher Empfindungsloſigkeit überſpringe, ſondern nur darin, daß ich mich zu ſolchen Empfindungen erhebe, die mir gerade die Nothwendigkeit, Herrlichkeit, Seligkeit d. h. eben Göttlichkeit der Empfindung vergegenwärtigen. So wie die Lunge, wenn ſie von erſtickenden Luftarten beläſtigt wird, nur nach reiner, nicht keiner Luft, nicht nach dem leeren Raum ſich ſehnt, ſo iſt auch die Sehnſucht des Menſchen, des Endlichen nach dem Unendlichen nicht die Sehnſucht nach einem leeren Sein, welches gleich Nichtſein iſt, ſondern nur die Sehnſucht des Kranken nach Geſundſein, des Gefangenen nach Freiſein, des Zweifelnden nach Klarſein. Zweifel, Unfreiheit, Krankheit ſind Anthropopathismen, menſchliche Zuſtände, aber klar, frei, geſund ſein heißt Gott ſein. Klarheit, Freiheit, Geſundheit haben nichts außer und über ſich, was ihnen als Ideal vorſchwebte, keinen Wunſch eines Andern, eines Endes, ſie ſind in ſich geſättigte Vollkommenheiten.

Was aber der Menſch nicht von ſich wegwünſcht und wegwünſchen kann, ſo lange er wenigſtens noch nicht verrückt iſt, das kann er auch nicht von Gott wegdenken. Gott hat keine Freude an dem Tode „des Menſchen“, nein! die Gottheit iſt ſelbſt nichts andres als die Freude, die eine menſchliche Kraft oder Fähigkeit an ihrer Vollkommenheit und Geſundheit hat; ſie iſt nicht über und außer den menſchlichen Kräften ſelbſt, ſondern nur über dem, was innerhalb einer Kraft der Menſch von ihr wegwünſcht und wegdenkt; ſie iſt die menſchliche Kraft ſelbſt, nur befreit von den läſtigen Beſchränkungen, Zuthaten und Anhängſeln, womit ſie im Menſchen verbunden iſt.

„Dieß iſt für das Bild Gottes im Menſchen zu halten, daß der menſchliche Geiſt dieſelben Gemüthsbewegungen und Gefühle hat, die auch Gott hat, obgleich nicht ſo, wie Gott … denn ſo verderblich ſie im Menſchen die Verderblichkeit des menſchlichen Weſens macht, ſo unverdorben macht ſie in Gott die Unverderblichkeit des göttlichen Weſens. Gott erzürnt, aber ohne ſich zu erbittern, ohne ſich ſelbſt zu gefährden, er kommt in Bewegung, aber nicht in Zerrüttung.“ (Tert. adv. Marc. 2, 16.) „Einige Gemüthsbewegungen werden Gott ſo zugeſchrieben, daß ſie wirklich und eigentlich in ihm ſind, aber nicht in der unvollkommenen Weiſe, wie im Menſchen. So iſt in Gott Freude, gaudium, aber unendlich größere, als die Menſchen haben und ſich denken können. Andere menſchliche Gemüthsbewegungen oder ihre beſondern Beſchreibungen gelten nicht eigentlich von Gott.“ (Glassii Philol. sacr. p. 942—43.) „In Gott iſt keine Hoffnung, denn obwohl ſie ſich auf ein Gut bezieht, ſo iſt doch dieſes ein erſt zu erlangendes, keine Sehnſucht, keine Furcht, keine Reue, kein Neid, denn ſie ſind Arten der Traurigkeit, kein Zorn als Verlangen der Rache. Aber Ergötzen, delectatio und Freude ſind in Gott, aber nicht als Paſſionen, Gemüthsbewegungen (ſcholaſtiſch-ſophiſtiſche Diſtinction!), denn die Freude bezieht ſich auf ein gegenwärtiges Gut, und ſie widerſpricht daher weder hinſichtlich ihres Gegenſtandes, welcher ein Gut iſt, noch hinſichtlich ihres Verhältniſſes zum Gegenſtand einer göttlichen Vollkommenheit. Aber ebenſo wie die Ergötzung, iſt die Liebe eigentlich, proprie in Gott." (Thomas Aq. Summa contra Gent. l. 1. c. 89—91.) Was übrigens der Menſch von ſich in Gott oder als Gott ſetzt, was nicht, das hängt von der verſchiedenen Beſchaffenheit, Bildung und Anſicht des Menſchen ab. Wenn z. B. die ſcholaſtiſchen Theologen, wie ſoeben Thomas Aquino von den menſchlichen Affecten nur Liebe und Freude im eigentlichen Sinne von Gott gelten laſſen, ſo ſetzten dagegen die anthropologiſchen reformatoriſchen Theologen auch andere Affecte in Gott. „Gott liebt wahrhaft oder wirklich, vere amat (heißt es z. B. in Melanth. et aliorum Declam. Argent. T. 3. p. 311) das Menſchengeſchlecht, zürnt wirklich (vere irascitur) den Laſtern, bedauert wirklich, vere dolet, daß Viele durch ihre ſchreckliche Hartnäckigkeit ſich ſelbſt ins Verderben ſtürzen. Gott verſtellt ſich nicht, nein! er hat uns die Bilder ſeines Weſens und ſeiner Gemüthsbewegungen eingedrückt; das Bild der göttlichen Liebe gegen uns iſt eben dieſe dem Innerſten des Herzens eingepflanzte στοργή, Liebe, womit du deine Kinder liebſt." Nun zurück zur Hauptſache.

40.

Der Unterſchied der Götter.

Der chriſtliche Gott iſt ebenſogut als der heidniſche ein menſchliches Weſen, nur andrer Art, als dieſer, weil auch der

Chriſt ein Menſch andrer Art iſt, als der Heide. „Gott iſt kein Stoiker“, ſagt Melanchthon (Eth. Doct. Elem. p. 50), aber auch kein Epikuräer, überhaupt kein heidniſches Weſen, nein! Gott, d. h. der Gott der Chriſten iſt ein durchaus chriſtliches Weſen. Der chriſtliche Gott iſt daher nicht mehr über dem Menſchen, nicht mehr unterſchieden vom Menſchen, als der heidniſche, wenn man, wie ſich's gehört, mit dem chriſtlichen Gott auch nur den chriſtlichen, nicht den heidniſchen Menſchen vergleicht. Die griechiſchen, die homeriſchen Götter ſind trotz ihrer menſchlichen Schwächen und Fehler die claſſiſchen Formen, die Modelle für alle Götter, weil ſie zu ſinnlicher, unmittelbarer Anſchauung bringen, was bei andern abgezognen Göttern erſt auf Umwegen ermittelt wird. Nur muß man nicht vergeſſen, daß die homeriſchen Götter auch nur Götter für homeriſche Menſchen, aber nicht für platoniſche Seelen oder gar für chriſtliche Schulmeiſter ſein wollten, um zu begreifen, daß zwiſchen dem homeriſchen Gott und homeriſchen Menſchen ein ebenſo großer oder geringer Unterſchied iſt, als zwiſchen dem chriſtlichen Gott und chriſtlichen Menſchen. Die Unſterblichkeit iſt bei Homer nur eine Eigenſchaft der Götter, im Chriſtenthum dagegen eine Eigenſchaft des Menſchen ſelbſt. Die Unſterblichkeit kann aber nicht für ſich allein, nicht ohne andere ſie bedingende und begleitende göttliche Eigenſchaften gedacht werden. Der chriſtliche Menſch iſt daher dem heidniſchen gegenüber ein Gott. Young nennt, ganz im Gegenſatz zu den oberflächlichen und unwiſſenden Maulchriſten der Gegenwart, welche den Atheiſten den ebenſo abgeſchmackten, als antichriſtlichen Vorwurf der Selbſtvergötterung machen, höchſt geiſtreich die, welche dem Menſchen das göttliche Attribut der Unſterblichkeit, this Attribute divine abſprechen, Selbſt-Gottesläſterer, Selbſt-Gottesläugner, Atheiſten gegen ſich ſelbſt: Blasphemers and rank Atheists to Themselves.

(Night. 6, 648.) So viel der chriſtliche Gott über dem heidniſchen, ſo viel iſt der chriſtliche Menſch über dem heidniſchen. Der chriſtliche Gott bedarf zu ſeinem Leben keiner Sonne, keines Schlafs, keiner Geſchlechtsliebe, keinen Nektar und Ambroſia, aber der chriſtliche Menſch exiſtirt auch einſt ohne dieſe Naturnothwendigkeiten. „Einſt, aber nicht jetzt.“ Wie gleichgültig iſt dieſer Unterſchied! Was ich einſt, bin ich im Weſen, in der Hoffnung, im Verlangen ſchon jetzt. Der Schmetterling ſteckt ſchon in der Raupe, beſtimmt ihre Art und Geſtalt. Die Raupe des Tagvogels iſt eine andere, als die des Nachtvogels.

So bleibt ſich das Verhältniß von Gott und Menſch immer gleich, Gott iſt, was der Menſch — den Unterſchied bildet nur Das, was der Menſch ſelbſt in ſeiner Vorſtellung von ſich iſt, was er zum Menſchen rechnet, was nicht. Rechnet der Menſch den Leib zu ſeinem Weſen, ſo iſt auch Gott ein leibliches Weſen; hält ſich dagegen der Menſch für einen Geiſt, ſo iſt auch Gott ein Geiſt. „Hat dich nicht Gott gemacht? Was iſt Gott? Fleiſch oder Geiſt? Nicht Fleiſch, ſondern Geiſt, dem das Fleiſch nicht ähnlich ſein kann, weil er ſelbſt unkörperlich und unſichtbar iſt.“ (Ambrosius Hex. 6, 7, 40.) Aber, was iſt der Menſch? „Wir ſind, ſagt derſelbe gleich darauf (§. 42), Geiſt und Seele, die leiblichen Glieder ſind nur unſer Eigenthum“. „Unſere Seele iſt alſo nach dem Bilde Gottes. In dieſer, Menſch! beſteht dein ganzes Weſen (in hac totus es), weil du nichts ohne ſie biſt“ (§. 43). „Nicht alſo das Fleiſch, wiederholt er, kann nach dem Bilde Gottes ſein, ſondern unſre Seele, welche frei iſt und mit ihren ſchrankenloſen (wörtlich: ausgegoſſenen, diffusis) Gedanken und Plänen überallhin ſchweift, welche in Gedanken Alles, auch das Abweſende und Entlegene ſieht“ (8, 45), und malt dann noch weiter dieſe geiſtige Allgegenwart der Seele aus. „Erkenne alſo, Menſch, ruft er ſpäter aus, wie groß du biſt“ (8, 50). „Der Pöbel ſieht nicht ein, daß kein Gegenſtand der Verehrung, was ein Gegenſtand ſterblicher Augen, weil es nothwendig ſterblich iſt. Und er ſollte ſich nicht darüber wundern, daß man Gott nicht ſieht, da er doch nicht einmal den Menſchen ſieht, den er zu ſehen glaubt, denn das Sichtbare iſt nicht der Menſch, ſondern des Menſchen Behältniß.“ (Lactant. Div. Instit. 2. 3.) „Was hat der menſchliche Körper für Aehnlichkeit mit dem göttlichen Geiſte? Er hat ja nicht einmal mit dem menſchlichen Geiſte die geringſte Aehnlichkeit. Wenn ſich einer ein Bild, eine Geſtalt des Geiſtes oder der Seele vorſtellen könnte, ſo könnte er auch ein Bild von den himmliſchen und höhern Geiſtern machen. Da aber der menſchliche Geiſt keine Form, Geſtalt und Figur hat und daher ſein Weſen weder durch das Geſicht wahrgenommen, noch durch das Gehör und Wort begriffen werden kann, wer kann ſo weit in ſeinem Unſinn gehen und behaupten, daß ein menſchliches Bildniß die Gottheit abbilde und vorſtelle?“ (Euseb. Praep. Evang. 3, 10.) Das Chriſtenthum bleibt allerdings nicht bei dieſer bloßen Geiſtigkeit des Menſchen ſtehen, ſondern fügt ihr als weſentlichen Theil das Fleiſch, den Leib bei. „Der Körper iſt ſowohl der Menſch, als auch die Seele.“ „Wie kann man glücklich ſein, wenn man zur Hälfte zu Grunde geht?“ „Wie unwürdig Gottes, den halben Menſchen wieder herzuſtellen!“ Nein! „Der ganze Menſch empfängt das Heil.“ „Seid ſorglos Fleiſch und Blut, ihr habt den Himmel und das Reich Gottes in Chriſto in Beſitz genommen. Oder wenn ſie euch in Chriſto läugnen, ſo mögen ſie, die euch den Himmel abſprechen, auch Chriſtum im Himmel läugnen.“ (Tertull. de Res. Carnis 32. 34. 51.) Aber auch der chriſtliche Gott ſelbſt bleibt nicht bei der bloßen Geiſtigkeit ſtehen, ſondern wird Menſch und bleibt Menſch, iſt alſo auch körperlicher

Gott. Allerdings iſt dieſer göttliche Körper kein materieller, ſondern geiſtiger, kein irdiſcher, ſondern himmliſcher, d. h. kein wirklicher, ſondern wunſchgemäßer, eingebildeter; aber auch der künftige, der wahre, unvergängliche Körper des Menſchen iſt ein ſolcher. Der chriſtliche Gott iſt wahrhaft allmächtig; er kann, was er will, er gehorcht keinem Schickſal; aber auch der menſchliche Körper im Jenſeits kann, was er will, z. B. eſſen, ob er gleich nicht zu eſſen braucht, er iſt nichts als die verkörperte eingefleiſchte göttliche Allmacht. Der chriſtliche Gott iſt frei von den plaſtiſchen, handgreiflichen, deßwegen dem Spott ſo leicht ausgeſetzten Anthropomorphismen der heidniſchen Götter. Aber ihn deßwegen, weil er von dieſer beſondern Gattung oder Art von Menſchlichkeiten frei iſt, für gar kein menſchliches Weſen mehr halten, das iſt ebenſo verkehrt, als wenn ich die Malerei und Plaſtik zu den einzigen Künſten machen, die Ton- und Wortkunſt, weil hier nicht mehr der Meiſel und Pinſel operiren, auch nicht mehr für menſchliche Künſte, für Ausdrücke des menſchlichen, ſondern eines andern unbekannten Weſens halten wollte. Der heidniſche Gott hat zu ſeinem charakteriſtiſchen Ausdruck die Geſtalt — *δέμας εἰκυῖα θεῇσιν* (Hom. Il. 8, 305), *εἶδος ἔχε χρυσέης Ἀφροδίτης* (Od. 4, 14) — wenn gleich der Gott als ein Wunſchweſen momentan jede beliebige Geſtalt annehmen kann, weil der heidniſche Menſch ſein Weſen nicht von ſeiner ſinnlichen Geſtalt und Organiſation abſondert; der chriſtliche Gott hat zu ſeinem charakteriſtiſchen Ausdruck den Ton oder vielmehr das Wort, weil der chriſtliche Menſch ſein Weſen als ein von ſeinem Organismus, ſeinem, wenigſtens wirklichen, materiellen Leibe unterſchiedenes und unabhängiges Weſen denkt, dieſes Weſen aber im Worte exiſtirt, im Worte ſeinen angemeſſenen Ausdruck findet.

Will man mit dem Chriſtenthum den Zuſammenhang des menſchlichen Weſens, der menſchlichen Geſchichte gewaltſam zerhauen, ein aphoriſtiſches, heterogenes, vom menſchlichen Weſen losgeriſſenes und unterſchiednes Weſen ſich aus dem Stegreife offenbaren laſſen, ſo muß man auch behaupten, daß mit dem Chriſtenthum eine ganz neue Gattung von Weſen auf die Welt gekommen iſt, daß die Chriſten aufhörten, Menſchen zu ſein, als ſie aufhörten, Heiden zu ſein. So lange man aber dieß nicht behaupten oder wenigſtens dieſe Behauptung nicht beweiſen kann, trotz aller Anſtrengungen der chriſtlichen Heiligen, Mönche, Nonnen und Anachoreten, ſich zu entmenſchen, ſich zu vergöttern, ſo lange wird auch der Satz beſtehen, daß der Unterſchied zwiſchen dem heidniſchen und chriſtlichen Gott nur der Unterſchied zwiſchen dem heidniſchen und chriſtlichen Menſchen iſt, daß der chriſtliche Gott nur deßwegen ein qualitativ, ein weſentlich vom Menſchen d. h. vom heidniſchen, vom natürlichen Menſchen unterſchiednes Weſen iſt, weil die Wünſche der Chriſten ſich weſentlich unterſcheiden von den Wünſchen der Heiden. Irdiſche, zeitliche Glückſeligkeit — Glückſeligkeit auf dem Boden der Natur, des Vaterlands, des Hausheerds — iſt der Wunſch des Heidenthums, auch Judenthums, himmliſche, ewige Glückſeligkeit der Wunſch des Chriſtenthums. Dieſer Unterſchied der Wünſche iſt der Unterſchied der Götter. In dieſen empfindlichen, praktiſchen Unterſchied münden alle weitern nur theoretiſchen Unterſchiede. Quis enim optat aliquid propter aliud, quam ut felix sit? ... Quis enim aliquid ab aliquo Deo, nisi felicitatem velit accipere? „Was verlangt denn der Menſch von den Göttern außer Glückſeligkeit?“ (August. de Civ. D. 4, 23.) Dieſer Wunſch beſtimmt das Weſen der Götter; dieſer Wunſch entſcheidet ihr Schickſal; denn ſo wie der Menſch neue Wünſche bekommt, ſo genügen ihm auch nicht mehr ſeine alten Götter; er ſchafft ſich neue. Wo der Menſch innerhalb der Gränze der Natur bleibende Wünſche hat, da hat er auch durch die Naturnothwendigkeit begrenzte Götter, Götter, die ſich nicht über die Geſetze der Natur hinwegſetzen, nicht ſich anmaaßen, mit dem bloßen Wörtchen: Fiat Welten aus Nichts hervorzuzaubern, mit einem bloßen Pereat! die Welt wieder ins Nicht zu ſtoßen; wo aber der Menſch ſich ein unendliches, nicht mehr den Geſetzen der menſchlichen und irdiſchen Natur unterworfnes, nicht mehr an Zeit und Raum gebundenes Glück wünſcht, da hat er natürlich und nothwendig auch einen dieſem Wunſche gleichen, folglich abſolut unbeſchränkten, an keine Nothwendigkeit, kein Naturgeſetz gebundnen, im höchſten Grade freien (liberrimum) Gott.

41.

Die Seligkeit.

Gott iſt nichts andres, als der aus dem Scheffel des menſchlichen Herzens ans Licht des Bewußtſeins hervorgezogene, als ein perſönliches Weſen herausgeſtellte, zum Geſetz oder vielmehr Geſetzgeber ſeines Thuns und Laſſens erhobene, exaltirte Wille des Menſchen, glücklich zu ſein — der Gegenſtand dieſes Willens ſei nun welcher er wolle. Wer dieß nicht erkennt, der hat auch nicht eine Zeile der Bibel geleſen, wenigſtens mit geſundem, freiem Blick. Von Anfang bis zu Ende iſt die einzige Sorge, der einzige Gedanke, der einzige Wille Gottes das Wohl des Menſchen, im Alten Teſtamente das Wohl des Juden, im Neuen des Chriſten. „Gott denkt beſtändig an uns, „„denn Er ſorget für uns““. 1. Petr. 5, 7. O wenn du bedächteſt, Seele, was das heißt, daß der allmächtige und ewige Gott, der deine Güter nicht bedarf und wenn du zu Grunde gehſt, ſelbſt nichts verliert, doch ſeine Augen nicht von dir abwendet, und dich ſo liebt, ſo beſchützt, ſo lenkt, ſo pflegt, als wenn du ein großer Schatz von ihm wärſt“. (Bellarmin. de Asc. M. in Deum. Gr. 1, 2 u. Introd.) Kein Wunder, „denn was iſt Gottes würdiger, als des Menſchen Wohl?“ nihil tam dignum Deo, quam salus hominis. (Tertull. adv. Marc. 2, 27.)

Daß dieſer Wille dem Menſchen gegenüber ein gebieteriſcher, ſtrenger, ſelbſt ſtrafender Wille iſt, kann nur der frommen Einfalt als ein Widerſpruch mit dem angegebnen Weſen Gottes erſcheinen. Wer geſund werden oder bleiben will, muß Alles meiden, was dieſem ſeinem Wunſche und Zweck widerſpricht, muß unzähligen Vergnügungen entſagen, ſeine Lieblingsneigungen ſogar, d. h. hier ſeine augenblicklichen Gelüſte — *αἱ ἐκ τοῦ παραχρῆμα ἡδοναί* Xenoph. Mem. 2. 1, 20, *αἱ παραυτικα ἡδοναί* Xen. Cyr. 1, 5, 9 — unterdrücken, muß ebenſo gegen ſich ſelbſt verfahren, mit Furcht und Hoffnung, mit Verheißungen und Drohungen, wie der hebräiſche Gott gegen ſein Lieblingsvolk, der chriſtliche gegen die Chriſten. Gott iſt dem Menſchen gegenüber, was der Arzt dem Kranken, der Vater dem Kinde. Der Vater, der wirklich dieſen Namen verdient, will nicht das Gegentheil von dem, was das Kind will; er will nur das Wohl, das Glück deſſelben, was es ſelbſt will, wenn es gleich oft aus Unwiſſenheit und Unenthaltſamkeit das Gegentheil begehrt; er will nur im Voraus mit ſeinem Verbot — das Verbot iſt nur der der Unbeſonnenheit der Leidenſchaft und ihrer Folge, der Reue zuvorkommende Wille — was das Kind ſelbſt erſt ſpäter als ſeinen eignen Willen erkennt; kurz die Vaterliebe iſt nur die wahre, die Zukunft vertretende, die vorſehende Selbſtliebe des Kindes im Gegenſatz zu ſeiner blinden. Wenn es daher heißt: nicht mein Wille, ſondern dein Wille, Vater, geſchehe! ſo wird damit nicht der Wille des Menſchen überhaupt aufgegeben, ſondern nur ein einzelner Willensact, der Wille dieſes Genuſſes, dieſes Vergnügens dem bleibenden, wahren Willen aufgeopfert. Wenn der Kranke in Verſuchung kommt, etwas wider das Verbot ſeines Arztes thun oder genießen zu wollen, ſo kann er gleichfalls mit dieſem Spruche: nicht mein, ſondern dein Wille, Arzt, geſchehe! ſeiner Verſuchung widerſtehen; aber gleichwohl iſt dieſer fremde, meinem Gelüſte widerſprechende, mir augenblicklich oder gegenwärtig wehethuende Wille nur der Wille des eignen Wohls, der eignen Geſundheit. Aber der Arzt iſt nur der — ach! wie oft ohnmächtige — Wille der Geſundheit, nur der beſcheidene Wille langen Lebens; Gott aber iſt der Wille des ewigen, ſeligen Lebens und zwar der allmächtige, unwiderſtehliche, unfehlbare Wille — der Wille, deſſen Erfüllungsnothwendigkeit ſtärker iſt als das Schickſal, vor dem ſich die heidniſchen Götter beugten — cum petimus, cedunt fata severa Deo (Melancht. l. c. p. 50) — deſſen Inhalt den Werth der ganzen Welt aufwiegt. „Kennſt du die Wichtigkeit einer unſterblichen Seele? Eine Seele wiegt alle Welten auf.“ (Young, Night. 7, 993—97.) Alles iſt daher umſonſt, alles ſinnlos, alles Nichts für den chriſtlichen Menſchen, wenn er nicht ewig und zwar ewig ſelig iſt. Or All is Nothing, or that Prize (nämlich des Himmels) is All (Young, N. 7. 1128), wie es Bentzel-Sternau überſetzt: „das All iſt Nichts, iſt nicht der Himmel Alles“. Pereat mundus, fiat beatitudo.

Gott iſt das Vorwort, die Seligkeit der Text des Chriſtenthums. Oder: das Myſterium der Gottheit iſt erſt in dem Evangelium der Seligkeit enthüllt und geoffenbart. Die Attribute, d. h. die Beſtimmungen oder Eigenſchaften der Gottheit ſind daher nur Eigenſchaften der Seligkeit; ja ſie haben erſt Sinn und Verſtand, Kraft und Wahrheit, wenn ſie auf die Seligkeit angewandt, auf ſie zurückgeführt werden.

Die Einheit iſt eine weſentliche Bedingung oder Eigenſchaft der Gottheit, aber ſie iſt auch eine weſentliche Bedingung oder Eigenſchaft der Seligkeit. Es giebt nur Einen Gott, aber auch nur Eine Seligkeit. „Daß die Vielherrſchaft kein Gut, ſondern im Gegentheil ein Uebel iſt, hat Homer thatſächlich zu beweiſen geſucht, indem er die aus der Vielheit der Götter entſpringenden Kriege, Kämpfe, Streitigkeiten und Nachſtellungen derſelben erzählt, denn die Einherrſchaft iſt ohne Streit“. (Just. Mart. Coh. ad Graecos p. 17 ed. Col.) „Unter Mehreren iſt Verſchiedenheit und Uneinigkeit und Eingang des Schlechtern“. (Euseb. Demonstr. Ev. 4, 3. p. 147 ed. Col. 1688.) Wo alſo Vielheit, da iſt Streit, Unfriede, aber nicht nur unter Göttern, ſondern auch Menſchen. „Durch ihre gegenſeitige Streitſucht, ſagt Athanaſius (Orat. c. gent. p. 14 ed. Parisiis 1627.), erbitterten die Götter auch die Menſchen wider einander“. „Wie kann, ſagt derſelbe ſpäter ebendaſelbſt (p. 32), was mit ſich ſelbſt nicht übereinſtimmt, Andern den erwünſchten Frieden geben und Eintracht unter ihnen ſtiften?“ „Alles, was iſt, widerſtrebt dem Verderben. Was aber beſtehen und bleiben will, das begehrt Eines zu ſein, denn wenn dieſe Einheit aufgehoben wird, bleibt auch nicht das Sein übrig. Alles verlangt daher die Einheit oder das Eine, aber eben dieſes Eine iſt auch das Gute“. (Boethius, Consol. 3. Pr. 11.) Gott iſt das höchſte Gut, aber dieſes höchſte Gut heißt mit einem andern Namen, wie wir bereits wiſſen, die „Unſterblichkeit“, oder „die Seligkeit“, oder „das ewige Leben“. „Es iſt aber unmöglich, daß es zwei höchſte Güter gibt, denn wenn dem Einen fehlte, was das Andere hätte, ſo wäre keines das höchſte Gut“. (Thom. Aq. Summ. c. gent. 1, 101.) Alles, was wahr und gut, kann nur vollkommen ſein, wenn es einzig iſt. (Lact. l. c. 3, 15.)

Gott iſt ein dreieiniges Weſen; aber auch die Seligkeit iſt eine dreieinige. Baptizabitur autem unusquisque .... nomine trinae beatitudinis. (Clemens R. Recogn. ed. Gersdorf. p. 36. p. 111.) Sein iſt der Vater, Bewußtſein der Sohn, Gernſein, Seinwollen der h. Geiſt. Aber auch „wir ſind und wiſſen, daß wir ſind und lieben dieſes unſer Sein und Wiſſen“. (August. Civ. D. 11, 26.) Aber dieſes Sein, Wiſſen, Lieben, woraus ſchon hier unſer Weſen beſteht, wird erſt vollkommen, wenn es ſeliges Sein, ſeliges Wiſſen, ſeliges Lieben. (Ebend. 28.) Will man auf andre Unterſchiede das Geheimniß der h. Dreieinigkeit zurückführen, nun ſo wird die Seligkeit auch dieſe ſich anzueignen wiſſen.

Gott iſt das einfache, keiner Zu- und Abnahme fähige, unveränderliche, nichts leidende, nichts bedürfende, unabhängige Weſen. Aber auch die Seligen ſind ohne Leiden, ohne Veränderung, ohne Verderblichkeit; *ἐν ἀπαθείᾳ καὶ ἀφθαρσίᾳ καὶ ἀλυπίᾳ καὶ ἀθανασίᾳ* (Justin. M. Dial. c. Tryph. p. 264), *ἀφθάρτων καὶ ἀνενδεῶν γενομένων* (Athenag. de Resurr. p. 49). „Mit Recht hat Euklides, der Stifter der megariſchen Schule, geſagt: das höchſte Gut ſei, was immer daſſelbe und ſich gleich ſei, ob er gleich nicht ausgeſprochen hat, was dieſes höchſte Gut ſei. Dieß iſt aber die Unſterblichkeit und ſonſt nichts andres, weil ſie allein keine Verminderung, keine Vermehrung, keine Veränderung erleidet. Nichts kann für ſelig gelten, außer das Unverderbliche. Dieſes iſt aber nur das Unſterbliche. Selig iſt alſo allein die Unſterblichkeit, weil ſie nicht verdorben und zerſtört werden kann. Selbſt dieſes zeitliche, mit Mühſeligkeiten überladene Leben wird von Allen begehrt und gewünſcht. Wenn nun aber ſchon dieſes mühſelige und kurze Leben allen Weſen für ein großes Gut gilt, ſo iſt offenbar, daß eben dieſes Leben, wenn es ohne Ende und ohne alles Uebel, das höchſte und vollkommne Gut iſt". (Lact. Div. Inst. l. 3. 12.) Aber ein Uebel iſt die Veränderung — summum bonum Deus est, beginnt Isidorus Hisp. ſeine Sent. de summo bono, quia incommutabilis est et corrumpi omnino non potest — ein Uebel der Gegenſatz der göttlichen Einfachheit, die materielle oder körperliche Zuſammenſetzung, aus welcher eben die Veränderlichkeit und Verderblichkeit entſpringen; alſo muß Alles, was von Gott, auch von der Seligkeit ausgeſchloſſen werden.

Gott iſt das Weſen, welches keinen Gegenſatz hat, außer das Nichtſein oder Nichts, weil er das volle, höchſte Sein iſt. (August. de Civ. D. l. 12. 2.) Aber auch die Seligen haben keinen Gegenſatz gegen ſich, keinen Widerſpruch zu gewärtigen, weder von ſich aus, noch wo anders her, nec unicuique nostrum vel ab alio vel a se ipso quicquam repugnabit. (Derſ. ebend. l. 20. 27.) Die Seligen bleiben „unſterblich, ohne irgend was Widriges zu leiden"; immortales maneant nihil adversi omnino patiendo. (Ebend. l. 19. 20.) „Dort kämpfen die Tugenden nicht gegen Fehler und Uebel, ſie ſeien welcher Art ſie wollen, ſondern ſie haben zum Lohne den ewigen Frieden, den kein Widerſacher ſtört". (Ebend. 10.)

„Gott iſt aus ſich ſelbſt und deßwegen ſo, wie er ſein will (ex se ipso est et ideo talis est qualem esse se voluit), nämlich keines Leidens fähig (impassibilis), unveränderlich, unverderblich, ſelig, ewig". (Lact. Div. Inst. 2, 8.) Aber der Selige iſt auch ſo, wie er ſein will. „Der Menſch lebt nicht, wie er will; homo non vivit ut vult. Nur der Selige lebt, wie er will, und keiner iſt ſelig, außer der Gerechte. Aber auch ſelbſt der Gerechte lebt nicht, wie er will, außer wenn er dahin gelangt iſt, wo kein Tod, kein Betrug, keine Beleidigung mehr ſtattfindet und die Gewißheit vorhanden iſt, daß es immer ſo ſein werde. Dieß verlangt ja die Natur und ſie kann nur vollkommen ſelig ſein, wenn ſie erreicht, was ſie verlangt. Welcher Menſch kann denn nun aber leben, wie er will, da ſelbſt das Leben nicht in ſeiner Gewalt iſt? Er will ja leben, muß aber ſterben. Wie lebt alſo der nach Wunſch oder wie er will, der nicht ſo lange lebt, als er will?" (Aug. Civ. D. 14, 24 u. 25.) Wenn aber der Selige lebt oder iſt, wie er ſein will, ſo iſt ſein Sein ein Sein von Herzen, nicht von Natur, ein ſelbſtgewünſchtes, ſelbſtgeſchaffenes Sein. „Die himmliſche Wohnung erbaut Gott ſelbſt. Das iſt aber nicht allein zu bewundern, ſondern dieß, daß er ſie baut, wie es dir beliebt", *ὡς σοὶ ἀρεστόν ἐστιν.* (Chrysostom. Homil. in Joan. H. 56. al. 55, 3. p. 331.) Jedermann ſieht ein, daß, wenn im Himmel keine Krankheit, kein Tod, kein ſonſtiges Uebel iſt, ſie nur deßwegen nicht dort ſind, weil der Menſch wünſcht, daß ſie nicht dort ſeien, daß der Grund dieſes von allen Uebeln freien Lebens der menſchliche Wunſch iſt, wie umgekehrt der Grund davon, daß er hier nicht lebt, wie er will, nur ſeine Abhängigkeit von der Naturnothwendigkeit iſt, aus welcher er ſelbſt ohne Wiſſen und Willen entſprungen iſt. Wenn alſo der Menſch in der Seligkeit ein nicht von einem andern Weſen ihm ohne, ja, wider Wiſſen und Willen aufgedrungenes, ſondern ein erwünſchtes, aus ſeinem eignen Herzen und Kopf entſprungenes, mit ſeinem Willen einiges Sein hat, ſo iſt auch die erſte Beſtimmung oder Eigenſchaft der Gottheit, die Aſeität, wie die Scholaſtiker ſagten, das nicht von einem Andern, das aus und von ſich ſelbſt Sein eine Eigenſchaft der Seligkeit.

Eins mit dem Von- und Ausſichſein iſt das Freiſein. Gott iſt ein abſolut freies Weſen; aber auch die Seligen ſind es, auch für ſie exiſtirt keine Nothwendigkeit. Tunc non erit ipsa necessitas. (Aug. de Civ. D. l. 22, 30.) Ubi casus adversi apud Dominum? aut ubi incursus infesti apud Christum? .... ubi necessitas aut quod dicitur fortuna vel fatum? (Tertull. de Resurr. Carn. 58.)

Gott iſt ein überſinnliches, unſichtbares, nur zu denkendes oder glaubendes Weſen; aber die Seligkeit iſt es auch. „Das höchſte Gut (die Unſterblichkeit) iſt deßwegen Seligkeit und Ewigkeit, weil es nicht geſehen, betaſtet und begriffen werden kann“. (Lactant. Div. Inst. 4, 1.) „Denn was ſichtbar iſt, ſagt der Apoſtel, das iſt zeitlich, was aber unſichtbar iſt, das iſt ewig.“ (2. Kor. 4, 18.) „Der Gerechte lebt vom Glauben, denn unſer Gut ſehen wir nicht, daher wir es nur im Glauben ſuchen müſſen“. (Aug. Civ. D. 19, 4.) „Denen, die in guten Werken ausharren und nach der Unſterblichkeit ſtreben, wird Gott geben ewiges Leben, Freude, Friede, Ruhe und eine Fülle von Gütern, die „„kein Auge geſehen hat, und kein Ohr gehöret hat, und in keines Menſchen Herz gekommen iſt““, 1.Kor.2,9.“ (Theophil. ad Autolyc. l. 1. a. Schluß.)

Gott iſt ein übernatürliches, übermenſchliches Weſen; aber iſt es nicht der Selige auch? „Es gibt, ſagt der heilige Thomas Aquino, eine doppelte Seligkeit oder Glückſeligkeit des Menſchen. Die eine ſteht im Verhältniß zur menſchlichen Natur (proportionata humanae naturae), zu welcher der Menſch nämlich durch die Principien (Anlagen und Kräfte) ſeiner Natur gelangen kann. Die andere aber iſt die über die Natur des Menſchen hinausgehende Seligkeit (beatitudo naturam hominis excedens), zu welcher der Menſch allein durch die göttliche Kraft gelangen kann, vermöge einer gewiſſen Theilnahme an der Gottheit, wie Petrus ſagt (2. Petr. 1, 4), daß wir durch Chriſtus der göttlichen Natur theilhaftig geworden ſind. Und weil ſolche Seligkeit das Maaß der menſchlichen Natur überſchreitet, ſo reichen die Principien dieſer nicht hin, um den Menſchen zu jener zu erheben. Es müſſen alſo noch überdieß dem Menſchen von Gott einige Principien zugegeben werden, durch die er zur übernatürlichen Seligkeit ordinirt wird — und dieſe Principien ſind die theologiſchen Tugenden, welche Gott nur zu ihrem Gegenſtande haben und von Gott allein uns eingeflößt werden". (Summa Prima Secundae Qu. 62 de Virt. Theol. ad prim.)

Aber gleichwohl hat dieſe nur durch die Theologie dem Menſchen verheißene und zugeſicherte übernatürliche und übermenſchliche Seligkeit einen ſehr natürlichen und menſchlichen Grund und Urſprung, — das Verlangen nämlich des chriſtlichen Menſchen nach ſolcher überſchwänglicher Seligkeit, von welcher der naturgetreue Menſch nichts weiß. „Die vollkommene und wahre Seligkeit, ſagt ſelbſt derſelbe Heilige, kann man nicht in dieſem Leben haben …, denn da die Seligkeit das vollkommene und ſelbſtgenuge Gut iſt, ſo ſchließt ſie alles Uebel aus und erfüllt jedes Verlangen. In dieſem Leben kann aber nicht jedes Uebel ausgeſchloſſen werden, denn es iſt vielen Uebeln unterworfen, die unvermeidlich ſind. Auch kann das Verlangen des Menſchen in dieſem Leben nicht geſättigt werden, denn der Menſch verlangt von Natur den beſtändigen Beſitz eines Gutes; die Güter dieſes Lebens aber ſind vorübergehend, ja das Leben ſelbſt iſt vergänglich, und doch wünſchen wir zu leben und zwar immer zu leben; denn der Menſch flieht von Natur den Tod; es iſt daher unmöglich, in dieſem Leben Seligkeit zu genießen". (Summa Prima Sec. Qu. 5 ad tert.) „Die Seligkeit des Menſchen kann unmöglich in einem erſchaffenen (endlichen) Gut beſtehen, denn die Seligkeit iſt das vollkommene Gut, welches gänzlich das Verlangen ſtillt, denn ſonſt wäre es nicht der letzte Zweck, wenn noch etwas zu wünſchen übrig bliebe. Der Gegenſtand des menſchlichen Willens oder Verlangens iſt aber das univerſelle Gut, wie der Gegenſtand des menſchlichen Geiſtes das univerſelle Wahre; daher kann nichts das Verlangen des Menſchen ſtillen, außer das univerſelle Gut, welches aber in keinem erſchaffenen Weſen gefunden wird, ſondern allein in Gott, weil jede Creatur nur Theile des Guten hat; daher Gott allein den Willen oder das Verlangen des Menſchen ausfüllen kann, gleichwie es in den Pſalmen heißt: qui replet in bonis desiderium.“ (Ebend. Qu. 2 ad oct.) „Die Vollkommenheit der göttlichen Seligkeit kann daraus ermeſſen werden, daß ſie alle Seligkeiten in vollkommenſter Weiſe befaßt. Was die Glückſeligkeit des beſchaulichen Lebens betrifft, ſo hat Gott die vollkommenſte ununterbrochene Anſchauung von ſich und allem Andern; was aber die des thätigen Lebens betrifft, ſo hat er die Regierung nicht eines Hauſes oder Staates, ſondern die der ganzen Welt; denn die falſche irdiſche Glückſeligkeit hat nur einen Schatten von jener vollkommenſten Glückſeligkeit. Sie beſteht nämlich nach Boethius in Vergnügen, Reichthum, Macht, Würde und Ruhm. Gott hat aber das erhabenſte Vergnügen an ſich und eine allgemeine Freude an allem Guten ohne Beimiſchung von etwas Widrigem; ſein Reichthum beſteht in allſeitiger, mit allen Gütern erfüllter Selbſtgenugſamkeit, ſeine Macht in unendlicher Kraft, ſeine Würde in ſeinem Vorrang vor allen Weſen und der Regierung derſelben, ſein Ruhm in der Bewunderung jedes ihn irgendwie erkennenden Geiſtes.“ (Derſ. Summa cont. gentil. 1. c. 102.) Aber alle dieſe Güter werden auch den Seligen zu Theil. „In jener Seligkeit, welche aus der Anſchauung Gottes entſpringt, wird jedes Verlangen des Menſchen erfüllt, ſo daß

Verlangen nach Ruhm dadurch, daß die Seligen mit Chriſtus regieren werden (Offenb. Joh. 20, 4. 6), daher auch die Seligkeit gloria, Herrlichkeit heißt, das Verlangen nach Reichthum in dem Genuß jenes Weſens, das alle Güter befaßt, das Verlangen nach Vergnügen in geiſtigen Vergnügungen, das allen Weſen eingeborne Verlangen nach Selbſterhaltung in der vollkommenen, vor jedem ſchädlichen Einfluß geſicherten Ewigkeit". (Derſ. ebend. l. 3. c. 63.) So befriedigen ſich im Himmel oder Gott, wo angeblich und ſcheinbar von allen „gemeinen", irdiſchen Dingen und Trieben abgeſehen wird, die irdiſchen Wünſche der Menſchen. So beſteht der Himmel aus denſelben Beſtandtheilen, wie die Erde, nur mit dem Unterſchiede, daß hier die traurige Naturnothwendigkeit dieſe Stoffe beherrſcht, dort aber die Phantaſie nach den Wünſchen des Menſchen ſie verbindet und geſtaltet.

Kurz: Gott und Seligkeit ſind Eins — der Unterſchied zwiſchen Gott und Menſch iſt nur der: der Menſch iſt das im Willen, das in der Hoffnung, Gott das in der That, in Wirklichkeit ſelige Weſen; der Menſch der verlangende, Gott der befriedigte Glückſeligkeitstrieb; der Menſch der Seligkeitswunſch, Gott der Erfüller, richtiger: das Erfülltſein dieſes Wunſches. „Alles, was Geiſt oder Verſtand hat, wünſcht von Natur immer zu ſein. Ein natürliches Verlangen kann aber nicht leer oder vergeblich ſein. Jedes geiſtige oder intellectuelle Weſen iſt alſo unzerſtörbar". (Derſ. Summa P. 1. Qu. 75. Art. 6.) Aber das Weſen, in dem dieſer viel — ja Alles ſagende Wunſch kein leerer und vergeblicher, ſondern als erfüllter Gegenſtand iſt, iſt und heißt eben Gott. „Der Geiſt iſt nicht ſterblich, weil er Gott, welcher unſterblich iſt, begehrt (desiderat) und erkennt." (Lactant. Div. Inst. 3, 12; an einer andern Stelle l. 7, 9 ſucht und liebt.) „Der Menſch blickt aufrecht zum Himmel, um Gott zu ſuchen. Er, der die Unſterblichkeit verlangt, muß alſo unſterblich ſein". Non potest igitur non esse immortalis, qui immortalitatem desiderat. (Lactant. Epitome Inst. Div. Nro. 70.) Who wishes Life immortal proves it too. Man's Thirst of Happiness declares: it is. (Young, Night. 7, 609 u. 11.) „Ich werde ihr Gott ſein, ſagt Gott durch den Propheten, d. h. ich werde Alles ſein, was die Menſchen geziemender Weiſe wünſchen: Leben und Heil und Nahrung und Reichthum und Ruhm und Ehre und Friede, kurz alle Güter. Ja das iſt der Sinn der Worte des Apoſtels, daß Gott Alles in Allem ſei. Er ſelbſt wird das Ziel unſrer Wünſche ſein (finis nostrorum desideriorum), er, der ohne Ende wird geſehen, ohne Ekel geliebt, ohne Ermüdung gelobt werden". (Aug. Civ. D. 22, 30.)

Gott iſt der Inbegriff aller Güter, die Philoſophen ſagten: aller Realitäten, aller Vollkommenheiten, aller Wahrheiten, d. h.: Gott iſt der Inbegriff aller Wünſche; in ihm ſind alle menſchlichen Wünſche Wahrheit, Wirklichkeit, Vollkommenheit. Gott iſt das nothwendige Weſen; aber dieſe Nothwendigkeit liegt nur in der Nothwendigkeit der Erfüllung der menſchlichen Wünſche. Es iſt nur Ein Gott, aber alle menſchliche Wünſche laufen zuletzt auch nur auf den Einen Wunſch hinaus, glücklich, ſelig zu ſein. Was iſt Allmacht, wenn ſie nicht glücklich macht? Was Allwiſſenheit, wenn ſie nicht das Bewußtſein der Seligkeit iſt? Was Allgegenwart, was überhaupt Unendlichkeit, wenn ihr Inhalt nicht Seligkeit iſt? Seligkeit nur macht die Gottheit zur Gottheit; Seligkeit iſt ihr Endzweck; alle andern göttlichen Eigenſchaften und Kräfte ſind nur Bedingungen, nur Mittel oder Werkzeuge zu dieſem Zwecke. Wer aber die Sache gibt oder macht, der gibt oder macht auch die Bedingungen zu ihr, wer den Zweck, auch die Mittel; was daher die Götter zu ſeligen Weſen macht, das macht ſie auch zu allmächtigen, allweiſen, allgütigen Weſen. Zu ſeligen Weſen macht ſie aber nur der Seligkeitswunſch; nur dieſer Wunſch iſt daher der Poietes, der Macher, der Schöpfer der Götter. Gott iſt ſelig; aber iſt da Seligkeit, wo kein Wille, kein Verlangen, folglich auch keine Empfindung, kein Bewußtſein der Seligkeit iſt? Iſt aber Gott ſelig, weil er ſelig ſein will? Nein! er iſt nur ſelig, weil der Menſch ſelig ſein will. Nur der unklare, verworrene, myſtiſche Kopf mengt beides in Gott untereinander; der klare, ſelbſtbewußte Kopf ſcheidet, gibt Gott nur das Seligſein, dem Menſchen aber das Seligſeinwollen.

„Nicht ſelig, nein! ſittlich ſein wollen iſt der Grund der Religion, denn keine Tugend ohne Gott, ohne Religion“. Ja wohl! aber der Sinn dieſer Worte iſt nur der: keine Tugend ohne Seligkeit, oder, wenn dieſes Wort zu überirdiſch klingt, ohne Glückſeligkeit. Der Menſch ſoll nicht gut ſein, um ſelig zu werden; nein! aber er ſoll ſelig ſein, um gut zu ſein, denn er kann nicht gut ſein, wenn er nicht ſelig oder glücklich iſt; Gutſein hängt vom Wohlſein ab. Die Moral, die es nur mit Begriffen zu thun hat, mag die Glückſeligkeit von der Tugend abhängig machen, aber das Leben, wo nicht Begriffe, ſondern Weſen, empfindende, bedürftige, verlangende Weſen entſcheiden, macht es umgekehrt und hat Recht. Tugend iſt Glück (inneres, aber nicht vom Aeußern unabhängiges Glück), Laſter Unglück. Tugend, die nicht aus der Glückſeligkeit entſpringt, iſt nur Heuchelei. Wer daher die Menſchen beſſer machen will, der mache ſie vor Allem glücklicher; iſt dieſes unmöglich, ſo verzichte er auch auf jenes.

42.

Die Selbſtliebe.

Seliges, ewiges Leben iſt der Gegenſtand des chriſtlichen Glaubens. Es iſt ein Gott, heißt im Chriſtenthum: *es iſt kein Tod*, es iſt ein ewiges Leben. Der vom Tode wieder auferſtandene Menſch oder Gott, deſſen Fleiſch kein Verderben ſah (Apſtg. 2, 31), der nicht vom Tode feſtgehalten oder beſiegt werden konnte (Ebend. 24), der vielmehr den Tod beſiegt und aufgehoben hat, eben deßwegen der ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς, der Fürſt des Lebens heißt und iſt, dieſer iſt das perſonificirte Weſen des Chriſtenthums, das perſonificirte Weſen des ewigen, ſeligen Lebens.

Was aber der weſentliche Gegenſtand des chriſtlichen Glaubens, das iſt auch der weſentliche Gegenſtand und Grund der chriſtlichen Moral. „Die Liebe iſt das Weſen des Chriſtenthums“, ja wohl! aber nicht die Liebe zu Nichts, ſondern die Liebe des Menſchen zu ſich, oder, was eins iſt — denn wer kann ſein Leben von ſich unterſcheiden oder abtrennen, ohne mit dem Leben ſich ſelbſt zu vernichten? — die Liebe zu ſeinem Leben, aber nicht die Liebe zu dieſem ſeinen endlichen oder zeitlichen, ſondern zum ewigen, unendlichen Leben. Gottesliebe iſt Seligkeitsliebe, iſt Selbſtliebe. Es iſt daher eins, ob ich ſage: zur „Ehre Gottes“ oder zum „Nutzen des Menſchen“, denn daſſelbe, was zur Ehre Gottes, geſchieht zugleich zum Beſten des Menſchen; eins, ob ich ſage: „im Namen des Herrn“, oder „im Namen des Heils“, ob ich ſage: „um Gottes willen“ oder um „meinet- oder meiner Seligkeit willen.“ „Einer Geliebten wegen, ſagt z. B. **Chryſoſtomus**, verläßt der Menſch all ſeine Güter, aber *Gottes wegen oder vielmehr um unſrer ſelbſt willen*, ἡμῶν *αὐτῶν ἕνεκεν*, wollen wir oft nicht den dritten Theil unſers Vermögens ausgeben.“ Homil. in Joann. (Hom. 79. al. 78; 5. p. 471. Opp. omn. T. VIII. Paris. 1728.) „Wir kämpfen, ſagt derſelbe, gegen die Feinde der Wahrheit (die Ketzer, die *ἀνομοίους*), die Alles aufbieten, um den Ruhm des Sohnes Gottes oder *vielmehr ihren eignen* herabzuſetzen.“ (Hom. 3. al. 2. 2. p. 18.) „Gott hat ſelbſt nicht ſeinen eingebornen Sohn unſretwegen verſchont, wir aber verſchonen unſer Geld zu unſerm Verderben, wider uns ſelbſt, *καθ' ἑαυτῶν*. Er hat für uns den Sohn hingegeben, wir aber verachten nicht einmal das Geld ſeinetwegen, aber auch nicht unſretwegen.“ (Hom. 27. al. 26. 3.) Die Chriſtum ins Herz gefaßt haben, fliehen alle weltlichen Geſchäfte, „ſowohl auf Chriſti Befehl, als aus Liebe zum Heil, zur Seligkeit“, et Christi imperiis et amore salutis, ſchreibt der heilige Paulinus an Auſonius (Aus. Opp. Ep. 3. 57). „Indem ich dich meinen Gott ſuche, ſuche ich das ſelige Leben.“ (Aug. Confess. 10, 20.) „Der gilt für böſe bei Gott, der nicht nach dem ſuchen will, was ihm nützlich iſt. Denn wie kann der einen Andern lieben, der ſich ſelbſt nicht liebt? Oder wem wird der nicht Feind ſein, der ſich ſelbſt nicht Freund ſein kann?“ (Clem. R. Recogn. 3, 53.) „Betrachte, daß die Liebe Gottes auch eine rechte und wahre, ja die einige Liebe ſeiner ſelbſten ſeye. Die Urſache iſt, dan ſich ſelber lieben iſt wöllen ihm das wahre Gut beförderen: nun iſt unmöglich, daß wir mit der wahren Theologiſchen Liebe uns lieben, ohne daß wir nit auch zumal uns unſers höchſte Gut, welches Gott ſelbſt und ſeine Liebe iſt, befördern, dahero gibt uns Chriſtus kein ausdrückliches Gebott, uns ſelbſten zu lieben, weil Gott lieben, ſich ſelbſten wahrhaftig lieben iſt. Es kann nicht geſchehen, ſpricht der h. Auguſtin, daß welcher Gott liebt, nicht auch ſich ſelbſten liebe, ja vielmehr kann allein derjenige ſich zum allerbeſten lieben, der Gott kann lieben.“ (Theol. Affect. d. i. anmüth. Erkanntn. Göttl. Dinge v. Bail. Cöllen 1712. S. 589—90.) Aber wie ſtimmt denn mit dieſer Selbſtliebe die Bibel überein? Vortrefflich, ſelbſt da, wo ſie das Gegentheil zu ſagen ſcheint. „Will mir Jemand nachfolgen, der verläugne ſich ſelbſt und nehme ſein Kreuz auf ſich und folge mir. Denn wer ſein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber ſein Leben verlieret um meinetwillen, der wird es finden. Was hülfe es dem Menſchen, ſo er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an ſeiner Seele? (d. h. verlöre ſein Leben, oder wie es Lucas 9, 25 heißt: ſich ſelbſt, *ἑαυτόν*.) Oder was kann der Menſch geben, damit er ſeine Seele wieder löſe?“ (ſein Leben wieder eintauſche, d. h. was iſt dem Leben an Werthe gleich? Matth. 16, 24—26.) „So aber deine Hand oder dein Fuß dich ärgert, ſo haue ihn ab und wirf ihn von dir. Es iſt dir beſſer, daß du zum Leben lahm oder ein Krüppel eingeheſt, denn daß du zwo Hände oder zween Füße habeſt und werdeſt in das ewige Feuer geworfen. Und ſo dich dein Auge ärgert, reiß es aus und wirf es von dir. Es iſt dir beſſer, daß du einäugig zum Leben eingeheſt, denn daß du zwei Augen habeſt und werdeſt in das hölliſche Feuer geworfen.“ (Matth. 18, 8. 9.) Allerdings gebietet alſo das Chriſtenthum Opfer der Selbſtverläugnung. Oder ſollte es kein Opfer, keine Selbſtverläugnung ſein, ſich ſeiner eignen lieben Glieder zu berauben? Aber iſt dieſe Selbſtverläugnung eine abſolute, d. h. eine ſinnloſe, eine ſolche, die nicht mehr innerhalb der Gattung der menſchlichen Selbſtliebe ihren Platz und Verſtand findet? Iſt der Verluſt dieſes Lebens im Sinne des Chriſten der Verluſt des Lebens überhaupt, des Lebens für immer und ewig? Schneidet der Chriſt, weil er ſich Hand und Fuß und Auge ausſchneidet, deßwegen auch den Kopf ab, wie von kopfloſen Träumern oder politiſchen Schlauköpfen, die zum Beſten des eignen Selbſtes Andern die Selbſtloſigkeit zur Religion machen, behauptet wird? Schneidet er dieſelben ſich nicht deßwegen ab, weil es beſſer iſt, ohne ſie ewig und glücklich zu leben, als mit ihnen in die Hölle, d. h. in das ewige Unglück und Verderben zu ſtürzen? O wie überchriſtlich ſind doch die modernen Chriſten! Trotz der Verſtümmelungen, die ſie dem Menſchen gebietet, muthet die Bibel doch nicht ihm zu, ſich beide Augen auszuſtechen, ſondern läßt ihn ausdrücklich nur einäugig, μονόφθαλμον in das Himmelreich eingehen, während die modernen Chriſten ſich auch dieſes eine Auge, das dieſelbe kluger und vernünftiger Weiſe übrig gelaſſen hat, ausſtechen und nun natürlich zwiſchen Haupt und Gliedern des menſchlichen Egoismus nicht mehr unterſcheiden können.

Wie ganz anders dachten doch auch hierin die alten Chriſten! Wie beſchämen ſie die modernen Chriſten mit ihren großſprecheriſchen Phraſen! Wie offen ſprechen ſie die wahren Beweg[illegible]de der chriſtlichen Moral aus, die Gründe, welche zugleich [illegible] die einzigen geiſtigen oder pſychologiſchen Gründe von der [illegible]len Ausbreitung und endlichen Weltherrſchaft des Chriſten[illegible]s ſind! [72] „Welche Liebe, ſagt z. B. der heilige Auguſtin, [illegible]ört nicht dem himmliſchen Vaterland wegen des ewigen Lebens, wenn wegen des menſchlichen Ruhms ſchon das irdiſche Vaterland von ſeinen Bürgern ſo geliebt wird! Seht die Römer an! Was haben ſie nicht gethan, was nicht gelitten blos aus Ruhmbegierde und Vaterlandsliebe? Wie können wir Chriſten alſo großthun, wenn wir Gutes thun und Uebel erleiden für jenes Vaterland, welches von dieſem ſo weit abſteht, als der Himmel von der Erde, als das ewige Leben von dem zeitlichen Vergnügen, als feſtgegründeter Ruhm von eitlen Lobeserhebungen, als die

Geſellſchaft der Engel von der Geſellſchaft der Sterblichen, als das Licht deſſen, der Sonne und Mond gemacht hat, von dem Lichte der Sonne und des Monds! Wenn die Decier ſich dem Tode weihten, um durch ihr Blut den Zorn der Götter zu beſchwichtigen und das römiſche Heer zu befreien, wie können die heiligen Martyrer ſich einbilden, ſie hätten Etwas gethan, was mit der ewigen und wahren Glückſeligkeit des himmliſchen Vaterlandes im Verhältniß ſteht, wenn ſie bis zur Vergießung ihres Blutes, nicht nur ihre Brüder, für welche, ſondern auch ſelbſt ihre Feinde, von denen es vergoſſen wurde, vorſchriftmäßig liebend, den Kampf des liebenden Glaubens und der gläubigen Liebe gekämpft haben? Wie kann der Chriſt ſich mit ſeiner freiwilligen Armuth brüſten wollen, die ihm doch nur ſeine Reiſe in das Vaterland, wo Gott ſelbſt der Reichthum iſt, erleichtert, wenn der Conſul L. Valerius ſo arm ſtarb, daß das Geld für ſeine Beerdigung vom Volk eingeſammelt wurde? Oder wie will er es als eine Großthat von ſich rühmen, daß er durch keinen Gewinn dieſer Welt ſich zur Untreue gegen ſein ewiges Vaterland verleiten ließ, wenn Fabricius auch nicht durch die glänzendſten Anerbietungen des Königs Pyrhus bewogen werden konnte, ſein Vaterland aufzugeben? Wenn alſo wir Chriſten nicht thun für den Gottesſtaat, was die Römer für den Ruhm ihres irdiſchen Vaterlands, ſo müſſen wir uns ſchämen; thun wir es aber, ſo dürfen wir deßwegen nicht ſtolz ſein, denn es ſind, wie der Apoſtel ſagt, die Leiden dieſer Zeit nicht werth der künftigen Herrlichkeit, die an uns geoffenbart wird." (de Civ. D. 5. 16—19.) „Wer ſollte ſich alſo nicht aus allen Kräften beſtreben, zu dieſer Herrlichkeit zu gelangen? . . . Miterbe Chriſti werden, den Engeln gleichen, mit den Patriarchen, mit den Apoſteln, mit den Propheten ſich an dem Beſitz des himmliſchen Reichs erfreuen! Dieſe

Gedanken, welche Verfolgung kann ſie beſiegen, welche Marter überwältigen? . . . Die Welt wird entriſſen, aber das Paradies dargereicht, das zeitliche Leben vertilgt, aber das ewige hergeſtellt.“ (Cyprian. de Exhort. Martyr. 13.) „Den ſchmerzen nicht die gegenwärtigen Uebel, der auf die künftigen Güter vertraut“ (ad Demetrian. 18). „„Eure Traurigkeit ſoll in Freude verkehret werden,““ Joh. 16, 20. Wer wünſchte nicht ohne Traurigkeit zu ſein, wer eilte nicht zur Freude zu kommen? Welche Geiſtesblindheit alſo oder vielmehr Unſinnigkeit, die Traurigkeit dieſer Welt zu lieben und nicht zur ewigen Freude hinzueilen? Gott bietet dir nach dem Tode Unſterblichkeit und Ewigkeit an, und du zweifelſt?“ (Cypr. de Mortal. 6. ed. Gersdorf.) Vollkommen richtig. Wo der Menſch an ein ewiges, ſeliges Leben glaubt, da kann, natürlich wenn dieſer Glaube noch ein wahrer, herzlicher, wirklicher Glaube iſt, von einer aufopfernden Moral oder Liebe keine Rede ſein, man müßte es denn für ein Opfer halten, Heller für Ducaten, Sandſteine für Edelſteine, Lumpen für Sammt und Seide hinzugeben. „Wer verläßt Häuſer oder Brüder oder Schweſtern oder Vater oder Mutter oder Weib oder Kinder oder Aecker um meines Namens willen, der wird es hundertfältig nehmen und das ewige Leben ererben.“ (Matth. 19, 29.) Nicht alſo Etwas für Nichts, nicht Leben für Tod, nicht Freude für Traurigkeit, nicht Ruhm für Schmach, ſondern Leben für Leben und zwar ſterbliches, unſeliges für ſeliges, ewiges Leben, Freude für Freude und zwar endliche für unendliche, Ruhm für Ruhm und zwar nichtigen, vergänglichen für bleibenden, unſterblichen opfert der Chriſt auf. „Wie überwinden wir die Ruhmſucht, κενοδοξιαν? Wenn wir dem Ruhm Ruhm entgegenſetzen. Wie wir die irdiſchen Reichthümer verachten, wenn wir auf andere Reichthümer hinblicken und dieſes Leben verachten, wenn wir ein anderes weit beſſeres denken, ſo können wir auch den Ruhm dieſer Welt verachten, wenn wir einen andern weit herrlicheren Ruhm, einen Ruhm, der erſt eigentlich Ruhm iſt, uns vorſtellen. Denn der weltliche Ruhm iſt eitel und leer, Ruhm nur dem Namen nach, jener himmliſche aber iſt der wahre, denn er ſtützt ſich nicht auf das Lob der Menſchen, ſondern der Engel, der Erzengel und des Herrn der Erzengel, ja auch ſelbſt der Menſchen. Wenn du auf jenes Theater, *θέατρον* hinblickſt, an jene Kronen denkſt, in jenes Beifallsklatſchen dich verſetzeſt, ſo wird dich nimmer das Irdiſche feſthalten.“ (Chrysost. Hom. in Joan. 29. al. 28, 3.) „Das gegenwärtige Leben iſt ſüß und voller Annehmlichkeit, aber nicht für Alle, ſondern nur für die, die an demſelben feſthängen. Wenn man in den Himmel hineinblickt, die himmliſchen Dinge ins Auge faßt, ſo wird man daſſelbe ſchnell geringſchätzen und verachten; denn auch körperliche Schönheit wird nur ſo lange bewundert, als ſich keine andere glänzendere zeigt; ſo wie ſich aber eine neue größere Schönheit zeigt, ſo wird die frühere verachtet. Wenn alſo auch wir auf jene Schönheit blicken und die Pracht des himmliſchen Reichs ins Auge faſſen wollen, ſo werden wir uns ſchnell von den Feſſeln der gegenwärtigen Dinge loslöſen, denn eine Feſſel iſt ja die Theilnahme an dem Gegenwärtigen.“ (Hom. 67, 1.) „Niemand wird Silber, Gold und dergleichen nichtswürdige und ſcheinbare Güter verachten, wenn er nicht größere Güter liebe, gleichwie auch Niemand ſchlechte (bleierne) Münzen verachtet, wenn er nicht Goldſtücke hat. So verachtet auch der Bauer wenig Getreide, wenn er eine größere Ernte hofft. Wenn wir alſo ſelbſt da, wo wir in unſerer Hoffnung uns täuſchen können, das, was wir beſitzen, verachten, wie viel mehr müſſen wir da ſo verfahren, wo, was wir erwarten, gewiß iſt? Wollen wir alſo nicht ſelbſt uns beſtrafen, nicht durch den Beſitz von Koth uns der himmliſchen Schätze berauben!" (Hom. 81. al. 80, 3.)

Wenn es daher in der Bibel heißt: „ſo ihr liebet, die euch lieben, was werdet ihr für Lohn haben?" (Matth. 5, 46), ſo bezieht ſich dieſe uneigennützige, keine Gegenliebe, keinen Dank erwartende Liebe nur auf die ſchlechten Münzen der Erde, aber nicht auf die Goldſtücke des Himmels, nur auf den Schein, aber nicht auf das Weſen der Moral, welches im Glauben liegt, nur auf die Menſchen, aber nicht auf Gott, oder, was eins iſt, die himmliſche Seligkeit, und findet daher ihre Erklärung in den Worten: „wenn du ein Mittags- oder Abendmahl macheſt, ſo lade nicht (nicht nur, non tantum) deine Freunde, noch deine Nachbarn, die da reich ſind, auf daß ſie dich nicht etwa wieder laden und dir vergolten werde, ſondern (sed etiam) lade die Armen, die Krüppel, die Lahmen, die Blinden: ſo biſt du ſelig; denn ſie haben es dir nicht zu vergelten, es wird dir aber vergolten werden in der Auferſtehung der Gerechten." Luc. 14, 12—14.

Anmerkungen.

1.] Dieſe Ueberſetzung wird hier im Deutſchen in der Regel zu Grunde gelegt, jedoch, wie ſogleich die Verbeſſerung des zweiten brandigen Verſes dieſer Ueberſetzung zeigt, ſtets, wenigſtens da, wo es aufs Wort ankommt, mit den nöthigen Berichtigungen. Dieſe Bemerkung gilt auch von der Lutheriſchen Bibelüberſetzung.

2.] Eben ſo wie Zeus läßt Achilleus in ſeinem Gebet an Zeus J. 16, 23 mit den Worten: „So wie ſchon du zuvor mich höreteſt, als ich dich anrief, wie du Ehre mir gabſt und furchtbar ſchlugſt die Achäer“, und Thetis J. 18, 75, wenn ſie zu ihrem Sohne ſagt, daß ihm alles von Zeus erfüllt ſei, wie vordem mit erhobnen Händen er gefleht, den Unterſchied zwiſchen der Mutter und dem Sohne, folglich auch zwiſchen Zeus und Thetis fallen. Fäſi bemerkt zu J. 16, 236: „übrigens iſt das hier angedeutete Gebet nirgends in den vorhandnen Gedichten als geſchehend erwähnt, dagegen wird auch 18, 75 auf daſſelbe als etwas Bekanntes hingewieſen“. Aber offenbar meint der Dichter unter dieſem Gebete die an ſeine Mutter gerichteten Bitten und Klagen, die ja in Wahrheit nur dem Zeus ſelbſt gelten, wie ein Nebel, ἠΰτ᾽ ὀμίχλη, bei Licht beſehen, in den Aether des Zeus ſich auflöſen. „Viel nun fleht er zur Mutter, der trauteſten, breitend (ausſtreckend) die Hände“, 1, 350, πολλὰ δὲ μητρὶ φίλῃ ἠρήσατο χεῖρας ὀρεγνύς, gleich wie es 18, 75 heißt: εὔχεο χεῖρας ἀνασχών. Schon der Scholiaſt (Scholia in H. Iliadem, J. Bekker. 1825) bemerkt daher richtig zu 18, 236: τὴν ἀπὸ τῆς μητρὸς δέησιν ἑαυτοῦ εὐχὴν νενόμικεν· ὁ γὰρ τὴν Θέτιν αὐτῷ ἀνεὶς Ἀχιλλεὺς ἦν, καὶ εἰς αὐτὸν ἄγεται ἡ εὐχή. Ebenſo bemerkt er zu 18, 75: πρίν γ᾽ εὔχεο: κατὰ τὸ λεληθός· ἢ ἐπεὶ φησι „πολλὰ δὲ μητρὶ φίλῃ ἠρήσατο.“

3.] Wie ſehr dieſer Zeus mit dem Weſen des Menſchen und zwar mit dieſem Weſen, von dem hier die Rede, identiſch iſt, beweiſt auch die Aeußerung des Achilleus J. 1, 354—56, wiewohl derſelben zugleich eine beſondere Abſicht zu Grunde liegt. Er ſagt nämlich in Einem Athemzug: „der hochdonnernde Zeus! doch gar nichts ehrt er mich jetzo! Siehe, des Atreus Sohn, der Völkerfürſt Agamemnon hat mich entehrt“, nach Voß, der dieſe Stelle genauer, dem Text entſprechender überſetzt hat, als Minkwitz und Wiedaſch. Es heißt nämlich von Zeus: *νῦν δ' οὐδέ με τυτϑὸν ἔτισεν:* von Agamemnon aber *ἠτίμησεν:* nicht geehrt, dann entehrt, beſchimpft. Dieſelbe Redensart, die aber hier Achilleus vom Zeus braucht, hat er früher V. 244 vom Agamemnon gebraucht, nur daß dort das liebenswürdige *τυτϑὸν* fehlt, und daher, ſtatt *οὐδέ*, *οὐδὲν* Nichts ſteht.

4.] Uebrigens bemerkt ſchon der Scholiaſt zu den Worten des Odyſſeus: „Chryſes, mich ſandte daher der Völkerfürſt Agamemnon, daß ich die Tochter dir brächt' und die Sühnhekatombe dem Phöbos opferte für die Achäer, den Zorn zu verſöhnen des Herrichers (Apollos), der nun Argos Volke ſo ſchmerzliches Wehe verhänget“ (J. 1, 441—45), daß hier Odyſſeus eigentlich nur aus Höflichkeit nicht den Prieſter, ſondern Apollo den Urheber des Uebels nenne. *ὃς νῦν Ἀργείοισι πολύστονα κήδε' ἐφῆκεν: ἐμφρόνως τὸ μὴ εἰπεῖν ὅτι Χρύσου εὐξαμένου ὁ λοιμὸς ἐπηνέχϑη, ἵνα μὴ διατρέψῃ τὸν γέροντα ὡς κακῶν αἴτιον. καίτοι Ἀχιλλεύς φησι: „τοῖο δ' Ἀπόλλων εὐξαμένου ἤκουσεν.“*

5.] *Διὸς ἐτράπετο φρήν* J. 10, 45. Zeus Sinn hat ſich gewendet, verändert, ſagt daher Agamemnon, als in Folge von dem verderblichen Zorne Achilleus ſich das Kriegsglück auf die Seite der Troier gewendet hatte. Zeus Sinn hat ſich aber gewendet, weil er offenbar, wie der Scholiaſt zu dieſer Stelle bemerkt, vor den Bitten der Thetis den Hellenen beigeſtanden hatte. Daher ſagt auch Athene, die Schutz- und Siegsgöttin der Hellenen, die ſonſt ſo bevorzugte und geliebte Tochter Zeus: „jetzt haßt mich Zeus, denn er vollzieht den Willen der Thetis, *Θέτιδος δ' ἐξήνυσε βουλάς*, die ihn flehentlich bat, den Achilleus zu ehren“. 8, 370. Das heißt: jetzt iſt Zeus wider die Hellenen, weil Achilleus wider ſie iſt. Als ſich aber der Sinn des Achilleus wieder zu Gunſten der Griechen gewendet, als er wenigſtens bereits ſeinen Freund Patroklos aus Theilnahme an ihrem Unglück ihnen zu Hülfe geſchickt hatte, heißt es abermals: „bereits hatte ſich ſein (Zeus) Sinn geändert“, *δὴ γὰρ νόος ἐτράπετ' αὐτοῦ.* 17, 546. Höchſt naiv ſagt daher der greiſe und weiſe Neſtor, um den niedergeſchlagnen Agamemnon aufzurichten: Nimmer wird doch Zeus dem Hektor alle ſeine jetzigen Gedanken und Hoffnungen verwirklichen, ſondern ich glaube vielmehr, daß dieſer noch großes Herzeleid erdulden werde, wenn etwa Achilleus ſein Herz aus (oder nach) dem unſeligen Zorne umwenden (uns wieder zuwenden) ſollte. So iſt die Hoffnung, daß Zeus nicht alle Gedanken Hektors verwirklichen, eins mit der Hoffnung, daß Achilleus nicht immer zürnen werde.

6.] Whate'er th' Almighty's subsequent Command,
His first Command is this: „Man, love thyself“.
In this alone, Free-agents are not free.
Young, Nightthoughts. N. 7, 169.

So läßt ſich Alles, auch was innerſte, eigenſte (wenn auch in andern Dingen und Fällen dem Menſchen unbekannte) Natur- oder Weſensfolge iſt, wie als Zweck, ſo als Geſetz vorſtellen.

7.] Daher wundert ſich Libanius in ſeiner Trauerrede über den unerwarteten Tod des Kaiſers Julian in ſeinem Feldzug wider die Perſer, warum nicht Aphrodite oder Athene den Julian, der ſelbſt ſein Leben nicht achtete, *ἠμέλει τοῦ σώματος*, gerettet hätten. L. Orat. et Decl. Reiske 1. p. 515.

8.] „קִדֵּם begegnen, entgegenkommen, entgegengehen gleich *ἀντιάω, ἀντιάζω*, daher mit פָּנָיו .... gewöhnlich: zuvorkommen, überraſchen, was aber nicht zu פָּנָיו paßt und überhaupt nicht ſicher iſt“. Hupfeld, Pſalmen zu Pſ. 17, 13 und Pſ. 21, 4. Wenn ich aber Einem, der auf mich mit zugewendetem Geſicht zugeht, um mich z. B. zu bitten, wie auch hier in dieſem Pſalm V. 3 von den Bitten des Königs die Rede iſt, entgegenkomme oder gehe, iſt dieſe entgegenkommende Güte nicht auch eine zuvorkommende, wenn gleich nicht im Sinne der grace prévenante?

9.] Der Tod des Patroklos kann als eine gerechte Strafe für Achilleus maaßloſen Zorn und Eigenſinn angeſehen werden. Quum sibi unice prospiciat, caeso viro amicissimo... poenas dat gravissimas. Jovis id numine evenisse declaratur, neque Achilles ignorat. (G. Baeumlein, Comment. de Hom. p. 22.) Aber gleichwohl iſt dieſe criminaliſtiſche Anſicht eine einſeitige, denn es heißt ausdrücklich von dem Gebete des Achilleus vor der Abſendung des Patroklos J. 16, 233—248, daß Zeus nur einen Theil deſſelben verſagt, den andern aber ihm gewährt habe. Und Zeus gewährt ihm gerade den Wunſch, den Achilleus ſelbſt an die Spitze ſeines Gebetes ſtellt. Er wünſcht zuerſt Kriegsmuth und Siegsruhm für ſeinen Freund und dann erſt Unverſehrtheit. *πρῶτον Ἀχιλλεῖ*, bemerken die Scholien zu V. 241, *δόξαν αἱρεῖσθαι πρὸ σωτηρίας· διὸ καὶ ὁ Ζεὺς δι-*

δοὺς τὸ ἕτερον τὸ μεῖζον αὐτῷ δίδωσι, φησὶ δὲ τὴν ἀνδραγαθίαν· οὐδεὶς γάρ, bemerkt ſehr richtig dazu der Scholiaſt, πάντα κατορθοῖ παρὰ θεῶν τὰ αἰτούμενα, denn es gibt unzählige Wünſche, deren gleichzeitige und gleichräumige Erfüllung unmöglich iſt. Patroklos hatte die Ehre, den Sarpedon zu erlegen, den „erſten Helden der Bundesgenoſſen“ der Troer, Zeus geliebten Sohn, deſſen Tod ſelbſt der Vater der Götter und Menſchen aufs tiefſte beklagte und mit Wunderzeichen, mit blutigen Regentropfen ehrte. ἁρμόδιως, bemerken die Scholien zu dieſer Stelle, ἡ τερατεία, ἐφ’ ἥρωϊ τοσούτῳ καὶ πατρὸς πενθοῦντος Διὸς τὸν κόσμον μόνον οὐχὶ συνάχθεσθαι. Dieſe Ehre büßte oder erkaufte vielmehr Patroklos mit ſeinem Tode. „Achilleus hatte dem Patroklos das Beſte gerathen, ſagen die Scholien zu J. 16, 684 — keineswegs nur aus neidiſchem Ehrgeiz, wie dieſelben richtig zu 16, 83 und 18, 13 bemerken — aber der Wille des Zeus ſiegte, welcher den Patroklos, um Sarpedon zu rächen, tödten wollte“. In Beziehung auf den Achilleus aber hat dieſer Tod keineswegs nur eine ſtrafrechtliche Bedeutung. Achilleus war die erſte, die ausgezeichnetſte, die edelſte, die allſeitigſte Perſönlichkeit unter den griechiſchen Helden, und doch hatte er gerade die größten Opfer einer Sache gebracht, an der er außer ſeinem Ruhme kein perſönliches Intereſſe hatte. „O wie oftmals hob mein muthiges Herz ſich von Sehnſucht, einer gefälligen Gattin vermählt, in ehlicher Eintracht mich der Güter zu freun, die Peleus der Greis ſich geſammelt“. (J. 9, 398.) „Was bewog denn zum Kriegszug gegen die Troer Argos Volk? Was führt' er daher die verſammelten Streiter, Atreus Sohn? Wars nicht der lockigen Helena wegen? Lieben ſie etwa allein von den redenden Menſchen die Weiber Atreus Söhn'?“ (Ebend. 337.) „Nicht ja wegen der Troer, der Lanzenkundigen kam ich mit hieher in den Streit, gar nichts ſind jene mir ſchuldig. Denn nie haben ſie mir die Roſſe geraubt, noch die Rinder, nie auch meine Frucht verletzt. Dir, ſchamloſeſter Mann, dir folgten wir, daß du dich freuteſt, nur Menelaos zu rächen und dich, du Ehrevergeßner, an den Troern“. (J. 1, 152—160.) Und noch mitten im Schmerz über Patroklos gedenkt er mit Wehmuth ſeines Vaters, „der nun wohl in Phthia die bitterſten Thränen vergießet, ſolches Sohns zu entbehren, der hier im Lande des Fremdlings um die entſetzliche Helena kämpft mit den Reiſigen Trojas“. (19, 323.) Es war daher nothwendig, daß Achilleus einen perſönlichen, ſenſualiſtiſchen Verluſt von dem Feinde erlitt und zwar den allerſchmerzlichſten, den er nur erleiden konnte: — οὐ μὲν γάρ τι κακώτερον ἄλλο πάθοιμι 19, 321 — den Verluſt eines Freundes, den er ſeinem eignen Haupte gleich geſchätzt, um nicht nur Andere, ſondern ſich ſelbſt zu rächen und ſo auf eine ſeiner würdige Weiſe zu fallen, denn an den Tod Hektors, ſeines nach der Erlegung des Patroklos perſönlichen Feindes, war ja ſein eigner gebunden.

10.] Die Scholien zur Odyſſee legen die Worte des Odyſſeus 7, 256—58: „ja ſie (die Kalypſo) verhieß auch, mich unſterblich zu ſchaffen in ewig blühender Jugend; doch mir konnte ſie nimmer das Herz im Buſen bewegen“ (ἔπειθεν), ſo aus, daß er nur deßwegen dieſes Anerbieten nicht angenommen, weil er der Kalypſo nicht getraut, nicht geglaubt hätte, daß ſie ihn wirklich unſterblich machen wolle und könne. Eine im höchſten Grade geiſt- und ſinnloſe Erklärung. Was die Kalypſo verſpricht, das ſagt nur die Poeſie des Affects, das hat nur die Bedeutung einer, poetiſch als ein Factum vorgeſtellten, hyperboliſchen Annahme. Aber gleichwohl iſt der Vorzug, der hier dem ſterblichen, aber heimiſchen Leben vor dem unſterblichen, aber auswärtigen, von den geliebten Gegenſtänden losgeriſſenen Leben gegeben wird, voller Ernſt und ganz im Geiſte der griechiſchen Denkart und Mythologie. So zog Polydeukes den Tod mit ſeinem Bruder der Unſterblichkeit ohne ihn vor; da er aber als ein Sohn des Zeus nothwendig unſterblich war, ſo theilte er wenigſtens mit ſeinem ſterblichen Bruder die Unſterblichkeit, die er ohne ihn in vollem, ungeſchmälertem Maaße beſeſſen hätte.

τοῦτον ἢ πάμπαν θεὸς ἔμμεναι οἰκεῖν τ᾽ οὐρανῷ,
εἵλετ᾽ αἰῶνα φθιμένου Πολυδεύκης
Κάστορος ἐν πολέμῳ.

Pindar. Nem. 10, 107—10.

So zog auch der Kentaur Cheiron oder Chiron den Tod der Unſterblichkeit vor, nach Lucian (Dial. Mort. 26), weil ihm das ewige Einerlei des unſterblichen Lebens zuwider war, nach der Mythologie aber (Apollod. 2, 5. S. 4. § 6), weil er eine unheilbare Wunde am Knie hatte. Aber hätte nicht auch Odyſſeus eine unheilbare Wunde, wenn auch nicht am Knie, doch im Herzen gehabt, wenn er im unſterblichen Leben nicht zu Hauſe und bei den lieben Seinigen — *μετὰ οἷσι φίλοισι* O. 1, 19 — geweſen wäre? Der Grieche ſchätzt den Werth des Lebens nicht nach ſeiner Dauer, ſondern nach ſeiner Qualität, ſeinem Inhalt; er iſt in ſeinen Anſprüchen an das Leben nicht ſo beſcheiden, wie der deutſche Michel, dieſer politiſche Caspar Hauſer, der ſchon zufrieden iſt, wenn man ihm nur das Leben hier wie dort nicht nimmt, ſei's auch das Leben in einem weltlichen oder geiſtlichen Zuchthaus. Dem Tithonos hatte Zeus auf die Bitten der Eos oder Aurora Unſterblichkeit verliehen, aber die Thörin hatte vergeſſen, mit dem ewigen Leben zugleich ewige Jugend für ihn ſich auszubitten. So hatte denn Tithonos zwar ein ewiges Leben, aber ein Leben ohne Genuß, ohne Kraft, ohne Freiheit, denn „er konnte kein Glied an ſeinem Leibe bewegen, noch aufheben.“ So wie dieſen, ſagt daher Aphrodite zum Anchiſes (in Ven. 240—45), wünſche ich dich nicht unſterblich, wohl aber, wenn du ſo, wie du jetzt biſt an Geſtalt und Leibesbildung, fortlebteſt. So wie aber hier die Venus ihrem Sinne und Charakter gemäß zum Menſchen ſpricht, ſo jeder andere Gott, nur daß er natürlich andere Eigenſchaften, andere Lebensgüter im Sinne hat. So ſagt Zeus als Freiheitsgott zum und im Griechen: Unſterblichkeit ohne Freiheit wünſche ich nicht; beſſer als Freier geſtorben, denn als Sklave gleich den Barbaren ewig gelebt; ſo denn auch als Vaterlands- und Familiengott zum und im Odyſſeus: ſo wie ich jetzt bin bei der Kalypſo, ohne Heimath, ohne Penelope, mag ich nicht unſterblich ſein. Vetus est enim, ſagt Cicero (Ep. ad fam. 7. 3), ubi non sis, qui fueris, non esse, cur velis vivere. Und dieſer Spruch gilt, wie die angeführten Beiſpiele zeigen, nicht nur vom gegenwärtigen, ſondern auch zukünftigen, als unſterblich vorgeſtellten Leben.

11.] Damit ſchließt dem Sinn nach die Odyſſee, wenn gleich der Schluß mit den Worten: „Jene nun beide wandten ſich herzlich froh zu des alten Lagers Gewohnheit“ (23, 296), wie alte Grammatiker wollten, nicht nur höchſt proſaiſch oder vielmehr pedantiſch wäre, ſondern auch wahrhaft beleidigend, alſo dem innig humanen, allberuhigenden, nichts zu wünſchen übrig laſſenden Geiſte der Odyſſee geradezu widerſprechend; denn dieſer Geiſt verlangt, daß die Seelen der erſchlagenen Freier, wenn auch keineswegs, wie es 24, 1 bis 202 geſchieht, in der Unterwelt zu Wort, aber doch, wie Odyſſeus ſelbſt ſchon vorher 23, 118—122 andeutet und 24, 413 bis 548 wirklich geſchieht, auf der Erde in den Seelen der Ihrigen und des theilnehmenden Volks, wozu auch der Zuhörer gehört, zur Ruhe kommen. „Weil er nunmehr, ſagt Zeus, die Freier geſtraft der edle Odyſſeus: ſchwöre man heiligen Bund: er bleib ihr König auf immer; wir dann wollen der Söhn' und leiblichen Brüder Ermordung tilgen aus aller Geiſt (vergeſſen machen, *ἔκλησιν θέωμεν*): man liebe ſich unter einander, ſo wie zuvor, und es ſei Reichthum und Friede befeſtigt.“ 24, 482—486. „Das älteſte Beiſpiel, bemerkt Fäſi zu V. 483, einer politiſchen Amneſtie.“ Was würde der Odyſſee fehlen, wenn ihr dieſes erhabene, noch heute beherzigungswerthe Beiſpiel fehlte? Uebrigens bemerkt ſchon F. A. Wolf in ſeinen Proleg. ad Il. 1795. I. p. 136: Nam de Odyssea, quod volunt, plane efficiunt. In hac suus quemque sensus docet, si extrema illa deessent, sollicitos nos abituros esse de Ulysse, tantarum difficultatum victore, quandoquidem ei tum maxime metueremus a parentibus et cognatis caesorum 108 nobilium juvenum, nisi amnestia et pax fieret deorum interventu et subita μηχανῇ.

12.] Prophetiae dicuntur τελεῖσθαι, cum implentur. Similiter Graeci dicunt oracula τελεῖσθαι. Wolfii Curae Philol. et Crit. T. V. 1741. zu dieſer Stelle.

13.] אַחֲלַי utinam, „wollte Gott“. Sunt qui a חָלָה deducunt, quod in Pihel praeter alia etiam precari significat, quasi precantis et optantis vox sit. Buxtorf. Geſenius vermuthet jedoch eine andere Abſtammung.

14.] Eoque honore ... afficiebant ... etiam aequales. Gen. 23. 7. Gesenius (Lex. ed. Hoffmann 1847). Aber aus Höflichkeit, die nicht genug unterthänigſte Diener machen kann, namentlich, wenn man Jemanden um etwas bittet, und die Bitte gewährt wird, wie es hier mit Abraham der Fall iſt. Wie aber eben daſelbſt als Belegſtelle Gen. 37. 7. 9. 10 angeführt werden kann, begreife ich nicht, denn hier in dieſem prophetiſchen Traume verbeugen ſich ja die Brüder Joſephs nicht vor ihm als einem ihres Gleichen, ſondern vor ſeiner zukünftigen Größe.

15.] Im Text ſteht vorher: ein Glaube oder eine Annahme, die zwar gottlos, oder, wir wollen weder opfern, πιστεύειν μὲν οὐχ ὅσιον, ἤ, worauf dann der nächſte Satz mit δέ folgt, und dieſe Annahme gelten läßt. Aber bei allen Belegſtellen wird Das, was nicht nothwendig und weſentlich zum Sinn und Zweck der Anführung gehört, zur Vermeidung aller überflüſſigen Weitſchweifigkeit entweder nur nach ſeinem allgemeinſten Sinn überſetzt oder weggelaſſen.

16.] Alle Erſcheinungen oder Vorſtellungen von den Göttern, welche zu ihrer Vorausſetzung nur die Perſönlichkeit oder Individualität der Götter haben, werden mit Ausnahme der „Strafen der beleidigten Gottheit“ als Vorſtellungen abgeleiteter, ſecundärer Art und Ordnung, eben deßwegen als ſelbſtverſtändliche in dieſer Schrift bei Seite gelaſſen. So iſt es z. B., da Zeus und Thetis perſönliche, wirkliche, lebendige Weſen ſind, ganz nothwendig, daß dieſe als Göttin und zugleich Mutter des Achilleus ſeine Wünſche bei jenem in ihrem Namen, auf Grund ihrer dem Zeus erwieſenen Wohlthaten geltend macht. So nur wird ein perſönliches, alſo egoiſtiſches Weſen zur Erfüllung von Wünſchen Anderer bewogen. Aber ſelbſt die Perſönlichkeit als ſolche iſt, natürlich für die Erkenntniß, nicht für den Glauben, nur eine Vorſtellung zweiten Ranges, weil es ſich von ſelbſt verſteht oder wenigſtens durch eine höchſt naheliegende Folgerung ergibt, daß das wunſcherfüllende Weſen ein dem wünſchenden Weſen blutverwandtes, innigſt gleiches, folglich auch wirkliches, lebendiges, perſönliches Weſen iſt.

17.] Daſſelbe gilt auch von den überflüſſigen und überſchwänglichen Zuvorkommenheiten, den vorlauten, vor- und unzeitigen — eben deßwegen auch *ἀτόποις* — Verheißungen d. h. prophetiſchen Complimenten, die Jehovah in der Geneſis (namentlich der ſog. Jehovahurkunde) den Erzvätern macht.

18.] Eo unumquodque tempore est capessendum, quo maxime valet. Ante opus invocandus est Deus, in opere major est manuum usus, quam precum. Jer. Hoelzlinus ad Apollon. Rhod. Argon. l. II. 355, wo es vorher heißt: wenn ihr den Meerpaß durchſchneidet, ſo liegt euer Heil nicht in Gebeten oder Gelübden, ſondern der Stärke der Hände, und darauf: vorher aber verwehr ich euch nicht, zu den Göttern zu flehen.

19.] Die angegebene Bedeutung oder Weſensbeſtimmung des Glaubens findet ſich auch ſchon in den Apologieen der Kirchenväter vom chriſtlichen Glauben, natürlich, wie ſich von ſelbſt verſteht, weder conſequent durchgeführt, noch als Princip erfaßt. „Der Arzt, ſagt z. B. Euſebius (Praeparatio Evang. l. I. V., hier jedoch nur in Beziehung auf den Glauben der Laien und Ungelehrten), befiehlt mit Wiſſenſchaft wie ein Herr und Herrſcher, was man thun und meiden ſoll; dieſer aber (der Kranke) gehorcht ihm wie einem König und Geſetzgeber, weil er glaubt, daß ihm das Verordnete heilſam ſein werde, *πιστεύων συνοίσειν αὐτῷ τὸ προςτεταγμένον*. So nehmen auch die Schüler von den Lehrern die Grundſätze der Wiſſenſchaften an, im Glauben oder weil ſie glauben, daß das Gelehrte ihnen nützlich ſein werde, *πιστεύσαντες ἀγαθὸν αὐτοῖς ἔσεσθαι τὸ μάθημα*. Ja ſelbſt auch die Philoſophie ergreift Keiner eher, als er glaubt (oder überzeugt iſt), daß das, was ſie verkündet, ihm von Nutzen ſein werde, und ſo ergreift denn dieſer die Lehre des Epikur, jener aber die kyniſche Lebensweiſe. So ergreifen auch die Menſchen der eine dieſes, der andre jenes Gewerbe, weil ſie glauben und hoffen, daß das ergriffene Gewerbe ihren Lebensunterhalt ihnen verſchaffen werde. Kurz das ganze menſchliche Leben ſtützt ſich nur auf Hoffnung (vorher auch: die gute Hoffnung, *τὴν ἀγαθὴν ἐλπίδα*) und Glauben“. So ſagt auch Arnobius adv. Gent. l. II. (p. 28 ed. Elmenhorst. 1610): estne operis in vita negotiosum aliquod atque actuosum genus, quod non fide praeeunte suscipiant, sumant atque aggrediantur? an terris peregrinamini, navigatis, non domum vos credentes peractis negotiationibus remeaturos? terram ferro scinditis, atque oppletis seminum varietate, non credentes vos frugem percepturos esse vicibus temporariis? … aegritudines corporum medicorum committitis manibus, non credentes morbos posse mitigata asperitate leniri? bella cum hostibus geritis, non victoriam vos credentes proeliorum successionibus relaturos? veneramini deos et colitis, non credentes illos esse et propitias aures vestris supplicationibus accommodare? So thun alſo die Menſchen Alles aus oder im Glauben, aber nur im Glauben an die Erfüllung ihrer Wünſche. Der religiöſe Glaube unterſcheidet ſich urſprünglich von dem in dieſen Beiſpielen enthaltenen Glauben nur dadurch, daß er das, was der Menſch hier nur vorübergehend, momentan wünſcht und glaubt, zu einem beſtändigen Weſen und eben damit auch zu einem Gegenſtande beſtimmter, regelmäßiger Feſtlichkeit und Andacht macht.

20.] „Volumus, Jubemus.“ Notat Donat. ad illud Terent. „animo jam nunc otioso esse impero“, id est volo. et „jubeo te salvere“ id est volo. J. Bodini de Rep. l. 3. c. 5.

21.] So heißt es auch in Platons Kritias (VII. ed. Tauchn.) vom Poſeidon, daß er die Inſel Atlantis als ein Gott oder weil er ein Gott, *οἷα δὴ θεὸς εὐμαρῶς*, leicht, bequem, nullo negotio (Ast), „ohne alle Beſchwerlichkeit“ (Wagner), mit Waſſer und Lebensmitteln verſehen habe.

22.] Wenn auch der Menſch, ſagt Libanius über die Unerſättlichkeit (p. 243 Reiske), noch ſo glücklich iſt, ſo ſitzt er doch da und ſeufzt über die Nothwendigkeit zu ſterben, und preiſt ſelig den Himmel und die Sonne, weil ſie immer ſein und nie vergehen werden.

23.] Wie alle Eigenſchaften der Götter bei Homer in der Praxis, in der That zu Grunde gehen und zwar nothwendig, weil mit der conſequenten Durchführung derſelben die poetiſche Kraft und Wirkung aufgehoben würde, ſo iſt auch dieſe Augenblicklichkeit nur ein Gedanke. Wie abgeſchmackt wäre es aber auch, wenn die Götter wirklich augenblicklich, alſo ohne Bewegung, ohne ſichtbare Handlung am Ziele wären. Daß übrigens die Götter auch dieß ſein könnten, wenn ſie nur wollten, beweiſen ihre augenblicklichen Gebetserhörungen, ſelbſt aus weiter Ferne, und ſonſtige Wirkungen, die nur eine Allmacht als Urſache vorausſetzen.

24.] Wie hier ſteht Ilias 13, 79 das *μενοινώω* des kampfgierigen Aias dem unerſättlich ſtürmenden *μεμαῶτι* Hektor entgegen.

25.] In dem orphiſchen Zeus, „dem ſinnbildlichen Ungeheuer der Myſtiker“, wie ſich Voß in ſeinen mythol. Briefen ausdrückt, bezeichnen daher „Fittige Allgegenwart.“ Es heißt hier nämlich: *πτέρυγες δέ οἱ ἐξεφύοντο τῆς ἐπὶ πάντα ποτᾶτ'*. Orph. fragm. 6, 35 ed. Gesner.

26.] C. H. Weiſe, der in den kritiſchen Anmerkungen zur Tauchnitzer Ausgabe Pindars dieſe Ode für unächt hält, ſagt von dieſen Worten: inepta sunt. Aber ungereimt ſind ſie doch offenbar nur, wenn man bei Zeus nur an ſeine Individualität oder Perſönlichkeit, aber nicht an ſeine Gottheit, ſeine Qualität, nicht daran denkt, daß Zeus als erſter, höchſter Gott ſo viel iſt als der Gott, *ὁ ϑεός*, ſchlechtweg oder Gott überhaupt.

27.] Verſteht ſich nur dem Buchſtaben, nicht dem Sinne nach, welchen der hebräiſche Schriftſteller in ſeinem Bewußtſein damit verbindet, denn dieſem nach iſt es nur ein kurzer Ausdruck ſtatt: „der Gott, der mir auf die Frage nach ſeinem Namen geſagt hat: Ich werde ſein, der ich ſein werde, ero qui ero, dieſer Gott, ſage ich, hat mich geſchickt.“

28.] Auch unter den Fragmenten Pindars findet ſich ein intereſſantes Fragment über denſelben Gegenſtand. Plutarch de facie in orbe Lunae führt außer den genannten noch ein Paar griechiſche Dichter an, welche ſich über den Verluſt des Sonnenlichts am hellen Tag beklagt hätten, vor allen aber Homer wegen O. 20, 356 u. 57.

29.] Bekanntlich ſagt Cotta bei Cicero von der Natur der Götter: „Es iſt die Anſicht aller Sterblichen, daß man das Glück von den Göttern erbitten, die Weisheit aber von ſich ſelbſt nehmen müſſe“, und einige Zeilen vorher: „alle Menſchen halten dafür, daß ſie die äußern Lebensgüter von den Göttern haben, Niemand aber hat je ſeine Tugend auf Rechnung eines Gottes geſetzt oder einem Gott zugerechnet.“ Moderne Philologen beſchuldigen Cotta, hier im Eifer der Polemik eine Unwahrheit ausgeſprochen zu haben, was allerdings in Beziehung auf den letzten Satz hiſtoriſch richtig iſt, und behaupten dagegen, „daß jenes ſelbſtgenügſame Vertrauen auf die ſelbſteigene Kraft und Trefflichkeit, ein erſt ſeit den Zeiten der Sophiſtik mehr und mehr verbreiteter Wahn, niemals die herrſchende Anſicht des wahrhaft claſſiſchen Alterthums geweſen iſt.“ Aber gleichwohl hat dem Weſen nach Cotta Recht und zwar gerade im alterthümlichſten, ja urſprünglichen Sinne der Religion; denn nur was Gegenſtand eines Wunſches, deſſen Erfüllung nicht vom Menſchen abhängt — Postquam mortalia cernunt Tentamenta nihil, nihil artes posse medentum. Auxilium coeleste petunt. Ov. Met. 15, 628. *Οἱ δ᾽ ἐκ τῆς πόλεως ἀδυνατοῦντες βοηϑεῖν, τοῖς ϑεοῖς ηὔχοντο.* Diod. Sic. 20, 16 — iſt erſter, nicht nur der Zeit, ſondern auch dem Rang nach erſter Gegenſtand der Religion. Solche Gegenſtände ſind aber die äußern Lebensgüter, nur daß nicht nur die Aecker und Felder, die Weinberge, die Oelbaumgärten, ſondern auch der Menſch ſelbſt, das Weib für den Mann, der Mann für das Weib, das Kind — „ſchaffe mir Kinder“ — die Eltern, der Nachbar — πῆμα κακὸς γείτων ὅσσον τ' ἀγαθὸς μέγ' ὄνειαρ Hes. O. 346 — das Vaterland ſelbſt zu dieſen äußern Lebensgütern gehören. „Daß die Kinder die Väter überleben, iſt etwas Erwünſchtes, εὐτυχές, und man muß dieſes vom Glücke erbitten“. Euſebios bei Stob. (Floril. Tit. 39. 24.) Die Menſchen, ſagt Demokritus bei demſelben (Tit. 18, 31), bitten die Götter um die Geſundheit, ohne zu wiſſen, daß dieſe in ihrer eignen Macht ſteht; aber aus Unenthaltſamkeit thun ſie, was ihr entgegen iſt, und werden ſo durch ihre Begierden zu Verräthern ihrer Geſundheit.“ „Lieber Sohn, ermahnt bei Homer J. 9, 254—58 der greiſe Peleus den Achilleus, Siegesſtärke wird dir Athenäa und Here geben, wenn's ihnen gefällt, nur den Stolz des erhabenen Herzens bändige ἴσχειν du in der Bruſt, denn freundlicher Sinn iſt beſſer. Meide den böſen Zank, den verderblichen, daß dich noch höher ehre das Volk der Argeier.“ Siegesſtärke, Stärke, Kraft κάρτος (= κράτος. Heſych. κάρτει δυνάμει) iſt Sache des Wunſches, des Gebetes, weil Sache der Götter, aber die Tugend der Zornbändigung, der Menſchenfreundlichkeit, der Friedfertigkeit Sache der That, Sache des Menſchen. Der alterthümliche Heſiod ſagt nicht zu ſeinem nichtsnutzigen Bruder: Bete zu den Göttern, daß ſie dich zu einem arbeitſamen — aber Arbeitſamkeit iſt eine Grund- und Haupttugend, ja eine wahre moraliſche Panacee — und rechtſchaffenen Menſchen machen, ſondern er ſagt kurzweg: „Arbeite!“ ἐργάζευ (O. 299). „Arbeite, thörichter Perſes!“ (397), denn die Götter haben vor die Tugend den Schweiß hingeſtellt (289), aber Schweiß koſtet die Arbeit, nicht das Gebet; er ſagt: „o Perſes, höre auf die Gerechtigkeit (das, was Recht iſt, δίκης) und mehre nicht den Frevel (thue keine gewaltſame, rechtswidrige Handlung mehr 213), „denke nimmer mehr an Gewaltthätigkeit“ (275); er macht alſo nicht die Tugend, er macht nur das Glück, den Lohn der Tugend, wie das Unglück, die Strafe des Laſters, des Unrechts von den Göttern abhängig; denn dem Gerechten gibt Zeus Reichthum, Frieden, Kinder- und Erntesegen, dem Frevler Hunger und Peſt und anderes Unglück (214—285). Darum ſagt er: arbeite, damit dich — eine höchſt intereſſante Stelle — der Hunger haſſe, aber dich liebe die ſchönbekränzte Demeter, die Ehrwürdige und deine Scheuern fülle mit Lebensmitteln (299—301); „opfere den unſterblichen Göttern“ (336); „damit ſie ein freundliches, huldvolles Herz und Gemüth gegen dich haben“ (340); denn nichts hilft alle Arbeit dem Landmann, wenn nicht Zeus durch Regen und Sonnenſchein die Saat ſich vollenden läßt, kein „gutes Ende“, τέλος ἐσθλόν (474), keinen bonus Eventus gibt, denn von den Göttern hängt zuletzt ebenſo Gutes als Schlimmes, d. h. ebenſo Glück als Unglück ab (669). Allerdings werden auch Weisheit und Tugend, ſobald einmal der Menſch erkannt hat, daß der Genuß der Götter- oder Naturgaben nicht ohne dieſelben glücklich macht, zu Gegenſtänden des Wunſches, des Gebetes, aber nur weil Tugend und Weisheit nicht nur natürliche Anlagen, ſondern auch äußere Lebensgüter zu ihrer Grundlage haben. — „Schon die Hälfte der Tugend entrückt Zeus waltende Vorſicht Einem Mann, ſobald nur der Knechtſchaft Tag ihn ereilet“, Hom. O. 17, 322. „Die Nothdurft iſt bereit zu böſen Thaten“, Philemon (Stob. Tit. 96, 7); daher Heſiod Op. 717 und Theognis V. 155 die Armuth θυμοφθόρον nennen, was, wenigſtens bei Theognis nach den Schilderungen, die er an andern Stellen, z. B. V. 385 bis 392, von den verderblichen Wirkungen der Noth gibt, keineswegs nur bedeutet: „das Herz, den Lebensmuth, die Lebenskraft aufreibend,“ ſondern auch den Tugendmuth, die Tugendkraft aufreibend — weil Tugend und Weisheit am Ende nichts andres ſind, als der geſunde Menſchenſinn und Menſchenverſtand, die Geſundheit des Geiſtes aber ebenſo wenig vom Menſchen allein abhängt, als die Geſundheit des Leibes. Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano. Juv. Daher ſchon Bias ſagt: „das Gute, was du thuſt, ſchreibe nicht dir zu, ſondern den Göttern“ d. h. dem Glücke. So ſchrieb auch der edle Timoleon ſeinen ruhmvollen Sieg über die Barbaren und Tyrannen von Syrakus den Göttern zu und errichtete daher, wie C. Nepos und Plutarch berichten, der Automatia d. h. der Glücksgöttin in ſeinem Hauſe eine kleine Kapelle. Beide hatten Recht. Es iſt mit den Menſchen und ihren Tugenden, ihren Vollkommenheiten wie mit den Kryſtallen im Mineral-, den Früchten im Pflanzenreich. Warum iſt denn von dieſen unzähligen Blüthen, die an dieſem Baume hingen, nur gerade dieſe einzige da zu vollendeter Frucht gereift? Warum iſt denn in dieſer dichten Steinmaſſe oder neben unzähligen andern Kryſtallkrüppeln gerade dieſer einzige ein vollkommener? Warum? weil er an einem Ort, in einem Zeitmoment entſtanden iſt, wo gerade die ſeine allſeitige Ausbildung begünſtigenden Umſtände vorhanden waren. Oder hat vielleicht auch über dieſer ausgezeichneten Blüthe, dieſem ausgezeichneten Kryſtall eine beſondere Vorſehung und Gnadenwahl gewacht?

Es gehören hierher d. h. in das Kapitel von der Einheit von Gott und Glück auch die frommen Redensarten der Griechen: „wenn nichts Göttliches vorfällt“ (nichts Göttliches wider uns iſt, die Götter nichts Andres beſchließen), εἰ μή τι δαιμόνιον εἴη, „wenn nicht ein Gott etwas in den Weg legt“, „wenn nicht Gott verhindert“, „wenn der Gott Gutes gibt“, „wenn Gott einen guten Ausgang gibt“, „wenn die Götter mit uns ſind“ (Xenoph. Mem. 1, 3, 5 nebſt den Noten von Schneider), Redensarten, welche nichts anders bedeuten, als: wenn wir nicht unglücklich ſind, wenn uns kein Unglück widerfährt, wenn uns das Glück, wie man auch im Deutſchen perſonificirend zu reden pflegt, günſtig iſt. Es gehören ferner hierher die homeriſchen Redensarten: „mögen die Götter geben“, oder „wenn die Götter geben“, daß wir z. B. Troja zerſtören, „wenn Zeus es gibt,“ gewährt, oder als Factum ausgedrückt, z. B. J. 8, 141: „heute gewährt Zeus der Kronide dem Hektor den Siegsruhm, morgen aber wieder uns, falls, wenn er will,“ d. h. vielleicht, denn das *αἴ κ' ἐθέλῃσιν*, iſt nichts anderes als ein frommes, vergöttertes Vielleicht; überhaupt die Redensarten, wo der Menſch, was er als Glück empfindet, als Gabe der Götter vorſtellt und bezeichnet, denn wenn z. B. Aeſchylos ſagt (Agam. 885): nicht ſchlecht (nicht thöricht, nicht unweiſe) geſinnt ſein (*μὴ κακῶς φρονεῖν*) iſt größte Göttergabe, ſo iſt das ebenſo viel als: nicht ſchlecht geſinnt ſein iſt größtes Glück, größtes Gut; daher ſagt Theognis V. 1171: „Verſtand, Erkenntniß, Einſicht, *γνώμην*, gaben die Götter den Sterblichen als das Beſte“; aber ebenſo 895: „das Beſte, was der Menſch in ſich hat, iſt Einſicht.“ Ferner gehören hierher die intereſſanten Stellen bei Homer, wo die anthropologiſche Selbſtthätigkeit und das theologiſche oder religiöſe Paſſivum (ſ. Weſen des Chriſtenthums II. A. S. 209) in einem und demſelben Athemzuge mit einander verbunden werden, z. B. J. 7, 81, „wenn Ich jenen erleg' und Ruhm mir gewähret Apollon“, *εἰ δέ κ' ἐγὼ τὸν ἕλω, δώῃ δέ μοι εὖχος Ἀπόλλων*, kurz alle die unzähligen Stellen, wo man ſtatt Gott Glück oder Glücklichſein ſetzen kann, ohne daß dadurch der Sache nach (objectiv) der Sinn verändert wird. Wenn das Glück nicht überall ſo deutlich hervortritt, ſo liegt der Grund hauptſächlich darin, daß die Götter, die Glücksweſen zugleich perſönliche, handelnde Weſen ſind, und das Glück ſo verſchieden, ſo mannigfaltig iſt, als die Gegenſtände der Natur und Menſchenwelt, worin das Glück des Menſchen beſteht, oder wovon es abhängt. So hieß Aſcherah: Glück (von dem Stammwort: Aſcher, offenbar in der Bedeutung von Glücklich, nicht Aufrecht ſein, Gesen.) eine weibliche Gottheit der Syrer, auch der Babylonier und Phönizier, aber der Gegenſtand der Natur, an den dieſes Glück gebunden iſt, oder das Subject, der Träger deſſelben iſt der Venusſtern oder der Mond; ſo hieß Gad d. h. Glück, fortuna, *τύχη*, eine männliche Gottheit der Babylonier, aber der Träger und Geber dieſes Glücks iſt der Planet Jupiter (nach Einigen die Sonne), und es iſt daher eins, ob man mit dem Talmud ſagt: venit fortuna bona oder: venit sidus bonum. (Nork, hebr.

Wörterb.) So iſt auch Zeus als Regengott nichts anderes als das Glück, das vom Himmel auf die Erde herabträufelt, Pallas Athene als Kriegsgöttin nichts andres als das Siegesglück verſtändiger Kriegführung, das Kriegsglück überhaupt auf Seiten der Griechen. Darum heißt es z. B. in der Ilias 18, 310—13, daß Pallas Athene, nicht Zeus, der ſonſt gewöhnlich als der Urheber einer verderblichen Verblendung genannt wird, den Troern den Verſtand genommen habe — ἐκ γάρ σφεων φρένας εἵλετο Παλλὰς Ἀθήνη — als ſie den heilſamen Rath des Polydamas, ſich in die Veſte zurückzuziehen, verworfen, den entgegengeſetzten verderblichen Rath des Hektor gebilligt hatten; ebenſo in der Odyſſee 4, 289, daß Pallas Athene es war, welche die Helene von dem hölzernen Roſſe wegführte, als ſie die darin verſteckten Griechen beinahe veranlaßt hätte, ſich durch ihre Stimme den Troern zu verrathen. Das heißt aber, in ſchlichter, freilich gegen das weibliche Geſchlecht ſehr ungalanter Proſa ausgedrückt, nichts weiter als: ein glücklicher Zufall oder Einfall führte die Helene wieder fort, oder zum Glück für die Griechen entfernte ſich wieder Helene. Darum ſagt auch in derſelben Erzählung Menelaos: ein Dämon, eine Gottheit, welche den Troern den Siegesruhm gewähren wollte, ἐβούλετο, mußte es dich (die Helene) wohl geheißen haben, dahin zu gehen. Das heißt proſaiſch: Zufälliger, aber beinahe für die Troer glücklicher, für uns unglücklicher Weiſe kamſt du hin, denn die Poeſie, die Religion — ſie iſt ja ihrem theoretiſchen Theil oder vielmehr Princip nach Poeſie, wenn auch nicht förmliche, künſtliche — macht die Wirkung zur Urſache, die Folge zum Grunde, und das proſaiſche Beinahe oder Es fehlte nicht viel zum Willen, dem es aber am Erfolg fehlte. Daß nun aber die Götter, weil ſie Weſen oder Urſachen des Glücks, eben deßwegen auch die Urſachen des Unglücks, des Uebels ſind, iſt nicht nur eine Folge von den in dieſer Schrift enthaltenen und ausgeſprochenen Gründen, ſondern auch davon, daß der Menſch weit mehr im Unglück, als Glück geneigt iſt, alle Dinge und Vorfälle auf ſich ſelbſt zu beziehen und zu deuten, weit geneigter daher, das Schlimme, als das Gute, das Unglück, als das Glück einem Gotte d. h. hier einem perſönlichen, abſichtlichen Weſen und Willen zuzuſchreiben. Höchſt bezeichnender Weiſe werden daher nicht nur aus den gewöhnlich angeführten Gründen, ſondern auch wegen ihrer ſcheinbaren Abſichtlichkeit die tödtlichen Wirkungen Apolls von den Griechen, die Blitze von denſelben und den Hebräern, von dieſen die Uebel überhaupt, welche die Menſchen treffen, als Pfeile Gottes vorgeſtellt. Vorzüglich gilt dieß aber von den Menſchen, wenn ſie ſich einer Schuld bewußt ſind. Trefflich ſagt Juvenal: Dieſe ſind es, die bei jedem Blitzſtrahl erzittern und erblaſſen, ja ſo wie ſie nur den

Donner brummen hören, ſchon vom Todesſchreck befallen werden, gleich als wenn das Feuer nicht aus zufälligen Gründen, nicht durch tobende Winde, ſondern nur aus Zorn und Rache vom Himmel herabſtürzte..... Und wenn ſie die Seite zu ſchmerzen anfängt und das Fieber ſie nicht ſchlafen läßt, ſo glauben ſie, daß eine feindſelige Gottheit ihrem Körper dieſe Krankheit zuſchleudere, gleichſam wie einen Stein oder Wurfſpieß; saxa deorum haec et tela putant. Sat. 13. 223 232 Alles, was ſich über die Götter in der bisherigen Beziehung ſagen läßt, iſt daher in folgenden ſcheinbar trivialen Verſen des Theognis zuſammengefaßt: „Flehe die Götter an; bei den Göttern iſt die Macht, Gewalt, Herrſchaft, κράτος, ohne die Götter begegnet den Menſchen weder Gutes, noch Böſes oder Uebles“. V. 171—72.

30.] Barth in ſeiner Ausgabe des Propertius citirt zu dieſer Stelle Terent. Andr. A. 5. Sc. 5, 3. Es heißt hier nämlich: Ego Deûm vitam propterea sempiternam esse arbitror, Quod voluptates eorum propriae (beſtändig) sunt: nam mi immortalitas Parta est, si nulla aegritudo huic gaudio intercesserit. (Ed. Tauchn.)

31.] „Ein Fremdling läuft aus Unkunde des ihm noch unbekannten Landes öfters Gefahr, Schaden zu leiden. Etwas dem Scheine nach ſehr Unſchuldiges, deſſen Folgen er nicht zum Voraus überſehen kann, kann oft machen, daß er ſeine Geſundheit, ſeine Glieder, ſeine Freiheit, ja ſein Leben ſogar dadurch einbüßt. Wie glücklich iſt er alſo, wenn ein treuer Freund ihn warnt! Ebenſo geht es mit uns auf Erden. Wir ſind Fremdlinge und zu unbekannt auf der Erde, als daß wir alles mit ſeinen oft ſehr weit entfernten Folgen aus der Erfahrung kennen ſollten. Gottes Gebote (d. h. vernünftige Geſetze überhaupt) ſind uns alſo unter dieſen Umſtänden der getreueſte Freund, der uns den beſten Rath gibt, wie wir dieſes unbekannte und fremde Land, ohne Schaden zu leiden, durchreiſen können“. (Michaelis in de Wette's Comment. zu Pſalm 119.) Wir haben hieran zugleich ein ſehr populäres Beiſpiel davon, daß die Götter nichts andres ſind, als die προλήψεις, die Anticipationen (Vorbegriffe, Verannahmen, Vorurtheile) der menſchlichen Selbſtliebe, des menſchlichen Glückſeligkeitstriebes, oder, wie es früher ausgedrückt wurde, die Repräſentanten, die Stellvertreter der menſchlichen Selbſtliebe.

32.] „Ohne Tod kein Gott“, auch ſchon aus dem einfachen Grunde, weil ohne Thanatos kein Athanatos, ohne Sterblichkeit keine Unſterblichkeit, die aber aus dem Wunſche, nicht zu ſterben, entſprungene Unſterblichkeit Grundbeſtimmung eines Gottes iſt. „Was nicht immer iſt, kann nicht für göttlich gehalten werden“.

(Greg. Nyss. in Petav. Theol. Dog. T. I. l. 3. c. 3.) Aber dieſes Urtheil iſt nur möglich, wo der Wunſch, ſelbſt immer zu ſein, exiſtirt. „Wir, die wir in Ewigkeit bleiben wollen, müſſen den Willen Gottes, der ewig iſt, thun“. (Cyprian. de Orat. Domin. 14.) „Daß die Götter gut ſind, ſagt Plutarch (de Stoic. repugn. 38 ed. Tauchn.), nehmen nicht alle Menſchen an; man bedenke nur z. B., was für Vorſtellungen ſich die Syrer und Juden von den Göttern machen, und wie die Dichter von abergläubiſcher Götterfurcht ſtrotzen. Vergänglich und entſtanden denkt ſich aber Keiner Gott. So ſagt z. B. Antipater von Tarſus: unter Gott denken wir uns ein ſeliges, unſterbliches oder unvergängliches, *ἄφθαρτον* und gegen die Menſchen wohlthätiges Weſen“. Die übrigen, hauptſächlich verneinenden, die Gottheit vom (wirklichen) Menſchen unterſcheidenden Eigenſchaften oder Beſtimmungen derſelben ergeben ſich durch bloßes Nachdenken, als Vorbedingungen oder Folgen der Unſterblichkeit. „Welcher Menſch, ſagt z. B. Arnobius (l. VII. ed. c. p. 126—27), wäre ſo gänzlich mit dem Weſen eines Gottes unbekannt, daß er glauben könnte, die Götter beſtänden durch irgend ein Nahrungsmittel und verdankten der Speiſe ihr Leben und unendlich dauerndes Daſein? Alles, was ſich auf äußere Urſachen und Dinge gründet, iſt ja nothwendig ſterblich und unverzüglich in Lebensgefahr, ſo wie nur Etwas mangelt, wovon es lebt“. „Was von der Luſt aufgelöſt, wird nothwendig von ihrem Gegentheil, der Unluſt zuſammengezogen (beengt), und was vor Luſt zittert und von dem Schwung der Freude gehoben wird, kann nicht von dem beängſtigenden Druck der Traurigkeit frei ſein. Von beiden Gemüthsbewegungen müſſen aber die Götter frei ſein, wenn wir wollen, daß ſie beſtändig ſind und ohne die Gebrechlichkeit der Sterblichen“. „Alles, was erſchüttert wird von der Bewegung irgend eines Dings, iſt unbezweifelbar leidender und gebrechlicher Natur; was aber dem Leiden und der Gebrechlichkeit unterworfen iſt, das iſt nothwendig ſterblich. Der Zorn aber erſchüttert und zerſtört die Erzürnten, alſo muß man das für ſterblich erklären, was den Leiden des Zorns unterworfen iſt. Nun aber wiſſen wir, daß die Götter beſtändig (immerwährend, ununterbrochen dauernd, perpetuos) ſein und das Weſen der Unſterblichkeit an ſich haben müſſen, alſo iſt, da dieſes ſicher und gewiß iſt, der Zorn von ihnen und ihrer Beſchaffenheit gänzlich ausgeſchloſſen“. Die Unſterblichkeit oder Unvergänglichkeit der Götter ſteht aber zugleich in weſentlichem Zuſammenhang mit der Allmacht, kraft welcher ſie ſind und können, was ſie wollen, denn ein Unſterblichſein, dem kein unſterblich ſein Wollen zu Grunde liegt, iſt ein todtes Capital.

33.] So heißt es auch bei Heſiod Op. 593 *κεκορημένον ἦτορ* ἐδωδῆς, aber in einem Zuſammenhang, in welchem dieſe Herzensſpeiſe erſt ihre volle Würze erhält, nämlich: „trinke nun den funkelnden Wein, ſitzend im Schatten, geſättigt das Herz oder die Seele mit Speiſe, gegen den kühlenden („ſcharf wehenden") Zephyr gewendet das Antlitz und gegen die reine, immer fließende und ſich fortbewegende (im Gegenſatz des ſtehenden, ſtagnirenden Waſſers, eigentlich weg-, abfließende, ἀποῤῥύτου) Quelle". So nahm der naturſinnige Grieche, der geſunde, alterthümliche Ganzmenſch überhaupt Speiſe und Trank nicht nur in ſeinen Wanſt, ſondern auch in ſein Herz und Hirn auf — vinum mihi in cerebrum abit — ganz im Gegenſatze zu den modernen naturwiſſenſchaftlichen Handwerkern, welche ſich öffentlich damit brüſten, daß ſelbſt der Stoff der Naturwiſſenſchaft ihnen nur bis an den Hals, aber nicht in Kopf und Herz geſtiegen iſt.

34.] Das hebräiſche Wort נחם bedeutet daher im Niph. und Hithp. ſich tröſten und ſich rächen, „weil in der Rache Troſt und Befriedigung liegt" (Nork, Hebr.-Chald.-Rabb. Wörterbuch), oder weil, wie Ariſtoteles in der Rhetorik 2, 2 ſagt — eine Stelle, die Geſenius in ſeinem Lexikon zu dieſem Worte anführt — mit dem Zorne eine gewiſſe Luſt verbunden iſt, als Folge der Hoffnung, ſich zu rächen.

35.] In Betreff der Bedeutung und der Wirkſamkeit der Flüche bei den Chriſten, welche im Text übergangen worden ſind, nur beiſpielsweiſe noch dieſe Bemerkungen. ... Habuerunt tum Hebraei, tum Christiani (nicht nur die Heiden) suas ἀρὰς καὶ κατάρας in tanta etiam religione, ut nemini fas esset qui in eas non injuria incidisset evadere. N. Remigius, Daemonolat. Col. 1596. l. 2. p. 269. Und nachdem Derſelbe dieſe Behauptung mit aus dem Alten und Neuen Teſtamente geſchöpften Beiſpielen von der Infallibilität und „Objectivität", d. h. auf deutſch der ſinnlichen, leiblichen Wirkſamkeit der Flüche beſtätigt hat, ſchließt er mit den Worten: Nulla igitur jam controversia est quin sint Dirae, quarum imprecationes exitiabilem saepe eventum habeant. p. 271. Aber nicht nur in der Theologie, auch in der einen *weſentlichen Theil* derſelben bildenden Dämonologie ſpielen bei den Chriſten die geheimen Kräfte der Verwünſchungen oder Flüche, imprecationum arcanae vires, eine große Rolle. Jana Gallaea, erzählt z. B. Derſelbe (ibid. p. 258) nach vor Gericht abgelegten Ausſagen — wer kann nun noch zweifeln? — sola imprecatione Catharinam Symonetam valetudine tentavit .... exploratum multo usu habens nuda ejusmodi voluntate damnum inferri posse.... Jacobus Piscator et Coleta ejus uxor atque alii complures pro certo asseruerunt, intabescere fere omnes quibus Diras sunt imprecati — Wirkungen, die freilich, wie Derſelbe bemerkt (p. 250 und 262), abſurd ſcheinen, aber nur denen, die nichts von übernatürlichen Urſachen, ſondern nur von Naturgeſetzen wiſſen. Natürlich haben aber die boshaften, ſchädlichen Wünſche und Flüche dieſe Kraft nur durch die Macht und Kraft des Teufels, welcher die Vollziehungsgewalt der menſchlichen Wünſche auf dieſem Gebiete iſt; nam si quid illis (den Hexen, sagis) forte fit quod doleat, praesto adsunt qui injuriam vindicent Daemones (ibid. p. 263), habent ad nutum qui vota ea statim exequantur (p. 268). Aber deſſen ungeachtet — ſo kehrt auch der abergläubiſchſte unſinnigſte Supernaturalismus zuletzt immer wieder zur Natur, zum Menſchen zurück — ſteht doch die Macht des Teufels ganz in der Macht des Menſchen, er kann und thut, was er kann und thut, nur durch den Menſchen, nur kraft ſeiner Wünſche, ſo daß er den Menſchen nur durch die Menſchen ſchadet — nec hominibus nisi per homines ullam illi esse nocendi relictam facultatem (p. 257) — das teufliſche Schickſal des Menſchen alſo nur vom teufliſchen Menſchen abhängt. Hic occurrit quaestio, tantumne homini in hominem unquam licere possit (p. 261) — eine Frage, die mit Beiſpielen ſchon aus dem heidniſchen Alterthum, wie z. B. dem Verbote in den zwölf Geſetzestafeln der Römer wider die Verfluchung oder Verzauberung der Feldfrüchte bejaht wird. Ganz im Einklang mit dieſer Macht des Teufels ſteht es daher, wenn Leute, die: Hol mich der Teufel! fluchten, wirklich, leibhaftig vom Teufel geholt worden ſind, wie der übrigens für ſeine Zeit aufgeklärte J. Wierus de praest. Daem. 3, 14 erzählt. Was aber die officiellen, kirchlichen oder geiſtlichen Flüche des chriſtlichen Alterthums betrifft, ſo ſei hier nur bemerkt, daß die chriſtliche, wenigſtens griechiſche Kirche im Fluchen und Schimpfen — Schimpfen und Fluchen iſt im Alten Teſtamente (in dem Worte: קִלֵּל) identiſch — ſo weit gegangen iſt, daß ſie ſelbſt einen Gott, den Gott des Muhamed, den Gott, der weder gezeugt iſt, noch gezeugt hat, verfluchte, und nur mit vieler Mühe durch den griechiſchen Kaiſer Manuel Komnen dahin gebracht werden konnte, daß ſie dieſen Fluch gegen den Gott in einen Fluch gegen den Menſchen Muhamed und ſeine Lehre und Anhänger abänderte. (Al. Politi de Eustath. E. Comm. in Hom. Il. T. I. p. X et sqq.)

36.] Juramentum .. est asseveratio religiosa rei cujusdam per invocationem Dei in vindicem. Hellfeld, Jurispr. for. 1792. § 341. Ferner § 789: Actus quo Deus super asserto quodam invocatur, ut vindex sit, si jurans sciens fefellerit, dicitur Juramentum. In omni igitur juramento jurans 1) aliquid asserit, 2) Deum invocat, 3) in vindicem, casu, quo quis fefellerit suo asserto.

Forma jurisjurandi, ſagt H. Grotius de Jure belli ac pacis II, 13, 10, verbis differt, re convenit. Hunc enim sensum habere debet, ut Deus invocetur, puta hoc modo: Deus testis sit, aut Deus sit vindex, quae duo in idem recidunt. Nam cum superior puniendi jus habens testis advocatur, simul ab eo perfidiae ultio poscitur: et qui scit omnia ultor est, ideo quia testis.

37.] Quin et nonnulli hoc ipsum (nämlich fures suspendere) adumbratum esse putant in proditore Juda, qui fur erat Joh. 12, 6 ideoque se ipsum suspendit eo, quod paravit agrum ex mercede furti. B. Carpzovii Pr. N. Rerum Crim. de Furto P. II. Qu. 77.

38.] Es iſt daher das Schwören gar nicht nothwendig an die Vorſtellung eines Gottes gebunden. Schon Grolmann, der übrigens den Eid nur vom abſtract moraliſchen, Fichte'ſchen Standpunkt aufgefaßt und betrachtet hat, ſagt, freilich zu einer Zeit, wo ſich die Jurisprudenz noch nicht zur Magd der Theologie erniedrigt hatte: „In den Augen deſſen, welcher das Bewußtſein ſeiner Autonomie hat, iſt der Eid ein Verſprechen oder Ausſage, abgelegt bei dem ernſten Gedanken an ſeine Pflicht. Für den Andern aber, welcher ſich zu einem Bewußtſein nicht emporſchwingen kann, iſt er ein Verſprechen oder Ausſage, abgelegt unter der feierlichen Erinnerung an Gottes Gebote und an die Strafen, welche des Uebertreters der göttlichen Gebote unausbleiblich warten. Hier ſtößt man alſo ſchon auf die Vorſtellung von Gott, dem Rächer der Lügen“. „Wenn bei jenem die ganze Handlung nur eine ernſte, feierliche zu ſein braucht, ſo muß hingegen bei dieſem das Ganze den Anſtrich eines religiöſen Actes haben“. (Magazin für d. Philoſ. des Rechts 1. B. 2. H. S. 130, 131.) Die Vorſtellung: du biſt ein Lügner und Betrüger, wenn du falſch ſchwörſt, folglich ein ehrloſer Schurke — ehrlos nicht nur im höhern, ſondern auch im gemeinen, bürgerlichen, aber eben deßwegen ſo folgenreichen, die ganze Exiſtenz des Menſchen gefährdenden Sinne — iſt eben ſo mächtig, wo nicht mächtiger, als die Vorſtellung der rächenden Gottheit oder der Höllenſtrafe. Aber wie? wenn der Meineidige nur Schurke in ſeinen eignen Augen, wenn er ſich keines Verräthers, keines Mitwiſſers bewußt iſt? Der ſeiner ſelbſt bewußte Schurke kann ſich nie mit der Gewißheit beruhigen, daß ihm nicht, ſelbſt wider Willen und Wiſſen, ſein Geheimniß entſchlüpfen werde? Potest, ſagt Epikur, nocenti contingere ut lateat, latendi fides non potest, oder, wie Seneca dieſen Gedanken ausdrückt: tuta scelera esse possunt, secura non possunt. (Epist. 97.) Was iſt denn aber eine noch dazu nur ſubjective Möglichkeit für eine Garantie? Eine ſchlechte allerdings; aber gewährt der auf eine Gottheit abgelegte Eid eine beſſere? Kann man ſich nicht auch dem ſtrafenden Blick der göttlichen Gerechtigkeit entziehen, indem man ſich hinter die göttliche Barmherzigkeit verſteckt? Hic putat esse Deos et pejerat ... sed et exorabile numen Fortasse experiar; solet his ignoscere. Juven. S. 13. 91. 102—3. Iſt der liebe Gott nicht auch ein höchſt geſchmeidiges, in alle Formen und Wendungen des menſchlichen Egoismus ſich fügendes Weſen? Gott iſt ja überhaupt, wie vor Allem auch die Geſchichte der Eide und Meineide beweiſt, kein objectives, ſondern ſubjectives Weſen. Ob Gott von Lug und Trug abhält, das hängt nur von des Menſchen eignem Wahrheitsſinne ab. Die Wirkung hängt hier nur von der Vorſtellung, die Vorſtellung von der Weſensbeſchaffenheit des Menſchen ab. Der Schurke iſt und bleibt Schurke ohne Gott und mit Gott. Die Garantie wider den Meineid und zwar die einzige, mag nun der Eid auf die Exiſtenz Gottes oder die Exiſtenz des Menſchen, auf den ewigen oder zeitlichen, bürgerlichen Tod, auf den Verluſt der himmliſchen oder irdiſchen Glückſeligkeit gegründet werden, iſt daher allein der Charakter, die Perſönlichkeit des Menſchen. Schon Aeſchylos ſagt (Stob. 27, 2): *οὐκ ἀνδρὸς ὅρκοι πίστις, ἀλλ' ὅρκων ἀνήρ.*

39.] *Τί σὺ λέγεις; οὔ σοι δοκοῦσιν ὁ Ἄνεμος καὶ ὁ Ἀκινάκης θεοὶ εἶναι; Οὕτως ἄρα ἠγνόησας, ὅτι ἀνθρώποις μεῖζον οὐδέν ἐστι ζωῆς τε καὶ θανάτου; Ὁπόταν οὖν τὸν Ἄνεμον καὶ τὸν Ἀκινάκην ὀμνύωμεν, ταῦτα ὀμνύομεν, ὡς τὸν μὲν Ἄνεμον ζωῆς αἴτιον ὄντα, τὸν Ἀκινάκην δέ, ὅτι ἀποθνήσκειν ποιεῖ.* Luciani Toxaris 38. „Was? ſagt zum Griechen der Skythe Toxaris über die Eidſchwurgötter ſeines Volks, dir ſcheinen der Wind (die Luft) und das Schwert keine Götter zu ſein? So weißt du alſo nicht, daß den Menſchen nichts über Leben und Tod geht? Wann wir aber nun bei dem Winde und dem Schwerte ſchwören, ſo ſchwören wir bei dem Winde als dem Urheber des Lebens, bei dem Schwerte als der Urſache des Todes". Aber wer bei der Urſache von Leben und Tod ſchwört, der ſchwört in Wahrheit bei ſeinem Leben und Tode. Qui per salutem suam jurat, ſagt Ulpian bei Hugo Grotius a. a. O. § 11, Deum jurare videtur, respectu enim divini numinis jurat. Aber ebenſo richtig iſt, freilich von einem ganz andern Standpunkt aus, qui per Deum jurat oder jurare videtur, per salutem oder vitam suam jurat.

40.) Es gehört in dieſes Kapitel auch die Magie oder Theurgie, welche die Nothwendigkeit, daß die Götter die Wünſche und Flüche der Menſchen vollſtrecken — denn was hätte der Eid z. B. für Macht und Glaubwürdigkeit, wenn nicht unzweifelhaft, unausbleiblich der Fluch des Meineids vollſtreckt würde? — eine Nothwendigkeit, die aber urſprünglich eine religiöſe, d. h. herzliche, auf die innige Uebereinſtimmung der göttlichen Weſen mit den menſchlichen Wünſchen gegründete Nothwendigkeit iſt — in gebieteriſchen Zwang verwandelt, die Götter förmlich nöthigt, zwingt, ἀναγκάζει zu thun, was der Menſch will. Es kann aber auch Zwang und Bitte verbunden ſein, oder der Imperativ der Bitte und der Imperativ des Befehls. Rogavit et jussit. Erant ergo δεήσεις μεμιγμέναι ἀνάγκαις, ut Plato loquitur 7 epist., πειθανάγκαι, ut Cic. l. 9. Att. epist. 16, ut Suet. Tit. c. 5: suppliciter nec non et minaciter efflagitare. Germ. ich bitte dich, du mußt es thun. Plinii Panegyr. a Stockherr. Argent. 1635. ad cap. 78. Ja die Bitte ſelbſt iſt eigentlich eine Nöthigung, aber eine herzliche, innige.

41.] Wie Jehovah, nimmt übrigens auch der griechiſche Zeus die Waiſen ausdrücklich in ſeinen Schutz. Unter den Vergehen, die den Zeus erzürnen und von ihm am Ende ſchwer beſtraft werden, ſteht auch bei Heſiod Op. 330 das Vergehen oder die Verſündigung gegen verwaiſte Kinder: ὅς τέ τευ ἀφραδίῃς ἀλιταίνεται ὀρφανὰ τέκνα. Proclus in den Scholien bemerkt zu dieſer Stelle: wie ſie den Zeus den Beſchützer, Vorſteher und Wächter der Fremden, der Schutzflehenden, der Verwandten nannten, ſo nannten ſie ihn auch den Beſchützer (Beſorger, Vormund) der Verwaiſten, weil ſie ihn für den Vater Aller hielten, auch derer, die keinen menſchlichen Vater haben. Οὕτω γὰρ καὶ τῶν ἐν ὀρφανίᾳ ζώντων αὐτὸν ἔλεγον κηδεμόνα, πατέρα νομίζοντες πάντων, καὶ ὧν οὐκ εἰσὶν ἄνθρωποι πατέρες.

42.] In dem Prieſter Chryſes hat aber die „Offenbarung" der Anthropologie, Homer, unwillkürlich das Weſen des Prieſters überhaupt gezeichnet. So gefährlich es daher iſt, einen heidniſchen Prieſter, ſo gefährlich iſt es, einen chriſtlichen zu beleidigen: denn er macht ſeine Sache zur Sache der Religion, der Gottheit, während doch in Wahrheit, ſelbſt ohne ſein Wiſſen und Willen, eben die Sache ſeines Gottes ſeine eigne Sache iſt. Auf dem Anſehn der Religion beruht ja ſein Anſehn, ſein Vortheil, ſeine Exiſtenz, ſeine Nahrung ſelbſt; ἀπό (leider! nicht ὑπό) θεῶν τρέφονται, ſagt Artemidor 3, 3 von den Prieſtern. Je mehr Gott iſt und hat, deſto mehr iſt und hat der Prieſter, denn die Prieſter, ſagt derſelbe Artemidor 2, 69 und 3, 13, genießen bei den Menſchen dieſelbe Ehre, als die Götter. Was für den Laien ein Opfer, iſt für den Prieſter ein Gewinn, was für jenen Sache des Idealismus, für dieſen, ſelbſt unabſichtlich, Sache des Utilismus. Wie aber überhaupt ſeine Sache, ſo macht auch ſeine Rache der Prieſter zur Rache Gottes. „In Anſehung ſolcher Rache Gottes ſagete eine fürſtliche Perſon: „„Sie wolle lieber die ganze Welt erzürnen, als einen treuen Diener Gottes beleidigen, denn ſie befehlen die Rache dem allmächtigen und gerechten Gotte, der ſie als ſeinen Augapffel wohl beſchützen werde““. Und an hundert Statt kann ſein das einige Exempel D. Chriſt. Bruckens geweſenen Cantzlers Herzogen Johann Friedrichs zu Sachſen, denn als derſelbe Anno 1566 zum Tode der lebendigen Viertheilung verurtheilt ward, ſagete er ganz wehmüthig: „„Ach dieſen elenden Tod habe ich zwar jetzt nicht, doch aber ſonſt wol verdienet, da ich immer meine Luſt an Beſchimpf- und Verfolgung der Geiſtlichen hatte, und zu ſagen pflag: Man müſte die Pfaffen auff die Finger ſchlagen, daß ſie ſich nicht unterſtünden, zu weit zu greiffen. Ach jetzt ſchläget mich der gerechte Gott deßwegen alſo auf die Finger, daß ich in vier Stücke zerſpringen muß““. (Faaß-Nachts-Teuffel v. H. Lubbertus, Paſtor. Lübeck 1673. S. 105—6.) Aber natürlich iſt die Freude über die Viertheilung eines ſolchen Prieſter- oder Gottesläſterers keine Freude über dieſe Strafe, ſondern nur über den Act der göttlichen Gerechtigkeit: denn die preces piorum, ſagt der Herr D. Balduinus, adversus impios nihil aliud sunt quam approbatio divinae sententiae jam ante in scriptura latae, neque referuntur ad hominis poenam, sed ad punientis Dei justitiam, quae omnibus placere debet. (Ebend. S. 92.) Welche fromme Selbſttäuſchung! Addo, bemerkt Vitringa in ſeiner Anacris. Apoc. zu der citirten Stelle der Off. Joh. 18, 20, posse dari cupiditatem vindicandi sive ulciscendi injurias nobis illatas sanctam, quippe quae cupiditas est naturalis, cujus semina ab ipso Deo in omnium hominum naturam cum studio sui ipsius conservandi conjecta sunt. Sed quia difficile est homini corrupto hic servare modum ..... docet nos s. Evang. doctrina injurias, nobis illatas, si respectum non habeant ad rem publicam, vindicandas committere Deo. ... Deo autem vindictam nostram exigente, non gaudemus interitu vel damno hostium, sed nostri honoris et juris incolumitate, quod sanctis et coelitibus licet. Gratum enim et jucundum ipsis accidit, jus suum protrahi in lucem et causae suae justitiam hoc argumento Divini judicii omnibus patescere. Welch ein vergeblicher Aufwand von Scharfſinn, um die chriſtliche Rache von der heidniſchen und jüdiſchen zu unterſcheiden!

43.] Eine dieſer Stelle ſprachlich entſprechende iſt unter andern I. 17, 38: traun ich würde den Unglücklichen das Ende oder die Beruhigung ihres Jammers ſein, *ἦ κέ σφιν δειλοῖσι γόον κατάπαυμα γενοίμην*. Wie der Hektor'ſche Götterzorn proſaiſch lautet: ich werde die Götter dir erzürnt machen, ſo heißt es auch hier proſaiſch oder grammatiſch: ich würde ſie ruhig, jammerlos machen, *καταπαύσαιμι δ' ἄν*, ſagt der Scholiaſt, *τοῦ θρήνου τοὺς ἀθλίους γονέας τοῦ Ὑπερήνορος*. Aber auch hier iſt die Sprache der Poeſie die Sprache der leidenſchaftlichen Wahrheit. Wir ſagen ja auch im Deutſchen im Affect: du biſt mein Glück, mein Troſt, meine Luſt oder mein Schmerz.

44.] Als ein Zeugniß, wie das Andenken vorzüglicher Menſchen nach ihrem Tode noch, den Lebenden nütze, führt Chryſoſtomus in ſeinen Homilien (in Ev. Joh. 85, 6) aus der Bibel 2. Kön. 19, 34 an, wo Jehovah ſagt: „ich will dieſe Stadt beſchirmen, daß ich ihr helfe um meinetwillen und um Davids, meines Knechts, willen“, — ein Wort, das er ſofort durch die ſchreckliche Niederlage im Lager von Aſſyrien beſtätigte.

45.] Wenn mein Vater Anſelm v. Feuerbach in ſeinen frühern Schriften auf dem Standpunkt des damaligen abſtracten Vernunft- oder Naturrechts, zugleich aber im Gegenſatze gegen daſſelbe, welches das Recht aus dem Sittengeſetze ableitete, ſeine Aufgabe dahin beſtimmt, „einen vom Sittengeſetz verſchiedenen, in dem berechtigten Subject an ſich gelegenen Grund des Rechts aufzufinden, durch welchen äußere Rechte, Zwangsrechte, rechtliche Freiheit und das Recht überhaupt, als ein durch reelle Merkmale beſtimmter und mit der Vernunft poſitiv verknüpfter Gegenſtand möglich iſt“ (Kritik des natürlichen Rechts S. 238, 39), und nun als dieſen Grund, dieſes principium essendi der Rechte, „ein eignes Rechte gebendes Vernunftvermögen, ein juridiſches Vermögen oder eine juridiſche Function der Vernunft“ annimmt und bezeichnet (ebend. S. 244); ſo hat er mit dieſer Annahme nur ſeinen Beruf zum Juriſten auch ſchon auf ſeinem damaligen Standpunkt bewieſen und verkündet, in dieſem juridiſchen Vermögen der Vernunft nur ſeinen ſpecifiſchen Unterſchied von der Moral- und Rechtsphiloſophie ſeiner Zeit definirt, nur ſein eignes juridiſches Talent, ſeinen Sinn für die Jurisprudenz vergegenſtändlicht. Aber wenn man von der geſchichtlichen Entſtehung und Begründung dieſer juridiſchen Vernunftfunction abſieht und nun ſchlechtweg als Juriſt ſich für berechtigt hält, für den Gegenſtand ſeiner Wiſſenſchaft ein beſondres juridiſches Vermögen als Urgrund anzunehmen, wer will es z. B. der Naturwiſſenſchaft verwehren, wenn ſie auch für ſich einen beſondern Sinn in Anſpruch nimmt, alſo die Mineralogie aus einem beſondern mineralogiſchen Sinn oder Vermögen, die Botanik aus einem beſondern botaniſchen Sinn erklärt? Aber wenn jeder Gelehrte berechtigt iſt, für ſein Steckenpferd ein beſonderes Urorgan, einen pſychologiſchen Deus ex machina anzunehmen, wer will es dem Schuſter und Schneider verwehren, wenn auch ſie ihr Handwerk nur aus einem beſondern Schuſter- und Schneidervermögen ſich erklären und begreiflich machen können?

46.] Man denke nur z. B. an die Streitigkeiten der chriſtlichen Theologen und Philoſophen über die göttliche Nothwendigkeit und Freiheit — ob Gott ſchaffen muß oder nur ſchaffen will, ob er Etwas ſo will und denkt, weil es ſo iſt, oder Etwas ſo iſt, weil er es ſo will und denkt, ob und wie ſein Verſtand vom Willen oder ſein Willen vom Verſtande beſtimmt werde, ob er in ſeinen Wirkungen an die Geſetze der Natur gebunden oder nicht gebunden ſei.

47.] In der Odyſſee 19, 73 ſteht *ἀναγκαίη γὰρ ἐπείγει*, was man überſetzen kann: denn Nothwendigkeit drängt (mich); aber es bedeutet, wie in der ſchon oben über den Magen angeführten Stelle O. 7, 217 und O. 12, 330 die Nothwendigkeit zu eſſen, die *δαιτὸς ἀνάγκη* bei Apoll. Rhod. 2, 232, ſo hier die Nothwendigkeit zu betteln, alſo Noth. Freilich iſt auch die Noth Nothwendigkeit, und zwar eine ſehr bittre, leider' auch ſehr populäre, als Hungersnoth ſelbſt dem Magen verſtändliche, gleichwohl mit ſtrengſter, unerbittlicher Conſequenz ſelbſt die verderbliche Moira des Todes nach ſich ziehende Nothwendigkeit. Daher Eurylochos O. 12, 341 ſagt: „zwar iſt jeglicher Tod graunvoll den elenden Menſchen: doch iſt Hungers ſterben das jammervollſte Verhängniß“, *λιμῷ δ' οἴκτιστον θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν*. Ebenſo kann man in der J. 18, 113 das *δαμάσαντες ἀνάγκῃ*, was man gewöhnlich mit Gewalt überſetzt, mit Nothwendigkeit überſetzen. Aber auch hier iſt dieſe Nothwendigkeit eine lebendige, pathologiſche, d. i. leidenſchaftliche Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit, den Tod des Patroklos zu rächen, welche jedoch in Beziehung auf ſein beleidigtes Ehrgefühl ein Zwang war, den er ſich ſelbſt anthat*). Dieß gilt auch von der *χρειοῖ ἀναγκαίῃ*, der zwingenden Noth oder Nothwendigkeit des Kampfes für Kinder und Weiber J. 8, 57, welche den Troern gegen die weit zahlreichern Griechen ermuthigend zur Seite ſtand; ebenſo von der *κρατερὴ δέ μοι ἔπλετ' ἀνάγκη* O. 10, 273, von der innern Nothwendigkeit, dem unwiderſtehlichen Drang des Odyſſeus, ſich trotz der Bitten und Vorſtellungen des furchtſamen Eurylochos nach dem Schickſal ſeiner ſo räthſelhaft verſchwundenen Leidensgefährten umzuſehen. So braucht alſo Homer, nisi fallor, Anagke ſelbſt da, wo man es mit Nothwendigkeit überſetzen kann, wo es nicht, wie an vielen andern Stellen, nur äußerliche Gewalt, Zwang bedeutet, nicht in dem allgemeinen

---

*) Entſprechend dieſer Bedeutung iſt auch O. 13, 307 *σὺ δὲ τετλάμεναι καὶ ἀνάγκῃ*, du aber dulde, wenn auch mit Zwang, d. h. wenn du dir auch Gewalt oder Zwang anthun mußt.

Sinn der ſpätern Griechen[*]. Was iſt denn aber auch die Catena inabrupta, die allgemeine Nothwendigkeit abgeſehen von den pathologiſchen Nothwendigkeiten? Was der Thanatos ohne die Keren? Aber die Keren, d. h. die Todesarten, beſonders die gewaltſamen, ſelbſt auch die ſanften Geſchoſſe der Artemis gehören ins Gebiet der Pathologie. Was ſind und vermögen die Schickſalsgöttinnen der Späteren ohne die andern Götter, was z. B. als Geburtsgöttinnen ohne Aphrodite? Der Geburt geht ja die Zeugung, der Zeugung der Eros und Himeros voraus. Mit Recht hieß daher in Athen Aphrodite Urania ſelbſt eine Moira. Und ſo kennt denn auch Homer recht gut die ſtrenge, unvermeidliche Anagke, nur unter andern Namen. Zwar behauptet man geſtützt auf das: „trotz dem Schickſal" oder „gegen Geſchick", ὑπὲρ μόρον, z. B. O. 1, 34, oder das beide Worte in Eins verſchmelzende Adjectiv ὑπέρμορος, z. B. J. 2, 155, daß „das Geſchick nach der Vorſtellung des homeriſchen Zeitalters nicht abſolute Gültigkeit habe, ſondern durch Schuld oder Verdienſt noch geändert werden", daß „eine ungeheure menſchliche Anſtrengung oder die Macht zuſammenwirkender Umſtände das Verhängniß im einzelnen Falle vereiteln könne". Aber mit Ausnahme der eben angeführten Stelle der Odyſſee, die ſogleich beleuchtet werden wird, kommt dieſes: „Trotz dem Schickſal" oder „Wider Geſchick" nirgends (?) zur Wirklichkeit, ſondern es iſt nur die poetiſche Vorſtellung einer Möglichkeit, die aber der Dichter ſelbſt ſogleich im Nachſatz wieder aufhebt, oder geradezu nur als eine Vorſtellung der Vorſorge und Furcht, die ſich ja alles Mögliche vorſtellt, bezeichnet, wie J. 20, 30. 335. 21, 517. So heißt es alſo J. 2, 155: „da oder jetzt wäre den Argeiern wider das Schickſal die Heimkehr geworden oder geſchehen, wenn nicht εἰ μὴ Here zur Athene geredet hätte" d. h. ſie wären jetzt heimgekehrt wider den Willen des Schickſals (d. h. eigentlich wider den Willen des Dichters und der Griechen ſelbſt, wenigſtens der Heerführer), wenn ſie nicht mit dem Willen des Schickſals (d. h. ihrem eigenen) erſt ſpäter nach vollbrachter That der Zerſtörung Trojas heimgekehrt wären. So heißt es auch O. 5, 436: „jetzt wäre der unglückliche Odyſſeus, auch trotz dem Schickſal zu Grunde gegangen, wenn ihm nicht

---

[*] Minkwitz gibt dem ἦμαρ ἀναγκαῖον J. 16, 836 eine allgemeinere und umfaſſendere Bedeutung als die des Knechtſchaftstages. Schreiber dieſes kann ſich aber nicht überzeugen, daß dem vorausgegangenen Freiheitstag, ἦμαρ ἐλεύθερον, gegenüber dieſes Wort etwas Andres bedeute als eben den Tag, wo die Weiber der Troer mit Gewalt, mit Zwang als Sklavinnen fortgeſchleppt werden, alſo den δούλιον ἦμαρ, den Knechtſchaftstag.

Athene Klugheit eingegeben", d. h. wenn nicht Odyſſeus eben Odyſſeus geweſen, wenn er nicht wirklich ſeinem Schickſal, ſeinem Weſen und Verſtande gemäß ſich aus dieſer Noth errettet hätte, gleichwie es an einer andern Stelle ausdrücklich heißt: „aber auch (von) dort durch meinen Entſchluß (ἀρετῇ, Muth, Tapferkeit, Gewandtheit) und Rath und Erfindung (Verſtand, Einſicht, νόῳ) ſind wir entflohn." (O. 12, 211.) Sehr häufig heißt es überhaupt bei Homer: nun wäre dieß oder jenes geſchehen, wenn nicht ein verhängnißvolles εἰ μή oder Aber ἀλλά dieſen unſinnigen und unſchicklichen Fall — die Scholiaſten erklären ſogar das „Wider Geſchick" für das Unſchickliche, ὑπὲρ τὸ καθῆκον — verhindert hätte. So heißt es, um von den faſt unzähligen Stellen nur einige der wichtigeren herauszuheben, J. 8, 90: „dort (oder jetzt) hätte der Greis (Neſtor) ſein Leben verloren, wenn nicht ſcharf ihn bemerkt der Rufer im Streit Diomedes"; J. 7, 104: „jetzo erſchien, Menelaos, das endende Ziel dir des Lebens, hätten dich nicht auffahrend gehemmt die Herrſcher Achaias"; O. 12, 71: „und bald hätt' auch dieſe (Argo) die Fluth an die Klippen geſchmettert, doch ſie geleitete Here, die Helferin war dem Jaſon". In dieſen Stellen könnte ebenſo gut das: wider Geſchick, ὑπὲρ μόρον ſtehen, als es in den Stellen, wo es ſteht, fehlen könnte, nur daß durch das hyperboliſche ὑπέρμορον etwas ganz Außerordentliches und Widerſinniges, was daher auch nur durch die Einſchreitung eines Gottes wieder ins gehörige Gleiſe gebracht werden kann, ausgedrückt wird. Es könnte aber gleichwohl fehlen, weil das Schickſal in dieſen Stellen nur die Bedeutung eines wirklichen, beſtimmten — wenn auch nur vom Dichter ſo beſtimmten — Faktums hat, ſelbſt auch nur rein chronologiſche Bedeutung — μὴ Δαναοὶ πέρσειαν ὑπὲρ μόρον ἤματι κείνῳ J. 21, 517 — das ὑπέρμορον alſo gar nichts andres ausdrückt, als den Widerſpruch eines als möglich vorgeſtellten Falls mit dem, was wirklich geſchehen iſt. Dem Odyſſeus war es nicht beſtimmt, μόρσιμον, den Sarpedon zu tödten. J. 5, 674. Warum war es ihm nicht beſtimmt? weil nicht Odyſſeus, ſondern Patroklos ihn getödtet hat, oder weil der Dichter, als die eigentliche Moira, das bewußte Schickſal ſeiner Helden, es voraus weiß, ſchon im Voraus, ſei es nun frei, ſei es gebunden durch die Sage, ſo beſtimmt und gefügt hat, daß Sarpedon erſt durch Patroklos falle. Ebenſo war es dem Hektor nicht verhängt, οὐ γάρ πώ τοι μοῖρα, ſchon im 7. Geſange der Ilias, d. h. am Anfang ſeiner Laufbahn zu fallen, weil er erſt am Ende derſelben nach glorreichen Thaten gefallen iſt. Es iſt daher eins, ob ich z. B. ſage: es war ihm beſtimmt, es war ſein Schickſal, hier zu fallen, oder nur einfach ſage: er iſt hier gefallen; denn das Schickſal iſt das Faktum ſelbſt*), nur als vorausgewußtes und vorausbeſtimmtes, daher es ſelbſt von dem den Jägern glücklich entkommenen Wilde heißt: *οὐδ' ἄρα τέ σφι κιχήμεναι αἴσιμον ἦεν*, „es war ihnen (den Jägern) nicht vom Schickſal beſtimmt das Wild zu treffen, nämlich ſchon vor der Jagd, darum das Imperfectum“ (Fäſi zu J. 15, 274), obgleich das „Es war nicht beſtimmt“ hier in Wahrheit nur ſo viel iſt als: es war ihnen nicht möglich, das Imperfectum nur das während der Jagd fortdauernde, dem nicht erreicht Haben vorausgegangene nicht erreichen Können ausdrückt. Dem Odyſſeus war es vom Schickſal beſtimmt, im Phäakenland ſeinem Unglück zu entfliehen, *ἔνθα οἱ αἶσα ἐκφυγέειν* (O. 5, 288), *ὅθι τοι μοῖρ' ἐστὶν ἀλύξαι* (345); aber es heißt auch ſchlechtweg ohne Schickſal (359): *ὅθι μοι φάτο φύξιμον εἶναι*, wo ich, wie ſie ſagte, entfliehen werde, nämlich dem *μέγα πεῖραρ ὀϊζύος* 289, oder, wo, wie Andere überſetzen, mein Zufluchtsort ſei. Dem Theoklymenos war „die Welt zu durchirren beſtimmt“, weil er in ſeiner Heimath einen Mann mit zahlreicher Verwandtſchaft erſchlagen hatte (O. 15, 271—276); aber derſelbe Vers, in dem dieſe Schickſalsbeſtimmung, dieſe *αἶσα* ſteht, beginnt mit *φεύγω*: ich fliehe und könnte daher recht gut ohne Sinnesänderung mit Ich ſchließen: und ich durchirre oder muß durchirren nun die Welt, denn dieſe Aiſa war ja nur ſeine Todesfurcht, ſeine Furcht, von den Verwandten des Erſchlagenen erſchlagen zu werden, *τῶν ὑπαλευάμενος θάνατον καὶ κῆρα μέλαιναν φεύγω*. Dem Odyſſeus iſt es noch vom Schickſal beſtimmt, wie es mehrmals in der Odyſſee heißt, *ἔτι οἱ μοῖρ' ἐστί*, in ſeine Heimath wieder zu kommen, d. h. nichts andres als: er wird noch nach Hauſe kommen, es erfüllt ſich noch ſein Wunſch, heim zu kommen, iſt alſo daſſelbe, was Telemach, aus Unglauben nur verneinend, ſagt O. 3, 241: *κείνῳ δ' οὐκέτι νόστος ἐτήτυμος*, jenem wird nicht mehr die Rückkehr zur Wahrheit, zur Wirklichkeit, ſo daß man alſo nur das Nicht in dieſem Satze zu ſtreichen braucht, um zu erkennen, daß die Moira, das Geſchick der Heimkehr nichts andres iſt als die faktiſche Wahrheit oder Wirklichkeit derſelben. Wie mit dem *ὑπέρμορον*, verhält es ſich auch mit den doppelten Keren oder Geſchicken des Achilleus. Er hätte von Troja heimkehren oder lieber gleich ganz zu Hauſe ſitzen bleiben können, und dann hätte er ein langes, aber ruhmloſes Leben gehabt. Ja wohl! er hätte, aber er hat leider! nicht Achilleus und zugleich Nicht-Achilleus ſein wollen und ſein können. Er hätte vielleicht ſo alt wie Methuſalah werden, ja er hätte vielleicht ſogar — Achilleus hatte ja Medicin ſtudirt — als Doctor der Makrobiotik promoviren können, wenn nicht eben zufälliger Weiſe das lange Leben wider das Geſchick des Kurzlebenden, *ὑπὲρ μόρον* des *ὠκυμόρου*, ja des *ὠκυμορωτάτου* geweſen wäre, nicht die Wahlfreiheit, dieſe „doppelte Buchhaltung“ moderner Charakterloſigkeit und Nichtswürdigkeit ſeinem einfachen, heroiſchen Herzen und Schickſal von Grund aus widerſprochen hätte. Kurzes Leben, aber verbunden mit unvergänglichem Ruhme war Achilleus Schickſal. Und dieſe verhängnißvolle Verbindung war eine ſo innige, daß ſelbſt kein Gott ſie hätte auflöſen können, denn nur durch ſeinen ſo frühen Tod hat ja Achilleus ſolche Theilnahme, ſolche Bewunderung bei der Nachwelt gefunden. Ja ſo unerſchütterlich feſt ſteht dieſes Schickſal, daß ſelbſt das Mutterherz der Thetis nicht im Entfernteſten daran denkt, dieſes tragiſche Band aufzuknüpfen. Wenn wirklich Achilleus außer in dem ſchwachen Momente, wo er dieſe Aeußerung that und wo er ſelbſt mit der Heimkehr drohte, doppelte Geſchicke gehabt hätte, welche widerliche, weinerliche, charakterloſe Auftritte würden uns dann nicht gleich in dem erſten entſcheidenden Geſange der Ilias begegnen! Auch Polydeukes, um noch ein anderes, nicht homeriſches Beiſpiel zu geben, hatte die Wahl vom Zeus, wie ſich Pindar ausdrückt in der 10. Nemeiſchen Ode, dem Tode entflohen und dem verhaßten Alter den Olymp zu bewohnen, oder mit ſeinem Bruder zu theilen, die Hälfte der Zeit unter der Erde zu athmen, die andere Hälfte in des Himmels goldenen Wohnungen. Aber gleichwohl wußte er nichts von der „doppelten Buchhaltung“ der „theilbaren Seele“. Ausdrücklich ſagt Pindar: *οὐ γνώμᾳ διπλόαν θέτο βουλάν*. S. 166. Was nun endlich das *ὑπὲρ μόρον* in der wichtigen Stelle im Anfang der Odyſſee betrifft, ſo iſt der Sinn einfach dieſer. Die Menſchen, ſagt Zeus, machen uns, den Göttern, den Vorwurf, daß von uns die Uebel ſeien, *ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ᾽ ἔμμεναι*. Das heißt: die Uebel überhaupt, die Uebel ohne Unterſchied, denn Zeus kann nicht leugnen, daß es auch Uebel gibt, welche die Götter über die Menſchen verhängen. Solche Uebel ſind die mit der Natur des Menſchen als eines ſterblichen, hinfälligen Weſens nothwendig verbundenen, wie Hunger, Durſt, Schmerzen, Krankheiten, das Alter, der Tod, welcher ſogar ſchlechtweg *κακόν*, das Uebel, das Schlimme, das Unheil heißt, z. B. J. 11, 363. 15, 450, wie *κακὸν ἦμαρ*, der ſchlimme, unglückliche Tag der Todestag d. h. der Tod O. 10, 269. Ausdrücklich heißt es ja z. B. J. 24, 525: „die Götter haben den elenden Sterblichen das Loos zugetheilt (zugeſponnen), bekümmert, betrübt zu leben; ſie ſelbſt aber ſind frei von Sorgen". Zeus kann dieß alſo nicht leugnen, er leugnet es auch nicht an dieſer Stelle, denn er ſagt ja gleich darauf: οἱ δὲ καὶ αὐτοί, aber ſie ſelbſt auch, nämlich im Unterſchied von den Göttern, ſchaffen (haben, ἔχουσιν) durch Unverſtand (Uebermuth, Frevel, Bosheit) ſich das Elend, Schmerzen, Leiden, Uebel (ἄλγεα) ὑπὲρ μόρον d. h. über den ihnen vom Schickſal oder von den Göttern beſchiedenen Theil der Uebel, über die unvermeidlichen Uebel hinaus, über und wider das gemeine Menſchenloos, oder auch über Gebühren — Heſychius: ὑπέρμορα ὑπὲρ τὸ δέον, ὑπὲρ τὸ καθῆκον — über die ihnen von Natur auferlegte Schuldigkeit, zu leiden — χρέος heißt ja auch Schuld, Schuldigkeit und Schickſal, Tod. So hat eben jetzt dieſer Aegiſthos, trotzdem daß ihm die Götter vorausgeſagt, was er übrigens ſelbſt ſich vorausſagen konnte, daß er nämlich ſeine Frevelthat würde büßen müſſen, über und wider das Schickſal oder die Nothwendigkeit des natürlichen Todes ſich einen gewaltſamen, unnatürlichen Tod zugezogen, denn das zweite ὑπὲρ μόρον bezieht ſich nicht, wenigſtens ausſchließlich, auf die zunächſt ſtehende Hochzeit und die Ermordung Agamemnons, ſondern wegen des vorangegangenen κακά und ἄλγεα, auf das aus dieſen Frevelthaten entſprungene Verderben und Gericht, auf das αἰπὺν ὄλεθρον und πάντ' ἀπέτισεν. Die Grundbedeutung in dem ὑπὲρ μόρον iſt übrigens nicht das Wider, ſondern das Ueber: die Menſchen ſchaffen ſich mehr Uebel, als nothwendig, als ihnen vom Schickſal oder von der Natur verhängt iſt; denn dem Schickſal oder Geſchick, dem μόρος oder auch αἶσα liegt zu Grunde der Begriff des zugemeſſenen Theiles — αἶσα μοῖρα. λαχόντα τε ληΐδος αἶσαν Heſychius — alſo des Maaßes und Zieles, der Grenzen, des Bis hieher und nicht weiter. „Daß nicht trotz dem Verhängniß die Danaer heut ſie (die Mauer der Veſte Trojas) verheerten", aber dieſer geſetzwidrige Trotz löſt ſich in dem liberalen Sinne des griechiſchen ὑπὲρ μόρον, in die Worte auf: daß ſie nicht die Mauer verheerten über den beſtimmten Termin hinaus d. h. eher als ſie dieſelbe wirklich verheert haben oder verheeren ſollten, ſo daß hier alſo eine eigentliche ὑπερημερία (Uebertägigkeit) ſtattgefunden hätte, nur mit dem Unterſchiede von dem ὑπερήμερος, daß dieſer aus Saumſeligkeit zu ſpät, die Danaer aber hier aus Eifer ihre Schuld zu früh bezahlt hätten. „Ich ſorg', daß er die Mauer auch trotz dem Schickſal verwüſte", ſagt Zeus vom Achilleus, d. h. ich fürchte, daß er das ihm beſchiedene Maaß des Thuns und Wirkens überſchreite, daß er mehr thue, als ihm zu thun beſtimmt iſt oder er wirklich gethan hat. Allerdings iſt das Ueber in vielen Fällen auch ein Wider, ſo wenn z. B. Theophraſt in ſeinen Charakteren c. 27 die ὀψιμαθία als φιλοπονία ὑπὲρ τὴν ἡλικίαν beſtimmt, ſo iſt dieſes ὑπέρ zugleich ebenſo viel als παρά*); aber das Ueber iſt und bleibt doch die Grundbedeutung, welche widerliche Nebenvorſtellungen beſeitigt; denn man handelt über Geſchick, ὑπὲρ μόρον, nicht nur, wenn man des Schlimmen, ſondern auch, wenn man des Guten zu viel thut, gleichwie auch die Danaer ὑπὲρ Διὸς αἶσαν „durch eigne Kraft und Gewalt Ruhm gewonnen hätten“ (J. 17, 321), wenn nicht Apollon eingeſchritten wäre. Bei Gelegenheit dieſer letztern Redensart ſei auch noch bemerkt, daß auch das ὑπὲρ αἶσαν J. 16, 780 gewiß nicht „auf die Beſtimmung des Schickſals“ geht, wie Minckwitz will, nicht alſo mit „gegen das Schickſal“ mit Voß überſetzt werden kann, denn es wäre ein Widerſpruch mit den andern Stellen, wo das: „gegen das Schickſal“ durch ein „Wenn nicht“ in das Reich der bloßen Möglichkeit zurückgewieſen wird, es wäre ſelbſt komiſch, wenn man hier eine wirkliche Ueberſchreitung einer Schickſalsbeſtimmung annehmen wollte, hier, wo es ſich nur um die Leiche des Kebriones handelt. Das ὑπὲρ αἶσαν bezieht ſich ja nur darauf, daß endlich die Achäer dieſe Leiche den Troern entriſſen, nachdem vorher beide mit gleicher Kampfwuth, aber auch gleicher Erfolgloſigkeit an derſelben hin und her gezerrt hatten.

---

*) Daher auch die Götter (oder Zeus) Das, was einmal geſchehen iſt, nicht anders, nicht ungeſchehen machen können. J. 14, 53. 54.

48.] Unter den einzeiligen Gnomen Menanders findet ſich auch der Vers: ὕπνος δεινὸν ἀνθρώποις κακόν. Bothe: Die griechiſchen Komiker 1844 S. 89; aber er überläßt ihn „Andern zur Herſtellung und Erklärung“. Ob dieſe ſchon gefunden iſt, weiß Schreiber dieſes nicht. Bekanntlich befindet ſich unter den Strafübeln, die den Meineid der Götter treffen, in der Heſiodiſchen Theogonie 798 auch das Uebel des unbezwinglichen Schlafs oder der Schlafſucht: κακὸν δ' ἐπὶ κῶμα καλύπτει, eine inexpugnabilis prope dormiendi necessitas, wie es L. Barlaeus in ſeinem Comm. in H. Theog. umſchreibt, ein ὕπνος λιθώδης, ein ſteinharter Schlaf, wie Heſychius κῶμα unter Anderen erklärt.

49] Τὸ αἰδοῖον — aber Aphrodite entſprang ja nach Heſiods Genealogie aus den Geſchlechtstheilen, μηδέων ἐξεφαάνθη, ὅ ἐστι τῶν αἰδοίων — … ἀναγκαῖόν τε καλεῖται καὶ τῆς ἀνάγκης ἐστὶ σύμβολον. Artemidor. 1, 45. Reiske führt in den Noten zu dieſer Stelle aus der Kirchengeſchichte des Euſebius an, daß hier die pudenda heißen τὰ ἀναγκαιότατα μέρη τοῦ σώματος und

---

*) So iſt es eine offenbar nicht nur über-, ſondern auch widergeſetzliche Unterſcheidung, wenn Chryſoſtomus ſagt Hom. in Joann. H. 38. al. 37, 2: ποιεῖ δὲ ταῦτα (die Heilung am Sabbat), οὐ παραβαίνων ἀλλ' ὑπερβαίνων τὸν νόμον. So hat auch in der homeriſchen Stelle J. 6, 333: οὐδ' ὑπὲρ αἶσαν im Gegenſatz von κατ' αἶσαν das ὑπέρ offenbar die Bedeutung von Wider, von παρά, παρ' αἶσαν.

Reiff zu c. 79, 28, daß auch die Lateiner ſie Necessaria nannten. In dem obigen Kapitel 45 nennt Artemidor das *αἰδοῖον* auch: *ἡγεμονικώτατον πάντων*, wie es Reiske überſetzt: pudendum virile rerum omnium principium est.

50.] „Dich drückt des Alters gemeinſame Laſt“, *σε γῆρας τείρει ὁμοίϊον*. I. 4, 315. Die Scholien bemerken zu dieſem Wort: *τὸ ὁμοίως πᾶσι χαλεπὸν καὶ κοινῇ ἐπερχόμενον*. V. *ἰστέον ὅτι ὁ ποιητὴς πανταχοῦ τὸ ὁμοίϊον ἐπὶ τοῦ φαύλου λαμβάνει, οἷον ἐνταῦθα „ἀλλά σε γῆρας τείρει ὁμοίϊον“ καὶ „ἀλλ᾽ ἤτοι θάνατον μὲν ὁμοίϊον“* (O. 3, 236), *„ὁμοιΐου πολέμοιο“* Il. 9, 440. A. D. *„νεῖκος ὁμοίϊον“* Il. 4, 444. A. Gegen die Gloſſographen, welche das *ὁμοίϊον* geradezu für *κακόν*, ſchlimm, ſchädlich nehmen, hebt Apollonios nur die Bedeutung des Gemeinſamen, des Allen auf gleiche Weiſe Begegnenden oder Zukommenden hervor, *πᾶσι τὸ ὁμοίως συμβαῖνον*. Aber dieſes Gemeinſame ſteht doch in Verbindung mit ſchonungsloſen, unvermeidlichen Uebeln. Höchſt charakteriſtiſch iſt daher O. 3, 236—38, wo es heißt, daß den gemeinſamen Tod ſelbſt die Götter nicht einem ſogar geliebten Manne abwehren können. In der Hymne an die Venus heißt das *γῆρας ὁμοίϊον* V. 245, in dem nächſten Verſe *νηλειές* und dem folgenden: *οὐλόμενον, καματηρόν, ὅ τε στυγέουσι θεοί περ*.

51.] Auch in der Bibel 2. Sam. 12, 11. 12 ſagt Jehovah naiv zu David: „ich nehme deine Weiber vor deinen Augen und gebe ſie deinem Nächſten und er legt ſich (hält Beilager) mit deinen Weibern vor den Augen dieſer Sonne“ (Vulg. in oculis solis hujus), denn du haſt (es) gethan im Verborgnen und ich werde dieß (dieß Wort, dieß Ding) thun vor (coram, in conspectu) ganz Iſrael und vor der Sonne“ (d. h. freilich proſaiſch nur: am hellen lichten Tage). — Was aber die moraliſchen Wirkungen des Sonnenlichtes betrifft, ſo ſind dieſe ſelbſt den alten Chriſten trotz ihres Supranaturalismus nicht aus dem Sinn geſchwunden. So ſagt z. B. Prudentius: Fur ante lucem squalido Impune peccat tempore; Sed lux dolis contraria Latere furtum non sinit. Versuta fraus et callida Amat tenebris obtegi, Aptamque noctem turpibus Adulter occultus fovet. Sol, ecce, surgit igneus; Piget, pudescit, poenitet; Nec teste quisquam lumine Peccare constanter potest. (Cathem. H. II, 17—28.)

52.] Der *εὐρύοπα* (*εὐρύωψ*) kann übrigens ebenſo gut, wie ſchon die Scholien zu I. 1, 498 bemerken, von den Augen, *παρὰ τοὺς ὦπας*, als von der Stimme, *παρὰ τὴν ὄπα* (*ὄψ*) abgeleitet werden, und daher ebenſo gut den *μεγαλόφωνον*, den laut oder weit Tönenden, Schallenden, d. i. Donnernden, als den weit Schauenden, *μεγαλόφθαλμον* bedeuten. Einige neuere Philologen geben jedoch dem homeriſchen εὐρύοπα Ζεύς nur die Bedeutung des „weit hin ſchallenden, donnernden“, eignen die Bedeutung des weit ſchauenden erſt den Späteren zu. Fäſi zu O. 2, 146. Aber auch bei Homer ergötzt ſich Zeus nicht nur am Donnergepolter. Er ſieht auch, und zwar wirklich, nicht bildlich, nicht im Geiſte d. h. in der Einbildung, ſondern mit Augen, ὀφθαλμοῖσιν ὁρῶμαι (J. 22, 169), und ergötzt ſich am Sehen, ἔνθ᾽ ὁρόων φρένα τέρψομαι (J. 20, 23), und ſieht herab vom Ida, vom Olympos (J. 24, 291. 8, 52. 11, 337): ἐξ Ἴδης καθορῶν, ſieht alſo ſehr weit. Fäſi ſelbſt macht die ſchöne Bemerkung zu J. 24, 331: τὼ δ᾽ οὐ λάθον εὐρύοπα Ζῆν᾽ ἐς πεδίον προφανέντε, d. h. beide entgingen nicht dem Zeus, als ſie in die Ebene hervorſchienen, hervor- oder herabkamen: „Es iſt, als ob der Gott des weiten Himmels ſie erſt bemerkte, als ſie ins Freie kommen.“ Der Scholiaſt bemerkt zu J. 4, 475, nämlich zu dem Ida, dem größten Berg Trojas: Δίδυμος δὲ πάντα τὰ ὄρη ἴδας λέγει, ἀπὸ τοῦ δύνασθαι ἀπ᾽ αὐτῶν πάντα (πλεῖστα D) καθορᾶν.

53.] So verbindet auch Homer Natur und Menſch, Element und Perſon in dem Gebete des Odyſſeus an den Flußgott der Inſel Scheria ſehr ſchön in den Worten: „ich nahe zu deinem Strom und deinen Knieen“, σόν τε ῥόον σά τε γούναθ᾽ ἱκάνω (O. 5, 449); μιᾷ δεήσει, bemerken ſchon die Scholien zu dieſer Stelle, καὶ τὴν φύσιν τοῦ ῥεύματος καὶ τὸ σῶμα (d. h. die Perſon) συνέπλεξεν. — Weil wir gerade bei dem ſo klaren und geſunden Waſſer ſtehen, ſo werde auch noch des Okeanos gedacht. Es wird von ihm geſprochen, wie von irgend einem Gotte oder Menſchen; es iſt die Rede von ſeiner Gattin, ſeiner Wohnung, ſeinem Bette, ſeiner Liebe, ſeinem Zorne (J. 14, 201—210), ſeinem Schlafe oder wenigſtens Fähigkeit, eingeſchläfert zu werden (Ebend. 245), von ſeiner Furcht vor dem Blitze des Zeus (J. 21, 198); gleichwohl iſt und heißt er und zwar an denſelben Stellen ein Fluß, drücken ſeine Beiwörter, wie ſanftfließend, tieffließend, zurückſtrömend nur die Natur eines Fluſſes aus. Das horaziſche: Naturam expellas furca, tamen usque recurret, gilt daher auch von den Göttern. Ein Beiſpiel dieſer Natur austreibenden Gabel oder Stange iſt der Dreizack des Poſeidon, das Zeichen und Werkzeug ſeiner Herrſchermacht; aber ein Beiſpiel dieſer ewigen Wiederkehr der Natur und ihres ſiegreichen Durchbruchs durch die mala fastidia, die „ſchnöde Beekelung“ des mythologiſchen Flitterſtaats iſt die Iphimedeia, welche, als ſie ſich in den Poſeidon verliebt hatte, fortwährend am Meer wandelte und die mit ihren Händen daraus geſchöpften Wellen in ihrem Buſen trug. (Apollod. 1, 7, 4.)

54.] Die hier zuletzt angeführten Beiſpiele ſind höchſt untergeordneter Art. Es gehören aber hierher, wenn ſie ſich auch nicht unmittelbar auf die Natur im engern Sinne beziehen, faſt alle die Stellen, in welchen das Wort *τελεῖν*, vollenden, mit den Göttern verbunden vorkommt. Wenn es z. B. heißt O. 4, 698—99: „Unheil hegen die Freier im Sinn, das nicht vollende Kronion!“ *ὃ μὴ τελέσειε Κρονίων*, ſo iſt das ebenſo viel als: was nicht geſchehen oder nicht zur Ausführung kommen möge. So heißt es O. 20, 236: „wenn dieß Wort (das, was du ſagſt), o Fremdling, hinaus doch führte Kronion!“ aber ebenſo heißt es auch atheiſtiſch, d. h. unperſönlich ausgedrückt O. 15, 535 und O. 17, 163: „Möchte doch dieſes Wort zur Vollendung kommen, o Fremdling!“ *αἲ γὰρ τοῦτο, ξεῖνε, ἔπος τετελεσμένον εἴη*. Ueberhaupt ſteht dieſes Wort allein für ſich bei Homer an faſt unzähligen Stellen, wo man freilich die Götter in Gedanken ebenſogut ſuppliren kann, als man ſie da wegdenken kann, wo ſie genannt werden. Aber ebenſo wie Gott nur ein gefühlvolles Er ſtatt des gefühlloſen Es iſt, ſteht er auch ſtatt eines beſtimmten menſchlichen oder natürlichen Weſens (Subjects). O. 3, 118—19 ſagt Neſtor: „Neun der Jahre hindurch erſannen wir Weh, ſie (die Troer) umringend, ſtets mit allerlei Trug, und kaum vollbrachte Kronion.“ Hier iſt doch offenbar dieſer kaum, mit Mühe (*μόγις* von *μόγος* Mühe, Anſtrengung) d. h. mit knapper Noth vollbringende Kronion kein von den „edlen Achaiern“, die „mit Krieg um des herrſchenden Priamos Veſte wütheten“ und „viel dort trugen des Wehs“, unterſchiedenes Weſen, bedeutet alſo nichts anderes als: und kaum vollbrachten wir Achäer, wie es denn gleich darauf V. 130 heißt: „nachdem wir zerſtört des Priamos ragende Veſte,“ *Πριάμοιο πόλιν διεπέρσαμεν αἰπήν*. O. 4, 6—7 ſagt Homer, daß Menelaos ſchon in Troja dem Sohne des Achilleus ſeine Tochter zum Weibe verſprochen hatte, „und die Götter vollendeten ihre Vermählung“, *τοῖσιν δὲ θεοὶ γάμον ἐξετέλειον*, d. h. das Verſprechen ging in Erfüllung, oder Menelaos vollendete ihre Vermählung oder ſein Verſprechen, denn die Erfüllung eines Worts oder Verſprechens hängt nicht nur von den Göttern d. h. vom Glück, von den Umſtänden, von der Natur, ſondern auch vom Menſchen ſelbſt ab. Daher ruft z. B. Odyſſeus aus O. 7, 331: „Vater Zeus, o möcht' Alkinoos alles vollenden, was er verheißt!“ *Ζεῦ πάτερ, αἴθ' ὅσα εἶπε τελευτήσειεν ἅπαντα Ἀλκίνοος*, und als er hernach ſich von den Phäaken an ein fremdes Land ausgeſetzt glaubt, beſchwert er ſich darüber, daß ſie ihr Verſprechen nicht vollendet hätten, *ἦ τέ μ' ἔφαντο ἄξειν εἰς Ἰθάκην εὐδείελον, οὐδ' ἐτέλεσσαν*. Es verſteht ſich übrigens auch hier von ſelbſt, daß es nicht auf das Wort τελεῖν ankommt. Wenn z. B. Odyſſeus den Phäaken wünſcht: „mögen die Götter (euch) allerlei, jegliches Glück geben", θεοὶ δ' ἀρετὴν ὀπάσειαν παντοίην, ſo hat das keinen andern Sinn, als: mögen die Götter jeglichen Wunſch erfüllen, das heißt: möget ihr glücklich ſein oder möge jegliches Glück euch zu Theil werden, wie es denn gleich am Schluſſe dieſes Wunſches abſolut d. h. ohne Götter heißt: und es möge kein Uebel oder Unglück im Volke ſein, καὶ μή τι κακὸν μεταδήμιον εἴη (O. 13, 46) ſtatt: es mögen die Götter kein Uebel geben. Es gehören hierher als Beiſpiele überhaupt die allgemeinen Sentenzen der Griechen, wo Gott oder die Götter nichts anderes ausdrücken, als die — insbeſondere den Menſchen glücklich oder unglücklich machende — Natur der Sache oder das Band zwiſchen Urſache und Wirkung. „Immer, ſagt z. B. Kallimachos (133 Bergk), geben den Kleinen Kleines die Götter", αἰεὶ τοῖς μικκοῖς μικκὰ διδοῦσι θεοί: aber gewiß bedarf es keines Ganges in die Akademie oder in die Stoa oder in die Gärten des Epikur, ſondern nur eines Ganges auf den Fiſch- oder Obſtmarkt, um ſich zu überzeugen, daß dieſe geizige, den Armen ſo mißgünſtige Gottheit nur die Natur des Kleinen, des Wenigen ſelbſt iſt. „Die Götter, ſagt Heſiod, haben vor die Tugend den Schweiß geſetzt", und Epicharmos: „für die Arbeit verkaufen uns die Götter alle Güter"; aber ebenſo ſagen auch die Griechen z. B.: „Plage (Mühe, mühſelige Arbeit, μοχθεῖν) iſt Nothwendigkeit, wenn man glücklich ſein will"; „je mehr der Mühen, je mehr der Güter"; „alles Schöne wird dem Arbeitſamen zu Theil"; „Alles findet die Mühe des Suchenden". (Stob. Floril. 29, 9. 11. 26. 27 und Xen. Mem. 2. 1. 20 mit der Anm. von Schneider.) Es gehören hierher ſelbſt auch die Sätze, wo den Göttern die Ate, die Verblendung oder die Schuld (die αἰτία, Aesch. Fragm. 29 ed. Bothe) oder die Hybris, der frevelhafte Uebermuth, wodurch ſich der Menſch ins Verderben ſtürzt, zugeſchrieben wird; daher neben den Göttern zugleich die natürliche Urſache angeführt wird. So ſagt Theognis: „Uebermuth (Frevel, ὕβριν) gibt Gott als erſtes Uebel dem Manne, deſſen Platz, Stelle (im Leben, im Staate), χώρην, er zu nichte machen will"; aber gleich darauf ſagt er: „der Koros d. h. die Sättigung (Ueberſättigung) erzeugt ja den Uebermuth, wann einem Menſchen, der ſchlecht iſt und keinen geraden (richtigen, geſunden) Sinn oder Verſtand hat, Reichthum ſich beigeſellt". So liegt auch in der bei dieſem Gegenſtand gewöhnlich angeführten Stelle des Lykurgos gegen Leokrates (21, 6): „die Götter thun nichts eher, als daß ſie den Verſtand (die Gedanken, das Denkvermögen, διάνοιαν) der ſchlechten Menſchen (τῶν πονηρῶν ἀνθρώπων) verwirren" (verführen, täuſchen, *παράγουσι*), der Ausſchlag auf dem Beiwort: ſchlecht, auf der Natur alſo der *πονηρία*, der Schlechtigkeit, der vorher genannten *ἀναίδεια*, Unverſchämtheit, Keckheit, Frechheit, wodurch die Diebe und Tempelräuber der Gefahr der Verfolgung und Beſtrafung zu entgehen glauben, aber gerade dadurch ſich ins Verderben ſtürzen. Weil aber Beſchlüſſe und Handlungen, die in der Abſicht des Menſchen nur ſein Wohl bezwecken, in der That aber ſein Verderben bewirken, im Widerſpruch mit dem egoiſtiſchen, nur auf ſein Wohl und ſeinen Nutzen bedachten Weſen des Menſchen ſtehen, alſo ſcheinbar nicht aus demſelben abgeleitet werden können, ſo iſt es nicht der Menſch, ſondern ein Gott, von dem dieſe Täuſchung oder Verblendung ſtammt. Daher heißt es höchſt charakteriſtiſch bei Homer ſelbſt vom Glaukos, als er ſeine goldnen Waffen dem Diomedes für deſſen eherne hingab, daß Zeus ihm den Verſtand genommen habe (J. 6, 234), und dem Automedon, der von Kampfbegierde hingeriſſen, allein auf dem Streitwagen gegen die Troer kämpfen will, da es doch „unmöglich allein in dem heiligen Seſſel herzuſchwingen die Lanz' und die hurtigen Roſſe zu lenken", ruft Alkimedon zu: „Welch ein Gott, Automedon, wars, der den nichtigen Vorſatz (wörtlich: den gewinnloſen, nutzloſen, unnützen, nachtheiligen Rathſchluß, *νηκερδέα βουλὴν*) dir in die Seele gelegt und entwandt die gute Beſinnung"? (J. 17, 469—70.) — Wie die Götter oder Zeus, ihr Repräſentant oder Oberhaupt, ſo iſt auch Jehovah nur ein perſönliches Er — הוּא: Er ſchlechtweg heißt ausdrücklich Jehovah an vielen Stellen des A. T., z. B. Jer. 14, 22 אַתָּה־הוּא, Tu es ille — ſtatt des unperſönlichen, geſchlechtloſen Es, ſei's nun eines phyſikaliſchen oder menſchlichen Ereigniſſes. Wie es daher z. B. von dem Schwur, den die Troer in der Perſon des Pandaros gebrochen, heißt: „Unſeren Bund hat Zeus, der Erhabne, nicht vollendet" (J. 7, 69) ſtatt: wir haben ihn nicht vollendet, oder, unperſönlich gefaßt — wie verſchwindend iſt auch die Grenze zwiſchen dem bewußten Ich und dem unbewußten, unwillkürlichen Es im Menſchen! — es iſt unſer Bund nicht vollendet worden; ſo ſagt auch Jehovah z. B.: „ich werde, was du geheim gethan haſt, vor ganz Iſrael und vor der Sonne thun", ſtatt Abſalom wird thun, oder: es wird geſchehen. Deus facere dicitur quod non impedit. Aber wie abgeſchmackt, die ausweichende, entſchuldigende und doch nichtsſagende, illuſoriſche Nichtverhinderung oder Erlaubniß an die Stelle der energiſchen, göttlichen Selbſtthätigkeit zu ſetzen!

55.] Daher iſt auch das verderbliche Fatum oder Verhängniß, die *ὀλοὴ μοῖρα* bei Heſiod Op. 745 nichts anderes, als die Trunkenheit, temulentia, freilich nur, wenn man die Erklärung Göttlings von Vers 744 gelten läßt, nämlich, daß die *οἰνοχόη* hier nicht das Gefäß bedeutet, womit man den Wein aus dem Krater, dem Miſchnapf ſchöpft, ſondern ein Gefäß mit unvermiſchtem Weine, daß alſo der Sinn iſt: ziehe nicht beim Trinken den reinen Wein dem mit Waſſer gemiſchten vor. — Daß übrigens der Grund zu dieſem „Daher“, die Verſchmelzung (die Identification) des von einem Dämon beſchiednen Wehs, die *δαίμονος αἶσα κακή*, mit dem „berauſchenden Weintrunk“, dem *ἀθέσφατος οἶνος*, dem unſäglichen Weine, keine willkürliche, ſondern im Homer ſelbſt begründete iſt, beweiſen andere ähnliche Stellen, wo die Moira, das Schickſal mit einem beſtimmten, wirklichen Weſen oder Gegenſtand, als dem Grunde oder Subject dieſes Schickſals verbunden wird. So heißt es von den Pferden des Iphitos, daß ſie ihm zum Mord, Tod und Verhängniß wurden, *φόνος καὶ μοῖρα γένοντο*. O. 21, 24. So vom Seher Melampus: „es hemmt ein furchtbares Göttergeſchick ihn, ſeine grauſamen Band' und ländliche Rinderhirten“ (O. 11, 292); ſo vom Herakles: „ihn zwang (bezwang) das Geſchick und der heftige (ſchwere, drückende, „leidige“) Zorn der Here“, *ἑ μοῖρ' ἐδάμασσε καὶ ἀργαλέος χόλος Ἥρης* (J. 18, 119), wo offenbar dieſe Moira eben der läſtige Zorn oder Haß der Here iſt. Zwar iſt hier vorher nur die Rede vom Tode, der Ker, der ſelbſt auch Herakles nicht entflohen ſei. Aber der härteſte Kampf unter den vielen Kämpfen und jammervollen Verhängniſſen (O. 11, 618—625), welche in Folge dieſes Zornes Herakles im Dienſte des viel ſchlechteren Mannes zu beſtehen hatte, war ja der Kampf mit dem Tode, der Gang in den Hades.

56.] Beiſpiele von dem eben erwähnten „wider Willen der Götter“, d. h. davon, daß die Götter der Natur, der Nothwendigkeit gegenüber Wünſche ſind! So heißt es in der Odyſſee 12, 290, daß die Sturmwinde häufig die Schiffe zerſtören „auch trotz obwaltenden Göttern“ (Voß), „ſelbſt gegen den Willensſchluß der erhabnen Götter“ (Minkwitz), kurz wider ihren Willen, *θεῶν ἀέκητι ἀνάκτων*. Freilich kann man auch, obgleich J. 12, 8 *θεῶν δ' ἀέκητι* offenbar dieſen Sinn hat, *ἀέκητι* hier, wie Nitzſch zu dieſer Stelle und zu O. 5, 177 bemerkt, mit „durch Ungunſt“ überſetzen. Als ein Beiſpiel von dieſem *θεῶν ἀέκητι*, in der erſtern Bedeutung, könnte man vielleicht aus O. 15, 243—46 auch den Amphiaraos anführen, „den von Herzen geliebt der Donnerer Zeus und Apollon mit allwaltender Huld, doch nicht zur Schwelle des Alters kam er“, der alſo, *καίπερ θεοφιλὴς ὢν οὐκ ἐγήρασε* (Schol.), trotz des Wohlwollens der Götter, trotzdem daß ſie ihm langes Leben gönnten und wünſchten — denn langes Leben iſt ja auch ein Zeichen und Geſchenk göttlichen Wohlwollens — frühzeitig in Theben umkam. Ein Beiſpiel iſt auch, wenn Zeus von den zum Untergang beſtimmten Troern ſagt: „ſie kümmern mich (liegen mir am Herzen) auch im Verderben“ (obſchon, wenngleich auch zu Grunde gehend, umkommend), *μέλουσί μοι ὀλλύμενοί περ.* J. 20, 21. Wer ſich aber noch um den Untergehenden kümmert, ihn alſo bedauert, gleichwie im Gegenſatz zum Zeus es von der Athene heißt, daß ſie nicht die untergehenden Troer bedauere, bemitleide (*ἐλεαίρεις* J. 7, 27), der wünſcht, daß derſelbe nicht untergehe, der bekennt damit, daß er wider ſeinen Willen zu Grunde geht. Dieß beweiſt vor Allem das ſchmerzliche „Wehe mir“! *ὤ μοι ἐγώ*, das Zeus über das Todesverhängniß ſeines geliebten Sarpedon ausruft: J. 16, 433. „Wenn er dir lieb iſt und dein Herz ihn beklaget, *τεὸν δ᾽ ὀλοφύρεται ἦτορ*, ſo laß ihn tödten, aber dann rühmlich beſtatten“, ſo ſpricht kurz darauf die Gattin des Zeus zu ihm. Aber für das Herz gibt es kein Schickſal, keine Nothwendigkeit. Wenn daher gleich das Schickſal mit dem Verſtande des Zeus eins iſt, ſo iſt es doch, wenn auch nur im Momente des Schmerzes, im Widerſpruch mit ſeinem Herzen. Je mehr aber die Nothwendigkeit für ſich ſelbſt im Bewußtſein befeſtigt und verſelbſtſtändigt wird, wie es nach Homer der Fall war, deſto beſtimmter zeigt ſich auch, daß die Götter nur Wunſchweſen ſind. Dem vom Schickſal beſtimmten Loos, ſagt Herodot (1, 91), kann ſelbſt ein Gott nicht ſich entziehen, daſſelbe nicht abwenden, *τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ*; er kann nur, wie Apollo das Unglück ſeines Verehrers Kröſos, das Unvermeidliche aufſchieben, aber nicht, ſo ſehr er es auch wünſcht, aufheben, gleich einem Arzte, der den tödtlichen Ausgang einer unheilbaren Krankheit wohl verzögern, aber nicht verhindern kann. Es iſt dieſes Aufſchieben der Ausdruck der größten Zärtlichkeit, aber zugleich auch der größten Ohnmacht des Wunſches im Verhältniß zur Nothwendigkeit. Es gehört hierher auch der ſchon oben angeführte, von Simonides oder Pittacus zuerſt ausgeſprochene Satz der Griechen: „mit der Nothwendigkeit kämpfen ſelbſt nicht die Götter“. So ſagen auch die Lateiner: „man gehorche der Nothwendigkeit, die ſelbſt nicht die Götter überſteigen, überſchreiten, überwinden“. Pareatur necessitati, quam ne Dii quidem superant. Liv. 9, 4. Der allmächtige Jupiter, ſagt Valerius Maximus (1, 6, 13), hatte den Pompejus durch Blitze und viele andere Wunderzeichen gewarnt, in ſeinem Kampfe mit Julius Cäſar nicht das Aeußerſte zu wagen — wer aber warnt, wünſcht, daß etwas nicht geſchehe — allein „die unbeſiegbaren Geſetze der Nothwendigkeit“ ließen ihn nicht dieſe Wunderzeichen gehörig würdigen. Das traurige „wider den Willen der Götter" kommt ſelbſt in Thränen zu ſichtbarem Vorſchein. Zwar vergießen die Götter, wie Ovid (Fast. 4, 521) ſagt, keine wirklichen Thränen — neque enim lacrimare Deorum est — ſondern nur helle Tropfen, wie Thränen, ut lacrimae ... lucida gutta — eine claſſiſche Stelle, eine wahre Perle! aber gleichwohl verdichten ſich in der kalten Luft der Wirklichkeit dieſe theologiſchen Quaſithränen in wahre Thränen. So wünſchte nicht der Kumaniſche Apollo und beklagte daher (nolebat et dolebat) die Beſiegung und Gefangennehmung des Königs Ariſtonikus, und zeigte dieß durch die Thränen ſeines ſteinernen Bildniſſes an. (August. de Civ. D. 3, 11.) Auch der Talmud ſchreibt Gott Thränen zu, namentlich über die Zerſtörung Jeruſalems und das Elend der Juden (Eiſenmenger, Entdeckt. Judenth. I. S. 15—25), aber, wie derſelbe ſagt, „närriſcher Weiſe", als wenn nicht dieſe Thränen ſchon im Alten Teſtament in der leidenſchaftlichen Liebe Gottes zu ſeinem auserwählten Volk vorbereitet und begründet wären.

57.] Das Weſen der ſchädlichen Thorheit, der *ἄτη, ἣ πάντας ἀᾶται*, iſt von Homer da, wo ihr göttliches Urbild ſo zu ſagen auftritt, am deutlichſten beſchrieben und zwar in den Verſen: *Ζεὺς δ' οὔ τι δολοφροσύνην ἐνόησεν, ἀλλ' ὄμοσεν μέγαν ὅρκον, ἔπειτα δὲ πολλὸν ἀάσθη* J. 19, 112. Voß überſetzt: „Zeus argwöhnete nichts des Betruges, ſondern ſchwur ihr den Eid, und büßte darauf die Verblendung". Wiedaſch: „und empfand drauf ſchwer die Verblendung", was viel richtiger iſt, als wenn Minkwitz überſetzt: „Zeus aber bemerkte mit nichten ihre Ränkeliſt, ſondern ſchwur einen gewaltigen Eid und geſtürzt hatte er ſich flugs in ſchwere Schuldverblendung", denn in dem Nicht-Bemerken und in dem Schwören liegt ja eben ſchon die Verblendung, in dem bedeutungsvollen *ἔπειτα**) aber der große Schaden, der große Herzenskummer, den er ſich durch dieſe Verblendung zugezogen, als er darauf zum Bewußtſein derſelben gekommen war. Das Weſen der Ate iſt aber am deutlichſten in dieſen Verſen beſchrieben, weil der Schwur kein von dem vorausgegangenen: „Rühmend redete Zeus" weſentlich verſchiedener Act iſt, ſondern nur die feierliche, unwiderrufliche Beſtätigung deſſen, was er rühmend geſagt, dieſes Rühmen und Schwören aber, beides Ausdruck oder Folge derſelben Zuverſicht, derſelben Gewißheit nur darin ſeinen Grund hatte, daß er nicht an die ſeinen Willen möglicher Weiſe vereitelnden Ränke ſeines weiblichen Widerparts dachte, nicht bedachte, überſah, vergaß — ἢ λάθετ' ἢ οὐκ ἐνόησεν J. 9, 537 — daß man Alles, was erſt, wenn gleich ſchon heute, ſein wird oder ſein ſoll, nicht mit unbedingter Gewißheit und Zuverſicht, ſondern mit einem bedenklichen εἰ μή τι δαιμόνιον εἴη, wenn nichts Andres, nichts Widerwärtiges dazwiſchen kommt, behaupten und verkünden könne. Warum hat denn aber Zeus daran nicht gedacht? Offenbar aus Freude über die Geburt ſeines herrlichen Sohns Herakles. Gewiß ein ſehr menſchlicher und verzeiblicher, wenn gleich ſo verhängnißvoller Irrthum. Schaden, Unheil, Unglück, das der Menſch ſelbſt, aber aus Mangel an Verſtand, Weisheit, Vorſicht, aus Unüberlegtheit, Unbeſonnenheit, Thorheit, alſo wider Willen und ohne wirkliches, wenn gleich mögliches Wiſſen — εἰ ᾔδη O. 23, 220 — über ſich bringt, das iſt, wie geſagt, der weſentliche Begriff der homeriſchen Ate*). — nicht Schuld, wenn man wenigſtens darunter etwas Böſes im Sinne der Modernen verſteht, dieſes Wort nicht in dem allgemeinen Sinne nimmt, in welchem es nichts andres bedeutet, als ein Uebel, das ſich der Menſch ſelbſt, es ſei nun, wodurch es wolle, ſei es ſelbſt durch eine an ſich löbliche, ja edle Handlung**), zugezogen, mit dem daher die Vorſtellung verknüpft iſt, daß es hätte vermieden werden können. Selbſt wo von wirklicher Verſchuldung die Rede iſt, wo wie z. B. O. 4, 503 das μέγ' ἀάσθη durch καὶ mit dem übermüthigen Reden des Aias wider die Götter verbunden wird, iſt der Begriff des ſich ſelbſt Schadens nicht ausgeſchloſſen, der Sinn dieſer: Aias wäre dem Verderben entronnen, d. h. es wäre ihm kein Unglück, kein Verderben von Außen, d. h. von den Göttern, ſelbſt nicht von der ihn haſſenden Athene widerfahren, wenn er nicht durch ein gottloſes, übrigens auch ebenſo verſtandloſes Wort ſelbſt ſich ins Verderben geſtürzt, ſelbſt alſo ſich nicht durch ſeine Unbeſonnenheit geſchadet hätte. So heißt es auch O. 21, 295—304, wo von der durch übermäßigen Weingenuß bewirkten oder verſchuldeten Sinnebethörung des Kentauren Eurytion die Rede iſt, am Schluſſe: „er aber hat ſich zuerſt das Uebel erfunden, bereitet durch Weinrauſch“, *οἱ δ' αὐτῷ πρώτῳ κακὸν εὕρετο οἰνοβαρείων.* Daher iſt bei Homer der, welcher eine unter den Begriff der Ate oder vielmehr des Mediums*) vom Verbum *ἀάω* fallende Handlung begeht, ein *νήπιος*, wie Patroklos J. 16, 686 heißt. Ein *νήπιος*, ein Kind, ein Thor iſt aber eben der, welcher aus Unwiſſenheit thut, begehrt, gut heißt, was zu ſeinem Schaden und Verderben. So heißen die Troer *νήπιοι* mit dem Zuſatz: „denn ihnen nahm den Verſtand Pallas Athene“, weil ſie den ihnen verderblichen Vorſchlag Hektors gebilligt, den heilſamen Rath des Poulydamas aber verworfen hatten. (J. 18, 311.) So heißt Patroklos *μέγα νήπιος*, weil er ſich ſelbſt (ohne es zu wiſſen) den Tod erflehte, als er den Achilleus flehentlich bat, ihn in die Schlacht zu ſchicken. J. 16, 46. Es könnte hier daher ebenſo gut neben dem *νήπιος* das *μέγ' ἀάσθη* ſtehen, als es ſpäter 685 ſteht. Aber die *νηπιέη*, das Subſtantiv vom *νήπιος*, das auch dem jüngſten Sohne des Priamos ſein liebes Leben koſtete (J. 20, 410), ſtimmt zur Klage, aber nicht zur Anklage, zur Entſchuldigung, aber nicht zur Beſchuldigung.

---

*) So heißt es auch von der Helene O. 23, 223: *τὴν δ' ἄτην οὐ πρόσθεν ἑῷ ἐγκάτθετο θυμῷ. Οὐ πρὸ τοῦ παθεῖν*, bemerken die Scholien (Vulg.), *ἔγνω τὴν φρενοβλάβειαν*.

---

*) „ἣν ἄτην eigentlich ſeinen Schaden, ſein Geſchädigtſein, nämlich am Geiſte (φρενοβλάβεια) d. h. ſeine ihm ſelbſt verderbliche Bethörung und Verblendung". Fäſi zu J. 1, 412.

**) Eine ſolche war offenbar die Handlung des Melampus, als er ſeinem Bruder zuliebe es unternahm, die vom Iphikles geraubten Rinder zurückzubringen, ob er gleich wußte, daß er dafür beſtraft, d. h. gefangen genommen würde, καίπερ εἰδὼς ἅτε δὴ μάντις ὅτι ἁλώσεται ἐνιαυτόν. Schol. in Odyss. 11, 287. Vulg. (ed. Buttmann.) Darin, daß er ſich ſelbſt καίπερ εἰδὼς in dieſes Unglück geſtoßen, ſelbſt ſich dieſe Feſſeln gleichſam geſchmiedet, beſteht ſeine Ate (O. 15, 233), die hier, wie J. 19, 87 Agamemnons Ate, als Wirkung der Erinys vorgeſtellt wird, weil überhaupt vom Standpunkt der alterthümlichen oder religiöſen Anſicht jedes Uebel als Strafe oder Wirkung göttlichen Uebelwollens betrachtet wird.

58.] Es werden hier nur Beiſpiele gegeben, die in der Anthropologie ihre Erklärung finden. Aber ebenſo überläßt es der erhabne Freiſinn Homers ſeinem Zuhörer oder Leſer, ob er einer Naturerſcheinung eine naturaliſtiſche oder theologiſche Deutung und Erklärung geben will. So ſagt er, daß Zeus den Regenbogen ausſpanne, „ein Zeichen zu ſein entweder (ſei es) des Krieges oder des Winterſturms, des Schaurigen“ (kalten Sturmes, *χειμῶνος δυσθαλπέος* J. 17, 548). Daſſelbe ſagt er vom Blitze (J. 10, 5—8).

59.] Scheu und Mitleid ſteht daher auch gewöhnlich beiſammen bei Homer (z. B. J. 24, 207. 22, 419), *ἤν πως ἡλικίην αἰδέσσεται ἠδ' ἐλεήσῃ γῆρας*, „ob er vielleicht mein Alter mit Ehrfurcht und mit Erbarmung anſchaut“. Ebenſo verbindet aber auch Homer Furcht und Scheu (Schaam), z. B. J. 24, 435; denn „wo Furcht, ſagt der Dichter Staſinos, da iſt auch Scheu“, während dagegen Platon in ſeinem Euthyphron 13 ſagt: „wo Scheu oder Schaam, da iſt auch Furcht, aber nicht umgekehrt, denn die Scheu iſt nur ein Theil der Furcht“.

60.] In der Erklärung des *καὶ τηλόθεν*, auch aus der Ferne, hat offenbar Mickwitz gegen Nitzſch Recht, denn der ungläubigen

---

*) Der Aor. 1. Paſſ.: „ward verblendet“ bildet keinen Gegenſatz, denn auch das Medium kann als Paſſivum, die Selbſtverblendung, welche ja ſie an ſich etwas unfreiwilliges iſt, als ein Leiden vorgeſtellt werden. So verbindet beides Agamemnon J. 19, 137: *ἀασάμην καὶ μευ φρένας ἐξέλετο Ζεύς.*

Aeußerung Telemachs, daß die Götter, ſelbſt wenn ſie wollten, nicht ſeine Wünſche erfüllen könnten, gegenüber iſt eine affectvolle Steigerung der göttlichen Macht nothwendig, ſelbſt wenn auch in der Wirklichkeit die Götter nicht „ohne leiblich nahe zu ſein“ retten ſollten. Wenn man jedoch nicht läugnen kann, daß die homeriſchen Götter „aus jeglichem Ort hören den leidenden Mann“, J. 16, 515, ſo muß man auch zugeben, daß ſie auch aus jeglichem Ort helfen können, denn das Hören der Götter iſt ja, wenn es ein geneigtes, zugleich ein Erhören, folglich das Erhören eines Hülfgebets, ein Helfen. In demſelben Gebete des Glaukos, wo vorausgeſetzt wird, daß der Gott auch aus der Entfernung hören könne, wird zugleich vorausgeſetzt, daß er auch helfen könne, denn Glaukos betet nicht nur: κλῦθι, höre, erhöre, ſondern auch: heile, hilf, *ἄκεσσαι*.

61.] Es könnte hier freilich auch ſtatt Schlaf Traum ſtehen, wie man häufig eins fürs andre ſetzen, z. B. in somnis videre gleichgültig mit im Traum oder im Schlaf überſetzen kann. Aber wo ein perſönliches, namentlich höheres, göttliches Weſen im Traume oder Schlafe erſcheint und ſpricht, da ſoll ja der Traum nicht Traum, ſondern Wahrheit ſein. S. z. B. Artemidor. 2. 69 und 4. 71. So erſcheint auch bei Homer Patroklos dem ſchlafenden, nicht träumenden Achilleus, Athene in angenommner Geſtalt der ſchlafenden, nicht träumenden Nauſikaa, wenn gleich dieſe beim Erwachen natürlich die Erſcheinung als Traum bezeichnet; ſo tritt auch, was ſich hier jedoch von ſelbſt verſteht, der perſonificirte Traum zu dem ſchlafenden Agamemnon, das perſonificirte Traumbild der Iphthime zur ſüßſchlummernden Penelope hinzu.

62.] Schon Clericus bemerkt zu dem von Jehovah ausgeſprochenen Wunſch in ſeinem Commentar zum Pentateuch von ſeinem Standpunkt aus richtig: haec quidem dicuntur *ἀνθρωποπαθῶς* atque humanum sermonem imitatur Deus; attamen ejusmodi loquutioni necessario oportet subesse aliquem sensum, nempe Deum optare ut Hebraei legum suarum sint observantes, quod non potest fieri, si verum sit quod nonnulli volunt, neminem sine ineluctabili quadam efficacia divini auxilii, quod perpaucis largitur, posse Deo obsequi. Si enim soleret Deus ita agere cum hominibus, aut auxilium omnibus largiretur, quale necessarium est, aut non significaret se optare id ab iis fieri, quod sine eo auxilio fieri non posse novit. So ſagt auch Luther in ſeinen Anmerk. über den Evangel. Matthäum zu Cap. 13, 15. „denn dieſes Volks Herz iſt verſtockt … auf daß ſie nicht ſich bekehren, daß ich ihnen hülfe“, Folgendes: „die Verſtockung ihres Herzens ſtehet im Wege, daß ſie nicht ſehen und daß ich ihnen nicht helfen kann. Ich wollte ihnen zwar gerne helfen, ſpricht er, deßwegen ſende ich meinen Sohn. Aber die Verſtockung ihres Herzens ſteht meinem Willen und ihrer Seligkeit im Wege". So findet man, wenn man nicht nur in die Staatszimmer, ſondern auch in die geheimen Appartements der chriſtlichen Theologie hineingeht, was freilich nicht Jedermanns Sache iſt, daß auch hier das heidniſche „wider Gottes Wunſch und Wille" zu Hauſe iſt.

63.] Julianus Imp. Ep. ad Athen.: plerosque Hymnos in sacris ab ipsis Diis datos, paucos vero ab hominibus iisque divinitus afflatis profectos. (Spanhemii Observ. in Callim. Hymn. in Delum v. 304.) Die Identität des Gottes und des ſein Weſen ausdrückenden Lobgeſanges iſt ſelbſt ſchon in der Identität ihrer Namen ausgedrückt, ſei es nun, daß der Gott vom Hymnus oder der Hymnus vom Gott ſo benannt wurde. So hieß Demeter ἰουλώ oder οὐλώ, aber οὖλοι oder ἴουλοι hießen auch die Erfindungen der Demeter, die Getreidefrüchte und die Hymnen auf ſie (Athen. 14, 10); ſo hieß Bacchos Dithyrambos, aber ebenſo auch ein Loblied auf ihn. Auch iſt es offenbar, daß Bacchos als der Erfinder oder Geber des Weins auch der — wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht hiſtoriſche, ſondern religiöſe oder poetiſche — Erfinder oder Geber (richtiger: Eingeber) der Dithyramben iſt. Während man den Apollo in Ordnung und Ruhe, pries man ja den Dionyſos in Weintrunkenheit. Vom Blitz des Weins getroffen, ſagt Archilochos, hebe ich den Dithyramb an, des Herrſchers Dionyſos ſchönes Lied. Und Epicharmos, der Luſtſpieldichter ſagt: wer Waſſer trinkt, macht keine Dithyramben. (Athen. 10, 24.)

64.] „Siehe zu, ob es nicht gottlos iſt, heißt es in der Lucianiſchen Schrift vom Tanze 23, eine Kunſt zu tadeln, die göttlich und heilig (*θεῖόν τε ἅμα καὶ μυστικόν*, zu den Myſterien gehörig), die von ſo vielen Göttern mit Eifer betrieben (oder geſchätzt, geliebt, *τοσούτοις θεοῖς ἐσπουδασμένον*) und zu ihrer Ehre ausgeübt wird, eine Kunſt, die ſo vielen Genuß und zugleich ſo nützliche Belehrung (oder Bildung, *παιδείαν*) gewährt". Die Stelle des Verfaſſers aber, wo es heißt: „ich tanze nur, was der Gott mir vorgetanzt", iſt übrigens mit einer gewiſſen licentia poetica niedergeſchrieben und darnach zu beurtheilen; denn die mimiſchen Tänze ſtellten ja die Handlungen und Schickſale der Götter dar. Nur vergeſſe man nicht, daß die Bewegungen, Stellungen und Geberden der Götter in dieſen ihren Handlungen und Schickſalen ſelbſt in der äſthetiſchen Form des Tanzes vor- und dargeſtellt wurden. „Wer erkennt" z. B. im vaticaniſchen Apollo „nicht die leibhaftige Emmeleia, den Tact und die Harmonie des tragiſchen Tanzes?" (A. Feuerbach, der Vatic. Ap. Nürnb. 1833. S. 401 u. 345.)

65.] 1. Timoth. 6, 19 ſteht ſogar ausdrücklich der philoſophiſche Ausdruck τῆς ὄντως ζωῆς, ſtatt αἰωνίου, was auch vor Griesbach die gewöhnliche Lesart war.

66.] Terrenis ut religionibus sic etiam bonis inhaerebant. Noch beſtimmter iſt aber die Identität der Güter und Götter vorher ausgeſprochen, wo es heißt: mortem sibi perpetuam cum diis et cum bonis corporalibus quaesierunt; ebenſo Div. Inst. 7, 10, wo verbunden wird contemptis terrestribus Diis et fragilibus bonis.

67.] Die chriſtlichen Orthodoxen haben unter vielen andern Vorwürfen, die aber hier gleichgültig ſind, weil es ſich nicht um die beſondern Meinungen und Vorſtellungen der angeführten Schriftſteller handelt, auch die Stelle dem Lactanz zum Vorwurf gemacht, wo er ſagt, Chriſtus ſei zum Mittler zwiſchen Gott und Menſch geworden, um den Menſchen zu Gott, d. h. zur Unſterblichkeit zu führen. Div. Inst. 4, 25. Die Unſterblichkeit ſei eine Wohlthat des Schöpfers, nicht des Mittlers, die Gottloſen würden auferſtehen und ewig ihre Sünden büßen, auch wenn Chriſtus nicht Menſch geworden wäre. (Winckler, Philolog. Lactant. sacra. 1754. N. 90.) Allein wie kann man Unſterblichkeit und Ewigkeit, göttliche Eigenſchaften, göttliche Vorzüge und Güter, dem Verworfenen, Schlechten, Böſen beilegen? Und was iſt ein Leben, das aller Lebensbedingungen, Lebensgüter und Lebenszwecke beraubt iſt, ſich folglich nicht vom Tode unterſcheidet? Doch laſſen wir die Nachtſeite der Ewigkeit beim Teufel! Lactanz hat hier Recht. Die Unſterblichkeit iſt kein beneficium creationis; der Schöpfer, d. h. die Natur hat nur ſterbliche Menſchen erſchaffen, unſterbliche aber der Gottmenſch. „Eure Väter haben Manna gegeſſen in der Wüſte und ſind geſtorben. Ich bin das lebendige Brot vom Himmel gekommen. Wer von dieſem Brote eſſen wird, der wird leben in Ewigkeit". Joh. 6, 49. 51.

68.] Es gehört hieher auch der Satz der Chriſten, daß der Menſch der Zweck der Welt, daß die Welt ſeinetwegen erſchaffen ſei — ein Satz, der ſich ſchon im Pastor Hermae mit klaren Worten ausgeſprochen findet: ἔκτισεν τὸν κόσμον διὰ τὸν ἄνθρωπον (l. 2. Mand. 12. B. 6. Patrum Apost. Opp. 1857). Wahrhaft komiſch iſt übrigens der Widerſpruch der modernen Chriſten auch in dieſem Punkte mit den alten. Während erſtere dieſen auch ſchon von den Stoikern (Cic. de Nat. D. 2. 61) ausgeſprochenen Satz als einen „unbeſcheidenen und unchriſtlichen", wo nicht geradezu „hochmüthigen" verwerfen, loben ihn gerade letztere .... Quam vera sit sententia Stoicorum, qui ajunt, nostra causa mundum esse constructum.

Lact. de ira D. 13. So ſagt auch Melanthon Eth. Doct. El. p. 10: Stoici etsi alia multa absurda tradunt, tamen hoc recte dixerunt: Omnia nasci hominum causa, homines vero Dei causa, obwohl der letzte Satz nicht genau ſtoiſch iſt, denn die Stoiker ſagten, meines Wiſſens, nur, daß die Welt der Menſchen und Götter wegen gemacht ſei. Während die modernen Chriſten behaupten: „die Schrift beziehe die Schöpfung auf Gott als den Endzweck; die Welt ſei nach derſelben von Gott erſchaffen zur Offenbarung ſeiner Glorie;“ finden die alten den Satz der Stoiker auch in Uebereinſtimmung mit der Schrift: Hominum causa mundum et omnia, quae in eo sunt, esse facta, Stoici loquuntur; idem nos divinae litterae docent. (Lactant. Div. Inst. 7, 7.) Derſelbe ſpricht ſogar die Vernunft dem ab, der nicht einſehe, daß die Welt des Menſchen wegen gemacht ſei. Fecit ergo Deus mundum propter hominem. Hoc qui non videt, non multum distat a pecude. (Epit. Inst. Div. 69.) Es läuft übrigens auf Eines hinaus, ob man die Glorie, den Ruhm Gottes oder den Nutzen, das Wohl des Menſchen als Zweck der Schöpfung ſetzt, denn das Werk lobt nur den Meiſter, wenn es ſich ſelbſt lobt, wenn es ſich glücklich fühlt im Bewußtſein ſeiner Gelungenheit, ſeiner Mangelloſigkeit. Schon Mosheim (zu Cudw. Syst. Int. 55, 21) bemerkt hierüber richtig: Divinam oportuit sapientiam, quae hominum salutem cum sua gloria semper conjunctam fore animadvertit, sic omnia disponere atque comparare, ut virtus et majestas sua pateret omnibus. Non ille sua causa gloriam inter homines appetit ... verum salutis nostrae gratia, bonitate et amore ductus, ita temperat omnia, ut gloria ejus non possit non existere. Die Glorie Gottes iſt nur ein heiliger Schein, ein Nimbus der menſchlichen Selbſtliebe.

69.] *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* i. e. *πρὸ κ. κ.*, ut *ἀπ' αἰῶνος* Act. 15, 18 idem est, quod *πρὸ τῶν αἰώνων* 1. Cor. 2, 7. Wolf, Cur. phil. et crit. in Ev. Matth. 25, 34.

70.] Chriſtliche Myſtiker ſchloſſen aus dieſen Stellen auf die weſentliche Einheit des Menſchen, d. h. des gläubigen, frommen mit Gott. Qua ratione Pater et Filius unum sunt, eadem pii cum Deo unum sunt. At illud est per essentialem inhabitationem et unitatem. Ergo et hoc. Chriſtliche Orthodoxe ſtellten dagegen den willkürlichen Canon auf, daß Wie, das *καθώς* bedeute, wenn Göttliches und Menſchliches verglichen werde, nicht die Gleichheit, ſondern nur eine gewiſſe Aehnlichkeit; die Einheit zwiſchen Vater und Sohn ſei eine weſentliche (essentialis), die Einheit der Gläubigen unter ſich und mit Chriſtus eine geiſtige und myſtiſche (spiritualis et mystica, Glass. Phil. s. Can. 47), als wenn dieſe myſtiſche und geiſtige Einheit nicht die weſentliche Einheit, die Einheit der Menſchennatur, der Menſchengattung, ja ſelbſt Menſchenart — denn gibt es z. B. eine geiſtige und myſtiſche Einheit zwiſchen abend- und morgenländiſchen Chriſten? beweiſen ſie nicht ſelbſt am Grabe ihres Erlöſers ihren Zwieſpalt mit blutigen Köpfen? — zur Vorausſetzung hätte. Ebenſo haltlos und illuſoriſch, wie dieſer, iſt der dogmatiſche Unterſchied zwiſchen Chriſtum als dem natürlichen Sohne Gottes und dem chriſtlichen Menſchen, als dem adoptirten Sohne Gottes; denn der adoptirte und der natürliche Sohn gehören beide zu demſelben Weſen, derſelben Natur. Die Gnade der Adoption erſtreckt ſich nicht auf Hunde und Katzen, auf Ochſen und Eſel, denn die Gnade, wie ſchon die den Wolf ſäugende Ziege in einem griechiſchen Epigramm richtig bemerkt, vermag nicht die Natur zu ändern: *ἡ χάρις ἀλλάξαι τὴν φύσιν οὐ δύναται.* Die Adoption iſt daher nur ein Ausdruck, eine Erſcheinung von der Einheit und Gleichheit des Weſens, der Natur.

71.] Vor Jehovah ſteht jedoch חַי nicht im Status constructus, alſo als Adjectiv, während vor dem Menſchen חֵי ſteht. Als Grund führen die jüdiſchen Theologen an, weil das Leben mit Gottes Weſen eins ſei; alſo nicht als Eigenſchaft ihm beigelegt werden könne, der Genitiv aber ein Beſitzverhältniß ausdrücke. So Maimonides (das Buch Hiob von Wolfſon. 1843. S. 193). Chriſtliche Theologen, die ſich an dieſer cordialen Zuſammenſtellung des göttlichen und menſchlichen Lebens geſtoßen, haben behauptet, man müſſe dieſe Schwurformel durch das gegenſeitige Verhältniß zwiſchen Gott als dem Urheber des menſchlichen Lebens und dem von der Gnade Gottes, ſeines Schöpfers lebenden Menſchen ſo erklären, wie es Jerem. 38, 16 heißt: „„So wahr der Herr lebt, der uns dieſe Seele gemacht hat““, ſo daß der Sinn dieſes Schwures ſei: „es ſei etwas ſo gewiß, als es gewiß iſt, daß Gott lebt und der Menſch von ihm das irdiſche Leben erhalten habe, und das himmliſche und ewige erwarte?!“ (Glass. Phil. s. p. 1354.) Wenn aber dieſe theologiſche Erklärung richtig wäre, ſo wäre es nicht nur überflüſſig, ſondern auch gottlos und ſinnlos, etwas zugleich bei dem Leben Gottes und dem Leben des Menſchen zu betheuern oder beſchwören. Dathe überſetzt 1. Sam. 20, 3: per Jovam immortalem et per vitam tuam! Wie ſchaal, wie unpaſſend! Richtig dagegen Castellio: quam certum est Jovem, quam certum est te vivere, tam certum est. Wenn man dieſe Gleichſetzung, dieſe Identification Gottes und des Menſchen in dem leidenſchaftlichen, aber eben deßwegen rückſichtsloſen und charakteriſtiſchen Momente des menſchlichen Schwörens beanſtandet, ſo muß man noch weit mehr daran Anſtoß nehmen, daß Gott ſelbſt ſchwört; denn wie kann ſich Gott mehr den Menſchen gleichſetzen, wie mehr die Menſchlichkeit ſeines Weſens beweiſen, als wenn er ſeine Ausſagen mit einem Eidſchwur beſiegelt? Zwar ſchwört Gott bei ſich ſelbſt, weil er, wie es im Hebräerbrief heißt, bei keinem Größeren zu ſchwören hat; aber hierin liegt nur ein Vorzug, kein weſentlicher Unterſchied. Ueberdem ſchwört ja auch der Menſch bei ſeinem Haupte, bei ſeiner Ehre, bei ſeiner Seele, bei ſeiner Seelen Seligkeit.

72.] Auch in dem wegen ſeiner Frömmigkeit, ſeines gläubigen, hingebenden Sinns ſo ſehr geprieſenen Mittelalter ſprechen die Chriſten unverhohlen die wahren Gründe ihrer frommen Handlungen aus. So iſt z. B. in den Schenkungsurkunden der fränkiſchen Könige immer ausdrücklich bemerkt, daß ſie ſo wohlthätig und freigebig gegen die Kirche ſeien, weil ſie feſt darauf vertrauten oder glaubten, daß ihnen dieß von Gott mit dem ewigen Leben werde vergolten werden, daß ihnen dieß ebenſowohl für dieſes Leben, als zur Erlangung des künftigen nützen werde; id nobis profuturum ad aeternae remunerationis praemia capessenda veraciter credimus; id nobis et ad mortalem vitam temporaliter transigendam et ad aeternam feliciter obtinendam profuturum liquido credimus. Daher heißt es: propter amorem Dei ejusque mercedem. (Capit. Reg. Franc. Baluzius T. II. Append. Act. Vet. p. 1410—14.) In dem Schenkungsbrief eines Privatmanns (Ebend. p. 402) heißt es: der verachtet mit Leichtigkeit Alles, der aus dem Rachen der Hölle errettet zu werden wünſcht. In Marculfi Formul. l. 2, 1 (Ebend.) heißt es: faciat in pauperes eleemosynam qui vult tartari evadere supplicia. Oder die Schenkungen geſchahen, wie es auch ausgedrückt wurde, ut ad veniam a Deo impetrandam dantibus prosint. (Ebend. p. 929.)

Bayerische Staatsbibliothek München

Druckfehlerverzeichniß.

S. 104 Z. 8 v. u. ſt. an l. und
„ 164 „ 7 „ u. nach dem ſetze Komma
„ 175 „ 15 „ o. ſt. den l. der
„ 179 „ 13 „ o. ſt. an l. in
„ 200 „ 7 „ o. ſt. richtig l. unrichtig
„ 211 „ 5 „ u. ſt. *ἐρειστὴς* l. *ἔρεισμα*
„ 225 „ 14 „ o. ſt. *ἐκποτέοντας* l. *ἐκποτέονται*
„ 232 „ 5 „ o. ſt. Phalorinus l. Phaborinus
„ 251 „ 15 „ o. ſt. Ernest. l. Ernesti
„ 263 „ 3 „ u. ſt. Heiligengeſtalt l. Pilgergeſtalt
„ 278 „ 12 „ o. ſt. gemacht l. gerecht
„ 312 „ 2 „ u. ſt. Daß l. daß
„ 330 „ 1 „ o. ſt. . ſetze , ſt. Aber l. aber

Druck von Otto Wigand in Leipzig.

Ludwig Feuerbach's

ſämmtliche Werke.

Zehnter Band.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1866.

Gottheit,
Freiheit und Unſterblichkeit

vom

Standpunkte der Anthropologie.

Von

Ludwig Feuerbach.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1866.

Ph / 7 / 222

Gottheit,

Freiheit und Unſterblichkeit.

Inhaltsverzeichniß.

Seite

Das Geheimniß des Opfers. Oder der Menſch iſt, was er ißt . 1

Ueber Spiritualismus und Materialismus, beſonders in Beziehung auf die Willensfreiheit 37

1. Der Wille innerhalb der Naturnothwendigkeit . 41
2. Der Wille innerhalb der Zeit 50
3. Die Einheit des Willens und Glückſeligkeitstriebes . 58
4. Das Princip der Sittenlehre 66
5. Der Unterſchied der Nothwendigkeit 75
6. Nothwendigkeit und Verantwortlichkeit . . . 79
7. Der Individualismus oder Organismus . . 101
8. Der religiöſe Urſprung des deutſchen Materialismus 117
9. Der Streit der mediciniſchen und philoſophiſchen Facultät 121
10. Das Weſen des Spiritualismus 130
11. Die Einheit der Seelen- und Gotteslehre . . 135
12. Die Einheit der Carteſiſchen und Leibnitziſchen Seelen- und Gotteslehre 143
13. Der Spiritualismus der ſogenannten Identitätsphiloſophie, oder Kritik der Hegel'ſchen Pſychologie . 153
14. „Die Macht der Seele über den Leib" 176
15. Kritik des Idealismus 185

Zur Unſterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie. Oder Kritik der gewöhnlichen Erklärungen von den, insbeſondere volks- und alterthümlichen Unſterblichkeitsvorſtellungen 205

Zur Unſterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie 209

Seite

Zur Theogonie. Oder Beweiſe, daß der Götter Urſprung, Weſen und Schickſal der Menſchen Wünſche und Bedürfniſſe ſind. Nach den lateiniſchen Schriftſtellern 245

1. Der himmliſche oder natürliche Jupiter 247
2. Der irdiſche oder bürgerliche Jupiter 251
3. Juno 255
4. Minerva 258
5. Die beſondern Götter 262
6. Die letzten Götter 266

Epilog 275

Das

Geheimniß des Opfers.

Oder

der Menſch iſt, was er ißt.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorwort.

Der Satz: der Menſch iſt, was er ißt, von mir in der Anzeige von Moleſchotts „Lehre der Nahrungsmittel für das Volk“ 1850 ausgeſprochen, iſt der einzige Satz, der von meinen bekanntlich längſt „verſchollenen“ Schriften noch heute gewiſſen Leuten in den Ohren klingt, aber nur als ein die Ehre der deutſchen Philoſophie und Kultur verletzender Mißklang. Gerade dieſer Uebelklang hat mich aber in ſo guten Humor verſetzt, daß ich es nicht unterlaſſen konnte, dieſes famoſe Wortſpiel zum Thema einer eigenen Abhandlung zu machen. Da aber der Hauptvorwurf meiner Schriften die Löſung des Räthſels der Religion iſt, da ich alle anderen Räthſel des menſchlichen Geiſtes nur in der Beziehung auf die Religion, nur auf Grund oder Veranlaſſung derſelben betrachte, zugleich aber bekanntlich ein ganz ſchrecklicher Materialiſt bin, ſo ſehr in den Stoff in ſeiner roheſten Form verſenkt, daß ich nicht einmal mehr weiß, daß der Menſch nicht nur ißt, ſondern auch trinkt, was ſich nicht auf Iſt reimt: ſo habe ich auch ſogleich einen Gegenſtand der Gaſtrologie (Lehre vom Magen, vom Gaumen) zu einem Gegenſtand der Theologie, freilich damit auch umgekehrt einen Gegenſtand der Theologie zu einem Gegenſtand der Gaſtrologie gemacht, ſchmeichle mir aber eben deßwegen mit der Hoffnung, zu der noch immer ſtreitigen Frage: was iſt denn der wahre Sinn des Speiſe- und Trankopfers? einen zwar kurzen, aber entſcheidenden Beitrag geliefert zu haben.

Der Menſch iſt, was er ißt. „Welch ein ſcurriler Ausſpruch der modernen ſenſualiſtiſchen Afterweisheit!“ Gleichwohl hat dieſen ſcurrilen Gedanken ſchon das ehrwürdige Alterthum, ſelbſt ſchon „der Vater der griechiſchen Dichtkunſt“ ausgeſprochen, wenn er Völker nur nach ihrer ſie von andern Völkern unterſcheidenden Nahrung benennt. So nennt Homer in der Ilias einen Scythiſchen Nomadenſtamm, die Hippemolgen, Glaktophagen, d. h. Milcheſſer, obgleich ſchon der Name Hippemolg ſelbſt einen Roßmelker, Roßmilchtrinker bedeutet; ſo nennt er in der Odyſſee ein Volk, zu dem Odyſſeus auf ſeinen Irrfahrten gekommen, Lotoseſſer. Ebendaſelbſt ſpricht er von Menſchen, welche „nichts vom Meere wiſſen und keine mit Salz vermiſchte Speiſe genießen,“ und bezeichnet die un- oder übermenſchliche Rohheit des Kyklopen Polyphem damit, daß er ihn als einen Menſchenfreſſer ſchildert und ausdrücklich auch Menſchenfreſſer, Androphag nennt.

Wie Homer, ſo bezeichnen auch die griechiſchen Geographen und Geſchichtsſchreiber Völker nur nach ihren vorzüglichſten oder auffallenden Nahrungsmitteln und reden demgemäß von Ichthyophagen, Fiſcheſſern, Chelonophagen, Schildkröteneſſern, Akridophagen, Heuſchreckeneſſern, Struthophagen Straußeſſern, Rhizophagen, Wurzeleſſern, Hylo- und Spermatophagen, Holz- und Saameneſſern, d. h. Menſchen, welche von den Früchten und zarten Zweigen wilder Bäume leben, Agriophagen, Wildeſſern, d. h ſolchen, die hauptſächlich nach Plinius vom Fleiſche der Panther und Löwen ſich nähren, Pamphagen, Alleseſſern, Ophiophagen, Schlangeneſſern, wie nach P. Mela die Panchäer, Artophagen, Broteſſern, wie nach Athenäus die Aegypter wegen ihrer Mäßigkeit hießen, Anthropophagen, Menſchenfreſſern.

Homer benennt aber nicht nur Völker nach ihrer Speiſe, er macht ſelbſt die Nahrung zu einem charakteriſtiſchen Beiwort und Merkmal des Menſchen im Allgemeinen; er nennt den Menſchen den Getreide oder Brot Eſſenden, entweder in ein Wort zuſammengefaßt: Sitophag, oder getrennt: „die auf der Erde Brot eſſenden Menſchen,“ „die die Frucht der Erde“ oder „das Korn der Demeter eſſenden Sterblichen.“ Ja Homer ſetzt ſelbſt in den Unterſchied der Speiſen den Unterſchied der Götter und Menſchen. Dem Odyſſeus wird bei der Göttinn Kalypſe vorgeſetzt: „allerlei Nahrung, daß er äß und tränke, was ſterbliche Männer genießen,“ ihr ſelbſt aber „reichten die Mägd' Ambroſia dar und Nektar.“ In der Ilias heißt es ausdrücklich: „nicht eſſen die Götter Brot, noch trinken ſie funkelnden Wein, deßwegen haben ſie kein Blut und heißen Unſterbliche.“ Sie eſſen Ambroſia; Ambroſia aber bedeutet nach den Alten unſterbliche Speiſe, nach den Neuern iſt es ein Subſtantiv und bedeutet ſchlechtweg Unſterblichkeit. Gott iſt, was er ißt; er ißt Ambroſia, d. h. alſo Unſterblichkeit oder unſterbliche Speiſe, alſo iſt er ein Unſterblicher, ein Gott; der Menſch dagegen ißt Brot, ißt Früchte der Erde, alſo Irdiſches, Nicht-Ambroſiſches, Sterbliches, alſo iſt er ein Menſch, ein Sterblicher[1]).

Wie die Speiſe, ſo das Weſen, wie das Weſen, ſo die

Speiſe. Jeder ißt nur, was ſeiner Individualität oder Natur, ſeinem Alter, ſeinem Geſchlecht, ſeinem Stande und Berufe, ſeiner Würde gemäß iſt. Das iſt keine „Koſt für Menſchen, ſondern blos für die Säu,“ keine „Koſt für Herren, ſondern blos für Bauernknechte.“ Ihr ſeid „Eſelfreſſer oder Katzenfreſſer“ — dieſe Vorwürfe, welche ſich die Bürger benachbarter Städte in Deutſchland machten, galten für ſo beleidigend, daß es darüber zu blutigen Händeln kam, wie Michaelis in ſeinem Moſaiſchen Recht bei Gelegenheit der jüdiſchen Speiſegeſetze bemerkt. „Schweinefleiſchfreſſer“ nannten nach Eiſenmenger die Juden die Chriſten, um damit ihre Verachtung gegen dieſe auszudrücken. Schweine nennt Philoſtrat im Leben des Apollonios die Arcader, weil ſie Schweinekoſt, nämlich Eicheln aßen. Balanephagen, Eicheleſſer hießen ſie daher bei den Griechen, zur Bezeichnung ihrer Wildheit und Rohheit, denn in die Vertauſchung der Eichel mit dem Korn ſetzten die Alten die Vertauſchung des rohen Lebens mit dem gebildeten, und verehrten deßhalb die Urheber dieſer wohlthätigen Veränderung als göttliche Weſen. Selbſt die trocknen Chineſen „ſpendeten ſonſt, nach den Bemerkungen eines Scholiaſten zu Confucius' Werken, von Allem, was ſie genaßen, einen kleinen Theil zur Ehre deſſen, der die Menſchen zuerſt an edlere Nahrung gewöhnte.“

Von der Gerſte, woraus einſt ihre hauptſächliche Nahrung beſtand, hießen bei den Römern nach Plinius die Gladiatoren die Gerſtigen oder Gerſtegefütterten; von der Saturei oder dem Wurſtkraut, welches die armen Bürger und Bauern zu ihrer Mahlzeit genaßen, hießen dieſe bei den Griechen die Wurſtkrauteſſer, Thymbrophagen; von dem Lorbeer, deſſen Genuß das Alterthum begeiſternde Wirkungen zuſchrieb, die Seher und Dichter Lorbeereſſer, Daphnephagen. „Du riechſt oder vielmehr du ſtinkſt nach Knoblauch" — dieſes von der Zukoſt der römiſchen Bauern, Soldaten und Schiffer ſtammende Compliment bedeutet in der Komödie des gemeinen Lebens daſſelbe, was in der höhern Poeſie das Horaziſche „ich haſſe den Pöbel und halte ihn fern." Die Inder unterſcheiden in den Bhagavadgita nach den drei Qualitäten der Wahrheit oder Weſentlichkeit, der Leidenſchaft und der Finſterniß drei Klaſſen von Menſchen und eben ſo drei dieſen verſchiedenen Klaſſen entſprechende Sorten von Speiſen. Die ſchmackhaften, milden, Geſundheit, Stärke, Heiterkeit fördernden Speiſen ſind den wahren Menſchen angenehm, die ſcharfen, ſauern, ſalzigen, hitzigen den leidenſchaftlichen, die geſchmackwidrigen, ekelhaften, übelriechenden Speiſen den finſtern. Kurz, jede Klaſſe iſt, was ſie ihrer weſentlichen Eigenſchaft nach ißt und umgekehrt.

Doch was ſind menſchliche Zeugniſſe, noch dazu ſo wenige, wenngleich leicht zu vervielfältigende, gegen die Auctorität der Götter? Die Götter ſind, was ſie ſind, weil ſie Ambroſia und Nektar — die flüſſige Ambroſia oder Ambroſia als Getränke gedacht — genießen. Nektar und Ambroſia ſind aber gleichwohl nur die Speiſe der Götter, wo ſie unter ſich, nicht wo ſie unter Menſchen ſind, nur im Olymp oder Himmel der Phantaſie, der Dichtkunſt, nicht auf dem irdiſchen Boden der Religion, wo ſie ihre Tempel, ihre wahre Wohnung und Heimat haben, nur im trügeriſchen Nebel der Theologie, aber nicht da, wo ſie ſich im Lichte des wirklichen Lebens zeigen und als unverkennbare Erſcheinungen der Anthropologie erweiſen.

„Wer durchwanderte gern," ſagt Hermes zur Kalypſo nach ſeiner Luft- und Seefahrt, „der unermeßlichen Salzflut Wüſte, ſo fern von Städten der Sterblichen, welche den Göttern heilige Opfer weihen und erleſene Feſthekatomben?" Und der

Phäakenkönig Alkinoos ſagt: „Immer von Alters her erſcheinen ja ſichtbare — oder: ſichtbar, offenbar, leibhaftig — Götter uns, wenn wir ſie ehren mit heiligen Feſthekatomben“ — eine Aeußerung, die allerdings zunächſt nur einen „Vorzug der Phäaken als eines den Göttern nahe verwandten Volks“ ausdrückt, aber doch allgemeine Bedeutung hat, indem faſt jedes Volk ſeinen Gott zu ſeinem Stammvater macht, die Religion überhaupt ſich auf die Verwandtſchaft der Menſchen mit den Göttern gründet. Der Vorzug der Phäaken iſt daher ein Vorzug, deſſen jedes Volk, jeder Menſch theilhaft werden kann, wenn er nur ſeine Gottesverwandtſchaft durch entſprechende Geſinnung und Handlung bekräftigt, denn die Götter beehren natürlich nur Den mit ihrer perſönlichen oder leiblichen Gegenwart, dem ſie ſtets geiſtig gegenwärtig ſind. Weil aber zu allen Zeiten die Gegenwart, die Wirklichkeit gottlos und ungläubig iſt, gleichwohl dem Menſchen nur für wahr gilt, was wirklich iſt, ſo verlegt er in der Poeſie, in der Phantaſie überhaupt die wahre Religion, folglich auch den wahren Sinn und Erfolg der Opfer in entfernte Zeiten oder Räume. So ſind bei Homer die untadeligen Aethioper, an deren Opferfeſtmahlen die Götter ſich perſönlich betheiligen, die äußerſten, d. i. entfernteſten Menſchen, der eine Theil wohnhaft, wo die Sonne auf-, der andere, wo ſie untergeht, alſo die „öſtlichſten und weſtlichſten aller Menſchen.“ Aber gerade in dieſer räumlichen Entfernung treten die Götter in unmittelbare, in nächſte Nähe mit dem Menſchen, um uns zu zeigen, wie weit Diejenigen von der wahren Bedeutung des Opfers ſich entfernen, welche ſtatt mit Speiſen und Getränken, mit Symbolen und myſtiſchen Deutungen Götter und Menſchen bedienen.

Nektar und Ambroſia drücken nur das Fürſichſein, nur den Unterſchied der Götter von den Menſchen aus. Die Götter ſind aber eben ſo weſentlich vom Menſchen — nämlich von ſeinen verwünſchten Schranken, Mängeln und Uebeln — unterſchiedene, als nicht unterſchiedene, weſensgleiche, innige, d. h. mit ihm einige, mit ſeinen geheimſten Wünſchen einverſtandene Weſen. Die Offenbarung dieſer Weſensgleichheit oder Weſenseinheit iſt das Opfer. Die Götter ſind, was der Menſch, darum eſſen ſie, was der Menſch, „ſitzen an unſerem Mahl und eſſen mit uns, wie wir andern." Gleiches Weſen, gleiche Speiſe und umgekehrt. Das Bedürfniß der Speiſen hat der Menſch für ſich ſelbſt, aber den Genuß derſelben theilt er mit den Göttern. Hunger und Durſt leiden iſt menſchlich, aber Hunger und Durſt ſtillen iſt göttlich. Die Götter ſind die Seligen: ſie beſitzen nur die Güter, nicht die damit verknüpften Uebel des Menſchen; ſie verſelbſtſtändlichen und vergegenſtändlichen nur die Zuſtände und Gefühle, die den Menſchen zu Dank und Lob ſtimmen, die den Mittheilungstrieb in ihm erwecken, denn „das Gute theilt ſich mit;" alſo haben ſie auch vom Eſſen und Trinken nur das Gute, nur den ſeligen Genuß, nicht die traurigen Vorbedingungen, nicht die beſchwerlichen und ſelbſt ekelhaften Folgen deſſelben.

Nirgends ſpricht Homer vom Durſt und Hunger der Götter, ſo oft und ausführlich er auch von dem Durſt und Hunger der Menſchen redet. Nur vom Schmauſen und Trinken der Götter iſt bei ihm die Rede. Nur den Act der Sättigung, der Befriedigung, der Wunſcherfüllung hebt er hervor und bezeichnet ihn bei den Göttern mit den nämlichen Worten, wie bei den Menſchen. So heißt es im erſten Geſang der Ilias zuerſt von den Menſchen, darauf von den Göttern: „ſie ſchmauſten und nichts vermißte das Herz an dem köſtlichen Mahle."

Als Demeter aus Schmerz und Zorn über den Verluſt ihrer Tochter dem Getreidebau ihren Segen entzog, da wären, heißt es in der ſogenannten homeriſchen Hymne an dieſe Göttinn, die Menſchen vor Hunger um ihr Leben, die Götter aber um die Ehre ihrer Ehrengeſchenke und Opfer gekommen, wenn nicht Zeus Vorſorge getroffen hätte. So iſt es. Die Ehre des Genuſſes von Speiſen und Getränken gebührt und gehört den Göttern, aber die damit verbundene Mühe — mühſelig heißt der Hunger in der eben angeführten Hymne — Noth und Schmach bleibt in den Menſchen zurück. Die Geſetze, nach denen die Götter gebildet und vorgeſtellt werden, ſind überall dieſelben, nur der Stoff iſt verſchieden. Bei den Alten ſchmauſen die Götter, aber ohne die materiellen Conſequenzen, welche die Kirchenväter in ihrem Kampfe gegen die heidniſchen Religionen daraus gezogen haben. Bei den Modernen denkt Gott, aber ohne die materiellen Anſtrengungen und Vermittelungen des menſchlichen Denkens, liebt Gott, aber ohne die Gemüthsbewegungen, ohne die Leiden und Qualen, die im Menſchen mit der Liebe verbunden ſind.

Die rationaliſtiſchen Religionsforſcher haben richtig erkannt und behauptet, daß die Opfer von genießbaren Dingen die Speiſen der Götter ſeien, aber dadurch, daß ſie die proſaiſche Folgerung, daß die Götter, weil ſie eſſen und trinken, Hunger und Durſt wie die Menſchen haben, an die Spitze ſtellten, die Sache in ein falſches, dem Weſen der Götter, dem Weſen des religiöſen Glaubens und Vorſtellens widerſprechendes Licht geſetzt. Dieſes ſchiefe Licht hat die modernen Symboliker verleitet, dem Opfer dieſe Bedeutung abzuſprechen den deutlichſten Ausſprüchen des Alterthums zum Trotz.

So geht Zeus gleich im erſten Geſang der Ilias zum Mahl der unſträflichen Aethiopen, und eben ſo „ergötzt ſich“ gleich im erſten Geſang der Odyſſee Poſeidon, „ſitzend am Mahl der Aethiopen.“ In der Ilias ſagt Homer, daß Oeneus der Artemis allein keine Opfer brachte, während „die übrigen Götter Hekatomben ſchmauſten,“ und in der Odyſſee heißt das Opfermahl „das Mahl oder Gaſtmahl der Götter;“ in der homeriſchen Hymne an Hermes der Honig „der Götter ſüße Speiſe.“ Ebenſo heißen im dritten und vierten Buch Moſes die Opfer Jehovahs „die Speiſe Gottes.“ Bei den Griechen werden Götter, wie Menſchen, nach ihren eigenthümlichen Opfern, d. h. Speiſen benannt. So hieß nach Pauſanias Hera bei den Spartanern, weil ſie ihr allein unter den Griechen Ziegen opferten, Aigophagos, Ziegeneſſerin, Artemis nach Heſychius in Samos die Ebereſſerin, Kaprophagos, Apollo nach Athenäus bei den Eleern Fiſcheſſer, Opſophag, wahrſcheinlich auch von Fiſchopfern, Bacchos nach Plutarch Omeſtes, auch Omophagos, d. h. der rohes Fleiſch Eſſende, von einem Feſte, an dem wahrſcheinlich zum Andenken der urſprünglichen religiöſen Rohheit der Menſchheit rohes Fleiſch, vielleicht ſelbſt Menſchenfleiſch genoſſen und geopfert wurde, Zeus ſchlechtweg Eilapinaſtes, Schmauſer, von den Feſt- oder Opferſchmäuſen. Bei den Römern hießen die Laren von den Schalen oder Schüſſelchen, worin ihnen ihre Opferſpeiſen, ihre Nahrungsmittel [3]) hingeſetzt wurden, Dii Patellarii, Schüſſeln-Götter, und ſelbſt Jupiter von dem Mahle oder der Speiſe, Daps, die ihm zur Zeit der Ausſaat dargebracht wurde, Jupiter Dapalis. Wie Götter nach Speiſen, ſo wurden umgekehrt Speiſen nach Göttern benannt. So hieß eine nur dem Janus dargebrachte Art von Kuchen: Janual, Amphiphon, Umleuchtend, ein gewiſſer der Licht- und Mondgöttin Artemis unter Fackelſchein geopferter Kuchen.

Bei den Indern, wenigſtens „den Ariſchen und den ihnen am nächſten verwandten öſtlichen Iraniern,“ war nach Laſſens Indiſcher Alterthumskunde „das Sôma-Opfer das älteſte und in der Vediſchen Zeit bei den erſten das wirkſamſte und heiligſte, weil es dem höchſten Gotte Indra beſonders gewidmet war. Soma bedeutet den Saft der Soma-Pflanze, welcher, nachdem er mit Molken, Gerſtenmehl und einer wildwachſenden Kornart gemiſcht und gährend gemacht worden iſt, eine ſtarke, berauſchende Aufregung bewirkt. Dem Trinken dieſes Saftes werden viele Wirkungen zugeſchrieben: er gibt Nahrung, Geſundheit, Schutz und Unſterblichkeit und führt zum Himmel. Auch die Götter werden durch ihn erfreut und berauſcht, Indra verrichtet durch ihn begeiſtert ſeine Thaten.“ Nach Bohlens Indien ſteht daher der Name: Somapas, Somatrinker, geradezu für einen Religiöſen. Wie aber der Somaſaft bei den Indern Götter und Menſchen erfreut und berauſcht, ſo heißt es im Alten Teſtament im Buche der Richter: „das Oel ehren Götter und Menſchen,“ „der Wein erfreut Götter und Menſchen.“ Ein höchſt erfreulicher Beweis, daß der Wein, das Oel und folglich auch die übrigen Opferſtoffe dieſelbe Bedeutung für die Götter als die Menſchen haben, daß ſie alſo ihre gottesdienſtliche, ihre religiöſe oder theologiſche Würde und Bedeutung urſprünglich nur ihrer wirklichen, phyſio- oder anthropologiſchen Wirkung und Bedeutung verdanken.

„Die Götter der älteſten Nationen waren nicht fetiſche, ſondern perſonificirte Naturelemente, wie Feuer und Waſſer, oder Weltkörper, wie Sonne, Mond und Planeten; wie kann man alſo bei den ihnen dargebrachten Opfern an die unwürdige Vorſtellung des Eſſens und Trinkens denken?“ Wenn aber ſelbſt bei den griechiſchen Philoſophen noch Sonne, Mond und Sterne ſich von den Dünſten des Meeres und der Erde nähren, warum ſollen denn die Götter, die doch auch als Naturmächte weſentlich menſchliche oder menſchenähnliche Weſen ſind, nicht von den

Dünſten der menſchlichen Speiſen, oder dieſen ſelbſt ſich nähren? Und wie nahe liegt namentlich der Gottheit des Feuers die Vorſtellung des Eſſens! Iſt Eſſen oder Freſſen nicht ein heute noch überall vorkommender, für uns freilich nur noch bildlicher, für den die Natur aber verperſönlichenden und vergötternden Menſchen im eigentlichen Sinne geltender Ausdruck vom Feuer? Heißt und iſt nicht Jehovah ſelbſt ein verzehrendes, wörtlich: eſſendes oder freſſendes Feuer? Hat aber hier dieſes Wort etwa dieſelbe Bedeutung, wie wenn es vom Schwerdte, von Peſt und Hunger heißt, daß ſie freſſen? Nein, denn es ſteht auch geſchrieben: „es fiel ein Feuer vom Himmel,“ oder „das Feuer kam aus von dem Herrn und verzehrte, wörtlich: aß auf dem Altar das Brandopfer und das Fett;“ es ſteht alſo dieſes Verzehren oder Eſſen des Feuers in innigem Zuſammenhange mit den Speiſeopfern. In Menus Geſetzbuch wird ausdrücklich „den heiligen Feuern Begierde nach Reis und Fleiſch“ zugeſchrieben, eben ſo ausdrücklich bei den Parſen das Opfer an das Feuer als Nahrung bezeichnet, wenn gleich hier unter Nahrung hauptſächlich Brennholz verſtanden wird. So heißt es z. B. im Yaçna nach Spiegel: „Opfer und Preis, gute Nahrung, glückliche Nahrung, hülfreiche Nahrung gelobe ich dir, o Feuer, Sohn des Ahura-Mazda.“ Wie reimt es ſich aber mit der Vorſtellung des Eſſens, wenn dem Waſſer lebendige Geſchöpfe geopfert wurden, indem man ſie in daſſelbe verſenkte? Es reimt ſich; denn das Waſſer verſchlingt, verzehrt ſie ja auch ſo. So wurden ja auch der Artemis Laphria in Paträ lebendige Thiere auf den Altar geworfen und verbrannt. Feuer und Waſſer haben die Wahrzeichen des lebendigen Gottes an ſich, ſie geben Leben und Tod, aber Tod, indem ſie ihre Opfer verzehren. Bei den Indern gilt daher der freiwillige Tod im Feuer und Waſſer nicht als Selbſtmord, ſondern für ein heiliges Opfer.

Ob aber freiwillig oder unfreiwillig, ob lebendig oder todt, ob im Ganzen oder zerſtückt, ob, wenn zerſtückt, am Spieße gebraten oder im Topfe geſotten, ob geſotten oder roh, ob ins Feuer oder ins Waſſer die Opfer den Göttern zu Ehren geworfen werden; es bleibt dabei: Opfern heißt die Götter ſpeiſen. „Perkune, halt ein! und ſende kein Unglück auf meinen Acker; ich will dir dieſe Speckſeite geben.“ So betete der Bauer in Litthauen zu dem Donnergott Perkune. „Nimm, o Ziemienik! mit Wohlgefallen dieſes Opfer und iß es fröhlich.“ So ſprach der Bauer in Preußen zu ſeinem Gott und opferte ihm Stückchen von Schweinen, Gänſen, Hühnern und Kälbern [3]). Aber die Stimme des Volks, nicht die Stimme des Gelehrten iſt die Stimme Gottes ſelbſt. „Aber hoffentlich doch in Betreff des Speiſegenuſſes nur die Stimme des heidniſchen Gottes.“ Iſt es denn aber nur der heidniſche, iſt es nicht auch der chriſtliche, ſcheinbar ſo ſpiritualiſtiſche Gott, der — auch ganz abgeſehen von dem Sakrament des Abendmahls — die Menſchen ſpeiſt und tränkt? Haben nicht die chriſtlichen Theologen und Philoſophen in ihren Waſſer-, ihren Fiſch-, ihren Vögel-, ihren Pflanzen-Theologieen aus den unendlich vielen und guten Speiſen, welche die Natur dem Menſchen gewährt, die unendliche Güte ihres Schöpfers gefolgert? Haben ſie nicht ſogar behauptet, daß die göttliche Güte ſelbſt ein Gegenſtand des Geſchmackorgans ſei, daß der Menſch „nicht nur mit ſeinem Gemüthe, ſondern auch mit dem Munde ſchmecken könne, wie freundlich der Herr ſei?“ Hat nicht deßwegen auch ſchon Cicero in der göttlichen Vorſehung Epikuräismus gewittert? Und hat er nicht recht? Wie kann man „durch die Mannigfaltigkeit der Speiſen den Menſchen vergnügen,“ ohne ſelbſt an dieſem Vergnügen ein Vergnügen zu haben? Wie aber ſich freuen, daß etwas Andern wohlſchmeckt, wie überhaupt auch nur Andern wohlſchmeckende Speiſen zubereiten, wenn man ſelbſt keinen Geſchmack hat?

Eine beſonders wichtige Rolle bei den Opfern der Alten ſpielte das Salz. Der hebräiſche Gott befiehlt, wörtlich überſetzt: „Alles Opfer deiner (unblutigen) Gabe oder Opfer ſollſt du mit Salz ſalzen und nicht fehlen laſſen das Salz des Bundes deines Gottes an deiner Gabe, auf alle deine Opfer ſollſt du Salz opfern.“ Bei den Indern gehört Salz, wenn auch nicht — was ich nicht weiß — zu allen, doch zu gewiſſen Opfern, ſo zu den für den Inder ſo wichtigen, Sraddha genannten Opfern[1]). Bei den Römern iſt das mit Salz vermiſchte Opferſchrot, die mola salsa, womit ſie die Stirn des Opferthieres, den Altar und das Meſſer beſtreuten, ein ſo wichtiger und weſentlicher Beſtandtheil des Opfers, daß ſelbſt das Wort Opfern, immolare, davon abſtammt. Darum bedarf es auch nach den römiſchen Dichtern, Horaz, Ovid, Tibull nur des frommen Opfermehles und einiger im Feuer kniſternder Körnchen Salz — oder auch Weihrauchs, eines jedoch erſt in ſpäterer Zeit gebräuchlichen Opferartikels — um die Götter zu verſöhnen, d. h. freundlich und wohlgeſinnt gegen die Menſchen zu machen. Bei Homer findet ſich da, wo er ausführlich die Opfergebräuche ſchildert, ſo auch den Gebrauch, die Stirne des Opferthieres mit geſtampften Gerſtenkörnern — der älteſten Speiſe der Griechen — zu beſtreuen, keine ausdrückliche Erwähnung von der Anwendung des Salzes, obgleich der Scholiaſt zur Ilias und die ihm nachgefolgten ſpätern Erklärer ohne Anſtand behaupteten, daß dieſe Gerſtenkörner mit Salz vermiſcht geweſen ſeien, wie bei den Römern. Nur aus dem Gaſtmahl in dem Zelte des Achilleus, wo zuerſt das Fleiſch geſalzen und dann Stücke davon den Göttern ins Feuer geworfen werden, haben die neuern kritiſchen Erklärer auf die gottesdienſtliche

Anwendung des Salzes bei Homer geſchloſſen. Aber gleichwohl heißt daſſelbe bei ihm göttlich, offenbar ein Ausdruck der Bewunderung ſeiner vortrefflichen Wirkungen und Eigenſchaften. Wie ſollte alſo das göttliche, das, wie es Plato nennt, von Gott geliebte Salz auf dem Tiſche der unſträflichen Aethiopen und Phäaken gefehlt haben?[5]

Warum wurde denn nun aber das Salz bei den Opfern angewandt? „Weil ihm eine beſondere Reinigungskraft zugeſchrieben ward.“ Reinigungsmittel iſt jedoch das Salz gewöhnlich nur in Verbindung mit dem Waſſer[6], daher die Salzflut, das Meerwaſſer, wie dies ſchon der erſte Geſang der Ilias, wo die Achäer ſich entſühnten und „ins Meer die Befleckung warfen,“ und der Spruch des Euripides: „das Meer ſpült alle Sünden der Menſchen weg“ beweiſen. Ueberdem ging ja ſchon dem Opfer die Reinigung voraus, und zwar die Reinigung mit dem natürlichſten, wirkſamſten und allgemeinſten Reinigungsmittel, dem Waſſer. „Keuſchheit, Reinheit gefällt den Göttern, nahet daher ihnen mit reinen Kleidern und reinen, d. h. gewaſchenen Händen“ — rein von Mord und Blut, aber auch von Schmutz jeglicher Art. Dem Waſſer — auch Feuer — ſchrieb ja das Alterthum allgemein nicht nur phyſiſche, ſondern auch, und zwar eben deswegen religiöſe Reinigungskraft zu. Rein nennen römiſche Dichter das Salz und Salzfaß; aber rein ſind und heißen alle zum Opfer, zum Gottesdienſt gehörigen Dinge, ſelbſt die Gefäße. Achilleus reinigt bei Homer ſeinen Pokal, ehe er dem Zeus daraus Wein ſprengt, aber nicht mit Salz, ſondern mit Schwefel und wäſcht ihn darauf in „des Waſſers ſchönen Fluten.“ Der indiſche Heilige, der Einſiedler, der Sannyaſſi darf ſogar nach Menus Geſetzen ſeine Geräthe und Opfergefäße nur mit Waſſer reinigen. Der Parſe reinigt ſeine Gefäße, ja ſich ſelbſt, wie übrigens auch der Inder, mit Kuhurin und Erde, aber am Schluſſe dieſer nur religiöſen, über- und widernatürlichen Reinigungen nimmt doch auch er zum natürlichen Verſtand und natürlichen Reinigungsmittel, zum Waſſer ſeine Zuflucht.

Das Salz wurde zum Opfer angewandt, weil es, als ein weſentlicher Beſtandtheil des Blutes, ein unentbehrlicher, nothwendiger Beſtandtheil der Speiſe, weil die Speiſe ohne Salz ohne Nervenreiz, ohne Geſchmack, ohne Sinn, der Sinn und Kern des Opfers aber die Speiſe iſt. Opfer ſind gemeinſchaftliche Gaſtmahle der Götter und Menſchen; aber einem Gaſte Speiſen ohne Salz vorſetzen, heißt ihm Hohn ſtatt Ehre, Haß ſtatt Liebe erweiſen. „Nimmſt du das Salz weg, ſo wirf das Fleiſch den Hunden hin,“ lautet ein von J. Saubert in ſeiner Schrift de Sacrificiis angeführtes Sprüchwort der Rabbinen. Nichts iſt verkehrter, als beim Salze von der ſo naheliegenden, aber gleichwohl ſo hochwichtigen Bedeutung, die es für das menſchliche Leben hat, abzuſehen und an die Stelle dieſer ſeiner wirklichen phyſiologiſchen Bedeutung eine geſuchte myſtiſche und ſymboliſche zu ſetzen. Das Salz iſt „Symbol der Freundſchaft, der Treue, ſo wie eines Bündniſſes,“ aber nicht nur, „weil es die mit ihm in Verbindung geſetzten Stoffe vor Fäulniß und Auflöſung ſchützt,“ ſondern weil das Salz Symbol der Speiſe iſt — Symbol der Speiſe, weil es derſelben erſt ihre Seele, Geſchmack und Verdaulichkeit giebt, abgeſehen davon, daß es ſelbſt ein Nahrungsſtoff iſt —, weil es da, wo es allein für ſich gebraucht wird, ſeis nun im Leben oder in der Sprache, wie z. B. in dem Sprüchwort: „viele Schäffel Salz mit einander gegeſſen haben,“ nach einer bekannten Denk- und Redefigur nur als Theil ſtatt des Ganzen, d. h. ſtatt der Speiſe ſteht; Gemeinſchaft der Speiſe aber Geſinnungsgemeinſchaft, Weſensgemeinſchaft vorausſetzt oder zur

Folge hat. Daher heißt im Orientaliſchen, ſelbſt im Hebräiſchen bei Eſra — einer übrigens zweideutigen Stelle — Eines Salz eſſen ſo viel als bei uns im Deutſchen: Eines Brot eſſen, was freilich zugleich „Eines Diener ſein,“ „Eines Lied ſingen“ in ſich ſchließt. Daher genießen noch heute die Araber, wenn ſie einen Bund ſchließen, zum Salze Brot, und die Griechen ſetzen in den Redensarten, wo das Salz Symbol der Freundſchaft, insbeſondere der Gaſtfreundſchaft, der heiligſten Freundſchaft iſt, zugleich den Tiſch hinzu — *ἅλα καὶ τράπεζαν* — die Römer aber ſtellten auf den den Penaten geheiligten Tiſch außer dem Salzfaß einen Teller voll Erſtlingsfrüchte, um uns augenſcheinlich daran zu erinnern, daß zum Salz der Tiſch, zum Tiſch aber die Speiſe gehört und wir daher nicht über der Symbolik den gemeinen Nutzen und Gebrauch des Salzes, das Sale nihil utilius vergeſſen. Wie wichtig iſt es doch, nicht im Denken ſelbſt auch über göttliche Dinge das oben angeführte homeriſche Beiwort des Menſchen zu verläugnen, nicht im Denken den Zuſammenhang des Kopfes mit dem Magen, des Nerven mit dem Blute, der Seele mit dem Leibe zu vergeſſen! Die verderblichen Folgen von dieſem Vergeſſen ſehen wir an unſern Symbolikern, welche wohl das Salzfaß auf dem Altare, dem „Tiſche Gottes“ oder des Herrn ſehen, aber den dicht daneben ſtehenden Teller voll Speiſen überſehen.

Sicherlich bedeutet auch der hebräiſche „Bund des Salzes“ — eine im Alten Teſtamente zweimal vorkommende Redensart — oder, wie es einmal umgekehrt heißt: „das Salz des Bundes Gottes“ nichts weiter als den Opfer- oder Speiſebund zwiſchen Jehovah und ſeinem Volke. Geſenius billigt ſelbſt in ſeinem Wörterbuche die Ableitung des hebräiſchen Brith, d. h. Bund, von Barah, d. h. Eſſen, weil im Orient: mit Jemand eſſen ſo viel ſei, als mit Jemand Freundſchaft ſchließen, und die Hebräer bei Schließung eines Bundes ſchmauſten, wie das erſte Buch Moſe beweiſe. Weil der Bund des Salzes ein „ewiger“ heißt, ſo hat man geſchloſſen, daß das Salz wegen ſeiner erhaltenden, vor Auflöſung bewahrenden Eigenſchaft hier Symbol der Dauerhaftigkeit und Beſtändigkeit ſei. Wenn aber auch wirklich das Salz hier dieſe Bedeutung hat, ſo iſt damit nicht der Zuſammenhang deſſelben mit dem Tiſche oder der Speiſe aufgehoben, denn das Salz macht die Speiſen nicht nur verdaulich und ſchmackhaft, ſondern auch dauerhaft, ſchützt ſie vor Fäulniß, indem es ihr Waſſer an ſich zieht. Der griechiſche Philoſoph Chryſippos ſagte daher, ihm nach Varro und Cicero, daß das Schwein, weil es nur eine von der Natur zum Genuſſe des Menſchen erſchaffene Fleiſchſpeiſe ſei, ſtatt des Salzes eine Seele erhalten habe, damit ſein Fleiſch nicht faule. Die Hebräer aßen nun zwar kein Schweinefleiſch, alſo auch keine Schinken, welche dagegen die Griechen und Römer ſo hoch ſchätzten, daß ſelbſt Cato, der Cenſor, ein eigenes Capitel vom Einſalzen derſelben ſchrieb, aber gewiß haben ſie auch dieſe conſervative Bedeutung und Wirkung des Salzes gekannt und bei andern Speiſen in Anwendung gebracht. Die Iſraeliten ſehnten ſich in der Wüſte nach den ägyptiſchen Fiſchen, Schnitt- und Knoblauchen, Melonen, Zwiebeln und Gurken. Wer weiß ob ſie nicht auch ſchon die köſtlichen Salzgurken und Sardellen kannten? Genoſſen ja auch ſchon die Juden, wenigſtens die ſpäteren, nach Plinius die Lake von marinirten Fiſchen. Uebrigens wurden wirklich, wie wenigſtens J. Saubert in der erwähnten Schrift angibt, auf C. Rhodiginus verweiſend, eingeſalzene Fiſchchen von den Phaſeliten in Lycien den Göttern geopfert. Ob auch die kleinen Meerfiſche, Mainides von den Griechen genannt, welche wie die Heringe eingeſalzen wurden und die man nebſt den Seebarben der Hekate opferte — „der Hekate Speiſen“ nennt ſie daher Antiphanes bei Athenäus — geſalzen geopfert wurden, weiß ich leider! nicht.

Zum Eſſen gehört das Trinken, zum Tiſch der Wein — daher bei den Alten „beim Wein“ ſo viel iſt, als bei Tiſch — zum Speiſeopfer alſo das Trankopfer. „Für die beſſere Seite des Opferdienſtes, hat man geſagt, ſprechen die Libationen, die auf die Erde gegoſſen, doch den Göttern nicht zum Genuſſe werden ſollen.“ Daß aber die Trankopfer denſelben Sinn haben wie die Speiſeopfer, das beweiſen die Stellen im Alten Teſtamente, wo nicht nur von „Rindern oder Schafen dem Herrn ein ſüßer Geruch gemacht wird,“ ſondern auch der Wein zum Trankopfer, welcher um den Altar oder an den Boden deſſelben hingegoſſen wurde, „ein Opfer dem Herrn zum ſüßen Geruch“ heißt; das beweiſt der römiſche Brauch, daß der Prieſter, der doch überall der Stellvertreter Gottes auf Erden iſt, zuerſt aus dem Opfergeſchirr den Wein koſtete und den Umſtehenden davon zu koſten gab, ehe er aus der Opferſchale ihn zwiſchen die Hörner des Opferſtieres ausgoß; das beweiſen endlich die Stellen im Homer, wo es ausdrücklich heißt, daß der Wein nicht, wie Manche überſetzen, „in die lodernde Flamme des Opfers,“ oder „auf die funkelnden Opferflammen,“ ſondern auf die brennenden Opfer oder Opferthierſtücke gegoſſen ward, um uns ſo recht die Zuſammengehörigkeit von Speiſe und Trank zu veranſchaulichen [7]). Daß der Wein außerdem auf den Tiſch oder Altar, auf den Heerd oder ſelbſt die bloße Erde hingegoſſen wurde, das verſteht ſich von ſelbſt, denn der Wein ſteigt nicht wie der Dampf von den verbrannten Opfern zum Himmel empor. Er goß Wein aus, heißt es in der Ilias von Achilleus, empor zum Himmel ſchauend. Warum ſieht er in den Himmel hinauf? Sieht er denn wirklich den Vater der Götter, dem zu Ehren er den Wein ſprengt? Sind die Götter phyſikaliſch, proſaiſch ſichtbar, wie die Sterne oder Wolken am Himmel? Nein! der Menſch ſieht ſie nur im Geiſte, in der Einbildungskraft, im Glauben, weil ſie ſelbſt nur im Denken, Glauben, Einbilden exiſtiren. Und in demſelben Sinne und Geiſte ſteigt auch der Wein zum Himmel empor, ob er gleich der ſinnlichen That und Wirklichkeit nach zur Erde fällt. Erhört denn Gott wirklich die Gebete der Sterblichen? Antwortet er, wie die Erhörung der Hebräer bezeichnet, mit unzweideutiger, vernehmlicher Stimme? Sind alſo eure Hymnen und Gebete, eure religiöſen Dogmen und Ceremonieen überhaupt nicht eben ſo gegenſtandlos und ſinnlos, als die Spenden und Opfer der Alten, wenn ihr mit derſelben rationaliſtiſchen Scharfſichtigkeit, womit ihr die Splitter in den Augen der Heiden erkennt, die Balken in euren eigenen betrachtet? Die Götter genießen daher in demſelben Sinn und in derſelben Art den auf die Erde hingegoſſenen Wein, in welcher ſie die dargebrachten Speiſen genießen, denn auch dieſe genießen ſie nicht wirklich, nicht körperlich, ſie haben vielmehr als abgezogene, ideale, d. h. vorgeſtellte Weſen auch nur den abgezogenen, idealen Genuß von ihnen. Der wirkliche, materielle Genuß fällt nur den Opfernden, vor Allem dem Prieſter anheim. Daher, weil in Wirklichkeit die Prieſter ſtatt der Götter oder in ihrem Namen eſſen, den Göttern aber natürlich nur die beſten Speiſen und Biſſen zu Theil werden, heißt auch ein prieſterliches oder geiſtliches Mahl ſo viel als ein köſtliches Mahl.

Eſſen und Trinken, heißt es in einem eben ſo gemeinen als wahren deutſchen Sprüchwort, hält Leib und Seele zuſammen, aber nicht nur Leib und Seele, ſondern auch Gott und Menſch und Ich und Du. Wie die Griechen und Römer bei ihren Gaſtmahlen und Trinkgelagen auch ihrer abweſenden Wohlthäter, Freunde und Freundinnen gedachten, ihnen ein Lebe hoch oder Lebe wohl! zutranken, um trotz der räumlichen Geſchiedenheit die herzliche Gemeinſchaft und Anweſenheit zu verſinnlichen, ſo weihten ſie auch den Göttern8), wann und ehe ſie ſelber tranken, den erſten und letzten Trunk, ſprengten ihnen überhaupt bei jeder wichtigen Veranlaſſung Wein — allerdings auch andere Getränke, wir heben aber hier nur den edelſten Stoff hervor — obgleich, wie geſagt, nur auf die Erde oder ſonſt wohin, weil die Götter trotz ihrer Leiblichkeit doch keine anatomiſch phyſiologiſchen Gurgeln und Bäuche haben, um ungeachtet der dichteriſchen Unterſcheidung zwiſchen dem Blute der Menſchen und dem myſtiſchen Saft der Götter durch den „auf gleiche Weiſe Götter und Menſchen erfreuenden Wein,“ ihre Blutsverwandtſchaft mit den Göttern und unter einander ſelbſt zu beweiſen. Daher heißt bei den Griechen Sponde Trankopfer, dann der bei Bündniſſen ausgegoſſene Wein, endlich in der Mehrzahl das Bündniß ſelbſt, ebenſo bei den Hebräern, wie bei den Griechen einen Guß, Weiheguß ausgießen, ſo viel als ein Bündniß ſchließen.

Roh ſinnliche Völker und Individuen vermiſchen ſelbſt, wenn ſie Bündniſſe ſchließen, den Wein mit ihrem Blute — die Römer haben ſogar für dieſes Getränk ein eigenes Wort: Assiratum, von Assir, Blut — oder trinken auch unvermiſcht ihr Blut, um dadurch anzuzeigen und zu bewirken, daß ſie nun auf Leben und Tod verbunden, wie Eines Blutes ſo auch Eines Willens und Weſens ſeien, um alſo gleichſam die bindende Macht der natürlichen Blutsverwandtſchaft durch eine gewaltſam gemachte zu erzwingen. Auch bei den Hebräern wird der Bund mit ihrem Gotte mit Blut eingeweiht, wenn auch nicht mit dem Blute von Menſchen, ſondern von Stieren, wenn auch nicht mit getrunkenem, doch auf das Volk und den Altar geſprengtem Blute.

Wenn man aber deßwegen das Blut zur Hauptſache des Opfers macht, ſo ſetzt man den Theil an die Stelle des Ganzen. Wenn auch wirklich die Vergießung und Beſprengung des Blutes die Bedeutung hat, daß der Bundesbrüchige eben ſo geſchlachtet werden ſolle, wie das Opferthier, oder daß das Blut von dieſem das Blut des Menſchen vertrete, der eigentlich zur Sühne der Gottheit geopfert werden ſollte; ſo iſt es doch der größte Widerſpruch mit dem Weſen der Götter, mit dieſer Bedeutung das Opfer erſchöpfen zu wollen. Die Götter zürnen und haſſen, aber ſie lieben auch; ſie ſtrafen, aber ſie belohnen auch; ſie tödten, aber ſie beleben auch. Und an dem Blute der Schlachtopfer ergötzt ſich nur der böſe, der zürnende, der tödtende, aber an der Speiſe der gute, der mit den Menſchen einige, der Leben gebende Gott. Verſöhnungsmittel iſt das Blut, der Tod, aber Verſöhnungszweck iſt die Speiſe, das Leben. Auf das „Blut des Bundes“ folgt daher das „Salz des Bundes.“ Nachdem Moſes das Volk mit Blut beſprengt hatte, ſtieg er ſammt den Aelteſten und Vornehmſten Iſraels auf den Berg Gottes hinauf, und „ſie ſahen den Gott Iſraels, und da ſie den Gott geſchaut hatten, aßen und tranken ſie,“ d. h., ſtatt von dieſem Anblick getödtet zu werden, erfreuten ſie ſich des Lebens, denn Eſſen und Leben iſt Eins. „Vom Eſſen, heißt es im dritten Fargard des Vendidad nach Spiegel, lebt die ganze mit Körper begabte Welt, ohne Eſſen ſtirbt ſie.“ Bios im Griechiſchen, Vita im Lateiniſchen bedeutet daher nicht nur Leben, ſondern auch Lebens-Nahrungsmittel und die dadurch bedingte Lebensart, gleichwie auch wir im Deutſchen gleichbedeutend ſagen: wovon leben und ſich wovon nähren. Daher iſt und heißt auch die Demeter oder Ceres ebenſo die Nahrunggebende, als die Lebengebende. Und im Alten Teſtament ſteht ſogar Speiſe verzehren, Eſſen geradezu für Leben. Daher heißt es ebendaſelbſt auch ausdrücklich von den Götzen, den gemachten todten Göttern: „ſie ſehen nicht und hören nicht und eſſen nicht." Eſſen alſo iſt das Merkmal eines wahren, eines lebendigen Gottes.

Aber die Götter eſſen nicht Alles ohne Kritik und Unterſchied; im Gegentheil ein Gott ißt nur, was er iſt, was ſeine Farbe trägt, was gleicher Eigenſchaft, gleichen Weſens mit ihm iſt. So ißt der männliche Gott männliche, der weibliche Gott weibliche Thiere, die ewige Jungfrau ein jungfräuliches Kalb, die fruchtbare Mutter Erde eine Schweinsmutter, der ſchnelle Gott, wie der Fluß- oder Sonnengott, das ſchnelle Roß, der finſtere, düſtere Gott dunkelfarbige, der lichte, heitere Gott hellfarbige Thiere, der alterthümliche Gott alterthümliche Speiſen, ſo Carna Schweineſpeck und Bohnen vermiſcht mit geröſtetem Spelt, ſo Cybele als Göttin „der älteſten Zeit" die „älteſte Koſt, mit Kräutern vermiſchte Käſe," die „ländliche Gottheit" dagegen, ſo Pales, Hirſe und Kuchen von Hirſe.

Vor Allem aber iſt die Speiſe des hebräiſchen Gottes keine gemeine, ſondern auserleſene, ſowie auch die Speiſen der Hebräer auserleſen, weil ſie ſelbſt ein auserleſenes Volk ſind. „Alles, was auf dem Bauche kriecht, ſagt der lebendige hebräiſche Gott nach Luthers Ueberſetzung, ſollt ihr nicht eſſen, denn es ſoll euch eine Scheu ſein. Machet eure Seele nicht zum Scheuſal und verunreinigt euch nicht an ihnen, daß ihr euch beſudelt. Denn ich bin der Herr, euer Gott. Darum ſollt ihr euch heiligen, daß ihr heilig ſeyd, denn ich bin heilig, und ſollt nicht eure Seele verunreinigen an irgend einem kriechenden Thiere, das auf Erden ſchleicht." Ihr ſollt heilig ſein, denn ich bin heilig, d. h. Ihr ſollt euch nicht verunreinigen, weil ich rein bin, denn dieſe Bedeutung hat hier das Wort: heilig, wie der Zuſammenhang aufs deutlichſte beweiſt und ſelbſt auch frühere Erklärer ſchon bemerkten. Ihr ſollt euch nicht verunreinigen mit dem, was ich hier verbiete, heißt aber wieder nichts anderes als: ihr ſollt nicht eſſen, was ich nicht eſſe, was ich verabſcheue, womit ich mich nicht verunreinige. Warum ſollen ſie aber nichts Unreines eſſen? Weil der Menſch iſt, was er ißt; wer alſo Scheußſeliges ißt, ſelbſt ein Scheuſal iſt. Und iſt es nicht wirklich ſo? Iſt uns nicht der Menſch ein Gegenſtand des Abſcheus und Ekels, der Abſcheuliches und Ekelhaftes ißt? Sind die Juden nicht auch deßwegen von den Heiden ſo verſpottet und gehaßt worden, weil ſie die Speiſen verſchmähten, welche dieſe liebten? Nennt nicht Rutilius ſie darum ein humanis animal dissociale cibis? Heilig, ſagt Syneſius, iſt der Tiſch, weil auf ihm der Gott der Liebe und Gaſtfreundſchaft geehrt wird. Wird alſo umgekehrt nicht da der Gott des Haſſes und der Feindſchaft verehrt, wo die Tiſchgemeinſchaft aufgehoben iſt? Liegt aber dieſem Haſſe nicht der Gedanke zu Grunde: wer nicht ißt, was wir eſſen, der iſt auch nicht, was wir ſind?

Ja! der Menſch iſt, was er ißt. Aber er ißt nicht nur vermittelſt der Speiſeröhre; er ißt auch vermittelſt der ihr ſogar vorgeſetzten Luftröhre. Luft eſſen oder trinken heißt Athmen. Die Alten nannten daher die Luft eine Speiſe, eine Nahrung und zwar ganz richtig, denn nur durch die Mitwirkung der Luft, den Zutritt des Sauerſtoffs wird die Speiſe zu arteriellem Blute. Wer weiß aber nicht, wie ſehr die Beſchaffenheit des menſchlichen Seins und Weſens von der Beſchaffenheit und Miſchung dieſer ätheriſchen Speiſe abhängt? Wer kann läugnen, daß „reines Sein" und „reines Denken" nur in reiner Luft ſtattfindet, daß überhaupt, wo die genießbare Luft aufhört, auch das Leben, auch das Bewußtſein aufhört?

Der Menſch ißt aber auch nicht blos mit der Luftröhre, er ißt auch mit den Sinnen, namentlich den edelſten, den Augen und Ohren. Mit den Augen eſſen heißt Sehen, mit den Ohren eſſen Hören. Beweiſe von dieſem Eſſen ſind z. B. die Ausdrücke: „etwas mit den Augen verſchlingen,“ die „Augen ſättigen“ oder ſich durch die Augen mit etwas „vollfüllen, den Augen ein Gaſtmahl geben,“ ſowie der griechiſche und deutſche „Ohrenſchmauß,“ ſind die hebräiſchen „Worte ſüß wie Milch und Honig,“ ſind die Redensarten: Eines „Worte, Reden, Befehle verſchlingen, eſſen oder hinuntertrinken.“ Namentlich „frißt“ der Menſch und zwar mit allen ſeinen Sinnen einen Gegenſtand „vor Liebe auf.“

Wir lieben allerdings nicht, was wir eſſen und eſſen nicht, wenigſtens förmlich, was wir lieben, aber nur, weil, was gegeſſen wird, vernichtet wird, die Liebe aber wider ſich ſelbſt ſein, wider ihren eigenen Willen handeln würde, wenn ſie ihren Gegenſtand vernichtete. Gleichwohl könnte oder möchte ſie ihn auffreſſen — ſo appetitlich iſt er für ſie — wenn ſie nur nicht zugleich mit ihm ſich ſelbſt vernichtete. Nur aus dieſem Grunde kommt es bei ihr nicht vom herzlichen Mögen bis zur herzloſen Wirklichkeit, nicht vom empfindungsvollen Munde bis zu den zermalmenden Zähnen und dem verſchlingenden Schlunde. Den chriſtlichen Theologen gebührt die Ehre der Entdeckung, daß es zwiſchen mündlichem und fleiſchlichem oder natürlichem Eſſen einen Unterſchied giebt, indem der Leib des Herrn zwar mündlich, aber deßwegen nicht fleiſchlich genoſſen werde. In der That findet dieſer Unterſchied zwiſchen dem Eſſen der Liebe und dem gemeinen Eſſen ſtatt. Die Liebe iſt kein grobes, fleiſchliches, ſondern herzliches und mündliches Eſſen. Im Lateiniſchen iſt der Kuß das Verkleinerungswort vom Munde, im Griechiſchen Lieben und Küſſen ein Wort: Philein, und im Deutſchen heißt das Küſſen der Liebe vortrefflich: herzen. Wenn nun aber Lieben Eſſen iſt und der Liebende „Das iſt, was er liebt," ſo hat ja der Satz: der Menſch iſt, was er ißt, ſelbſt die Auctorität der göttlichen Liebe für ſich.

Der Menſch ißt aber auch nicht blos mit den Sinnen; er ißt und verdaut auch — was iſt Eſſen ohne Verdauen? — mit dem Hirne, dem Denkorgan. Das Hirn iſt der Magen, das Verdauungsorgan der Sinne, ſo auch des Geſchmacksſinns, der uns hier an der gemeinſchaftlichen Tafel der Götter und Menſchen vor allen andern intereſſirt. Der von den Geſchmacksnerven auf das Hirn übertragene, vom Hirn verdaute, verarbeitete, verallgemeinerte Geſchmack iſt der tropiſche, uneigentliche Geſchmack, welcher zwar im Deutſchen blos den äſthetiſchen, in andern Sprachen aber auch den logiſchen Geſchmack, das Urtheil, den Verſtand, die Weisheit ſelbſt bedeutet — zum deutlichen Beweiſe, daß das Schmecken nicht nur Sache des Gaumens, ſondern auch des Hirns ſelbſt iſt, die Speiſe nicht nur eine körperliche, ſondern auch geiſtige Bedeutung hat, der Menſch folglich die Speiſe nicht nur in ſeinen Magen, ſondern auch Kopf aufnimmt. Darum bedeutet auch Salz eben ſo wohl das Salz, ohne welches, wie Plinius ſagt, der Menſch kein menſchliches Leben führen könnte, ohne welches die Speiſe ungenießbar und abgeſchmackt iſt, als das Salz, ohne welches der Menſch ſelbſt, ſein Thun und Reden ungenießbar, abgeſchmackt, dumm iſt, alſo Witz, Verſtand, Geiſt. Wo aber kein Salz im Blute, da iſt auch kein Salz im Kopfe. „Ohne Phosphor kein Gedanke," und ohne Salz kein Witz, kein Scharfſinn.

Homer nennt Speiſe und Wein „Kraft und Stärke" und „Waizen- und Gerſtenmehl das Mark der Männer," um damit anzuzeigen, daß die Speiſe ins Innerſte eindringt. Er ſagt zwar: „ſeinen Bauch mit Speiſe und Trank füttern oder füllen,“ er ſagt aber auch: „ſein Herz, ſeine Seele mit Speiſe und Trank füllen oder ſättigen,“ laben, wie es Voß überſetzt. Eben ſo ſagt das Alte Teſtament: „ſeinen Bauch ſättigen,“ aber es ſagt auch „ſeine Seele ſättigen“ und unterſcheidet in den Sprüchen Salomonis beides ſo: „der Gerechte ißt zu ſättigen ſeine Seele, aber der Bauch der Ungerechten, der Gottloſen, wie Luther überſetzt, hat nimmer genug,“ wörtlich: hat Mangel. Beim Propheten Jeſaias ſteht ſogar Seele für Nahrungsmittel: „Du reichſt dar oder gibſt hinreichend deine Seele dem Hungrigen und ſättigſt die betrübte Seele.“

Eben deßwegen, weil nicht nur der Leib, ſondern auch die Seele hungert und durſtet, folglich auch mit Speiſe und Trank ſich ſättigt, hat der Menſch Hunger und Durſt, Eſſen und Trinken auch auf Dinge übertragen, die nicht im eigentlichen Sinne gegeſſen und getrunken werden, die er aber eben ſo gut, nur vermittelſt anderer Organe und auf andere Weiſe, in ſein Weſen verwandelt, als Speiſe und Trank. Darum iſt auch die Speiſe nicht nur das Mark des menſchlichen Körpers, ſondern auch das Mark der menſchlichen Sprache. Wie windig, wie ſaft- und kraftlos wäre die Sprache, wenn bei der Bildung der Worte und Begriffe der Mund nur als Luft- und Sprachorgan, nicht zugleich auch als Eßorgan betheiligt wäre! Wie kann man z. B. einen Fürſten ſtärker ſchelten, als wenn man ihn, wie der zornige Achill den Agamemnon, einen Volksfreſſer, Demoboron, oder einen Richter, als wenn man ihn, wie Heſiod, einen Geſchenkefreſſer nennt? Ein Beiſpiel zugleich, daß der Menſch auch da, wo er aus einem Kyklopen ein „politiſches Thier“ wird, nicht die „thieriſche Function des Eſſens“ aufgibt, nur daß jetzt ſich die

Gegenſtände ſeines Fraßes ändern, daß er jetzt aus einem Menſchenfreſſer ein Volksfreſſer, aus einem Eichelfreſſer ein ariſtophaneiſcher Bohnenfreſſer, Kyamotrox oder Feigenfreſſer, Sykobios und Sykophant, d. h. politiſcher Denunciant und Intriguant wird.

Was hat aber trotz alledem die Speiſe mit dem eigentlichen Weſen des Menſchen zu thun? Dieſes beſteht doch offenbar darin, daß er ſelbſtbewußt, daß er ſich ſelbſt Gegenſtand iſt. Allein der Menſch ißt auch nicht blos Anderes, er ißt auch ſich ſelbſt, ſein eigenes Fleiſch, wie der Hebräer, ſein eigenes Herz, wie der Grieche ſagt, wenn auch zunächſt nur aus Gram und Kummer. „Sein Herz aufeſſend oder verzehrend, irrt er einſam umher, der Sterblichen Pfade vermeidend,“ heißt es bei Homer. „Er ißt ſich ſelbſt, der Traurige,“ ſagt Plautus im Truculentus. „Iß nicht das Herz!“ ſteht unter den Pythagoreiſchen Sprüchen oder Symbolen. Dieſes ſein Herz oder ſich ſelbſt Eſſen iſt jedoch nichts weniger, als ein poetiſches oder bildliches, es iſt ein wirkliches, ein phyſiologiſches Sichſelbſtverzehren. Wie der Verhungernde ſich ſelbſt verzehrt, weil ihm kein Stoff zur Nahrung mehr von Außen geboten wird, der Menſch jedoch eſſen, wenigſtens Luft eſſen, athmen muß, ſo lange er exiſtirt, der Sauerſtoff der Luft aber verzehrt; — ſo auch der Verkümmernde, weil ihm, wenn auch nicht der Stoff, doch die Kraft und Luſt zur Speiſe fehlt. Wer aber ſich ſelbſt ißt, der iſt ein Selbſteſſer oder Selbſtfreſſer, ein sit venia verbo! reflexiver, d. h. auf ſich ſelbſt ſich zurückbeziehender Anthropophag. Ein reflexiver oder unmittelbarer, denn ein mittelbarer oder indirecter Anthropophag iſt jeder Menſch, denn wir eſſen und verdauen ja nur von einem Thiere oder einer Pflanze, was unſers Gleichen, unſeres Weſens iſt, was mögliches und mittelbares Menſchenfleiſch und Menſchenblut iſt.

„Nahrungsſtoff, ſagt Moleſchott in der „Phyſiologie des Stoffwechſels," iſt jede unorganiſche oder organiſche Verbindung, welche den weſentlichen Blutbeſtandtheilen entweder gleich oder ähnlich genug iſt, um ſich durch die Verdauung in dieſelben umzuwandeln."

Unſere erſte urſprüngliche Nahrung iſt das offenbare Geheimniß, der ſinnfällige Begriff der Speiſe. Dieſe iſt im Leibe der Mutter Menſchenblut, außer demſelben Menſchenmilch — Menſchenblut in vermittelter, abſonderlicher Form — alſo Flüſſigkeit, aber eine mit dem Weſen der Mutter und unſerm eigenen Weſen identiſche Flüſſigkeit, denn wir ſind ja ſelbſt noch in dieſer Periode gleichſam flüſſige, wäſſerige, nicht gediegene, feſte, verknöcherte Weſen. So eins iſt die Beſchaffenheit des Weſens mit der Beſchaffenheit der Nahrung, die Individualität des Thieres oder Menſchen mit der Individualität der maßgebenden, urbildlichen und urſprünglichen Speiſe, der Milch, daß, obgleich die Stoffe in jeder Milch dieſelben, ſie doch in ſo verſchiedenem Verhältniß ſich mit einander verbinden, daß jede Thierart, ja ſelbſt jede Frau ihre eigene, individuelle Milch hat. Das Kind verzehrt aber ſeine eigene Mutter, indem es an ihrer Bruſt ſaugt; es ſaugt in der Milch das Blut, das Weſen der Mutter — „es iſt kein Vorurtheil, ſagt Moleſchott in der Lehre der Nahrungsmittel, daß ſich das Weſen der Mutter auch durch die Milch dem Kinde mittheilt" — in ſich auf; es iſt, was es ißt und ißt was es iſt, iſt alſo Anthropophag. Aber dieſe Menſchenfreſſerei, dieſe Einheit zwiſchen Kind und Mutter, zwiſchen Subject und Object, zwiſchen Genuß und Gegenſtand des Genuſſes, wird nicht aufgehoben, wann der Menſch vom Genuß der Muttermilch zu pflanzlicher und thieriſcher Speiſe übergeht, ſie wird nur jetzt eine dem veränderten und entwickelten Organismus entſprechende, eine kritiſche, Feſtes und Flüſſiges, Speiſe und Trank, die in der Milch verbunden ſind, unterſcheidende, durch die Arbeit der Hände und Zähne vermittelte und verwickelte. Nur der Barbar, ſeis nun ein ſtudirter oder unſtudirter, weiß nichts von dieſer Vermittelung und findet daher den Sinn von dem Satze: der Menſch iſt, was er ißt, nur im förmlichen, eigentlichen Menſchenfraß und Menſchenopfer. So wie ſich aber der Menſch auf den Standpunkt der Kultur erhebt, ſo verwandelt er eben ſo auf dem Tiſche als dem Altare — die Momente ausgenommen, wo er aus Aberglaube, aus Furcht oder Haß wieder in die alte Barbarei zurückſinkt — Menſchenfleiſch in Brot und thieriſches Fleiſch, Menſchenblut in das „Blut des Weinſtocks, des Oelbaums,“ in Waſſer, Milch und Honig oder noch andere Säfte, weil er nun, wenn auch nicht aus Vernunft, doch aus der Empfindung von ihren Wirkungen weiß, daß er auch in dem pflanzlichen und thieriſchen Eiweiß und den übrigen, zum menſchlichen Wohlſein unentbehrlichen Nahrungsſtoffen Menſchenfleiſch und Menſchenblut genießt und ſeinen Göttern zur Verſöhnung darbringt.

Anmerkungen und Belegſtellen zum Geheimniß des Opfers.

1) „„Als ich, ſagt die indiſche Urwaſi zu ihrem Manne, in verwandelter Geſtalt unter den Menſchen weilte, . . . aß ich einmal eines Tags einen Tropfen Butter, davon bin ich ſelbſt jetzt noch befriedigt,““ d. h. „darum vergeſſe ich dich nicht. Weil ſie alſo von irdiſcher Speiſe genoſſen, bleibt ihr die Erinnerung an die genoſſene Erdenluſt; ſie iſt darum noch halb und halb der Erde verfallen, wie Perſephone durch den Genuß der Granatenkörner der Unterwelt. Auch nach zahlreichen deutſchen Zeugniſſen iſt der, welcher einmal von unterweltlicher Speiſe genoſſen, der Unterwelt verfallen.“ Die Herabkunft des Feuers und des Göttertrankes v. A. Kuhn, Berl. 1859, S. 83.

2) Et libate dapes, ut grati pignus honoris N u t r i a t incinctos missa patella Lares. Ov. Fast. 2, 634. So heißt es auch ebendaſelbſt 6, 171 von der Göttin Carna, daß ſie als eine alterthümliche Göttin ſich nährt alitur von den Speiſen, die ſie vor Alters genoſſen.

3) Dieſe groben, bäueriſchen, aber deshalb nicht unwahren Aeußerungen und Exempel der Gaſtrotheologie ſind der Encyklopädie von Erſch und Gruber, Artikel: Opfer entnommen. Nach Georgi Bemerkungen einer Reiſe im ruſſiſchen Reiche, Petersburg 1775, I. Bd. S. 333, ſagt auch bei den Buräten der Schamane „bei der Darlegung der Opfer: Gott iß und trink.“ — In Betreff der lebendigen Menſchenopfer ſei hier auch noch Seiner Majeſtät des Königs Moloch gedacht, der zwar die ihm zum Opfer dargebrachten lebendigen Kinder in ſeine ausgeſtreckten Arme aufnahm, aber nur, um ſie in den Feuerſchlund ſeines Leibes oder Bauches — er wurde ja der Ueberlieferung zufolge in menſchlicher Geſtalt mit einem Stierkopf dargeſtellt — hinabzuſchlingen und ſo der Welt zu veranſchaulichen, daß Anthropothyſie Anthropophagie, Menſchenopfer Menſchenfraß iſt. Daher ſagt auch der Prophet Heſekiel 23, 37 von den Hebräern, daß ſie den Götzen, wozu der Moloch gehört, ihre Kinder „verbrannten,“ darbrachten, nicht wie es in der Lutheriſchen Ueberſetzung heißt: „zum Opfer,“ ſondern wörtlich: „zur Speiſe, zum Fraße,“ denn das Wort wird auch von den Thieren gebraucht.

4) Bei dem Opfer der Parſen, welches aus kleinen Broten, etwas Fleiſch und dem Safte der Haomapflanze beſteht, wird das Salz nicht ausdrücklich

erwähnt. — Es werden zwar zu dem Opfer Gottheiten oder Genien eingeladen, welche „das Nützliche und Angenehme in die Speiſen legen,“ ſo auch Namaquaçtra, „der den Speiſen Geſchmack verleiht,“ aber eben ſo viele andere Genien, daß ſich wohl hieraus nicht ſchließen läßt, daß auch bei den Parſen das Opfer Götterſpeiſe iſt. Gleichwohl handelt — abgeſehen von der erwähnten „Nahrung des Feuers“ — nach Spiegel (Einleitung zum Vispered und Yaçna Kap. 4) der Zaota, der Prieſter, im Namen der angerufenen Genien, worunter auch der höchſte Genius oder Gott der Parſen ſich befindet, als ihr Stellvertreter, wenn er die Daruns (die heiligen Brote) und den Myasda (das den Gottheiten geweihte Fleiſch) und den geheiligten Haoma genießt.

5) Bei Athenäus (Deipnosoph. 14, 80) ſagt jedoch ein die Verdienſte der Kochkunſt um Religion und Cultur der Menſchheit preiſender Koch, daß in frühern Zeiten die Eingeweide den Göttern gebraten wurden, ohne daß man Salz hinzufügte. Caſaubonus bemerkt in ſeinen Anmerkungen zu dieſer Stelle: „Wahr iſt, was hier Athenio vom Salze ſagt. Lies alle Beſchreibungen von Opfern bei den älteſten Dichtern; nirgends findeſt du das Salz erwähnt.“ Dieß gilt aber gewiß nur von den thieriſchen, nicht den vegetabiliſchen Opfern, wo wohl nur deßwegen das Salz nicht erwähnt wird, weil es ſich von ſelbſt verſteht, weil der Geſchmack oder Inſtinkt dem Menſchen geſagt hat, daß „die pflanzlichen Speiſen weniger Kochſalz enthalten, als die thieriſchen.“ „Daher in der Regel thieriſche Koſt mit weniger Kochſalz vermiſcht wird, als die pflanzliche, ja einige Völkerſchaften ihr Fleiſch oder ihre Fiſche ohne Zuſatz von Kochſalz genießen.“ (Moleſchott.) Wenn daher die ägyptiſchen Prieſter ſo ſupranaturaliſtiſch geſinnt waren, daß ſie, wie Plutarch behauptet (Sympos. 5, 10) gar kein Salz, ſelbſt nicht geſalzenes Brot genoſſen, wahrſcheinlich weil ſie das Salz nur für ein Reizmittel der Eßbegierde, ein irritamentum gulae, wie das Salz bei Salluſt heißt, anſahen, ſo beſtätigen auch ſie, daß der Menſch trotz ſeiner bewußten Abſtraction von der Natur doch ſtets in unbewußtem Verbande mit ihr bleibt; denn da die ägyptiſchen Sonderlinge nach Herodot 2, 37 reichlich Fleiſchſpeiſen genoſſen, ſo nahmen ſie in ihr ſupranaturaliſtiſches Hirn und Herz unbewußt auch das verſchmähte Salz des Naturalismus auf. Dieſes von den Prieſtern nicht nur der ägyptiſchen, ſondern aller Religionen und Nationen — die Prieſter ſind ja, wie das Sprüchwort ſagt, überall dieſelben — verſchmähte und verläugnete Salz des Naturalismus im Hexenkeſſel der Religion und Theologie zu entdecken und darzuſtellen, war, wie anderwärts, ſo auch hier die Aufgabe des Verfaſſers. — In Betreff der ſcheinbaren Widerſprüche gegen die behauptete Nothwendigkeit des Salzgebrauchs ſei hier noch verwieſen auf: „Chemiſche Bilder aus dem tägl. Leben“ von W. Hamm II. Bd. S. 453—55.

6) Nach Ezechiel 16, 4 wurde das neugeborene Kind mit „Salz geſalzt“

oder beſtreut, aber auch „im Waſſer abgewaſchen zur Reinigung“ ad purgationem, wie das hier ſtehende, nur einmal vorkommende hebräiſche Wort von Geſenius und Andern überſetzt wird. — Bei Theokrit wird das Haus des Hercules gereinigt zuerſt mit Schwefel, dann mit Waſſer, vermiſcht mit Salz.

7) Es wurde ja aber auch Wein auf den Weihrauch, der doch nicht gegeſſen wird, gegoſſen. Thure dato flammis, vinoque in thura profuso. Ov. Met. 13, 656. Aber abgeſehen davon, daß der Weihrauch wenigſtens bei den Griechen und Römern ſchon dem ſpätern religiöſen Luxus angehört — ſo weiß Homer noch nichts von ihm — die der Gottheit beſtimmte Speiſe wird ja vom Feuer verzehrt, geht folglich nur in Dampf und Dunſt auf. Und mit dieſem Reſultat ſteht der Weihrauch in ſchönſter Harmonie. Bei den Hebräern wurde Weihrauch ſelbſt auf das Speiſeopfer von Semmelmehl gelegt und dann ſammt einem Theil deſſelben verbrannt. Das iſt ein Feuer, heißt es 3. Moſe 2, 1. 2. „zum ſüßen Geruch dem Herrn.“ Und bei den Aegyptern ward nach Herodot der Leib des Opferthieres mit reinen Broten, Honig, Roſinen, Feigen, Weihrauch, Myrrhen und anderem Räucherwerk vollgefüllt und dann verbrannt, durch dieſe Verbindung des Wohlſchmeckenden und Wohlriechenden aber gezeigt, daß die Opfer zugleich mit dem göttlichen Geſchmack auch dem göttlichen Geruch galten.

8) Die Götter ſind ja auch ſinnlich abweſende Freunde und Wohlthäter der Menſchen, die aber gleichfalls das Alterthum bei ſeinen Gaſtmahlen anweſend wünſchte und glaubte. Mos erat, et mensae credere adesse Deos. Ov. Fast. 6, 303.

Ueber

Spiritualiſmus und Materialiſmus,

beſonders in Beziehung auf die

Willensfreiheit.

Vorwort.

Nur der Kürze halber lautet die Ueberſchrift der nachfolgenden Abhandlung ſo, wie jetzt. Anfänglich hatte ſie den beſcheidenen Titel: „Einige, wohlgemerkt! nur einige, noch dazu unmaßgebliche Gedanken über Spiritualismus und Materialismus u. ſ. w.“ Einige, weil dieſe ſchon vor Jahren begonnene Arbeit ſo viele und ſo ſtörende Unterbrechungen erlitten hat, daß ich, wenn nicht gerade der Wille ihr Hauptgegenſtand geweſen wäre, ſie unwillig für immer bei Seite geworfen hätte, trotz angeſtrengten Wollens und Denkens aber nur einige Bruchſtücke von dem im Kopfe entworfenen Ganzen unverſehrt ans Licht brachte. Unmaßgebliche, theils, weil die erlittenen Unterbrechungen mir jene Luſt und Liebe zu meiner Arbeit genommen hatten, welche allein die frohe Zuverſicht gewährt, daß man ſeines Gegenſtandes Meiſter geworden iſt, theils, weil keine Frage ſowohl in Folge der Natur der Sache, als in Folge der Willkür und Zweideutigkeit des philoſophiſchen und ſelbſt auch des gemeinen Sprachgebrauchs ſo ſehr den Kopf vexirt, ſo ſehr einer entſchiedenen Bejahung oder Verneinung ſich entzieht, als die Frage von der Willensfreiheit. — So wie es aber nicht die Aufgabe meiner Schriften über die Unſterblichkeit, über das Weſen der Religion u. ſ. w. iſt, das „Daſein der Gottheit und Unſterblichkeit zu läugnen“ — wer kann läugnen, daß ſie wenigſtens in Büchern und Bildern, im Glauben und Vorſtellen exiſtiren? — ſondern nur den wahren Sinn und Grund, den unverfälſchten Urtext der Gottheit und Unſterblichkeit oder, was eins iſt, des Glaubens an ſie zu erkennen, — eine Erkenntniß, durch die ſich die Frage nach ihrer Exiſtenz oder Nichtexiſtenz von ſelbſt beantwortet; ſo iſt es auch hier nicht meine Aufgabe, zu beweiſen, daß es keine Willensfreiheit gibt; meine wenigſtens weſentliche, charakteriſtiſche Tendenz iſt es vielmehr nur, den wahren Sinn und Grund der Annahme und Vorſtellung der Willensfreiheit zu erkennen — zu erkennen, was den Menſchen beſtimmt, ſich und Andern dieſelbe zuzuſchreiben, und damit zugleich die Gränze zu ermitteln, innerhalb welcher er mit Recht dies thut.

1.

Der Wille innerhalb der Naturnothwendigkeit.

Die ſupranaturaliſtiſchen Philoſophen ſchreiben dem Menſchen einen freien d. h. in ihrem Sinne einen von allen Naturgeſetzen und Natururſachen und eben deßwegen von allen ſinnlichen Triebfedern unabhängigen Willen zu. Als thatſächlichen Beweis dieſer ſupranaturaliſtiſchen Freiheit führen ſie den Selbſtmord an, und allerdings wenn es einen Beweis derſelben gibt oder vielmehr geben ſoll, ſo kann dieſer nicht innerhalb und während des Lebens gefunden werden, ſondern nur da, wo der Menſch alle ihn ans Leben feſſelnden Bande freiwillig zerreißt. So ſagt F. H. Jacobi in Allwills Briefſammlung: „Zu wählen zwiſchen Tod und Leben vermag kein Thier: es hat nur ſinnliche Triebe, die alle auf Erhaltung gehen, die es zwingen, nur ſein Daſein auf der Erde fortzuſetzen. — Der Menſch vermag es.

„Du wählteſt Leben und ich wählte Tod!" ſagt Antigone zu ihrer Schweſter Ismene. „Fichte im Syſtem der Sittenlehre: „Der Entſchluß zu ſterben iſt die reinſte Darſtellung der Oberherrſchaft des Begriffs über die Natur. In der Natur liegt nur der Trieb ſich zu erhalten, und der Entſchluß zu ſterben iſt das gerade Gegentheil dieſes Triebes. Jeder mit kalter Beſonnenheit ausgeübte Selbſtmord . . . . iſt eine Ausübung jener Oberherrſchaft." Hegel in ſeinem Naturrecht: „In dem Elemente (der reinen Unbeſtimmtheit) des Willens liegt, daß ich mich von Allem losmachen, alle Zwecke aufgeben, von Allem abſtrahiren kann. Der Menſch allein kann Alles fallen laſſen, auch ſein Leben, er kann einen Selbſtmord begehen.“

Stehen aber wirklich Natur und Freiheit, Selbſterhaltungstrieb und Selbſtmord in einem ſolchen Gegenſatze, wie dieſe Philoſophen und ihre Anhänger behaupten? Nein; denn es gibt in der Natur keinen bloßen und loſen Selbſterhaltungstrieb, wie ihn der Supranaturaliſt in ſeinem Kopfe abgeſondert für ſich denkt. Das Thier will ſich erhalten; aber erhalten im Zuſammenhang mit ſeiner Heimat, wenn es ein patriotiſches, — denn es gibt auch kosmopolitiſche Thiere, — im Zuſammenhang mit den Thieren ſeines Gleichen, wenn es ein geſelliges, im Zuſammenhang mit einem Weſen derſelben Art, aber anderen Geſchlechts, wenn es ein monogamiſches, im Zuſammenhang mit der Freiheit der Bewegung, wenn es ein dem Fortſchritt huldigendes Thier iſt. Wenn z. B. manche Vögel durchaus nicht die Gefangenſchaft vertragen, wenn ſie mit der Freiheit auch zugleich die Eßluſt verlieren und daher in kurzer Zeit dahin ſterben, ſo erklären ſie durch dieſen Tod, daß auch in ihnen der Freiheitstrieb ſtärker iſt als der Selbſterhaltungstrieb, oder richtiger, der Natur gemäßer geſprochen, daß der Selbſterhaltungstrieb bei ihnen mit dem Freiheitstrieb aufs innigſte verbunden iſt.

Aber eben ſo wenig, ja noch weniger als im Thiere, gibt es im Menſchen, am wenigſten in dem des Selbſtmords fähigen, einen ungebundenen, zügel- und ſchrankenloſen Selbſterhaltungstrieb. Der Selbſterhaltungstrieb erſtreckt ſich in ihm nicht weiter als ſein Selbſt oder das Gut, das er zu ſeinem Selbſt rechnet, das er nicht von ſich abſondern, nicht aufgeben kann, ohne ſich ſelbſt aufzugeben. Was iſt das Selbſt oder das Leben — wer kann Leben und Selbſtſein trennen? — für den Liebenden ohne das Geliebte, für den Ehrgeizigen ohne Ehre, für den Reichen ohne Reichthum, für den Krieger ohne Kriege oder Waffen? Was iſt überhaupt das Leben ohne das, was je nach dem Standpunkt, dem Bedürfniß des Menſchen für ihn nothwendig zum Leben gehört? Leben im Kerker iſt auch Leben, aber was für Leben! Leben von Waſſer und Brot iſt auch Leben, aber „was iſt das Leben, wie es in der Bibel im Sirach heißt, da kein Wein iſt?“ Wenn daher der Menſch ſein Leben endet, weil er verloren oder zu verlieren fürchtet, was er weſentlich zum Leben rechnet, ſo handelt er nicht im Widerſpruch, ſondern im Einklang mit ſeinem Selbſterhaltungstriebe.

Der Selbſtmord gehört in die Klaſſe der widerſpruchvollen Erſcheinungen des menſchlichen Weſens — *der* Erſcheinungen oder Handlungen, welche im ſchreiendſten Widerſpruch mit ſeiner Selbſtliebe ſtehen oder vielmehr zu ſtehen ſcheinen und doch nur aus Selbſtliebe geſchehen. Der Selbſtmörder verzichtet auf alle Genugthuungen des Glückſeligkeitstriebes, aber nur um dadurch ſich jeder Verletzung deſſelben zu entziehen; er will kein Glück mehr genießen, aber nur um kein Unglück mehr zu leiden; er opfert ſeinen beſten Freund auf — jeder hat ja an ſich ſeinen beſten und treueſten Freund — aber nur um dadurch ſeinem Todfeind den Todesſtreich zu verſetzen. Der Tod widerſpricht allerdings der Natur, aber er widerſpricht nur der vollſtändigen, geſunden, glücklichen, nicht der verſtümmelten, leidenden, unglücklichen Natur. Er iſt für ſich ſelbſt ein Abſcheu erregendes Gift, aber als Gift gegen Gift ein erſehntes Heilmittel. Und ſo wenig die Kraft des Kranken, eine abſcheuliche Arznei zu ſich zu nehmen, im Widerſpruch ſteht mit dem Trieb des Geſunden nach Wohlſchmeckenden, ſo wenig ſteht der Todesentſchluß des irgend wie

Verletzten oder auch nur mit Verletzungen Bedrohten mit dem Selbſterhaltungstrieb des Unverletzten im Widerſpruch. Dies wäre nur dann der Fall, wenn der Selbſtmord eine grundloſe Selbſtvernichtung wäre. Allein der Selbſtmörder beſtimmt ſich zum Tode nicht aus Freiheit d. h. eigentlich aus Muthwillen, aus Spaß, ſondern aus trauriger Nothwendigkeit, beſtimmt von einem Grunde, welcher für ihn ein letzter, unüberſteiglicher, mit ſeinem Weſen identiſcher, kein durch Gegengründe aufhebbarer, alſo kein beliebiger iſt. Der Wille iſt die letzte d. h. die nächſte, aber nicht die erſte Urſache des freiwilligen Todes. Der Satz: ich will ſterben, iſt nur die willige Schlußfolge von dem widerwilligen Oberſatz: ich kann nicht mehr leben, ich muß ſterben. Der Entſchluß zum Summum Malum, zum höchſten Uebel hat zu ſeiner Vorausſetzung, zu ſeinem Grunde den Verluſt des höchſten Gutes. Ich will ſterben, weil ich nicht leben kann ohne das, was ein feindliches, ſei es nun ſelbſt verſchuldetes oder unverſchuldetes Geſchick mir wider meinen Willen genommen hat oder nehmen will; ich laſſe das Leben, weil ich nicht laſſen kann, was ich laſſen ſoll, dieſes nicht laſſen können aber nicht anders als durch den Tod ausdrücken und bethätigen kann; kurz ich entſchließe mich zu ſterben, weil ich genöthigt werde, von Unabtrennbaren mich zu trennen, Unentbehrliches zu entbehren. Das Leben iſt die Verbindung mit den geliebten Gegenſtänden, der freiwillige Tod die Trennung davon, die aber nur die Unauflöslichkeit, die Nothwendigkeit dieſer Verbindung ausſpricht; denn eine Trennung die ich nicht überlebe, die mit meinem Ende verbunden iſt, iſt ja nur ein Beweis der Unzertrennlichkeit. Was der Tag des Lebens auf menſchenfreundliche, bejahende Weiſe ausſpricht, daß der Menſch nur durch die Sonne des ſüßen Augenlichts ſich erfreut, daſſelbe ſagt die Nacht des Todes, nur auf verneinende, menſchenfeindliche Weiſe. Wie es daſſelbe Weſen, dieſelbe Urſache iſt, welche gegenwärtig Licht, abweſend Nacht macht, ſo iſt es derſelbe Grundtrieb, dieſelbe Kraft, welche das Leben liebt und das Leben läßt, den Tod flieht und den Tod ſucht. Das Todesurtheil des Unglücklichen: ich bin nicht ohne Dich, hat ja denſelben Sinn als der Ausruf des Glücklichen: ich bin nur, wenn ich bei Dir bin. Selbſt wer den Heldentod ſtirbt, für ſein Vaterland, für die Freiheit, für ſeine Ueberzeugung das Leben läßt, erklärt dadurch, daß er von dieſen Gütern nicht abſtrahiren kann, daß dieſe Freiheit, dieſe Ueberzeugung für ihn eine Nothwendigkeit iſt, in unauflöslicher Verbindung mit ſeinem Weſen und Leben ſteht.

Der Selbſtmord iſt daher ſo wenig ein Beweis von der Freiheit oder Fähigkeit, „von Allem zu abſtrahiren", daß er vielmehr das Gegentheil beweiſt. Der nur kann von Allem abſtrahiren, der unbeſchadet ſeiner Exiſtenz davon abſtrahiren kann. Wer aber mit dem, wovon er abſtrahirt, zugleich ſeine Exiſtenz, ſich ſelbſt aufgibt, der geſteht dadurch auf ſehr demüthigende, ja vernichtende Weiſe die Gebundenheit und Beſchränktheit ſeines Abſtractionsvermögens ein. Der Wille, der den Leib, das Leben vernichtet, vernichtet ſich ſelbſt und beweiſt dadurch thatſächlich, daß er nichts iſt ohne Leib, ohne Leben, daß ich nicht — wie es in der Hegel'ſchen Rechtsphiloſophie heißt: „ich habe dieſe Glieder, das Leben nur, *inſofern ich will*, das Thier kann ſich nicht ſelbſt verſtümmeln oder umbringen, aber der Menſch" — kraft meines Willens meinen Leib, ſondern umgekehrt nur Willen kraft meines Leibes und Lebens habe. Die Fähigkeit, von Allem zu abſtrahiren, die über alle Naturnothwendigkeit erhabene Willensfreiheit bewieſe der Menſch nur, wenn er auch *vom Tode abſtrahiren, nicht ſterben könnte*, falls er nicht ſterben wollte, wenn alſo Tod und Unſterblichkeit nur von ſeinem Willen abhingen. Da aber dieſes bekanntlich nicht in der Macht ſeines Willens ſteht, ſo beweiſt er durch den freiwilligen Tod nur, daß auch der höchſte Act ſeiner Freiheit innerhalb der Grenze der Naturnothwendigkeit ſtehen bleibt, daß er ſich nur ſelbſt anthut, was er außerdem von der Natur erleidet, daß alſo ſein Wille kein Originalgenie, ſondern nur ein Copiſt der Natur, kein Schöpfer aus Nichts, wozu ihn der philoſophiſche Supranaturaliſt macht, ſondern ein die gegebene Materie zu ſeinen Zwecken verwendender Künſtler iſt.

Ja wohl! wenn ich nicht ſterben könnte, nicht ſterben müßte, ſo könnte ich auch nicht ſterben wollen. Der Wille zu ſterben hat den willenloſen, unvermeidlichen Tod zu ſeiner Grundlage und Unterſtützung. „Daß ich ſterbe, ſagt die zum Tode verurtheilte Antigone zu Kreon, wußt ich längſt fürwahr! Nicht deinen Ausruf braucht' es“. Und Sarpedon ſagt in der Ilias zu Glaukos:

„Trauteſter, wär' uns vergönnt, entflohn aus dieſem Gefechte
Stets unſterblich zu bleiben in niemals alternder Jugend,
Weder ich ſelbſt dann kämpfte, gemiſcht in die vorderſten Streiter,
Noch auch fordert' ich dich zur männerbewährenden Schlacht auf.
Aber dieweil uns doch unzählige Keren (Geſchicke) des Todes
Nah ſtehn, denen entrinnt kein Sterblicher, noch ſie vermeidet,
Auf, daß Anderer Ruhm wir verherrlichen oder den unſern!“

Ein im Sinne unſerer Idealiſten oder Supranaturaliſten freier, ein übernatürlicher Entſchluß wäre nur dann der Entſchluß zu ſterben, wenn es nur einen freiwilligen, aber keinen nothwendigen, natürlichen Tod gäbe, wenn der Menſch nicht ſterbliches, ſondern unſterbliches Leben aufopferte, der Tod im Widerſpruch mit ſeiner Natur ſtände.

Allerdings ſteht der Tod, wie geſagt, im Widerſpruche mit der Natur, ſo lange ſie ſich in ihrem normalen, geſunden Zuſtand befindet, aber ſo lange iſt auch der Tod kein Gegenſtand des Willens. „Nichts,“ ſagt Seneca, „hat uns in ſeiner Gewalt, weil wir den Tod in unſerer Gewalt haben,“ d. h. ſterben können, wenn wir wollen. Aber hängt wirklich nur von unſerm Willen Leben und Tod ab? Leben wir nur, weil wir leben wollen, und können daher jeden Augenblick das Gegentheil, den Tod wollen? Freilich kann ich mich tödten, wenn ich mich tödten will, aber daß ich es will, das eben hängt nicht vom bloßen Willen ab, das ſteht nicht in meiner Freiheit. Ich kann nur dann den Tod wollen, wenn er für mich eine Nothwendigkeit iſt, wofern ich nicht für das Leben Alles, was das Leben erſt zum Leben in meinem Sinne macht, hingeben will. Jetzt aber, wo nichts wider das Leben ſpricht, kein Grund für den Tod vorhanden iſt, iſt es eine bloße Einbildung von mir, wenn ich glaube, mein Leben hinge blos von der Gnade meines Willens ab, iſt es in Wahrheit eine und zwar nicht nur moraliſche, ſondern phyſiſche Unmöglichkeit, mich tödten zu wollen oder tödten zu laſſen. „Du wählteſt Leben und ich wählte Tod.“ Die Wahl zwiſchen dieſen Gegenſätzen iſt richtig an zwei verſchiedene Perſonen vertheilt. Was der Antigone bei ihrem Sinn und Charakter möglich, war der Ismene unmöglich.

„Ich kann, was ich will“, aber nur wenn und wofern ich will, was ich kann, widrigenfalls iſt mein Wollen ein grund- und bodenloſes, ein nur eingebildetes; denn der Grund des Wollens iſt das Können, das Vermögen des Gewollten. Wirklicher, nicht eingebildeter Wille, welcher gewöhnlich mit jenem verwechſelt wird, iſt talentvoller, ſeiner Sache gewiſſer, ſeinem Gegenſtande entſprechender und gewachſener Wille. Ich will Muſiker werden, aber dieſer Wille iſt, wenn er begründeter und eben deswegen erfolgreicher Wille, nur die Offenbarung meines Talents zur Muſik.

So wenig ich durch den bloßen Willen ohne Zeugungsvermögen Kinder zeugen kann, ſo wenig vermag überhaupt der Wille etwas ohne Zeug, ohne Stoff, ohne Organ zu dem, was er will. Wofür der Sinn, die Anlage fehlt, dafür fehlt auch der Wille. Wo Wollen und Können im Widerſpruch ſtehen, wie ſo häufig im bürgerlichen Leben, da kommen eben deswegen auch nur Mißgeburten zum Vorſchein.

So kann denn auch der Menſch nur da ſeinen Tod wollen, wo er in ſich Grund und Stoff zum Tode hat, wo die Kluft zwiſchen Leben und Tod, die ſonſt die Selbſttödtung ihm zur Unmöglichkeit macht, verſchwunden, wo ſein Hirn bereits ſo verbrannt und verzehrt iſt, daß er nur in einem Todtenſchädel ſein Ebenbild erblickt, ſein Herz ſo der Welt abgeſtorben, daß er im Tode nicht den Tod ſeines Lebens, ſondern nur den Tod ſeines Todes ſucht, wo er mit ſeinem Leben nur noch einen Schein, eine Lüge, einen Widerſpruch abthut, im Tode nur den wahren Ausdruck ſeines Weſens und Willens findet. Das triviale „Gleich und Gleich geſellt ſich gern" gilt auch hier. „Der Tod iſt mein Bräutigam," ſagt die zum Tod entſchloſſene Antigone. Wer aber dem Tode ſich vermählt, der begehrt ihn als ein Weſen ſeines Gleichen, der wird von ihm nach dem Geſetz der Wahlverwandtſchaft angezogen, der weidet ſich nicht mehr an der Bildergallerie des Lebens, der hat in dem Tode nur die Tabula rasa des eigenen Sinnes und Selbſts vor Augen. „Meine Seele," ſagt dieſelbe Antigone, „iſt ſchon längſt geſtorben, um den Todten ſich zum Dienſt zu weihn." Kurz ich kann nur ſterben wollen, wenn Das, was im normalen Zuſtand in mir dieſen Willen verhindert, ihm Widerſtand leiſtet, ihn gar nicht aufkommen läßt, beſeitigt iſt. Dieſer Widerſtand iſt die Liebe zum Leben oder der Wille zu leben, weil ich lebe. So wenig ich die Freiheit habe, eine Perſon, die ich wirklich liebe oder ſo lange ich ſie liebe, nicht zu lieben, ſo wenig habe ich die Freiheit, das Gegentheil des Lebens zu wollen, ſo lange ich das Leben liebe. Erſt wenn dieſe Liebe erloſchen oder durch die gewaltſame Aufhebung der Bedingungen, welche das Leben zu einem Gegenſtand der Liebe machen, verdrängt worden iſt, wird mein Wille in Freiheit geſetzt, wird dem Gedanken und Willen des Todes Platz gemacht. Erſt wird das Leben ein Gegenſtand der Gleichgültigkeit, der Langeweile, des Ekels, des Abſcheus, der Verachtung, ehe der Tod ein Gegenſtand des Begehrens wird.

„Ueberall, ſagt der Stoiker Seneca, ſteht dem Menſchen der Weg zur Freiheit offen. Wohin du nur immer blickſt, da findeſt du das Ende der Uebel. Siehſt du jenen abſchüſſigen Ort? Dort ſteigt man zur Freiheit hinab. Siehſt du jenes Meer, jenen Fluß, jenen Brunnen? Die Freiheit wohnt in ihrer Tiefe. Siehſt du jenen kleinen, dürren, unfruchtbaren Baum? Die Freiheit hängt an ihm. Siehſt du deinen Hals, deine Kehle, dein Herz? Sie ſind Auswege aus der Knechtſchaft. Du findeſt dieſe Ausgänge zu beſchwerlich, fragſt nach einem Wege zur Freiheit, der weniger Muth und Stärke erfordert? Jede Ader in deinem Körper iſt ein ſolcher.“ Ja! der Tod iſt von Natur die Freiheit von allen Uebeln, und wem das Leben, es ſei nun aus welchem Grunde es wolle, ein unerträgliches Uebel, für den iſt dieſe Freiheit, aber nur dieſe, Willensfreiheit. Wäre der Selbſterhaltungstrieb der Natur ein unbeſchränkter, ein Trieb ohne Maß und Ziel, ſo gäbe es auch keinen Tod. Allein der Selbſterhaltungstrieb iſt eins mit dem Glückſeligkeitstrieb und dieſer ſteigt und fällt mit der Glückſeligkeitsfähigkeit. Jedes Leben wird ſich mit der Zeit, ſei es durch Krankheit, ſei es durchs Alter, zur Laſt, zum Uebel. Iſt aber das Leben nur noch ein Uebel, ſo iſt der Tod kein Uebel, ſondern ein Gut, ja ein Recht — das heilige Naturrecht des Uebelleidenden auf Erlöſung vom Uebel. Der Tod an ſich iſt keine Strafe für begangene Sünden; er iſt der Lohn für ausgeſtandene Leiden und Kämpfe. Darum ſetzten die alten Griechen und Römer ihren Todten Kränze als Ehren- und Siegeszeichen auf. Der natürliche und freiwillige Tod erfolgen daher nach demſelben Naturgeſetze, welches im Gegenſatz zur aſcetiſchen Moral unſerer ſupranaturaliſtiſchen Philoſophie und Theologie die Pflicht der Selbſterhaltung nur von dem Recht auf Glückſeligkeit — freilich auch keine Glückſeligkeit im ſupranaturaliſtiſchen Sinne — abhängig macht. Allerdings entleibt ſich nicht immer der Menſch auf Grund unheilbarer und unerträglicher Uebel, im Gegentheil häufig nur aus Gründen gekränkter Eitelkeit, verkürzter Gewinnſucht, verſagter Liebhabereien; aber aus was für geringfügigen Urſachen oder Anläſſen entſpringt nicht auch oft der natürliche Tod!

2.

Der Wille innerhalb der Zeit.

Der Wille iſt kein Wunderthäter oder Hexenmeiſter, kein zu jeder Zeit, an jedem Ort, zu jedem beliebigen Kunſtſtückchen bereites Vermögen; der Wille iſt, wie der Menſch überhaupt — was iſt denn der Wille als der wollende Menſch? — an Raum und Zeit gebunden. Was ich hier und jetzt nicht vermag, das vermag ich anderwärts und zu anderer Zeit. Wie viele Selbſtmörder mögen vor der Zeit ihrer unſeligen That ſich vor dem Gedanken an die bloße Möglichkeit einer ſolchen That entſetzt, ſich für abſolut unfähig derſelben gehalten haben und es auch wirklich damals geweſen ſein, wo ſie dieſes dachten! Erſt, wenn die Zeit zu Etwas kommt, kommt auch die Kraft und der Wille dazu. „Ich weiß es unwiderſprechlich, daß Ich, der ich jetzt will, der nämliche Eine bin, der vor Jahren gewollt hat.“ Aber der vor Jahren gewollt hat, exiſtirt nur noch in deiner Erinnerung, in deinen Gedanken, und ſo denkſt du ihn freilich ohne Schwierigkeit und ohne Unterſchied als eins mit dem, der jetzt will. In Wirklichkeit iſt jedoch ein eben ſo großer Unterſchied zwiſchen deinem vormaligen und jetzigen Willen, als zwiſchen deiner vergangenen und gegenwärtigen Exiſtenz überhaupt. „Des Menſchen Wille iſt ſein Himmelreich,“ aber das Himmelreich des Knaben iſt nicht das des Jünglings, und das Himmelreich des Jünglings nicht das Himmelreich des Mannes oder Greiſes.

Was der Menſch zu einer beſtimmten Zeit thut oder leiſtet, das iſt das Höchſte, was er gerade zu dieſer Zeit leiſten kann, die Grenze ſeines Vermögens, ſein letzter Wille, denn mehr kann er nicht leiſten wollen, als er mit Aufgebot aller ſeiner Kräfte leiſten kann, und in dem Gefühle der Erſchöpfung und Leere, die jede auf den höchſten Grad geſteigerte Anſtrengung nach ſich zieht, ſpricht er ſich alle Zukunft ab, begiebt er ſich in Gedanken zu ewiger Ruhe. Aber welche Täuſchung! So wenig die Zeit oder das Blut in ſeinen Adern ſtille ſteht, ſo wenig bleibt ſein Wille ſtehen. Jeder neue Lebensabſchnitt bringt auch neuen Stoff und neuen Willen. Was er früher für ſeinen letzten Willen für alle Zeit hielt, erkennt er jetzt nur als den letzten Willen einer beſtimmten Zeit, und was ihm früher für das abſolute Weſen ſeines Könnens und Wollens galt, das iſt jetzt in den beſcheidenen Rang eines endlichen Weſens zurückgetreten. Aendert ſich aber der Gegenſtand des Willens, ſo ändert ſich auch der Wille ſelbſt. Der Wille iſt durch das, was er will, beſtimmt; eingenommen für ſeinen Gegenſtand, nimmt er deſſen Farbe, deſſen Weſen an. Sich entſchließen iſt ſelbſt ſprachlich eins mit „Partei nehmen". Ein unparteiiſcher, unbeſtimmter, auf alle Dinge, auch die entgegengeſetzteſten ohne Unterſchied ſich erſtreckender Wille, wie es der Wille in abstracto, in Gedanken, iſt in Wirklichkeit ein Unding. „Wer liebt, ſagt Johannes Gochius, ein Lutheraner vor Luther, wird ſo, wie der Gegenſtand ſeiner Liebe iſt. Wenn du das Fleiſch liebſt, ſo biſt du Fleiſch, d. h. du nimmſt die fleiſchliche Form (Weſenheit) an. Wenn du die Natur liebſt, ſo biſt du Natur, weil du die natürliche Form annimmſt; wenn du das Schwein liebſt, ſo biſt du ein Schwein, weil du die ſchweiniſche Form annimmſt. Endlich wenn du Gott liebſt, ſo biſt du Gott, weil du die göttliche Form annimmſt." Die Liebe iſt aber nichts anderes, als der ſinnliche, affectvolle, aber eben deßwegen der wahre, herzensgründliche, radicale Wille des Menſchen. Ein affectloſer Wille iſt ein affectirter, nur gedachter und gemachter Wille. Nimmſt du mir daher den Gegenſtand des Willens, ſo nimmſt du mir den Willen ſelbſt; denn Nichts wollen und nicht wollen iſt Eins. Zu jeder beſtimmten Zeit meines Lebens habe ich aber nur Beſtimmtes gewollt, nur das, was eben damals an der Zeit und in der Kraft war, nicht, was ich jetzt nach ſo und ſo viel Jahren will, was mir vielleicht erſt jetzt und hier zu Ohren oder zu Augen und dadurch zu Bewußtſein gekommen iſt. Nein! was ich einſt gewollt habe, das faßte mein ganzes Weſen in ſich, verſchlang mein ganzes damals vorhandenes Willenscapital. Aber eben deßwegen iſt auch mit dem, was der Knabe wollte, der Wille des Knaben, mit dem, was der Jüngling wollte, der Wille des Jünglings ſchon längſt zu Grunde gegangen. Darum weiß auch nicht der Menſch voraus, was er einſt noch wollen kann und wird, ſo wenig als er voraus weiß, was er noch Alles erleben und erfahren wird.

Ein Wille, der im Voraus, ohne vorhergegangene Leiden, ohne Noth, ohne Grund, ohne Zeit und Raum ſich jeder That für fähig hält, iſt ein Windbeutel.

Alles hat ſeine Zeit, und nur der zeitgemäße Wille iſt kein impotenter und phantaſtiſcher Wille. So hat jedes Alter ſeine Tugenden, aber auch ſeine Mängel und Fehler, und du magſt wollen, ſo viel als du willſt, du wirſt nicht eher frei von ihnen, als bis du die Jahre hinter dir haſt, wo dieſe Untugenden zeitgemäß waren. Wirſt du auch nicht ohne Willen frei von ihnen, ſo wirſt du es doch nur durch den Beiſtand der Zeit. Und du haſt keine Urſache, dich darüber zu beklagen, daß dein Wille durch die Zeit beſchränkt iſt, d. h. daß du nicht wider den Strom der Zeit ſchwimmen kannſt, denn ein zeitgemäßer Fehler iſt beſſer, ſagt und verheißt mehr, als eine unzeitige oder zeitwidrige Tugend. „Die Wahrheit iſt eine Tochter der Zeit,“ aber auch der Freiheit, die ja mit jener identiſch. Jedes Blatt der Geſchichte widerlegt die phantaſtiſche, die ſupranaturaliſtiſche Willensfreiheit. Nicht der Wille, nicht die Vernunft, nur die Zeit, die Zukunft befreit von den Leidenſchaften und Thorheiten, den Laſtern und Uebeln der Gegenwart. Nur, wenn ein Menſch oder Ereigniß der Geſchichte anheimgefallen, werden ſie erſt Gegenſtand eines gerechten, freien Urtheils, zum deutlichen Beweis, daß die Freiheit nur Sache der Geſchichte, daß der Menſch nicht „a priori“ ſondern nur a posteriori frei iſt, d. h. daß eben ſo wohl im Leben des Einzelnen als im Leben der Menſchheit, wie die Wahrheit nur auf den Irrthum, die Vernunft nur auf die Unvernunft, die Humanität des Friedens nur auf die Brutalität des Kriegs, ſo auch die Freiheit nur auf die Sclaverei mit Hülfe der Zeit folgt.

Kant hat ſeinen in der Kritik der reinen Vernunft ausgeſprochenen Lieblingsgedanken, daß die Zeit nichts an ſich, nur eine menſchliche Vorſtellung ſei, nicht die Dinge an ſich ſelbſt, ſondern nur ihre Erſcheinungen betreffe, auch in der Kritik der praktiſchen Vernunft geltend gemacht, ja die Exiſtenz der Willensfreiheit nur von der Nichtigkeit der Zeit für Vernunft und Willen abhängig gemacht; denn in der Zeit ſei jeder Zuſtand die nothwendige Folge des vorhergegangenen, ein in der Zeit befindliches Wirkungsvermögen daher in ſeinen gegenwärtigen Wirkungen beſtimmt durch die Vergangenheit, die „nicht mehr in ſeiner Gewalt", alſo ſei in der Zeit ein Vermögen, welches von ſelbſt, unbedingt durch ein Vorher einen Zuſtand anfange — ein ſolches ſei aber die Willensfreiheit — unmöglich. Ganz richtig: „was vergangen iſt, das iſt nicht mehr in unſerer Gewalt," aber es fehlt der eben ſo richtige und wichtige Nachſatz, daß was vergangen iſt, auch uns nicht mehr in ſeiner Gewalt hat. So hat der Hunger in Folge vorausgegangener Enthaltung oder Entbehrung von Speiſen mich in ſeiner Gewalt, nöthigt mich, nur an den Magen zu denken; iſt aber der Hunger geſtillt und folglich vergangen, ſo habe ich nun Zeit und Freiheit, ſtatt an den Magen, an meinen Kopf zu denken. Primum vivere, deinde philosophari. Erſt leben, dann denken oder philoſophiren. Die Freiheit beſteht nicht darin anfangen, ſondern zuerſt darin, enden zu können. Die Möglichkeit, die Bedingung dieſer Freiheit iſt aber die Zeit. Du kannſt nur anfangen zu denken, wann und wenn du aufhörſt zu genießen, anfangen zu wachen, wann und wenn du aufhörſt zu träumen, anfangen zu zweifeln, wann und wenn du aufhörſt zu glauben. „Neue Liebe, neues Leben," aber keine neue Liebe, ohne daß die alte vergangen iſt, der Zahn der Zeit die Bande, die dich an die alte Liebe und Zeit feſſelten, zernagt hat. Jedes Präſens des Willens ſetzt ein zeitliches Perfectum ſeines Gegentheils oder eines Andern überhaupt voraus. Ich will arbeiten oder mich bewegen, nachdem und weil ich geruht, ruhen, nachdem und weil ich gearbeitet oder mich bewegt, alſo nicht geruht habe. Ohne ein ſolches vorhergegangenes Nicht habe ich keinen Grund, keinen Trieb, keinen Anſtoß zum Wollen. „Ein jegliches hat ſeine Zeit.“ Und frei biſt du nicht dadurch, daß du die Zeit verneinſt, ſondern recht benützeſt und anwendeſt, jedem naturgemäßen Trieb und Bedürfniß ſein Recht, ſeine Freiheit, d. h. ſeinen gebührenden Spiel- und Zeitraum gewährſt. „Theile und herrſche!“ Aber du kannſt nur durch die Zeit die Feinde deiner Freiheit theilen, folglich beherrſchen; du kannſt den Ungeſtüm und Uebermuth deiner Begierden nur dadurch brechen, daß du das „Schicket euch in die Zeit“ zu ihrem Geſetze machſt. Bei den Buddhiſten gehört noch heute zu ihren Grundgeboten: „nicht außer der Zeit zu eſſen.“ Und der Prediger des Alten Teſtaments ruft aus: „Wehe dir Land, deß König ein Kind iſt und deß Fürſten frühe (am Morgen, der zum Gerichthalten und andern Geſchäften beſtimmten Zeit) eſſen. Wohl dir Land, deß Fürſten zu rechter Zeit eſſen, zur Stärke und nicht zur Luſt“ (wörtlich: zum Trinken, Zechen). Ja wohl dir Land, deß Fürſten dem bibliſchen Prediger Gehör ſchenken, aber zugleich auch die Ausſprüche der griechiſchen Weltweiſen: „Erkenne den rechten Zeitpunkt,“ „die Zeit iſt das Weiſeſte“ beherzigen und bethätigen.

Kant beruft ſich zu Gunſten ſeiner metaphyſiſchen und moraliſchen Richtigkeit der Zeit auf „die Reue über eine längſt begangene That bei jeder Erinnerung derſelben, eine ſchmerzliche durch moraliſche Geſinnung gewirkte Empfindung, die ſo fern praktiſch leer iſt, als ſie nicht dazu dienen kann, das Geſchehene ungeſchehen zu machen — aber als Schmerz doch ganz rechtmäßig iſt, weil die Vernunft, wenn es auf das Geſetz unſerer intelligiblen Exiſtenz (das Moraliſche) ankommt, keinen Zeitunterſchied anerkennt und nur fragt, ob die Begebenheit mir als That angehöre, alsdann aber immer dieſelbe Empfindung damit moraliſch verknüpft, ſie mag jetzt geſchehen oder vorlängſt geſchehen ſein.“ Wir verknüpfen aber auch mit dem, was wir empfunden, erlitten und erlebt haben, ohne Unterſchied, ob es jetzt oder vorlängſt geſchehen, in der Erinnerung dieſelben Empfindungen. Die Ohrfeige, die wir als Lehrer einem Schüler unverdienter Weiſe gegeben, brennt uns nach zwanzig oder noch mehr Jahren noch auf dem Gewiſſen, aber die Ohrfeige, die wir als Schüler von einem Lehrer empfangen, wenn auch vielleicht verdienter Weiſe, brennt uns nach eben ſo viel Jahren noch auf dem Geſichte. Wir vergeſſen nicht das Unrecht, das wir einem Andern gethan, aber wir vergeſſen auch nicht das Unrecht, das Leid, den Schaden, den uns ein Anderer zugefügt hat. So erzählt de la Condamine, wie Condorcet in der Lobrede auf ihn berichtet, daß er, als er einſt mit einem ſeiner alten Lehrer zuſammentraf, gefühlt habe, daß er dieſem noch nicht eine bereits vor fünfzig Jahren von ihm erhaltene ungerechte Strafe verziehen hätte. So konnte auch A. v. Haller, wie derſelbe Condorcet in der Lobrede auf ihn erzählt, ſeinen ſtrengen und pedantiſchen Hofmeiſter, an dem er ſich ſchon als Knabe von zehn Jahren mit einer Satyre gerächt hatte, auch ſpäter nie wieder ſehen, ohne unwillkührlich Schrecken zu empfinden.

Wir machen uns Vorwürfe über einſt begangene Handlungen, namentlich, wenn ſie unſere bewußten, noch jetzt uns beläſtigenden Fehler uns vergegenſtändlichen, oder mit unſern gegenwärtigen, erſt ſpäter entwickelten Tugenden, denen wir unſern Namen und Credit verdanken, in Widerſpruch ſtehen, aber wir machen uns dieſe Vorwürfe eben deßwegen erſt jetzt, wo dieſe Fehler nicht mehr mit unſerm Weſen verſchmolzen, ſondern uns nur noch Gegenſtand der Erinnerung ſind, oder doch ſo ſich gemildert haben, daß ſie nicht mehr in ſo craſſer, anſtößiger Weiſe wie früher, zum Ausbruch kommen; denn hätten wir früher ſo gedacht und empfunden, wie jetzt, uns ſchon damals dieſelben Vorwürfe gemacht, ſo würden wir dieſe Handlungen nicht begangen haben. Wir machen es mit den Fehlern unſerer Vergangenheit, wie die Väter mit ihren Kindern, denen ſie die nur von ihnen ererbten Fehler — oft auch Tugenden — von denen ſie ſelbſt nur durch die Zeit oder doch mit der Zeit frei geworden, zum Vorwurf machen. Jedoch, wie geſagt, nicht nur unſere denkwürdigen Thaten, auch unſere denkwürdigen Empfindungen und Anſchauungen, denkwürdigen Leiden und Freuden erhalten ſich in friſchem, ja ewigen, d. h. erſt mit unſerm Bewußtſein erlöſchenden Andenken. Und nicht nur das moraliſch Gute oder Schlechte, das wir gethan, auch das phyſiſch Gute oder Schlechte, das wir erlebt und empfunden haben, loben oder tadeln, ſegnen oder verfluchen wir noch in ſpäter Erinnerung. Selbſt auf Speiſen und Getränke erſtreckt ſich dieſe Kritik der praktiſchen Vernunft. „Ich werd' es nie vergeſſen, was ich beim Herrn von Kreſſen getrunken und gegeſſen.“ So ſchloß einſt eine Nürnberger Grabrede. Und wie oft hört man namentlich aus dem Munde des aufrichtigen Volkes ſolche Ausſprüche! Ein ſo gutes Andenken hinterläßt gutes Eſſen und Trinken. Ewigen Abſcheu dagegen erzeugen auch nur einmal genoſſene oder nur verkoſtete abſcheuliche Speiſen und Getränke. Selbſt rein körperliche Leiden und Schmerzen, wie z. B. die erfrorener Glieder, erneuern ſich mit jedem Winter, wenn wir ſie gleich ſchon vor vielen Jahren erfroren haben, und wir bedauern oder bereuen es dann, daß wir in frühern Jahren, wenn gleich vielleicht aus löblichen, moraliſchen Gründen es verſchmäht haben, uns gegen die Kälte gehörig zu ſchützen.

3.

Die Einheit des Willens und Glückſeligkeitstriebes.

Wie die Verneinung der Zeit für den Willen nicht den Sinn hat: es iſt keine Zeit überhaupt oder ſchlechtweg, ſondern nur: es iſt jetzt keine Zeit zum Genießen, zum Spielen, zum Spazierengehen u. ſ. w. weil jetzt Zeit zum Handeln, zum Arbeiten, alſo dieſe Verneinung ſtets innerhalb der Zeit fällt; ſo fällt überhaupt jede Verneinung, von welcher der Menſch — der Menſch überhaupt, nicht dieſer oder jener Philoſoph — die Vorſtellung ſeiner Willensfreiheit abgezogen oder in welcher er einen Beweis derſelben erblickt hat, nicht jenſeits, ſondern diesſeits einer Naturnothwendigkeit oder eines Naturbedürfniſſes, erſtreckt ſich nur auf das Beſondere und Einzelne einer Sphäre, einer Gattung, aber nicht auf dieſe ſelbſt. Ich kann z. B. von dieſer oder jener Speiſe „abſtrahiren,“ aber nicht von jeder Speiſe, nicht von der Speiſe überhaupt; ich muß eſſen, wenn ich nicht zu Grunde gehen will. Aber dieſe Nothwendigkeit empfinde ich, ſo lange ich wenigſtens noch bei Verſtand und Natur bin, nicht im Widerſpruch mit meinem Weſen und Willen, denn ich bin nun einmal ein der Nahrung bedürftiges Weſen. Ich kann mich nicht ohne dieſes Bedürfniß denken, und es fällt mir daher auch gar nicht ein, meine Freiheit in die Abweſenheit oder Verneinung deſſelben zu ſetzen. Ich ſetze ſie nur darein, daß ich dieſe oder jene Speiſe nicht eſſen kann, wenn ich ſie nicht eſſen will, daß ich nicht abhängig von gewiſſen Speiſen, nicht unglücklich, nicht außer mir vor Aerger bin, wenn ich ſie entbehre, daß ich eſſen kann, was nur immer in die Sphäre, in die Gattung eines menſchlichen Nahrungsmittels fällt. Der Wille iſt Selbſtbeſtimmung, aber innerhalb einer vom Willen des Menſchen unabhängigen Naturbeſtimmung. „Der

Wille iſt die vernünftige Begierde," wie die Philoſophen bis auf Kant faſt einſtimmig behaupteten. Die Gattung oder der Gattungsbegriff iſt es aber, der die Vernunft von den Sinnen unterſcheidet. Die Bäume verdanken wir den Sinnen, oder da die Sinne nichts ſind für ſich ohne das Hirn, d. h. ohne Verſtand oder Vernunft, der ſinnlichen, den Baum der denkenden Vernunft. Der Baum als ſolcher iſt nicht ſinnlich, iſt überſinnlich, aber dieſe Ueberſinnlichkeit betrifft nur die Form, nicht den Inhalt oder Gegenſtand. Der Wille nun iſt die nicht ausſchließlich, wie die unvernünftige Begierde durch dieſen einzelnen und beſondern Gegenſtand, ſondern durch die Gattung deſſelben im Sinne des angeführten Beiſpiels beſtimmte Begierde. „Der Wille iſt ein überſinnliches Vermögen," aber in keinem andern Sinne, als auch der Baum, die Blume, der Menſch überſinnliche Weſen ſind.

Kant hat im Gegenſatze zu ſeiner theoretiſchen Philoſophie in der praktiſchen die bloße Form des Geſetzes zum Gegenſtande und Beſtimmungsgrunde des Willens und dadurch den Willen zu einem ſpezifiſch vom ſinnlichen Begehrungsvermögen verſchiedenen Vermögen, aber eben deßwegen zu einem bloßen Noumenon, auf deutſch: Gedankending gemacht. Das Geſetz iſt freilich ſeiner Form nach ein Nichtſinnliches, ein Ueberſinnliches, aber ſein Gegenſtand, ſein Inhalt iſt ein ſinnlicher, ſo gut als der ſeinem Gattungsbegriff nach überſinnliche Baum in Wahrheit ſinnlich iſt. Aber ſo gehts. Der nicht denkende Menſch ſieht vor Bäumen nicht den Baum, der nur denkende, ſein Denken nicht durch die Sinne unterſtützende und beſtimmende vergißt über dem Baume die Bäume, macht die leere Form zum Inhalt, den Baum ohne Bäume zu einem für ſich beſtehenden Weſen. Kant iſt bei dem Geſetze für ſich ſelbſt als einem Erſten und Letzten ſtehen geblieben.

Das Geſetz iſt rückſichtslos, allgemein, unbedingt, aber es iſt nichts, wenn es nicht vollſtreckt, nicht bethätigt wird, alſo muß es — ſo ſchloß er — ein dem Weſen des Geſetzes entſprechendes Thatvermögen geben, ein Vermögen, welches nur durch das Geſetz beſtimmt wird, unabhängig von allen ſinnlichen Antrieben. Dieſes Vermögen iſt „der reine Wille.“

Aber das Geſetz, wie z. B. das moſaiſche, ſagt nur: „Laß dich nicht gelüſten deines Nächſten Weibes, noch ſeines Knechtes, noch ſeiner Magd, noch ſeines Ochſen, noch ſeines Eſels;“ aber es ſagt nicht: Laß dich überhaupt nicht gelüſten eines Weibes, noch eines Knechtes, noch einer Magd, noch eines Ochſen oder Eſels. Es verbietet mir nicht die Befriedigung meines Geſchlechts- und Eigenthumtriebs, es verbietet mir nur, ſie an dieſem Weibe, dieſem Knechte, dieſem Eſel, die meinem Nächſten gehören, zu befriedigen. Das Verbot: „du ſollſt nicht ſtehlen“ oder „du ſollſt nicht ehebrechen“ iſt allerdings überſinnlich für mich, eine Verneinung meiner Sinnlichkeit, aber nur, wiefern ſie Begierde iſt nach dem Weibe meines Nächſten, nicht meiner Sinnlichkeit überhaupt; denn es iſt ja nur der Geſchlechtstrieb des Andern, der vermittelſt des Geſetzgebers meinem Geſchlechtstrieb dieſes Verbot gibt, dieſe Schranke auferlegt, folglich iſt der Geſchlechtstrieb überhaupt und an ſich geſetzlich anerkannt und geſichert. Das Geſetz, verſteht ſich das geſetzmäßige, gerechte, nicht willkürliche, ariſtokratiſche oder despotiſche, das Geſetz, ſage ich, iſt überhaupt nichts anderes, als mein mit dem Glückſeligkeitstrieb Anderer in Einklang geſetzter Glückſeligkeitstrieb. Wo aber kein Trieb, iſt kein Wille, wo aber kein Glückſeligkeitstrieb, kein Trieb überhaupt. Der Glückſeligkeitstrieb iſt der Trieb der Triebe. Jeder Trieb iſt ein anonymer, weil nur nach dem Gegenſtand, worein der Menſch ſein Glück ſetzt, benannter Glückſeligkeitstrieb. Selbſt der Wiſſenstrieb iſt nur der zuerſt vermittelſt des Verſtandes — ſpäter im Verlauf der Cultur, wo der Wiſſenstrieb ein ſelbſtändiger Trieb wird, im Verſtande — ſich befriedigende Glückſeligkeitstrieb. Warum haben denn die Menſchen zuerſt gefragt, was iſt die Urſache — oder eigentlich der Urheber, der Macher, doch davon abſtrahiren wir hier — von Blitz und Donner, von Tag und Nacht, von Hitze und Kälte und andern ſie in Verwunderung ſetzenden Naturerſcheinungen? Warum? weil ſie mit der Erkenntniß der Urſache die Urſache der Unſicherheit, der Angſt und Furcht, die der Menſch vor fremden, unbekannten Dingen hat, beſeitigen wollten. Die Kelten ſagten zum Alexander nach Arian, daß ſie nichts fürchteten als, es möchte der Himmel über ſie einſtürzen. Wie nahe liegt dieſe Furcht, wenn er im Himmel ein ehernes Gewölbe, in Wolkenbrüchen „das Meer im Himmel“ ſich auf die Erde ſtürzen, in den Sternſchnuppen wirkliche Sterne vom Himmel fallen ſieht! Wie nahe aber dieſer Furcht das Beſtreben, ſich nach dem Grunde oder Ungrunde derſelben umzuſehen, um ſich ſeines Daſeins zu verſichern! Was taſtbar iſt, begreife ich mit meinen Fingern, um deſſen leiblich habhaft und ſicher zu werden, was jenſeits meines Taſtvermögens, das begreife ich mit meinem Verſtande, um ſeiner geiſtig wenigſtens habhaft und ſicher zu werden. Tantum possumus, quantum scimus. Ich kann nur ſo viel, als ich weiß. Wiſſen iſt Vermögen, iſt Macht. Wiſſen will der Menſch, wie etwas geſchieht oder gemacht wird, um es möglicher Weiſe — der Wiſſenstrieb iſt urſprünglich Nachahmungstrieb — ſelbſt mit ſeinen Händen machen zu können, im entgegengeſetzten Falle wenigſtens in Gedanken nachzumachen. Macht, Beſitz — und beſitzen, innehaben, was nicht leiblich beſeſſen werden kann, heißt eben Wiſſen — iſt aber ein Gegenſtand des Glückſeligkeitstriebes.

Es iſt nichts ungereimter, als dem Menſchen ein beſonderes, von ſeinem Glückſeligkeitstrieb unabhängiges „metaphyſiſches Bedürfniß" anzudichten und nun gar zum Grund und Weſen der Religion zu machen, da doch gerade die prima philosophia, die allen anderen Philoſophieen vorangehende Philoſophie der Menſchheit, die Religion aufs ſchlagendſte beweiſt, daß dieſes metaphyſiſche Bedürfniß nur im Dienſte des Glückſeligkeitstriebes ſich befriedigt, daß die Lehre von dem erſten Ding, dem Schöpfer der Welt und die Lehre von den letzten Dingen, der Seligkeit und Unſterblichkeit des Menſchen nur einen und denſelben Gedanken, einen und denſelben Willen ausdrücken und vergegenſtändlichen. Selbſt die Grundunterſcheidung, die Unterſcheidung zwiſchen Urſache und Wirkung, zwiſchen Gegenſtand und Ich, ſtützt ſich nicht nur, wie einſeitige Verſtandesmenſchen behaupten, auf meinen Verſtand, ſondern weſentlich zugleich auf meinen Willen, folglich meinen Glückſeligkeitstrieb, denn wo kein Glückſeligkeitstrieb, iſt auch kein Wille, höchſtens nur ein Schoppenhaueriſcher, d. h. ein Wille der Nichts will.

Der Verſtand iſt das die Dinge in mich hineinſetzende, der Wille aber das dieſe in den Kopf geſetzten Dinge wieder aus mich herausſetzende Weſen oder Vermögen. Hätte ich keinen Willen, ſo hätte ich auch kein Bewußtſein von einer von mir unterſchiedenen Außenwelt. Nur vermittelſt des Willens, nur auf Grund des Glückſeligkeitstriebes unterſcheidet der Verſtand zwiſchen dem vorgeſtellten und dem gegenſtändlichen Dinge, zwiſchen dem Gegenſtande des Adspectus, des Anblicks, und dem Gegenſtande des Usus, des Genuſſes, zwiſchen dem Schauſpiel meines Sehnerven und dem wirklichen Leben, zwiſchen dem Sperling auf dem Dache oder im Kopfe und dem Sperling in der Hand oder im Magen, zwiſchen dem Gefühl des Druckes und der mich drückenden Urſache. Kurz ich unterſcheide zwiſchen Urſache und Wirkung, Gegenſtand und Empfindung mit Verſtand, weil ich mit Willen zwiſchen Wohl und Wehe, Glück und Unglück, Himmel und Hölle, Haben und Nichthaben unterſcheide, ſo ſcharf unterſcheide, wie zwiſchen Leben und Tod. „Sein oder Nichtſein, das iſt die Frage.“ Aber dieſe Frage, wie ſo viele andere, löſt nicht der vom Willen geſonderte und verlaſſene, ſondern nur der mit dem Willen verbundene Verſtand.

Doch wieder zurück zum Ausgangspunkte. Der Wille iſt ein Wort, das nur Sinn hat, wenn es mit einem andern Hauptworte, oder vielmehr, denn er äußert und bezeugt ſich ja nur in Handlungen, mit einem Zeitwort verbunden wird. Die Sprache macht allerdings auch das Wollen zu einem ſelbſtſtändigen Wort, aber dafür gibt es in ihr außer dem majeſtätiſchen und philoſophiſchen „Ich will“ auch ein Wollen in der mir ſinnlich gegenſtändlichen zweiten und dritten Perſon, außer dem Präſens und Infinitiv auch ein Imperfect und einen Conditional des Willens, ſteht kurzum das Wollen unter allen Bedingungen und Weiſen der Endlichkeit und Zeitlichkeit. Mit dem Ich will iſt daher unzertrennlich das Fragewort: Was? verknüpft. Ein von der Materie des Willens abgeſonderter Wille iſt ein Unding. Was will ich denn nun aber? nichts, als das Ende einer Widerwilligkeit, eines Uebels — wo kein Uebel, iſt kein Wille — eines Leidens — wollen heißt nicht leiden wollen — nichts als das Nichtſein meines Nichtſeins, denn nur Wohlſein iſt Sein, wahres Sein. Ich will ſelbſt meinen Tod, aber nur, wenn er das letzte und einzige Mittel iſt, mich von den Miſerabilitäten des menſchlichen Lebens frei zu machen. Mein Wille iſt nur mein dem, was mich drückt und ſchmerzt, was mich unglücklich machen, was mich zu Boden werfen, was mich vernichten will, ſich entgegenſetzendes, entgegenwirkendes Weſen. Wollen iſt Wohlwollen, zunächſt und zwar nothwendiger Weiſe gegen ſich ſelbſt, „denn wer ſich ſelbſt feind, kann auch nicht Andern freund ſein.“ Das Wohl liegt ſo ſehr im Sinne des Wollens, daß ſelbſt ſprachlich „Wille und Wollen ſtammverwandt mit Wahl und Wohl iſt; ich wole oder wohle, wähle, will.“ „Der Wille iſt die Begierde oder das Verlangen eines, ſeis nun wirklichen oder ſcheinbaren Guts“ appetitio boni alicujus. „Alle Weſen, ſagten die ſcholaſtiſchen Philoſophen und Theologen, lieben oder begehren ſich ſelbſt und ihre Vollkommenheit“ se suamque perfectionem appetunt. „Der Wille kann nicht das Gute nicht wollen, nur ein beſonderes Gut will er nicht nothwendig.“ „Das erſte Geſetz des Allmächtigen, ſagt der engliſche Dichter Young in ſeinen Nachtgedanken, lautet: „Menſch liebe dich ſelbſt! Hierin allein ſind freihandelnde Weſen nicht frei.“ Und in dem verſchrieenen „Syſtem der Natur“ heißt es richtig: „Es gehört zum Weſen des Menſchen, nach Wohlſein zu ſtreben oder ſich erhalten zu wollen. Der Schmerz zeigt ihm an, was er vermeiden, das Vergnügen, was er begehren ſoll; es gehört alſo zu ſeinem Weſen zu lieben, was angenehme Empfindungen, zu haſſen, was unangenehme jetzt oder hernach verurſacht; ſein Wille wird nothwendig beſtimmt oder angezogen von den Gegenſtänden, die er für nützlich, nothwendig, abgeſtoßen von denen, die er für ſchädlich hält. Nur durch die Erfahrung erwirbt ſich aber der Menſch die Erkenntniß von dem, was er lieben oder fürchten ſoll, die Erkenntniß, daß bisweilen ein Gut durch ſeine Folgen ein Uebel werden kann und dagegen ein vorübergehendes Uebel ihm ein dauerndes Gut verſchaffen kann. So erkennen wir, daß die Ablöſung eines Gliedes Schmerz verurſachen muß, wir fürchten daher nothwendig dieſe Operation, aber da die Erfahrung uns gelehrt hat, daß der durch dieſelbe bewirkte Schmerz uns das Leben erhalten kann, ſo unterwerfen wir uns dieſem momentanen Schmerz in der Ausſicht auf ein ihn überwiegendes Gut.“ Ja der Menſch ſtrebt nothwendig nach Bienêtre, nach Wohlſein; dieſes Streben gehört zu ſeinem Weſen. Die Philoſophen und Theologen unterſchieden ſonſt die Freiheit als Freiheit vom Zwange, libertas a coactione, von der Freiheit vom Elend, libertas a miseria. Aber der Wille, der frei iſt vom Zwange — von wirklichem, phyſiſchen oder pſychologiſchen Zwange, wie z. B. dem Zwange einer mich des Willens und Verſtandes beraubenden Wuth — iſt zugleich der Wille der Freiheit vom Elend oder Uebel, der Gegenſtand deſſelben ſei nun, welcher er wolle. Ich will heißt, ich will glücklich ſein. Den Glückſeligkeitstrieb des Menſchen unterdrücken, heißt den Willen des Menſchen unterdrücken. Willenloſigkeit iſt widerſtandloſe Hingabe an die Miſerabilitäten des menſchlichen Lebens, ſeien dieſe Miſerabilitäten nun orientaliſche Läuſe und Flöhe, oder occidentaliſche Eminenzen und Excellenzen. „Frei (liberum) und Willig (voluntarium, freiwillig) iſt eins,“ ſagten die frühern Schulphiloſophen, „der Wille iſt weſentlich freier Wille,“ ſagen die jetzigen, aber nur freier im Sinne des Glückſeligkeitstriebes, in dem Sinne, in welchem der Hungrige vom Hunger, der Elende vom Elend, der Sklave, d. h. der Sklave, in dem noch nicht die Sklaverei zur andern Natur geworden, der noch Sinn für das Glück der Freiheit hat, vom Uebel der Sklaverei frei ſein will. Die Deutſchen haben es bis jetzt eben darum auch — auch, weil nicht aus dieſem Grunde allein, wie ſich übrigens von ſelbſt verſteht, — nur zu einer idealiſtiſchen Freiheit gebracht, weil ſie die Freiheit nur im Widerſpruch mit dem Glückſeligkeitstrieb erfaßten, wenn ſie gleich ſich bemühten, aber am unrechten Platz und trop tard dieſen Widerſpruch auszugleichen. Nur die auf den Glückſeligkeitstrieb — freilich nicht Einiger, ſondern Aller — gegründete Freiheit iſt eine volksthümliche und darum unwiderſtehliche politiſche Macht.

4.

Das Princip der Sittenlehre.

Wie reimt ſich denn nun aber der gute Wille gegen ſich ſelbſt mit dem guten Willen gegen Andere, der „eigennützige" Glückſeligkeitstrieb mit der „Uneigennützigkeit" fordernden Moral zuſammen? Wie das Recht innerhalb äußerlicher, peinlicher, erzwinglicher Schranken, ſo ſetzt die Moral innerhalb innerlicher, herzlicher, freiwilliger Schranken den Glückſeligkeitstrieb des Ich mit dem Glückſeligkeitstrieb des Du, des Andern in Uebereinſtimmung. Mein Recht iſt mein geſetzlich anerkannter Glückſeligkeitstrieb, meine Pflicht iſt der mich zu ſeiner Anerkennung beſtimmende Glückſeligkeitstrieb des Andern. Ich will, ſagt mein eigner, Du ſollſt, der Glückſeligkeitstrieb des Andern, ſeis nun in Perſon oder im Namen und Auftrag deſſelben. Wollen und Sollen von Anfang an in ein und daſſelbe, wenn auch in ſich unterſchiedene Ich, abgeſehen von einem mir gegenüberſtehenden, außer meinem Willen und Verſtand exiſtirenden Du, verlegen, heißt ſich ſelbſt die Tortur anthun, ſich ſelbſt nothzüchtigen. Die Moral kann nicht aus dem bloßen Ich oder der bloßen Vernunft ohne die Sinne, ſie kann nur aus der Verbindung von Ich und Du, welches im Gegenſatze zu dem ſich denkenden Ich nur durch die Sinne gegeben iſt, nur aus der Verbindung der Kantiſchen „Autonomie" und „Heteronomie," der Selbſtgeſetzgebung und der Geſetzgebung durch ein vom Selbſt Unterſchiednes abgeleitet und erklärt werden. Dieſes Andere, dieſer

Beſtimmungsgrund des Ichs zur Pflicht iſt aber eben der Glückſeligkeitstrieb des Du. Die Glückſeligkeit, aber nicht die in eine und dieſelbe Perſon zuſammengezogene, ſondern die auf verſchiedene Perſonen vertheilte, Ich und Du umfaſſende, alſo nicht die einſeitige, ſondern die zwei- oder allſeitige, iſt das Princip der Moral. Die Pflichten „gegen ſich ſelbſt“ haben die eigene, die Pflichten aber gegen Andere die Selbſtliebe in der Perſon Anderer zu ihrem Grund und Gegenſtand. Die Pflicht iſt eine Selbſtverleugnung, die aber nur die Selbſtliebe der Andern mir gebietet. Die Moral fordert Uneigennützigkeit, aber ſie ſieht nicht ein, weil ſie nicht mit offenen Augen denkt, nicht an das ſinnliche Du oder gar, wie die Kant'ſche, nicht einmal an den Menſchen, ſondern nur an nicht exiſtirende, blos mögliche vernünftige Weſen denkt, daß hinter dieſer von mir geforderten Uneigennützigkeit nur der übrigens wohlbegründete Eigennutz der Andern ſteckt. Was darum mit meinem Egoismus im Widerſpruch ſteht und daher nicht aus ihm erklärbar iſt, das ſteht im ſchönſten Einklang mit dem Egoismus des Andern. So widerſpricht z. B. wohl das Verbot der Lüge der Neigung und Selbſtliebe des Lügners, aber wie ſehr es im Intereſſe des Belogenen begründet iſt, wie ſehr es mit ſeiner Selbſtliebe oder Liebe zu ſeinem Leben, zum Seinigen überhaupt zuſammenhängt, das beweiſen ſelbſt auf erſchreckliche Weiſe die Marterwerkzeuge, welche die Menſchen erfunden und angewandt haben, um dem Lügner das Geſtändniß der Wahrheit abzuzwingen. Die Moral kann daher nicht von dem Glückſeligkeitsprincip abſtrahiren; verwirft ſie auch die eigene, ſo muß ſie doch die fremde Glückſeligkeit anerkennen, widrigenfalls fällt der Grund und Gegenſtand der Pflichten gegen Andere, fällt ſelbſt die Baſis der Moral weg, denn wo kein Unterſchied zwiſchen Glück und Unglück, zwiſchen Wohl und Wehe, da iſt auch kein

Unterſchied zwiſchen Gut und Böſe. Gut iſt die Bejahung, böſe die Verneinung des Glückſeligkeitstriebes.

Die aus dem bloßen, wenngleich in Beziehung auf Andere gedachten Ich, nicht aus der wirklichen Gemeinſchaft von Ich und Du abgeleitete Moral macht das Gute und das Wohl, das Böſe und das Uebel zu weſentlichen, zu Gattungsunterſchieden, ſo daß das Wohl und Wehe dem Diesſeits der Sinnlichkeit, das Gute und Böſe aber dem nebuloſen Jenſeits des Un- und Ueberſinnlichen zugetheilt wird. Es ſind, ſagt Kant, zwei ganz verſchiedene Beurtheilungen, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böſe derſelben, oder unſer Wohl und Wehe in Betrachtung ziehen. Ja wohl, wenn wir nur in Beziehung auf uns ſelbſt, aber nicht, wenn wir es in Beziehung auf Andere betrachten. Denn daſſelbe, was in Bezug auf den Andern, den Leidenden ein Wohl oder Wehe, iſt in Bezug auf mich, den Thäter, ein Gutes oder Böſes. Wer wehe thut, Uebel zufügt mit dem Willen, dem Vorſatz, Uebles zu thun, der iſt ein Böſewicht, wer dagegen wohlthut, nicht zufällig, ſondern vorſätzlich, der iſt ein Menſch von gutem Willen. Es iſt daher richtig, was Kant ſagt: „das Gute oder Böſe bedeutet jederzeit eine Beziehung auf den Willen und auf Handlungen,“ aber unrichtig, was er hinzuſetzt: „nicht auf den Empfindungszuſtand der Perſon.“ Allerdings nicht auf die Perſon des Handelnden, aber die des Leidenden. Gut und Böſe ſind weſentlich relative Begriffe — relative in dem Sinne, daß ſie, wenigſtens urſprünglich nicht die Beziehung eines Weſens auf ſich ſelbſt, ſondern auf Andere ausdrücken, ſo daß ein nur für ſich allein gedachtes Weſen, woſern anders ein ſolches auch nur denkbar iſt, weder gut, noch böſe iſt, da ihm jeder Grund und Anlaß, jeder Gegenſtand zum Gut- oder Böſeſein fehlt. Es kann alſo bei der Beſtimmung deſſen, was gut, was böſe, nicht von der Perſon des Leidenden und ihrem Empfindungszuſtand abgeſehen werden. Es gibt kein anderes Kennzeichen für Böſeſein, als Uebelthun, kein anderes für Gutſein, als Wohlthun. Wer, nur um ſeine Willensfreiheit zu beweiſen, lebloſe Dinge zerſtört, iſt ein muthwilliger Bube, wer aber gegen empfindende Weſen ſich dieſe Freiheit erlaubt, ohne in ihren Schmerzensäußerungen die Gewiſſensbiſſe des eigenen Glückſeligkeitstriebs zu empfinden, der iſt ein Böſewicht. Der Grad des Uebels beſtimmt daher auch den Grad der Bosheit, wie umgekehrt der Grad des Wohls den Grad der Güte in dem Wohlthäter, den Grad der Verpflichtung in dem Empfänger.

Die Eltern, ſagten die Alten, ſollen wir wie Götter verehren. Warum wie die höchſten Weſen? weil wir ihnen das Leben, das höchſte Gut verdanken. Die Eltern verpflichten ihre Kinder zum Gehorſam, zur Dankbarkeit, zur Ehrerbietung, aber ſie gründen die Forderung dieſer moraliſchen Geſinnung nur auf die Empfindung der ihnen erwieſenen Wohlthaten. „Liebet die euch haſſen,“ heißt es wohl in der chriſtlichen Moral; aber in der chriſtlichen Dogmatik heißt es dagegen: „Laßt uns ihn lieben, denn er hat uns zuerſt geliebt.“ Die Liebe iſt „guter Wille,“ aber dieſer gute Wille will nur das Wohl der geliebten Perſon; ſie iſt der Glückſeligkeitstrieb des Menſchen, der aber nur in und mittelſt der Befriedigung des Glückſeligkeitstriebes des Andern ſich ſelbſt befriedigt. Die Liebe verlangt Gegenliebe, d. h. Liebe für Liebe, aber nicht Küſſe für Maulſchellen, Liebkoſungen für Fußtritte, Schmeicheleien für dem Glückſeligkeitstrieb angethane Injurien. Die innigſte und vollkommenſte Form der Liebe iſt die geſchlechtliche; aber man kann hier nicht ſich ſelbſt beglücken, ohne zugleich, ſelbſt unwillkürlich, den andern Menſchen zu beglücken, ja, je mehr wir den Andern, deſto mehr beglücken wir uns ſelbſt. Worin beſteht denn nun aber die Sittlichkeit der Liebe? darin, daß ich vom Glückſeligkeitstrieb abſtrahire, daß ich mir weis mache, nur aus Pflicht, aus Achtung gegen das göttliche oder moraliſche Gebot: Mehret euch! mich zu begatten; nein! nur darin, daß ich, indem ich mich ſelbſt beglücke, zugleich das andere Ich beglücke, daß ich nur in Uebereinſtimmung mit ſeinem Glückſeligkeitstrieb den meinigen befriedigen will. Wie aber im Geſchlechtsverkehr, nur hier auf allerempfindlichſte Weiſe, ſo iſt im menſchlichen Verkehr überhaupt, nur da auf mittelbarere und entferntere Weiſe, durch die Natur der Sache, die Befriedigung der eigenen an die Befriedigung der fremden Selbſtliebe geknüpft, ſelbſt ohne Wiſſen und Willen wenigſtens des kurzſichtigen und ſelbſtſüchtigen Menſchen. Wohl beneidet „der Töpfer den Töpfer,“ der Kaufmann den Kaufmann, gründet in Gedanken, oft in Wirklichkeit ſein Glück nur auf das Unglück ſeines Concurrenten, aber gleichwohl iſt dies nur zufällig — denn, abgeſehen von andern Gründen, es gibt ja, wie ſchon der alte Heſiod ſagt, nicht nur einen böſen, ſondern auch guten, wohlthätigen Wettſtreit — und nur Nebenſache, denn in der Hauptſache, in der Beziehung des Producenten auf die Conſumenten, des Verkäufers auf die Käufer iſt die eigene Wohlfahrt nur an die fremde geknüpft, denn wenn die Andern nichts ſind und nichts haben, ſo habe und bin auch ich Nichts. Was anderes kann alſo die Aufgabe der Moral ſein, als dieſes in der Natur der Dinge, in der Gemeinſchaft ſelbſt von Luft und Licht, von Waſſer und Erde gegründete Band zwiſchen eigener und fremder Glückſeligkeit mit Wiſſen und Willen zum Geſetz des menſchlichen Denkens und Handelns zu machen? Eine Moral dagegen, welche dieſes Band zerreißt, welche die Fälle, wo Pflicht und Glückſeligkeitstrieb in Widerſtreit gerathen, zu ihrem Ausgangspunkt, zum Grunde dieſer Zertrennung macht, was anders kann ſie ſein, als willkürliche Menſchenſatzung und Caſuiſtik? Denn ſo oft auch dieſe Fälle ſich ereignen, ſie bilden nur die Ausnahme, aber nicht die Regel. Was die Regel oder vielmehr das Geſetz des Lebens, das iſt auch das Geſetz der Moral oder muß es wenigſtens ſein, wenn ſie nicht ein bloßes Gedankending ſein will. Wenn, wie Kant ſagt: „das gerade Widerſpiel des Princips der Sittlichkeit iſt, wenn das der eigenen Glückſeligkeit zum Beſtimmungsgrund gemacht wird;“ nun, ſo iſt die Sittlichkeit das gerade Widerſpiel des Princips des Lebens; denn ich kann nicht leben, wenn ich nicht mein Wohl, meinen Nutzen oder Vortheil zum Beſtimmungsgrunde meines Willens mache. Wie kann ich z. B. leben, wenn ich als Bauer meine Producte, als Kaufmann meine Waaren, als Handwerker meine Arbeiten aus Uneigennützigkeit verſchenke oder auch nur ohne „Profit“ verkaufe? „Ja das darf ich freilich nicht, denn ich habe auch Pflichten gegen mich ſelbſt.“ Aber was ſind denn dieſe Pflichten anders als die hinter dem demüthigen und ſcheinheiligen Namen der Pflicht verſteckten Rechte der eigenen Glückſeligkeit? Warum willſt du ſie alſo nicht offen anerkennen und bekennen, daß, was der Gegenſtand der Pflicht, im Leben auch der Gegenſtand des Glückſeligkeitstriebes iſt? Es iſt die Pflicht, die von Tag zu Tag, von Jahr zu Jahr, von der Jugend bis zum Greiſenalter den Bauern auf ſeine Aecker und Felder, den Handwerker in ſeine Werkſtatt, den Kaufmann in ſein Comptoir, den Beamten in ſein Bureau ruft. Aber iſt dieſe Pflicht nicht zugleich ſein Vortheil, Gebot ſeines Glückſeligkeitstriebes?

Ueberdies iſt der Streit zwiſchen Pflicht und Glückſeligkeit kein Streit zwiſchen verſchiedenen Principien, ſondern nur zwiſchen demſelben Princip in verſchiedenen Perſonen, zwiſchen eigener und fremder Glückſeligkeit. Kant dagegen ſagt in ſeiner

Metaphyſik der Sitten: „Das Princip der eigenen Glückſeligkeit iſt verwerflich . . . weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die ſie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit vernichten, indem ſie die Bewegurſachen zur Tugend mit denen zum Laſter in eine Claſſe ſtellen und nur den Calcul beſſer ziehen lehren, den ſpecifiſchen Unterſchied beider aber ganz und gar auslöſchen.“ Und in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft erläutert er dieſen Unterſchied oder vielmehr Gegenſatz durch folgendes Beiſpiel: „Der im Spiel *verloren* hat, kann ſich wohl über ſich ſelbſt und ſeine Unklugheit *ärgern*, aber wenn er ſich bewußt iſt, im Spiel *betrogen* (obzwar dadurch gewonnen) zu haben, ſo muß er ſich ſelbſt *verachten*, ſobald er ſich mit dem ſittlichen Geſetze vergleicht. Dieſes muß alſo doch wohl etwas Anderes, als das Princip der eigenen Glückſeligkeit ſein. Denn zu ſich ſelber ſagen zu müſſen: ich bin ein *Nichtswürdiger*, ob ich gleich meinen Beutel gefüllt habe, muß ich doch ein ganz anderes Richtmaß des Urtheils haben, als ſich ſelbſt Beifall zu geben und zu ſagen: ich bin ein *kluger* Menſch, denn ich habe meine Caſſe bereichert.“ Allerdings iſt das ſittliche Geſetz etwas Anderes, als die eigene Glückſeligkeit, wenn dieſe nur in Betrug, Diebſtahl und Mord beſteht. Wenn aber, um bei dem Kant'ſchen Beiſpiel zu bleiben, zwei um Geld mit einander ſpielen, ohne ſich zu betrügen, iſt dann nicht auch der Gewinn, die eigene Glückſeligkeit die Bewegurſache ihrer Handlung? Oder ſteht die gegenſeitige Verpflichtung, ſich nicht zu betrügen, ſich ſtreng an die Geſetze des Spiels zu halten, im Widerſpruch mit der eigenen Glückſeligkeit auf beiden Seiten? Aber kann denn nicht auch der Betrüger betrogen werden, wenn das Verbot des Betrugs wegfällt? Warum ſage ich denn als Betrüger zu mir: „ich bin ein Nichtswürdiger?“ Nur darum, weil, wenn ich ſtatt der Betrüger der Betrogene wäre, ich dem Andern den Vorwurf der Niederträchtigkeit machen würde — nur darum alſo, weil es der Wille meines eigenen Glückſeligkeitstriebes iſt, nicht übervortheilt, nicht betrogen zu werden. Offenbar ſagt auch urſprünglich oder zuerſt nicht der Betrüger ſelbſt zu ſich, ſondern der Betrogene zum Betrüger: Du biſt ein Nichtswürdiger. Die Stimme des Gewiſſens iſt ein Echo von dem Racheruf des Verletzten. Man hat im Gewiſſen ein über- und außermenſchliches Weſen zu entdecken geglaubt, aber über dieſem Deus ex machina vergeſſen, daß auch hier homo homini Deus, der Menſch dem Menſchen Gott iſt, nur daß hier dieſer menſchliche Gott kein Retter, ſondern Rächer iſt. Das Ich außer mir, das ſinnliche Du iſt der Urſprung des überſinnlichen Gewiſſens in mir. Mein Gewiſſen iſt nichts anderes, als mein an die Stelle des verletzten Du ſich ſetzendes Ich, nichts anderes als der Stellvertreter der Glückſeligkeit des Andern auf Grund und Geheiß des eigenen Glückſeligkeitstriebes. Denn ich kann nur, weil ich aus eigener Empfindung weiß, was Schmerz iſt, nur aus demſelben Grunde, aus welchem ich Schmerzen fliehe, mir über die Andern bereiteten Schmerzen ein Gewiſſen machen, nur aus demſelben Grunde, aus welchem ich nicht will, daß man mich beſchädige, Reue über Andern zugefügten Schaden empfinden, nur aus demſelben Grunde, aus welchem ich mich ärgere, im Spiel verloren zu haben, den Vorwurf der Nichtswürdigkeit mir machen, wenn ich durch Betrug gewonnen, durch Betrug dem Andern Aerger über ſeinen Verluſt bereitet habe. Der ſittliche Wille iſt der Wille, der kein Uebel thun will, weil er kein Uebel leiden will. Ja, nur der Wille, der kein Uebel leiden will, alſo nur der Glückſeligkeitstrieb iſt das moraliſche Geſetz und Gewiſſen, das den Menſchen abhält oder abhalten ſoll, Uebles zu thun.

Aber nicht der Glückſeligkeitstrieb, wie ihn Kant ſich und ſeinen Leſern vorgeſtellt, denn dieſer gibt uns ſeiner Prima Donna, der Pflicht zu Liebe kein naturgetreues Bild, ſondern nur eine Carricatur deſſelben; er ſtellt ihn uns nur in der Perſon eines ekelhaften Ariſtokraten, nicht in der Perſon eines ſchlichten Volksmannes vor. Er eignet daher der Pflicht das Gute, dem Glückſeligkeitstrieb aber nur das Angenehme zu — ein nach ihm vom Guten der Gattung oder Art nach unterſchiedenes Ding oder Object. Erläutern wir dies durch ein Beiſpiel. Die Selbſterhaltung iſt nach der Moral, auch der Kantiſchen, eine Pflicht, folglich iſt auch das Eſſen, als ein nothwendiges Selbſterhaltungsmittel Pflicht. Die Moral hat nun, nach Kant, nur die der Pflicht der Selbſterhaltung entſprechende Speiſen zu ihrem Gegenſtande, und Speiſen, die zur Selbſterhaltung genügen, ſind gute; der Glückſeligkeitstrieb dagegen iſt ein Gourmand, er geht nur auf Speiſen, die angenehm ſind, die den Gaumen kitzeln, auf Leckerbiſſen aus, und Kant hat daher recht: jeder hat „ſeine eigene Glückſeligkeit,“ d. h. ſeine eigenen Leckerbiſſen und Lieblingsſpeiſen. Iſt denn aber dieſer Leckerbiſſentrieb der natur- und pflichtmäßige, der demokratiſche, populäre Glückſeligkeitstrieb? Stimmen nicht alle Menſchen darin überein, daß ſie vor Allem ihren Hunger ſtillen wollen? Und iſt nicht die bloße Stillung des Hungers auch angenehm? Iſt nur die Trüffelpaſtete oder Mandeltorte des Kant'ſchen Glückſeligkeitstriebes, nicht auch das trockene Brot der Pflicht ein Leckerbiſſen, wenn man hungrig iſt? Iſt das Brot nicht eben ſo gut als die Torte ein Gegenſtand des Glückſeligkeitstriebes? Gibt es nicht unzählige Menſchen, die glücklich ſind, wenn ſie nur ihr tägliches Brot und zwar Brot in ſeiner engſten Bedeutung haben? Iſt alſo nicht der Glückſeligkeitstrieb eben ſo gut als die Pflicht ein Stoiker, wenn auch unfreiwilliger?

Und iſt nicht bei dieſen Menſchen, welche die Majorität des Menſchengeſchlechts bilden, das Brot, der Gegenſtand ihres Glückſeligkeitstriebes, untrennbar der Gegenſtand ihrer Pflicht, ihrer bürgerlichen und moraliſchen Thätigkeit? Sind deßwegen dieſe Menſchen unmoraliſche? Nun dann iſt die Moral nur eine Sache der Wohlhabenden und Wohlbeſtellten, die, weil für ihr Wohl ſchon von Hauſe aus geſorgt, ihr Glückſeligkeitstrieb ſchon befriedigt iſt, hinreichend Muße haben, die Moral vom Glückſeligkeitstrieb abzuſondern und für ſich ſelbſt zum Gegenſtand ihres Denkens zu machen.

5.

Der Unterſchied der Nothwendigkeit.

Nun wieder zurück zum Willen im Einklang, aber auch im Widerſpruch mit dem franzöſiſchen „Syſtem der Natur“, denn wie der Wille nach Alter und Geſchlecht, ſo iſt er auch nach Nationalität verſchieden, der franzöſiſche und deutſche Wille alſo nicht unterſchiedslos derſelbe. „Wenn ich,“ heißt es daſelbſt bald nach der oben angeführten Stelle, „gequält von brennendem Durſt eine Quelle erblicke, ſteht es in meiner Macht, die Befriedigung eines ſo lebhaften Bedürfniſſes zu wollen oder nicht zu wollen? Man wird zweifelsohne zugeſtehen, daß es mir unmöglich iſt, es nicht befriedigen zu wollen, aber ſagen, daß, wenn ich in dem Augenblick, wo ich das Waſſer trinken will, erfahre, daß es vergiftet iſt, ich dennoch ungeachtet meines Durſtes mich deſſelben enthalten werde und daraus den Schluß ziehen, daß ich frei bin. Aber fälſchlich, denn wie der Durſt mich nothwendig beſtimmte zum Trinken, ehe ich wußte daß das Waſſer vergiftet, eben ſo nothwendig beſtimmt mich nun dieſes Wiſſen nicht zu trinken. Das Verlangen oder der Wunſch (le desir), mich zu erhalten, ſetzt den erſten Anſtoß, den der Durſt meinem Willen gab, außer Wirkſamkeit, der zweite Beweggrund wird ſtärker als der erſte; die Furcht vor dem Tode bekommt nothwendig die Oberhand über die peinliche Empfindung des Durſtes. Freilich kann der Durſt ſo brennend ſein, daß ein Leichtſinniger ohne Rückſicht auf die Gefahr dieſes Waſſer zu trinken wagt; aber dann bekommt eben der erſte Anſtoß oder Beweggrund wieder die Oberhand. Aber wir mögen das Waſſer trinken oder nicht trinken, beide Handlungen ſind auf gleiche Weiſe nothwendig, beide ſind Wirkungen des Beweggrundes, welcher die größte Macht und Gewalt über den Willen hat." Beide Handlungen ſind allerdings nothwendig, allein, wie es in Wirklichkeit überhaupt keine abſtracte, d. i. einförmige, unterſchiedsloſe, inhaltsloſe Nothwendigkeit gibt, ſo iſt auch hier die Nothwendigkeit in beiden Fällen nicht eine und dieſelbe. Die Nothwendigkeit, die mich beſtimmt, das vergiftete Waſſer zu trinken, ſteht im Widerſpruch, die Nothwendigkeit dagegen, die mich beſtimmt, es nicht zu trinken, ſteht im Einklang mit meinem Weſen und Willen. Ich liebe das Leben und liebe es nothwendig, fürchte, verabſcheue, haſſe daher auch nothwendig Gift, Verderbliches, Lebenfeindliches überhaupt. Das Syſtem der Natur hat recht. Aber dieſe Nothwendigkeit iſt eine herzliche, innige, willige, wonnige, mit meinem Ich identiſche und inſofern oder in dieſem Sinne freie, während die Nothwendigkeit der unbezähmbaren Begierde eine gehäſſige, feindſelige, unmenſchliche, unglückliche iſt. Frei iſt der Vogel in der Luft, der Fiſch im Waſſer, frei iſt jedes Weſen da, wo es ſich in Uebereinſtimmung mit ſeinem Weſen befindet und handelt — ſo auch der

Menſch. Wer aber aus Durſt das vergiftete Waſſer trinkt, der handelt nicht in ſeinem Sinne, nicht in Uebereinſtimmung mit ſich, denn er will nur ſeinen Durſt ſtillen, aber nicht ſich ſelbſt vergiften, handelt alſo wider ſeinen Willen, wider ſein ſich ſelbſt liebendes, leben wollendes Weſen, hingeriſſen, beherrſcht von ſeiner Begierde, als wie von einer von ihm unterſchiedenen, feindſeligen Macht.

Verſchiedene Beweggründe wirken zwar in verſchiedenen Individuen mit gleicher Nothwendigkeit, aber deßwegen ſind ſie nicht an ſich ſelbſt von gleichem Werth und Gewicht, gleicher Nöthigungskraft. Der eine Beweggrund iſt ein Beweggrund erſten, der andere ein Beweggrund zweiten Ranges, der eine ein urſprünglicher, der andere ein abgeleiteter, ſelbſt wieder von einem Beweggrund abhängiger. Der Wille zu trinken, iſt zunächſt nur der Wille, den Durſt zu löſchen, aber zuletzt der Wille, zu leben. Ich lebe nicht, um zu trinken, ſondern ich trinke, um zu leben. Der Wille zu trinken iſt nicht der erſchöpfende Ausdruck meines Weſens, ich bin kein Waſſerſchlauch, kein Bier- oder Weinfaß. Mein Blut enthält zwar drei Viertel Gewichtstheile Waſſer, aber außerdem noch viele andere Stoffe, welche es erſt zu Blut, alſo zu dem mein Weſen begründenden Stoff machen. Das Waſſer iſt nur *ein* Bedürfniß, nur ein Theil von mir. Wer daher die Nothwendigkeit, aus Durſt vergiftetes Waſſer zu trinken, der Nothwendigkeit, aus Selbſterhaltungstrieb es nicht zu trinken, gleich ſetzt, der löſcht den Unterſchied zwiſchen Waſſer und Blut, zwiſchen dem Theil und dem Ganzen, zwiſchen der Minorität und der Majorität des menſchlichen Lebens aus. Nur der Leichtſinn oder vielmehr Unſinn kann daher im Leben ſowohl als im Denken einem Tropfen oder Schluck Waſſer ein Menſchenleben aufopfern. Sinn, Verſtand gehört aber nothwendig zum Willen, denn nur durch ihn weiß ich, was ich wollen oder nicht wollen, thun oder laſſen ſoll, der praktiſche Verſtand iſt nichts als mein wohlverſtandener Wille. Ich will meinen Durſt löſchen, aber ich will mir nicht Gutes thun, um mir übel zu thun oder gar das größte Uebel, den Tod mir zuzufügen; ich will lieber den Durſt, als den Tod leiden. Wer daher vergiftetes Waſſer trinkt, der will aus Miß- und Unverſtand, was er bei Verſtand nicht will; er bekennt daher auch unmittelbar nach der That durch ſeine Verzweiflung, daß er ein Selbſtmörder wider Willen iſt.

Gleichwohl beſtätigt auch dieſe That, wenngleich auf widerſinnige und widerſprechende Weiſe, daß: ich will, nichts anderes heißt, als: ich will einer Qual, einer Laſt, eines Uebels überhaupt mich entledigen, ich will frei, glücklich ſein, wenn auch nur auf einen Augenblick. Der Durſt nöthigt mich, das vergiftete Waſſer zu trinken, aber dieſe Nöthigung iſt zugleich nur der Wille, mich glücklich, mich frei von der Pein des Durſtes zu machen. Wider Willen leide ich Durſt, aber mit Willen ſtille ich ihn, Durſt iſt Nothwendigkeit, aber Trinken Freiheit, Durſt leiden die Hölle, aber den Durſt ſtillen das Himmelreich. Die Hölle der Natur hat daher — im Vorbeigehen bemerkt! — nichts gemein mit der ſinnloſen, wahrhaft teufliſchen Hölle der Theologie, denn die natürliche Hölle quält nicht den Menſchen, um ihn zu quälen, iſt nicht, wie die theologiſche, ewige, in ſich ſelbſt befriedigte Schadenfreude der Seligen im Himmel, nein! ſie iſt ſich ſelbſt zur Qual, ſich ſelbſt feind, indem ſie dem Menſchen feind iſt; ſie will enden; ſie will ihr Gegentheil, das Himmelreich, denn der Durſt iſt ja ſelbſt nur der Wille zu trinken, nicht zu durſten. Der mit dem Glückſeligkeitstrieb identiſche Freiheitstrieb iſt das Weſen der Natur, das Weſen des Menſchen, der ja nichts anderes iſt als die menſchliche Natur im Unterſchiede von der übrigen organiſchen und unorganiſchen Natur. Die Natur hat mir nicht nur die Nothwendigkeit des Durſtes aufgebürdet, ſie hat mir auch in den Werkzeugen und Mitteln, ihn zu ſtillen, die Freiheit vom Durſte eingeräumt, damit die Freiheit, noch an ganz andere Dinge zu denken als an den Durſt; denn wer kein Waſſer im Leibe hat, der hat in ſeinem Kopfe nur Waſſer — der Durſtige träumt vom Trinken — der leidet gleichſam an der Hirnwaſſerſucht. Einen Trieb überhaupt befriedigen, heißt ſich von ihm befreien, wenn auch nur momentan.

6.

Nothwendigkeit und Verantwortlichkeit.

„Ich will." Wer wird das leugnen? Wer ſelbſt nicht zugeben, daß eben ſo wie das Ich der Wille in dieſem Satze ein abſoluter, ein ſchlechthin unbeſtimmter, ein ſich nur aus ſich ſelbſt, d. h. aus Nichts beſtimmender Wille iſt? Nur iſt nicht zu vergeſſen, daß dieſer Wille nur ein gedachter, daß der wirkliche Wille ſtets nur der Wille eines beſtimmten Weſens iſt. Führe eine beliebige Menge Menſchen in einen Buchladen und laß Jeden nach Belieben ſich ein Buch ausſuchen. Jeder wird ſagen: ich will, aber der eine: ich will dieſen Roman, der andere ich will dieſe Reiſebeſchreibung, der dritte: ich will dieſes philoſophiſche Werk, jeder aber durch die Verſchiedenheit ſeines Willens nur die Verſchiedenheit ſeines Weſens, das er zwar mit Willen, aber nicht durch ſeinen Willen hat, beweiſen. Wäre das „Ich will" in allen ein gleiches, unbeſtimmtes, freies, ſo wäre das nothwendige Reſultat des Wollens oder Wählens Nichts, denn mit dem Unterſchied des

Wollens wäre auch der Unterſchied des Gegenſtandes aufgehoben. Wo aber der Unterſchied des Gegenſtandes wegfällt, fällt auch der Grund des Wollens ſelbſt weg. Wo kein Unterſchied zwiſchen Flüſſigkeit und Trockenheit, iſt auch kein Unterſchied zwiſchen Durſten und Trinken, folglich kein Grund zum trinken wollen vorhanden. Kurz Wollen heißt Etwas wollen, Etwas wollen aber ſezt Etwas ſein voraus. So will ich dieſes philoſophiſche Werk, weil ich ſelbſt, wenn auch nur meiner Neigung und Anlage nach, Philoſoph, dieſen Roman, weil ich ſelbſt Dichter bin. Allerdings iſt die Beſtimmtheit meines Weſens keine ſo enge und beſchränkte, daß ich nur zur Lectüre dieſes Buchs, zu dem ich mich jezt beſtimmte, beſtimmt wäre. Nein! dieſe Beſtimmtheit hat eine gewiſſe Weite, einen Umfang, innerhalb deſſen mir die Wahl zwiſchen dieſem oder jenem Buche frei ſtand. Nur die Gattung, zu der das ausgewählte Buch gehört, iſt eins mit der Gattung, zu der der Wähler ſelbſt gehört, eins mit ſeiner Weſensbeſtimmtheit. Der Grund, die Nothwendigkeit, die mich zu dieſem Romane beſtimmt, iſt nicht die nämliche, welche mich zu Romanen, zu Dichtungen überhaupt beſtimmt oder bewegt. Es waren nur ganz beſondere, außerweſentliche, zufällige Gründe, die mich gerade zu dieſem Buche beſtimmten, während der Grund, der mich zur Gattung dieſer Lectüre ausſchließlich oder doch hauptſächlich beſtimmt, eins mit dem Grunde iſt, warum ich dieſer beſtimmte Menſch überhaupt bin.

Die Theologie unterſchied — unterſchied, ſage ich, denn die nennenswerthe Theologie hat keine gegenwärtige Zeit mehr, gehört der Vergangenheit an — den Willen Gottes „in den natürlichen oder nothwendigen und in den freien Willen. Mit jenem will Gott was er nicht kann nicht wollen, mit dieſem will er das, was er auch nicht wollen oder deſſen Gegentheil er wollen könnte.

In erſterer Beziehung will er ſich ſelbſt, in letzterer die erſchaffenen Dinge." Wie aber das göttliche Weſen nur das in höchſter Allgemeinheit und Abgezogenheit gedachte, deßwegen aber namenloſe, geheime menſchliche Weſen iſt, ſo iſt auch der göttliche Wille nur der geheime, ungenannte, gerade darum aber wahre Wille des Menſchen, denn ſeinen wahren Willen ſpricht der Menſch nur im Geheimen, nur unter dem Schutze und Fittig der göttlichen Auctorität aus. Auf den gegenwärtigen Fall angewendet, heißt dieß alſo: mit nothwendigem oder natürlichem Willen beſtimme ich mich in dem Buchladen der Welt zu einer Reiſebeſchreibung, wenn anders, wie ſich von ſelbſt verſteht, der Trieb, Länder und Völker kennen zu lernen, zu einem philoſophiſchen Buch, wenn anders der Trieb zu denken, zu einem dichteriſchen, wenn anders der Trieb zu dichten oder die Dichtkunſt meine charakteriſtiſche Gattungs- oder Weſensbeſtimmtheit iſt. Ich muß denken; ich muß dichten; ich muß reiſen, wenn auch nur im Kopfe. Mit derſelben Innigkeit und Nothwendigkeit, mit der ich mein Sein und Weſen will und liebe, will ich als Reiſeluſtiger das Reiſen und folglich eine Reiſebeſchreibung, als Dichtluſtiger die Dichtung und folglich ein dichteriſches Werk. Aber mit freiem Willen wähle oder will ich dieſes Werk, weil ich recht gut ſtatt deſſen auch ein anderes wählen könnte. Ich will nur um jeden, auch den theuerſten Preis ein poetiſches Werk, ſpricht der Freund der Poeſie, gleichgültig iſt mir jetzt das Individuum: ob Homer, ob Milton, ob Göthe oder Schiller, gleichgültig ſelbſt ob Epos, ob Drama, ob Tragödie oder Komödie; nur *eine* Forderung ſtelle ich in dieſer grenzenloſen Büchernoth, in dieſer langweiligen Einöde, in der ich mich befinde: es muß ſchlechterdings ein poetiſches ſein, denn ich kann und will nun einmal kein anderes Buch leſen. Die Willensfreiheit, oder vielmehr das, was die Menſchen zur Annahme derſelben beſtimmt und ſelbſt berechtigt, was die Vorſtellung derſelben erzeugt oder ihr zum Grunde liegt, das beruht nur, wie ſchon oben ausgeſprochen wurde, auf dem Unterſchied zwiſchen der Gattung und ihren Arten oder Individuen, d. h. zwiſchen dem unbedingten (freilich wie Alles in der Welt relativ iſt, nur vergleichsweiſe unbedingten), unerſetzbaren, mein Weſen erſchöpfenden, von mir ununterſcheidbaren, nothwendigen Beweggrund oder Willen, womit ich die Gattung eines Gegenſtandes will, und zwiſchen dem durch andere Beweggründe erſetzbaren und eben deßwegen von mir ablösbaren, nicht nothwendigen oder nur bedingt nothwendigen, an ſich gleichgültigen, unweſentlichen Beweggrund oder Willen, mit dem ich gerade dieſen Gegenſtand wähle. Dieſen Unterſchied aufheben, Alles über den Löffel der einen und ſelben Nothwendigkeit barbiren, heißt den Unterſchied zwiſchen Rock und Hemd, zwiſchen Hemd und Haut, zwiſchen Kopf und Zopf, zwiſchen Stirnbein und Steißbein aufheben.

Dieſer Unterſchied wird aber eben ſo gut aufgehoben, wenn man die Willensfreiheit auf alle Handlungen des Menſchen ohne Unterſchied ausdehnt. „Eine freie Handlung, heißt es, iſt eine ſolche, welche trotzdem daß ſie geſchehen iſt, auch hätte unterlaſſen werden, von der das Gegentheil hätte geſchehen können. Das aber, wovon auch das Gegentheil geſchehen kann, heißt zufällig. Zufälligkeit gehört alſo zu einer freien Handlung.“ Was ich aber eben ſo gut thun, als unterlaſſen kann, das kann ich ohne Schaden und Verluſt, ohne Schmerz und Kampf fahren laſſen, das hängt ſo locker und oberflächlich mit mir zuſammen, als der Rock mit meinem Leibe. Ich ſage: der Rock, nicht das Hemd, denn ob es gleich ſehr viele Menſchen gibt, denen der Rock näher liegt, als das Hemd, weil er ihre einzige Auszeichnung und Würde ausmacht, ſo gilt doch das Gegentheil von der Mehrzahl, namentlich vom weiblichen Geſchlecht, welches mit dem Hemde zugleich auch die Schaam ablegt und daher nicht mit derſelben Freiheit das Hemde, verſteht ſich vor Andern, auszieht, als anzieht. Das Gefühl der Freiheit, aus dem man ſo viel Weſens gemacht hat und noch macht, erſtreckt ſich daher nur auf den Rock, nicht auf das Hemde, geſchweige die Haut des Menſchen, ja ſelbſt auch auf den Rock nur in dem glücklichen Falle, daß er mehrere Röcke hat; denn der arme Teufel, der nur im Beſitze eines einzigen iſt, hängt ſchon mit den Banden trauriger Nothwendigkeit an demſelben. Einzigkeit macht auch das Leichte ſchwer, das Loſe feſte, das Werthloſe theuer, das Zufällige nothwendig. Einen Rock muß ich haben und anziehen, denn ohne Rock kann ich in der bürgerlichen Welt nicht exiſtiren, nicht wirken; ob ich aber den grauen oder den grünen oder den ſchwarzen Rock anziehe, das iſt zufällig, — denn ich hätte den grünen, den ich heute angezogen, auch nicht anziehen können, ohne mir dadurch auch nur die geringſte Unannehmlichkeit zuzuziehen — das iſt Sache der Freiheit, denn ich bin nicht an dieſen Rock gebunden. Aber was anderes iſt es, wenn der einzige Rock im Pfandhaus iſt und ich nun genöthigt bin, zu Hauſe zu bleiben und darüber eine günſtige Gelegenheit, eine Gelegenheit, die ſich vielleicht nie mehr wieder darbietet, zur Verbeſſerung meiner Lage zu verſäumen. Wie abhängig, wie unfrei und unglücklich fühle ich mich da! Frei fühlt ſich überhaupt der Menſch und frei im gewöhnlichen Sinn iſt er auch wirklich nur in bedeutungsloſen, gleichgültigen Lagen und Handlungen, aber nicht in ſolchen, wo es ſich um ſein Intereſſe, ſein Wohl und Wehe oder gar um Sein oder Nichtſein, wenn auch nur ein beſtimmtes Sein oder Nichtſein, handelt.

Im Zuſtande der Unbeſtimmtheit, wo der Menſch, welcher eine kritiſche, über Wohl und Wehe entſcheidende Handlung vorhat, ſich noch fragt: was ſoll ich thun? da ſtellt er ſich freilich alles Mögliche, auch das Gegentheil von dem, was er wirklich thut, als möglich vor, da hat er die Freiheit, ſich und Andere über ſich ſelbſt zu täuſchen, in Gedanken die Schranken ſeines Vermögens fallen zu laſſen, in Gedanken über das Maß ſeiner Kräfte ſich hinwegſetzend, nach Belieben ſich zu Dieſem oder Jenem zu entſchließen. Aber gleichwohl handelt er ganz anders, als er im Zuſtande der Unentſchiedenheit denkt, denn er entſcheidet ſich zuletzt, wenns zum Treffen kommt, unwillkührlich nur nach dem, was längſt entſchieden und ausgemacht iſt, daß er nämlich ein Held oder Schwächling, ein freiſinniger oder knechtiſcher, ein edler oder gemeiner, ein zu Etwas oder zu Nichts beſtimmter Menſch iſt. Der Zweifel der Unentſchiedenheit iſt frei, aber der Entſchluß nothwendig, jener transcendent, dieſer aber immanent meiner Weſens- oder Charakterbeſtimmtheit. Der Zweifel: ſoll ich dieſes oder das Gegentheil thun? iſt mein verlorenes, momentan mir abhanden gekommenes, verirrtes, falſches, der Entſchluß zur That aber mein, ſeis nun zu meinem Glück oder Unglück wiedergefundenes, wiederhergeſtelltes wahres Weſen. Keine menſchliche Handlung geſchieht freilich mit unbedingter, abſoluter Nothwendigkeit, denn zwiſchen dem Anfang und Ende, zwiſchen dem bloßen Gedanken und dem wirklichen Vorſatz, ſelbſt zwiſchen dem Entſchluß und der That noch kann außer und in mir Unzähliges ſich ins Mittel ſchlagen; aber abgeſehen von ſolchen Interventionen unter dieſen nun einmal gegebenen Bedingungen, Eindrücken und Umſtänden, bei dieſem Charakter, dieſem Temperament, dieſem Körper, kurz mit dieſem nun einmal ſo beſtimmten Weſen konnte ich mich nur ſo entſchließen, ſo handeln, wie ich mich entſchloſſen und gehandelt habe.

Allerdings bin ich keineswegs ſo beſtimmt, ſo einſeitig, ſo ausſchließlich, ſo unabänderlich zu dieſer oder jener Handlung beſtimmt, wie „der unterſtützungsloſe Stein zum Fallen oder das Feuer zum Brennen beſtimmt iſt“ — das gewöhnliche, ſchon von Alexandros Aphrodiſäos in ſeiner intereſſanten Schrift vom Schickſal zur Veranſchaulichung und Widerlegung der Aufhebung der menſchlichen Willensfreiheit gebrauchte Gleichniß —; denn der Menſch hat außer dieſer zu dieſer Handlung ihn beſtimmenden Neigung oder Eigenſchaft noch andere Neigungen oder Eigenſchaften, die ihn zur Unterlaſſung derſelben befähigen, außer dieſem ihn an einen Gegenſtand feſſelnden Sinn noch andere Sinne, die ihn von der Gewaltherrſchaft dieſes einſeitigen Eindrucks befreien können. Ein Frauenzimmer, das durch die Schönheit ſeiner Geſtalt und Geſichtszüge mich unwiderſtehlich anzieht, kann durch einen übel riechenden Athem eben ſo unwiderſtehlich auf Zeitlebens mich von ſich ſtoßen, umgekehrt als Gegenſtand des Auges mich abſtoßen, aber als Gegenſtand des Gehörs durch den bloßen Ton ihrer Stimme mich anziehen. Wer bringt nun aber dieſes widerſprechende Für und Wider den Gegenſtand zur Ruhe und Entſcheidung? Der Sinn, der in mir der mächtigſte, vorherrſchende, mein Weſen beſtimmende iſt. Wo die Augenluſt vorherrſcht, da verliert, wenn auch nur momentan, das Ohr ſeinen Tiefſinn und der Geruch ſeinen Scharfſinn. Wie mit den äußerlichen Sinnen, iſt es aber mit den innerlichen Sinnen und Fähigkeiten. In dieſem Menſchen herrſcht z. B. der Sinn oder Hang zum Genuß, in jenem der Trieb zur Thätigkeit vor. Zur thatentſcheidenden Oberherrſchaft kommt aber ein Trieb nur durch Unterdrückung der übrigen Triebe und Eigenſchaften. Jeder Menſch will genießen und muß genießen, wenn er anders leben will, denn ſchon das Athmen iſt Genuß — Genuß der göttlichen Luft. Aber der Genußtrieb hat ſeine Schranke, ſeinen Gegenſatz an dem

Thätigkeitstriebe, der eingedenk des peracti labores jucundi (nach gethaner Arbeit iſt gut feiern), ihm Maß und Ziel ſetzt, nur ſo viel Freiheit einräumt, als ſich mit der Wohlfahrt und Freiheit des Thätigkeitstriebes verträgt. Reißt ſich der Genußtrieb aus der Verbindung mit dieſem ſeinen Gegenſatze heraus, maßt er ſich die Ober- oder gar Alleinherrſchaft an, ſo brandmarkt er den Menſchen mit dem entſtellenden Knechtszeichen der Genußſucht, ſo wird die Determination durch den Genuß zur Negation der Freiheit, d. h. eben der Freiheit von der ausſchließlichen, der despotiſchen Herrſchaft des Genußtriebes oder der Fähigkeit, durch andere Triebe beſtimmt zu werden. Wenn kein anderer Trieb, wenn überhaupt nicht mehr in mir iſt, als nur der Genußtrieb, ſo habe ich ſelbſtverſtändlicher Weiſe keinen Willen, keine Macht, ihm Widerſtand zu leiſten. Willensfreiheit iſt Macht, Beſitz, Kapital. Dem Uebel eines monarchiſchen Triebes kann ich nur ſteuern, wenn ich ihm ein anderes Gut entgegenſetzen kann, wenn ich außer den Summen, die ſeine Befriedigung mir koſtet, noch einen Schatz in ſicherem Verwahrſam habe.

Wenn aber auch ein Menſch ſo macht- und mittellos iſt, daß ein Trieb, eine Eigenſchaft alle andern unterdrückt, ſo ſind ſie doch nur unterdrückt, nicht vernichtet und daher ſtets bereit, ſo oft ſich nur eine Veranlaſſung darbietet, ſich gegen ihren Unterdrücker aufzulehnen, gegen ſeine Gewaltherrſchaft, wenn auch nicht gerade mit Thaten, doch mit Worten zu proteſtiren. Dieſe Proteſtation, dieſe vorwurfsvolle Einrede eines unterdrückten Triebes gegen ſeine Unterdrückung iſt das Gewiſſen. Du biſt ein Nichtswürdiger, ruft der Genußſüchtige ſich zu, ſo oft das Gewiſſen des Thätigkeitstriebes in ihm erwacht. Bei der außerordentlichen Beweglichkeit und Beſtimmbarkeit des Menſchen iſt es aber auch möglich, oft auch wirklich der Fall, daß es nur eines äußerlichen

Anſtoßes, eines erſchütternden Ereigniſſes, vielleicht nur einer Ortsveränderung bedarf, um dieſe Gewiſſensvorwürfe zu revolutionären Thaten zu machen, dieſe bisher wirklich oder nur ſcheinbar unterdrückten Triebe und Eigenſchaften zur größten Ueberraſchung und Beſchämung abſprechender Kurzſichtigkeit in Freiheit und Thätigkeit zu ſetzen.

Der Menſch ändert ſich, aber allerdings innerhalb unüberſchreitbarer Grenzen, die daher wohl zu unterſcheiden ſind von den willkührlichen Grenzen, welche Neid, Tadelſucht, Faulheit und Beſchränktheit Anderer ihm ſetzen, denn in ihren Urtheilen über Andere machen überhaupt die Menſchen Bedingtes zu Unbedingtem, Zufälliges zu Nothwendigem, Vorübergehendes zu Bleibendem, laſſen daher die Andern nie die Grenzen überſchreiten, die ſie ſich nun einmal in den Kopf geſetzt, laſſen ſie unbeweglich auf demſelben Flecke, demſelben Standpunkt ſtehen, wovon ſie ihr abſprechendes Urtheil abgezogen haben. So beſchränkt, ſo unfrei iſt der Menſch in ſeinen Urtheilen und zwar nicht nur in unbedachten, mündlichen, ſondern ſelbſt gedruckten, und doch wird er durch ſolche Urtheile zu ſeinen Handlungen gegen Andere beſtimmt! „Der Menſch iſt frei,“ ja wohl! aber nur da, wo er nicht unfrei, nicht Sclave ſeiner Vorurtheile iſt.

Der Menſch verändert ſich, bildet ſich, entwickelt ſich, ja entwickelt oft Eigenſchaften, die nicht nur Andere, ſondern auch er ſelbſt ſich nie zugetraut hätte, die mit allen bisher gezeigten Eigenſchaften — wenn auch vielleicht nur ſcheinbar — im größten Widerſpruch ſtehen, alle Prophezeihungen ſeiner Eltern, Lehrer und Kameraden zu Schanden machen, alle über einen Menſchen für immer abſprechenden Urtheile eines bornirten und pedantiſchen Determinismus gründlichſt widerlegen. Eine bornirte und ſelbſt falſche Auffaſſung und Darſtellung einer Sache hebt aber darum noch nicht die Sache ſelbſt auf. Wer dem Menſchen zu enge Grenzen ſetzt, fehlt, aber eben ſo, wer ſie zu weit oder gar bis ins Unendliche, d. h. Phantaſtiſche hinausſchiebt. Die Veränderungs- und Entwickelungsfähigkeit des Menſchen erſtreckt ſich nicht weiter als ſeine Freiheit und umgekehrt. Wie meine Freiheitshandlungen, ſo fallen meine Veränderungen nur innerhalb, nur diesſeits der unüberſteiglichen Grenzen, die dieſes mein beſtimmtes Weſen begründen. Was mit meiner Gattungs- oder Artbeſtimmtheit, mit meinem charakteriſtiſchen Weſen zuſammenhängt, das kann ich nicht weder mit der Zeit, noch mit Willen laſſen, das kann ich nicht eben ſo gut nicht thun, als thun, das muß ich thun. Wo mein Weſen, da iſt mein Himmel, wo aber der Himmel anfängt, da hört die Freiheit des Thun und Laſſen Könnens auf. Selbſt im Himmel der Theologie verlieren die Seligen die Freiheit, das Gegentheil von dem zu ſein und zu thun, was ſie thun und was ſie ſind.

„Alles was geſchieht vom Größten bis zum Kleinſten, geſchieht nothwendig. Quidquid fit, necessario fit.“ „Was heißt nothwendig? Nothwendig iſt, was aus einem gegebenen zureichenden Grund folgt. Nur ſofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als nothwendig und umgekehrt, ſobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, ſehen wir ein, daß es nothwendig iſt, denn alle Gründe ſind zwingend. Dieſe Realerklärung iſt ſo adäquat und erſchöpfend, daß Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grund Wechſelbegriffe ſind,“ ſagt richtig Schoppenhauer. Zwiſchen dem beſtimmenden Grunde und ſeiner Folge ſtehe jedoch ich, dieſes beſtimmte Weſen, dieſes Individuum in der Mitte. Ich bin die Mitte, worin, ich der Grund, wodurch dieſer Grund ſich mit dieſer Folge verknüpft. Was für mich ein zureichender Grund, mich zu einer Handlung zu bewegen, iſt es nicht für einen Andern. Ja ſelbſt in Beziehung auf mich ſelbſt nur, was ein zureichender Grund iſt für dieß meine Eigenſchaft, dieſen meinen Trieb oder Hang, iſt in Beziehung auf eine andere Eigenſchaft, einen andern Trieb von mir ein höchſt unzureichender, ja ohnmächtiger Grund, und was geſtern hinreichte, mich in Trauer, Zorn, Hitze oder ſonſt eine heftige Gemüthsbewegung zu verſetzen, iſt heute nicht im Stande, mich in meiner Ruhe zu ſtören. „Alles was geſchieht, geſchieht nothwendig,“ aber nur jetzt, in dieſem Augenblick, unter dieſen innern und äußern Bedingungen. Ich habe geſtern einen höchſt verletzenden Brief an einen Bekannten geſchrieben. In meiner geſtrigen Lage und Stimmung war es mir unmöglich anders zu ſchreiben. Aber was geſtern nothwendig war, iſt es heute ſchon nicht mehr. Ich ſchicke nicht nur den Brief nicht ab, ſondern ſchreibe auch einen andern, weil ich heute die Handlung, die mich zu dieſen verletzenden Aeußerungen hingeriſſen, in einem ganz andern Lichte anſehe. Begünſtigt von meiner geſtrigen Lage und Stimmung hat ſich eine unſelige Neigung von mir Luft gemacht, aber heute hat ſie einem anderen beſſeren und auch mächtigeren Triebe von mir wieder die Herrſchaft eingeräumt. Wäre ich geſtern noch geſtorben, ſo hätte ich ein ſchweres Unrecht mit mir ins Grab genommen, im Andenken meiner Freunde auf mir laſten laſſen; aber glücklicher Weiſe bin ich heute wieder zum Leben und mit ihm zum Bewußtſein von der Grundloſigkeit, von der Unnothwendigkeit meiner geſtrigen Aufregung und Erbitterung erwacht.

Wenn aber auch eine Handlung noch ſo ſehr ſubjectiv und objectiv, d. h. unter dieſen inneren und äußeren Bedingungen nothwendig war, ſo erſcheint ſie doch, nachdem ſie vollbracht, die Leidenſchaft befriedigt iſt, die dringenden Beweggründe zu ihr vielleicht ſogar aus dem Bewußtſein verſchwunden ſind oder doch wenigſtens nicht mehr in ihrer urſprünglichen Stärke empfunden werden, als zufällig, ſo daß der Thäter oft ſelbſt ſie ſich nicht mehr aus ſich erklären kann, daß er betroffen ausruft: wie war es möglich, daß ich eine ſolche Handlung beging? Wie konnte ich meine Ehre, die mir doch ſo theuer iſt, ſo beflecken? wie meinen Adel einer Dirne, mein Wohl einem Pfifferling aufopfern?

Erſt, wenn ſie außer dem Bereiche des Handelnden, wenn ſie nicht mehr ungeſchehen gemacht werden kann, tritt die Handlung in ihrer ganzen Scheußlichkeit vor das Auge des Thäters, wird ſie ein Gegenſtand des Entſetzens, der Schaam, der Reue, des Wunſches, ſie nicht gethan zu haben. Gerade, wie erſt dann, wann unſere Gedanken gänzlich außer unſerer Gewalt, wann ſie gedruckt ſind, alſo unwiderruflich feſt daſtehen, unſer ſchriftſtelleriſches Gewiſſen erwacht, unſere Fehler und Mängel zu unſerer größten Beſchämung uns Gegenſtand werden. Hätten die Menſchen das Bewußtſein, das Gewiſſen, welches ſie nach der That haben, vor der That — ein Beweis, daß wo keine Zeit, kein Unterſchied zwiſchen Vorher und Nachher, auch kein Gewiſſen iſt — ſo gäbe es keine unſinnigen und verbrecheriſchen Thaten, vielleicht aber gar keine Thaten, ſo wenig als es Bücher gäbe, wenn der Schriftſteller von dem noch in der Glut der Arbeit befindlichen oder eben erſt niedergeſchriebenen Werke eben ſo urtheilte, als ſpäter von dem gedruckten, dem vollſtändig ihm entäußerten. Das Werk, das ich ſchreibe, füllt meinen ganzen Geiſt aus, nimmt all mein gegenwärtiges Wiſſen und Können in Anſpruch; mit dieſem Werke, denke ich während des Schreibens, während der Anſtrengungen, die es mir koſtet, iſt es aus mit dir, es iſt dein Letztes und Höchſtes, was du leiſten kannſt, in ihm haſt du dich erſchöpft, in ihm „die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen,“ d. h. auf Deutſch: die vollkommene Gleichheit der Fähigkeit oder Möglichkeit und Wirklichkeit erreicht. Aber ſo wie das Werk aus dem Kopfe auf das Papier, aus dem Papier in die Preſſe der Außenwelt gekommen, ſo folgt auf dieſe ſelige Einheit wieder der alte Zwieſpalt zwiſchen Subject und Object, zwiſchen Denken und Sein, Können und Thun, auf den Himmel des Schaffens die Höllenpein der Kritik. Natürlich; ich bin jetzt nicht mehr verliebt und verloren in mein Werk, nicht mehr gebunden an daſſelbe, nicht mehr ſein Sclave; ich habe mit der Freiheit von ihm nicht nur die theoretiſche Freiheit, die Freiheit des Urtheils, ſondern auch — wenn auch vielleicht nur in meiner Vorſtellung oder Einbildung — die Freiheit des Thuns, die Fähigkeit zu noch andern Werken bekommen. Und obwohl das Werk, als und während ich es ſchrieb, der nothwendige, letzte, der allein mir zu Gebote ſtehende Ausdruck meines Geiſtes und Weſens war, ſo erſcheint es mir doch jetzt, wo ich es ſelbſt räumlich und zeitlich außer und hinter mir habe, als Etwas, was ich jetzt anders ſchreiben würde und folglich auch früher ganz anders hätte ſchreiben können und ſollen, weil ich mein jetziges durch die Erfahrung belehrtes und gewitzigtes Ich mit meinem frühern identificire, mein apoſterioriſches Wiſſen und Weſen zum aprioriſchen mache.

Wie mit den Schriften, iſt es mit den Handlungen. Wenn auch eine Handlung vorher nothwendig war, nachher erſcheint ſie mir als zufällig und iſt ſie es auch wirklich in Beziehung auf mein noch übriges, in andern zukünftigen Handlungen ſich entfaltendes Vermögen, mein nicht in dieſer Handlung und dem ihr zu Grunde liegenden Trieb erſchöpftes Weſen. Namentlich gilt dies von Handlungen, die ſich der Menſch zum Vorwurf macht, die er bereut, die er folglich nicht gethan haben möchte. Wer aber wünſcht, eine Handlung nicht gethan zu haben, der glaubt eben damit auch, daß er ſie nicht hätte thun können, denn im Wunſche ſind ſchon die Bedingungen, die ſie nothwendig machten, beſeitigt; der Wunſch weiß nichts von Nothwendigkeit. „Die Freiheit iſt eine Sache des Glaubens,“ aber der Glaube Sache des Wunſches, ja nichts als ein vergegenſtändlichter, in Gedanken verwirklichter Wunſch. Wer nichts wünſcht, wenigſtens nichts, was über die Gränzen des natürlich Möglichen, Wirklichen und Nothwendigen geht, der glaubt auch nichts, wenigſtens nichts im Sinne grenzenloſer, übernatürlicher, überſchwänglicher Wünſche. Der Menſch wünſcht aber ungebunden und unbedingt zu ſein, alſo glaubt er es zu ſein, weil oder wenigſtens, indem er es wünſcht, denn Etwas wünſchen heißt nichts anderes, als die — wenn auch nur momentane — Nothwendigkeit von dem Gegentheil dieſes Etwas aufheben, wie wenn ich z. B. in dem Augenblick zu trinken wünſche, wo kein Waſſer vorhanden, Durſtleiden nothwendig iſt.

„Das Geſetz ſetzt die Freiheit voraus; gäbe es kein Geſetz, ſo gäb es auch keine Freiheit, es gibt aber ein Geſetz, alſo haben wir in ihm die Bürgſchaft unſerer Freiheit.“ Aber das Geſetz iſt in Wahrheit nichts anderes, als ein von der höchſten Macht anerkannter, verbürgter, geheiligter Wunſch, ein Wunſch, deſſen Erfüllung, wenn es ein juriſtiſches Geſetz, erzwungen, deſſen Nichterfüllung beſtraft wird, ſei's nun von der göttlichen oder weltlichen Macht. So iſt das Geſetz: Du ſollſt nicht ſtehlen, oder: Du ſollſt nicht tödten, nichts anderes, als der nur in gebieteriſcher Form ausgedrückte Wunſch der Unverletzlichkeit des Lebens und der Heiligkeit des Eigenthums — der Wunſch, daß kein Diebſtahl und Mord ſei oder ſein möge. Das Geſetz verwandelt nur dieſes Mögen in Sollen. Sein oder nicht ſein Sollen iſt gewünſchtes Sein oder Nichtſein. Was aber ſein ſoll, das kann eben damit ſein; was ich wünſche, ſtelle ich mir unmittelbar zugleich als ein Mögliches vor. Ich wünſche, ſagt der Menſch als Privatmann, ich will, als machthabender Geſetzgeber, daß nicht geſtohlen werde, alſo glaube ich, daß nicht geſtohlen werden könne. Volo, ergo cogito. Ich will durch das Geſetz den Diebſtahl unmöglich machen, d. h. ich glaube an die Möglichkeit ſeines Gegentheils, glaube, daß der Diebſtahl zufällig, der Dieb frei iſt, eben ſo gut ſtehlen, als nicht ſtehlen kann. Das Geſetz verlangt eben deßwegen in dieſem ſeinem arroganten Glauben an die Allmacht ſeiner Wünſche von dem Dieb nichts weiter, als das Bewußtſein von dem Verbot des Diebſtahls, um ihn ſofort, wie in der guten alten glaubensſtarken Zeit, die wir hier zum Muſter nehmen, zum Strange zu verurtheilen, und ſo à tout prix, ſelbſt um den Preis eines Menſchenlebens, das gewünſchte Nichtſein des Diebſtahls zu verwirklichen. Ich kann mir den läſtigen Dieb nicht vom Halſe ſchaffen, ohne zugleich den Menſchen wegzuſchaffen, alſo mache ich kurzen Proceß; um den Dieb zu vernichten, vernichte ich Alles, was außerdem noch mit ihm zuſammenhängt, vernichte ich den ganzen Menſchen, wie er leibt und lebt.

Das Geſetz kümmert ſich nichts um den Zuſammenhang des Diebs mit dem Menſchen, der Menſch nichts um den Zuſammenhang einer Handlung mit ihren Bedingungen. Was meinen Glückſeligkeitstrieb verletzt, was meiner Eigenthumsliebe, meiner Selbſtliebe überhaupt widerſpricht, das ſoll nicht ſein und kann nicht ſein. Und dieſes Grundgeſetz der menſchlichen Selbſtliebe gilt nicht nur dem Menſchen, ſondern auch der Natur gegenüber, nicht nur gegen Diebe und Mörder, ſondern gegen alle Dinge und Weſen, die dem Menſchen Schmerzen, Schaden, Uebel überhaupt verurſachen, und zwar hier ohne philoſophiſche Bedenklichkeiten und juriſtiſche Formalitäten lediglich in Folge des kategoriſchen Imperativs des Glückſeligkeitstriebes. Wenn ich einen Floh zerdrücke, weil er mich geſtochen, ſo ſpreche ich hiermit ihm die Nothwendigkeit ſeiner Exiſtenz ab; ich reiße ihn aus dem organiſchen Zuſammenhange mit ſich und der übrigen Welt heraus; ich fixire von ihm nur den Stich, wie der Juriſt oder Moraliſt vom ſtehlenden Menſchen nur den Diebſtahl, dieſen Stich ins Herz der Selbſt- und Eigenthumsliebe. Alſo: der Floh ſticht, aber er ſoll nicht ſtechen, wenigſtens nicht mich. Der Flohſtich iſt ein Crimen laesae Majestatis des menſchlichen Glückſeligkeitstriebes. Aber der Floh kann nicht ſtechen, ohne zu ſein, alſo ſoll er nicht ſein; alſo muß er ſterben[1]). Daß mein Todesurtheil nur dieſen Floh trifft, das hat allein darin ſeinen Grund, daß ich nicht alle zuſammen auf einmal, nicht das ganze Flohgeſchlecht vernichten kann, ob ich es gleich herzlich gern thäte, um ein für allemal mich von dem läſtigen Ungeziefer zu befreien, gleichwie auch der Staat mit dieſem Verbrecher alle künftigen Verbrecher todtſchlagen will, aber leider! nicht todtſchlagen kann.

Jedes Uebel, ſei es auch nur ein Flohſtich, beleidigt den Menſchen, macht ihn unwillig, zornig, erboſt, beſtimmt ihn daher, wenigſtens im Momente des Unwillens, eine dieſer Wirkung entſprechende Urſache, alſo böſes Weſen, böſen Willen als Urſache dieſes Uebels anzunehmen. Iſt die Urſache eine nothwendige, ſo iſt auch die Wirkung, das Uebel nothwendig, aber gegen dieſe Nothwendigkeit ſträubt ſich der verletzte Glückſeligkeitstrieb, der Wunſch der Freiheit vom Uebel. Den freien Willen an die Spitze oder den Anfang der Welt ſtellen, hat daher auch nur da einen geſunden Sinn und Verſtand, wo das Ende vom Liede, d. h. vom Loblied auf den Schöpfer die Freiheit des Menſchen von allen Uebeln iſt, wo das phyſiſche Uebel, vor allem der Tod nur durch den Neid des Teufels, das moraliſche Uebel, die Sünde, nicht aus einem nothwendigen Grunde, denn Adam konnte nicht ſündigen, alſo nur durch einen muthwilligen Bubenſtreich *) in die Welt gekommen iſt, wo demnach der letzte Grund des Uebels dem Menſchen die Freiheit, d. h. hier das Recht gibt, Uebles mit Ueblem zu vergelten, wenn auch nur mit Scheltworten, in verächtlichen Pfuiteufels, in Verwünſchungen des Uebelthäters ſeinem Unwillen und Schmerz über das Uebel in der Welt Genugthuung zu verſchaffen: „O veteratorem nequissimum! O du ſcheußlicher Teufel!“ ruft der Chriſt, „der ſchlechte, verfluchte Ahriman!“ der Parſe aus.

Es gibt Menſchen, die ihr größtes Vergnügen in der Befriedigung ihrer Tadelſucht finden, und daher, um nicht des Stoffs zu dieſem Vergnügen zu entbehren, auch gänzlich unverſchuldete Uebel und Leiden Anderer ihnen zur Schuld anrechnen. Ja, jeder Menſch iſt geneigt, wenn er aufgebracht, unwillig oder auch nur übel geſtimmt iſt, die ihm mißfällige Creatur zum Schöpfer ihrer ſelbſt, zur Causa sui zu machen. Und je ſelbſtſüchtiger, je unfreier der Menſch iſt, gerade um ſo mehr ſchiebt er Nothwendiges, Unwillkürliches, Unvermeidliches dem freien Willen ins Gewiſſen. Der Pöbel dehnt ſeine Imputationstheorie ſelbſt bis auf äußerliche, körperliche Gebrechen aus, macht dem Bucklichen ſeinen Buckel zum Vorwurf. Wie aber der Menſch Andern — oft auch ſich ſelbſt, aus Schwermuth oder andern pſychologiſchen Gründen — unverſchuldete Uebel und Fehler zur Schuld, ſo rechnet er umgekehrt unverdiente Güter und Vorzüge: körperliche Größe, Stärke, Schönheit, Geſundheit, Fruchtbarkeit ſich — oft auch Andern — zum Verdienſt an, brüſtet ſich mit ihnen, als wären ſie ſeine eigenen Thaten — zum deutlichen Beweis, daß die unſterbliche Seele ſich wohl im Tode, aber nicht im Leben von ihrem ſterblichen Leibe unterſcheidet und ihr Selbſt- und Freiheitsgefühl auch auf Dinge ausdehnt, die ſchlechterdings nichts mit der Freiheit zu thun haben.

Kant und nach ihm Schoppenhauer haben, um die von ihnen anerkannte Beſtimmtheit und Nothwendigkeit der menſchlichen Handlungen mit der „Thatſache des Bewußtſeins, daß wir uns für das, was wir thun, verantwortlich, zurechnungsfähig fühlen,“ daß wir alſo das, was wir gethan, auch „hätten unterlaſſen können,“ zu vereinbaren, zur Unterſcheidung zwiſchen „dem empiriſchen und intelligiblen Charakter des Menſchen,“ d. h. zwiſchen Erſcheinung und Weſen an ſich ihre Zuflucht genommen. Demnach iſt der an die Geſetze der Erfahrung, an die Formen der Erſcheinung, an Zeit, Raum und Cauſalität gebundene Wille oder Menſch wohl nothwendig ſo oder ſo beſtimmt, aber der Menſch oder Wille an ſich, der überſinnliche, außerzeitliche iſt frei, iſt Urheber ſelbſt dieſes empiriſchen oder in der Erſcheinung ſo und ſo beſtimmten, nicht anders, als er handelt, handeln könnenden Charakters. Aber dieſer freie Wille iſt nur eine leere Tautologie des Dinges an ſich, denn es iſt damit nichts anderes geſagt, als: der von allen Beſtimmungen und Bedingungen des wirklichen Menſchenweſens, eben damit von allen Verneinungen oder Beſchränkungen der Freiheit freigedachte Wille iſt frei. Gibt die Erfahrung, wie Kant behauptet, keinen Beweis von der Exiſtenz der Freiheit, ja kann ſie ſelbſt gar keinen Beweis von ihr geben, weil Alles in der Erfahrung in nothwendigem Zuſammenhange ſteht, nun ſo iſt auch die Freiheit nur ein Gedanke von mir, und zwar ein Gedanke, der in gar keinem Zuſammenhange mit meinem übrigen Denken ſteht, und ich ſage daher mit der gemachten Unterſcheidung nichts weiter, als: der Erfahrung nach muß ich zwar dem Menſchen die Freiheit abſprechen, aber um mir die Verantwortlichkeit, die Zurechnungsfähigkeit erklären zu können, denke ich ihn mir frei.

Schoppenhauer ſchiebt ſogar die Verantwortlichkeit geradezu vom Handeln auf das Sein zurück, weil Operari sequitur esse, das Handeln vom Sein abhängt, der Menſch ſo handelt, wie er nun einmal ſeinem Charakter nach iſt. Alſo bezieht ſich die Verantwortlichkeit nur ſcheinbar auf das Handeln, in Wahrheit auf das Sein, alſo, ſchließe ich weiter, iſt mein Sein und Weſen nur ein Verdienſt oder Schuld meines freien Willens, alſo habe ich ſchon gedacht und gewollt, ehe ich geweſen bin, vor meiner empiriſchen Erſcheinung und Incarnation. Dieſe ſupranaturaliſtiſche, ja phantaſtiſche Imputationstheorie ſteht aber im größten Widerſpruch mit der Thatſache, die ſie erklären will. Der Menſch fühlt ſich nur für das verantwortlich, wofür er auch von den Andern, wenigſtens ſo lange ſie bei Verſtand ſind, allein verantwortlich gemacht wird, für das, was er thut, aber nicht das, was er iſt. Allerdings iſt ein Mörder, wer gemordet hat, aber dieſes ſprachliche Sein erſchöpft nicht mein wirkliches Sein, denn es iſt nur ein Ausdruck dieſer meiner Handlung. Mein Sein iſt meine Beziehung auf mich ſelbſt, mein Handeln meine Beziehung auf Andere, aber eben die Andern kümmert nur, in die Sphäre der Verantwortlichkeit fällt nur, was ich für ſie bin, d. h. thue, nicht, was ich für mich bin. Sein iſt aber Fürſichſein; Sein iſt ſtill, anſpruchslos, in ſich gekehrt, in ſich befriedigt; aber Handeln iſt leutſelig und redſelig, macht Lärm Andern zur Luſt oder zur Laſt. Wohl kann Einer auch durch ſein bloßes Sein

Bayerische Staatsbibliothek

Andern zur Laſt fallen, dadurch allein, daß er länger lebt, als ſie dachten und wünſchen, ſich vor dem Forum ihres Eigennutzes, überhaupt des Judex in propria causa ſelbſt eines todeswürdigen Verbrechens ſchuldig machen, aber nur weil dieſes Sein in dem Widerſpruche ſteht mit ihrer Selbſtliebe, in welchen ſich außerdem der Menſch nur durch ſeine Handlungen verſetzt. Geſchweige für mein Sein, bin ich und fühle ich mich nicht einmal für das von meinem Sein unabtrennbare, innerhalb ſeiner Gränzen bleibende Thun, ſondern allein für das Thun verantwortlich, wodurch ich in die Sphäre der Andern eingreife, ihnen ein Uebel zufüge, kurz ihren Glückſeligkeitstrieb verletze. Nur der Glückſeligkeitstrieb iſt das Band zwiſchen der Nothwendigkeit und der Freiheit, d. h. Unnothwendigkeit der menſchlichen Handlungen. Nur um aufs Möglichſte ſich vor Verletzungen ihres Lebens und Eigenthums zu ſichern, nur darum haben daher auch die Menſchen nicht nur auf Handlungen des böſen Willens oder Vorſatzes, des Animus nocendi, des Dolus, ſondern auch auf Handlungen der Culpa, d. h. auf wider Willen, unvorſätzlich für Andere ſchädliche Handlungen der bloßen „Unfürſichtigkeit oder Unbedachtſamkeit" Strafen geſetzt, folglich da Strafe ein Geſetz vorausſetzt, jedem „die Verbindlichkeit zur Vermeidung alles deſſen, wodurch man auch ohne Abſicht Urſache von Verbrechen werden kann, die Pflicht zur Befliſſenheit, Sorgfalt, diligentia" (Feuerbach: Peinl. Recht) auferlegt — „geboten, von dem Erkenntnißvermögen denjenigen Gebrauch zu machen, durch deſſen Unterlaſſung gegen die Abſicht des Subjects eine geſetzwidrige Willensbeſtimmung verurſacht werden kann," dem Uebertreter dieſes Gebotes „die unterlaſſene Reflexion" zugerechnet (Feuerbach: Betrachtungen über dolus und culpa). Aber kommen wir damit nicht an die Gränze des Unterſchiedes zwiſchen

Willkürlichem und Unwillkürlichem, Verantwortlichen und Unverantwortlichen? Was kümmert ſich aber der Glückſeligkeitstrieb um dieſen Unterſchied? Zieht ſich doch oft der Menſch ſelbſt Handlungen, die weder dem Dolus, noch der Culpa zugerechnet werden können, blos weil ſie ihn oder Andere ins Unglück geſtürzt haben, eben ſo zu Gemüthe und zu Gewiſſen, wie doloſe oder culpoſe Handlungen. Nachdem eine unheilvolle oder ſträfliche Handlung geſchehen iſt, erwacht ſtets der Wunſch, daß ſie nicht geſchehen ſein möge, und folglich der Gedanke oder Glaube an die Möglichkeit ihres Gegentheils. Wie oft machen wir uns Vorwürfe über Handlungen der Vergangenheit, die wir doch nur hätten unterlaſſen können, wenn uns ſchon damals unſere gegenwärtige Einſicht zu Gebote geſtanden hätte! „Ach daran wenn ich gedacht hätte!" Aber damals konnte ich leider eben nicht daran denken.

Was Kant den intelligiblen Charakter oder Willen im Unterſchied vom empiriſchen nannte, das nannte die ſpätere, insbeſondere Hegel'ſche Philoſophie den allgemeinen Willen oder auch Menſchen im Unterſchiede vom individuellen. Zu dieſem Unterſchiede nahm auch einſt Schreiber dieſes, als er noch, wenigſtens in dieſer Beziehung, in Betreff der Beziehung des Allgemeinen auf das Individuum, auf dem Standpunkte dieſer Philoſophie ſtand, ſeine Zuflucht, um die Nothwendigkeit mit der Zurechnungsfähigkeit zu vereinigen. So heißt es in einer Anmerkung zu dem 1837 erſchienenen Leibnitz: „Die einzelne Handlung als ſolche iſt freilich nicht nothwendig, aber . . . ihrem Gehalt, ihrer Bedeutung, ihrem Weſen nach iſt ſie eine nothwendige von mir als einem Individuum, das ſelbſt ein beſtimmtes Weſen hat. Nun bin ich aber nicht nur ein beſtimmter Menſch, ſondern auch der **Menſch** überhaupt in einer beſtimmten, individuellen

Geſtalt . . . In Beziehung auf mich als Menſch überhaupt, d. h. inwiefern die allgemeinen Eigenſchaften des Menſchen als Gewiſſen und Anlage wenigſtens in mir liegen, iſt meine Handlung nicht nothwendig — andere Menſchen, in denen die Eigenſchaften, die in mir nur als Anlage vorhanden ſind, ſich zur Wirklichkeit entfaltet haben, würden anders, beſſer gehandelt haben in dem nämlichen Fall als ich — in Beziehung auf mich aber, wie ich Menſch in dieſer beſtimmten Geſtalt, in dieſer Schranke bin, in Beziehung alſo auf mein beſtimmtes Weſen iſt ſie nothwendig.“ Es geht übrigens dieſe Unterſcheidung weit über die Gränzen der Hegel'ſchen Philoſophie hinaus, ſie geht zurück bis auf die Quelle des uralten Streits des Nominalismus und Realismus und hinauf bis an die äußerſten Gränzen der menſchlichen Vernunft und Sprache; ſie iſt aber nicht nur eine logiſche oder metaphyſiſche, ſondern auch pſychologiſche; ſie liegt ſelbſt der Imputationstheorie des gemeinen, d. h. nicht gelehrten Mannes oder Volkes zu Grunde. Der Grund dieſer iſt ja nur die Gleichheit des Weſens oder der Natur der Menſchen trotz ihrer individuellen Verſchiedenheit. Was ich thue oder unterlaſſe, ſo denkt, aber wohlgemerkt! nur auf der Grund- und Unterlage des Glückſeligkeitstriebes, nur da, wo es ſich um Gut und Blut des Menſchen handelt, der gemeine Mann, der Menſch überhaupt, das kann auch der Andere eben ſo gut, wie ich, thun oder laſſen. Ich, Titus, ſtehle nicht, aber Cajus; allein er iſt ein Menſch, wie ich, alſo kann er und ſoll er eben ſo gut, wie ich, nicht ſtehlen. Der Diebſtahl iſt keine nothwendige Handlung der menſchlichen Natur, ſonſt müßte auch ich ſtehlen, alſo hat der Diebſtahl ſeinen Grund nur im Willen, und zwar, um dieſen zum Ueberfluß noch näher zu bezeichnen, im zufälligen Willen dieſes Individuums. Wofür ich keinen Grund weiß, dafür mache ich den

Willen verantwortlich; was ein Fehler meiner Vernunft iſt, das rechne ich dem Willen des Andern — oft auch dem eigenen — zur Schuld an. Weil ich in meinem Kopfe keinen Zuſammenhang finde zwiſchen dem Menſchen und dem Dieb, ſo finde ich ihn außer mir in dem Strange, woran der Dieb am Galgen hängt; weil der Menſch an ſich kein Verbrecher iſt, ſo iſt der Verbrecher kein Menſch, und ich bin daher vollkommen berechtigt, dieſem Kerl, dem ich bereits die Menſchheit abgeſprochen, dieſem Unmenſchen auch die Exiſtenz abzuſprechen. Operari sequitur esse, d. h. auf das Stehlen folgt das Hängen, denn ich kann das Stehlen nur aufheben, wenn ich das Sein des Diebes aufhebe.

7.

Der Individualismus oder Organismus.

Glücklicher Weiſe gibt es jedoch noch ein anderes Band zwiſchen dem Menſchen und dem Verbrecher, als den Strang des Henkers. Dieſes Band iſt — o entſetzt euch, ihr himmliſchen Seelen! — der Senſualismus oder Materialismus, aber leider! nicht der criminaliſtiſche, der allein von unſerer bisherigen Staats- und Kirchendienerphiloſophie als wahr und vernünftig anerkannte, ja demonſtrirte barbariſche Materialismus, welcher den Menſchen im Diesſeits vernichtet, um dafür ſeine unſterbliche Seele im phantaſtiſchen Jenſeits mit einem himmliſchen Freudenreich zu entſchädigen, ſondern der Materialismus, welcher aber nicht — o wie unmoraliſch! — aus Pflicht, auch nicht — o wie unlogiſch! — aus der Idee der Hegel'ſchen Logik, nein! nur aus reiner ſenſualiſtiſcher Liebes- und Lebensluſt den Menſchen ins

Daſein ſetzt, den wirklichen, ſinnlichen, individuellen Menſchen, denn Senſualismus und Individualismus iſt identiſch. Die von den Sinnen abgeſonderte, die Wahrheit der Sinne läugnende Vernunft oder Philoſophie weiß nicht nur nichts aus ſich von Individualität, ſondern haßt ſie auch, wie die Kant'ſche, Fichte'ſche, Hegel'ſche Philoſophie beweiſt, als ihre natürliche Gegnerin tödtlich. Nur durch die Sinne weiß ich, daß noch andere Weſen, andere Menſchen außer mir ſind, daß wie ſie von mir, ſo ich ein von ihnen unterſchiedenes, individuelles Weſen bin. Aber dieſe meine Individualität erſtreckt ſich nicht nur auf die auffallenden Merkmale oder Eigenſchaften, durch die ich mich von Andern unterſcheide, ſondern auch auf die Eigenſchaften, die ich im Unterſchiede von jenen als gemeinſchaftliche denke und in den allgemeinen Begriff des Menſchen zuſammenfaſſe. Ich bin nicht Individuum bis hieher und nicht weiter, ſo daß meine individuellen Eigenſchaften ihre Grenze hätten an den gemeinſchaftlichen, dieſe nicht berührten, nicht befleckten, nein! Individualität iſt Untheilbarkeit, Einheit, Ganzheit, Unendlichkeit; ich bin überall, durch und durch, vom Wirbel bis zur Ferſe, vom erſten bis zum letzten Atom individuelles Weſen. „Ich bin nicht der Menſch überhaupt in einer beſtimmten Geſtalt," ich bin nur als dieſer abſolut beſtimmte Menſch Menſch; Menſch ſein und dieſes Individuum ſein iſt ſchlechterdings ununterſcheidbar in mir. Ich empfinde, will, denke eben ſo gut, als wie du, aber ich denke nicht mit deiner oder einer gemeinſchaftlichen, ſondern mit meiner in dieſem Kopfe hier befindlichen Vernunft; ich will, aber eben ſo nicht mit deinem oder einem allgemeinen, ſondern mit meinem eigenen, vermittelſt dieſer Muskeln hier ſich vollſtreckenden Willen, und ich empfinde eben ſo gut wie du Schmerz über erlittenes oder begangenes Unrecht, aber nicht mit dem Gewiſſen des Menſchen überhaupt, ſondern mit einem Gewiſſen, das eben ſo mein eignes, als das Blut in meinen Adern eignes, individuelles Blut iſt. Wenn ich auch daſſelbe empfinde, denke, will, was der Andere, ſo iſt es doch nur daſſelbe für den Gedanken, aber in Wirklichkeit ſo wenig unterſchiedlos daſſelbe, ſo wenig ich denſelben Raum einnehme, denſelben Odem einziehe, als der Andere. In Gedanken kann ich nicht dieſen Raum von jenem, nicht die Luft, die ich einathme, von der Luft des Andern unterſcheiden; aber gerade da, wo der Unterſchied für den Gedanken ſich aufhebt, beginnt der Unterſchied, welcher der Quell des Lebens, der Quell der Individualität iſt. Das Individuum iſt unüberſetzbar, unnachahmlich — außer nur dem Schein oder gewiſſen Eigenthümlichkeiten nach — unbegreiflich, undefinirbar; es iſt nur Gegenſtand ſinnlicher, unmittelbarer, anſchaulicher Erkenntniß. Mag Alles Schein und Täuſchung ſein, was uns die Sinne über die Dinge außer uns, über Sonne, Mond und Sterne ſagen — ſo viel iſt gewiß: die Wahrheit des Lebens, die Wahrheit der Individualität ſtützt ſich nur auf die Wahrheit der Sinne. Das Leben des Lebens iſt die Liebe; aber die Liebe iſt, wenn auch nicht, wie Fichte in der Anweiſung zum ſeligen Leben von ſeiner phantaſtiſchen, weil grund- und gegenſtandloſen Liebe behauptet, „die Quelle aller Gewißheit und aller Wahrheit und aller Realität," wohl aber die Quelle von der Gewißheit und Wahrheit und Realität des Individuums. Der Gedanke unterſcheidet die Gattung vom Individuum, aber das Leben, aber die Liebe macht dieſen Gedankenunterſchied zu einem ununterſcheidbaren Eins, das Individuum zum „abſoluten Weſen," das eben darum nur lebendig oder todt, nur ſein oder nicht ſein kann. „Sein oder Nichtſein das iſt die Frage." Aber dieſe Frage löſt nur die auf die Wahrheit der Sinne, auf die Wahrheit der Liebe geſtützte Vernunft.

Unter allen Sinnen, welche die Wahrheit der Individualität bezeugen, iſt es vorzugsweiſe der Sinn des Geſchmackes, dem man das Recht der Individualität nicht ſtreitig gemacht, wie der allgemein anerkannte Satz de gustibus non est disputandum ſattſam beweiſt. Uebrigens bewährt ſich die Individualität keineswegs nur, wie in der gewöhnlichen Vorſtellung von ihr, in der Verſchiedenheit der Empfindungen und Urtheile über denſelben Gegenſtand, ſondern auch da, wo ich in meinen Empfindungen und Urtheilen mit den Andern übereinſtimme, gleichwie ich keineswegs nur in den Fauſtſchlägen der Feindſeligkeit, ſondern auch in dem Händedruck der Freundſchaft mich als Individuum fühle und bewähre. Aber *hier* und *jetzt* handelt es ſich nur um den Unterſchied, wie er in jenem Satze ausgeſprochen iſt. Gleichwohl hat und macht der Geſchmack nicht weniger Anſpruch auf Allgemeingültigkeit, als die übrigen Sinne. „Y-ya, ſagt Mencius, nach Confucius der größte Philoſoph Chinas, Y-ya alſo, ein Beamter aus Thſi unter dem Fürſten Wen-kong, jener berühmte Speiſekünſtler wußte zu finden, was allgemein dem Munde gefällt. Wäre, indem er ſein Geſchmacksorgan den Speiſen zuwendete, dieſes Organ durch ſeine Natur von dem der andern Menſchen verſchieden geweſen, wie von dem der Hunde und Pferde, die nicht mit uns derſelben Gattung ſind, wie würden dann alle Menſchen des Reichs in Sachen des Geſchmacks mit Y-ya übereinſtimmen? So hat alſo Jedermann in Betreff der Genüſſe nothwendig mit Y-ya denſelben Geſchmack, weil der Geſchmackſinn bei allen Menſchen ähnlich iſt.“ Jeder glaubt daher, daß was ihm wohlſchmeckt und wohl bekommt, das müſſe nothwendig auch den Andern wohlſchmecken und wohl bekommen, und findet darum den Widerſpruch der Erfahrung mit dieſer ſeiner Vorausſetzung für „rein unbegreiflich.“ Ja der nicht über ſich ſelbſt hinaus denkende, ohne Kritik und Unterſcheidung von ſich auf Andere ſchließende Menſch wendet das Compelle intrare („Nöthige ſie herein zu treten") der alleinſeligmachenden Kirche auch auf die Speiſeröhre an, nöthigt zum Eſſen und zwar nicht nur mit läſtigen Bitten, ſondern auch mit peinlichen Strafen, wie häufig Eltern ihre Kinder, Erzieher ihre Zöglinge, weil ſie den ihnen unbegreiflichen Widerwillen gegen eine Speiſe, die vielleicht ihre Lieblingsſpeiſe, dem böſen Willen oder Eigenſinn ſchuldgeben. Und doch gibt es Individuen, die von dem Genuſſe einiger Kirſchen oder Johannisbeeren über und über anſchwellen, Individuen, denen der Kuchen ein Brechmittel iſt, wie Zimmermann in ſeiner Schrift von der Erfahrung in der Arzeneikunſt anführt, Individuen, die wie der Arzt Peter von Apono, eine ſolche Abneigung vor der Milch haben, daß ſie nicht einmal davon eſſen ſehen können, ohne das Herzweh zu bekommen, wie Bayle in ſeinem Wörterbuch, Individuen, die ſogar das liebe heilige Brot nicht eſſen und vertragen können, wie derſelbe in ſeinen Neuigkeiten aus dem Reich der Wiſſenſchaften von zwei Individuen, einem männlichen und weiblichen berichtet. Welche Verſchiedenheiten, welche Eigenthümlichkeiten zeigen ſich aber auch auf den Gebieten der andern Sinne! Wer ſollte es für möglich halten, daß es Menſchen gibt, welchen „die bloße Betaſtung eines ſeidenen Zeugs und ſogar des Pfirſichs unausſtehlich iſt," Menſchen, die von den ſanfteſten Tönen in unerträgliche Bangigkeit verſetzt werden, Menſchen, die keine Grille ſehen können, ohne in Ohnmacht zu fallen, Menſchen endlich, auf die der liebliche Geruch „der Roſe, der Nelke und anderer gewöhnlicher wohlriechender Blumen als ein narkotiſches Gift wirkt?"

Der chineſiſche Philoſoph hat recht; im Vergleiche oder Gegenſatz zu Hunden und Pferden, überhaupt zu den vom Menſchen unterſchiedenen Weſen verſchwinden die Unterſchiede der menſchlichen Individuen, gleichwie auch für uns die Unterſchiede der zu einer Art oder Gattung gehörigen thieriſchen Individuen namentlich auf den niedern Stufen des Thierreichs in Nichts verſchwinden, obgleich bei näherer Betrachtung die Individuen auch ſchon der niedern Thierklaſſen, z. B. der Inſekten, ſich oft ſehr verſchieden zeigen. Allein im Verhältniſſe zu ſich ſelbſt ſind die menſchlichen Individuen unendlich, weſentlich von einander unterſchieden — weſentlich, weil mit der Aufhebung ihres Unterſchieds das Weſen dieſer ihrer Individualität ſelbſt aufgehoben wird. Aber die Eigenſchaften, durch die er ſich von Andern vortheilhaft unterſcheidet, ſeine Tugenden rechnet der Menſch ſich zum Verdienſt, die entgegengeſetzten Eigenſchaften der Andern ihnen zur Schuld an.

Was ein Weſen iſt, das will es auch ſein, oder was ich von Natur bin, wenn auch nicht deßwegen ſchon von Geburt, denn es gibt keine Helden in den Windeln außer in der Mythologie, das bin ich mit Willen, von Herzen, mit Leib und Seele; mein Weſen iſt nicht Folge meines Willens, ſondern umgekehrt mein Wille Folge meines Weſens, denn ich bin eher, als ich will, und es gibt Sein ohne Willen, aber kein Wollen ohne Sein. Was aber mein Weſen iſt, das unterſcheide ich nicht von mir, das empfinde ich eben deßwegen nicht als ein mich Zwingendes oder Nöthigendes, denn dazu gehört ein von mir Unterſchiedenes, das halte ich eben darum für eine Sache des Willens, wie das Gegentheil für eine Sache des Nichtwollens. Ja weil der Wille nichts anderes iſt als das bewußte nach Außen thätige Weſen des Menſchen, der Menſch von dem Weſen hinter ſeinem Bewußtſein nichts weiß, als was eben mit dem Willen vor ſein Bewußtſein tritt, ſo ſetzt er den Willen ſelbſt vor ſein Weſen, macht ihn zum Apriori deſſelben, ſein individuelles Weſen Andern zum Geſetz, ſein Sein zum ſein Sollen für ſie. „Ich bin heilig, darum ſollt ihr heilig ſein.“ Das Sollen ſetzt das Sein voraus, das Sollen iſt nur ein mit der Gattung — wenn auch nur einer beſtimmten, der Gattung der Juden, der Römer, der Griechen, der Germanen — identificirtes, zur allgemeinen Sache gemachtes, auf Andere vertheiltes, für ſie mögliches, für mich wirkliches Sein. Ich bin der gute, ſorgfältige Hausvater des römiſchen Rechts, alſo ſollt und könnt ihr es auch ſein, und ſeid ihr es nicht, ſo werdet ihr mit Recht dafür beſtraft, daß ihr „unterlaſſen, was beſcheidene, vorſichtige, manierliche Leuth zu beobachten pflegen,“ wie ſich ein Commentar zur peinlichen Halsgerichtsordnung Kaiſer Karl des Fünften ausdrückt. Bin ich luſtig, ſagt nach der Hindugeſetzgebung der Gatte zur Gattin, ſo ſollſt auch du luſtig, bin ich traurig, auch du traurig ſein, ja ſelbſt, wenn ich todt bin, ſollſt auch du todt ſein, aber, was ich aus Naturnothwendigkeit bin, das ſollſt du durch deinen Willen ſein. Ich bin gut Lutheriſch, darum ſollt ihr es auch ſein, denn „ich will, daß meine Diener in der Religion daſſelbe denken, was ich“ ſagte der Kurfürſt Auguſt von Sachſen zum Kaiſer Maximilian II. Ich bin tapfer und muthig, alſo ſollſt du es auch ſein, und biſt du es nicht, ſo iſt das nur deine Schuld, denn du biſt nur eine Memme, weil du nicht tapfer und muthig ſein willſt. So macht der Menſch ſelbſt unleugbar phyſiſche Tugenden Andern zu Geſetzen, ihren Mangel daran zu Vorwürfen. So war in Athen nach Solons Geſetzen Feigheit ein Staatsverbrechen, denn „es gibt auch, ſagt Aeſchines in ſeiner Rede gegen Kteſiphon, Anklagen wegen Feigheit, wiewohl man ſich darüber wundern könnte, daß es auch Anklagen der oder wegen der Natur (φύσεως: Natur, natürliche Beſchaffenheit) gibt. Warum gibt es aber ſolche? damit jeder, mehr vor den geſetzlichen Strafen als vor den Feinden ſich fürchtend, um ſo tapferer für das Vaterland kämpfe.'' Die alten Germanen verſenkten ohne Weiteres ihre Feiglinge und Weichlinge in Moräſte, und die alten Spartaner verfuhren noch radicaler, ſie warfen ihre ſchwächlichen und gebrechlichen Kinder als politiſche Taugenichtſe in ein Loch am Berge Taygetos — freilich ein Greuel in den Augen der chriſtlichen Staaten und Juriſten, welche aufs zärtlichſte ſich um die Rechte der Kinder im Mutterleibe bekümmern, gelehrte Abhandlungen de Jure Embryonum ſchreiben, aber nur um den ausgewachſenen Menſchen ohne Skrupel verhungern oder wegen eines Diebſtahls von einigen Gulden an den Galgen hängen zu laſſen.

Wenn nun aber ſchon der Menſch den Mangel an Eigenſchaften, die offenbar, eingeſtandener Maßen einen phyſiſchen Grund haben, Andern, ja wenn er im Gefühl ſeiner Zurückgeſetztheit und Verlaſſenheit das verwerfende Urtheil Anderer über ihn ſich zu Gewiſſen zieht, vielleicht ſich ſelbſt zum Vorwurf macht, ja zum Verbrechen anrechnet, um wie viel mehr wird dieß von Eigenſchaften gelten, die ſcheinbar nur vom Willen des Menſchen abhängen! Namentlich rechnet der Menſch Thätigkeit, Arbeitſamkeit, Fleiß ſich zum Verdienſte, den Mangel an dieſen Eigenſchaften Andern als Willensmangel zur Schuld an. Und doch iſt Fleiß, Arbeitſamkeit, Thätigkeit für einen durch dieſe Eigenſchaften ausgezeichneten Menſchen eben ſo gut eine Naturnothwendigkeit, als die Arbeit für die Biene. Allerdings gilt auch hier wieder der Unterſchied der Nothwendigkeit; denn der Menſch iſt kein ſo einfaches und einſeitiges Weſen, wie die liebe Arbeitsbiene, er vereinigt in ſich auch die Functionen der Drohne und Königin, hat alſo ſeiner Arbeitſamkeit entgegengeſetzte Neigungen und Triebe, die ſich ſo ſeiner bemächtigen können, daß er darüber in Momenten der Schwachheit ſeine Arbeit vergißt. Aber ſo vielen Verführungen zum Vergnügen und dolce far niente auch der vielſeitige und vielſinnige Menſch ausgeſetzt iſt — der Arbeitſame kann nie zum Müßiggänger werden; er muß arbeiten; und wenn er der Selbſt- und Naturerkenntniß mächtig iſt, ſo wird er auch ſo gerecht und ehrlich ſein, dieſe ſeine Tugend nicht ſeinem Willen, ſondern ſeiner Natur, ſeiner individuellen Organiſation zu Gute zu ſchreiben. So ſagt Chladni in den Nachrichten zur Geſchichte ſeiner akuſtiſchen Entdeckungen: „die Einſchränkung, in welcher ich im elterlichen Hauſe gehalten wurde, war ganz unnöthig, weil ich in den frühern Jahren ſowohl wie in der folgenden Zeit keinen Hang zu Unordnung und zur Unthätigkeit hatte, welches ich mir aber nicht zum Verdienſt anrechne, ſondern als Folge der Organiſation anſehe.“

Wenn aber auch ein Chladni ſeine Thätigkeit ſich nicht zum Verdienſte anrechnet, ſo werden doch die Andern, welche die Früchte derſelben genießen, ihn dafür mit Lob und Dank belohnen, und dagegen einen Faulpelz, der ſeine Nichtsnutzigkeit mit ſeiner Organiſation entſchuldigt, mit Verachtung ſtrafen; denn ſo gut das Gute unſerer Organiſation zu ſeiner Erhaltung, Ausbildung und Vollendung der menſchlichen Thätigkeit, angeſtrengten Fleißes, unabläſſiger Uebung bedarf, ſo gut kann das Ueble derſelben durch menſchliche Thätigkeit beſeitigt oder doch gemildert werden. Es iſt eine Naturnothwendigkeit, eine Nothwendigkeit unſerer wenigſtens irdiſchen Organiſation — denn die himmliſchen Körper machen bekanntlich eine Ausnahme — daß wir zu unſerer Erhaltung Speiſen und Getränke zu uns nehmen; aber daraus folgt nicht — und doch iſt dieſe Folgerung die gewöhnliche Einwendung gegen die Nothwendigkeit der menſchlichen Handlungen — daß uns deßwegen die Tauben ſchon von Natur gebraten ins

Maul fliegen und der Wein ſchon von Natur gekeltert in die Gurgel fliegen muß. Es iſt nothwendig, daß auf die Verletzung einer Pulsader eine heftige Blutung erfolge, aber die Verblutung iſt nur eine nothwendige Folge, wenn die Anwendung blutſtillender Mittel verſäumt wird. Es iſt nothwendig, daß in Folge eines einſeitigen Drucks auf die noch weichen Knochen eines kindlichen Körpers dieſe eine Verkrümmung erleiden, aber eine bleibende Mißgeſtalt iſt nur dann eine nothwendige Folge, wenn der Menſch nicht zur rechten Zeit die Urſachen dieſer Verkrümmung bemerkt und beſeitigt. So iſt es denn auch nothwendig, daß aus dem kleinſten moraliſchen Uebel, das in unſerer Organiſation begründet iſt, mit der Zeit ein großes und unabänderliches Uebel entſpringt, aber es iſt nur dann nothwendig, wenn nicht der Kopf, ſeis nun der eigene oder der Anderer, zur rechten Zeit durch geeignete Heilmittel dieſer Folge zuvorkommt. Machen wir doch ſelbſt noch als fertige, vollendete Menſchen täglich die traurige Erfahrung, wie ſehr unſere Gedanken, Entſchlüſſe, Geſinnungen von den Zuſtänden unſeres Organismus abhängen, aber zugleich auch die erfreuliche Erfahrung, daß es oft nur einer körperlichen Bewegung im Freien oder nur einer geringen Veränderung in unſerer Lebensweiſe bedarf, um uns von verzweifelten Gemüthszuſtänden, von Kleinmuth, Zorn, Aerger, Uebelwollen gegen uns ſelbſt und unſere Nächſten zu befreien, die Erfahrung alſo, daß wir durch unſern Körper nicht nur Sklaven, ſondern auch Freiherrn der Natur ſind.

„So ſehr,“ ſagt ſelbſt Carteſius, „hängt der Geiſt von der Beſchaffenheit der körperlichen Organe ab, daß, wenn irgend ein Mittel ausfindig gemacht werden kann, die Menſchen weiſer und ſinnreicher zu machen, als ſie bisher geweſen, dieſes nach meiner Ueberzeugung nur in der Medicin gefunden werden kann, denn die Menſchen würden von unzähligen ſowohl leiblichen als geiſtigen Uebeln frei werden, wenn ſie genügende Kenntniß von den Urſachen dieſer Uebel und den Mitteln hätten, die uns die Natur dagegen gewährt.“ Vollkommen wahr! die Freiheit vom Uebel — und nur dieſe iſt Freiheit — iſt keine unmittelbare Willenseigenſchaft, nein! ſie iſt durch die Erkenntniß und den Gebrauch der natürlichen materiellen oder ſinnlichen Heilmittel bedingt und vermittelt.

Die Sinnlichkeit iſt allerdings „die Quelle des Böſen, der Sünde, der Verbrechen,“ aber ſie gibt uns nicht nur die Organe zum Sündigen, ſie gibt uns auch die Heilmittel gegen die Sünde. Der ſcholaſtiſche Philoſoph Raimundus Lullius war einſt ſterblich in ein Frauenzimmer verliebt. Die Angebetete entblößte ihren vom Krebs entſtellten Buſen und R. Lullius ward aus einem Don Juan ein Kloſterbruder. Die Sinnlichkeit iſt die Quelle der Luſt, aber ſie iſt auch die Quelle der Schmerzen, der Leiden, der Krankheiten, der beſten Gegenmittel gegen die ausgelaſſene Luſt. Sinnlich iſt der berauſchende Wein, aber ſinnlich iſt auch das ernüchternde Waſſer; ſinnlich iſt die Ueppigkeit und Schwelgerei eines Alkibiades, aber ſinnlich iſt auch die Armuth und Barfüßigkeit eines Phokion; ſinnlich iſt die Gänſeleberpaſtete, an der der Materialiſt la Mettrie ſtarb, aber ſinnlich ſind auch die Gerſtenklöße und die ſchwarze Suppe ſpartaniſcher Enthaltſamkeit; ſinnlich iſt der Reiz zum Laſter, aber ſinnlich iſt auch der Ekel vor den Folgen des Laſters; kurz ſinnlich iſt das verweichlichende, entmannende, knechtende, thatloſe Laſter der Wolluſt, aber ſinnlich iſt auch die kräftigende, befreiende, anſtrengende, abhärtende, mühevolle Turnkunſt der Tugend. „Die Natur wird nur durch Gehorſam beherrſcht,“ d. h. die Sinnlichkeit nur durch ſinnliche, der Körper nur durch körperliche Mittel. Das Laſter beruft und ſtützt ſich auf den Körper, aber auch die Tugend und Weisheit ſtützt ſich auf den Körper. Selbſt ſchon Sokrates ſagt bei Xenophon: „bei allen Verrichtungen, wozu wir den Körper brauchen, iſt es von größter Wichtigkeit, daß ſich der Körper aufs beſte befinde. Selbſt da, wo wir am wenigſten des Körpers zu bedürfen ſcheinen, ſelbſt im Denken verfehlen wir, wie Jeder weiß, unſern Zweck, wenn der Körper nicht geſund iſt, denn Vergeßlichkeit, Muthloſigkeit und ſelbſt Raſerei befallen oft wegen der ſchlechten Beſchaffenheit des Körpers den Geiſt.“ Der Materialismus iſt die einzige ſolide Grundlage der Moral.

Der Menſch hat unſtreitig die Macht, Schmerzen, wenn auch nicht alle und nicht bis zu jedem beliebigen Grade, eben ſo Gelüſte, Neigungen und Abneigungen, die unbezwungen zuletzt auf ein Laſter oder Verbrechen hinauslaufen, zu überwinden. Will man dem Menſchen dieſe Macht oder Freiheit abſprechen, ſo muß man ihm auch die Macht abſprechen, ſich überhaupt von einem Uebel, auch dem geringſten, das ſich nun einmal in ihm eingeniſtet, ſeis auch nur Pediculus humanus oder ein Hühnerauge, frei zu machen, ja ſich ſelbſt nur vom Faulfieber der Ruhe zur Geſundheit der Bewegung empor zu heben, ſo muß man überhaupt leugnen, daß es eine Heilkraft der Natur gebe und kraft derſelben der Körper ſich von irgend einer, auch der geringfügigſten Krankheit wieder erholen könne, denn unter Umſtänden kann ja auch wirklich das unbedeutendſte Uebel tödtliche Folgen haben. Und doch ſind ſelbſt die Fälle nicht ſelten, wo ein vom ärztlichen Peſſimismus ſchon zum Tode verurtheilter Körper wider alles Erwarten aus eigenen Mitteln und Kräften zum Optimismus der Geſundheit übergeht. Aber allerdings kann der Menſch eine Neigung nur überwinden, wenn ſie ſich eben noch im Stadium ihrer Ueberwindbarkeit befindet, wenn er zur rechten Zeit ſich ihrer bewußt wird und die geeigneten, nicht nur geiſtigen, durch die Vorſtellung einwirkenden, ſondern auch materiellen, körperlichen Heilmittel dagegen ergreift; denn die Erfahrung lehrt, daß die beſten Lehren, die wir Andern geben, die beſten Vorſätze, die wir ſelbſt faſſen, keine wenigſtens erfolgreiche und dauernde moraliſche Veränderungen bewirken, wenn ſie nicht zugleich von materiellen Veränderungen begleitet und unterſtützt werden. Viele Verbrechen und Laſter kommen bei den unbemittelten und ungebildeten Menſchen nur deßwegen zur Exiſtenz, weil ſie nicht die materiellen Mittel beſitzen, oft nicht einmal kennen, durch die man allein erfolgreich ihnen vorbeugen kann. Der Bemittelte kann ſich z. B. auch ohne Hülfe der Geiſtlichkeit und weltlichen Behörde von ſeinem böſen Weibe trennen, durch bloße räumliche Abſonderung den Cauſalzuſammenhang zwiſchen tödtlichem Haß und tödtlicher That unterbrechen, während der arme Teufel, der dieſelbe Stube, denſelben Tiſch, daſſelbe Bett vielleicht mit ſeinem böſen Weibe theilt, nur durch die Gewaltthat des Todtſchlags den gordiſchen Knoten des ehelichen Bandes auflöſen kann. Ein Menſch, der immer an denſelben Ort gebunden iſt, empfängt auch ſtets dieſelben Eindrücke und bleibt eben wegen dieſes tödtlichen Einerleis auch unverändert und unverbeſſert derſelbe. Mag er, ergriffen von einer Strafpredigt wider den „Saufteufel“, auch noch ſo gute Vorſätze faſſen — er wird doch beim Anblick des alten Wirthshauſes unaufhaltſam auch wieder dem alten Laſter verfallen, während ein Anderer, welcher den Ort wechſelt, mit dem Zuſammenhang mit dem alten Ort auch den Zuſammenhang mit alten Gewohnheiten abbricht, wenn anders dieſe nicht bereits zur andern Natur geworden ſind [3]). Kurz: der Wille vermag nichts ohne den Beiſtand materieller, körperlicher Mittel, die Moral nichts ohne Gymnaſtik und Diätetik. Wie viele moraliſche Fehler entſpringen nur aus Diätfehlern! „Der venetianiſche Edelmann Ludwig Cornelius, heißt es in Placcii Typus der moraliſchen Medicin von 1685, bezeuget aus ſelbſteigener Erfahrung, wie ſo gar ungemeine Kraft zur Bezwingung und Vertreibung aller verdrießlichen und ſcheltwürdigen Gemüthsbewegungen die bloße Mäßigkeit im Eſſen und Trinken ihm zuwege gebracht habe.“ Wie richtig iſt daher, was Garve in ſeinem Werke über Cicero ſchreibt: „die moraliſche Selbſtkenntniß hängt mit der diätetiſchen ſehr zuſammen!“ Wie viele nicht nur leibliche, ſondern auch geiſtige, moraliſche Krankheiten entſpringen aus dem Mangel dieſer körperlichen Selbſterkenntniß! Wie viele Mißverſtändniſſe und Mißhandlungen unſerer Nächſten aus Mißhandlungen und Mißverſtändniſſen unſeres Allernächſten, unſeres Körpers! Wie viele Gemüthsleiden und Gemüthsqualen aus Unterleibsbeſchwerden! „*Unſer Leib urtheilt*, heißt es auffallender Weiſe in eines obſcuren evangeliſchen Predigers aus dem vorigen Jahrhundert „Eigener Lebensbeſchreibung;“ mein Miltz und die aus deſſen Verſtopfung entſtandene Furcht macht mich ein Uebel antreffen, wo keines iſt und macht mich auch es größer antreffen, als es iſt . . . *Der kranke Miltz iſt der ſchärfſte Moraliſte auf Erden* . . . da Miltzbeſchwerden . . . gemeiniglich mit einem ſcrupulirenden Gewiſſen oder Conscientia scrupulosa vergeſellſchaftet ſind.“ Wie viele Handlungen, die wir dem böſen Willen, dem Dolus zuſchreiben und auch wirklich dieſen zur nächſten Urſache haben, ſtammen urſprünglich nur aus einer Culpa, die wir „aus unterlaſſener Reflexion“ über den Zuſammenhang zwiſchen dem Phyſiſchen und Moraliſchen, oder aus leider! oft ſelbſt, je nach dem Standpunkte des Individuums und der Menſchheit, unüberwindlicher Unwiſſenheit der Geſetze oder bloßen Eigenthümlichkeiten unſers Organismus uns zu Schulden kommen ließen!

Lob und Preis gebührt darum den Aerzten des reformatoriſchen Zeitalters, welche im Einklange mit dem „Weſen des Glaubens im Sinne Luthers,“ im Einklange überhaupt mit der am Schluſſe des „Weſens des Chriſtenthums“ entwickelten anthropologiſchen Bedeutung der Reformation dem Studium der Anatomie, wenn auch nur in der von Galen überlieferten Geſtalt, nicht nur mediciniſche, ſondern auch moraliſche Bedeutung zueigneten und aus dieſem Grunde der Menſchheit, insbeſondere der ſtudirenden Jugend ans Herz legten. So ſagt z. B. der Arzt J. Milich, Melanchthons Freund und Lehrer in der Anatomie: „Galens anatomiſche Schriften ſollten in den Händen nicht nur der Medicin, ſondern auch aller Philoſophie Studirenden ſein, denn die Wiſſenſchaft von den Theilen des Körpers und ihren Verrichtungen iſt in der That ein vorzüglicher Theil der Philoſophie, und lehrt uns auch Moral und regelt unſere Sitten, indem ſie uns auf das aufmerkſam macht, was die Natur jedes Theils erfordert.“ „Das Studium der Anatomie, ſagt desgleichen Sebaſtian Theodor von Windsheim in einer an der Univerſität zu Wittenberg gehaltenen Rede, iſt nicht nur nützlich zur Erhaltung der Geſundheit und Vertreibung der Krankheiten, ſondern auch zur Regelung unſerer Sitten. Ich bitte und ermahne daher Euch, edle Jünglinge ohne Unterſchied, die Anfangsgründe der Anatomie zu ſtudiren, denn es iſt Irrthum, wenn man glaubt, daß dieſe Wiſſenſchaft nur die Aerzte angehe. Der Arzt muß freilich eine vollkommnere Erkenntniß der Anatomie haben, als die übrigen Menſchen, aber gleichwohl iſt es nothwendig, daß alle Menſchen wenigſtens einigermaßen das Gebäude ihres Körpers kennen. Bedenkt nur z. B. wie nothwendig es iſt für die Moral, den Unterſchied zwiſchen den Kenntniſſen und den Bewegungen des Willens und Herzens zu wiſſen, desgleichen die Werkzeuge der Ortsbewegung. Davon kann man aber ohne Kenntniß der Glieder des menſchlichen Körpers nichts wiſſen.“ „Die Kenntniſſe, ſagt derſelbe in einer andern Rede, leuchten im Gehirne, die Flammen der Begierden brennen im Herzen; die Nerven aber ſind gerüſtet, die äußern Glieder in Bewegung zu ſetzen. So leuchtet in Davids Gehirn die Kenntniß des Geſetzes: Du ſollſt nicht ehebrechen, aber das brennende Herz, das ſich an einem andern Orte befindet, gehorcht nicht, ſondern widerſetzt ſich wie ein Tyrann, ſo daß dort die wahre Erkenntniß bleibt, hier aber die entgegengeſetzten Begierden brennen. Indeß behält doch der Senat im Gehirn dieſe Macht, daß er den Nerven befehlen kann, dem Tyrannen nicht zu gehorchen, ſondern die Hände von der Berührung eines fremden Weibes abzuhalten. Seht daraus, wie ungereimt die ſind, welche von der Willensfreiheit handeln, ohne die Kräfte oder Vermögen der Seele zu unterſcheiden. Dieſe Unterſchiede können aber nicht erkannt werden, wenn man nicht aus der Anatomie die unterſchiedenen Glieder und ihre Verrichtungen kennen lernt.“ „Die Anatomie hat aber auch das Gute, daß ſie uns lehrt, wie gebrechlich die Organe des menſchlichen Körpers ſind, in denen ſich die Quelle des Lebens befindet und die wichtigſten Thätigkeiten, die Ernährung, die Sinnenempfindungen, die Ortsbewegungen, das ſich Erinnern und Denken vor ſich gehen. Wie weich iſt das Gehirn! und doch iſt es der Sitz der meiſten und bewundernswürdigſten Thätigkeiten. Betrachten wir alſo die Gebrechlichkeit der Glieder, um mit Sorgfalt über ihre Erhaltung zu wachen und die Tugenden der Selbſtbeherrſchung und Maßhaltung in Speiſen, Getränken, Arbeiten und Bewegungen aller Art uns anzueignen. Verachten wir nicht den Spruch Pauli, der uns den Körper ehren heißt.“ „Wenn wir aber einem Dinge Ehre erweiſen, ſagt der ſchon erwähnte Jacob Milich in einer Rede über die Ars medica, ſo zeigen wir damit an, daß es ein göttliches Gut enthalte, wie denn ſchon Ariſtoteles ſagt: das Ehrenwerthe, τίμιον iſt etwas Göttliches.“

8.

Der religiöſe Urſprung des deutſchen Materialismus.

Es iſt nichts verkehrter, als wenn man den deutſchen Materialismus vom Systeme de la Nature oder gar von der Trüffelpaſtete la Mettrie's ableitet. Der deutſche Materialismus hat einen religiöſen Urſprung; er beginnt mit der Reformation; er iſt eine Frucht der Liebe Gottes zum Menſchen, deren Bild oder vielmehr Weſen die Reformatoren nicht in einer unbeſtimmten, phantaſtiſchen Liebe, ſondern in der innigſten Liebe des Menſchen, der Liebe der Eltern zu ihren Kindern fanden. So ſagt z. B. der Prediger und Doctor Theologiä, Paulus Eberus, genannt das „Repertorium Philippi, weil Melanchthon alles was er vorgenommen, mit ihm überleget,“ in einer Rede über die Elternliebe: „Sei feſt überzeugt, daß Gott nicht umſonſt mit dem ſüßeſten Namen, dem Namen Vater ſich nennen laſſe, daß der, welcher die στοργάς, die zärtliche Kinderliebe den Herzen der Eltern eingepflanzte, auch dich mit ernſtlicher und reinſter στοργῇ umfaſſe, daß er ernſtlich von deinen Uebeln gerührt werde, ja weit heftiger als das cananäiſche Weib von den Leiden ſeiner Tochter, daß er mit derſelben Zärtlichkeit, wie der Vater ſeinen verlorenen Sohn im Neuen Teſtament, dich aufnehme und behandle. An dieſe Erzählung müſſen wir denken, ſo oft wir Gott mit dem Namen Vater anreden, oder ſo oft wir unſere Väter, unſere Mütter mit ihren Kindern freundlichſt ſpielen, ſie ſäugen, über ihre Leiden und Krankheiten ſich quälen ſehen, um uns zu überzeugen, daß er noch viel inniger uns liebe, noch viel heftiger von unſern Leiden gerührt werde.“ Aber hat denn nicht auch der Katholicismus daſſelbe geſagt, hat er nicht dieſe Liebe in dem Myſterium der Dreieinigkeit und Mutter Gottes geheiligt und vergöttert? Vergöttert wohl, aber nicht vermenſchlicht, ſonſt würde er das Cölibat als ein ruchloſes, dem Weſen und Willen Gottes widerſtreitendes Inſtitut längſt verdammt oder vielmehr gar nicht eingeführt haben. Erſt im Proteſtantismus wurde das, was im Katholicismus nur ein theologiſches Bild und Sakrament war, anthropologiſches Weſen, anthropologiſche, d. h. wirkliche, lebendige Wahrheit. „Gott iſt die Liebe,“ aber er liebt nur, wenn er liebt mit demſelben Herzen, mit derſelben Innigkeit und Wahrhaftigkeit, womit der Menſch den Menſchen, der Vater, die Mutter das Kind liebt. Iſt aber Gott Vater und Sohn — der Stellvertreter des Menſchen in und vor Gott, der göttliche Menſch — ſo werde auch du Vater, aber nicht mit einer Köchin oder Subintroducta im Rücken deines geiſtlichen Berufs, ſondern mit einem dir ebenbürtigen, in Uebereinſtimmung mit deinem öffentlichen Weſen, deinem heiligen Princip und Beruf ſtehenden Weibe. Nur wenn du ſelbſt Vater biſt, nur aus der leibeigenen Empfindung und Erfahrung weißt du, was die himmliſche Vaterliebe iſt. Dieſe Folgerung, dieſe Vermenſchlichung und Verwirklichung der göttlichen Liebe iſt die That der Reformation.

Die Liebe, welche keine bloße geiſtliche oder ſpiritualiſtiſche Phraſe, keine mit dem Actus purus, dem reinen Denkact der mittelalterlichen und modernen Scholaſtiker identiſche, eben deswegen nur Gedankenliebe iſt, die wirkliche, wahre, menſchliche Liebe iſt weſentlich pathologiſche, d. h. von den materiellen, wirklichen Leiden der Menſchheit ergriffene Liebe. Die theologiſche, die geiſtliche Liebe foltert, ja verbrennt ſelbſt den lebendigen Leib, um die Seele von den Flammen der Hölle zu erretten; aber die wirkliche Liebe pflegt aufs zärtlichſte den Leib des Geliebten und um des Geliebten willen den eigenen Leib. Die wirkliche, die fruchtbare, die Menſchen, nicht Mönche und Pfaffen erzeugende und erziehende Liebe weiß nichts von dem Zwieſpalt zwiſchen Leib und Seele, nichts von einer von der Anatomie und Phyſiologie getrennten oder gar unabhängigen Pſychologie. Und dieſe Liebe, dieſer Gott, dem nicht nur unſer Seelenheil, ſondern auch unſer leibliches Wohl und Leben am Herzen liegt, der nicht in der prieſterlichen Hoſtie, ſondern in unſerm natürlichen Leib gegenwärtig iſt, der nicht nur einſt ſich incarnirte, ſondern jetzt noch mit unſerm Fleiſch und Blut ſich vereinigt, ſich wirklich in unſer Hirn und Herz begiebt, im Hirne das Licht der Erkenntniß, im Herzen die Glut der Affecte, wenigſtens der guten, ſolcher „Affecte, wie er ſelbſt iſt" anzündet — dieſer Gott iſt der Vater des Materialismus.

Der deutſche Materialiſt iſt alſo kein Bankert, keine Frucht der Buhlſchaft deutſcher Wiſſenſchaft mit ausländiſchem Geiſte, er iſt ein ächter Deutſcher, der bereits im Zeitalter der Reformation das Licht der Welt erblickte; er iſt ſogar ein unmittelbarer, leiblicher Sohn Luthers. Paul Luther, der Sohn des Reformators Martin Luther verſinnlicht und beſtätigt aufs ſchönſte dieſen genealogiſchen Zuſammenhang des Materialismus mit dem Proteſtantismus. Dieſer Sohn Luther's wurde nämlich nicht ein Theolog, wie man doch hätte erwarten ſollen und zwar zu ſeiner Zeit wirklich erwartet hatte, ſondern ein Phyſikus, ein Arzt, kein Spiritualiſt alſo, ſondern ein Materialiſt, denn der Arzt als Arzt weiß, wie der berühmte Mediciner des ſiebenzehnten Jahrhunderts C. Hofmann ſagt, nichts von der Seele. Und zwar wurde er dies nicht nur, weil er, wie er ſelbſt in ſeiner Erklärung eines Aphorismus des Hippokrates erzählt, ſchon als Knabe Liebe zur Naturwiſſenſchaft hatte, ſondern auch, weil ſein Vater ſelbſt, der auch dieſe Liebe mit ihm theilte, ihn zu dieſem Studium rieth und ermunterte. In derſelben Erklärung des ſechſten Aphorismos des zweiten Theils ſpricht der Protophyſikus Paul Luther von „den mit dem Gehirn verbundenen Wirkungen oder Handlungen der vernünftigen Seele, wie von Wirkungen des Gehirns allein,“ tanquam de solius cerebri actionibus, natürlich nur als Arzt, more medicorum und unbeſchadet der kirchlichen Lehre von der Selbſtweſenheit, der Subſtanz der vernünftigen Seele. Es verſteht ſich überhaupt von ſelbſt, daß der Materialismus der Lutherſchen Aerzte noch völlig im Bunde und Dienſte des kirchlichen Glaubens ſtand, daß ſein letzter Zweck ein religiöſer — die Erkenntniß Gottes und das Verſtändniß der Kirchenlehre war. Aber eben ſo verſteht es ſich auch von ſelbſt, daß, ſowie die Naturwiſſenſchaft, die Wiſſenſchaft überhaupt ſelbſtſtändig wurde und ſich vervollkommnete, auch dieſer halbe, abhängige, kindliche, mit ſeinem Gegenſatz verbundene Materialismus ganzer, ſelbſtſtändiger, mannhafter Materialismus wurde, daß die denkende Seele des in einen Phyſikus verwandelten Dr. Martin Luthers in demſelben Maße, als ſie ſich in die Natur, in die Körperwelt vertiefte und verliebte — denn was iſt alles Studium ohne Neigung, ohne Liebe? — folglich mit dem Leibe ſich identificirte, mit der Kirche und ihrem Glauben ſich entzweite, daß ſie daher nicht mehr nur ſo redete, ſo ſich ſtellte, als wären ihre Wirkungen nur Wirkungen des Gehirns, ſondern dieſe Redeweiſe in vollem Ernſte zu bitterer Wahrheit machte.

9.

Der Streit der mediciniſchen und philoſophiſchen Facultät.

Es verräth einen höchſt beſchränkten Geſichtskreis, wenn man den Streit zwiſchen Spiritualismus und Materialismus nur zu einem Streite der philoſophiſchen Facultät macht. Und doch liefert ſelbſt für diejenigen, die ſich nur für die Philoſophie intereſſiren, die Geſchichte der neuern Philoſophie in dem Gegenſatz von Sömmering „über das Organ der Seele“ und Kants Antwortſchreiben darauf ein ſehr naheliegendes Beiſpiel zur Warnung, daß man bei dieſem Streite nicht innerhalb der Mauern der Philoſophie im engern Sinne ſtehen bleiben dürfe, um ſich von vornherein zu orientiren und zu erkennen, daß dieſer Streit ein Streit zwiſchen verſchiedenen Facultäten des Menſchen — ein Streit zwiſchen der mediciniſchen und philoſophiſchen Facultät iſt, daß der Materialismus, welchen beſchränkte Schulphiloſophen als eine Mißgeburt der neueſten Zeit betrachten und bereits „todtgeſchlagen“ zu haben wähnen, ſchon ſo lange auf Erden exiſtirt und exiſtiren wird, als es Patienten und Aerzte gab und geben wird, daß daher, wer die Leiden der Menſchheit ins Auge und Herz faßt, nothwendig zum Materialiſten wird, wenigſtens ſo lange er auf Erden weilt, denn nur im Himmel der Religion iſt der Materialismus der Leiden und Beſchwerden, wenn auch nicht der Freuden und Genüſſe aufgehoben.

So lange ein Organ geſund iſt, ſo geht ſeine Verrichtung ſo leicht, ſo luſtig vor ſich, daß der Menſch das Organ derſelben gar nicht fühlt, und folglich gar nicht weiß, daß ſie von organiſchen Bedingungen abhängig iſt; er fühlt keinen Widerſpruch und

Widerſtand, er hält daher im Genuſſe dieſer ungehemmten Thätigkeit dieſelbe für eine unbedingte, an Nichts gebundene, reine Thätigkeit, Actus purus. Der Philoſoph als ſolcher hat zu ſeiner Vorausſetzung, ſeinem Standpunkt das Denkorgan in dieſem geſunden, normalen Zuſtand — das glückliche Denken, das Denken, das von keinen organiſchen Leiden unterbrochen, nur an ſeinen Gegenſtand, oder wenn auch an ſich, nur an ſich in dieſem ſeinem leibloſen Zuſtande denkt. Wird der Menſch in dieſer Thätigkeit von ſeinem Leibe unterbrochen, ſo geſchieht es in der Regel nicht vom Denkorgan, ſondern von andern Leibesorganen, die ihm wider Willen den Zuſammenhang ſeines Denkens mit dem Leibe in Erinnerung bringen, den Leib daher in ſeinen Augen zu einem denkfeindlichen, geiſtwidrigen Ballaſt des Menſchen machen. Der Philoſoph als ſolcher ſondert ſich ab — und muß ſich, wenigſtens während des Denkens abſondern — von allen unmittelbar materiellen, ſinnlichen Beſchäftigungen und Vergnügungen; er hat es nur mit dem von den Sinnen abgezogenen Denken zu thun; er macht daher das Denkende zu einem abſtracten, vom Leibe, von der Materie getrennten Weſen — ὁ νοῦς χωριστὸς — das, was das Denken für ihn iſt, eine organloſe Thätigkeit, zu ſeinem Weſen an ſich.

Die für den Philoſophen oder Pſychologen immateriellen, für ſich ſelbſt gedachten und betrachteten Geiſtesthätigkeiten werden aber für den Arzt zu Gegenſtänden der Pathologie; für ihn gehören, ganz abgeſehen von den eigentlichen Geiſteskrankheiten, die geiſtigen Zuſtände, — die Zuſtände des Gemüths, der Urtheilskraft, des Bewußtſeins, des Gedächtniſſes eben ſo gut, wie die rein körperlichen, zu den Kennzeichen der Krankheiten, wie ſchon Hippokrates im dreiunddreißigſten Aphorismos des zweiten Buchs bemerkt; für ihn gibt es keinen vom Körper abgeſonderten und unabhängigen Geiſt; für ihn iſt vielmehr der Geiſt ein ebenſo wie der Körper Leiden und Krankheiten ausgeſetztes Weſen — ἡ γνώμη νοσέει, mens aegrotat, ſagt Hippokrates im ſechſten Aphorismos deſſelben Buchs. Für ihn iſt das Subject, das Grundweſen des Empfindens und Denkens kein Eins, kein einfaches, ſondern mehrfaches, zuſammengeſetztes Weſen; denn wenn der Menſch, ſagt Hippokrates bei Galenus, Eins wäre, ſo würde er niemals Schmerz empfinden; denn woher ſollte der Schmerz in dieſem Falle entſpringen? Da wir nun aber Schmerzen haben, ſagt Galen, den Ausſpruch des Hippokrates weiter ausführend — wider die materialiſtiſchen Atomiſten, aber der Satz iſt eben ſo gegen die pſychologiſchen oder ſpiritualiſtiſchen Atomiſten giltig — ſo iſt offenbar, daß unſere Subſtanz weder einfach, noch einförmig iſt." Kurz für den abſtracten Denker, welcher ſich nur um das kümmert, was er denkt und wie er denkt, ob logiſch richtig oder unrichtig, aber nicht um das, womit er denkt, iſt das Denken ein hirnloſer Act, für den Arzt aber eine Thätigkeit des Hirns. Ariſtoteles, obwohl ſelbſt großer Beobachter und Entdecker ſelbſt in der Anatomie, und Galenus, der eben ſo weit und ſo lange die Geiſter auf dem Gebiete der Medicin beherrſcht hat, als jener auf dem Gebiete der Philoſophie, ſind die klaſſiſchen Repräſentanten dieſes Unterſchiedes oder — übrigens keineswegs unvereinbaren — Gegenſatzes zwiſchen Philoſophie und Medicin. Nach Ariſtoteles iſt das Hirn das blutloſeſte und kälteſte Eingeweide des Körpers und hat daher keine andere Beſtimmung, als die Hitze des Herzens, welches der Sitz und Urſprung des Lebens, der Empfindung und Bewegung, zu mäßigen, weßwegen der Menſch, weil er das heißeſte und blutreichſte Herz hat, auch das größte Hirn im Verhältniß zur Größe ſeines Körpers hat. Der berühmte arabiſche Arzt und Philoſoph Avicenna half ſich mit der

Unterſcheidung, daß nach Ariſtoteles wohl im Herzen die Sinneskraft wurzle, im Hirn aber ſich offenbare; der berühmte ſpaniſche Arzt Valleſius in ſeiner Schrift der mediciniſchen und philoſophiſchen Controverſen dagegen widerlegt ihn: Ariſtoteles ſchreibe dem Hirn keine ſolche Verrichtung zu, es fehle nicht viel, ſo gebe er ihm nur die Bedeutung eines Excrements, wie das ſiebente Kapitel des zweiten Buchs von den Gliedern der Thiere beweiſe. Nach Galen aber iſt das Hirn der Urſprung aller Empfindung und willkürlichen Bewegung, der Sammelpunkt aller Sinne, aller Vorſtellungen und Begriffe, der Sitz der Vernunft, das Organ des Denkens; Hirnverletzung, Hirnleiden überhaupt ſind daher die Urſache von Geiſteskrankheiten, von Seelenleiden.

Sehr intereſſant iſt, wie ſich der ſeiner Zeit ſo berühmte, ſchon früher erwähnte Caspar Hofmann in ſeinen mediciniſchen Inſtitutionen über das Verhältniß der Medicin zur Philoſophie ausſpricht. „Galen ſagt immer: das richtige Maßverhältniß oder die gehörige Miſchung und Beſchaffenheit (temperamentum) des Körpers iſt die Seele, verſtehe: die mediciniſche. Er ſtellt die Frage an Plato: „wenn die vernünftige Seele unſterblich iſt, warum wird ſie dann vom Körper getrennt, wenn die gehörige Miſchung und Beſchaffenheit des Hirns aufgehoben wird?“ Ich antworte für den Plato: weil ſie eine in die Materie verſenkte Form iſt, welche, ſo lange das Leben dauert, ſo lange den Körper zu ihrem Inſtrument braucht. Daher nennt der Arzt *καταχρηστικῶς* (uneigentlich) die Seele die gehörige Miſchung, nicht als wenn die Seele es wirklich wäre, ſondern weil, wenn jene erhalten wird, auch die Seele erhalten wird; denn dieſe, weil ſie unveränderlich, entgeht der Natur des Mediciners. Und das iſt es, was ſo oft der hochberühmte Scherb ſagte: in den vermiſchten Dingen iſt die Form nichts anderes, als die richtige Miſchung.

Weil aber der Arzt nicht über das Gemiſchte hinausgeht, ſondern mit der Erhaltung der Miſchung die Seele erhält, was iſt es denn für ein Verbrechen, wenn er die Seele die gehörige Miſchung nennt, nennt, ſage ich als Arzt, nicht als Philoſoph?“ „Ich habe gelehrt, ſagt er an einer andern Stelle, daß die mediciniſche Seele (animam medicam) eine ganz andere iſt, als die ariſtoteliſche, ja, wenn wir die Wahrheit lieben: „dem Arzt als Arzt iſt die Seele unbekannt;“ anderswo: „der Arzt als Arzt weiß nichts von der Seele“ (ignorat animam). „Aber es iſt nicht erlaubt, kann man mir einwenden, anders als Mediciner, anders als Philoſoph zu reden, folglich zu behaupten, eine andere ſei die philoſophiſche Wahrheit, eine andere die mediciniſche. Ich aber antworte darauf: es iſt erlaubt und wird immer erlaubt ſein, denn dies verlangt die Weiſe, der Charakter der Wiſſenſchaft. Und dieß beſtätige ich mit einer Stelle des berühmten Sennert wo er lehrt, daß anders der Arzt, anders der Philoſoph die Seelenkräfte betrachtet, denn dieſer will wiſſen, jener handeln. Der Arzt betrachtet daher nicht ſowohl die Seelenkräfte, welche verletzt werden, als vielmehr die Werkzeuge, womit ſie ihre Verrichtungen ausüben. Sie üben ſie aber aus, ſetze ich hinzu, hauptſächlich durch ihre gehörige Miſchung und Beſchaffenheit.“ Alter Caspar! es laſtet zwar ein unverzeihlicher Makel auf deinem Namen und Gewiſſen; du haſt aus verſtockter Anhänglichkeit an das Alte, aus dünkelhafter Auctoritätsgläubigkeit ſelbſt dem Zeugniß deiner Sinne widerſprochen, als dir der geniale Harvey ſeine Entdeckung vom Kreislauf des Blutes zu Altdorf ad oculos demonſtrirte; aber hier haſt du eine wenn auch nicht neue, doch heute noch, nur mit einigen Einſchränkungen gültige Wahrheit ausgeſprochen, hier bewieſen, daß du nicht zu den rohen, plumpen Köpfen gehörſt, die nicht zu unterſcheiden vermögen zwiſchen den verſchiedenen, nicht nur der Zeit nach, ſondern auch an und für ſich durch die Natur der Sache verſchiedenen Standpunkten, auf welchen ein und derſelbe Menſch von einer und derſelben Sache handelt und ſpricht, und es daher nicht begreifen, daß man als Phyſiker oder Arzt — denn „beide betrachten ihre Gegenſtände mit der Materie“ cum materia, „die Seele, inwiefern ſie verſenkt iſt in die Materie, ohne welche keine Thätigkeit geſchieht“ — Materialiſt, als Philoſoph, als Denker überhaupt oder ſchlechtweg Idealiſt ſein kann, wenn auch nicht in der von Caspar Hofmann angegebenen Weiſe. Es iſt ein nicht mit der Wahrheit verträglicher Widerſpruch, von der Seele an ſich als Philoſoph zu verläugnen, was ich von ihr als Arzt behaupte, aber wohl verträgt es ſich mit der Wahrheit, wenn ich von der ſubjectiven, von der philoſophiſchen Seele verneine, was ich von der objectiven, der mediciniſchen gelten laſſe.

Die philoſophiſche Seele fragt: was iſt Gott? was das Recht? was der Geiſt, das Denken? Aber das Denken eben, das mit dieſen Fragen ſich beſchäftigt, das ſein Weſen nur nach dem Weſen ſeines Gegenſtandes beſtimmt, das ſich nur als Erkenntnißmittel und Erkenntnißact Gegenſtand iſt, ſich ſelbſt daher als ein unorganiſcher Act erſcheint. „Die Phyſiologie, ſagte ich im Jahre 1838 in der Beurtheilung einer materialiſtiſchen Schrift, für ſich ſelbſt weiß nichts vom Geiſte, ja der Geiſt iſt für ſie Nichts, weil ſeinerſeits der Geiſt das Nichts der Phyſiologie iſt. Das Denken iſt nur durch ſich ſelbſt beſtimmt und beſtimmbar, d. h. nur aus und durch den Gedanken erkennbar . . . daher nur der Denker als Denker das Denken erkennt.“ Ich unterſchreibe noch heute dieſe Worte: der Geiſt iſt das Nichts der Phyſiologie, aber mit dem Zuſatze: für ſich oder für mich, den im Acte der Geiſtesthätigkeit von der Phyſiologie Nichts wiſſenden und auch

Nichts wiſſen wollenden Denker; denn nur als Pathologie, als empfindliche Geiſtesſtörung und Gedankenhemmung kommt im Denken die Phyſiologie deſſelben mir zu Bewußtſein: „Die Seele iſt vielmehr da, wo ſie liebt, als wo ſie lebt,“ plus ibi est, ubi amat, quam ubi animat. So iſt ſie auch vielmehr in dem was ſie denkt, als womit ſie denkt; Denken heißt in Gedanken ſein, abweſend ſein, außer dem Leibe ſein — aber wohlgemerkt! nur in Gedanken — gleichwie auch im Sehen in die Ferne ich mich außer meinem hier befindlichen Körper — aber wohlgemerkt! nur optiſch — in den Gegenſtand meiner Augenweide verſetze. So wenig das Auge ſehen könnte, wenn im Sehact die Körper ſichtbar und fühlbar wären, welche erſt vermittelſt der Anatomie und Phyſiologie Gegenſtand des Bewußtſeins werden, ſo wenig könnte das Hirn denken, wenn im Denken die organiſchen Gründe und Bedingungen deſſelben Gegenſtand des Bewußtſeins wären, wenn nicht vielmehr ſich der Menſch der Wirkung ohne Urſache, der Kraft ohne Stoff, der Verrichtung ohne Organ, des Denkens alſo ohne Hirn bewußt werden könnte. Ich denke alſo bin ich, ſagt die philoſophiſche Seele, ich denke mich aber ohne Leib, alſo bin ich ohne Leib. Aber, wie geſagt, nur in Gedanken, nicht in Wirklichkeit, denn das ich bin ohne Leib heißt nichts anderes, als ich denke nicht an den Leib; ich bin ſo ſehr in Gedanken, daß ich nichts von meinem Körper weiß, auch nichts zu wiſſen brauche; denn wie das Auge da iſt, nicht um in ſich hinein, ſondern außer ſich heraus zu ſchauen, ſo iſt auch das Hirn da, nicht um an ſich, ſondern an Anderes, an Gegenſtändliches zu denken. Das Organ verliert, vergißt, verläugnet ſich in dem Opus fervet ſeiner Thätigkeit, die Thätigkeit in ihrem Gegenſtande. Die philoſophiſche Seele hat alſo Recht, wenn ſie ſagt: Cogito ergo sum, scilicet Philosophus, ich denke alſo bin ich, nämlich Philoſoph oder res cogitans, denkendes Weſen, aber ſie hat Unrecht, wenn ſie vom Denken unmittelbar auf das Sein, das wirkliche Sein ſchließt, wenn ſie die Logik auch zur Phyſik der Seele macht oder vielmehr an deren Stelle ſetzt, wenn ſie, weil der Philoſoph mit dem Denken beginnt, nichts als das Denken für ſich vorausſetzt, das Denken an und für ſich zu einer nichts vorausſetzenden Thätigkeit macht und dadurch in den ſchneidendſten Widerſpruch mit der mediciniſchen, insbeſondere pathologiſchen Facultät des Menſchen ſetzt.

„Den Mathematiker, der in den Regionen des Unendlichen ſchweift und in der Abſtractionswelt die wirkliche verträumt, jagt der Hunger aus ſeinem intellectuellen Schlummer empor; den Phyſiker, der die Mechanik des Sonnenſyſtems zergliedert und den irrenden Planeten durchs Unermeßliche begleitet, reißt ein Nadelſtich zu ſeiner mütterlichen Erde zurück; den Philoſophen, der die Natur der Gottheit entfaltet und wähnt, die Schranken der Sterblichkeit durchbrochen zu haben, kehrt ein kalter Nordwind, der durch ſeine baufällige Hütte ſtreicht, zu ſich ſelbſt zurück und lehrt ihn, daß er das unſelige Mittelding von Vieh und Engel iſt.“ So ſpricht der Dichter und Denker Schiller als „Candidat der Medicin.“

Die Medicin, die Pathologie vor Allem iſt die Heimath und Quelle des Materialismus. Und dieſe Quelle kann leider! nicht durch philoſophiſche Gründe verſtopft werden; denn ſo lange noch die Menſchen leiden, wenn auch nur Hunger und Durſt, und dieſe Leiden nicht durch idealiſtiſche Machtſprüche, durch wunderwirkende Worte, durch kategoriſche Imperative geheilt werden können, ſo lange werden ſie auch, wenn auch wider Wiſſen und Willen Materialiſten ſein. Die Medicin iſt aber nicht die Quelle und Reſidenz des extravaganten und transcendenten, des über den

Menſchen hinausſchweifenden, ſondern des immanenten, im und beim Menſchen ſtehenbleibenden Materialismus. Aber gerade dieſer iſt der Archimediſche Standpunkt in dem Streite zwiſchen Materialismus und Spiritualismus, denn es handelt ſich hier in letzter Inſtanz nicht um die Theilbarkeit oder Untheilbarkeit der Materie, ſondern um die Theilbarkeit oder Untheilbarkeit des Menſchen, nicht um das Sein oder Nichtſein Gottes, ſondern das Sein oder Nichtſein des Menſchen, nicht um die Ewigkeit oder Zeitlichkeit der Materie, ſondern um die Ewigkeit oder Zeitlichkeit des Menſchen, nicht um die außer dem Menſchen in Himmel und Erde zerſtreute und ausgedehnte, ſondern um die in den menſchlichen Hirnſchädel zuſammengepreßte Materie. Kurz, es handelt ſich in dieſem Streit, wenn er nicht kopflos geführt werden ſoll, nur um den Kopf des Menſchen. Er allein iſt, wie der Urſprung, ſo das Ziel und Ende dieſes Streits. Sind wir einmal mit der merkwürdigſten und ſchwierigſten Materie des Denkens, mit der Materie des Hirns im Reinen, ſo werden wir es bald auch mit den andern Materien, mit der Materie überhaupt ſein. „Das Alterthum, ſagt vortrefflich der Engländer Thomas Willis, ein Mediciner des ſiebenzehnten Jahrhunderts in der Vorrede zu ſeiner „Anatomie des Hirns,“ hat ein richtiges Vorgefühl gehabt, wenn es ſagte, daß die Minerva aus dem vom Vulkan mit den Meſſern der Hebammenkunſt geöffneten Gehirn entſprungen ſei. Denn entweder auf dieſem Wege, nämlich durch Tod und Wunden und gleichſam durch den Kaiſerſchnitt wird die Wahrheit ans Licht ſpringen oder ewig verborgen bleiben.“ Aber gleichwohl ſagt uns die Anatomie nur die todte und eben deßwegen nicht die ganze volle Wahrheit. Die Wiſſenſchaft kann nun und nimmermehr den Standpunkt des Lebens zu ihrer Ergänzung entbehren oder erſetzen. Leben, Empfinden, Denken iſt etwas abſolut Originales und Geniales, Uncopirbares, Unerſetzliches, Unveräußerliches — iſt in Wahrheit das nur durch ſich ſelbſt erkennbare, aber nicht myſtificirte, nicht traveſtirte Abſolute der ſpeculativen Philoſophen und Theologen.

10.

Das Weſen des Spiritualismus.

Die dem Materialismus entgegengeſetzte Lehre, der Spiritualismus, wenigſtens der geſchichtliche, denkwürdige, der ſo zu ſagen claſſiſche, der nicht, ſo weit dieß überhaupt möglich iſt, mit fremdartigen Beſtandtheilen vermiſchte Spiritualismus, wie der charakterloſe Spiritualismus der Gegenwart, iſt die Lehre, daß die geiſtige Thätigkeit des Menſchen, das Denken und Wollen, nach Vielen ſelbſt auch das Empfinden in einem vom Körper deſſelben weſentlich unterſchiedenen und unabhängigen, alſo, weil der Körper ausgedehnt, ſichtbar, kurz ſinnlich und materiell iſt. nicht ſinnlichen, nicht materiellen, darum Geiſt (Spiritus) [illegible] auch Seele genannten Weſen ſeinen Grund habe.

Daß der Geiſt oder die Seele — zum Unterſchiede von der thieriſchen Seele auch die vernünftige Seele genannt — nicht blos ein vom Körper unterſchiedenes, ſondern auch unabhängiges Weſen, d. h. ohne den Körper ſein und wirken kann, das iſt eine nothwendige Folge ihrer Unkörperlichkeit und Immaterialität und daher ausdrückliche, charakteriſtiſche, ſein Weſen kennzeichnende Behauptung des Spiritualismus. So ſagt Plato im Phädon: „die Seelen waren ſchon eher als ſie in Menſchengeſtalt waren, ohne Körper und hatten Verſtand oder Einſicht.“ „Wenn die Seele den Körper gebraucht um etwas zu betrachten, ſei es vermittelſt des Sehens oder irgend eines andern Sinnes (denn vermittelſt des Körpers heißt eben vermittelſt der Sinne etwas betrachten) ſo wird ſie von dem Körper in das Veränderliche hineingezogen; wenn aber ſie *ſelbſt für ſich* etwas betrachtet, dann begibt ſie ſich in das Reine und Immerſeiende und Unveränderliche.“ Die Seele *für ſich ſelbſt* iſt aber bei Plato ſo viel als: die Seele nicht mit dem Körper oder ohne den Körper, wie er denn ausdrücklich z. B. im neunten Kapitel das vom Körper getrennte oder befreite Sein der Seele mit ihrem Fürſichſelbſtſein identificirt. So ſagt Carteſius in der ſechſten Meditation: „Es iſt gewiß, daß ich von meinem Körper wirklich unterſchieden bin und *ohne ihn exiſtiren kann*,“ in der vierten Antwort auf ſeine Gegner: „man muß nicht glauben, daß die Denkkraft ſo an das körperliche Organ gebunden ſei, daß *ſie nicht ohne daſſelbe exiſtiren könne*.“ Antilucretius im fünften Geſang: „der Geiſt iſt mit dem Körper verbunden, aber er kann ohne den Körper leben.“ B. Bekker in ſeiner bezauberten Welt: „die Seele kann auch ohne den Körper beſtehen, weil ſie ohne ihn wirkt oder thätig iſt.“ A. Heerebord, ein holländiſcher Profeſſor der Philoſophie, in ſeinem ethiſchen Collegium: „die vernünftige Seele hängt nicht vom Körper ab, weder indem ſie entſteht, noch indem ſie iſt, noch indem ſie wirkt,“ in ſeinem phyſiſchen Collegium: „die vernünftige Seele kann außer dem Körper exiſtiren und kann wirken unabhängig vom Körper, widrigenfalls hinge ſie von der Materie ab, aber ſie iſt ja immateriell ebenſo in Betreff ihrer Entſtehung, als in Betreff ihres Seins und Wirkens.“ Baronius, ein engliſcher Philoſoph, in ſeiner „Philoſophie, die Magd der Theologie“: „die menſchliche Seele exiſtirt und wirkt nach dem Tode des Menſchen außer der Materie, alſo hängt ſie nicht von der Materie ab. Die Form oder Seele des Thiers kann zwar ebenſowenig ohne ihre Materie d. h. ihren Körper exiſtiren, als ohne ihn empfinden oder begehren. Aber die menſchliche Seele exiſtirt nicht nur nach dem Tode außer der Materie (extra materiam), ſondern ſie wirkt auch außer derſelben in der Thätigkeit des Erkennens und Wollens.“ Gaſſendi in ſeinen Anmerkungen zum zehnten Buch des Diogenes L.: „der Geiſt oder der Verſtand, die Wurzel des Willens, iſt immateriell oder unkörperlich und ohne Organ (inorganicus), nicht vermiſcht mit der Materie, ſondern von ihr frei. Und dieß iſt ſo ſehr der bloßen natürlichen Vernunft bekannt, daß, um von den übrigen Philoſophen zu ſchweigen, es ſowohl Anaxagoras behauptet, als Ariſtoteles beſtätigt hat.“ Ariſtoteles, deſſen Lehre übrigens in dieſem Punkt trotz aller Commentatoren höchſt dunkel iſt, behauptet nämlich zwar nicht von der Seele überhaupt, von der er vielmehr eine materialiſtiſche Definition gibt, indem er in ihren Begriff den Körper aufnimmt, den Körper ihr vorausſetzt, aber von der Seele, inwiefern ſie denkt, erkennt, vom Νοῦς, der Vernunft oder dem Verſtand, daß er, weil er Alles erkennt, nothwendig unvermiſcht d. h. unkörperlich ſei, daß er kein Organ habe, wie die Empfindung, daß zwar die Empfindung nicht ohne Körper, der Verſtand aber getrennt (nämlich vom Körper) ſei. Daſſelbe behaupteten ihrem wenn auch oft mißverſtandnen Meiſter zufolge die ſcholaſtiſchen Philoſophen und Theologen. So ſagt z. B. Thomas Aquino im erſten Theil ſeiner Summa: „die Seele iſt getrennt (nämlich vom Körper) der Denk- oder Erkenntnißkraft nach, welche nicht die Kraft irgend eines körperlichen Organs iſt, gleichwie die Sehkraft die Thätigkeit des Auges iſt; denn das Denken iſt eine Thätigkeit, welche nicht durch körperliche Organe kann ausgeübt werden... Die menſchliche Seele iſt wegen ihrer Vollkommenheit keine in die körperliche Materie verſenkte oder gänzlich von ihr umfaßte Form, und es ſteht daher nichts im Wege, daß ſie nicht eine Kraft habe, welche kein körperlicher Act iſt;“ ferner: „das denkende oder erkennende Princip, welches Geiſt oder Verſtand genannt wird, hat eine Thätigkeit durch ſich ſelbſt, woran der Körper nicht Theil nimmt. Nichts kann aber durch oder für ſich ſelbſt (per se) thätig ſein, was nicht durch ſich ſelbſt beſteht.“ Endlich: „das Denken iſt eine gänzlich immaterielle Thätigkeit.“ Doch wozu einzelne Stellen? Es war ja allgemeine und ausdrückliche Glaubenslehre der chriſtlichen Kirche und folglich auch der Philosophia ancillans Theologiae, daß die durch den Tod vom Leibe geſchiedenen Seelen noch exiſtiren, ohne Körper wollen, denken, ja ſelbſt empfinden, Leiden und Freuden empfinden, daß ſie erſt am jüngſten Tage am Auferſtehungsfeſte wieder mit ihren Körpern vereinigt werden. Nur über den Ort und Zuſtand der abgeſchiedenen Seelen unmittelbar nach dem Tode war Streit, namentlich zwiſchen der katholiſchen und proteſtantiſchen Kirche.

Einige Spiritualiſten behaupteten jedoch, daß die Seelen oder Geiſter auch nach dem Tode einen Leib hätten, wenigſtens einen „ſubtileren Leib, der aus dem gröberen in die Erde verſcharrten wie ein Brandwein aus der Weinhefen herausgezogen wird,“ wie der im vorigen Jahrhundert berühmte Philoſoph und Theolog Canz in ſeinem „Ueberzeugender Beweiß von der Unſterblichkeit“ ſich ausdrückt. Ja Leibnitz behauptete, daß alle erſchaffnen Geiſter, alſo auch die lieben Engelein nicht und nie ohne Leib ſeien. Allein ob mit, ob ohne Leib iſt ganz gleichgültig. Die Seele iſt, wie aus den angeführten Stellen erhellt, wie aus dem Begriffe eines immateriellen Weſens nothwendig folgt, auch im Leibe außer dem Leibe, in der Verbindung mit dem Körper ohne

Verbindung mit ihm. Alle Verſuche der Spiritualiſten, den Zuſammenhang zwiſchen Leib und Seele zu erklären oder auch nur einigermaßen verſtändlich zu machen, ſind geſcheitert und mußten ſcheitern, weil der wahre Sinn und Wille des Spiritualismus nicht die Verbindung der Seele mit dem Leibe, wenigſtens dem nicht phantaſtiſchen, materiellen, wirklichen, ſondern die Scheidung derſelben vom Leibe iſt. Der Spiritualismus iſt die für ein anderes, zukünftiges Leben, nicht für dieſes gegenwärtige Leben beſtimmte und berechnete Seelenlehre. Die Seele wird ſchon im Leibe ohne Leiblichkeit gedacht, um nach dem Tode ohne Leib exiſtiren zu können. Der Wunſch eines vom Tode des Leibes unabhängigen Lebens iſt der Vater eines vom Leibe unterſchiedenen Weſens. Unſterblichkeit und Unkörperlichkeit iſt eins. „Alles was geiſtig und frei von der befleckenden Gemeinſchaft der Materie (a materiae contagio), iſt unſterblich.“ Der hiſtoriſche Beweis davon, daß die logiſche Trennung der Seele vom Leibe, von der Materie überhaupt nur die phyſiſche, wirkliche Trennung derſelben vom Leibe im Tode, alſo die Unſterblichkeit zum Zwecke habe, iſt Plato, der Erſte, der die Immaterialität der Seele, aber auch der Erſte, der die Unſterblichkeit der Seele demonſtrirt hat, iſt überhaupt der Unſterblichkeitsbeweis von Platons Phädon an bis herab zu Mendelsſohns Phädon, als welcher ſich ſtets auf die Unkörperlichkeit oder Immaterialität der Seele geſtützt hat. Nur Kant erſt hat dieſes Band zerriſſen, die Unſterblichkeit nur zu einer moraliſchen Forderung und Folgerung gemacht, weil er ſeinem Idealismus oder vielmehr Scepticismus gemäß das, was dem Spiritualismus für das wirkliche, objective Weſen der Seele an ſich gilt, nur für das ſubjective, denkende Weſen oder richtiger für einen bloßen gegenſtandloſen Gedanken von dem an ſich unbekannten Weſen der Seele erklärte, zugleich aber mit der Unzulänglichkeit des Spiritualismus auch die des Materialismus behauptete und zwar aus dem Grunde, weil das Materielle den äußeren Sinnen, die Seele aber nur dem innern Sinn Gegenſtand ſei. Eine Abfertigung des Materialismus, die ſich übrigens eigentlich ſchon bei Malebranche findet, wenn er im dritten Buche ſeines Hauptwerkes ſagt: „da ich gewiß bin, daß Jeder ſeine Seele nur durch den Gedanken oder das innere Gefühl von Allem, was in ſeinem Geiſte vorgeht, kennt, ſo bin ich auch gewiß, daß, wenn einer über die Natur ſeiner Seele urtheilen will, er nur dieſes innere Gefühl, welches ihn ſtets ihm ſelbſt ſo wie er iſt darſtellt, um Rath fragen und nicht gegen ſein eigenes Bewußtſein ſich einbilden darf, daß er ein unſichtbares Feuer, eine feine Luft oder eine Harmonie ſei.“

11.

Die Einheit der Seelen- und Gotteslehre.

Wie aus der Seele, wenigſtens der Seele des Spiritualismus — aber nur um dieſe allein handelt es ſich, nicht um die ſceptiſche Seele Kant's — nur das Leben nach dem Tode, aber nicht das Leben vor dem Tode, das wirkliche, gegenwärtige Leben, Denken und Empfinden erklärt und abgeleitet werden kann, ſo kann man überhaupt aus ihr nur auf die Theologie, nicht aber die Anthropologie ſchließen, nur Götter, nicht aber Menſchen heraus- und hervorbringen. Die Pſychologie gibt der Theologie ihre Principien, ſagt Wolf — derſelbe, der zuerſt zwiſchen empiriſcher und rationaler Pſychologie unterſchied. Aber die Pſychologie überhaupt, auch die ſogenannte rationale, iſt in der

That nichts anderes als die empiriſche Theologie, die Theologie erſt die rationelle Pſychologie; denn die Verbindung der Seele mit dem Leibe, die in der rationellen Pſychologie erklärt, in der empiriſchen als Thatſache angenommen wird, iſt im Widerſpruch mit der Vernunft, weil im Widerſpruch mit dem Weſen oder Begriff der Seele. Die Theologie erſt iſt die wahre, die widerſpruchloſe Pſychologie, denn die Gottheit iſt nichts anderes als eben die von dem Widerſpruch ihrer Verbindung mit dem Leibe, mit der Materie befreite Seele, die Seele nichts anderes als eine gebundene, latente, mit fremdartigen Beſtandtheilen vermiſchte und verunreinigte Gottheit.

Die Seele iſt, wie die Gottheit, unkörperliches, folglich auch, wie jene, unörtliches, unräumliches Weſen und doch iſt ſie durch ihre unſelige Verbindung mit dem Körper an den Ort deſſelben gebunden. So heißt es z. B. in de la Forge's Tractat vom menſchlichen Geiſt im zwölften Kapitel: „man kann nicht ſagen, daß der Geiſt aus ſich ſelbſt in irgend einem Orte ſei, denn da er nicht ausgedehnt iſt, ſo kann er keinen Raum erfüllen. Wenn wir indeſſen den Geiſt betrachten als verbunden mit dem Körper, ſo können wir ſagen, daß er mehr in dieſem Orte iſt, als in einem andern rückſichtlich dieſer Verbindung; denn es iſt unmöglich. daß der Körper, mit dem er verbunden, keinen Raum erfülle, keine beſtimmte Ordnung und Lage unter den übrigen Körpern habe; wenn wir aber ſagen, daß der Geiſt an irgend einem Orte ſei und nicht an einem andern, ſo darf dieß nichts anderes bedeuten, als daß der Geiſt verbunden ſei mit einem beſtimmten Körper und nicht mit einem andern; denn außer dem Stande der Verbindung iſt es undenkbar, daß eine Subſtanz, deren ganzes Weſen im Denken beſteht, in einem Orte ſein könne.“ Inwiefern die Seele verbunden iſt mit einem Leibe, iſt ſie natürlich an einem Orte;

aber wie reimt ſich eben das Nirgendwoſein — ein von den Carteſianern und Wolf gebrauchter Ausdruck — mit dem Irgendwoſein zuſammen? Wie kann man zugleich in einem Orte und in keinem Orte ſein? Die Seele verliert ja auch in der Verbindung mit der Materie nicht ihre Immaterialität, folglich auch nicht ihre Illocalität, ihr Nirgendwoſein. „Die Seele, ſagt z. B. Gregor von Nyſſa in ſeiner Schrift von der Seele im zehnten und eilften Kapitel, wird in der Vereinigung mit dem Leibe nicht verändert, ſie bleibt ohne Verwirrung und Vermiſchung mit ihm.“ Was iſt alſo die göttliche Allgegenwart anders, als die von der Oppoſition, dem Widerſpruche des Körpers befreite Nichtörtlichkeit der Seele? Verwirft der Spiritualismus die Vorſtellung von der Unörtlichkeit der Seele, ſchreibt er derſelben Ausdehnung zu, wenn auch nur eingebildete, nicht materielle, wirkliche, nun ſo ſchreibt er auch der Gottheit eine ſolche Ausdehnung zu. Wie die Pſychologie, ſo die Theologie. Die Scholaſtiker machten die koſtbare Entdeckung, daß die Seelen nicht in irgend einem Wo, in aliquo ubi, ſondern gleichſam an einem Orte, ut in loco, aber doch nicht wirklich in irgend einem Orte exiſtiren. Natürlich iſt nun auch Gott überall, an jedem Orte, aber nur ut in loco. Selbſt Wolf noch behauptet und demonſtrirt ſelbſt weitläufig in ſeiner Natürlichen Theologie dieſen ſcholaſtiiſchen Unſinn.

Was von der Nichtörtlichkeit der Seele, das gilt ſelbſt ſchon von ihrer Unkörperlichkeit oder Immaterialität. Die Seele mit einem Leibe verbinden heißt in Wahrheit nichts anderes, als ihr die Unkörperlichkeit abſprechen. Sage ich: die Seele hat einen Körper, ſo ſage ich in Wahrheit: die Seele iſt körperlich, ſie hat Ausdehnung und Geſtalt. In der That iſt es auch ſo: die menſchliche Seele hat menſchliche Geſtalt, die Ochſenſeele Ochſengeſtalt. Will man alſo die immaterielle Seele behaupten, ſo verneine man ihre Verbindung mit dem Leibe oder leugne lieber gleich die Exiſtenz der Leiber. Es iſt mit der Seele, wie mit der Gottheit. Man kann wohl von der Welt zu Gott, vom Körper zur Seele kommen, aber man kann nicht aus Gott auf die Welt, nicht aus der Seele auf den Körper herab kommen, wenn man nicht vom Gaul auf den Eſel kommen will. Habe ich Gott, ſo brauche ich keine Welt, denn ich habe an ihm unendlich mehr: habe ich eine immaterielle Seele, ſo brauche ich keinen Körper. Alſo weg mit ihm! Verneint öffentlich, laut, was ihr im Geheimen, im Weſen der Seele verneint, in der Unkörperlichkeit derſelben ſchon für ein Unding erklärt habt, und geſteht, daß erſt in der Gottheit die immaterielle, unkörperliche Seele widerſpruchloſe Wahrheit iſt.

„Die Seele, ſagt derſelbe Gregor im zwölften Kapitel der angeführten Schrift, iſt unkörperlich, aber Gott iſt wahrhaft und unvergleichbar mehr unkörperlich," gleich als gäbe es Grade der Unkörperlichkeit und als wenn die Immaterialität der Seele nur Schein oder Lüge wäre. Daſſelbe gilt von der Einfachheit. Die Seele, heißt es, iſt einfach, aber doch iſt erſt „Gott allein, wie Auguſtin ſagt, wahrhaft und im höchſten Grade einfach," denn der Einfachheit der Seele widerſtreitet ihre „Vielfachheit," ihre Veränderlichkeit, die Verſchiedenheit ihrer Kräfte, die aber ſelbſt wieder nur in der Vielfachheit und Verſchiedenheit der körperlichen Organe ihren Grund hat. Daſſelbe von der Unſterblichkeit. Die Seele iſt unſterblich, ewig, aber nur, wie man ſich ausdrückte, a parte post d. h. hinten nach, nachdem man einmal geboren iſt, aber nicht a parte ante, von vorn herein oder vordem, was allein Gott iſt. Aber beide Unſterblichkeiten, die von vorher oder ohne Anfang und die nachher oder die ohne Ende gehören zuſammen; jene iſt die Vorausſetzung und Ergänzung von dieſer;

daher viele an eine Präexiſtenz, eine der leiblichen Exiſtenz vorhergehende Exiſtenz der Seele glaubten. Aber dieſe Annahme iſt phantaſtiſcher Luxus. Die präexiſtirende Seele iſt die Gottheit. Daher heißt es auch von dieſer Eigenſchaft wieder: „Gott allein Unſterblichkeit hat.“ Nichts iſt daher köſtlicher, als wenn man glaubt, man könne den lieben Gott fahren laſſen, ohne zugleich die liebe unſterbliche Seele fahren zu laſſen; man könne die Gottheit in Natur und Menſchheit auflöſen, ohne zugleich den Spiritualismus und Pſychologismus, der zuletzt doch nichts iſt als ein gemüthlicher und phantaſtiſcher Materialismus, in den vernünftigen Materialismus aufzulöſen. Gott nur entſcheidet über das Schickſal der Seele, er nur iſt der in voller Klarheit ausgeſprochene, dargeſtellte, verwirklichte Begriff der Seele; er nur iſt die aus den dunklen und verworrenen Vorſtellungen, welche aus ihrem Zuſammenhang mit dem Leibe entſpringen, ans Licht hervorgezogene Seele. Die Theologie iſt die wahre, die objective, die offenbare, die vollendete Pſychologie, denn die ſogenannte Pſychologie, verſteht ſich, die ſpiritualiſtiſche iſt nur eine Mißgeburt der Theologie, entſprungen aus der unnatürlichen, ſodomitiſchen Vermiſchung der göttlichen Seele mit dem gottloſen Materialismus des menſchlichen Körpers.

Doch wozu an einzelnen Eigenſchaften die Einheit der Seelen- und Gotteslehre nachweiſen? Es liegt in der Natur der Sache, es iſt ausdrückliche Behauptung der Spiritualiſten und Theiſten, daß zwiſchen den Eigenſchaften des göttlichen und denen des menſchlichen Geiſtes kein anderer Unterſchied ſtattfindet, als daß jene als Eigenſchaften des unbegränzten und unendlichen Weſens, unendlicher, dieſe als Eigenſchaften eines beſchränkten endlichen Weſens endlicher Art und Natur ſind. Aber unendlich iſt nur der göttliche Geiſt, weil er mit keinem Körper, endlich der menſchliche, weil er mit einem Körper, mit der Materie verbunden iſt. Geiſt mit Leib iſt und heißt Menſch, Geiſt ohne Leib iſt und heißt Gott.

Wenn man nicht begreift oder begreifen will, daß zwiſchen dem Geiſte oder der Seele des Menſchen und der Seele, die Gott heißt, kein anderer Unterſchied als der angegebene ſtattfindet; ſo hat dieß nur — hier, wo es ſich nur um das Weſen, nicht den Willen, nur die Metaphyſik oder Pſychologie, nicht die Moral handelt — darin ſeinen Grund, daß unbewußt ſtets die Sinnlichkeit zwiſchen die Seele und die Gottheit tritt, daß der Menſch aus der Sinnlichkeit, d. h. aus der Verbindung der Seele mit dem Leibe, welche er als Spiritualiſt im Begriffe der Seele der Einbildung und dem Gedanken nach aufhebt, nie wirklich herauskommt und herauskommen kann, daß er daher ſeiner Seele den ſinnlichen Menſchen unterſchiebt, kurz mit dem Spiritualismus vermittelſt der Einbildungskraft den Senſualismus verbindet. Daher z. B. der Satz des ſonſt ſo ſpiritualiſtiſchen Auguſtin, daß die Seele Aehnlichkeit mit dem Körper und ſeinen Organen habe *). Daher alſo die Unvereinbarkeit der Seele und Gottheit, denn dieſe iſt ja nur Eine, aber es gibt unzählig viele einzelne Seelen. Allein die Einheit der Gottheit iſt nur die rein und feſt erhaltene Einheit der Seele; mit der Einzelheit, Vielheit und Verſchiedenheit, kurz mit dem Plural der Seelen ſind wir ſchon dem Spiritualismus der Seele untreu geworden, dem Materialismus und Senſualismus wenn auch wider Wiſſen und Willen anheim gefallen; denn die vielen, verſchiedenen Seelen ſtammen nur aus der ſinnlichen Wahrnehmung der vielen verſchiedenen Menſchen. Das Leibnitz'ſche Princip des unendlichen Unterſchieds iſt in Wahrheit nur das Princip der Sinnlichkeit, und deßwegen hat man denn auch nicht lächerlicher, ſondern höchſt vernünftiger Weiſe nicht im Bücherſtaub, ſondern im friſchen Garten der Natur, wenn auch an einem höchſt unpaſſenden Orte, ſeine Beſtätigung oder Widerlegung geſucht. „Jeder Menſchenkörper, ſagt Burdach in ſeiner Anthropologie, hat *Eigenthümlichkeiten* im innern Bau, in der Verzweigung der Gefäße, im Anſatz der Muskeln u. ſ. w., ſo daß man den allgemeinen Typus nur aus dem häufigern Vorkommen einer beſtimmten Form abſtrahiren kann. Am bedeutendſten ſind die *Varietäten an den Windungen des Gehirns*, indem dieſe in Hinſicht auf Zahl, Breite und Richtung bei keinem Menſchen denen eines andern völlig gleich ſind. Nicht minder verſchieden iſt das Verhältniß der Organe zu einander in Betreff ihrer Größe und Schwere, ſo beträgt ſchon das *Gewicht des Gehirns bei einigen Menſchen faſt ein Pfund mehr als bei andern*.“ Dieſer evidente und ebenſo penetrante Körperunterſchied berechtigt un's zu dem Schluß, daß er nur der Grund der Geiſtesverſchiedenheiten überhaupt ſo gewiß iſt, als es gewiß iſt, daß insbeſondere der Unterſchied zwiſchen einer weiblichen und männlichen Seele nur aus dem Unterſchiede zwiſchen einem weiblichen und männlichen Körper ſtammt, gewiß iſt, daß ſelbſt die unterſchiedenen Geiſtes- oder Gemüthszuſtände des Weibes nur von den unterſchiedenen Zu- und Umſtänden ſeines Körpers herkommen. Was iſt aber für die immaterielle Seele der Unterſchied zwiſchen Mann und Weib, der Unterſchied ſelbſt zwiſchen menſchlichem und thieriſchem Körper? was ſogar am eignen Leibe der Unterſchied zwiſchen Kopf und Steiß? Iſt der Körper überhaupt oder das Weſen des Körpers aufgehoben im Weſen des Geiſtes, verneint von ihm, ſo iſt nothwendig auch aller materielle, körperliche Unterſchied, den wir zwiſchen Menſch und Thier, an uns ſelbſt zwiſchen Kopf und Steiß mit unſern plumpen Sinnen wahrnehmen, aufgehoben, verneint. „Die Seele iſt ja nicht nur ganz im ganzen Körper, ſondern auch ganz in jedem Theile des Körpers;" alſo denkt und empfindet ſie auch eben ſo gut im Steißbein, als im Kopfe. Folgerichtig behaupteten daher aus dieſem Grunde einige Theologen und Juriſten, daß man ein Kind taufen könne, ſo wie nur irgend ein Theil ſeines Körpers aus dem Mutterleibe hervorgetreten ſei, während dagegen Andere aus in die Augen fallenden, aber eben deßwegen dem Weſen der Seele widerſprechenden Gründen — denn „der Körper gehört nicht zum Weſen der Seele" corpus non est de essentia animae — dieſe Ehre nur dem Kopfe widerfahren ließen.

Daß der Grund der vielen verſchiedenen Seelen, der Grund der Verſchiedenheit überhaupt, nicht die Seele, ſondern der Körper, die Materie iſt, dies haben übrigens ſehr viele Spiritualiſten ſelbſt erkannt und ausgeſprochen. So ſagt z. B. Malebranche in ſeiner Erforſchung der Wahrheit im erſten Buche: „unendlich mannigfaltig ſind die natürlichen Dinge, *vorzüglich* aber die *materiellen*;" Thomas Aquino in ſeiner Summa: „die Materie iſt das Princip der Individualiſirung (principium individuationis) der Formen" oder Seelen, anderswo: „die Materie iſt das Princip der Einzelheit." Da aber gleichwohl die Scholaſtiker als Theologen an eine zahlloſe Menge von Engeln, von körperloſen Geiſtern glaubten, ſo halfen ſie ſich als Philoſophen damit, daß ſie ſagten, wie z. B. Albertus in ſeinem Commentar zu der himmliſchen Hierarchie des Dionyſius: „die Engel hätten in ſich etwas Individualiſirendes anſtatt der Materie, woher ihre Vielheit komme." Selbſt die katholiſche Kirche hat auf dem Lateraniſchen Concil unter Leo X. den Ausſpruch gethan, daß im Verhältniß zur Vielheit der Körper, denen ſie eingegoſſen wird, auch die Seele vervielfältigt werde. Ebenſo haben die Spiritualiſten ſelbſt den Zuſammenhang oder vielmehr die Einheit zwiſchen der Unendlichkeit und Geiſtigkeit oder Immaterialität eingeſehen und behauptet. „Die Immaterialität des menſchlichen Geiſtes, ſagt z. B. Th. Gale in ſeiner Philosophia generalis, iſt der Grund, daß der Umfang ſeines Faſſungsvermögens ein faſt unermeßlicher und unendlicher iſt. Daher der ſo oft wiederholte Ausſpruch: „„der Verſtand wird durch das Verſtehen Alles; die Seele iſt, wie nach Ariſtoteles Thomas Aquinas ſagt, gewiſſermaßen Alles, durch den Sinn alles Sinnliche, durch den Verſtand alles Verſtehliche, oder durch den Geiſt alles Geiſtige.““ Daher auch der Satz: „„je mehr die Formen immateriell ſind, deſto mehr haben ſie Umfang, Univerſalität und Unendlichkeit!““ Aber ſelbſt auch die philoſophiſchen Spiritualiſten, wenigſtens die chriſtlichen, haben dieſe Einheit der Unendlichkeit und Unkörperlichkeit, folglich auch der Gottheit und Seele nur ſtückweiſe erkannt, die Wahrheit daher auch nur bruchſtückweiſe, nur indirect und unbewußt geſagt, ſo daß man ihre verſchiedenen, zuſammenhangloſen Aeußerungen erſt verbinden und erklären muß, um die Einheit der Theologie und Pſychologie als ihren wahren Sinn zu erkennen. Dies gilt auch von Carteſius und Leibnitz.

12.

Die Einheit der Carteſiſchen und Leibnitziſchen Seelen- und Gotteslehre.

Hegel in ſeiner „Philoſophie des Geiſtes“ ſagt: „Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz haben ſämmtlich Gott als dieſe Beziehung (nämlich zwiſchen Leib und Seele) angegeben und zwar in dem Sinne, daß die Endlichkeit der Seele und die Materie nur ideelle Beſtimmungen gegen einander ſind und keine Wahrheit haben, ſo daß Gott bei jenen Philoſophen nicht blos, wie oft der Fall, ein anderes Wort für jene Unbegreiflichkeit iſt, ſondern vielmehr als die allein wahrhafte Identität derſelben gefaßt wird.“ Abgeſehen von Spinoza, eine grundfalſche Behauptung, man müßte denn dieſe Identität darin ausgeſprochen finden, daß Carteſius als gläubiger Chriſt in Uebereinſtimmung mit dem Katechismus Gott nicht nur zum Schöpfer der Geiſter-, ſondern auch der Körperwelt macht. Aber es handelt ſich ja hier und ſelbſt im Sinne Hegels nur um Carteſius den Philoſophen. Dieſer aber kennt nur zwei Klaſſen von Weſen oder Subſtanzen, die der körperlichen oder ausgedehnten und die der denkenden oder geiſtigen Subſtanzen. Und in dieſe letztere gehört Gott. Dieſer ſteht aber ſo wenig mit der Materie, der leiblichen Subſtanz in Verbindung, daß vielmehr in ihm erſt das Cogito ergo sum: ich denke mich ohne Leib, alſo bin ich ohne Leib, Wahrheit und Wirklichkeit iſt, in ihm erſt das eigentliche Weſen des menſchlichen Geiſtes unumwunden ausgeſprochen iſt, denn „eigentlich gehört es nicht, wie ausdrücklich Carteſius ſagt, zum Weſen des Geiſtes, daß er mit einem menſchlichen Körper vereinigt iſt,“ alſo auch nicht, daß er mit Empfindungen und Phantaſieen, d. h. ſinnlichen Bildern verunreinigt iſt; denn dieſe ſtammen nur aus der Verbindung des Geiſtes mit dem Körper. Aber eben in Gott oder vielmehr Gott ſelbſt — denn die nicht geiſtigen Prädicate, wie z. B. die Macht, ſind nur aus der Natur geſchöpfte — iſt nur „denkende Subſtanz,“ nur „Wille und Verſtand,“ nicht Empfindung, nicht Phantaſie oder Einbildungskraft, alſo ſchlechterdings kein Band, keine Identität zwiſchen Materiellem und Immateriellem. Allerdings iſt es Gott, der die Seele mit dem Leibe verbindet, aber es iſt nicht ſein mit dieſer Verbindung in größtem Widerſpruch ſtehendes Weſen, denn „in Gott iſt Nichts, was den äußerlichen, d. h. körperlichen Dingen ähnlich wäre,“ es iſt nur, wie die conſequenten Carteſianer ausdrücklich behauptet haben, ſein zwar mit ſeinem Weſen identiſcher, aber grundloſer Wille, der das Wunder dieſer Verknüpfung bewirkt hat, aber eben ſo gut nicht hätte bewirken können.

Und dieſe Verknüpfung nur iſt der Grund der Beſchränktheit und Endlichkeit des menſchlichen Geiſtes, wie umgekehrt nur die Auflöſung dieſer Verknüpfung, die Scheidung der Seele vom Leibe die Unendlichkeit des göttlichen Geiſtes begründet und ausmacht. „Gott, heißt es in den Principien der Philoſophie, begreift Alles in ſich, was nach unſerer klaren Einſicht eine unendliche oder durch keine Unvollkommenheit begränzte Vollkommenheit iſt. Denn es gibt gar Vieles, worin wir zwar etwas Vollkommenes erkennen, aber auch etwas Unvollkommenes und Begränztes erblicken, und was daher Gott nicht zukommen kann. So die körperliche Natur, weil ſie zugleich mit der örtlichen Ausdehnung die Theilbarkeit enthält; die Theilbarkeit iſt aber eine Unvollkommenheit, und es iſt daher gewiß, daß Gott kein Körper iſt. Eben ſo iſt es in uns eine gewiſſe Vollkommenheit, daß wir empfinden. Aber weil in jeder Empfindung leiden iſt, und leiden heißt: von etwas abhängen, ſo dürfen wir Gott nicht Empfindung, ſondern nur Erkenntniß und Willen beilegen.“ Eben ſo heißt es in der Abhandlung von der Methode: „ich habe in mir ſelbſt deutlich erkannt, daß die denkende Natur von der körperlichen unterſchieden, aber auch bemerkt, daß in jeder Zuſammenſetzung ein Theil von dem andern und das Ganze von den Theilen abhängt, und daß Das, was irgend wovon abhängt, nicht vollkommen iſt. Deswegen habe ich geurtheilt, daß es in Gott keine Vollkommenheit ſein könne, aus dieſen zwei Naturen zuſammengeſetzt zu ſein, er folglich auch nicht aus ihnen zuſammengeſetzt ſei.“ Was anders alſo als der Körper iſt der Urſprung der Abhängigkeit, Unvollkommenheit und Beſchränktheit des menſchlichen Geiſtes?

„Ich habe, ſagt Carteſius in dem vierten Selbſtgeſpräch, wo er nach der Urſache des Irrthums ſucht, nicht nur eine Idee von Gott oder dem im höchſten Grade vollkommenen Weſen, ſondern auch eine Idee vom Nichts oder dem, was gar keine Vollkommenheit hat, und finde mich gleichſam in die Mitte geſtellt zwiſchen Gott und Nichts, oder zwiſchen dem höchſten Weſen und dem Nicht- oder Unweſen, ſo daß ich, inwiefern ich vom höchſten Weſen erſchaffen bin, keinen Grund der Täuſchung und des Irrthums in mir finde, wohl aber, inwiefern ich an dem Nichts oder Unweſen gewiſſermaßen theilnehme, d. h. inwiefern ich nicht ſelbſt das höchſte Weſen bin.“ Was anders iſt denn nun aber dieſes Nichts als das Nichts des Geiſtes, der eben deswegen von Gott und Geiſt verneinte und vermaledeite Körper? was anders die Quelle des Zweifels, der Täuſchung, des Irrthums, als die Verbindung des Geiſtes mit einem Nicht-geiſtigen, des Denkens mit einem nicht denkenden Weſen? Iſt denn dieſe Verbindung nicht an und für ſich ſelbſt ſchon ein Widerſpruch, eine Unwahrheit, eine Sinnestäuſchung? Was anders kann alſo aus ihr entſpringen, als eine fortwährende Vermengung des Wahren mit dem Falſchen, des Weſens mit dem Unweſen?

„Alles, was Weſen ins uns iſt, heißt es in der Abhandlung von der Methode, kommt nothwendig von Gott her. Hieraus folgt, daß unſere Begriffe oder Ideen, da ſie, inſofern ſie klar und deutlich ſind, etwas Weſenhaftes ſind, von Gott herkommen, nicht unwahr ſein können. Wenn wir daher doch viele Ideen haben, welche etwas Falſches enthalten, ſo kommt dieſes nur daher, daß dieſelben auch etwas Dunkles und Verworrenes enthalten und inſofern nicht von dem höchſten Weſen, ſondern vom Nichts herkommen, d. h. ſie ſind dunkel und verworren, weil uns etwas fehlt, oder weil wir nicht durchaus oder ganz und gar vollkommen ſind.“ Aber warum ſind wir denn nicht ganz und gar vollkommen? weil wir nicht ganz und gar immateriell ſind. Wenn daher Gott die Quelle der Verbindung unſeres Geiſtes mit der Materie iſt, ſo iſt Gott auch die erſte Quelle unſerer Irrthümer und Täuſchungen.

Carteſius beruft ſich auf die Wahrhaftigkeit Gottes, wenn er von der Vorſtellung der körperlichen Dinge auf ihre Exiſtenz ſchließt. Aber ſein Gott iſt eben ſo wenig wahrhaftig, als überhaupt der Gott der chriſtlichen Theologie und Kirche, welcher vielmehr ein Weſen voller Widerſprüche, voller Lug und Trug iſt, welcher z. B. nach Außen behauptet, Einer zu ſein, während er doch nach Innen ein Dreier iſt, mit dem Munde läugnet, daß drei Götter ſind, während er doch im Herzen drei unterſchiedene Perſonen bekennt. Wahrhaftig iſt nur Gott, wenn er nichts ſagt und nichts thut, was mit ſeinem Weſen im Widerſpruch ſteht. Mit ſeinem Weſen ſteht aber nur die Scheidung der Seele vom Leibe, nicht ihre Verbindung mit dem Leibe in Uebereinſtimmung. Aus Gott, deſſen Sein und Weſen eben in der Verneinung des materiellen Seins und Weſens beſteht, die Materie ableiten, heißt aus der Verneinung einer Sache ihre Bejahung, aus ihrer Nichtigkeit ihre Exiſtenz folgern. Wahrhaftig iſt der Carteſiſche Gott oder Geiſt nur da, wo er aus dem Begriffe Gottes deſſen Exiſtenz ableitet, alſo in dem ſogenannten ontologiſchen Beweiſe vom Daſein Gottes; denn dieſer Beweis hängt aufs innigſte mit ſeinem: „Ich denke, alſo bin ich“ zuſammen, ja iſt nur der gegenſtändliche oder theologiſche Ausdruck dieſes ſeines pſychologiſchen

Grundſatzes. Gott, nicht die körperliche Welt, iſt der dem Weſen, das ſagt: „ich denke, alſo bin ich, ich bin nur ein denkendes Weſen," gemäße, gleiche Gegenſtand. „Die göttlichen Vollkommenheiten, ſagt Carteſius, können wir klarer und deutlicher erkennen, als die körperlichen Dinge, weil ſie unſer Denken mehr ausfüllen, einfacher ſind und durch keine Schranken verdunkelt werden." Gleicher Weiſe „habe ich aber auch eine viel deutlichere Idee vom menſchlichen Geiſte, inwiefern er nur ein denkendes Weſen, als von irgend einem körperlichen Weſen."

Aber eben ſo klar und deutlich iſt es auch, daß nur der Menſch, nur der Körper, den auch Carteſius nicht von ſich losbringt, ſelbſt da, wo er ſich ohne Körper denkt, weshalb er ſelbſt auf dieſem Standpunkte von ſeiner Abhängigkeit ſpricht, die doch nach ſeinem eigenen Geſtändniß nur einen körperlichen Grund hat, daß, ſage ich, nur der Körper es iſt, welcher die Einſicht verdunkelt und erſchwert, daß zwiſchen dem göttlichen und menſchlichen Geiſte kein Unterſchied iſt, daß in dem Weſen, deſſen Sein mit der Idee, mit dem Gedachtſein zuſammenfällt, nur das Weſen, deſſen Sein mit dem Denken eins iſt, ſich vergegenſtändlicht, daß die Unzertrennlichkeit der Exiſtenz von der Idee der unendlichen denkenden Subſtanz nur ein Ausdruck von der vollendeten Scheidung der Seele vom Leibe, des Geiſtes von der Materie iſt. Die wahre eben angegebene Bedeutung des ontologiſchen Beweiſes, welche nur erkannt wird, wenn man denſelben nicht für ſich ſelbſt allein, nicht außer dem Zuſammenhang mit dem Ich, dem Denkenden betrachtet, hat Schreiber Dieſes in ſeinen frühern Schriften erörtert, beſonders in ſeinen „Bemerkungen über die Leibnitziſche Theologie und Theodicee," daher hier nur kurz berührt.

Wenn nun aber trotz alledem die Seele oder der Geiſt mit dem Leibe in Zuſammenhang gebracht werden ſoll, was für ein Zuſammenhang kann ohne Widerſpruch mit dem Weſen des Geiſtes zwiſchen beiden ſtattfinden? Kein anderer als der zwiſchen dem Bewußtſein, dem Denken und dem Gegenſtand des Bewußtſeins oder Denkens und zwar irgend einem beliebigen körperlichen Gegenſtand ſtattfindet; denn mein eigner Körper iſt nach Carteſius eben ſo unterſchieden von mir, eben ſo außer mir, als irgend ein anderer fremder Körper — iſt höchſtens nur eine fixe Idee von mir im Unterſchied von andern gleichgültigen und vorübergehenden Ideen oder Vorſtellungen körperlicher Dinge.

Carteſius ſagt: „die Natur lehrt mich durch die Empfindung des Schmerzes, des Hungers, des Durſtes, daß ich nicht ſo in meinem Leibe gegenwärtig bin, wie der Schiffer in ſeinem Fahrzeug, ſondern aufs engſte mit ihm verbunden und gleichſam vermiſcht, ſo daß ich mit ihm gewiſſermaßen nur Eins ausmache, denn außerdem würde ich, der ich nichts als ein denkendes Weſen bin, bei einer Körperverletzung keinen Schmerz empfinden, ſondern dieſe Verletzung mit dem reinen Verſtand wahrnehmen, gleichwie der Schiffer mit dem Auge wahrnimmt, wenn etwas in ſeinem Schiffe zerbricht; und wenn der Körper Speiſe und Trank bedarf, ſo würde ich davon nur eine deutliche Einſicht, aber nicht die verworrenen Gefühle von Hunger und Durſt haben.“ Jawohl! mein Einsſein mit dem Körper lehrt mich die Natur, aber nicht der mit der Natur im größten Widerſpruch ſtehende Geiſt des Spiritualismus, ſelbſt auch nicht der Leibnitz'ſche; denn auch bei Leibnitz iſt das Band zwiſchen Leib und Seele nur die Vorſtellung. Die Unvereinbarkeit beider tritt nur deswegen bei ihm nicht ſo craß hervor, wie bei Carteſius, weil er zu dunkeln Vorſtellungen ſeine Zuflucht nimmt, und dadurch das Verhältniß von Leib und Seele ſelbſt in Dunkel hüllt. Wo aber die Seele auf ihrem immateriellen Weſen beſteht, da kann auch in der Gottheit keine Rede ſein von einer Identität von Geiſt und Materie. Leibnitz ſagt ja ausdrücklich: „Gott allein iſt die wahrhaft von der Materie getrennte Subſtanz.“ „Die Gottheit ausgenommen, haben alle erſchaffenen Geiſter Leiber.“ Aber eben dieſe Verbindung der Geiſter mit den Leibern iſt nur eine ſcheinbare, nur vorgeſtellte, nicht wirkliche, „denn es handeln ja die Leiber, als gäbe es keine Seelen, die Seelen, als gäbe es keine Leiber.“ Es iſt daher nur der Schein der Materie, es ſind nur dunkle und verworrene Vorſtellungen, welche die Seele von der Gottheit unterſcheiden. Die Seele iſt nur die confuſe und obſcure Gottheit, die Gottheit nur die klare und deutliche Seele — der enthüllte, ohne verworrene Vorſtellungen gedachte und ausgeſprochene Sinn und Verſtand der menſchlichen Seele. „Sie vergeſſen, ſagt Jacobi zu dem zuletzt aus Leibnitz angeführten Satz in ſeinem Geſpräch über Hume, das per Impossibile, welches Leibnitz wohlbedächtig hinzufügte. Er erlaubt ſich öfter dergleichen metaphyſiſche Fictionen.“ Aber der hier ausgeſprochene Gedanke Leibnitz's wäre nur dann *keine* metaphyſiſche Fiction, wenn die Gottheit, wenigſtens wie er ſie faßte, bei ihm nur die Bedeutung einer metaphyſiſchen Fiction hätte, was aber nicht der Fall iſt. Gott iſt die Seele ohne Leib, ohne Materie, d. h. ohne verworrene Vorſtellungen, denn „dieſe repräſentiren, wie Leibnitz ſagt, den Körper oder das Fleiſch und machen *unſere Unvollkommenheit* aus,“ alſo wird uns erſt in Gott reiner Wein eingeſchenkt, in ihm erſt unſere Vollkommenheit, die Vortrefflichkeit (l'excellence) unſerer Seele, die nach dem frommen chriſtlichen Philoſophen Malebranche in ſeiner Abhandlung von der Liebe Gottes in dieſem Leben, d. h. in der Verbindung der Seele mit dem Leibe uns abſichtlich verhüllt iſt, damit wir uns nicht zu ſehr mit der Vortrefflichkeit unſeres Weſens (de l'excellence de notre être) beſchäftigen und darauf ſtolz werden, geoffenbart und vergegenſtändlicht.

Eben dieſen Malebranche zählt Hegel auch zu den Philoſophen, welche Gott als die Identität der Seele und Materie gefaßt hätten. Allerdings finden ſich in ihm Aeußerungen, die zu Gunſten dieſer Behauptung Hegels ſprechen, z. B. im neunten Kapitel des dritten Buchs ſeiner „Erforſchung der Wahrheit" und in ſeinen „Geſprächen über die Metaphyſik." Hier heißt es im dritten Geſpräche: „der Geiſt und der Körper haben keinen weſentlichen Zuſammenhang mit einander, aber mit Gott haben ſie einen nothwendigen Zuſammenhang. Der Geiſt kann denken ohne den Körper, aber er kann Etwas nur in der göttlichen Vernunft erkennen. Der Körper kann ausgedehnt ſein ohne den Geiſt, aber er kann es nur ſein in der Unermeßlichkeit Gottes. Die Beſchaffenheiten des Körpers haben nichts gemein mit denen des Geiſtes, denn der Körper kann nicht denken, der Geiſt nicht ausgedehnt ſein. Aber beide nehmen Theil am göttlichen Weſen. Die Ausdehnung iſt eine Wirklichkeit oder Weſenheit (realité) und im Unendlichen finden ſich alle Realitäten. Gott iſt alſo ausgedehnt eben ſo gut, als die Körper, weil Gott alle Weſenheiten oder Vollkommenheiten beſitzt, aber er iſt nicht ausgedehnt, wie die Körper, denn er hat nicht die Einſchränkungen und Unvollkommenheiten ſeiner Geſchöpfe. Gott erkennt eben ſo gut als die Geiſter, aber er denkt nicht, wie ſie. In ihm iſt keine Aufeinanderfolge und Verſchiedenheit der Gedanken. Er iſt immer Eins und unendlich; er iſt kein ſo oder ſo beſtimmtes Weſen, er iſt das Weſen ſchlechtweg, das Weſen ohne Einſchränkung"[5]). Allein dieſes ſcheinbar ſo liberale, eben ſowohl den Leib als den Geiſt umfaſſende, allgemeine, uneingeſchränkte Weſen erweiſt ſich bei näherer Betrachtung nur als unbeſchränkte Weſen des Geiſtes, des Spiritualismus; denn Gott enthält den Körper nur auf unkörperliche, die Materie nur auf immaterielle, geiſtige Weiſe. Es iſt nichts weiter von der Materie in Gott, als ihre Idee; die wirkliche Materie aber iſt nach Malebranche das Niedrigſte, Verächtlichſte, Unvollkommenſte, von Gott Entfernteſte, was man ſich nur immer denken kann. Aber ſo entfernt ſie von Gott, ſo entfernt iſt ſie von uns. Gott iſt es allein, mit dem unſer Geiſt oder unſere Seele „unmittelbar und direct" verbunden iſt; mit dem Leibe iſt ſie es nur durch den allmächtigen Willen Gottes; aber dieſer Wille iſt nur der blinde Ausdruck der thatſächlichen Vereinigung von Leib und Seele trotz ihrer weſentlichen Unvereinbarkeit. Ja, die Verbindung der Seele mit dem Leibe, wenigſtens dem gegenwärtigen, dem wirklichen, nicht einem eingebildeten der Vergangenheit oder Zukunft, ſteht ſo ſehr in Widerſpruch mit dem Weſen der Gottheit und Seele, daß ſie ihre Erklärung nur findet in dem Grunde alles Uebels, in dem Abfall von Gott. „Man ſticht mich in die Fingerſpitze, und ich leide, ich bin unglücklich; ich bin unfähig zu denken an die wahren Güter; meine Seele kann ſich nur abgeben mit meinem verwundeten Finger, ſie iſt ganz von Schmerz durchdrungen. Welch ſonderbares Elend! Ein Geiſt hängt ab von einem Körper und verliert ſeinetwegen die Wahrheit aus den Augen! Getheilt ſein, was ſage ich? mehr beſchäftigt ſein mit ſeinem Finger, als mit ſeinem wahren Gut! Welche Unordnung! Dahinter ſteckt gewiß ein Geheimniß." Ein Geheimniß, antwortet darauf Malebranche in den angeführten Geſprächen, das aber die Religion der Philoſophie geoffenbart hat — der Sündenfall, der die Seele ſo abhängig vom Leibe, ſo ſinnlich, ja „gleichſam körperlich" gemacht hat, daß ſie über den leiblichen Schmerzen und Vergnügungen Gott und ſich ſelbſt vergißt, ſich ſelbſt ſogar mit ihrem Leibe confundirt, verwechſelt. O ſchreckliche Confuſion! Die Seele verwechſelt ſich mit ihrem erbärmlichen Körper! — die Seele, welche, wenn ſie eine klare Idee von ſich hätte, (wie Malebranche außer an der ſchon erwähnten Stelle auch noch anderwärts, z. B. in ſeinen Chriſtlichen Meditationen verſichert), ſo von ihrer Schönheit, Größe und Vortrefflichkeit entzückt wäre, daß ſie an nichts Anderes mehr, als an ſich dächte, und ſo bewieſe, daß der Unterſchied zwiſchen Seele und Gottheit nur in unklaren, verworrenen Köpfen Grund und Beſtand hat!

13.

Der Spiritualismus der ſogenannten Identitätsphiloſophie, oder Kritik der Hegel'ſchen Pſychologie.

Wenn aber gleichwohl Hegel in Malebranche, Carteſius und Leibnitz ſeine Lehre von der Einheit des Geiſtes und der Materie, der Seele und des Leibes ausgeſprochen findet, ſo muß es mit dieſer ſeiner Einheit eine ganz beſondere Bewandtniß haben, ſo muß ſie zugleich auch das Gegentheil der Einheit ſein. Sie muß es ſein und iſt es wirklich, ſchon in Folge des oberſten Grundſatzes ſeiner Philoſophie von der Einheit der Gegenſätze überhaupt; denn das Geheimniß dieſer Einheit iſt der Widerſpruch. Eine wahre Einheit von Leib und Seele kann nur dann gefunden werden, wenn man eben ſo den ſeelenloſen d. h. todten Leib — denn der Leib im Gegenſatz gegen die Seele bedeutet nur den Leichnam — als die leibloſe Seele des Spiritualismus aufgibt, an die Stelle der Pſychologie und Pneumatologie die Zoologie und Anthropologie ſetzt. Allein Hegel gibt nur den Leib, aber nicht die Seele auf. Der Leib iſt ihm keine, die Seele alle Wahrheit. Wie die Einheit des Denkens mit dem Sein nur die Einheit des Denkens mit Nichts, denn Sein und Nichts iſt ja eins, oder nur mit ſich, mit dem Gedanken bedeutet, ſo iſt auch die Einheit der Seele mit dem Leibe bei ihm nur die Einheit der Seele mit ſich ſelbſt, als dem perſonificirten Nichts des Leibes. Seine Pſychologie iſt der zur Wahrheit gemachte, der ausgeführte Gedanke Leibnitz's, daß die Seele ſo handle, ſo Alles aus ſich thue, als hätte ſie keinen Leib, iſt pſychologiſcher oder ſpiritualiſtiſcher Autokratismus und Abſolutismus. Das Audiatur et altera pars, wodurch doch allein jeder Streit geſchlichtet werden kann — und als die andere Partie oder Partei der Menſchenſeele galt doch wenigſtens noch der Körper dem alten Spiritualismus — findet in der Hegel'ſchen Pſychologie kein Gehör. „In Wahrheit, heißt es in ſeiner „Philoſophie des Geiſtes," verhält ſich das Immaterielle zum Materiellen nicht wie Beſonderes zu Beſonderem, ſondern wie das über die Beſonderheit übergreifende wahrhaft Allgemeine ſich zu dem Beſondern verhält; das Materielle in ſeiner Beſonderung (warum nur in ſeiner Beſonderung? gibt es denn nicht auch eine materielle Einigung, wie im Blutgefäßſyſtem, noch mehr im Nervenſyſtem, zumal im Hirne?) hat keine Wahrheit, keine Selbſtſtändigkeit gegen das Immaterielle." „Der Geiſt iſt die exiſtirende Wahrheit der Materie, daß die Materie ſelbſt keine Wahrheit hat." Alſo kürzer: der Geiſt als die exiſtirende Immaterialität iſt die exiſtirende Unwahrheit oder Nichtigkeit der Materie, denn die Grundbeſtimmung der Materi iſt nach Hegel „das Außerſichſein," und das Außereinanderſeiende „Vieles, Einzelnes," die Seele aber Innerlichkeit, Allgemeinheit, Einheit, alſo die Aufhebung, die Verneinung „der Aeußerlichkeit, Vereinzelung und Vielheit der Materie." Aber nicht nur die

Materie im Allgemeinen, die nur ein Gegenſtand der Metaphyſik d. h. der Abſtraction, auch die wirkliche, leibliche Materie, die Materie der organiſchen Chemie, Phyſiologie und Anatomie hat keine Wahrheit, keine Geltung für die Seele. „So wenig die Mannigfaltigkeit der vielen Vorſtellungen ein Außereinander und reale Vielheit in dem Ich begründet, ſo wenig hat das reale Außereinander der Leiblichkeit eine Wahrheit für die fühlende Seele. Empfindend iſt ſie unmittelbar beſtimmt, alſo natürlich und leiblich, aber das Außereinander und die ſinnliche Mannigfaltigkeit dieſes Leiblichen gilt der Seele eben ſo wenig, als dem Begriffe, für etwas Reales und darum nicht für eine Schranke.“

Die Hegel'ſche Pſychologie ſtützt ſich daher auf „die Erſcheinungen des thieriſchen Magnetismus, weil in denſelben das nach der Meinung des Verſtandes durchaus feſte Gebundenſein des Geiſtes an Ort und Zeit, ſo wie an den verſtändigen Zuſammenhang von Urſache und Wirkung ſeinen Sinn verliert und innerhalb des ſinnlichen Daſeins ſelbſt die dem Verſtande ein unglaubliches Wunder bleibende Erhabenheit des Geiſtes über das Außereinander und über deſſen äußerliche Zuſammenhänge zum Vorſchein kommt,“ und erblickt eben in dieſem „Sichlosmachen“ des thieriſchen Magnetismus „von den Schranken des Raums und der Zeit und von allen endlichen Zuſammenhängen Etwas, was mit der Philoſophie Verwandtſchaft hat,“ natürlich mit der „ſpeculativen Philoſophie, für welche allein der thieriſche Magnetismus kein unbegreifliches Wunder iſt.“ Kein Wunder iſt es daher auch, daß die Hegel'ſche Seele, für welche alle Schranken des Leibes, alle endliche Zuſammenhänge verſchwunden ſind, auch ohne Zuſammenhang mit einem Sehnerven und dem übrigen mit ihm zuſammenhängenden empiriſchen Plunder der Hornhaut, der wäſſrigen Feuchtigkeit, des Sehlochs, der Linſe, des Glaskörpers, alſo „unmittelbar, ohne die Hülfe der Augen und ohne die Vermittelung des Lichtes das *Sehbare* wahrnehmen kann.“ Auffallend iſt es nur, daß die Seele ihren myſtiſchen „Gemeinſinn, der ſelbſt die Stelle des Geſichts, des Gehörs oder auch des Geſchmacks vertritt, vorzüglich in der Herzgrube“ äußert. „So behandelte ein franzöſiſcher Arzt in Lyon, zu der Zeit, wo der thieriſche Magnetismus noch nicht bekannt war, eine kranke Perſon, welche nur an der Herzgrube hörte und *las*, und die in einem Buche *leſen* konnte, welches in einem andern Zimmer Jemand hielt, der mit dem an der Herzgrube der kranken Perſon ſtehenden Individuum auf Veranſtaltung des Arztes durch eine Kette dazwiſchen befindlicher Perſonen in Verbindung geſetzt war.“ Die allgegenwärtige Seele, für welche das körperliche Außereinander- und Unterſchiedenſein vom Scheitel bis zur Ferſe nicht vorhanden iſt, könnte ja ihren wohlthätigen Gemeinſinn auch einem Hühnerauge mittheilen oder die Spitze eines Haares zum Schauplatz ihrer Wunderthätigkeit wählen, ſo gut als der allgegenwärtige Gott der Scholaſtiker ſammt der ganzen Dreieinigkeit, ſammt Vater, Sohn und heiligen Geiſt in jedem noch ſo kleinen und verächtlichen Punkte, ſelbſt in der Spitze *eines* Haares weſentlich und perſönlich gegenwärtig iſt. Wozu, frage ich abermals bei dieſer Gelegenheit, eine Welt, wenn ein Gott exiſtirt, ein Weſen, welches Alles in Vollſtändigkeit und Einheit beſitzt, was in der Welt nur in zerriſſenen Lumpen exiſtirt, und dieſes Allweſen in jedem Atom ganz und gar gegenwärtig iſt? Aber wozu auch ein Körper, wie z. B. das Auge, wenn eine Seele exiſtirt, die auch ohne Augen ſieht? Wozu dieſer künſtliche Bau, dieſe „Specification,“ dieſe Ausführlichkeit, dieſe Spitzfindigkeit der Materie, wenn mit dem *einen* ſimpeln Worte: Seele Alles geſagt und gethan iſt? Wozu dieſe Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe für ein nicht ausgedehntes Ding? Dieſe Gliederung, dieſe Theilung bis ins Unabſehbare für ein einfaches, untheilbares, gliederloſes Weſen? Wozu das Hirn, dieſe ausgezeichnete, dieſe nicht nur von allen übrigen Organen, ſondern auch in ſich ſelbſt ſo unterſchiedene, ſo verwickelte, ſo labyrinthiſche Materie, wenn die Ehre dieſe Auszeichnung nicht ihm ſelbſt, ſondern einem andern, einem immateriellen Weſen gilt?

Doch was kümmert ſich um ſolche Fragen die Seele, welche, unabhängig von Raum und Zeit, als „ſchauende oder fühlende Seele“ ſelbſt räumlich und zeitlich Abweſendes ſchaut oder zu ſchauen ſich einbildet, und unbedürftig jeder materiellen Bedingung und Vermittelung eine magiſche, auf deutſch zauberiſche Macht über den Körper ausübt? Und ſchrecklich! ſchon das Kind im Mutterleib unterliegt der Macht der Zauberei, denn es iſt „dem unmittelbaren Einwirken der Seele der Mutter völlig geöffnet.“ Dieſe Einwirkung, dieſe „Verleiblichung der innern Affectionen der Mutter offenbart ſich in denjenigen Erſcheinungen, welche man Muttermale nennt, wovon allerdings manche eine blos organiſche Urſache haben können, viele aber unzweifelhaft durch die Empfindung der Mutter geſetzt ſind, alſo eine pſychiſche Urſache haben. So wird z. B. berichtet, daß Kinder mit beſchädigtem Arm zur Welt gekommen ſind, weil die Mutter ſich entweder wirklich den Arm gebrochen oder wenigſtens denſelben ſo ſtark geſtoßen hatte, daß ſie ihn gebrochen zu haben fürchtete oder endlich, weil ſie durch den Anblick eines Armbruchs erſchreckt worden war.“ Aber wie iſt es möglich, die „ungetrennte Seeleneinheit“ zwiſchen Mutter und Kind plötzlich durch den groben Materialismus eines Armbruchs zu beſtätigen? Wie kann die Unwahrheit des „ſinnlichen und materiellen Außereinander- und Vermitteltſeins“ plötzlich zu einer chirurgiſchen Wahrheit werden? Wie da der Zuſammenhang der Knochen aufgehoben werden, wo ſelbſt der „Zuſammenhang mit der Mutter durch den Nabelſtrang, den Mutterkuchen als äußerliche anatomiſche und phyſiologiſche Exiſtenz für das Weſentliche, das pſychiſche Verhältniß gar nicht in Betracht kommt?“ Die Seele iſt ja ſelbſt das Aufgehobenſein des materiellen Außereinanderſeins des Körpers, folglich auch der Knochen. Warum theilt denn die Seele der Mutter, die doch „als fühlende“ ungetrennt auch wollende und denkende oder glaubende Seele iſt, dem Kinde in ihrem Leibe nicht lieber ſtatt der Furcht vor einem Beinbruch die Höllen- oder Gottesfurcht mit? Iſt denn bei dieſem pſychiſchen Einsſein, bei dieſem „unmittelbaren Einwirken“ der Uebergang von den Vorſtellungen und Glaubensartikeln der Mutterſeele in die Kindesſeele nicht viel leichter und natürlicher, als der Uebergang von der mütterlichen Vorſtellung eines Armbruchs zum wirklichen Armbruch des Kindes? Und wenn einmal die anatomiſchen Abgränzungen des Embryos im Organismus der Mutter, die „beſondern Häute,“ in denen er zur Wahrung ſeiner Selbſtſtändigkeit eingeſchloſſen iſt, keine Schranken für die menſchliche Einbildungskraft ſind, warum wollen wir nicht, wie das gläubige Alterthum und Mittelalter, die Kinder ſchon im Mutterleibe vor Glaubensfreude hüpfen oder Ave Marias ſingen laſſen?

Die abſolute Identität oder vielmehr Confuſion der Gegenſätze und Gegenſtände hat übrigens auch in dieſer Materie, wie anderwärts, die ſtreitige Sache ſtatt ins wahre Licht, nur in myſtiſches Dunkel geſetzt, denn es handelt ſich hier, wie ſchon anno 1785 Richerz in ſeinen Zuſätzen und Anmerkungen zu Muratori über die Einbildungskraft lichtvoll gezeigt hat, nur darum, „ob die Einbildungskraft — denn nur dieſe Kraft iſt die geheimnißvolle Kraft der Magie — der Mutter ihrer Frucht ein Bild desjenigen Dings eindrücken, oder irgend einige Aehnlichkeit mit demjenigen Gegenſtande mittheilen könne, wovon ſie ſelbſt einen ſehr lebhaften Eindruck bekam, welchen ſie, die Mutter, z. B. heftig verlangte oder verabſcheute, oder worüber ſie ſich entſetzte, in Furcht oder Zorn gerieth.“ Nach Hegel übt jedoch die Seele nicht nur über einen fremden Körper, ſondern auch über ihren eignen Leib eine magiſche Gewalt aus, und natürlich iſt dieſe Magie als die „vermittelungsloſeſte“ auch die allerſtärkſte. Wenn nun aber ſchon in einem fremden Leibe die Seele ſolche Wirkungen hervorbringt, wie die Muttermale ſind, warum ſoll die Seele eines närriſchen Mannes, der z. B. von der Einbildung gepeinigt wird, er ſei ſchwanger — wie es wirklich Narren mit dieſer Einbildung gegeben hat — nicht ihren Leib mittelſt der Magie wirklich ſchwängern, oder die berühmten gläſernen Füße — es ſpielt indeß auch ein gläſerner Poder in der Geſchichte der menſchlichen Narrheiten eine nahmhafte Rolle — nicht in wirkliches Glas verwandeln können? Was iſt der Magie unmöglich? Sie macht ja den Leib zum „unterwürfigen, widerſtandsloſen Vollſtrecker des Willens“ d. h. des Vermögens, die menſchlichen Einbildungen zu verwirklichen und zu vergegenſtändlichen. Was iſt aber der Einbildung unmöglich? Sie iſt ja die pſychologiſche Allmacht. Ein auffallender Widerſpruch, ein wahres Wunder von Inconſequenz iſt es daher, daß Hegel, der doch die pſychologiſchen Wunder nicht nur geglaubt, ſondern auch demonſtrirt, aus der Natur der Seele abgeleitet hat, in ſeiner Religionsphiloſophie uns nicht auch die theologiſchen Wunder und Wunderweſen, die körperloſen Geiſter, die Engel und Teufel ſammt ihrem Hexenanhang, welche doch nur die Aufklärung um ihren Credit gebracht, als ſpeculative Wahrheiten vordemonſtrirt hat. Iſt doch ſeine Logik ſelbſt nur die logiſche Schöpfung aus Nichts, die Verneinung des alten Satzes: „aus Nichts wird Nichts.“ Aber die Schöpfung aus Nichts iſt die erſte Urſache der Wunder, das Urwunder, jedes Wunder eine Schöpfung aus Nichts im Beſondern.

Doch genug von den Krankheitserſcheinungen der Hegel'ſchen Pſychologie und Hegel'ſchen Zeit und Wohnſtätte, denn dieſe drei Dinge ſind unzertrennlich, zum ſchlagenden Beweis, daß gerade da, wo der Geiſt ſeine Unabhängigkeit von Raum und Zeit im Allgemeinen mit Bewußtſein demonſtrirt, er unbewußt ſeine Abhängigkeit von den allerſpeciellſten Oertlichkeiten und Zeitlichkeiten beweiſt. Laſſen wir Hegel die Ehre, die ihm für ſeine Zeit gebührt, die Zeit transcendenter, romantiſcher Reaction; aber vergeſſen wir nicht, daß auch der „abſolute Geiſt“ an Zeit und Ort gebunden iſt! Wenden wir uns zu erfreulicheren pſychologiſchen Erſcheinungen, um unſern Ausſpruch zu rechtfertigen, daß in der Hegel'ſchen Pſychologie von einer Identität des Leibes und der Seele keine Rede ſein könne, daß hier die Seele die Rechnung ohne den Wirth, d. h. den Leib mache, daß ſie demſelben eben ſo ſelbſtgenügſam und feindlich gegenüber ſtehe, wie in dem ſogenannten dualiſtiſchen Spiritualismus, daß ſeine abſolute Identität nur eine abſolute Einſeitigkeit ſei.

Hegel erklärt zwar für „vollkommen leer und hohl die Vorſtellung Derer, welche meinen, eigentlich ſollte der Menſch keinen organiſchen Leib haben, weil er durch denſelben zur Sorge für die Befriedigung ſeiner phyſiſchen Bedürfniſſe genöthigt, ſomit von ſeinem rein geiſtigen Leben abgezogen und zur wahren Freiheit unfähig werde. Die Philoſophie hat zu erkennen wie der Geiſt nur dadurch für ſich ſelber iſt, daß er ſich das **Materielle** theils als ſeine eigne Leiblichkeit, theils als eine Außenwelt überhaupt entgegenſetzt und dieß ſo Unterſchiedene zu der durch den Gegenſatz und durch Aufhebung deſſelben vermittelten Einheit mit ſich zurückführt. Zwiſchen dem Geiſte und deſſen eigenem Leibe findet natürlicherweiſe eine noch innigere Verbindung ſtatt, als zwiſchen der ſonſtigen Außenwelt und dem Geiſte. Eben wegen dieſes nothwendigen Zuſammenhangs meines Leibes mit meiner Seele iſt die von der letztern gegen den erſteren unmittelbar ausgeübte Thätigkeit keine endliche, keine bloß negative. Zunächſt habe ich mich daher in dieſer unmittelbaren Harmonie meiner Seele und meines Leibes zu behaupten ... darf ihn nicht verächtlich und feindlich behandeln ... Verhalte ich mich den Geſetzen meines leiblichen Organismus gemäß, ſo iſt meine Seele in ihrem Körper frei" — ein vollkommen wahrer Satz. Aber es heißt gleich darauf: „Dennoch kann die Seele bei dieſer unmittelbaren Einheit mit ihrem Leibe nicht ſtehen bleiben. Die Form der Unmittelbarkeit jener Harmonie widerſpricht dem Begriffe der Seele — ihrer Beſtimmung, ſich auf ſich ſelber beziehende Idealität zu ſein. Um dieſen ihrem Begriffe entſprechend zu werden, muß die Seele ihre Identität mit ihrem Leibe zu einer durch den Geiſt geſetzten oder vermittelten machen, ihren Leib in Beſitz nehmen, ihn zum gefügigen und geſchickten Werkzeug ihrer Thätigkeit bilden, ihn ſo umgeſtalten, daß ſie in ihm ſich auf ſich ſelber bezieht."

Das Wort: Unmittelbar wird unzählige Male von Hegel gebraucht, und doch fehlt das, was dieſes Wort bezeichnet, das Unmittelbare gänzlich ſeiner Philoſophie, weil er nie aus dem logiſchen Begriffe herauskommt, indem er von vornherein das Unmittelbare zu einer Eigenſchaft, in ſeiner Sprache einem Momente des Allervermittelſten, des abſtracten Begriffes macht. So iſt es auch hier. Die Seele iſt in unmittelbarer Einheit, aber dieſe unmittelbare Einheit muß aufgehoben, eine durch den Gegenſatz von Leib und Seele vermittelte, durch den Geiſt geſetzte, d. h. gemachte werden, iſt alſo an ſich ſchon eine mittelbare, eine nur als unmittelbar gedachte. Aber gibt es denn ums Himmels willen nicht eine ewige, d. h. bis ans Ende des Lebens und Bewußtſeins unmittelbare, eine für alle dialektiſchen Vermittelungskünſte unauflösliche, eine nicht nur logiſch, ſondern phyſiſch unmittelbare, leibhafte Einheit der Seele mit dem Leibe? Auf welche Weiſe kann daher allein dieſe unmittelbare Einheit der Seele und des Leibes aufgehoben werden? Nur auf phyſiſche, leibliche Weiſe, nur durch den Selbſtmord. Aber hebt nicht die Seele, indem ſie den Leib aufhebt, ſich ſelbſt auf? beſtätigt ſie nicht hiedurch — und zwar eben ſo durch die Urſache der That, denn der Selbſtmörder will nicht mehr leben, nicht mehr denken und empfinden, weil er nur noch Widerwärtiges denken und empfinden kann, als durch die That ſelbſt — ihre unmittelbare, unauflösliche Einheit mit dem Leibe? Wie kann überhaupt bei Hegel eine Rede ſein von einer unmittelbaren Einheit mit dem Leibe, da ja der Leib keine Wahrheit, keine Realität für die Seele hat, da die Seele nur ein durch die Aufhebung, die Nichtigkeit der Leiblichkeit vermittelter Begriff, oder vielmehr nach Hegel der Begriff ſelbſt iſt? Wo iſt auch nur eine Spur der Unmittelbarkeit?

„Die Seele muß ihren Leib in Beſitz nehmen.“ Aber ſteht denn die Seele nur in juriſtiſchem Verhältniß zu ihrem Leibe? Setzt das juriſtiſche Verhältniß nicht ein phyſiologiſches voraus? Heißt es doch ſelbſt im römiſchen Recht: Animo et corpore, mit Geiſt (Wille, Abſicht) und Körper wird der Beſitz erworben. Wo iſt denn nun aber in der Hegel'ſchen Pſychologie das Corpus, womit die immaterielle Seele ſich in den Beſitz ihres Leibes ſetzt? Nirgends; warum? Weil, wie im Idealismus und Spiritualismus überhaupt der Leib der Seele, auch des Denkers, nur

Gegenſtand iſt, wie er Gegenſtand, aber nicht, wie er zugleich Grund des Willens und Bewußtſeins, und daher gänzlich überſehen wird, daß wir nur mit einem uns nicht gegenſtändlichen Leiblichen den Leib zu unſerm Gegenſtand machen, oder nur mit einem Leiblichen hinter unſerm Bewußtſein das Leibliche vor unſerm Bewußtſein wahrnehmen, daß die für den Willen und das Bewußtſein „vermittelungsloſe Magie" eine an ſich oder der Natur nach höchſt vermittelte, ja durch unzählige Nervenfaſern vermittelte iſt, daß Alles, was wir über unſern Leib vermögen, wir nur im innigſten und geheimſten Einverſtändniß mit ihm, nur kraft des Leibes über ihn vermögen, nur daß die Leibeskraft, wodurch wir etwas vermögen, eine andere iſt, als die Leibeskraft, worüber wir etwas vermögen, daß aber die *unmittelbare*, alſo nichts zwiſchen ſich in der Mitte laſſende, keiner Unterſcheidung oder gar Entgegenſetzung zwiſchen materiellem und immateriellem Weſen Raum gebende Einheit von Seele und Leib, folglich der Punkt, wo die Materie denkt, der Leib Geiſt iſt, umgekehrt der Geiſt Leib, das Denken Materie iſt, gerade *der* Punkt iſt, wo der bewußten Thätigkeit dieſer Einheit nichts Leibliches, nichts Materielles als Grund dieſer Thätigkeit Gegenſtand iſt, wo darum der Menſch, welcher das Bewußtſein zum Maaß und Weſen der Weſen macht, das Denken für eine abſolut immaterielle, organloſe Thätigkeit hält und erklärt. Dieſes Punctum saliens iſt das Hirn.

„Das Hirn? Ei, was wiſſen wir denn vom Hirn, was gar vom Zuſammenhang des Denkens mit ihm?" Nichts Näheres oder meinetwegen gar Nichts, aber eben weil wir Nichts wiſſen, füllen wir in Folge oder nach Analogie des bekannten horror vacui die Leere unſers Wiſſens mit einem erdichteten und erdachten Weſen aus, machen wir das Nichts unſeres Wiſſens von einem materiellen Grunde und Proceſſe zu einem *nicht* materiellen

Weſen, eine Wirkung alſo zur Urſache ihrer ſelbſt. Und daß wir noch wenig oder gar Nichts, wenigſtens Beſtimmtes von dem uns Nächſten wiſſen, das iſt wahrlich kein Wunder. Jahrtauſende waren die Menſchen nur bedacht auf die Scheidung der Seele vom Leibe, um ſich ein Leben nach dem Leben zu aſſecuriren, Jahrtauſende haben ſie, ohne ſich um die Erkenntniß der Materie zu bekümmern, ja ſelbſt ohne nur die körperliche Selbſterkenntniß, die Anatomie des menſchlichen Leibes zu geſtatten6), nur darauf ſtudirt, den Geiſt von der Materie zu unterſcheiden. Und noch heute iſt dieſer Unterſchied ein religiöſes und philoſophiſches Dogma, deſſen Läugnung ſelbſt unſere, freilich theils bewußt, theils unbewußt unter dem Pantoffel der Geiſtlichkeit, für welche die immaterielle Seele der größte materielle Gewinn iſt, ſtehende Staatsweisheit mit ungnädigen Blicken anſieht. Wenn aber einſt die Menſchen eben ſo viel Zeit, Mittel und Geiſt auf die Erkenntniß der Einheit von Leib und Seele verwendet haben werden, als ſie bisher auf den Beweis vom Unterſchied derſelben verwandt haben, dann werden ſie gewiß auch den näheren Zuſammenhang des Denkens mit dem Hirn ermitteln. Aber auch dann, wenn für die Erkenntniß, die Wiſſenſchaft dieſer Zuſammenhang er- und vermittelt iſt, wird er doch an ſich ſelbſt ewig ein unmittelbarer bleiben, ſo gut als der Zuſammenhang des Hirns vermittelſt des Sehnerven mit dem Auge, trotz dieſer und anderer erkannten Vermittelungen des Sehens, im Sehen ſelbſt für den größten Phyſiologen eben ſo wie für den größten Idioten ein ſchlechterdings unmittelbarer bleibt, und zwar aus dem Grunde, weil dieſe unauflösliche und unaufhebbare, durch keine dialektiſchen Zauberkünſte in ihr Gegentheil verwandelbare Unmittelbarkeit das unveräußerliche Eigenthum, das Weſen ſelbſt des Lebens im Unterſchied vom Denken und Wiſſen iſt.

Allerdings iſt „mein Leib von Natur,“ richtiger von Geburt — oder iſt denn nur der Vogel, der noch nicht fliegen kann, von Natur, der Vogel aber, der Meiſter in der Kunſt zu fliegen iſt, von ſich ſelbſt, nicht von Natur? — nicht geſchickt, nicht „gefügiges Werkzeug der Seele;“ er muß erſt durch Uebung und Bildung als ſolches von ihr „geſetzt“ werden. Die Thätigkeit, die Verrichtung eines Organs iſt, handwerksmäßig gedacht und geſprochen, der Zweck, d. h. der Sinn, der Geiſt, die Seele desſelben. Die Seele hängt ab vom Organ; iſt ſeine Form und Miſchung nicht die gehörige, ſo iſt es auch die Verrichtung, die Thätigkeit. Aber auch das Organ hängt von ſeiner Verrichtung ab; es erſchlafft, es magert ab, ſtirbt endlich gänzlich ab, wenn es nicht gehörig gebraucht und verbraucht wird; denn Ernährung und Verzehrung, Production und Conſumtion ſind auch hier unzertrennlich. So iſt das Denken die Bewegung, die Motion des Hirns, die es verzehrt, aber zugleich ernährt, indem geſteigerte Hirnthätigkeit auch den Zudrang der ernährenden Flüſſigkeit ſteigert. Uebung macht den Meiſter. Erſt durch das Denken wird das Hirn zum Denkorgan ausgebildet, ans Denken gewöhnt, und durch die Gewohnheit, Dies oder Jenes, ſo oder ſo zu denken, auch ſo oder ſo modificirt, bleibend beſtimmt, gleichwie durch die Gewohnheit, in die Nähe oder Ferne zu ſehen, die Geſtalt des Sehorgans bleibend beſtimmt wird. Allerdings alſo bildet und beſtimmt der Geiſt den Leib und zwar ſo ſehr, daß der Menſch, der einen geiſtigen Beruf hat und dieſem gemäß ſeine Lebensweiſe, ſein Schlafen, Eſſen, Trinken regelt, mittelbar ſelbſt auch ſeinen Magen und Blutlauf nach ſeinem Sinne und Berufe beſtimmt. Aber vergeſſen wir nicht über der einen Seite die andere, vergeſſen wir nicht, daß, wozu der Geiſt den Leib mit Bewußtſein beſtimmt, dazu er ſelbſt ſchon unbewußt von ſeinem Leibe beſtimmt wird, daß ich alſo z. B. als Denker meinen Leib meinem Zwecke gemäß beſtimme, weil die conſtruirende Natur im Bunde mit der deſtructiven Zeit mich zum Denker organiſirt hat, ich alſo ein höchſt fataler Denker bin, daß überhaupt wie und als was der Leib geſetzt oder beſtimmt, ſo und als das der Geiſt geſetzt und beſtimmt wird. „Der Menſch hat ſich, ſagt Hegel, im Gegenſatze zu den Thieren" — ein Gegenſatz, deſſen Wahrheit, wenigſtens Allgemeingültigkeit ſelbſt ſchon von den jungen Katzen und Hunden beſtritten wird — „durch ſeine eigene Thätigkeit zum Herrn ſeines Leibes erſt zu machen." Allein, indem er Herr ſeines Leibes, wird er auch erſt Herr ſeiner ſelbſt; indem er im eigentlichen Sinne auf ſeinen eigenen Beinen ſtehen lernt, wird er auch im uneigentlichen Sinne erſt ſelbſtſtändig. Leibesbildung iſt Selbſtbildung, Leibesabhärtung Selbſtabhärtung, Leibesübung Geiſtesübung, die nur dadurch eine himmelweit verſchiedene wird, je nachdem dieſes oder jenes Organ oder ein und daſſelbe Organ in dieſer oder jener Richtung und Beziehung eingeübt und ausgebildet wird. Erſt durch das Denken wird das Hirn zum wirklichen Denkorgan gebildet, aber durch das ausgebildete Denkorgan wird auch erſt das Denken ſelbſt gebildetes, geläufiges, geſichertes. Was iſt hier ausſchließliche Urſache oder ausſchließliche Wirkung? Was Wirkung, wird zur Urſache, und umgekehrt.

„Der Leib iſt das Werkzeug der Seele," aber auch umgekehrt die Seele das Werkzeug des Leibes. Wo z. B. der Leib zum gefügigen Werkzeug der Tanzkunſt gemacht wird, da wird auch zugleich die Seele zum willfährigen Werkzeug des „Tanzteufels" gemacht, ſo ſehr von dem tanzenden Körper in Bewegung und Entzückung, „ſchwindelnden Un- oder Wahnſinn" verſetzt, daß ſie nichts weiter fühlt und denkt, als daß der Tanz ein göttliches Vergnügen ſei, da wird das Denk- und Empfinbungsorgan ſo ſehr von „Muskelſinntäuſchungen“ eingenommen, daß man nach „einer durchlebten Tanznacht des Morgens noch immer, obgleich man im Bette liegt, ſtets eine Empfindung hat, als tanze man noch,“ wie Gruithuiſen in ſeiner Anthropologie bemerkt. Was du deinem Leibe anthuſt, das thut der Leib dir wieder an kraft des heiligen Naturrechts der Wiedervergeltung. Wo iſt aber von dieſem Naturrecht eine Spur bei Hegel? Wie kann alſo bei ihm von einer noch dazu „unmittelbaren Einheit oder Harmonie“ der Seele und des Leibes die Rede ſein? Und wenn auch die Rede davon iſt, was ſind Worte, die durch die That widerlegt werden? Ueberall nimmt Hegel nur für die Seele Partei; nirgends, wenigſtens nirgends, wo es ſich darum handelt, die Wahrheit des Leibes nicht nur in zweideutigen „Zeichen“ ſondern in deutlichen Worten auszuſprechen, läßt er den Leib zu Wort und Recht kommen. Ueberall thut er, als hätte er keinen Leib, ähnlich dem Neuplatoniker Plotin, der ſich ſeines Leibes ſchämte und zwar mit vollem Rechte und ehrenwerther Conſequenz, denn der Leib iſt die Schaam und Schande der immateriellen Seele. Was iſt für die kraft ihrer Immaterialität alle körperlichen Unterſchiede aufhebende Seele für ein Unterſchied zwiſchen den Hoden und Hinterbacken des Hirns und den eigentlichen officiellen Hoden und Hinterbacken des Körpers? Für die immaterielle Seele iſt ja das Hirn eine eben ſo obſcöne und ſchmutzige Materie — squalida cerebri materia — als das körperliche Organ, welches dem Namen nach von der guten Geſellſchaft nach neueſter „ächtwiſſenſchaftlicher“ Methode „todtgeſchwiegen“ wird, wenn es gleich dem Weſen nach weltgeſchichtliche Bedeutung hat, weltbeherrſchende Macht ausübt.

So bringt denn Hegel ſelbſt da, wo er auf die Empfindung zu ſprechen kommt, über ſeine Lippen, weil ſie ſich in Beziehung auf die immaterielle Seele nicht von den Schaamlippen unterſcheiden, nicht das obſcöne Wort: Leib, ſondern definirt, ja deducirt ſelbſt, abſehend vom Leibe, die Empfindung aus ganz abſtracten, allgemeinen, nichtsbeſtimmenden Formeln, während doch ſelbſt vom Standpunkte des Spiritualismus, ſelbſt ſchon nach Plato nur der Körper es iſt, wodurch die Seele zur Empfindung kommt, weshalb eben von dem keuſch erhaltenen und conſequent ausgeführten Begriff der Seele, der Gottheit, weil der Leib, auch die Empfindung verneint wird, und es daher unumgänglich iſt, den Körper mit in die Geneſis und Definition der Empfindung aufzunehmen, wenn anders eine ſolche überhaupt möglich iſt, die wenigſtens mehr als eine bloße Wortdefinition ſein will.

So betrachtet auch Hegel die Gewohnheit als „eine von der Seele *geſetzte zweite* Natur" oder „Unmittelbarkeit," erklärt ſie daher für einen „ſchweren Punkt in der Organiſation des Geiſtes," ja für eine „der ſchwerſten Beſtimmungen in der wiſſenſchaftlichen Betrachtung der Seele und des Geiſtes." Allerdings iſt ſie ein ſchwerer Punkt, aber nur deßwegen, weil bei der Gewohnheit die Schwere des Körpers, ja ſelbſt auch ſeine Trägheit, aber auch Elaſticität ins Gewicht fällt, und wer ſie daher zu einer Sache der immateriellen Seele macht, ohne den Faktor, wo nicht gar das Factotum des Leibes zu berückſichtigen, die Rechnung ohne den Wirth macht, eine ſolche idealiſtiſche Rechnung aber viele und leider auch vergebliche Anſtrengung koſtet. Daß aber die Gewohnheit nicht, oder wenigſtens nicht nur eine Sache des Geiſtes, ſondern auch eine Sache des Körpers iſt, das beweiſt z. B. die Erfahrung, daß man ſich ſelbſt an Gifte gewöhnen kann, deren tödtliche oder nichttödtliche Wirkungen doch offenbar nicht von unſerm guten Willen und Wiſſen abhängen, jenſeits jener Thätigkeiten liegen, als deren

Grund wir uns eine Seele denken, daß wir dagegen uns an ganz unſchuldige Dinge nicht gewöhnen können, ſo ſehr wir uns daran gewöhnen wollen, wenn nun einmal dieſe Dinge unſer Körper ſchlechterdings nicht verträgt, ferner die Erfahrung, daß auch die Thiere, ja ſelbſt auch ſchon die Pflanzen ſich acclimatiſiren, ſich an eine „zweite andere Natur" gewöhnen, daß bei fleiſchfreſſenden Thieren, welche an Pflanzenkoſt gewöhnt werden, ſich ſogar der Darmcanal verlängert. Schon die alten Aerzte bemerkten, daß „nicht nur die animalen, ſondern auch die von ihnen ſogenannten vitalen und natürlichen Kräfte des Körpers Gewohnheiten annehmen."

Hegel kommt nun freilich auch bei der Gewohnheit auf den Leib zu reden, aber nur in dem Sinne, daß „die an ſich ſeiende Idealität (d. i. Aufgehobenheit, Unwirklichkeit) des Materiellen überhaupt und der beſtimmten Leiblichkeit als Idealität geſetzt werde, damit die Seele nach der Beſtimmtheit ihres Vorſtellens und Wollens als Subſtanz in ihrer Leiblichkeit exiſtire," d. h. der aufgeſtellte Begriff der immateriellen Seele verwirklicht, als wahr bewieſen werde, alſo nur im Sinne und Geiſte der „vermittelungsloſeſten Magie." Daher heißt es gleich darauf: „die äußerliche, die räumliche Beſtimmung des Individuums, daß es aufrecht ſteht, iſt durch ſeinen Willen zur Gewohnheit gemacht, eine unmittelbare, bewußtloſe Stellung, die immer Sache ſeines fortdauernden Willens bleibt; der Menſch ſteht nur, weil und ſofern er ſtehen will und nur ſolange, als er es bewußtlos will." Aber er ſteht auch nur, weil er ſtehen kann und ſelbſt ſtehen muß, hiemit ein Geſetz ſeiner Organiſation, eine Naturnothwendigkeit vollſtreckt. Allerdings hängt die aufrechte Stellung und Bewegung des Körpers von ſeinem Willen ab, aber nur weil dieſer Wille ſelbſt von ſeinem Organismus abhängt, dieſer Wille alſo ein organiſch begründeter, nur eine Erſcheinung, ein lebendiger Ausdruck von ſeinem innigen, aber eben deßwegen geheimen Zuſammenhang mit dem Hirn, den Nerven und Muskeln iſt. Ein aus dem Zuſammenhange des Nerven- und Muskelſyſtems herausgeriſſener Wille iſt kein Wille, iſt nur ein phantaſtiſcher Wunſch, denn Wille iſt vollziehende Gewalt; aber ich vermag nur, ich kann nur vollziehen, was ich auf Grund und Geheiß meines Hirns, meines Organismus überhaupt will.

Wenn es nur auf den Willen, nicht auf den Organismus ankommt, ſo darf ich nur fliegen wollen, und ich kann fliegen und zwar ohne Flügel oder künſtliche Flugorgane, ſo darf ich nur in einem Augenblick mich von Europa nach Amerika oder von der Erde in den Mond verſetzen wollen, und ich bin auch mit einem einzigen Schneller dort. „Ja, ſo iſt es nicht gemeint; ſolcher Wille iſt Abſurdität, Unvernunft.“ Allerdings iſt er es, aber gleichwohl zeigt ſich der Wille der immateriellen Seele, der nicht vom Organismus abhängige und bedingte Wille in dieſen Beiſpielen nur in ſeiner unverſchämten Blöße, wird hier nur die Unvernunft dieſes Willens, welche im Incognito unſeres Leibes durch das hier waltende Dunkel geſchützt und verhüllt iſt, eine augenfällige, und nur deßwegen verläugnet. Was iſt denn Raum und Zeit für die immaterielle, an ſich ſelber raum- und zeitloſe Seele? Und heißt es denn nicht hier ausdrücklich: „ich kann, was ich will?“ Warum ſoll ich alſo nicht in einem Nu mich von hier nach Amerika verſetzen wollen und können? Etwa weil Wille, der kann, was er will, nur auf das Moraliſche ſich bezieht? Aber ich will auch nur aus moraliſchen Gründen mich dorthin verſetzen. Es iſt Gefahr im Verzug; nur meine augenblickliche Anweſenheit kann den Sieg der Freiheit und Humanität entſcheiden.

Warum iſt dieſer gute Wille ohnmächtiger Wunſch? Weil auch der moraliſche Wille vom Organismus abhängt, ohne ihn nichts vermag, weil ich auch in der Moral „kann, was ich will," aber wohlgemerkt! nur in der Einbildung, weil der allmächtige Wille im Himmel ſowohl als auf Erden nur der unterthänigſte Diener der menſchlichen Einbildungskraft iſt. Fichte — man erlaube dieſe Abſchweifung von dem Nachfolger auf den Vorgänger — ändert den Satz: ich kann, was ich will, dahin ab, daß er ſagt in ſeinem „Syſtem der Sittenlehre": „wir können eigentlich alles, was wir nur wollen können." Hier wird ganz richtig das Wollen vom Können abhängig gemacht, oder in einem durch das Können eingeſchränkten Sinne genommen, ſo daß das hyperboliſche Alles auf ein höchſt beſcheidenes Nur zurückläuft: ich kann nur, was ich kann, oder ich kann nur wollen, d. h. hier bewirken wollen, was ich den Geſetzen der Phyſik und den Kräften des Organismus gemäß bewirken kann. Allein dieſe Beſchränkung ſtammt nicht aus dem Ich, ſondern dem Nichtich Fichtes, und iſt deßwegen eine widerwillige und widerwärtige, den Grundbeſtimmungen ſeines Willens widerſprechende. Denn wenn ich als Wollender „jenſeits der Naturnothwendigkeit, nicht mehr ein Glied ihrer Kette bin," wenn im Willen nicht nur der Zuſammenhang mit der Natur, ſondern auch jeder Zuſammenhang ſelbſt abgebrochen wird — „eine Reihe von Freiheitsbeſtimmungen aus Sprüngen beſteht," wo „bei jedem Gliede der Zuſammenhang abgebrochen wird" — ſo iſt nicht abzuſehen, warum dieſe Sprünge über den Cauſalzuſammenhang der Natur ſich nicht in wirklichen Sprüngen von der Erde auf den Mond, oder von Europa nach Amerika äußern und bewähren ſollen, wenn wenigſtens dieſe Sprünge im Intereſſe der moraliſchen und politiſchen Fortſchrittspartei geſchehen, welcher Fichte zu ſeinem bleibenden Ruhme angehörte. Nichts weniger als ein Widerſpruch war es daher auch, daß die Wiſſenſchaftslehre zur Gotteslehre überging. Wie die Gottheit überhaupt nur die von ihren Schranken und Widerſprüchen erlöſte Seele, nur die conſequente Seele iſt, ſo iſt auch der göttliche Wille nur der conſequente, der unverſchämte, der von den unausſtehlichen Widerſprüchen mit ſeinem Begriffe, den unnatürlichen Einſchränkungen, die er ſcheinbar freiwillig, in Wahrheit aber nur aus Zwang, aus falſcher Schaam und Scheu vor der Natur und Leiblichkeit ſich auferlegt hat, befreite menſchliche Wille der Wiſſenſchaftslehre und ſpiritualiſtiſchen Pſychologie überhaupt.

Doch wieder zurück zur Hegel'ſchen Gewohnheit und „Verrücktheit", um noch mit einem Beiſpiel unſere Ausſtellung der Hegel'ſchen Pſychologie zu beleuchten und rechtfertigen. Wie die Gewohnheit, ſo macht Hegel auch ſelbſt die Verrücktheit, welche doch die Abhängigkeit unſers Geiſtes vom Organismus, leider! nicht die geſunde, einige, glückliche, eben darum als Unabhängigkeit erſcheinende Abhängigkeit uns nicht nur zu Bewußtſein, ſondern auch zum Gemüthe, zum Gefühle bringt, nur zu einer Sache des Geiſtes oder vielmehr der Seele. Zwar ſagt er, ſie iſt „eine Krankheit des Pſychiſchen, ungetrennt des Leiblichen und Geiſtigen," aber dieſes Leibliche iſt wieder eins oder gleichbedeutend mit dem „Seienden." „Der Wahnſinn enthält weſentlich den Widerſpruch eines leiblich, ſeiend gewordenen Gefühls gegen die Totalität der Vermittelungen, welche das concrete Bewußtſein iſt. Der Geiſt als nur ſeiend beſtimmt, inſofern ein ſolches Sein unaufgelöſt in ſeinem Bewußtſein iſt, iſt krank." Es iſt alſo dieſes Leibliche wieder ein Aufhebbares, in der Seele an ſich Aufgehobenes und Auflösliches. Ueberdem beſtimmt er ja die Verrücktheit ſogar als eine „in der Entwickelung der Seele nothwendige,“ wenn gleich deßwegen nicht bei jedem Menſchen in ihrem Extrem zum Vorſchein kommende „Stufe oder Form,“ und leitet ſie theils aus moraliſchen oder vielmehr immoraliſchen „ſelbſtſüchtigen Beſtimmungen,“ theils aus dem theoretiſchen oder geiſtigen Grunde ab, daß „ich zunächſt ganz abſtractes, vollkommen unbeſtimmtes, allem beliebigen Inhalt, den leerſten Vorſtellungen, wie z. B. der Vorſtellung, daß ich ein Hund bin, offenſtehendes Ich bin,“ ſchreibt daher auch dem Menſchen, weil nur er zu dieſer vollkommenen Abſtraction des Ich kommt, das „Vorrecht“ der Narrheit und des Wahnſinns zu, gleich als wenn nicht auch ſchon die Thiere das unglückſelige Recht hätten, „närriſch,“ unſinnig, toll, wüthend zu werden. Zwar ſteckt auch bei Hegel, wie überall, hinter der Seele nur der Leib, denn wenn es heißt bei ihm: „der Geiſt iſt nur als Ding, d. i. als Natürliches und Seiendes, der Verrücktheit, der ſich in ihm feſthaltenden Endlichkeit fähig,“ was ſoll denn dieſes anders heißen, als: der Geiſt iſt nur als Leibliches oder wegen und kraft der Leiblichkeit krankheitsfähig? Aber wenn wir anders bei der gränzenloſen Sprach- und Begriffsverwirrung, die in der Hegel'ſchen Philoſophie herrſcht — und damit machen wir ihr keinen Vorwurf, denn eben in dieſer „Verwirrung der feſten Verſtandesunterſchiede“ feiert die ſpeculative Philoſophie im Bunde mit dem Somnambulismus ihren höchſten Triumph — dem zwiſchen Sein und Nichts unbeſtimmt hin- und herſchwankenden Seienden die Solidität des Leiblichen unterlegen dürfen, welche Ungerechtigkeit, welche Einſeitigkeit, dem Leibe nur die Geiſteskrankheiten aufzubürden und vorzuwerfen, demſelben nicht zugleich auch die Geſundheit des Geiſtes verdanken zu wollen! Doch bleiben wir bei den Worten: „Natürliches und Seiendes“ ſtehen. Seiendes ſtammt vom Sein, Natürliches von der Natur ſprachlich und ſächlich. Alſo wäre die Natur — die Natur, der allein wir es verdanken, daß wir über den Narrheiten der Menſchenwelt, über den Verrücktheiten unſerer Philoſophen, über den ſtudirten Rechts- und Vernunfttäuſchungen unſerer Gottes- und Staatsmänner nicht bereits um allen Verſtand gekommen ſind, nur die Quelle unſerer Krankheiten und Narrheiten, nicht auch unſerer Geſundheiten und Weisheiten? Das Natürliche wäre das Verrückte? und die Verrücktheit alſo eigentlich die Natur des Menſchen, die „ſeiende" Menſchheit? Wie ſtimmt aber dieſer illegitime, eine offenbar aufrühreriſche Unzufriedenheit mit den beſtehenden Zuſtänden ausdrückende Gedanke mit der legitimen Vernünftigkeit des Wirklichen überein? Doch um Vergebung! ich habe den großen Unterſchied zwiſchen Sein und Wirklichkeit vergeſſen: meine nur auf das Evangelium der fünf Sinne, nicht auf den apokryphen Gemeinſinn oder Unſinn des Somnambulismus geſtützte Philoſophie, die eben deßwegen, wie bekannt, eigentlich ſo viel wie keine Philoſophie iſt, weiß in ihrer Geiſtesarmuth nur von einem einzigen Sein — dem wirklichen, natürlichen Sein, und iſt noch überdieß — gräßlich! — mit dieſem einzigen und einmaligen Sein vollkommen zufrieden, ſo daß ſie hierin in Uebereinſtimmung mit der Bibel freudig ausruft: „Selig ſind die geiſtesarmen," aber naturbegabten Menſchen.

Mit dieſer Unnatur in der Sache hängt nun auch bei Hegel die unnatürliche, die Ordnung der Natur geradezu umkehrende Methode, die er wie anderwärts, ſo auch im Stufengange ſeiner Pſychologie — höchſtens mit Ausnahme ihres letzten Theils — befolgt, aufs innigſte zuſammen. So geht Hegel von der Verrücktheit zur Gewohnheit über und ſucht ſelbſt „die Nothwendigkeit" dieſes „dialektiſchen Fortganges" nachzuweiſen, während doch der Menſch, lange bevor er das „Lob der Narrheit" fängt, ja ſchon gleich nach der Geburt mit dem zweiten, wiederholten Athemzuge in die Myſterien „der ſüßen Gewohnheit des Daſeins“ eingeweiht wird, und es daher viel naturgemäßer und folglich auch vernunftgemäßer, logiſcher iſt, von der Gewohnheit — wie viele verrückte Gewohnheiten hat in der That nicht faſt jeder Menſch! — zur Verrücktheit überzugehen, wie dies denn auch längſt vor Hegel ſchon Pſychologen gethan haben. Jacob z. B. in ſeiner Erfahrungsſeelenlehre, wo er von der Gewohnheit handelt, ſagt, daß „man aus ihr erklären könne, wie nach und nach eine Vorſtellung zur fixen Vorſtellung werden könne und wie dieſe immer feſter werde, je länger ſie dauert,“ und Hoffbauer in ſeiner Schrift über den Wahnſinn, daß „eine lang unterhaltene oder oft wiederholte Furcht uns das Uebel hinterher als wirklich geſchehen vorſtellen könne, ob es gleich nicht zur Wirklichkeit gekommen ſei.“ Und wenn auch dieſe Erklärung keine erſchöpfende iſt, ſo ſteht doch ſo viel feſt, daß in der Entwickelungsgeſchichte der Seele und folglich auch des Leibes die Gewohnheit der Verrücktheit vorausgeht. So ſetzt Hegel das Geſchlechtsverhältniß dem Gegenſatz oder Wechſel von Schlafen und Wachen voraus, da doch zum Heile der Menſchheit in der Natur gerade das Umgekehrte ſtattfindet, erſt auf den Schlaf der Beiſchlaf folgt, die noch keuſche Seele daher auch erſt im Traume, wo ſie die im Wachen ſich angethanen Schranken fallen läßt, die erſten verſtohlenen Blicke in das noch unbekannte Jenſeits des andern Geſchlechts wirft. So ſetzt er auch das Wachen wieder als eine beſondere Stufe der Empfindung voraus. Was iſt denn aber das Wachen für ſich ſelbſt im Unterſchiede von dem Empfinden gedacht? Die Empfindung iſt nicht nur eine „Vergewiſſerung“ des Wachſeins; ſie iſt das Wachſein ſelbſt. Ich wache heißt: ich ſehe — denn mit geſchloſſenen Augen kann ich ja nichts ſehen, außer Traumgeſichte —

ich höre, empfinde, wenigſtens mit energiſcher Beſtimmtheit und Deutlichkeit und eben deßhalb mit Bewußtſein, widrigenfalls würde ja der Unterſchied zwiſchen Wachen und Schlafen oder Träumen wegfallen. Schon Ariſtoteles, auf den ſich doch ſo gerne Hegel beruft, ſagt in ſeiner Schrift vom Schlafen und Wachen: „Wer wacht, eben der empfindet. Wachen beſteht in nichts anderm, als im Empfinden. Wo keine Empfindung, iſt weder Schlafen noch Wachen.“ Dieſe Fort- und Uebergänge der Hegel'ſchen Methode haben nun allerdings nur logiſche oder dialektiſche Bedeutung, aber was iſt denn der Gang des Philoſophen, welcher mit dem natürlichen Gange des Menſchen im Widerſpruch ſteht? Gibt es überhaupt einen Gang ohne äußere Gangwerkzeuge? Wie kommt alſo der Denker vom Flecke, wenn er ſeine Bewegungsorgane nicht außer ſeinem Kopfe, nicht einmal, wie die Kephalopoden, am Kopfe, ſondern nur im Kopfe hat? Uebrigens müſſen wir noch ſchließlich der Gerechtigkeit gemäß nicht verſchweigen, daß in Hegel's Anmerkungen zu ſeiner Pſychologie, da wo er ſeinen Geiſt nicht in die Unnatur ſeiner Syſtematik und Dialektik einzwängt, aus der Tiefe geſunder Anſchauung und Beobachtung hervorgeholte Perlen ſich finden.

14.

„Die Macht der Seele über den Leib.“

„Die Materialiſten ſtützen ſich einſeitig und gefliſſentlich nur auf ſolche Thatſachen, welche zeigen, daß der Geiſt, wenigſtens in ſeinen Aeußerungen, vom Körper abhängig iſt. Aber es gibt eben ſo viele Thatſachen, welche das Umgekehrte, die

Abhängigkeit des Körpers vom Geiſte, die Gewalt des Geiſtes über ſein körperliches Gehäuſe beweiſen — beweiſen, daß bloße Willensentſchlüſſe, Vorſtellungen oder Einbildungen, Gemüthsbewegungen, wie Freude, Hoffnung, Liebe, Furcht, Zorn, Aerger, Schrecken, Kummer über unſer körperliches Wohl- und Uebelbefinden, über Geſundheit und Krankheit, Leben und Tod entſcheiden können und wirklich entſcheiden.“ Die Thatſachen ſind richtig, aber ſind es auch die Folgerungen, welche die Spiritualiſten daraus ziehen? ſind es auch die Vorausſetzungen, die ſie den Thatſachen ſelbſt ſchon zu Grunde legen? Setzen ſie denn nicht voraus, daß die bloße Seele, die Seele für ſich ſelbſt ohne Leib wolle, vorſtelle, empfinde? Wie könnten ſie denn ſonſt die Wirkungen der Affecte, der Einbildungskraft, des Willens für Beweiſe der Macht der Seele über den Leib anſehen, wenn ſie nicht zuerſt von der Seele den Leib weggedacht hätten? Iſt denn aber die Seele, ſo lange ſie Macht über den Körper hat, nicht zum allerwenigſten im Körper oder, wenn man dieſes Im als ein zu ſehr an räumliche Verhältniſſe Erinnerndes verſchmäht, verbunden, aufs innigſte verbunden mit dem Körper, alſo eine beleibte Seele? Wie iſt es alſo möglich, dieſe Verbindung aufzulöſen, die Seele zu iſoliren, im Untrennbarſten die politiſche Scheidung zu machen: hie Seele, hie Leib? Wie möglich, als eine bloße Wirkung auf den Leib zu faſſen, was nur Wirkung mit dem Leibe und durch den Leib iſt? nur von der Seele „geſetzt“ werden zu laſſen, was ſchon in der Seele ſelbſt den Leib vorausſetzt? Denn wie iſt es nur möglich, mit einer immateriellen, einer un- und an ſich ſelbſt außerkörperlichen Seele Affecte, wie Liebe, Zorn, Aerger, Furcht, Schrecken zuſammen zu reimen? 7) Allerdings iſt es ein großer Unterſchied, ob ich auf pſychiſche, geiſtige oder phyſiſche, körperliche Weiſe, ob ich durch die Furcht vor der Anſteckung oder den anſteckenden Krankheitsſtoff ſelbſt erkranke, ob ich durch einen äußern Druck auf das Hirn mein Bewußtſein verliere, oder durch eine niederſchlagende Nachricht oder Anſchauung in Ohnmacht ſinke. Aber die Vorſtellung iſt ja an und für ſich ſelbſt nur unter der Vorausſetzung, nur auf Grund eines Hirns möglich, und es ſteht daher im ſchönſten Einklang damit, daß eine Gemüthsbewegung als eine Hirnbewegung auch in dem übrigen Körper eine entſprechende Wirkung äußert. Wollüſtige Phantaſiebilder können dieſelben Wirkungen in den ihnen entſprechenden Organen hervorbringen, als wirkliche körperliche Berührungen. Warum? weil dieſe Bilder die Organe, auf welche ſie wirken, ſelbſt ſchon zu ihrer Vorausſetzung haben, weil ſie nur da möglich ſind, wo ein Zuſammenhang zwiſchen einem Denkorgan und Geſchlechtsorgan ſtattfindet. Wie kommen aber dieſe Bilder in eine immaterielle Seele, wo dieſer Zuſammenhang gänzlich abgeſchnitten iſt?

„Ein kerngeſunder Mann ſtarb plötzlich vor Freude, als er eben zur Umarmung eines längſtgewünſchten Mädchens gelangen ſollte.“ Die Umarmung iſt ein körperlicher, materieller Act, in dem ſelbſt die Spiritualiſten und Idealiſten die Wahrheit und Exiſtenz des Körpers außer der Vorſtellung anerkennen müſſen, ſo lange wenigſtens, als ſie uns nicht beweiſen, daß ſie ſich blos in der Vorſtellung umarmen, blos durch die Vorſtellung Kinder zeugen. Wie kann man daher die freudenvolle Erwartung und Vorſtellung dieſes Acts zur Sache eines immateriellen Weſens machen? Woher die Gewalt dieſer Freude, wenn nicht aus der Gewalt des Verlangens nach körperlicher Vereinigung? Iſt aber nicht dieſes Verlangen ſelbſt ſchon etwas Körperliches, ſelbſt ſchon eine Wirkung der Materie?

„Man weiß, daß ein italieniſcher Miſſethäter, der durch die grauſamſte Folter nicht zum Geſtändniß gebracht werden konnte und ſie ohne die geringſte Verzuckung aushielt, während derſelben immer ausrief: jo ti vedo. Er ward frei geſprochen. Als man ihn nach der Bedeutung ſeines Ausrufs fragte, antwortete er: den Galgen. Die lebhafte Anſchauung der ſchrecklichen Folge ſeines Geſtändniſſes erſtumpfte in ihm allen Schmerz.“

Welch ein Beweis von der Macht der Seele, der Vorſtellung über den Körper! Aber dürfen wir bei dieſer Macht ſtehen bleiben? Müſſen wir nicht vom vorgeſtellten Galgen zum wirklichen, außer der Vorſtellung exiſtirenden Galgen über- und zurückgehen? Iſt die Macht der Vorſtellung nicht eine Folge, ein Ausdruck von der Macht des materiellen Gegenſtandes, ihre Macht alſo nur eine mittelbar, eine immateriell-materielle? Ich fürchte ja den Galgen nicht, weil ich ein nur vorſtellendes Weſen bin — was kümmert der Galgen ein immaterielles Weſen? — ſondern deßwegen, weil ich ein leibliches Weſen bin, welches nicht nur gemartert, ſondern, was noch weit ſchrecklicher iſt, todtgedroſſelt werden kann. Die furchterregende Vorſtellung kann daher nicht herausgeriſſen werden aus dem Zuſammenhang mit einem Leibe, der noch auf ganz andere, als vorgeſtellte Weiſe, der leiblich mit dem Gegenſtande der Vorſtellung in Berührung kommen kann. Wenn „der Anblick einer köſtlichen Speiſe bei dem Hungrigen die Abſonderung des Speichels ſo ſehr vermehrt, daß ihm der Mund wäſſert,“ können wir dieſe Wirkung nur auf Rechnung des Blickes ſetzen? Hat ſie nicht darin ihren Grund, daß dieſer Anblick ſchon zugleich ein Vorgeſchmack, im Unterſchiede von dem vollen körperlichen Genuß ein immateriell-materieller Genuß der Speiſe iſt? Stammt alſo die Wirkung der ſichtbaren Speiſe nicht von der Eßbarkeit derſelben? Verhält ſich aber das optiſche Eſſen zum mündlichen, leiblichen nicht genau ſo, wie die vorgeſtellte Sache zur wirklichen?

Der fromme Schubert führt in ſeiner Geſchichte der Seele unter den Beweiſen von „der Macht der Seele über den Leib,“ oder vielmehr von „der eigenthümlichen Macht der Seele, den Leib feſtzuhalten“ ſelbſt eine Geizige an, „welche aus einer töttlich ſcheinenden Schlafſucht erwachte, als ihr der Arzt einige neue Thaler in die Hand gelegt.“ Iſt aber dieſer Beweis von der Macht der Seele nicht vielmehr ein Beweis von der Macht des Geldes und daher nur gültig, wenn man unter dem „Geld die Seele des Menſchen“ verſteht? Sollte ſich das eigenthümliche Weſen der Seele, wenn einmal von einem ſolchen die Rede iſt, nicht vielmehr darin äußern, daß ſie, ſtatt den Leib feſtzuhalten, ihn beliebig fahren zu laſſen vermöchte? Iſt die angebliche Macht, womit die Seele den Leib feſthält, nicht in Wahrheit nur eine Erſcheinung von der Macht, womit der Leib die Seele feſthält, ſelbſt noch in den letzten Zügen an das Irdiſche, das Materielle feſſelt? Allerdings hat das Geld nur Macht und Exiſtenz für eine Seele, welche Bewußtſein vom Werthe des Geldes, berechnenden Verſtand, Phantaſie, wenn auch nur vom Glanze des Goldes und Silbers bezauberte, vor Allem aber Willen — den Willen zu erwerben, zu beſitzen, den römiſchen Animus habendi hat.

„Ich will, alſo habe ich,“ ſagt der Juriſt von „Erlangung des Eigenthums ohne Berührung und körperliche Bewahrung;“ aber dieſer Wille, der das Haben zur Folge hat, ſetzt das körperliche Habhaftwerden voraus, wenn dieſes gleich der Zeit nach ſpäter iſt, hat nur Wirkung und Geltung, weil das haben Wollen ſchon a priori'ſches, geiſtiges, beabſichtigtes Haben iſt. Mein Wille erſtreckt ſich nicht über den Bereich meiner geiſtigen und körperlichen Faſſungskraft hinaus. Was ich ohne irgend eine, ſeis nun gleichzeitige oder nachfolgende körperliche Wirkung will, das bleibt nach wie vor res nullius, Sache Niemandes, weil ſolcher wirkungsloſer oder körperloſer Wille gleich Null iſt, ſo viel als ein Wille von Niemand; denn es iſt nun einmal nur das Corpus — „das Corpus will ich ins Himmelreich mithaben," aber auch ins Himmelreich der „Geiſtesphiloſophie" — es iſt, wiederhole ich, nur das Corpus, was den Jemand vom Niemand unterſcheidet. Daher findet man auch nur den wahren Sinn des Corpus juris, wenn man die Worte umkehrt, ſtatt den Rechtskörper im bildlichen Sinne das jus Corporis, das Recht des Körpers im eigentlichen Sinne geltend macht trotz des juriſtiſchen Unterſchieds zwiſchen körperlichen und unkörperlichen Dingen, denn obgleich das Recht ſelbſt als Vorſtellung, als Begriff etwas Unkörperliches, ſo iſt doch der Gegenſtand, der Inhalt deſſelben ein ſelbſt peinlich körperlicher. So iſt denn auch die Vorſtellung eines neuen Thalers, welche im Kopfe des Geizhalſes einen ſolch mächtigen Eindruck auf ſein Hirn macht, daß ſie ihn aus ſeiner Schlafſucht erweckt, eine res incorporea, etwas Unkörperliches, gleichwohl ſtammt aber die Macht dieſer Vorſtellung nur von dem Corpus ab, das der Geizhals in ſeinen Händen hat. Nimm dem Geizhals ſein Geld aus der Hand oder der Kiſte und er ſchreit, wie bei Molière, Zetermordio nicht über den Dieb, ſondern über den Mörder. „Ich bin verloren, ich bin ermordet. Man hat mir die Gurgel abgeſchnitten, man hat mir mein Geld geſtohlen." So ſehr hängt er an ſeinem Gelde, daß die Aufhebung dieſes Zuſammenhangs die Aufhebung des Zuſammenhangs zwiſchen Leib und Seele iſt. Wo findeſt du aber überhaupt während des Lebens des Menſchen auch nur einen einzigen Punkt, wo du dieſen Zuſammenhang oder vielmehr die Ununterſcheidbarkeit von Leib und Seele aufheben, eine iſolirte Wirkung der Seele, eine Wirkung ohne Gemeinſchaft, ohne Vorausſetzung des Körpers nachweiſen könnteſt?

„Im angeſtrengten, tiefen Denken ſieht und hört man nicht, wenn gleich Licht- und Schallwellen die körperlichen Organe berühren, ja man vergißt ſelbſt Körperſchmerzen.“ Aber man vergißt auch körperliche Schmerzen über Affecten und man hört auch nicht, wenn man in eine ſinnliche Anſchauung verloren iſt, und ſieht hinwiederum nicht, wenn man in Tönen ſchwelgt oder auch nur geſpannt auf Etwas horcht. Daher ſchließen wir auch ſelbſt abſichtlich unſere Augen, um ungeſtörter zu hören. Im Hören, verſteht ſich im intereſſanten, iſt oder will wenigſtens der Menſch ganz und allein Ohr ſein, im Sehen ganz und allein Auge, im Denken ganz und allein Kopf, wenn er nämlich ein ganzer, vollkommener Denker oder Rechner iſt, denn nur ein Repper wird über ſeinen Kopfrechnungen die Schmerzen des Podagras vergeſſen können. Freilich iſt ein Unterſchied zwiſchen dem ganz Auge oder Ohr und dem ganz Kopf Sein des Menſchen; denn ich kann denken ohne zu ſehen, ja ſelbſt ſehen zu können, aber ich kann nicht ſehen, ohne an das, was ich ſehe, zu denken, ohne es mit Aufmerkſamkeit zu fixiren und zwar aus dem einfachen, ſelbſt ſinnlich wahrnehmbaren Grunde, weil die Sinneswerkzeuge nur Organe des Kopfes, ihre Nerven Ausläufer des Hirns ſind, nur das Hirn oder der Verſtand es iſt, welcher ſieht und hört, und daher, wenn dieſer ſchon anderweitig oder in ſich ſelbſt beſchäftigt iſt, trotz des offenen Auges oder Ohres nichts geſehen und gehört wird. Aber trotzdem iſt doch auch das in das Auge oder Ohr verſenkte Hirn nicht fähig, zugleich in abstracto zu denken, d. h. mit abgezogenen, ſeis auch nur von eben dieſen Sinnen abgezogenen Bildern und Gedanken ſich zu beſchäftigen: es iſt in dieſem Falle, wenn auch nur augenblicklich, nichts im Kopfe, außer was im Auge oder Ohr iſt; die Verrichtung des Sehens oder Hörens hat alle andern Hirnverrichtungen unterdrückt. Als ich einſt beim Anblick des Sternenhimmels plötzlich eines prachtvollen Meteors anſichtig wurde, wollte ich die in der Nebenſtube Befindlichen zum Mitgenuß herbeirufen, aber ich konnte nicht rufen; ich war ſprachlos. Was aber vom Sehen und Hören, das gilt auch von den übrigen Sinnen und Affecten. So empfindet der Menſch im Affecte des Zorns nicht die Schmerzen einer Verwundung, ſo wenig als der Krieger in der Hitze des Kampfes, aber wieder nur aus dem einfachen Grunde, weil der Spruch: man kann nicht zwei Herren zugleich dienen eben ſo in der Phyſiologie, als Moral Geltung hat. So wenig ich an zwei Orten zugleich ſein kann, ſo wenig kann ich zugleich auf dem Tummelplatze der Leidenſchaft oder im Schauſpielhaus des Auges und im Studierzimmer des Hirns anweſend und thätig ſein. Wo ich bin und was ich bin, da und das muß ich ganz, ungetheilt, mit Leib und Kopf oder Seele ſein. Selbſt zur Leibesöffnung gehört ein dieſem Act entſprechender, alſo offener Kopf, wie freilich umgekehrt zum offenen Kopf ein offener Leib; ſelbſt die niedrigſte Leibesverrichtung geht nur viribus unitis von ſtatten, erfordert Geiſtesgegenwart. Kein Wunder daher, „wenn während wichtiger Geiſtesbeſchäftigungen das ſtärkſte Purgirmittel ſeine Wirkung verſagt.“

Aber der Wille, um auf den ſchließlich noch einmal zurückzukommen, der iſt doch unläugbar eine rein immaterielle Macht? „Die Wirkungen des freien Willens ſind nicht nur von den Organwirkungen unabhängig, ſondern ſogar denſelben entgegengeſetzt. Denn eine gewiſſe Veränderung in den Organen bringt eine angenehme Empfindung und dieſe einen Trieb hervor. Der freie Wille aber widerſetzt ſich dieſem Triebe.“ Aber er widerſetzt ſich dieſem Triebe, dieſem Organe nur durch einen andern Trieb und ein anderes Organ. „O die Eſel, muß ich hier mit einem ſchon früher angeführten Arzte aus dem Zeitalter der Reformation ausrufen, welche vom freien Willen handeln, ohne die Kräfte des Menſchen zu unterſcheiden, ohne die Funktionen der verſchiedenen Leibesglieder zu beachten, wodurch ſie allein unterſchieden werden können!“

„Man kann ſelbſt durch feſten, kraftvollen Vorſatz nicht nur Krankheitsgefühle unterdrücken, ſondern zuweilen auch Krankheiten aus dem Wege räumen.“ Aber der kraftvolle Vorſatz, nicht zu erkranken oder zu geneſen, iſt ſelbſt ein Zeichen von Geſundheit, von einer noch unverletzt erhaltenen Körperkraft, die durch den Willensact nur aus ihrem latenten Zuſtande entbunden wird. Wer einem Triebe, d. h. dieſem oder jenem Gelüſte, einem Schmerz oder Uebel keinen körperlichen Widerſtand mehr entgegenſetzen kann, der hat auch nur noch fromme Seufzer in petto, aber keinen thatkräftigen Willen mehr zur Hand. Ein Wille, der keinen geſunden Nerven, keinen geſunden Blutstropfen, kurz keinen materiellen Fonds mehr im Hintergrunde hat, und doch aus Nichts eine materielle Heilung oder Wirkung überhaupt hervorbringen ſoll — iſt ſelbſt ein Unding. Ueberwinde auch nur Empfindungen, wenn du krank biſt. Tiſchbein erzählt von einem Freunde, der an Podagra und Chiragra furchtbare Schmerzen litt. „Wenn er auch nur eine Fliege gegen ſein Bett ſummen hörte, jammerte er ſchon, als wenn ihm die Gebeine zerſchmettert würden.“ Welch ein ſchreckliches Loos, wenn die geringſte Gehörerſchütterung wirkt wie eine grobmaterielle Knochenzerſchmetterung! Wie glücklich wäre der Menſch, wenn ſein Wille keine ſeinem Organismus immanente, ſondern transcendente, d. h. übernatürliche und überkörperliche, an keine Materie, folglich auch keine Materia medica gebundene Kraft wäre! Dann brauchte er ja nur zu wollen geſund zu ſein — und er wäre geſund.

15.

Kritik des Idealismus.

Der moderne philoſophiſche Spiritualismus, welcher ſich Idealismus nennt, macht dem Materialismus den ihn in ſeiner Meinung vernichtenden Vorwurf, daß er Dogmatismus ſei, d. h. daß er von der ſinnlichen Welt als einer ausgemachten, objectiven Wahrheit ausgehe, dieſelbe als eine an ſich, d. h. ohne uns beſtehende Welt vorausſetze, während doch die Welt nur ein Product des Geiſtes ſei. „Du ſetzeſt, ſagt der claſſiſche Idealiſt Fichte, die Dinge als wirklich, als außer dir vorhanden, nur weil du ſiehſt, hörſt, fühlſt. Aber Sehen, Fühlen, Hören ſind nur Empfindungen, nur Affectionen von dir, nur Beſtimmungen deines Bewußtſeins, denn du ſiehſt nur, fühlſt nur, wenn du deines Sehens und Fühlens und deiner ſelbſt bewußt biſt. Du empfindeſt alſo nicht die Gegenſtände, ſondern nur die Empfindungen. In aller Wahrnehmung nimmſt du immer deinen eigenen Zuſtand wahr.“ Wie kommt denn nun aber nach dem Idealismus der Menſch dazu, daß er ſeine Empfindungen auf ein außer ihm Befindliches überträgt? Dadurch, daß er vermöge des ihm eingeborenen, in ſeinem Geiſte oder Weſen liegenden Geſetzes der Cauſalität oder des Satzes des Grundes ſeine Empfindungen als Folge oder Wirkung auffaßt, folglich ſich eine Urſache oder einen Grund derſelben denkt, vermöge der gleichfalls ihm eingeborenen, in ſeinem, nicht aber geiſtigen, ſondern ſinnlichen Weſen liegenden Anſchauungsform von Raum und Zeit dieſen Grund außer ſich ſetzt, außer ſich anſchaut oder vorſtellt. Dieſes als Grund ſeiner Empfindung Gedachte oder Erſchloſſene, in Raum und Zeit Verſetzte, als außer ihm Befindliches Vorgeſtellte oder Angeſchaute iſt die gegenſtändliche Welt. Der Materialismus hat daher nach dem Idealismus zu ſeinem Ausgangspunkte einen ganz verkehrten Standpunkt, indem er das Abgeleitete, das Zweite zum Erſten macht, vom Object ſtatt vom Subject, vom Gegenſtande ſtatt vom Ich, welches doch das einzig Gewiſſe, ausgeht.

Ich ſtimme dem Idealismus darin bei, daß man vom Subject, vom Ich ausgehen müſſe, da ja ganz offenbar das Weſen der Welt, die und wie ſie für mich iſt, nur von meinem eigenen Weſen, meiner eigenen Faſſungskraft und Beſchaffenheit überhaupt abhängt, die Welt alſo, wie ſie mir Gegenſtand, unbeſchadet ihrer Selbſtändigkeit, nur mein vergegenſtändlichtes Selbſt iſt; aber ich behaupte, daß das Ich, wovon der Idealiſt ausgeht, das Ich, welches die Exiſtenz der ſinnlichen Dinge aufhebt, ſelbſt keine Exiſtenz hat, nur ein gedachtes, nicht das wirkliche Ich iſt. Das wirkliche Ich iſt nur das Ich, dem ein Du gegenüberſteht, und das ſelbſt einem andern Ich gegenüber Du, Object iſt; aber für das idealiſtiſche Ich exiſtirt, wie kein Object überhaupt, ſo auch kein Du. „Ich bin nicht die Seele, ſondern der Menſch," ſagt ſchon ein griechiſcher Philoſoph in den Fragmenten der verlorenen Bücher Plutarchs. „Ich denke," aber ich, dieſer Menſch, nicht „das Ich oder die Ichheit, die Intelligenz überhaupt." Ich bin weſentlich Individuum. „Ich iſt allgemein, iſt Jeder," aber Jeder iſt Individuum. Wenn ich unter dem „Ich denke" nicht mich, dieſes Individuum, verſtehen ſoll, ſo fällt das Denken ganz außer die Sphäre der Gewißheit, womit ich mir überhaupt Etwas, was ich thue oder leide, zuſchreibe, ſo bleibt mir nur ein unbeſtimmtes Das oder Nichts übrig, das denkt. Ich iſt nur eine ſprachliche Ellipſe, die blos der Kürze halber ausläßt, was ſich von ſelbſt verſteht, nämlich Ich: dieſes Individuum, das hier denkt, hier in dieſem Leibe, insbeſondere dieſem Kopfe außerhalb dem deinigen denkt. Es heißt nicht nur: „hier iſt Rhodus, hier tanze,“ es heißt auch: hier iſt Athen, hier denke. Ich bin nicht nur ein außer dem Andern ſeiendes Weſen, ich denke auch nur als ein außer dem Andern denkendes Weſen. Der Raum iſt, wie die Zeit, eine „Anſchauungsform,“ aber nur, weil er meine Seins- und Weſensform, weil ich ein an ſich ſelbſt räumliches und zeitliches Weſen bin und nur als ein ſolches empfinde, anſchaue, denke. Was weiß ein an ſich unräumliches und unzeitliches Weſen oder Ding von Zeit und Raum? Ich ſetze nur ein Object, ein Du außer mich, weil an und für ſich mein Ich, mein Denken ein Du, ein Object überhaupt vorausſetzt. Ich bin und denke, ja empfinde nur als „Subject — Object,“ aber nicht in dem identiſchen, oder, um Kant'ſche Ausdrücke zu gebrauchen, analytiſchen Sinne Fichtes, in welchem Ich, der Denkende, und der Gegenſtand, der Gedachte, Derſelbe bin, ſondern in dem Sinne, in welchem der Mann, das Weib ein ſynthetiſcher Begriff iſt; denn ich kann mich nicht als Mann oder Weib fühlen und denken, ohne über mich hinauszugehen, ohne mit dem Gefühle oder Begriffe meiner ſelbſt zugleich den Begriff von einem andern, unterſchiedenen, aber gleichwohl mir entſprechenden Weſen zu verknüpfen. Wenn ich daher zuerſt von der Gegenſtändlichkeit abſtrahire und dann frage: wie komme ich denn zur Annahme eines Gegenſtandes außer mir? ſo iſt das gerade ſo viel, als wenn Ich als Mann zuerſt vom Weibe abſtrahire, es hinwegphiloſophire, und dann frage, wie komme ich denn zur Annahme eines andern Geſchlechts, eines weiblichen Weſens außer mir? Gewiß eine ſonderbare Frage, denn ich bin ja nur Mann, weil ein Weib iſt, bin nicht nur „a posteriori,“ bin „a priori,“ vom erſten und letzten Grund meines Daſeins aus, bin weſentlich ein mich auf ein anderes Weſen außer mir beziehendes Weſen, bin Nichts ohne dieſe Beziehung. Und ich denke nur vermittelſt meines Verſtandes als Grund meiner Geſchlechtsempfindung ein Weſen andern Geſchlechts außer mir, weil an und für ſich ſchon von Natur aus, unbewußt, vor dem Verſtande mein Weſen als Grund ſeines Daſeins ein anderes Weſen vorausſetzt. Mein verſtändiges Außermichſetzen iſt nur eine Folge dieſer phyſikaliſchen Vorausſetzung; das Sein geht dem Denken vorher; im Denken bringe ich mir nur zu Bewußtſein, was ich ohne Denken ſchon bin: kein grundloſes, ſondern ein auf Anderes gegründetes Weſen.

Aber was hat denn ums Himmels Willen der profane Geſchlechtsunterſchied mit dem heiligen Geiſte, mit dem abſoluten Ich zu ſchaffen? Mit dieſem freilich nichts, denn in dem abſoluten, d. h. abſtracten Ich abſtrahire ich von allen Unterſchieden, folglich auch vom Geſchlechtsunterſchiede, wohl aber mit dem wirklichen, dem exiſtirenden Ich. Das wirkliche Ich iſt nur weibliches oder männliches Ich, kein geſchlechtsloſes Das, denn der Geſchlechtsunterſchied iſt nicht nur auf die Geſchlechtstheile beſchränkt — nur in dieſem Falle wäre ich berechtigt, von ihm zu abſtrahiren — er iſt ein Mark und Bein durchdringender, allgegenwärtiger, unendlicher, nicht da anfangender, dort endender Unterſchied. Ich denke, ich empfinde nur als Mann oder Weib, und ich bin daher vollkommen berechtigt, die Frage: iſt die Welt nur eine Vorſtellung und Empfindung von mir oder auch eine Exiſtenz außer mir? mit der Frage: iſt das Weib oder der Mann nur eine Empfindung von mir oder ein Weſen außer mir? auf gleichen Fuß zu ſtellen.

Aber ums Himmels willen, wird abermals der Idealiſt entſetzt ausrufen, wie kann man das keuſche, reine Object der Speculation mit einem Gegenſtand der Begierde, der Luſt, der Liebe zuſammenſtellen? Warum denn nicht? Iſt denn nicht auch das Licht ein Gegenſtand der Begierde und Luſt für das Auge, das Taſtbare nicht auch ein Gegenſtand der Luſt und Begierde für das Taſtvermögen? Machen wir denn die Hand nur zur „reizenden Gefährtin ſüßer Schmeicheleien“ gegen das andere Geſchlecht? Streicheln wir nicht auch Thiere, Hunde, Katzen, Pferde und ſelbſt lebloſe Dinge außer uns mit Vergnügen? Will das Kind nicht haben, was es ſieht? Iſt ihm der Gegenſtand des idealiſtiſchen Auges nicht alſo zugleich ein Gegenſtand der realiſtiſchen oder materialiſtiſchen Habſucht?

Das eben iſt der Grundmangel des Idealismus daß er die Frage von der Objectivität oder Subjectivität, von der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Welt nur vom theoretiſchen Standpunkte aus ſich ſtellt und löſt, während doch die Welt urſprünglich, zuerſt, nur weil ſie ein Object des Wollens, des ſein und haben Wollens iſt, Object des Verſtandes iſt. Wie richtig ſieht dagegen in dieſer Beziehung der religiöſe Menſch, welcher die Wirklichkeit und Gegenſtändlichkeit der Welt nicht vom Verſtande, ſondern vom Willen, von der Liebe Gottes ableitet! In der That, nicht der Verſtand, nur die Liebe iſt es, welche Weſen außer ſich ſetzt, und zwar nicht nur der Vorſtellung nach, ſondern wirklich, wahrhaft, leibhaftig, wie die Geſchlechtsliebe ſinnfällig beweiſt. „Schaffe mir Kinder, wo nicht, ſo ſterbe ich.“ Kinder exiſtiren nun allerdings zunächſt nur „inner- oder unterhalb der Haut“ der Mutter, aber der weſentliche Sinn und Trieb, das eigentliche Ziel und Object dieſer verzwickten Exiſtenz iſt das directe Gegentheil der Schoppenhaueriſchen Philoſophie — iſt die Exiſtenz außer der Haut. Aber nicht weniger energiſch und deutlich, als die Sprache der Geſchlechtsliebe, iſt die Sprache der Selbſtliebe. „Schaffe mir Licht, wo nicht, ſo ſterbe ich,“ ſagt die Selbſtliebe des Sehnerven, ſchaffe mir Waſſer, ſchaffe mir Nahrung, wo nicht, ſo ſterbe ich, ſagt die durſtige und hungrige Selbſtliebe.

Warum ſtreckt denn die Katze ihre Krallen, ſtatt nach der Maus, nicht lieber nach ihren eigenen Augen aus, wenn die Maus, die ſie ſieht, nur in ihren Augen exiſtirt, nur eine Affection ihres Sehnerven iſt? Weil ſie nicht den Idealiſten zu Liebe, ſich ſelbſt aber zum Leide verhungern will, weil ſie ohne die Exiſtenz der Maus, des Objects die Leerheit und Nichtigkeit der eigenen Exiſtenz fühlt, weil ſie eben deßwegen außer den ſubjectiven, den empfindenden Organen nichtempfindende, objective Organe, Bewegungsnerven, Knochen und Muskeln hat, um die unerträgliche Hohlheit der gegenſtand- und inhaltsloſen Ichheit überwinden, der Wahrheit der Objectivität inne und habhaft werden zu können.

„Tödtet denn aber nicht die Katze die Maus? Verhält ſich nicht der Wille überhaupt nur negativ, vernichtend gegen das Object? Haben nicht die Idealiſten gerade dieſes Verhalten zum Ausgangspunkte ihres Beweiſes von der Nichtigkeit des Objects genommen?“ Wohl tödtet die Katze die Maus; aber ſie tödtet nur einige, nicht alle Mäuſe, weil ſie mit der Aufhebung aller für ſie genießbaren thieriſchen Objecte ſich ſelbſt aufhöbe, weil ſie, um ſelbſt leben zu können, Anderes muß leben laſſen. Doch abgeſehen davon, daß der Muthwille des Subjects an der maſſenhaften Ausbreitung des Objects die Schranke ſeiner Zerſtörungswuth findet — iſt die Macht der Begierde, mit der ich den Gegenſtand mir aneigne und verzehre, nicht zugleich ein Ausdruck von der Macht deſſelben über mich, meiner Abhängigkeit von ihm, nicht ein Ausdruck davon, daß er für mich ein unentbehrlicher und weſentlicher iſt, daß ich nur durch ihn lebe und beſtehe, daß ich alſo zu ihm als einem Object meiner Selbſtliebe nicht nur in einem negativen, ſondern auch poſitiven, nicht nur herriſchen, ſondern auch unterthänigen, mich zu Dank verpflichtenden Verhältniß ſtehe. Wir können nicht eſſen, was wir verabſcheuen, aus demſelben Grunde, aus welchem wir uns mit einem abſcheulichen Weſen nicht begatten können, weil auch das Eſſen eine Begattung, eine fleiſchliche Vermiſchung iſt, weil nicht nur der Gegenſtand des Geſchlechtstriebes, ſondern auch der des Selbſterhaltungstriebes, wenn auch nur mittelbar, Fleiſch von unſerm Fleiſch und Gebein von unſerm Gebein iſt; daher auch nur die Weſen ſich geſchlechtlich vereinigen, die im Geſchmack der Speiſe einig ſind, nicht de gustibus mit einander ſtreiten, ſondern friedlich von derſelben Fauna oder derſelben Flora ſich nähren. Wir können nicht genießen, wenigſtens nicht verdauen, was ſchlechterdings unſerer Natur widerſpricht, kein Gift zu uns nehmen, ohne von ihm vergiftet, vernichtet zu werden, zum deutlichen Beweiſe, daß das Subject das Weſen des Objects zur Schranke ſeines Willens hat, daß Alles was wir über das Object vermögen, eben ſo ſehr im Vermögen des Objects, als in unſerm eigenen liegt, daß wir nur verdauen kraft der „Negativität“ unſeres Magens oder Willens, was poſitiv, kraft ſeiner eigenen Naturbeſchaffenheit verdaulich iſt, nur alſo eſſen, was eßbar, nur ſehen, was ſichtbar, nur taſten, was taſtbar, daß folglich das ſchlechthin ſogenannte Object eben ſo gut Object — Subject, als das ſchlechthin ſogenannte Subject weſentlich und unabſonderlich Subject — Object, d. h. das Ich Du — Ich, der Menſch Welt- oder Naturmenſch, gleichwie die Katze weſentlich Mauskatze, die Raupe, die von der Wolfmilchsſtaude lebt, Wolfmilchsraupe, die Laus, die von den Blättern der Pflanzen lebt, Blattlaus iſt und heißt. Die Frage, wie der Menſch oder das Ich, welches ſchon in ſeinem Begriffe oder Weſen das Daſein einer Welt oder eines Dus außer ſich in ſich ſchließt, zur Vorſtellung oder Annahme eines ſolchen Außerſich kommt, iſt daher die Frage der Mauskatze, wie ſie zur Annahme einer Maus, die Frage der Blattlaus, wie ſie zur Annahme eines Blattes außer ihr komme.

Allerdings weiß und behauptet auch der Idealismus — wie ſollte er ſich einer ſo ſinnfälligen Wahrheit verſchließen können? — daß ohne Object kein Subject, ohne Du kein Ich iſt; aber dieſer Standpunkt, wo es ein Ich und Du gibt, iſt ihm nur der empiriſche, nicht der transcendentale, d. h. wahre, nicht der erſte und urſprüngliche, ſondern ein untergeordneter, abgeleiteter, ein für das Ich an ſich aufgehobener, ein nur für das Leben, aber nicht für die Speculation giltiger Standpunkt. Allein eine Speculation, die mit dem Leben in Widerſpruch ſteht, die den Standpunkt des Todes, der vom Leibe geſchiedenen Seele zum Standpunkt der Wahrheit macht, iſt ſelbſt eine todte und falſche Speculation — eine Philoſophie, welche der Menſch ſchon mit dem erſten Lebenshauche und Schrei außer Mutterleib zum Tode verurtheilt; denn mit demſelben Schrei, womit er ſein Daſein verkündigt, kündigt auch zugleich der Menſch, wenn auch unbewußt, das Daſein einer von ihm unterſchiedenen Welt an. Wie kann denn ein Weſen überhaupt ſeine Empfindung äußern, wenn kein Aeußeres, wie ſie vergegenſtändlichen, zur Empfindung eines andern Weſens machen, wenn nichts Anderes, nichts Gegenſtändliches exiſtirt? Wenn die Empfindung ein in ſich verſchloſſenes, carthäuſeriſches, gnoſtiſches, buddhiſtiſch nihiliſtiſches Weſen wäre, ſo wäre es allerdings unmöglich, ja unſinnig, von ihr aus zu einem Object, einem Etwas außer ihr einen Uebergang finden zu wollen; aber die Empfindung iſt das gerade Gegentheil der aſcetiſchen Philoſophie: außer ſich vor Wonne oder Schmerz, leut- und redſelig, lebensluſtig, genußſüchtig, d. h. objectſüchtig, denn ohne Object kein Genuß.

„Die Empfindung jeder Art, ſagt Schoppenhauer, ein übrigens ſelbſt von der „Epidemie" des Materialismus angeſteckter Idealiſt, bleibt auf das Gebiet innerhalb der Haut beſchränkt, kann alſo ſelbſt nie etwas enthalten, das jenſeits dieſer Haut, alſo außer uns läge." Das Object iſt aber für uns nicht nur Gegenſtand der Empfindung, es iſt auch die Grundlage, die Bedingung, die Vorausſetzung der Empfindung; wir haben innerhalb der Haut eine objective Welt, und nur dieſe iſt der Grund, daß wir eine ihr entſprechende außer unſre Haut hinausſetzen. Wir empfinden „innerhalb der Haut" — aber innerhalb einer Haut, welche porös iſt und zwar der Art, daß auf der geſammten Oberfläche eines erwachſenen Mannes nicht weniger als ungefähr ſieben Millionen Poren, d. h. Oeffnungen, Ausgänge ins Jenſeits der Haut ſich befinden. Sage: ſieben Millionen Poren in der Haut, durch welche wir athmen, und dazu noch unterhalb der Haut in einem beſondern, nur zum Athmen beſtimmten Organ, der Lunge, nicht weniger als ſechshundert Millionen lufterfüllte Zellen! Was iſt aber das Athmen? nichts als eine fleiſchliche Vermiſchung unſeres Blutes mit der äußern Atmoſphäre, eine Begattung insbeſondere mit dem Sauerſtoff der Luft. Die Lunge iſt aber kein Empfindungsorgan, die Luft, die wir durch Haut und Lunge einathmen, keine Affection unſerer Nerven, keine Empfindung oder Vorſtellung von uns; wir nehmen die wirkliche Luft in uns auf, ſo wie ſie iſt, auf materielle, objective, chemiſche Weiſe; wir athmen, ehe wir ſehen, hören, taſten, riechen, ſchmecken; wir athmen, weil wir ohne Luft nicht leben, nicht empfinden können. Ohne Athmen iſt kein Sauerſtoff, wenigſtens für uns und in uns, ohne Sauerſtoff kein Feuer, keine

Wärme, ohne Wärme keine Empfindung, keine Begeiſterung. Die Glut der Empfindung, der Begeiſterung — wir empfinden ja nur im Zuſtande nervöſer Aufregung — iſt keine poetiſche Phraſe, ſondern ſinnfällige, ſelbſt mit dem Thermometer nachweisbare Wahrheit. Faſt alle Sprachen und Denker des Alterthums identificiren ſogar geradezu Seele, Geiſt, Lebensprincip mit Luft, Aether (feinſter, oberſter Luft), Wärme, Feuer.

Luft iſt das erſte Empfindungs- und Lebensbedürfniß; wir leben von der Luft, aber nicht allein, ſondern noch unzähligen andern Dingen und Stoffen; wir athmen nicht nur, wir eſſen und trinken auch. Was wir trinken, was wir eſſen, das müſſen wir auch ſehen, hören, fühlen, riechen, ſchmecken, aber wir bleiben nicht bei dieſem nur ſentimentalen Verhältniſſe ſtehen; wir zerkauen und zermalmen es mit unſern unäſthetiſchen Zähnen, nicht um es nur zu ſchmecken — der Geſchmack, wie die andern Sinnesempfindungen, iſt hier nur Mittel — ſondern um es uns förmlich einzuverleiben, in Fleiſch und Blut zu verwandeln, ſein Weſen zu unſerm Weſen zu machen. Mit Weſen derſelben Gattung, aber andern Geſchlechts zeugen wir uns gleiche Weſen außer uns, mit Weſen anderer Gattung, mit denen wir uns nur vermittelſt unſerer Eßorgane vermiſchen, zeugen wir uns ſelbſt. Der Zeugungsproceß ſowohl in letzterem, als erſterem Sinne iſt aber die wahre, wirkliche, ſinnlich begründete, nicht transcendente, nicht phantaſtiſche Identität von Subject und Object. Was iſt der Hunger, was der Durſt anders als das Leibnitziſche, aber von Leibnitz nur gedachte, nicht in ſeiner Wahrheit und Wirklichkeit erkannte und nachgewieſene Vinculum substantiale, weſentliche Band zwiſchen den Durſt und Hunger empfindenden oder leidenden Weſen und andern dieſer Empfindung entſprechenden, dieſes Leiden heilenden Weſen? Wie abgeſchmackt, der Empfindung das

Evangelium, die Verkündung eines objectiven Heilandes abzuſprechen — zu behaupten, daß ſie nichts Gegenſtändliches beweiſe, nichts Gegenſtändliches enthalte! Iſt denn die Empfindung des Hungers, des Durſtes eine leere, gegenſtandloſe? Iſt der Durſt etwas anderes, als empfundener Waſſermangel? „Ich empfinde nur mich ſelbſt,“ ſagt der Idealiſt. Ja wohl empfinde ich mich, auch wenn ich Durſt empfinde, aber als ein ohne Waſſer höchſt mangelhaftes, unglückliches, elendes Ich, alſo als ein waſſerbedürftiges, die Nothwendigkeit des Waſſers, wenn auch nur für mich, empfindendes und beweiſendes Weſen. Meine Empfindung iſt ſubjectiv, aber ihr Grund ein objectiver. Ich empfinde Durſt, weil das Waſſer außer mir ein weſentlicher Beſtandtheil in und von mir — Grund ſelbſt oder Bedingung meiner Exiſtenz und Empfindung ſelber iſt — ich ſage Grund oder Bedingung, weil das Waſſer nicht der einzige, der zureichende, ſondern nur einer unter vielen andern, Bedingung, wenigſtens Lebensbedingung, aber nichts anderes als ſolch ein Grund iſt. Ohne Waſſer alſo keine Empfindung, am wenigſten eine Empfindung von Waſſerbedürfniß — denn wenn kein Waſſer überhaupt iſt, iſt auch kein Durſt — am allerwenigſten Empfindung des Wohlſeins. Wohlſein iſt aber nichts anderes als Identität, Einigkeit von Subject und Object, darum ſind Hunger und Durſt peinliche Empfindungen, Empfindungen des Unwohlſeins, weil hier dieſe Einheit unterbrochen iſt, weil ich ohne Speiſe und Trank nur ein halber, kein ganzer Menſch bin. Warum aber nur ein halber Menſch? Weil das, was ich eſſe, was ich trinke, ſelbſt mein Alter Ego, mein anderes Geſchlecht, meines Weſens iſt, wie ich umgekehrt ſeines Weſens bin. So iſt das trinkbare Waſſer, das Waſſer als möglicher Beſtandtheil des Blutes menſchliches Waſſer, menſchliches Weſen, wie und weil der Menſch ſelbſt ein wenigſtens theilweiſes Waſſergeſchöpf, wäſſerigen Blutes und Weſens iſt. Eſſen und Trinken iſt die alltägliche, deßwegen nicht bewunderte, ja mißachtete Incarnation, Menſchwerdung der Natur, aber ſie wird nur Menſch in Folge der Identität von Subject und Object, die ſich uns im Gefühle des Wohlſeins offenbart. Warum würzt der Menſch ſeine Speiſen mit Salz? weil ſie ihm ohne Salz nicht wohlſchmecken und wohl bekommen. Warum aber nicht? in letzter Inſtanz geurtheilt, weil das Salz auch ein nothwendiger, zum Wohlſein, d. h. zum wahren, geſunden, normalen Sein unentbehrlicher Beſtandtheil unſeres Blutes iſt. Was hat alſo den Menſchen beſtimmt, Salz zu ſich zu nehmen, was iſt das Band, das Vinculum substantiale zwiſchen dem uns nothwendigen Salz und dem wirklichen Salze außer uns, das Verbindende alſo zwiſchen Subject und Object? Die Empfindung des Unwohlſeins ohne Salz — die Empfindung, ſage ich, nicht der Inſtinkt; denn mit dieſem Wort bezeichnen wir nur das unbekannte und verkannte Weſen der Empfindung.

Alſo ums Eſſen und Trinken handelt es ſich auch bei der Frage von der Idealität oder Realität der Welt? ruft entrüſtet der Idealiſt aus. Welche Gemeinheit! Welcher Verſtoß gegen die gute Sitte, auf dem Katheder der Philoſophie eben ſo, wie auf der Kanzel der Theologie über den Materialismus in wiſſenſchaftlichem Sinne aus allen Leibeskräften zu ſchimpfen, dafür aber an table d'hôte von ganzem Herzen und von ganzer Seele dem Materialismus im gemeinſten Sinne zu huldigen! Es handelt ſich hier nur von der Sinnenempfindung, vom Fühlen, Hören, Sehen, und daß dieſe Empfindungen, wie ihre Gegenſtände, wie der Schall, das Licht nur ſubjectiv, nur Nerven- oder Hirnaffectionen ſind, das behaupten und beweiſen nicht nur die philoſophiſchen, ſondern auch die modernen phyſiologiſchen Idealiſten. „Es iſt ganz gleichgültig, ſagt z. B. Joh. Müller in ſeiner Schrift: „Zur vergleichenden Phyſiologie des Geſichtsſinnes,“ von welcher Art die Reize auf den Sinn wirken; ihre Wirkung iſt immer in den Energieen des Sinnes. Druck, Erſchütterung, Friction, Kälte und Wärme, der galvaniſche und elektriſche Gegenſatz, chemiſche Reagentien, die Pulſe des eigenen Körpers, die Entzündung der Netzhaut, die Sympathieen endlich des Auges mit andern Theilen des Körpers, kurz alle nur denkbaren Reize, welche in was immer für einer Form auf die Sehſinnſubſtanz zu wirken vermögen, wirken auf dieſe nur ſo, daß ſie ihre Dynamis, die Empfindung des Dunkeln, welche ſie auch ohne Reiz hat, zu ihren Energieen, zur Empfindung des Lichten und des Farbigen treiben.“ „Dasjenige, was, wenn es nach den Geſetzen ſeiner Bewegung durch durchſichtige Medien auf der Netzhaut Unterſchiede der Affection in den Energieen des Sehſinns ſetzt, Licht genannt wird, iſt alſo nicht der erſte und vornehmſte Impuls zur Erzeugung der Empfindung des Lichtes und der Farbe, ſondern unter vielen andern, welche das Gemeinſame haben, daß ſie in dem Auge ein von ihnen ſelbſt Unterſchiedenes, dem Sinn ſelbſt Angehöriges, Lichtempfindung wecken, der gewöhnlichſte!“ Wirklich nur der gewöhnlichſte, nicht der erſte, normale, maßgebende, über alle andern Lichterſcheinungen entſcheidende? Wie verträgt ſich dieſer Gedanke mit geſunden Sinnen? Der Sehſinn iſt nur für das Licht empfänglich, für das Licht von der Natur prädeſtinirt; das Licht iſt ſein Eins und Alles; für ihn exiſtirt nur Licht, darum iſt alles Andere für ihn auch nur Licht, oder er nimmt jeden Eindruck auf ſich, welcher Art er auch ſei, als Lichterſcheinung auf; aber eben deßwegen hat die phantaſtiſche oder überhaupt ſubjective Lichtempfindung nicht gleiche Bedeutung mit der objectiven, jene iſt eine dieſer untergeordnete, von ihr abzuleitende. Wie kann ich eine ohne äußeres Licht entſtandene Sehſinnaffection als feurigen Kreis, als Funken oder Flammen wahrnehmen und beſtimmen, wenn ich nicht ſchon unter dem Beiſtand des göttlichen Lichtes in natura Feuer, Funken und Flammen geſehen habe?5) Wie alſo die ſubjectiven Lichterſcheinungen, die ich ſelbſt ohne Auge habe, mit denen auf gleiche Linie ſtellen, die ich nur durch das Auge, das ausdrückliche, das offenbare, das objective Lichtorgan habe? Licht ohne Auge oder was eins iſt, ohne äußeres Licht iſt ein Licht, das nicht leuchtet und erleuchtet, das nur ich, aber kein Anderer wahrnimmt, mit dem ich ſelbſt nichts ſehe und wahrnehme. Alſo iſt dieſes ſubjective, dieſes nichtsnutzige, dieſes äffiſche Licht himmelweit verſchieden von dem wahren, dem allgemeinen Lichte, worin nicht nur Ich, ſondern zugleich auch der Andere ſieht, worin ich nicht nur ſehe, ſondern auch geſehen werde, nicht nur Subject, ſondern auch Object des Sehens bin.

Nicht Ich, nein! Ich und Du, Subject und Object, unterſchieden und doch unzertrennlich verbunden, iſt das wahre Princip des Denkens und Lebens, der Philoſophie und Phyſiologie. Der Unterſchied zwiſchen Ich und Du iſt der Unterſchied zwiſchen phantaſtiſchem und wirklichem Licht. Nervenlicht ohne Sonnenlicht iſt ſo viel als ein Ich ohne Du, ein Weib ohne Mann oder umgekehrt. Die ſubjective Lichtempfindung der objectiven gleichſetzen, heißt die Pollution mit der Zeugung identificiren. Ich empfinde Geſchlechtsreize auch ohne das andere Geſchlecht auf Einwirkung der verſchiedenſten Urſachen, aber gleichwohl beziehen doch alle dieſe Reize auch ohne Anweſenheit und Berührung des andern Geſchlechts ſich nur auf daſſelbe; ſo lange wenigſtens der Menſch geſund, nicht laſterhaften oder krankhaften Neigungen verfallen iſt, wird er jeden Geſchlechtsreiz nur unter der Form, unter der Vorſtellung des andern Geſchlechts empfinden. Keine Empfindung iſt ſubjectiver, als die geſchlechtliche, und doch verkündet keine lebhafter und energiſcher die Nothwendigkeit und das Daſein des ihr entſprechenden Gegenſtandes, denn jeder einſeitige geſchlechtliche Reiz iſt ja eigentlich nur ein das andere Geſchlecht vertretender, nur ein kryptogamiſcher Reiz. Warum ſoll es nicht dieſelbe oder doch eine ähnliche Bewandtniß mit den einſeitigen Lichtempfindungen haben? Wenn der geſchlechtlich Erregte auch andere, neutrale, geſchlechtsloſe Reize, ſelbſt einen bloßen Händedruck als Geſchlechtsreiz empfindet, warum ſoll nicht auch der lichtbedürftige, lichtbegierige Sehnerv oder überhaupt Sehſinn einen mechaniſchen Druck oder ſonſtigen Eindruck als Licht empfinden, d. h. jedem abnormen Eingriff gegenüber ſeine normale Naturbeſtimmung, ſeine Lichtbeſtimmung zu augenfälliger Erſcheinung bringen? Desperater Durſt macht ſelbſt den eigenen Urin zu einem Getränke. Wer ſollte aber deßwegen dieſes ſelbſtfabricirte, von unſern Nieren ausgeſchiedene Waſſer mit dem Quellwaſſer der Natur außer uns auf gleichen Fuß ſtellen — ſchließen, daß das Waſſer nur der gewöhnlichſte, nicht der normale, naturgemäße Gegenſtand unſeres Durſtes, d. h. unſeres Waſſerbedürfniſſes iſt.

Doch auch zugegeben, daß das Licht nur eine „Energie,“ ein Product oder Fabricat des Sehſinns ſei, ſo iſt doch ſogleich die Einſchränkung nothwendig, daß dies eben nur von dem Lichte gilt, welches und wie es Gegenſtand des Sehſinns für ſich allein iſt, denn das Licht exiſtirt für uns auch noch auf andere Weiſe, es iſt außer dem Auge auch Object des Gefühls — blendendes Licht z. B. ſchmerzt — Object der Empfindung unſeres Wohlſeins, unſeres Geſundheits-, unſeres Glückſeligkeitstriebes. Nur im Lichte hauchen die Pflanzen unſere Lebensluft, den Sauerſtoff aus; Licht beſchleunigt den Blutlauf, befördert den Stoffwechſel; Mangel an Licht, „dunkle Wohnungen machen bleichſüchtig und gedunſen“ (Moleſchott: Licht und Leben). Ohne Licht kein Leben, kein Sein, geſchweige geſundes und glückliches Sein, wenigſtens für uns. Darum ſteht auch das Sehorgan ſelbſt in Verbindung mit Gefühlsnerven und Bewegungsorganen, womit wir nach Bedarf und Befund unſeres Willens, d. h. unſeres Glückſeligkeitstriebes das Auge öffnen und ſchließen können, um in erſterem Falle das Licht in unſere Haut hinein, im andern Falle aber außer unſere Haut, wenigſtens unſere Netzhaut hinaus zu ſetzen und ſo zu beweiſen, daß das Licht, wenn es auch für den Sehſinn nur in ihm ſelbſt exiſtirt, ſo daß er als Judex in propria causa dreiſt behaupten darf: la lumière c'est moi, doch für andere unparteiiſche Organe und Sinne auch eine Exiſtenz außer dem Sehſinne hat. Hat man doch ſelbſt aus chemiſchen Wirkungen erſchloſſen, daß es *unſichtbare Lichtſtrahlen* gibt, Lichtſtrahlen, die nicht mehr als ſolche empfunden werden, weil ſie jenſeits der Gränzen der rothen und violetten liegen[9]).

Anmerkungen und Belegſtellen.

1) Gewiſſe Indianer eſſen die Läuſe. Auf die Frage, warum er ſie äße, antwortete ein Indianer: „weil ſie ihn biſſen und es ſeinem Rachegefühl wohlthäte, ſie wieder zu beißen.“ P. Kane, Wanderungen unter den Indianern Nordamerikas. 1862. S. 86.

2) „Durch ihren eigenen Muthwillen, heißt es ausdrücklich in dem bekannten Theatrum Diabolorum von 1569, haben ſich die Teufel“ — die Urheber vom Sündenfall des Menſchen — „von dem höchſten und einigen Gut abgewandt“ u. ſ. w. Und dieſer teufliſche Muthwille iſt die Grundlage der rechtgläubigen Theologie.

3) Die moraliſche Heilkraft des Ortswechſels hat übrigens ſchon der heilige Iſidor, ein ſpaniſcher Biſchof im ſiebenten Jahrhundert, erkannt und angeprieſen. Er ſagt in ſeinen Gedanken vom höchſten Gute (l. 2. c. 10. §. 7): „Der Ortswechſel hat für die Bekehrten bisweilen die Wirkſamkeit eines Seelenheilmittels, denn insgemein ändert ſich mit der Ortsveränderung auch die Stimmung des Geiſtes“ u. ſ. w.

4) Wie ſehr der Spiritualiſt gerade da die Wahrheit der Sinne bejaht, wo er ſie verneint oder zu verneinen glaubt, wie er in die un- und überſinnliche Seele ſtets den ſinnlichen Menſchen einſchmuggelt, das zeigt ſich unter Anderm auch in dem Verhältniß, in welchem er die Seele zum Leibe denkt. Er denkt ſich nämlich den Leib als ein Werkzeug, als ein Inſtrument, die Seele als einen Künſtler; er denkt ſich alſo die Seele unter und in demſelben Verhältniß zu ihrem Leibe, in welchem der Menſch vermittelſt ſeines Leibes, ſeiner Sinne und Hände zu den Dingen außer ihm ſteht, und findet es daher natürlich eben ſo ungereimt, als unbegreiflich, wie man Leib und Seele identificiren könne. „Der Orgelſpieler hängt von ſeinem Inſtrument ab, er kann nicht darauf ſpielen, wenn es nicht die gehörige Beſchaffenheit hat, ſoll aber deßwegen der Orgelſpieler und die Orgel für *ein* Ding gelten?“ ruft trium-

phirend Antilucretius aus, ohne zu bedenken, daß er mit dieſem ungereimten Gleichniß nur beweiſt, daß der Spiritualiſmus ein phantaſtiſcher und verrückter Materialiſmus iſt.

5) Daſſelbe, wahrſcheinlich ſelbſt aus Malebranche geſchöpft, ſagt Fenelon in ſeinem Traité de l'existence de Dieu ed. par M. Danton. Paris 1860. (II P. ch. 5): „da das unendliche Weſen nicht auf irgend eine Art des Weſens eingeſchränkt ſein kann, ſo folgt, daß Gott nicht mehr Geiſt als Körper, nicht mehr Körper als Geiſt, daß er eigentlich zu reden weder das Eine oder das Andere iſt.“ Und vorher: „Er hat das ganze Weſen des Körpers, ohne auf den Körper beſchränkt zu ſein, das ganze Weſen des Geiſtes, ohne auf den Geiſt beſchränkt zu ſein. Er iſt ſo ganz Weſen, daß er das ganze Weſen jedes ſeiner Geſchöpfe hat, aber mit Weglaſſung der Gränze, die es einſchränkt“ — eine Stelle, die in den frühern Ausgaben geſchwächt und entſtellt wurde, um den frommen Mann nicht in den Verdacht des Pantheiſmus fallen zu laſſen. Aber er corrigirt ſich ja ſelbſt gleich darauf, wenn er ſagt: „Warum ſagt denn die heilige Schrift, daß Gott ein Geiſt iſt? Um den plumpen Menſchen begreiflich zu machen, daß Gott unkörperlich und kein durch die materielle Natur beſchränktes Weſen, daß er ferner verſtändig (intelligent) iſt, wie die Geiſter, und daß er in ſich alles Poſitive, d. h. alle Vollkommenheit des Gedankens, ohne deſſen Schranken hat.“ Aber alle dieſe Schranken laufen zuletzt nur auf die Sinnlichkeit oder Materie, nur auf den Körper hinaus: der Menſch iſt ein endlicher, d. h. durch den Körper beſchränkter Geiſt, Gott aber der unendliche, d. h. von den Schranken des Körpers befreite Geiſt. So wird z. B. von Gott die Succeſſion der Gedanken verneint. Warum iſt denn aber das menſchliche Denken ein ſucceſſives? weil es ein materieller Vorgang iſt, weil jeder Gedanke nothwendig mit irgend einer Bewegung oder Veränderung der Beſtandtheile des Denkorgans, des Hirns verbunden iſt, keine Bewegung, keine Veränderung aber ohne Zeit ſtattfindet. Was man jetzt als die größte Erniedrigung des menſchlichen Geiſtes mit Schimpfworten bezeichnet — das Beſtreben nämlich, das Denken als eine materielle Thätigkeit zu begreifen, das wird man einſt bei größeren Fortſchritten auf dieſem dunkeln Gebiete als den höchſten Triumph des menſchlichen Geiſtes feiern — ſo gewiß feiern, als man jetzt die ehemals auch das „ſittliche und religiöſe Gefühl“ entrüſtende Herabſetzung der Geſtirne aus himmliſchen, überirdiſchen Weſen zu irdiſchen Körpern als einen ſolchen feiert.

6) „Bis in den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts widerſtand der Aberglaube von der Unverletzlichkeit der Leichen und die Kirche dem Studium der Naturgeſchichte des Menſchen und des innern Baues ſeines Körpers. Umſonſt hatte der über die Vorurtheile ſeiner Zeit erhabene Kaiſer Friedrich II. ſeinen Aerzten zu Neapel und Salerno zu ihrer Bildung häufige Leichen-

öffnungen empfohlen. Die Kirche widerſetzte ſich jedem Verſuch der Art und noch Bonifacius VIII. unterſagte (c. 1300) unter Androhung harter Strafen die Verfertigung der Skelette.“ (Eichhorn, Geſchichte der Literatur II. B. S. 435). „Vor Veſalius beſtand die Anatomie noch ſo wenig, daß Karl V. (bei dem Veſalius Leibarzt war) den Theologen zu Salamanca die Gewiſſensfrage vorlegte, ob es nicht auf jeden Fall gottlos ſei, einen menſchlichen Körper zu zergliedern.“ (Ebend. 3. B. 1. Abth. S. 897.) Welche Gewiſſenhaftigkeit und Zärtlichkeit gegen die menſchlichen Leichname, während man ſich doch kein Gewiſſen daraus machte, die lebendigen Menſchen zu zerſtücken und zu verbrennen!

7) Schon Cardanus bemerkt in ſeiner Schrift de Subtilitate (lib. 14 de anima et intell.): „es iſt nothwendig, daß der Körper in Gemüthsbewegungen leidet, weil ſie nicht ohne den Körper ſtattfinden.“ — Es ſei hier auch zugleich bemerkt, daß die angeführten Beiſpiele von der Macht der Seele über den Leib theils aus der ſchon erwähnten Schrift Zimmermanns von der Erfahrung in der Arzneikunſt, theils aus Moritz's Magazin zur Erfahrungsſeelenkunde geſchöpft ſind.

8) Wenn wirklich Blindgeborene oder in den erſten Tagen ihres Lebens Erblindete, alſo jenen gleich zu Achtende angeben, daß ſie Traumgeſtalten ſehen, ſo iſt doch gewiß, ehe man daraus auf innerliche phantaſtiſche Geſichtserſcheinungen der Blinden ſchließt, die Frage erlaubt, ob nicht dieſe Angaben den Suggeſtivfragen der Sehenden ihre Entſtehung verdanken? Weiß der Blindgeborene aus ſich ſelbſt, daß er blind, daß er nicht ſieht? Weiß man, was ſehen heißt, wenn man nicht ſehen kann, was Dunkel iſt, wenn man nichts vom Lichte weiß? Wenn man alſo dem Blindgeborenen die Empfindung wenigſtens der Dunkelheit des innern Sehraumes zuſchreibt, legt man nicht ſeinen Zuſtand im Sinne des Sehenden aus?

9) Warum nimmt man denn aber überhaupt bei der Frage von der Realität oder Idealität, der Gegenſtändlichkeit oder Nichtgegenſtändlichkeit der Sinne ſtatt des gründlichen Weſen- oder Körperſinns, des Gefühls- oder Taſtſinns nur den oberflächlichen Scheinſinn des Sehorgans zum Ausgangspunkte und ſelbſt zum Muſter? Für den einſeitigen Geſichtsſinn exiſtiren ſelbſt die Geiſter, die Geſpenſter, aber nicht für den Taſtſinn. Daher ſagt ſelbſt in der Bibel der zum Leben wiedererſtandene Gottmenſch zu ſeinen Jüngern nicht nur „ſehet,“ ſondern auch „fühlet“ oder betaſtet mich, um euch zu überzeugen, daß ich kein Geiſt bin, „denn ein Geiſt hat nicht Fleiſch und Bein.“ Ueber phantaſtiſche Geſichtserſcheinungen kann man daher Bücher ſchreiben, aber nicht über phantaſtiſche Erſcheinungen des Gefühls- oder Taſtſinns. „Phantaſtiſche Gefühlsempfindungen, ſagt Joh. Müller in ſeiner Schrift über die phantaſtiſchen Geſichtserſcheinungen, ſind im Traume häufig

genug, ſonſt aber ſelten. Aber von einem hämorrhoidaliſchen Greis wird erzählt, daß es ihm zuweilen vorkam, als faßte ihn Jemand bei der Schulter u. dgl. Bei Irren ſind ſie ſehr häufig." Aber dieſe Gefühlsphantasmen des Irren, des Kranken, des Träumenden kann man doch nicht dem Gefühlsſinne ſelbſt zum Vorwurf machen.

Zur

Unſterblichkeitsfrage

vom Standpunkte der Anthropologie.

Oder

Kritik der gewöhnlichen Erklärungen von den, insbeſondere volks-
und alterthümlichen

Unſterblichkeitsvorſtellungen.

Vorwort.

Zum Behufe des nicht mit meinen frühern Schriften bekannten Leſers habe ich hier nur zu bemerken, daß die „Unſterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie“ die Ueberſchrift einer von mir bereits im Jahre 1846 geſchriebenen, in meinen „Gedanken über Tod und Unſterblichkeit“ (ſämmtl. W. III. Bd. 1847) enthaltenen Abhandlung iſt. Eben ſo bezieht ſich die zunächſt darauf folgende Arbeit: Zur „Theogonie“ auf meine 1857 erſchienene Schrift: „Theogonie“, d. h. der Urſprung der Götter „nach den Quellen des claſſiſchen, hebräiſchen und chriſtlichen Alterthums.“ Beide haben den Zweck, die Wahrheit der in dieſen Schriften ausgeſprochenen Gedanken in neuen oder wenigſtens eingehender als früher behandelten Beiſpielen zu veranſchaulichen und zu beſtätigen.

Zur Unſterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie.

Wie der Glaube an einen Gott nur da vorhanden iſt, wo das Gott genannte Weſen nicht nur die menſchliche Unwiſſenheit und Einbildungskraft, ſondern zugleich auch das menſchliche Wollen und Wünſchen uns vergegenwärtigt; ſo iſt auch der Glaube an Unſterblichkeit nur da zu finden, nur da als vorhanden anzuerkennen, wo er der Ausdruck eines Wunſches, wo er das Sein nach dem Tode als ein erwünſchtes darſtellt. Wo dagegen das Leben nach dem Tode vorgeſtellt wird als ein unerwünſchtes, ja ſchrecklich trauriges, als ein Leben, vor dem ſich der Menſch eben ſo entſetzt, als vor dem Tode ſelbſt, als ein Leben, dem der Tod Alles genommen hat, was dem Menſchen erſt das Leben zum Leben macht; da iſt die (angebliche) Unſterblichkeit nur der masquirte, der verblümte Tod, „der unſterbliche Geiſt“ nur der perſonificirte, der von der Phantaſie als lebend vorgeſtellte Todte. Claſſiſche Aufſchlüſſe hierüber giebt Homer. „Die Seelen der abgeſchiedenen Todten“ exiſtiren noch; aber o wehe! ſie exiſtiren nur da, wo der Tod herrſcht — ohne Licht, d. h. ohne Leben — „leben und das Licht der Sonne ſchauen“ iſt ja eins — ohne Leib, d. h. ohne Selbſt, ohne Bewußtſein und Verſtand, ohne Kraft, nur alſo als Exiſtenzen ohne Exiſtenz, als weſenloſe Schatten, als nichtige Traumbilder. Zwar heißen ſie Seelen, und Seele, Pſyche, bedeutet bei Homer den Lebenshauch, den Athem, ja das Leben ſelbſt; aber es iſt nicht dieſe Pſyche, die nach dem Tode vom Menſchen übrig bleibt. Nein! die Seele des Todten iſt, wie augenſcheinlich die Seele des Patroklos beweiſt, welche dieſelbe Größe, dieſelben Augen, dieſelbe Stimme, dieſelbe Kleidung ſogar, wie Patroklos ſelbſt hatte, nur das Eidolon, das Bild des Lebenden vom Todten. Daher heißt es ausdrücklich in der Odyſſee (24, 14), desgleichen in der Ilias (23, 72): „die Seelen, die *Gebilde* (Eidola, Bilder, Schattenbilder) der Todten,“ und ebendaſelbſt (Vers 104) „Seel' und Schattenbild;“ daher ſtehen gleichbedeutend mit dieſen Seelen „die beſinnungsloſen *Todte*, die Gebild' ausruhender, d. i. verſtorbener Menſchen“ (Od. 11, 475). Zwar gebraucht häufig Homer für den Tod, d. h. den Act des Sterbens die Redensart: die Pſyche ſtieg zum Hades hinab, z. B.: „der Nacken brach ihm aus dem Gelenke, die Pſyche, die Seele aber ging in den Hades hinab.“ Aber daraus darf man nicht folgern, daß „dieſelbe Seele, die wir auf der Oberwelt als Luft und Lebensprincip, als Princip des animaliſchen Lebens kennen gelernt haben, nach dem Tode im Hades fortdauere.“ Im Momente des Sterbens entfliegt freilich mit dem letzten Lebenshauche die Pſyche „durch den Mund“ oder „eine Wunde,“ aber ſie kommt in den Hades nur *als* Eidolon, als Bild.

Wenn nun aber gleichwohl dieſen weſenloſen Bildern „Flattern“ und „Schwirren“, ſelbſt „Geſchrei“ in der Odyſſee zugeſchrieben wird, ſo hat dies doch keinen andern Sinn und Grund, als wenn die abgeſchiedene Seele ausdrücklich von Homer mit einem Traume oder Traumgeſicht, und doch zugleich wieder mit einem Rauch oder Schatten verglichen wird. Der Schatten, der Rauch iſt nur die verkörperte, veranſchaulichte Beſtandloſigkeit des

Traumgebildes. Wenn aber einmal das Weſenloſe als Weſen außer dem Menſchen von der Einbildungskraft vorgeſtellt wird, ſo verſteht es ſich von ſelbſt, daß demſelben auch noch weitere ſinnliche Eigenſchaften beigelegt werden. So geht das Traumbild der Ifthime in die Kammer der Penelope hinein am Riemen des Schloſſes und verſchwindet endlich wieder in „ſanftwehende Luft.“ Wenn daher die Todten in der Odyſſee trotz ihrer Beſinnungsloſigkeit, die meiſten jedoch erſt nach dem Genuſſe des Blutes, als redende, verſtandbegabte, Schmerz und Freude äußernde Weſen dargeſtellt werden, ſo vergeſſe man nicht, daß auch die Träume bei Homer reden und angeredet, handeln und behandelt werden, als wären ſie perſönliche Weſen.

Bei den Chriſten iſt das Diesſeits die Sehnſucht nach dem Jenſeits; bei den Griechen, wenigſtens den homeriſchen, umgekehrt das Jenſeits die Sehnſucht nach dem Diesſeits. Achilleus wünſcht lieber auf Erden ein Taglöhner, als im Jenſeits des Schattenreichs ein Fürſt zu ſein. „Klage oder trauere nicht, daß du geſtorben biſt,“ ſagt Odyſſeus zu Achilleus. „Tröſte mich, erwiedert dieſer darauf, über den Tod doch ja nicht.“ Das heißt: wolle mir nicht weiß machen, daß der Tod nicht Tod ſei, daß der Todte noch wirklich lebe, noch wirklich herrſche, wie einſt im Leben und jetzt noch in der Erinnerung. Verwechſele nicht den Schatten mit dem Körper, den Schein nicht mit dem Weſen! Wie kann man alſo dieſes heroiſche Todesbekenntniß für ein Glaubensbekenntniß der Unſterblichkeit ausgeben, wie aus der dichteriſchen Perſonification des Todten ein proſaiſches, wirkliches Sein der Seele nach dem Tode „herausklauben“ wollen? Wie kann man aber auch andererſeits dieſe Aeußerung Achilleus', die nur die

Poeſie dem Tode im Gegenſatz gegen das Leben in den Mund legt, zu einem Beweiſe von der „troſtloſen“ Vorſtellung Homers von dem Zuſtande der Verſtorbenen ſtempeln? Achilleus klagt ja nicht nur, er freut ſich auch noch, wenn auch nicht über ſich ſelbſt, doch über den Ruhm ſeines Sohnes, und erkundigt ſich mit lebhafteſter Theilnahme nach dem Zuſtande ſeines Vaters. Warum folgert man alſo nicht hieraus, daß bei Homer die Todten auch noch glücklich ſind, wenn gleich nicht als Eigenthümer eines beſondern Himmelreichs, doch als Theilhaber an dem irdiſchen Glücke der Ihrigen?

Wo die Seele des Menſchen nach dem Tode, wie in der Odyſſee die Seele Elpenors keine andere Sorge hat, als daß die Ueberlebenden ſeiner noch gedenken, daß ſie ihn nicht unbeweint und unbegraben liegen laſſen, daß ſie ihm vielmehr ein Grabmal ſetzen mit dem Zeichen ſeiner Wirkſamkeit vor dem Tode, ein Denkmal alſo, welches auch noch den künftigen Geſchlechtern ſeine Thaten und Leiden verkünde, da iſt man doch offenbar auf falſcher Spur, wenn man die Spuren oder gar Beweiſe von der Unſterblichkeit der Seele bei Homer, ſtatt im Diesſeits, im Jenſeits, ſtatt in der lichten Oberwelt, in der obſcuren Unterwelt ſucht.

Das Verlangen des Menſchen nach einem unſterblichen Namen wird gänzlich mißverſtanden, wenn demſelben der Glaube an ein unſterbliches Leben aus dem Grunde untergeſchoben wird, weil man ja ohne Exiſtenz und Bewußtſein nach dem Tode nichts von ſeinem Namen wiſſe und habe. Die Unſterblichkeit iſt überhaupt eine Herzensangelegenheit nur für die Lebenden, nicht für die

Verſtorbenen. So iſt es denn auch nicht der Todte, ſondern nur der Lebende, welcher an den Tod denkt und in dieſem Gedanken das Bedürfniß empfindet, die Vergänglichkeit ſeines Lebens durch die Unvergänglichkeit ſeines Namens, ſeiner Thaten zu erſetzen. Nur aus dem Bewußtſein der Sterblichkeit entſpringt der Trieb nach unſterblichen Thaten und unſterblichem Ruhme. Und den wahren Grund dieſes Triebes hat ſelbſt ſchon Homer entdeckt und ausgeſprochen, vor allem in der ſchönen Stelle der Odyſſee (19, 328—334): „ſind doch den Menſchen nur wenige Tage beſchieden!“ aber eben deßwegen — dies iſt der Sinn der Stelle — müſſen ſie ſich durch einen guten Namen auch nach dem Tode „für die Kürze des Lebens zu entſchädigen ſuchen.“ Richtig ſagt daher auch Auguſtin in ſeinem Gottesſtaate im fünften Buche von den römiſchen Helden, einem Scävola, einem Decius und Curtius, daß ſie, da ihr Ziel und Zweck nur der irdiſche, nicht der himmliſche Staat, nur das zeitliche, nicht das ewige Leben geweſen ſei, nichts anderes als den Ruhm hätten lieben können, als durch welchen ſie auch nach dem Tode gleichſam in dem Munde der Lobpreiſenden noch leben wollten.

Die Nekromantie, die Todtenbeſchwörung iſt von jeher als ein Beweis des Unſterblichkeitsglaubens der alten Völker angeſehen worden. Erklärer des alten Teſtaments haben ſich daher höchlich darüber verwundert, daß, während ſich ſonſt in demſelben keine oder nur höchſt ſchwache Spuren vom Unſterblichkeitsglauben der alten Hebräer vorfänden, dieſer nur in der Erzählung von der Todtenbeſchwörerin in Endor unbezweifelbar ausgeſprochen ſei, denn „wie konnte Saul wünſchen, den Geiſt Samuels hervorzurufen, wenn er nicht glaubte, daß er noch nach ſeinem leiblichen Tode exiſtire?“ Die Todtenbeſchwörung iſt aber ihrem urſprünglichen oder wahren Sinne nach kein Ausdruck oder Beweis von dem durch die künſtliche Unterſcheidung zwiſchen Leib und Seele vermittelten Glauben an die Unſterblichkeit der abgeſchiedenen Seelen, ſie iſt im Gegentheil nur ein Ausdruck von dem unmittelbaren Glauben des Menſchen an die zauberiſche Allmacht ſeiner Wünſche und Bedürfniſſe. Der Menſch nimmt urſprünglich zur Todtenbeſchwörung ſeine Zuflucht nur im Zuſtande leidenſchaftlicher Aufregung, der Furcht, der Rath- und Troſtloſigkeit, nur im Momente, wo ſein Glück, ja ſeine ganze Exiſtenz auf dem Spiele ſteht, wo er daher kein Geſetz, keine Nothwendigkeit kennt und achtet, wo in der Glut ſeiner Herzensangſt, ſeines bedrängten Selbſterhaltungstriebes ſelbſt der eiſerne Tod ſeine unmenſchliche Härte verliert. Der Tod, ſagt Aeſchylos in einem Fragment, iſt der einzige Gott, den keine Geſchenke, keine Opfer, keine Ueberredungskünſte bewegen. Und doch fleht in den Perſern deſſelben Atoſſa im Entſetzen über die ſchreckliche Niederlage ihres Sohnes Xerxes unter Opferſpenden zu den Todesgöttern, daß ſie den Dareios wieder ans Licht laſſen, damit er Rath ertheile. Und Dareios erſcheint wirklich, durch die „ſeelenbannenden Klagen bewogen.“

Der Todtenbeſchwörer glaubt nicht an das Leben der Todten: er glaubt nur, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, doch der That nach, daß der Menſch in der Noth kraft der Allmacht ſeiner Wünſche ſelbſt die *Todten lebendig* machen kann, gleichwie der Chriſt, welcher an die Auferſtehung der Todten glaubt, nicht glaubt, daß deren Leiber bereits exiſtiren, ſondern nur, daß die göttliche Allmacht ſie aus dem Staube der Erde wieder herſtellen könne und, wenn die Zeit dazu gekommen, wieder herſtellen werde. Bei Homer iſt es das Blut, durch deſſen

Genuß die Todten wieder Zeichen von Leben und Verſtand von ſich geben; bei den römiſchen Dichtern, welche craſſe Schilderungen lieben, ſo bei Lucan ſind es Leichname, die durch eingegoſſenes heißes Blut und allerlei Zaubermittel gewaltſam den Naturgeſetzen zum Trotz wieder belebt werden. Auch in der Bibel heißt es nicht, laſſe mir den Geiſt oder die Seele Samuels erſcheinen, ſondern wörtlich nach dem hebräiſchen Text: laß den Samuel heraufſteigen, nämlich aus dem Grabe, aus dem Tode oder Todtenreiche1); denn bekanntlich finden ſich bei den alten Hebräern ähnliche Vorſtellungen von den Todten und ihrem Wohnort, wie bei den Griechen. Aber gleichwohl ſind auch dieſe Todte wirklich Todte, wenn auch nicht in unſerm proſaiſchen, Vorſtellung und Wirklichkeit, Ich und Gegenſtand ſcharf unterſcheidenden Sinne. Aus dieſem Grunde iſt es der Sache nach eins, ob ich die Seelen aus dem Schattenreiche, oder die Todten aus dem Grabe hervorrufe, gleich wie es auch der Kraft nach eins iſt, ob ich einem Schatten oder einem Leichnam Leben einflöße2). Beides vermag nur eine Kraft, die auch das Unmögliche möglich, das Unglaubliche glaublich macht3). Aber dieſe Kraft hat, wie geſagt, der Menſch urſprünglich, im Unterſchied von der zur Profeſſion gemachten Todtenbeſchwörung, nur in Momenten der höchſten Aufregung, der höchſten Noth. „Große Angſt oder Bedrängniß iſt mir,“ ſagt Saul zu Samuel, und „es war keine Kraft in ihm, denn er hatte die ganze Nacht und den ganzen Tag nicht Speiſe genoſſen.“ Welche Verkehrtheit alſo, den Todtenbeſchwörer ohne Anſehn ſeiner Perſon und ſeiner Qual zu einem glaubwürdigen Zeugen von dem Dogma der Unſterblichkeit zu machen!

Bekanntlich ſagen die alten Hebräer von einem Sterbenden, er werde zu ſeinem Volke oder ſeinen Vätern verſammelt. „Alſo, folgert man, verſchwinden die Seelen nach dem Tode nicht in die Lüfte oder in Nichts, ſondern ſie exiſtiren noch, denn Niemand wird, wie ſchon Origenes ſagt, zu denen verſammelt, die nicht ſind.“ Allerdings wird dieſes Verſammeltwerden zu ſeinem Volke oder ſeinen Vätern unterſchieden vom Tode oder Sterben ebenſowohl, als vom Grabe; z. B. 1. Moſe 25, 8: „Abraham ſtarb und ward zu ſeinem Volke geſammelt und ſeine Söhne begruben ihn.“ Aber es ſteht doch auch offenbar für Sterben, wenn es heißt 1. Moſe 15, 15: „Du wirſt gehen zu deinen Vätern in Frieden und begraben werden;“ desgleichen 49, 29: „ich werde verſammelt zu meinem Volk, begrabet mich,“ und hat überhaupt keinen andern Sinn, als wenn es bei Homer z. B. heißt: ihn umhüllte das Ziel des Todes und die Seele ſtieg in den Hades. Beides: Sterben und Verſammeltwerden bezeichnet Dasſelbe, den Tod, aber jenes bezeichnet ihn nur als einzelnen phyſiſchen Act oder Vorfall, dieſes als einen Fall, der auch ſchon Andere, ſchon Mehrere — ad plures ire — und zwar die mir Nächſten, meine Eltern, meine Vorfahren betroffen hat, der alſo nicht zuſammenhanglos und folglich ſinnlos daſteht. Jenes iſt nur ein kalter, proſaiſcher, dieſes ein poetiſcher, gemüthvoller Ausdruck; dort denke ich nur an den Tod, hier aber an die Todten, die einſt Lebendigen, denen nun auch ich beigeſellt werde. „Sein oder Nichtſein;“ das iſt hier nicht die Frage. Ich verknüpfe hier nur die Gegenwart mit der Vergangenheit, mein Schickſal mit dem Schickſal meiner Vorfahren, meinen Tod mit ihrem Tod[4]). Gleichgiltig ob ſie ſind oder nicht ſind, ſie ſind vor mir geſtorben und ich ſterbe ihnen nach; ſie ſind mir vorangegangen und ich folge[5]); ſo lange ich lebendig war, ſie aber todt, ſo lange war ich getrennt von ihnen; indem ich ſterbe, hebe ich dieſen Zwieſpalt zwiſchen den Lebenden und Todten auf, vereinige ich mich mit den Verſtorbenen.

Laß meine Gebeine wenigſtens, bittet der verbannte Ovid in ſeinen Trauergedichten, ins Vaterland zurückbringen, damit ich nicht auch nach meinem Tode noch ein Verbannter ſei. So wünſcht der Menſch auch noch nach ſeinem Tode bei ſeinen Landsleuten zu ſein oder da zu ruhen, wo die Seinigen ruhen, ohne deswegen ſich oder den Seinigen noch Leben zuzuſchreiben. Er verlangt nichts weiter, als an geliebter Stätte begraben zu werden, und ſo auch noch nach ſeinem Tode ein Zeugniß wider den widerlichen Zwieſpalt von Leib und Seele abzulegen. So verlangt ja auch Jacob in der Bibel, nachdem es vorher heißt: „ich werde verſammelt zu meinem Volke,“ unmittelbar darauf ausdrücklich: „begrabet mich bei meine Väter.“ Selbſt noch bei den Chriſten, bei denen das Grab doch nicht mehr, wie bei den Griechen und Römern, die „ewige Wohnung“ iſt, heißt es: „welche eine Ehe verband, verbinde auch das Grab,“ oder: „deren Geiſt eins war immer im Herrn, deren Leiber trenne auch nicht das Grab“[6]. Uebrigens findet ſich dieſes Verlangen nach einem „gemeinſamen Grabe“ nicht bei allen Menſchen; ſehr Viele wollen vielmehr auch im Tode nichts mit Andern gemein haben, und ſetzen ſogar zum Zeichen ihres unſterblichen Eigenſinns in die Inſchrift ihres Grabes einen Fluch auf die Vermengung fremder Gebeine mit den ihrigen. So hängt die unſterbliche Seele an ihren Knochen! Kein Wunder, daß Gott nicht weniger die Knochen, als die Seelen beſchützt (Pſalm 34, 21), daß auch nicht ein einziges Knöchelchen zu Grunde geht, ja am Ende der Welt alle Glieder und Knochen ſo vollſtändig wieder von dem lieben Gott hergeſtellt werden, als wären ſie nie verletzt worden[7].

O wie armſelig iſt doch der moderne naturwiſſenſchaftliche Materialismus im Vergleich zu dem religiöſen und ſpiritualiſtiſchen Materialismus, welcher ſelbſt an die Unſterblichkeit der menſchlichen Knochen glaubt, und im Katholicismus ſelbſt die ,,heiligen Knochen'', ossa sacra zu Gegenſtänden religiöſer Verehrung macht!

Nach Lucian von der Trauer waren die gemeinen Griechen ſo ſehr von der Wahrheit der poetiſchen Schilderungen Homers, Heſiods und anderer Mährchendichter vom Todtenreich überzeugt, daß ſie dem Todten einen Obolos, einen unſern Pfennigen entſprechende Münze in den Mund ſteckten, um damit die Ueberfahrt über den Acheron bezahlen zu können. Aber bei uns ſind es Gelehrte, Ethnologen, Philologen, Theologen, ſelbſt Philoſophen, welche noch heute Gedichte für Geſchichte, Träume für Wahrheiten, Bilder der Todten für wirkliche unſterbliche Weſen halten, noch heute in den Schmerzens- und Thränenſtrömen der Unterwelt, dieſen Ausflüſſen der Styx, d. h. des Schauders vor dem Tode*) Quellen des ewigen Lebens erblicken, ohne zu bedenken, daß mit der Pſyche, die in den Hades hinabſteigt, auch der Pfennig, den der Todte mit hinabnimmt, das Recht der Unſterblichkeit für ſich in Anſpruch nimmt, auch der Werth, die Seele des Pfennigs eben ſo gut, als die Seele des Menſchen, noch nach dem Tode im Jenſeits fortdauert.

,,Die Meinung, daß die Vorſtellung von einem künftigen Leben durch einen natürlichen Trieb des Menſchen nach Unſterblichkeit geweckt werde, iſt unrichtig, denn nach einer Unſterblichkeit jenſeits des Grabes ſpürt man bei den wilden und rohen Menſchen keinen Trieb, ob ſie gleich eine Vorſtellung davon haben.“ Wenn ſie wirklich keinen Trieb darnach haben, ſo fehlt auch dieſer Vorſtellung die Bedeutung der Unſterblichkeit, die man ihr doch geben will, ſo iſt dieſe vermeintliche Unſterblichkeit nichts anderes, als ein phantaſtiſcher Ausdruck ihrer Unwiſſenheit von dem, was der Tod iſt, ſo leben ſie nach dem Tode nur deßwegen fort, weil ſie nicht wiſſen, daß ſie todt ſind, ſo bilden ſie ſich nur noch ein zu leben, obgleich ſie in Wahrheit todt ſind, gleichwie manche Völker ausdrücklich glauben und behaupten, daß „man auch im Grabe noch eſſen und trinken könne, obgleich man todt ſei“ 9). Jede Vorſtellung erfordert einen Grund, einen Gegenſtand, einen Stoff. Die Unſterblichkeit iſt aber eine Vorſtellung, deren Grund und Gegenſtand nur der Trieb oder Wunſch iſt — der Wunſch zu leben, folglich nicht zu ſterben, denn ſo nur lautet urkundlich, unverfälſcht der in der Natur des Menſchen, ſo lange wenigſtens als er keine Urſache hat, das Leben zu verwünſchen, gegründete Wunſch der Unſterblichkeit. Ohne dieſen Wunſch hat daher die Unſterblichkeit keinen Grund und Boden, keinen Zweck und Sinn. „Trieb nach Unſterblichkeit ſetzt wenigſtens eine dunkle Idee von einem künftigen Leben voraus. Man kann keinen Trieb nach dem fühlen, wovon man nicht die geringſte Idee hat. Die Idee von Unſterblichkeit muß vorausgehen und dann kann der Trieb dadurch geweckt werden und nicht umgekehrt.“ Allein der Menſch hat gar keine, auch nicht dunkle Idee von einem künftigen Leben; er hat nur eine Idee von dieſem, vom gegenwärtigen Leben; dieſes Leben iſt ihm urſprünglich oder von Hauſe aus einziges, alles, ewiges, d. h. nicht endendes oder wenigſtens nicht enden ſollendes Leben. Gleichwohl wird es wider Willen gewaltſam von dem Tode unterbrochen. Was bleibt ihm daher übrig, als es nach dem Tode, aber jetzt auf ſeine eigene

Rechnung, d. h. nur im Gedanken fortzuſetzen? Er ſtellt ſich alſo nicht das zukünftige, unbekannte Leben unter dem Bilde des gegenwärtigen vor, wie der Miß- und Unverſtand behauptet, ſondern er ſtellt ſich das Leben vor dem Tode als auch nach dem Tode noch fortdauerndes vor, eben weil ihm urſprünglich, vor dem Widerſpruch der Erfahrung, dieſes Leben, wie geſagt, alles Leben, ewiges Leben iſt. Und erſt ſagt der Trieb im Menſchen: ich will leben, ich will nicht ſterben, ehe die Phantaſie dieſen Wunſch verwirklicht, und der Verſtand daraus die Folgerung zieht: „alſo muß ich leben, alſo unſterblich ſein, denn der Trieb iſt untrüglich,“ und ſo die Gefühlsnothwendigkeit des Triebes oder Wunſches zu einer logiſchen oder metaphyſiſchen Nothwendigkeit macht.

Der chineſiſche Kaiſer oder König Pan-Keng ſagt im Schu-King, einem der heiligen Bücher der Chineſen[10]: „wenn meine Miniſter ſich Schätze ſammeln wollen, ſo werden ihre Vorfahren meinen erhabnen Herrn — er meint ſeinen Vorfahren Tſching-tang, das Haupt der Dynaſtie — davon in Kenntniß ſetzen und zu ihm ſagen: ſtrafe unſre Enkel. Mein erhabener Herr wird ihre Bitten erfüllen und euch mit Uebeln aller Art überhäufen.“ „Es folgt hieraus, bemerkt der Ueberſetzer hiezu, daß auch bei den Chineſen, nicht, wie viele Europäer glauben, die Seelen mit den Leibern zu Grunde gehen, ſondern nach dem Tode noch exiſtiren.“ Was heißt: ſie exiſtiren? Was iſt eine Exiſtenz ohne Zu- und Angabe des Orts und der Beſchaffenheit? Wie und wo exiſtiren ſie alſo? da, wo ſie auch vor ihrem Tode exiſtirt, gelebt und gewirkt haben — in China, ſonſt nirgends. Aber wie? ſo, wie die lebendigen Chineſen? Nein, ſie exiſtiren nur als Todte, als

Geiſter. Die hölzerne Todtengedächtnißtafel heißt daher bei den Chineſen Chin-tſchu, d. i. demeure de l'Esprit, Geiſterwohnung. Sie exiſtiren als Geiſter, d. h. ſie exiſtiren nur im Geiſte, nur im Gedächtniß, im Gemüth, in der den Tod überdauernden Verehrung der lebenden Chineſen. Und dieſes Verehrtſein iſt allein das dem Sinne und Wunſche des Chineſen entſprechende Sein der Seele nach dem Tode. „Die Chineſen haben in ihrem Leben kaum einen andern ſo lebhaften Wunſch, als den, nach dem Tode ſo verehrt zu werden, als ſie ihre Vorfahren verehrt haben“ 11). Das Jenſeits unterſcheidet ſich alſo vom Diesſeits bei den Chineſen richtiger Weiſe dadurch, daß man dort aus einem Ich ein Gegenſtand, aus einem Activum ein Paſſivum, aus einer dienenden und verehrenden Perſon eine bediente und verehrte wird.

„Aber die Seelen der verſtorbenen Chineſen exiſtiren doch wirklich, denn wie könnten ſie ſonſt noch Antheil nehmen an dem Schickſal und Betragen der Lebenden, wie noch Gutes und Uebles wirken, wie noch ſtrafen und belohnen?“ Wer ſeine Exiſtenz nur dadurch bekundet, daß er ſich um Wohl und Wehe, Tugend und Laſter der Andern, der Exiſtirenden bekümmert, der beweiſt eben dadurch, daß er keine Exiſtenz für ſich, ſondern nur für die Andern hat, daß er nicht in ſeinem eigenen, ſondern nur in ihrem Intereſſe und Egoismus noch fortexiſtirt. In der That iſt es nur der menſchliche Egoismus, welcher ſelbſt den ewig Ruhenden keine Ruhe läßt — „warum haſt du mich erſchüttert,“ beunruhigt? ſagt der vom Tode auferweckte Samuel zu Saul — ſelbſt die Todten noch um Lebensgüter anbettelt, ſelbſt die Leichname aus den Gräbern hervorzaubert oder hervorſcharrt, um ſie ſeinen Zwecken und Wünſchen dienſtbar zu machen, ſelbſt die abgeſchiedenen Seelen mit den ſorgenvollen Banden der Blutsverwandtſchaft an die Erde feſſelt, ſelbſt die Leid- und Freudloſen entweder aus unendlicher Liebe ewig ſich freuen oder aus unendlichem, unverſöhnlichem Haſſe ewig leiden läßt.

Der Glaube, daß von dem Wohl- oder Uebelwollen der Vorfahren das Glück oder Unglück ihrer Nachkommen abhänge, hat übrigens auch den ganz vernünftigen Sinn, daß wer nach dem Muſter und folglich im Sinne ſeiner weiſen und tugendhaften Vorfahren handelt, ſich glücklich, wer im entgegengeſetzten Sinne, ſich unglücklich macht. So ſagt z. B. Confucius: „Ehre die Todten, folge dem Beiſpiel deiner Väter und das Volk wird dir mit treuer Liebe anhangen“ [12]). „Wenn du dir vornimmſt, heißt es im Li Ki, das zu thun, was nicht gut iſt, ſo erwäge nur, wie es den Namen deines Vaters und deiner Mutter beſchimpfen werde und du wirſt von deinem Vorſatze abſtehen“ [13]). Wie aber der Grieche ſeine Unruhe im Gewiſſen oder Herzen, wenn er verſäumt, dem Todten die ihm gebührende Ehre der Beerdigung zu erweiſen, zur Ruheloſigkeit des Todten ſelbſt macht, ſo macht der Chineſe die Vorwürfe, die er ſich vor dem Bilde ſeiner Eltern und Vorfahren macht, zu ſtrafenden Vorwürfen dieſer ſelbſt.

Wirklicher, eigentlicher Unſterblichkeitsglaube iſt nur da, wo das nach dem Tode vorgeſtellte Leben das Ideal, das erſehnte und thätig erſtrebte Ziel des Menſchen iſt, wo er alſo weiß, was er mit ſeiner Unſterblichkeit will, und will, was er weiß. Wo er dagegen alle beſtimmte Vorſtellungen und Bilder fahren läßt, nur bei dem Allgemeinen ſtehen bleibt, daß er überhaupt — er weiß ſelbſt nicht: wie und wo und wozu? — noch nach dem Tode exiſtirt; da hat der Unſterblichkeitsglaube nur noch die Bedeutung einer Verneinung, nur den Zweck, den Gedanken an den Tod zu beſeitigen, um ſich durch ihn nicht im Genuſſe des Lebens ſtören zu laſſen. Und wer über dem Gedanken, daß er nicht ewig lebt, den Sinn und Werth des gegenwärtigen Lebens verliert, der thut wohl und recht, wenn er an ſeine Unſterblichkeit glaubt. Das ewige Leben hat ja ſo der Menſch nur für das zeitliche Leben, nur im Gegenſatze gegen deſſen in der Vorſtellung ſo erſchreckliche Kürze. Und es iſt eins, ob es wirklich iſt oder nicht iſt, wenn's nur geglaubt wird. Wer es bis ans Ende ſeines Lebens glaubt, täuſcht ſich auch nicht in Beziehung auf ſich ſelbſt, denn das Nichtſein deſſelben, das Gegentheil ſeines Glaubens fällt ja nicht in ſein Bewußtſein, da ſein Glaube nur mit ſeinem Leben, mit ſeinem Leben aber zugleich ſein Bewußtſein endet. Wer alſo ein ewiges Leben glauben kann und will oder vielmehr muß, um ſich ſelbſt bei Verſtand und Geſundheit zu erhalten, der glaube es in Gottes Namen, aber er laſſe auch Andern den entgegengeſetzten Glauben, und verdenke es ihnen nicht, wenn ſie dem Unſterblichkeitsglauben als Glauben an eine unbeſtimmte und unbekannte Fortdauer nach dem Tode nur eine mediciniſche oder diätetiſche Bedeutung einräumen.

Reinhold bemerkt in ſeinen Briefen über die Kantiſche Philoſophie im erſten Bande, „daß ſonderbarer Weiſe gerade ſeitdem Descartes die Vernunftidee von der Geiſtigkeit der Seele in ihrem weſentlichſten Merkmal feſtgeſetzt und damit an die Demonſtration der Unſterblichkeit gleichſam die letzte Hand gelegt habe,“ die Unſterblichkeit in Zweifel gezogen oder doch wenigſtens von den beſten philoſophiſchen Köpfen mit Stillſchweigen übergangen werde. Und er findet richtig den Grund dieſer Scepſis oder Gleichgültigkeit darin, daß vormals zwar die Einfachheit von der

Zuſammengeſetztheit, aber nicht von der Ausdehnung unterſchieden, daß alſo mit der Seele das Beharrliche im Raume verbunden, ſie gewiſſermaßen als ausgedehnte Subſtanz vorgeſtellt worden ſei, nun aber die Idee der einfachen Subſtanz durch den Verluſt der Ausdehnung „auch die letzte Unterſtützung, die ſie bisher von der Sinnlichkeit erhalten hatte, verloren habe, denn jetzt konnte die Seele nicht mehr ohne Widerſpruch als etwas Beharrliches im Raume gedacht werden.“ Aber mit dieſer letzten Unterſtützung verlor auch die Unſterblichkeit ihren letzten Sinn, und nur der letzte, endgültige Sinn iſt der entſcheidende, der wahre, der dem Range nach erſte. Die Unſterblichkeit des Geiſtes iſt nur eine hohle, gleißneriſche Phraſe; das wahre Wort, der wahre Sinn iſt die Unſterblichkeit des Menſchen, als eines ſinnlichen, körperlich geiſtigen Weſens. So iſt auch im Chriſtenthume der wahre, letzte Sinn der Unſterblichkeit nicht die Unſterblichkeit der Seele oder des Geiſtes, welche vielmehr nur eine vorläufige, ſondern die Auferſtehung, wo der gewaltſame, unnatürliche Zuſtand der Trennung der Seele vom Leibe aufgehoben, der ganze, wirkliche Menſch wieder hergeſtellt wird 11). Wie aber der Raum, der Ort für den Menſchen eine weſentliche Bedingung ſeiner Exiſtenz, ja ſelbſt auch ſeines Verſtandes und Bewußtſeins iſt, denn ohne einen räumlichen Standpunkt hätte er auch keinen geiſtigen Stand-, Halt- und Sammelpunkt, ſo iſt er auch weſentliche Bedingung ſeiner künftigen Exiſtenz, weſentlicher Anhaltpunkt ſeines Glaubens an dieſelbe. Was liegt mir daran, daß ich ſein werde, wenn ich nicht weiß, wo ich ſein werde, ob im Himmel oder in der Hölle, ob über der Erde oder unter der Erde? Erſt der Ort meiner Exiſtenz iſt, wie die Gewißheit, ſo der Sinn und Verſtand meiner Exiſtenz. Von dem Wo ich bin hängt das Was ich bin ab im Diesſeits ſowohl, als im Jenſeits. Das

Jenſeits des volksthümlichen und alterthümlichen Glaubens, des Glaubens, welcher ein unverfälſchter Ausdruck der menſchlichen Natur — verſteht ſich auf dem volks- und alterthümlichen Standpunkte der Menſchheit —, iſt daher nichts weniger etwas „Ueberſinnliches“ und „Unbekanntes“, wie das Jenſeits der modernen Blaſirtheit, welche das Jenſeits nicht laſſen kann und doch zugleich nichts von ihm wiſſen will; es iſt vielmehr ſo ſinnlich gewiß, ſo ſinnlich gegenwärtig, wie der Himmel über meinem Haupte, der Wohnort der Seligen im Chriſtenthum 15), wie Sonne, Mond und Sterne, in denen ſo viele Völker und ſelbſt Philoſophen den Sitz der abgeſchiedenen Seelen erblickten, und wenn es auch nicht räumlich gegenwärtig, wenn es auch jenſeits meiner an dieſen Ort gebundenen Sinne iſt, ſo liegt es doch immer noch diesſeits der ſinnlichen Welt überhaupt, wie z. B. die elyſiſchen Gefilde Homers, welche ſich nicht jenſeits, ſondern diesſeits des Weltſtroms Okeanos befinden, wie Britannien oder die ihm zunächſt liegenden Inſeln, welche im nördlichen Europa mehrere Jahrhunderte durch für das Land der abgeſchiedenen Seelen galten, wie das weit gegen Abend liegende Land, wohin die nordamerikaniſchen Wilden, oder das Land über den Andesgebirgen, wohin die Braſilianer, oder gar die von den Europäern bewohnten Gegenden, wohin Indianer am Oronoko ihr Jenſeits verlegen. Negerſclaven in Weſtindien haben ſich ſogar ſelbſt getödtet, „in der Hoffnung, daß ſie in ihrem ehemaligen Vaterland gleich wieder aufleben würden.“ Wahrlich eine That, die alle Worte überflüſſig macht, die das hinterliſtige Dunkel des Jenſeits in das hellſte Licht des Diesſeits ſetzt.

Die Todten bekamen bekanntlich bei den Alten, bekommen noch jetzt bei manchen Völkern ſelbſt Kleider, Waffen, Schmuckſachen, Thiere, Sclaven, Weiber, kurz Alles, was ſie im Leben lieb oder nöthig hatten, mit in das Grab oder auf den Scheiterhaufen, um davon auch noch im Tode Gebrauch zu machen. Nach Diodor (5, 28) warfen die Galater ſogar Briefe an ihre verſtorbenen Verwandten mit den Todten ins Feuer, um von jenen geleſen zu werden. Sind dieſe Mitgaben, dieſe Briefe nicht augenſcheinliche, unwiderſprechliche Beweiſe, daß in den Vorſtellungen, in dem Glauben der Ueberlebenden die Todten noch wirklich und vollſtändig leben? Ja, aber ſie beweiſen doch zugleich auch eben ſo unwiderſprechlich das Gegentheil, denn was dem Todten mitgegeben wird, das wird ja zugleich der Vernichtung übergeben. Wer Briefe lieſt, iſt freilich noch bei Leben und Verſtand; verbrannte Briefe lieſt aber nur ein verbranntes Hirn. Und nur wer nicht mehr iſt, trägt noch Kleider und Waffen, die nicht mehr ſind, und nur der Todte ergötzt ſich an todten Weibern und Sclaven. Jedem das Seinige, dem Lebenden Lebendiges, aber dem Todten Todtes! So iſt der That nach eine Beſtätigung des Todes, was der Vorſtellung oder Einbildung nach eine Beſtätigung des Lebens iſt.

Uebrigens iſt die Vorſtellung, daß die Verſtorbenen die mit ihnen begrabenen oder verbrannten Gegenſtände noch „im Lande der Seelen brauchen würden,“ gewiß nicht der Grund, ſondern nur eine Erklärung der Sitte, den Todten das Ihrige mitzugeben. Gewiß hat dieſe Sitte ihren erſten Grund nur in der Verehrung oder Furcht des Todten, in der Scheu, ſein einſt ſo geliebtes, auch jetzt noch gleichſam von ſeinem Geiſte, ſeinem Egoismus beſeſſenes Eigenthum anzutaſten, oder auch in der Liebe, die aus Schmerz und Aerger über den Tod des Geliebten nicht will, daß das Eigenthum den Eigenthümer, der Hund oder Papagei den Menſchen, der Sclave den Herrn, das Weib den Mann überdauere. Wie manche Frauen und Sclaven haben ſich ſelbſt freiwillig, d. h. aus Liebe — wenn auch vielleicht nicht allein aus dieſem Grunde — mit den Leichen ihrer Herren und Männer in die Flammen geſtürzt!

Was aber die Sitte betrifft, nicht geliebte oder angehörige, ſondern überhaupt nur lebendige Menſchen den Todten zu Gefallen zu tödten, ſo hat dieſe bekanntlich ihren Grund in dem Glauben oder Aberglauben, daß die zürnenden Geiſter der Todten nur durch Menſchenblut verſöhnt werden könnten. Warum zürnen ſie aber, warum ſind ſie böſe über ihren Tod, wenn ſie wirklich noch leben oder gar eines beſſern Lebens theilhaftig geworden ſind? „Aber um zürnen zu können, müſſen ſie doch noch lebendig ſein.“ Ja wohl leben ſie, aber nur ſo viel und ſo weit, als zum Zorn über den Verluſt des Lebens nöthig iſt; ja wohl empfinden ſie noch, aber nur um darüber Schmerz zu empfinden, daß ſie Nichts mehr, wenigſtens nichts Gutes, nichts Erfreuliches, nichts Empfindenswerthes empfinden. Sunt aliquid Manes, letum non omnia finit, ſagt Propertius; und hat Recht. Nicht Alles nimmt der Tod mit ſich fort; er läßt Etwas übrig. Aber was er den Manen, den Todten übrig läßt, das iſt einzig der bittere Schmerz oder Grimm über ihr Todtſein. So heißt es auch im Hiob (14, 21 u. 22), „der Todte weiß und bekümmert ſich nicht darum, wie es den Seinigen geht, nur über ſich (d. h. ſeinen Tod) trauert er.“

Die Todten ſind böſe, weil der Tod ſelbſt etwas Böſes iſt, weil er dem Menſchen ſein Leben nimmt, ſeine Selbſtliebe, ſeinen

Lebenstrieb alſo aufs tiefſte verletzt. Vor Allem gilt dieß von dem unnatürlichen, gewaltſamen Tode. Hier heißt es daher: „Der Tod ſei mit Tode geſühnt! Frevel werde zu Frevel gefügt, zu den Leichen die Leiche!“ wie Althäa in Ovids Metamorphoſen ausruft, als ſie ſich entſchließt „blutsfreundliche Schatten mit Blut zu beſänftigen,“ den Tod ihrer Brüder durch den Tod ihres Sohnes, der ſie erſchlagen, zu rächen, zu ſühnen. So ſchlachtet auch Achilleus ſeinem Freunde Patroklos zwölf Troiſche Jünglinge aus Rache und Zorn über ſeinen Tod, und zum Beweiſe, daß im Sinne Achilleus' dieſer Zorn kein einſeitiger, nur ſubjectiver, ſondern der Todte ſelbſt über ſeinen Tod ergrimmt iſt, ruft er vor und nach der Erwürgung ſeiner Schlachtopfer dem Patroklos zu: „Freue dich — nicht: „nimm meinen Gruß“ oder ſei gegrüßt — mein Patroklos auch dort in des Aides Wohnung. Jetzt vollend' ich dir Alles, was jüngſt ich gelobt.“ So martern die Nordamerikaniſchen Wilden Gefangene, „um die zürnenden Seelen ihrer gefallenen Krieger zu verſöhnen.“ So halten die Siameſen „die Seelen von verſtorbenen Kindern und Kindbetterinnen, von Ertrunkenen, Erſchlagenen und Hingerichteten für böſe Geiſter, die unfehlbar Schaden zufügen, wenn ſie nicht mit Gewalt vertrieben oder auf irgend eine Art verſöhnt werden.“ Aber urſprünglich gibt es für den Menſchen nur einen unnatürlichen, gewaltſamen Tod, iſt ſelbſt der natürliche Tod ein mit Blut, wenn auch nur mit dem Blute zerkratzter Wangen und Brüſte zu ſühnender Todtſchlag, ja ein Meuchelmord, weil er ſich den Tod nur aus dem Hinterhalt eines abſichtlich böſen, menſchenfeindlichen Weſens erklären kann. Urſprünglich iſt daher der Tod nicht der Gewinn, ſondern der Verluſt der Unſterblichkeit, und zwar ein Verluſt, welchen der Menſch ohne, ja wider ſeinen Willen, nur durch teufliſche Bosheit, erſt in der ſpätern theologiſchen Erklärung durch die Schuld ſeines eigenen Willens erleidet. „Gott, heißt es in der Weisheit Salomons an die Tyrannen, hat den Menſchen geſchaffen zum ewigen Leben. Aber durch des Teufels Neid iſt der Tod in die Welt gekommen.“ Die Heiden gingen in ihrer ſchmerzlichen Entrüſtung über den Tod geliebter Menſchen ſo weit, daß ſie die bitterſten Klagen und Vorwürfe gegen die Götter ausſtießen, daß ſie ſelbſt ihre Altäre umſtürzten, ihre Tempel mit Steinen warfen. Die Chriſten lachen über dieſe in ihren Augen eben ſo gott- als vernunftloſen Zornesausbrüche der Heiden gegen die Götter, aber es gilt auch hier wieder der Spruch von den fremden Splittern und dem eigenen Balken im Auge. Was ſind denn dieſe, ſeis nun mit Steinen oder mit Worten geäußerten Vorwürfe gegen die Götter anders, als auf Grund des Todes gemachte Einwürfe des menſchlichen Herzens gegen das Daſein der Götter überhaupt? Was iſt denn ihr Sinn? Nur dieſer: wenn du ein Gott biſt, ſo rette vom Tode, ſo vernichte das Nichtſein des Menſchen. So nur beweiſt du, daß du biſt, was du zu ſein vorgibſt: — ein Gott, d. h. ein unendlich gütiges und ein unendlich mächtiges Weſen. Aber machen nicht auch die gottergebenen Chriſten ihrem Gotte denſelben Vorwurf? Sagen ſie nicht auch zu ihrem Gotte: Du biſt kein Gott, wenn wir nicht unſterblich ſind? Und wenn ſie es auch nicht ſagen, denken ſie wenigſtens nicht ſo? Folgern ſie nicht ihre Unſterblichkeit aus der Macht, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte Gottes? Wenn es alſo keine menſchliche Unſterblichkeit gibt, ſo gibt es auch keine göttliche Macht, keine göttliche Weisheit, keine göttliche Gerechtigkeit und Güte. Was iſt aber ein Gott ohne dieſe Göttlichkeiten oder — es iſt eins — Menſchlichkeiten? 16)

Die angebliche Unſterblichkeit der alten Heiden und Hebräer iſt nur, hieß es oben, ein masquirter, verblümter Tod, oder, anders ausgedrückt, nur eine und zwar urſprünglich unwillkürliche, erſt ſpäter künſtlich ausgemalte Proſopopöie (Verperſönlichung, Verlebendigung oder Verſinnlichung) des Todes. Sind wir denn aber mit dem eigentlichen, ausdrücklichen Unſterblichkeitsglauben, wie wir ihn namentlich der „chriſtlichen Offenbarung“ verdanken, wirklich über den Tod hinausgekommen? Allerdings dem Scheine, der Einbildung nach, aber nicht in Wahrheit und Wirklichkeit. Der Tod iſt das Ende des Lebens, und eben damit auch das Ende, die Gränze unſers Denkens und Vorſtellens. Auch die Unſterblichkeit, die uns die göttliche Offenbarung verſpricht, iſt nur eine Maske, hinter welcher der leidige Tod ſteckt.

Die Unſterblichkeit bietet uns zwei Seiten dar, eine Licht- und eine Schattenſeite, — Himmel und Hölle, aber dieſe Zweiſeitigkeit kommt dem Tode ſelbſt zu. „O Tod, ſagt im Alten Teſtament Jeſus Sirach, wie bitter biſt du, wenn an dich gedenkt ein Menſch, der gute Tage und genug hat, und ohne Sorge lebt, und dem es wohl gehet in allen Dingen und noch wohl eſſen mag. O Tod, wie wohl thuſt du dem Dürftigen, der da ſchwach und alt iſt, der in allen Sorgen ſteckt, und nichts beſſeres zu hoffen, noch zu gewarten hat.“ „Warum, fragt Hiob, iſt das Licht gegeben dem Mühſeligen, und das Leben den betrübten Herzen? die des Todes warten und kommt nicht und grüben ihn wohl aus dem Verborgenen.“ Die Griechen ſagen desgleichen: „beſſer iſt nicht leben, als ſchlecht (elend, mühſelig) leben;“ Menander: „ſüß iſt der Tod dem, der nicht leben kann, wie er wünſcht;“ Aeſchylos: „kein Leid berührt die Todten;“ „mit Unrecht haßt der Menſch den Tod, der aller Uebel Ende iſt.“ Der Tod von dieſer guten Seite betrachtet — und ſo betrachtet und erträgt ihn der gute, weiſe, oder religiöſe, in den „Willen der Götter,“ d. h. das Nothwendige und Unvermeidliche ergebene Menſch — der Tod alſo in dieſem freundlichen Lichte betrachtet und ausgemalt iſt der Himmel, — der Himmel alſo urſprünglich nichts weiter, als eine Proſopopöje des Todes, inwiefern er das Ende aller Uebel, Leiden und Kämpfe iſt. Selbſt noch in theologiſchen Dogmatiken findet ſich als erſte Beſtimmung des Himmels die nur verneinende angegeben, daß er ſei „die Abweſenheit alles Uebels.“

Aber das Nichtſein alles Uebels wird nur um den Preis des vollſtändigen Nichtſeins erſtanden. Mit den Uebeln des Lebens nimmt daher auch die Güter des Lebens, auch das Gut des Lebens ſelbſt der Tod hinweg. Der Tod, nur von dieſer finſtern Seite ins Auge gefaßt und feſtgehalten, iſt „der König der Schrecken“ für den Menſchen überhaupt, insbeſondere aber der Schrecken, das Zorngericht, die Strafe der Gottloſen, der Ungerechten, wie der mitleidloſen Mamonsdiener, der hoffärtigen Fürſten, „der gewaltigen Himmelſtürmer und Leutfreſſer,“ „der tapfern Weinhelden und Bratens-Schlucker, der à la modiſchen Venus-Berger und Amadisbrüder“ — die Hölle daher urſprünglich oder an ſich nichts anderes, als eine Proſopopöje des Todes, wiefern er das Nichtſein alles Guten, aller Lebensgenüſſe und Freuden iſt.

Dies zeigt ſich deutlich darin, daß ſelbſt noch im Neuen Teſtament die Hölle, der Ort oder der Zuſtand der Verdammten geradezu heißt der „Untergang,“ der Verluſt der Seele oder des Lebens, das „Verderben,“ die „Zerſtörung,“ ja ſelbſt „Tod.“ Auch andere Ausdrücke ſind nur Bilder des Todes. So heißt die Hölle Kerker, Gefängniß. Aber eben ſo gut kann der Tod mit einem Gefängniß verglichen werden, wenn es von ihm z. B. im

Hiob und Sirach heißt: „es iſt keine Wiederkehr aus dem Tode.“ So ſagt auch David bei dem Tode eines Sohnes: „nun er todt iſt, kann ich ihn wiederkehren machen? ich gehe zu ihm, aber er kommt nicht mehr zu mir zurück;“ d. h. der Aus- und Rückgang iſt ihm verſchloſſen. Bei den Griechen heißt der Todesgott Pylartes, der die Thore Verſchließende, alſo Keinen mehr Herauslaſſende, und das Wort Orkus, Todtenreich bei den Lateinern ſtammt von einem Worte, welches Einſchluß, Einſchränkung oder auch Bindung bedeutet. So heißt ferner die Hölle „die äußerſte Finſterniß,“ aber auch der Tod heißt im alten Teſtament „das Land der Finſterniß,“ ſo im Hiob (10, 22) oder geradezu die Finſterniß, ſo im Tobias (4, 11). Da die Hölle nur eine dichteriſche und phantaſtiſche Verſinnlichung und Vermenſchlichung, nur ein Anthropomorphismus von der angegebenen Schattenſeite des Todes iſt, ſo iſt auch die Ewigkeit der Höllenſtrafen eine nothwendige Folge; denn die Zeit gehört dem Leben, die Ewigkeit aber dem Tode an. „Stirbt der Mann, ſagt Hiob (14, 10—12), ſo iſt er hin . . . und ſteht nicht wieder auf,“ d. h. iſt auf ewig todt. So ſagt auch der Pſalmiſt (Pſ. 49, 20): „er geht zu ſeinen Vätern, die nie mehr (auf ewig nicht) ſehen das Licht.“ Im Tobias (3, 6) heißt das Grab oder Todtenreich, denn an etwas Anderes kann man hier nicht denken, der „ewige Ort.“ So heißt auch bei römiſchen Dichtern, wie Seneca und Silius Italicus das Todtenreich die „ewige Wohnung,“ aeterna aedes, domus aeterna, oder die ewige Finſterniß, deren Bewohner „ewige Schatten.“ Ewig heißen aber die Schatten, weil, wer einmal Schatte, nicht wieder Fleiſch und Blut wird, für immer, auf ewig Schatte iſt. Iſt der Schatte, der Todte ein Verdammter (d. h. ein wegen ſeiner Verruchtheit Verfluchter) oder Seliger (d. h. wegen ſeines Gutſeins im Leben auch noch nach demſelben Geſegneter, Seliggeſprochener); ſo verſteht es ſich daher von ſelbſt, daß er auf ewig verdammt oder ſelig iſt; aber hinter dieſer chriſtlichen Ewigkeit ſteckt nur die heidniſche Ewigkeit des Todes. „Nach dem Tode, ſagen die Chriſten, kann ſich keiner mehr beſſern,“ „in der Hölle iſt keine Hoffnung mehr auf Vergebung der Sünde und Erlöſung vom Uebel.“ Aber nur die Lebenden hoffen, wie ein griechiſcher Dichter ſagt, die Todten ſind der Hoffnung beraubt. Dum spiro, spero, indem und ſo lange ich athme, hoffe ich. „Wie wir in Ewigkeit ſein werden, ob ſelig oder verdammt, das entſcheidet ſich nur in dieſem Leben,“ oder gar, wie ſich andere fromme Chriſten ausdrücken, in der Todesſtunde; „nur in dieſem einen Moment wird die ewige Seligkeit entweder ergriffen oder verloren;“ „der letzte Tag der Welt wird uns in dem Stand finden, in welchem uns unſer Sterbetag oder unſer letzter Lebenstag wird gefunden haben; in was für einem Stand wir geweſen ſind, da wir ſturben (es ſei nun der Stand der Gnade oder des Zorn) nach ſolchem werden wir auch öffentlich gerichtet werden an jenem ſchrecklichen Tag.“ Hier und jetzt alſo entſcheidet ſich für alle Ewigkeit unabänderlich unſer Schickſal; mit dem Tode iſt unſer Sein und Weſen für immer vollendet und abgemacht; wer ſchon vor dem Tode ein Engel oder Teufel war, iſt auch nach dem Tode ein ſolcher. Das heißt unverblümt geſprochen: mit dem Tode iſt Alles aus, nur daß, wie geſagt, dieſes Ausſein von der Offenbarung der menſchlichen Wunſch- und Einbildungskraft getheilt, das Ausſein alles Uebels als himmliſche Seligkeit verlebendigt und den Guten, d. h. Gläubigen zum Lohne beſtimmt oder gewünſcht, das Ausſein aller Lebensgüter ſelbſt wieder als Leben vorgeſtellt und den Böſen, den Ungläubigen zur Strafe beſtimmt oder gewünſcht wird.

Wie kommt denn aber der Menſch dazu, das Nichtſein alles Guten zum Daſein alles Uebels — „in der Hölle ſind alle Uebel gegenwärtig“ — folglich zu einem qualvollen Zuſtand zu machen? Eben ſo, wie er dazu kommt, den Scharfrichter zugleich zum Schinder zu machen, dem armen Sünder nicht nur das Leben zu nehmen, ſondern dieſer Beraubung des höchſten Gutes zugleich die größten Uebel — unendliche, wenn auch nicht der Dauer, doch der Stärke des Schmerzes nach unendliche Qualen beizufügen, alſo z. B. den armen Sünder den wilden Thieren vorzuwerfen, oder lebendig zu verbrennen, oder lebendig zu begraben, oder in Oel zu ſieden, oder ihm den Leib aufzuſchneiden und die Gedärme herauszuziehen, oder ihn von unten auf zu rädern, oder ſonſt wie Glied für Glied zu verſtümmeln, bis der letzte Todesſtreich erfolgt. So nur befriedigt ſich die beleidigte Gerechtigkeit oder Selbſtliebe, die Bosheit wider den, ſeis nun vermeintlichen oder wirklichen Böſewicht. Nur der „qualificirte,“ d. h. martervolle Tod iſt pikanter, dem Gaumen der peinlichen Aeſthetik genügender Tod. Was die Speiſe ohne die Würzen des Koches, das iſt die Todesſtrafe ohne die Zuthaten des Schinders. Der Tod nimmt zwar dem Maleficanten ſein theuerſtes und höchſtes Gut, aber befreit ihn ja auch zugleich von allen Uebeln, folglich auch den Uebeln des peinlichen Richters und Henkers. Daher hielt der Kaiſer Tiberius den Tod für eine ſo geringe Strafe, daß er die, welche ſterben wollten, zu leben zwang, und als einſt ein zum Tode Verurtheilter, Namens Carnulius, ſich ſelbſt entleibt hatte, ausrief: „Carnulius iſt mir entwiſcht,“ und der Kaiſer Caligula ließ die von ihm zum Tode Beſtimmten nur durch häufige kleine Stiche tödten, damit ſie, wie er ſagte, auch fühlten, daß ſie ſtürben.

Schrecklich iſt nicht der Tod an und für ſich; nein! der naturgemäße, der geſunde Tod, — der Tod, der im hohen Alter erfolgt, dann erfolgt, wann der Menſch das Leben ſatt hat, wie es im Alten Teſtament von den Erzvätern und andern gottgeſegneten Männern heißt, iſt ſelbſt der letzte Wille und Wunſch des Menſchen, ſo lange er wenigſtens in ſeinen Wünſchen und Vorſtellungen der menſchlichen Natur getreu bleibt. Schrecklich iſt nur der unnatürliche, gewaltſame, grauſame Tod. Nur dieſer erſcheint daher dem Menſchen als göttliches Strafgericht. So heißen bei dem Propheten Ezechiel der Tod durch das Schwert (Gewalt überhaupt), der Tod durch die Peſt („böſe Krankheiten“ überhaupt), der Tod durch Hunger, der Tod durch wilde Beſtien die vier böſen Gerichte oder Strafgerichte Gottes. Und die Hölle iſt eben nichts anderes, als die von der göttlichen, d. h. gläubigen oder geiſtlichen Rachſucht und Einbildungskraft verewigte und verſelbſtſtändigte qualificirte Todesſtrafe des peinlichen Rechts.

Die Hölle heißt im Neuen Teſtament „das Dunkel der Finſterniß,“ der „Kerker, wo Peiniger oder Kerkermeiſter ſind,“ der „Feuerofen, wo Heulen und Zähnklappen,“ „der Ort der Qual“ (eigentlich Tortur, Marter), wo die Verdammten „leiden des ewigen Feuers Pein;“ alſo lebendig verbrannt werden, ohne je vernichtet zu werden, ſo ſehr ſie es wünſchen, weil die Allmacht der göttlichen Strafgewalt ſie nicht ſterben läßt, ſie wider Willen zu leben zwingt, aber nur um im Sinne Caligulas „den Tod zu fühlen,“ im Sinne des heiligen Auguſtins und anderer chriſtlichen Heiligen „ohne Ende zu ſterben.“ Daher nennen ſie auch die Hölle „den ewigen Tod,“ „den unſterblichen Tod,“ den „Tod ohne Tod, das Ende ohne Ende.“ Was iſt gegen dieſe Höllenpein die Pein des menſchlichen Henkers, welcher den Tod zur Gränze ſeines grauſamen Handwerks hat und überdieß nur auf eine beſtimmte qualvolle Todesart eingeſchränkt iſt, während die Höllenſtrafe alle Schmerzen, alle von „erfinderiſcher Grauſamkeit nur immer erdenkbaren Martern in ſich begreift!“ 17)

Daß die Höllenſtrafen denſelben Sinn, denſelben pſychologiſchen Grund und Urſprung haben, als die peinlichen Strafen und Martern, das beweiſen die indiſche und parſiſche Religion, welche ſelbſt die geſchichtliche Quelle der ſpätern jüdiſchen und chriſtlichen Lehre von der Hölle und den letzten Dingen überhaupt iſt, unwiderſprechlich dadurch, daß ſie Höllenſtrafen und bürgerliche oder peinliche Strafen unmittelbar mit einander verbinden, wie wenn es z. B. bei den Parſen heißt: „**300, 600** u. ſ. w. Riemenſtreiche in dieſer, 300, 600 u. ſ. w. Jahre Höllenſtrafe in jener Welt,“ oder beide Strafen ſelbſt der Art und Beſchaffenheit nach zu einer und derſelben Strafe machen, wie wenn z. B. bei den Indern der Ehebrecher hier auf einem glühenden eiſernen Bette verbrannt und dort in der Hölle noch von einer glühendheißen eiſernen Jungfrau umarmt werden ſoll. So plump und craß haben nun allerdings die Chriſten nicht die Einerleiheit der göttlichen oder hölliſchen und der menſchlichen oder criminaliſtiſchen Strafen ausgeſprochen, aber gleichwohl haben ſie Gott, weil er nicht nur ein Gott der Liebe und Vergebung, ſondern auch ein Gott des Zorns und der Rache ſei, welcher über die Sünder in dieſem und künftigem Leben die ſchwerſten Strafen verhänge, zum Rechtfertigungsgrund der Todesſtrafe gemacht 18), und ſelbſt, wenigſtens in einer der furchtbarſten qualificirten Todesſtrafen, in der Strafe des Verbrennens uns ad oculos demonſtrirt, daß die Qualen des peinlichen Rechts ſich der Beſchaffenheit nach nicht von den Qualen der Hölle und umgekehrt dieſe ſich nicht von jenen unterſcheiden. So heißt es z. B. in Döplers „Schauplatz derer Leibes- und Lebensſtrafen“ von der Strafe des „Verbrennens.“ „Dieſe Lebensſtrafe iſt ſonderlich eine von denjenigen, ſo die Göttliche Majeſtät zu gebrauchen ſelbſt beliebet hat. Denn da finden wir ja in Heil. Schrift, wie Gott der Allerhöchſte als ein gerechter Richter aus rechtmäßigem Eifer die grauſamen Sünden und Laſter der Menſchen mit Feuer und Schwefel vom Himmel herab geſtrafet, wie die Exempel der ſieben Sodomitiſchen Städte ꝛc. ausweiſen.“ Aber das Feuer, welches Sodom und Gomorra vernichtete, iſt nur ein Exempel von dem hölliſchen Straffeuer, wie in der zweiten Epiſtel St. Petri und Epiſtel Judä geſchrieben ſteht.

Der Scharfrichter oder Henker hat bei den Deutſchen unter andern auch den Namen Meiſter Hämmerling — ein Name, den er, wie es in dem eben angeführten Schauplatz heißt, mit dem Teufel gemein hat, weil er bisweilen mit teufliſcher Grauſamkeit gegen den Menſchen wüthet, quia nonnunquam cum diabolica crudelitate in homines saevit. Aber Teufliſch und Hölliſch iſt eins; der Teufel iſt ja der Engel des Todes, wie er bei den Juden, Menſchenmörder von Anfang, wie er bei Johannes heißt, „ein Stifter und Urſacher, wie Luther ſich ausdrückt, der Sünde, des Todes und alles Jammers und Unglücks,“ folglich auch des hölliſchen. Aber eben ſo iſt es eins, ob ich Einen zum Henker oder Teufel wünſche; der Teufel iſt, wie Luther in den Tiſchreden ſagt, unſres Herr Gotts Henker, und der Henker iſt der Menſchen Teufel.

Als eine Pein der Hölle oder des Teufels wird beſonders die Pein des Durſts hervorgehoben. „Sende Lazarum, fleht der Reiche in der Hölle zu Vater Abraham, daß er das Aeußerſte ſeines Fingers ins Waſſer tauche und kühle meine Zunge, denn ich leide Pein in dieſer Flamme.“ Aber auch in der Hölle des chriſtlich germaniſchen Criminalrechts fehlt nicht die „Durſt-Volter,“ welche „noch heut zu Tage (1693) an etlichen Orten bei Volterung der Hexen und Zauberer pfleget practiciret zu werden, daß die Scharfrichter vor der Tortur ihnen eine Salzerichte Suppen (die ſie gar ungern einnehmen und hinterſchlingen), zu eſſen geben, hernach in der Volterſtube warm einheitzen laſſen, da denn die Hexen, wenn ſie auf der Leiter hängen, ſo ſehr nach einem Trunk thun, drum bitten und flehen, als wenn ihnen die Seele ausgehen wollte,“ wie es in Döplers angeführtem Schauplatz heißt. Doch genug der Beweiſe von der Identität der zeitlichen und ewigen, der menſchlichen und göttlichen Hölle!

Anmerkungen und Belegſtellen zur Unſterblichkeitsfrage.

1) Im Hiob ſteht mehrmals der Tod geradezu für Orcus, Todten- oder Schattenreich. — In Beziehung auf die Vorſtellungen der alten Hebräer ſei hier auch zugleich bemerkt, daß es ſchon in Flügge's Geſchichte des Glaubens an Unſterblichkeit Lpzg. 1794 I. Th. S. 166 richtig heißt: „der Scheol der Hebräer iſt nichts als Verſinnlichung des Zuſtandes des Nichtſeins nach dem Tode.“ Der Schein einer „Art von Leben“ entſteht nur dadurch, daß den Todten gewöhnlich nur beſondere Lebensäußerungen oder Lebensthätigkeiten abgeſprochen werden. Allein es findet hier eine Synecdoche Speciei oder Partis ſtatt, d. h. es ſteht hier die Art für die Gattung, das Beſondere für das Allgemeine, der Theil für das Ganze. Wenn alſo z. B. der localiſirte Tod, das Todtenreich das Land der Stille oder des Schweigens heißt, ſo ſteht dieſes Schweigen, dieſes Nicht mehr reden für überhaupt Nicht mehr thätig ſein, Nicht mehr denken und empfinden, kurz nicht mehr leben. So heißen auch bei Ovid die Todten die Schweigenden, Silentes, das Todtenreich z. B. der Sitz der Schweigenden. Uebrigens wird an einigen Stellen das Nichtmehrleben oder Nichtmehrſein der Todten auch unumwunden und unverblümt ausgeſprochen, ſo Pſalm 39, 14: „bevor ich weggehe (nämlich in die Unterwelt) und nicht mehr bin,“ und Sirach 17, 26 heißen „die Todten die nicht mehr ſind.“ Wenn man aus Jeſaias 14, 9—10 folgert, daß hier bereits den Schatten Gefühl zugeſchrieben werde, ſo muß man aus dem vorhergehenden Verſe auch ſchließen, daß hier den Bäumen Empfindungen zugeſchrieben werden, denn ſo gut die Todten eine Schadenfreude darüber empfinden, daß jetzt der ſtolze König von Babel ihres Gleichen geworden iſt, „freuen ſich auch die Tannen und Cedern auf dem Libanon (und ſagen): weil du liegſt, kommt Niemand herauf der uns abhaue.“ Eben ſo iſt es mit Hiob 26, 5 welcher Stelle zufolge man den „Schatten ein Erbeben vor der Allmacht Gottes zuſchreibt.“ Wie kann man auch hier überſehen, daß mit den Todten, wenn man das hebräiſche Unter hier nicht als Präpoſition, ſondern als Adverb

nimmt, wie es auch an der eben angeführten Stelle des Jeſaias V. 9 ſteht, auch die *Gewäſſer* und ihre Bewohner erbeben? So erbeben oder erzittern ja auch Pſalm 77, 17 die Waſſer beim Anblick des Herrn.

2) Die Dichter identificiren daher mit Recht Seelen und Knochen oder Aſche. Manesque sepulcris elicit et tepido devocat ossa rogo. Tibull. 1, 2, 43. Propertius ſagt (2, 13, 32): „eine kleine Urne nehme auf meine Manen,“ meine Seele, d. h. meine Knochen und Aſche. An den Todtenfeſten, ſagt Ovid (Fast. 2, 563) ſchweifen umher die leichten Seelen und die begrabenen Leichen. Eben ſo ſagt er auch ebendaſelbſt (3, 431): er begrub den Schatten des Bruders. Selbſt in der Naturgeſchichte des Plinius (11, 37. 5. 51), ſteht Manen für Cadaver zum Scandal der rechtgläubigen Seelen. So bemerkt Gesner in ſeiner Chrestom. Plin. zu dieſer Stelle: „Es iſt etwas beſonderes, daß manes hier vor den todten Körper geſetzt wird; denn ordentlich verſtehen die Scribenten dadurch den vom Leib getrennten Geiſt, welcher ſo lange um ſolchen ſeinen Körper herumflattere, bis ſolcher zur Erden beſtattet werde. Vielleicht hat Plinius mit Fleiß ſo geredet, anzuzeigen, was er als ein Mann, der ad Epicureismum ziemlich inclinirte, von den Dis Manibus hielte.“ Wenn aber der Geiſt oder die Seele nicht eher in die Unterwelt gelangt, als bis der Körper unter die Erde gebracht wird, nicht eher zur Ruhe kommt, als bis dieſer im Grabe ruht — prius, quam sedibus ossa quierunt Virg. Aen. 6, 327 — nicht eher am Orte ihrer Beſtimmung iſt, als bis dieſer am Orte ſeiner Beſtimmung iſt, ſo iſt damit doch offenbar die Einheit der Manes, der Seele mit ihrem Cadaver ausgeſprochen.

3) Quarum quidquid non creditur ars est, heißt es bei Lucan Phars. 6, 437 von den Theſſaliſchen Todtenbeſchwörerinnen.

4) „Es gehet mir nicht ſchlimmer als meinem Vater, welcher auch ſterben mußte“ idem mihi accidit, quod patri meo, nempe quod moriar. Schütze, Lehrbegriff der alten Deutſchen vom Zuſtand der Seelen nach dem Tode 1750 S. 89.

5) So ſteht auf römiſchen Grabſchriften ausdrücklich: Nos eo ordine, quo Natura permiserit, te *sequemur*. Kirchmannus de Funeribus Rom. 3, 9.

6) Im Corp. Jur. can. de jure funer. etc. Decr. Sec. P. Causa 13. Qu. 2. c. 2 u. 3. Der heilige Auguſtin dagegen hielt den Wunſch ſeiner Mutter, neben ihrem Gatten begraben zu werden, für einen ungöttlichen, und war daher ſehr erfreut im Herrn, als ſie unmittelbar vor ihrem Tode dieſen irdiſchen Wunſch aufgab. Confess. l. 9. c. 11.

7) Siehe Joh. Gerhardi Loci Theol. de Resurr. §. 11. 3. de Morte §. 171.

8) Außer dem Pyriphlegethon, dem Feuerſtrom, der bei Homer wenigſtens noch nicht die myſtiſche Bedeutung hat, daß er die Seelen von den irdiſchen

Schlacken reinige, ſondern, wie ſchon Apollodor in ſeinen Fragmenten andeutet, ſeinen Namen und Urſprung nur von dem Feuer hat, welches die Todten auf dem Scheiterhaufen verzehrt, außer dem Feuerſtrom alſo ſind und heißen die Flüſſe der Unterwelt: Acheron von Achea d. i. Schmerzen, Trauer, und Kokytos von Kokyo d. i. Weinen, Heulen. Und dieſer Kokytos iſt bei Homer ein Aporrox d. i. Abriß, Ausfluß des Styxſtroms. Styx aber heißt das Schauderhafte von Stygeo d. i. Haſſen, Verabſcheuen, Fürchten. Bei ihr ſchwören die Götter ihren heiligſten und furchtbarſten Eid, weil das den Göttern, den Unſterblichen Entgegengeſetzteſte, Verhaßteſte, Abſcheulichſte der Tod iſt.

9) Nach Georgi: Rußland in Simon Geſchichte des Glaubens an eine Fortdauer der Seele nach dem Tode. Heilbr. 1803 S. 158.

10) Le Chou-King, par Gaubil, revu et corrigè p. M. de Guignes Paris 1770 Part. 3. Ch. 7. Sect. 2.

11) Meiners Allgem. Kritiſche Geſchichte der Religionen. Hann 1806 1 B. S. 319.

12) Werke des tſchineſiſchen Weiſen Kung-fu-dſu v. M. Schott 1 Th. Halle 1826 1. B. 1. C. 3.

13) Das Reich der Mitte v. S. W. Williams v. Collmann. Caſſel 1853 1. B. S. 499.

14) Es gibt nämlich nach dem Chriſtenthum, wenigſtens dem alten, zwei Unſterblichkeits- oder vielmehr Seligkeitszuſtände nach dem Tode. Der eine iſt der Zuſtand der Seele ohne Leib bis zum allgemeinen Gericht, der andere der Zuſtand der mit dem Leibe verbundenen Seele, und dieſer iſt erſt der Zuſtand der vollendeten Seligkeit. Die abgeſchiedenen Seelen ſehnen ſich daher nach der Vereinigung mit ihren Leibern. Siehe J. Gerhard L. Th. de Morte §. 307. In einer chriſtlichen Metaphyſik heißt der Zuſtand der außer dem Körper befindlichen Seelen geradezu ein unvollkommner und gewaltſamer. Siehe denſelben de Resurrect. Mort. §. 50.

15) Wenn einmal die Erfahrung den Menſchen überzeugt hat, daß der Ort, wohin er das Jenſeits verlegt, ſich nicht vom Dieſſeits unterſcheidet, wenn überhaupt einmal der Zweifel erwacht iſt, ob das Jenſeits an dem geglaubten Orte exiſtire, ja ob es nur überhaupt exiſtire, ſo wird es natürlich ſo weit als möglich den profanen Augen entrückt, die Exiſtenz deſſelben an dieſem oder jenem Orte aufgegeben, aber deßwegen doch nicht ſeine Exiſtenz an irgend einem Orte geläugnet. So ging es bekanntlich dem griechiſchen Elyſium. So ſollte auch das otaheitiſche Paradies auf der Inſel Baiatea gelegen ſein in der Nähe des Berges Temehani-Unauna, „aber in den höhern Regionen, ſo daß es den Augen der Sterblichen nicht zugänglich war.“ Ausland 1843 N. 241. So iſt es auch im Chriſtenthum. Erſt war der örtliche, augenſcheinliche Himmel der Wohnort der Gottheit und der Seligen. Es

wurden aber mehrere Himmel unterſchieden, und nur der höchſte, inſofern den irdiſchen Augen verſchloſſene, aber deßwegen doch an ſich oder in Momenten der Entzückung ſichtbare Himmel — „ich ſehe den Himmel offen und des Menſchen Sohn zur Rechten Gottes“ — als dieſer Ort beſtimmt. Die Kirchenväter und katholiſchen Theologen nennen dieſen höchſten Himmel Empyreum und beſchreiben ihn unter Anderm als unermeßlich hoch und unermeßlich groß — unermeßlich groß und geräumig, damit er einerſeits, wie Wilhelm von Paris ſagt, die unendliche Macht und Herrlichkeit Gottes beweiſe, andrerſeits das heftige Verlangen des Menſchen, große Länderſtrecken zu beſitzen und beherrſchen, befriedige. Ad humani desiderii vehementiam satiandam, quae amplas possessiones lataque terrarum dominia requirit. (Hieron. Vitalis Lexic. Mathem. Astronom. Geom. Paris 1668.) Wer kann es nun dem Oberhaupt der katholiſchen Kirche verargen, daß er ſo ſehr an der weltlichen Herrſchaft feſthält! Stammt bei ihm dieſes irdiſche Verlangen nicht aus dem himmliſchen Jenſeits? Die proteſtantiſche, wenigſtens lutheriſche Theologie beſtimmte nicht den Ort des Himmels, ſprach ihm aber doch nicht die örtliche Exiſtenz überhaupt ab, ſondern räumte ihm ein certum ποῦ, ein gewiſſes Wo ein. Wie mit dem Himmel, war es mit der Hölle. Der Katholicismus verſetzte die Hölle in die Erde, ja machte ſie ſelbſt zum Mittelpunkt des Univerſums, d. h. der Erde. Im Katholicismus iſt daher die Hölle ein Artikel, der nicht nur in eine Glaubenslehre, ſondern ſelbſt in ein mathematiſches und aſtronomiſches Lexikon, wie das eben angeführte, gehört, denn als der Mittelpunkt der Erde — universi istius centrum — wäre die Hölle der geeignetſte Ort zu aſtronomiſchen Beobachtungen, wenn nicht die Dichte der Erde im Wege ſtände. Ja ſie gehört hier eigentlich in jedes Handbuch der Geologie, denn die Schlünde der feuerſpeienden Berge ſind die Eingänge der Hölle, ihre Ausbrüche entweder wirkliche Expectorationen des ewigen Höllenfeuers oder doch lehrreiche Vor- und Beiſpiele von ſeiner furchtbaren Gewalt und Stärke. Die proteſtantiſchen Glaubenslehrer dagegen wiſſen nicht mehr, wo die Hölle iſt, nur daran zweifeln ſie nicht, daß ſie irgend wo iſt. So heißt es z. B. in J. G. Baieri Comp. Theol. Posit. Lps. 1717 p. 368: Locum inferni quaerere aut definire velle in hac vita, inutiliter curiosum est. Quod autem certus locus damnatis destinatus sit, non est dubium; ebenſo in J. F. Buddei Comp. Instit. Theol. Dogm. l. 2. c. 3. §. 17. Eben ſo wenig zweifeln ſie daran, daß das Feuer der ewigen Höllenſtrafen „wirkliches, eigentliches, materielles, körperliches Feuer“ ſei, ob ſie gleich die Natur deſſelben nicht näher zu beſtimmen wagen, daß überhaupt die Hölle der Inbegriff nicht nur der entſetzlichſten Seelenqualen, ſondern auch der entſetzlichſten Körperſchmerzen und Sinnebeleidigungen iſt, daß alſo, kurz und derb geſagt, die Hölle nicht nur teufliſch brennt, ſondern auch teufliſch ſchmeckt und teufliſch ſtinkt. Die Hölle heißt daher bei den Proteſtanten der ſchmutzigſte Wohnort, domicilium squalidissimum, in dem angeführten katholiſchen Lexikon der verworfenſte Ort, gleichſam die Kloake oder der Abtritt des Univerſums. O wie armſelig, wie dürftig, muß ich abermals bei dieſer Gelegenheit ausrufen, iſt doch der wiſſenſchaftliche Senſualismus und Materialismus gegen den religiöſen oder ſpiritualiſtiſchen Materialismus, welcher ſelbſt an die Ewigkeit der menſchlichen Excremente glaubt!

16) So ſagt z. B. Theodoret (in Epist. ad Corinth. 15, 34) „weislich behauptet hier der Apoſtel, daß, wer nicht an die Auferſtehung glaube — die Auferſtehung iſt aber eben die ächt chriſtliche Unſterblichkeit —, nichts von Gott wiſſe, denn wer Gott zu kennen behauptet, der glaubt, daß er gerecht ſei. Zur Gerechtigkeit gehört aber die Wiedervergeltung, die wir jedoch in dieſem gegenwärtigen Leben nicht finden. Wer ſich daher zum Gottesglauben bekennt, der muß eine Auferſtehung erwarten,“ eben ſo Chryſoſtomus (Homil. in Johann.): „wenn keine Auferſtehung iſt, wie kann die Gerechtigkeit Gottes gerettet werden, da hier ſo viele Böſe glückliche Tage haben, ſo viele Gute in der Bedrückung leben und ſterben; wie kann jeder von dieſer empfangen, was ihm gebührt, wenn keine Auferſtehung iſt?“ Kürzer lautet daher der Schluß alſo: wenn keine Unſterblichkeit iſt, ſo iſt keine Vorſehung, wenn keine Vorſehung, keine Gottheit. „Wenn keine Auferſtehung iſt, ſo iſt weder Gott, noch Vorſehung, ſondern Alles eine Beute des Zufalls“ (Joh. Damascenus de orthod. fide l. 4. c. 28). Kurz und gut ſagt daher Ph. Mornäus (de veritate Rel. Christ. c. 15): „wer an Gott glaubt, glaubt an ſeine Unſterblichkeit, denn wie ſollte in ein ſterbliches Weſen dieſer Gedanke kommen? Und wer an ſeine Unſterblichkeit glaubt, glaubt auch an Gott.“ Dagegen ſagt der fromme und philoſophiſche Kaiſer Marc Antonin (12, 5): „wenn es gerecht wäre — nämlich, daß die Menſchen unſterblich wären — ſo wäre es auch möglich, und wenn es der Natur gemäß wäre, ſo hätte es auch die Natur wirklich gemacht, oder mit ſich gebracht.“ Es iſt alſo nicht gerecht, weil es nicht der Natur gemäß, und nicht möglich, weil der Gott des heidniſchen Weiſen, ſo mächtig und gütig er auch iſt, doch nur thut und vermag, was der Natur nach, nicht was dem menſchlichen Wunſch nach möglich iſt. Die Chriſten, wenigſtens die Alles von ſich auf Gott ſchiebenden, die nicht auf die Verdienſtlichkeit ihrer Werke pochenden, glauben freilich nicht die Unſterblichkeit zu glauben, weil ſie ſie wünſchen, oder gar als einen ſchuldigen Lohn fordern, wie die Papiſten (ſiehe Gataker's Commentar zu Antonin) ſondern nur weil ſie Gott ihnen verſprochen habe, was aber Gott verheißen, gewiß ſei. Aber die Verheißung der Unſterblichkeit ſetzt ja ſelbſt den Wunſch derſelben voraus, iſt nur die göttliche Zuſage und eben deßwegen göttliche, d. i. unzweifelhafte Gewißheit ſeiner Erfüllung. Außer dem theologiſchen Grunde der Unſterblichkeit haben denn auch ſelbſt die lutheriſchen Theologen den pſychologiſchen oder egoiſtiſchen Grund offen ausgeſprochen. So ſagt z. B. Rechenberg in einer Note zu Athenagoras von der Auferſtehung der Todten (1685 Lips.): „Gott, der Urheber des Lebens, liebt das Leben der Menſchen.

Und deßwegen iſt allen die Liebe zum Leben eingeboren. . . . Da aber dieſe Lebensliebe auch durch das längſte Leben nicht befriedigt wird, ſo beweiſt ſie das Vorhandenſein eines andern Lebens, das dieſes Verlangen des Menſchen ſtillen muß.“

17) Worte eines Benedictiners und Dr. der Theologie. „Non est tormentum ab ingeniosa crudelitate excogitabile, non est ullus dolor tam intolerabilis, quem non infernalis poena complectatur. Omnis dolor irruet super eum. Job. 20, 22.“ P. Mezger Sacra Hist. Aug. Vind. 1700. p. 633. Uebrigens ſagt auch ſchon der heidniſche Todtenrichter Minos bei dem römiſchen Dichter Claudianus zu dem ſchändlichen Rufinus: alle Arten von Leiden oder Schmerzen will ich über dich verhängen. Genus omne dolorum in te ferre lubet. In Rufin. 2, 506.

18) Siehe hierüber z. B. Hugo Gr. de jure belli et pacis l. 1. c. 1. §. 5 und 8. B. Carpzovii Pr. N. Rer. crimin. P. III. Qu. 101. Insbeſondere aber über den heiligen Beruf und göttlichen Urſprung des Henkers und Schinders (tortoris, Folterer's) bei den chriſtlichen Criminaliſten im Gegenſatz zu der verächtlichen Bedeutung deſſelben bei den Heiden, beſonders den Römern ſiehe Doepleri Theatrum Poenarum. Suppliciorum et Execut. crimin. Oder Schauplatz derer Leibes- und Lebensſtrafen. Sondersh. 1693. cap. 6. Nr. 57. und Jod. Damhouderii Praxis Rerum crimin. Antverp. 1601. cap. 155.

Zur

Theogonie.

Oder

Beweiſe, daß der Götter Urſprung, Weſen und Schickſal
der Menſchen Wünſche und Bedürfniſſe ſind.

Nach den lateiniſchen Schriftſtellern.

1.

Der himmliſche oder natürliche Jupiter.

Der erſte und mächtigſte Wunſch des Menſchen iſt der Wunſch zu leben, denn „edler als das Leben iſt nichts auf der Welt,“ wie ſelbſt die für ihren Gemahl freiwillig ſterbende Alkeſtis bei Euripides mit Recht behauptet. Das Weſen oder der Gott, welcher dieſen Wunſch erfüllt, iſt daher der Optimus Maximus, der Beſte und Höchſte, der dem Range nach erſte und mächtigſte Gott. Dieſer iſt und heißt bekanntlich bei den Römern Jupiter, bei den Griechen Zeus.

„Jupiter, ruft im Pönulus des Plautus der Karthager Hanno aus, als er endlich ſeine geraubten und verkauften Töchter wieder gefunden, Jupiter, der du das Menſchengeſchlecht pflegſt und erhältſt, durch den wir leben und beſtehen, auf den alle Menſchen die Hoffnungen ihres Lebens ſetzen, gib mir heute deinen Segen.“ „Gib mir Jupiter recht langes Leben, gib mir recht viele Jahre!“ heißt es in der die Wünſche überſchriebenen Satyre Juvenals. „O wenn mir Jupiter die vergangenen Jahre wieder brächte! ruft in Virgils Aeneis der alte Evander beim Abſchied von ſeinem Sohne aus, und betet dann: o ihr Himmliſchen und du Jupiter, der Götter mächtigſter Lenker, wenn ich meinen Sohn wiederſehen werde, ſo bitte ich um Leben, wenn aber ein unſäglicher Fall ihm verhängt iſt, o! ſo laßt mich ſogleich das grauſame Leben abbrechen.“ „Ich bitte, ſagt Horaz in ſeinen Epiſteln, um nichts weiter den Jupiter, als daß er mir ſchenke, was er gibt und nimmt: Leben und Gut.“ Derſelbe in ſeinen Oden: „Forſche nicht nach deinem Lebensende! erdulde — es iſt das Beſte — was auch immer geſchehe, mag dir Jupiter nur noch dieſen oder mehrere Winter gewähren!“ „Jupiter hat dir — ſo ſchmeichelt der Dichter Statius in ſeinen Silven dem Domitian — lange Jugend zugeſagt, ja ſogar ſeine Jahre (ſeine Lebenszeit d. i. unſterbliches Leben) verheißen.“ „Möge Jupiter, wünſchte nach Tertullians Apologeticus das römiſche Volk dem Kaiſer, deine Jahre (Lebenszeit) auf Koſten unſerer Jahre mehren.“ [1])

Aeſchylos nennt in den Schutzflehenden den Zeus φυσίζοος, den Lebenzeugenden, den Belebenden, und bei den griechiſchen und römiſchen Philoſophen von Plato an bis herab auf Apulejus heißt ausdrücklich Jupiter oder Zeus die Urſache oder der Urheber des Lebens. Ja die griechiſchen Philoſophen ſuchen dieſe ſeine Weſensbeſtimmung ſelbſt ſprachlich zu begründen, indem ſie behaupten, daß Zeus von Zen, das Leben, der Genitiv Dios aber von der Präpoſition Dia, durch abſtamme, alſo das Weſen bedeute, durch welches wir leben. Der verrückte griechiſche Arzt Menekrates nannte ſich darum Zeus, weil er durch ſeine Heilkunſt die Urſache ſei, daß die Menſchen lebten. Ich Zeus, ſchreibt er bei Athenäos an Philippos, gebe ihnen Leben.

Jupiter iſt alſo Vitumnus, d. h. Lebensgott, aber er heißt nicht ſo. Der religiöſe Obſcurantismus und Pedantismus der Römer, welcher mit ſcholaſtiſcher Spitzfindigkeit Weſen und Eigenſchaften der Hauptgötter in eine Menge kleinlicher Untergötter zerſpaltet, hat auch dieſen nur dem Jupiter gebührenden Namen einem ganz obſcuren Gott zugeeignet.*) Was aber Jupiter nicht dem Namen, das iſt er der That nach. Jupiter iſt der Gott des Himmels, der Gott der himmliſchen (Aether) und irdiſchen Luft, der Gott und Vater des Lichtes und Tages, Diespiter. Lucetius. Wer aber Licht und Luft gibt, der nur allein gibt auch Leben, nicht ein beſonderer Lebensgott ohne Licht und Luft. Wir ſehen, ſagt Cicero in ſeiner zweiten Rede für S. Roſcius, daß das „Licht, das wir genießen und der Lufthauch, Athem, den wir ziehen, uns vom Jupiter mitgetheilt werden.“ „Das Licht genießen“, das „Licht erblicken oder ſehen“ iſt aber im Sinne des Römers, des Griechen, des Menſchen überhaupt ſoviel als Leben. Ja! das individuelle Lebensprincip, der Geiſt, die Seele ſelbſt iſt nach den Alten himmliſches Weſen, d. i. Aether, Luft, Licht, Feuer.

Macht man nicht das freundliche Licht, ſondern den furchtbaren Blitz zum erſten Weſen Jupiters, ſo läuft der Unterſchied zwiſchen dem Lucetius, dem Erleuchter und dem Fulminator, dem Blitzer doch nur darauf hinaus, daß jener zum Menſchen ſagt: ich bin der Herr des Lebens, dieſer aber: ich bin der Herr des Todes. Wer aber den Tod, der hat eben damit auch das Leben in ſeiner Gewalt, der iſt wenigſtens inſofern, als er mich nicht tödtet, während er mich doch jeden Augenblick tödten kann, der gnädige Grund, daß ich lebe. Und wer einmal Donner und Blitz, der hat auch die Wolken und Wolkenbrüche und andere atmoſphäriſche Uebel, „Nebel und ſchädliche Luft“ in ſeiner Hand. Wer aber ſeinen Zorn und Grimm in verheerenden Wolkenbrüchen, Hagel- und Donnerſchlägen ausläßt, derſelbe offenbart auch augenſcheinlich ſein Wohlwollen in wohlthätigem Sonnenſchein und Regen. Und ſo iſt denn Jupiter, der furchtbare Donnerer und Blitzer zugleich der freundliche Erheiterer des Himmels und des menſchlichen Gemüths, Serenator und der fruchtbare Regengott, Pluvius oder Imbricitor. Wie können aber ohne das „Waſſer aus Gott", wie die Griechen den Regen nennen, Pflanzen, Thiere und Menſchen leben? Es iſt ja nur, wie Virgil im Landbau ſagt, „der allmächtige Vater, der Aether, der ſich im Frühling mit fruchtbaren Regengüſſen in den Schooß ſeiner freudigen Gattin, der Erde, ſenkt und ihre Leibesfrüchte jeglicher Art nährt." Die baumloſen, verbrannten Sandwüſten Libyens dagegen haben nicht, wie ſich Lucan im neunten Buche ſeiner Pharſalia ausdrückt, „die zum Leben erforderliche Beſchaffenheit, und Jupiter kümmert ſich nicht um dieſes Land", d. h. er regnet nicht. Aegypten allerdings bedarf nicht, wie derſelbe im achten Buch ſagt, Jupiters, aber nur nicht unmittelbar, denn der Nil, der es durch ſein Waſſer befruchtet und belebt, iſt ja ſelbſt, wie es ſchon bei Homer von ihm, auch andern Flüſſen heißt, ein „himmelentſtrömender, himmelentſproſſender", ſo daß alſo auch Aegypten zuletzt nur dem durch ſeine Regengüſſe die Flüſſe ſchwängernden und eben deßwegen fruchtbaren Jupiter — Frugifer — ſein thieriſches und pflanzliches Leben verdankt. Jupiter iſt das allbelebende, überirdiſche, lichte, luftige, ätheriſche Weſen, mit einem Worte: der Himmel. „Sich an den Himmel (wörtlich die glänzende Höhe), den All' als Jupiter anrufen" ſagt bekanntlich der Dichter Ennius. Aber er iſt der Himmel, welcher Blitz und Donner — Jupiter Elicius — Tod und Leben — „allmächtiger Jupiter entreiße dem Tode" (Virg. Aeneis) — Regen und Sonnenſchein — „erfleht euch ihr Bauern feuchte Sommer und heitere Winter!" „rufe durch Gelübde den Regen herbei!" (Virg. Landb.) — auf menſchliche Bitten hervorbringt. Er iſt der gemüthlich natürliche, der religiös phyſikaliſche Himmel, kurz der Himmel, deſſen Janus, deſſen Oeffner und Schließer der Wunſch iſt — der zwar bis heute noch den Gottesgläubigen und Gottesgelehrten unbekannte, weil unbenannte, aber gleichwohl „älteſte Gott,“ der „Gott der Götter,“ der Gott vor allen Göttern. Daher heißt auch Jupiter „eher“ ante, der Beſte, d. i. der Wohlthätigſte, als der Mächtigſte oder Größte, weil, wie Cicero ſagt, es größer oder wenigſtens angenehmer, erwünſchter, „liebenswürdiger iſt, Allen zu nützen, als große Macht zu beſitzen.“ Das heißt, der erſte Jupiter des Menſchen iſt der Wunſch des eigenen Beſten, aber der zweite Jupiter iſt der Größte, weil er als Jupiter secundus, als günſtiger Wind, überhaupt Welt-Gott durch ſeine Macht dieſen Wunſch des Menſchen begünſtigt[3]), dieſes Beſte ſiegreich und glorreich ans Licht fördert.

2.

Der irdiſche oder bürgerliche Jupiter.

Jupiter iſt als der Herr über Leben und Tod auch der oberſte Gott und Herr des bürgerlichen, ſtaatlichen Lebens — der Gott der Bündniſſe, insbeſondere der ehelichen und freundſchaftlichen, der gaſtrechtlichen und völkerſchaftlichen Bündniſſe, der Gott des Eidſchwurs, der Treue, Fides, welche Horaz die Schweſter, Cicero die Grundlage der Gerechtigkeit, Valerius Maximus die ſicherſte Bürgſchaft der menſchlichen Wohlfahrt nennt. Sowie aber der phyſikaliſche Jupiter, der Himmel über Rom nicht der griechiſche oder deutſche, ſondern italiſche — coelum italum — römiſche Himmel iſt[4]), ſo iſt auch der politiſche Jupiter weſentlich römiſcher Gott — „unſer Jupiter,“ heißt es z. B. in Horazens Oden —, zwar „des Menſchengeſchlechts Vater und Hüter,“ aber nur als „treueſter Hüter der römiſchen Herrſchaft,“ nur mittelſt römiſcher Geſetze und Waffen. Der Beſte und Größte, der Optimus Maximus iſt daher nur ein Beiname des Capitoliniſchen Jupiters, das „Capitolium, wie Cicero ſagt, die irdiſche Wohnung Jupiters.“ Das heißt: das Beſte und Größte, was der Menſch als Römer ſich denken und wünſchen kann, ſein höchſtes Weſen begreift das Capitolium in ſich.

Jupiter iſt Victor, Invictus, der Sieger, der Unbeſiegbare. Aber war es nicht der Wunſch des Römers, ſelbſt der Unbeſiegte und Unbeſiegbare zu ſein und zu heißen? Hieß nicht einſt ſchon bei Livius der Dictator Quinctius Pennus den jungen T. Manlius beweiſen, daß der Römer unbeſiegbar ſei? Mußten nicht die römiſchen Soldaten nach Livius ſchwören, daß ſie nur als Sieger aus dem Kampfe zurückkehren wollten? Jupiter iſt Stator, der die Römer im Kampfe nicht fliehen läßt, ſondern feſtſtehen macht und durch dieſe Standhaftigkeit das römiſche Reich ſelbſt feſtſtellt. Aber war es nicht auf den erfüllten Wunſch des Romulus: „Jupiter, nimm den Römern ihre Furcht, hemme ihre ſchmähliche Flucht!“ daß Jupiter dieſen Beinamen erhielt? Jupiter iſt Feretrius, Feindeſchläger — oder deswegen ſo genannt, weil man ihm die dem feindlichen Feldherrn abgenommenen Waffen darbrachte —; aber erhielt er nicht auf eine ähnliche Veranlaſſung, wenn auch nur der Sage nach — aber was iſt nicht Sage in der Religion? — vom Romulus dieſen Namen? Jupiter iſt der Feldherr, Imperator (Oberbefehlshaber, Herrſcher), der Triumphirende, Triumphator, aber wie hätte der Römer dem höchſten Gott oder Weſen dieſen Beinamen als Ehrentitel geben können, wenn nicht für ihn ſelbſt der Feldherr, der Triumphator der höchſte Wunſch und Gedanke geweſen wäre? Jupiter iſt der Weltbeherrſcher, „der Imperator und König der Götter und Menſchen,“ wie ihn Plautus im Rudens, Virgil in der Aeneide, „der

Herrſcher der Herrſcher, der Könige," wie ihn Horaz in ſeinen Oden nennt. Aber herrſcht dieſer Jupiter nur im Himmel, wie Ovid ſagt, nicht auch im Herzen des Römers? Iſt nicht Roms Schickſalsbeſtimmung die Herrſchaft der Welt? Kann man aber nicht eben ſo wie Niſus in Virgils Aeneide fragen, ob die glühende Begierde, hier die Begierde zu herrſchen, von den Göttern eingegeben oder nicht vielmehr ſelbſt das Schickſal, der Gott des Menſchen ſei? Iſt nicht das römiſche Volk ſelbſt gleich ſeinem Gotte, wie Cicero z. B. in ſeinen Reden ſagt, „der Herr der Könige, der Sieger und Herrſcher aller Völker?" nicht Romulus, der Vater und Gründer Roms, „Gottgezeugter, ſelbſt Gott," wie es bei Livius heißt? Was iſt alſo der römiſche Gott anders, als der ſich als göttliches Weſen gegenſtändliche, der der Erfüllung ſeiner herrſchſüchtigen Wünſche gewärtige und gewiſſe Römer?

Als die göttliche Roma oder die göttliche Herrſchſucht der Römer in dem römiſchen Kaiſer ſich in Einer Perſon verkörpert und vereinigt hatte[5], traten da die Kaiſer nicht förmlich an die Stelle der Götter? Sagt nicht z. B. Plinius in ſeinem Panegyricus: „Capitoliniſcher Jupiter . . . du haſt ihm, nämlich dem Kaiſer Trajan, deinen Namen, deine Würde abgetreten"? Wurden nicht jetzt die Eide bei dem Genius oder Glücke der Kaiſer geſchworen? Wurde nicht jetzt der Kaiſer als „der wirkliche, gegenwärtige, ſichtbare Jupiter" von den Dichtern gefeiert?[6] Und waren dieſe Dichter nur elende Schmeichler? Hatte denn noch der alte Jupiter politiſche Bedeutung und Macht? Hatte nicht der Kaiſer ihm nur noch die Herrſchaft über Licht und Luft, Blitz und Donner, Regen und Sonnenſchein übrig gelaſſen?[7] Was half aber die Gunſt des Himmels, wenn der Kaiſer ungnädig war? Hing nicht von den kaiſerlichen Launen allein das Schickſal des

Menſchen ab? War es der Jupiter Tonans, der Gott der Gewitterſtürme, der Herr der Wind- und Waſſerhoſen, der den Ovid ins Exil verſchlagen? Iſt es alſo nicht wahr und richtig, wenn es heißt: „Jupiter iſt allmächtig im Himmel, doch Cäſar auf Erden"?

Als Auguſtus dem Donner Jupiter einen beſondern Tempel auf dem Capitolium errichtet hatte und dieſen häufig beſuchte, ſo träumte ihn, wie Suetonius und Dio Caſſius erzählen, daß ſich der Jupiter Capitolinus über dieſe Zurückſetzung beſchwere. Ja! Traum war jetzt der Capitoliniſche Jupiter, Wirklichkeit nur noch kraft der Gewitterfurcht des Kaiſers der donnernde Jupiter. Vortrefflich iſt daher, was der ächt römiſche, männliche Dichter Lucan im ſiebenten Buch über den Untergang der römiſchen Republik auf den pharſaliſchen Feldern ſagt: „Lüge iſt, daß Jupiter regiert. Kein Gott kümmert ſich um menſchliche Dinge. Doch wird ſich dafür die Erde an den Göttern rächen. Die Bürgerkriege werden die Cäſaren den Göttern gleich ſetzen." Ja! Lüge war die Herrſchaft Jupiters, als der Kaiſer Herrſcher wurde. Nur wo kein König und Kaiſer, kein Herr auf Erden, hat ein Herr, ein König im Himmel noch Sinn und Macht — unmittelbare, perſönliche, die einzig wahre und eben deßwegen unerſetzliche, unvertretbare Macht.

Wie aber der himmliſche Jupiter als Lebensluft und Lebenslicht kein ausſchließliches, monotheiſtiſches, ſondern allgemeines, pantheiſtiſches Weſen iſt, ſo iſt auch der irdiſche Jupiter als die Seele oder Lebensluft, spiritus vitalis des Staats, wie ihn Seneca in ſeiner Schrift von der Milde nennt, kein Weſen oder Gott nur für ſich, ſondern auch für Andere. Alle wiſſen, ſagt derſelbe Seneca ebendaſelbſt, daß der Kaiſer eben ſo über ihnen, als für ſie iſt. „Zürne mir nicht, Jupiter, ſagt Martialis im ſiebenten

Buch ſeiner Epigramme, wenn ich mir nichts für mich von dir erbitte, dich muß ich für den Kaiſer anflehen, den Kaiſer für mich.“ Der Kaiſer iſt ein allgemeines Gut, jeder Römer hat daher Antheil an dieſem Gemeingut, jeder iſt ein Glied oder Theil ſelbſt der göttlichen Kaiſerſubſtanz *). So hat ſelbſt der knechtiſche Römer Kaiſergefühle, findet im kaiſerlichen Despotismus ſeinen eigenen befriedigt und vergegenſtändlicht.

3.

Juno.

Jupiter, der Weltbeherrſcher, iſt das höchſte göttliche Weſen des Römers, der herriſche, für ſich freie, für Andere aber despotiſche Wille der pſychologiſche Imperator und Jupiter des Römers. Selbſt als Familienvater war der Römer Herr im ſtrengſten Sinne des Worts, Herr über Leben und Tod — ein häuslicher Jupiter, supercilio cuncta movens. Meine Juno, ſagt in Plautus. Caſina Stalino zu ſeinem Weibe, du darfſt gegen deinen Jupiter nicht ſo grimmig ſein. Dominus, d. i. Herr, Gebieter, Tyrann wurde der Vater von den Kindern genannt. Glücklicher und nothwendiger Weiſe gehört aber zum geſtrengen Hausherrn auch die gütige Hausfrau, wenngleich auch ſie Domina, Herrin iſt und heißt, zum Römer auch die Römerinn, zum König auch die Königinn, zum Jupiter alſo auch die Juno. Jupiter iſt als Ehegemahl ſelbſt „Vorſtand der Ehe;“ aber doch tritt bei ihm dieſe Eigenſchaft in den Hintergrund. Das Weſen des Mannes erſchöpft nicht die Ehe für ſich allein. Der Schooß des Weibes birgt keine Lorbeerkränze; dem Sieger von Weibern, dem

Herrn über Kinder und Sclaven gebühren keine Triumphe. Anders iſt es beim Weibe, wenigſtens dem antiken, welches den erſchöpfenden Sinn ſeines Weſens und Daſeins, ſeine menſchliche und politiſche Bedeutung und Wirkſamkeit nur in der Ehe, in der Familie findet, wenn gleich in außerordentlichen Fällen — freilich auch in Angelegenheiten der weiblichen Eitelkeit und Putzliebe — ſiehe Livius 34, 5 — die römiſchen Frauen in öffentlicher und gemeinſchaftlicher Wirkſamkeit auftreten.

Die Sache der Ehe, die Sache des Weibes überhaupt, findet daher erſt in Jupiters Gattinn ihre Vertretung, ihre Vergegenſtändlichung. Juno iſt der „Genius" der Weiber; bei „ihrer Juno," ihrer Schutzgottheit, d. h. ihrem eigenen Weſen[9]) — denn was anders ſchützt das Weib als die Macht, die es durch ſein eigenes Weſen auf den Mann ausübt? — ſchwuren die Römerinnen. Juno iſt zwar nicht blos Gattinn, ſondern zugleich ſelbſt Herrſcherinn, Regina, weibliches Staatsoberhaupt, insbeſondere die Schutzgottheit der Curien oder Stadtgemeinden, aber gleichwohl ſind doch ihre weſentlichen Eigenſchaften und Verrichtungen ächt weiblicher Natur. Sie iſt und heißt daher ſchlechtweg die Frau, Matrona — übrigens auch „Jungfrau," „Jungfräuliche" als Schutzgöttinn der Jungfrauen — die Hausfrau oder Hausmutter, Mater familias, die Pronuba, Juga oder Jugalis, d. h. die Mann und Weib Verbindende, die Stifterinn und Vorſteherinn der Ehe, die Verſöhnende, die Friedensſtifterinn zwiſchen Mann und Weib, Viriplaca, die die Braut auf dem Wege in das Haus des Bräutigams ſicher Geleitende, Iterduca, Domiduca, die Löſerinn des Gürtels, womit die Neuvermählte umgürtet war, Cinxia, die Salberinn, Unxia, welche die Schwelle des neuen Hauſes zu glücklicher Vorbedeutung mit Oel und Fett einſalbte[10]). Kurz, Juno iſt das Herz des Weibes als Gottheit 11) — die Göttinn, in welcher die wichtigſten Wünſche des Weibes — auch des Mannes als Gatten und Vater — ihre Erfüllung finden. Vor Allem iſt ſie daher Lucina oder Lucetia, die Kinder gebende und ans Licht fördernde Göttinn — die Göttinn, welche die Gebährenden um ihren Beiſtand anrufen, daher auch Opigena genannt. „Du Lucina, heißt es z. B. in Ovids Faſten im zweiten und dritten Buche, haſt uns das Licht (das Leben) gegeben. Du gewährſt der Kreißenden Wünſche.“ „Schütze huldvoll, Lucine, die ſchwangern Weiber und entnimm ihrem Leibe ſchmerzlos die zeitige Bürde!“

Obgleich aber Juno aus zärtlicher Vorſorge für ihr Geſchlecht ſelbſt Hebammendienſte thut — natürlich nur religiöſe, nicht materielle, chirurgiſche — ja ſelbſt als Fluonia, wie Feſtus ſagt, den Fluß des Blutes nach der Empfängniß zurückhält; ſo überläßt ſie doch großmüthig die beſondern, zur Erfüllung der ehelichen Wünſche erforderlichen Verrichtungen andern untergeordneten Göttern und Göttinnen: — eine unüberſetzbare Stelle! — ut feminae sexu infirmae, novitate pavidae, illis cooperantibus sine ulla difficultate virginitas auferatur, adest enim Dea Virginensis et deus pater Subigus et dea mater Prema et dea Pertunda. Der heilige Kirchenvater Auguſtin, deſſen Schrift vom Staate Gottes dieſe Stelle entnommen iſt, weiſt mit Entrüſtung dieſe Göttinnen, namentlich die Dea Pertunda, zur Thüre des Brautgemachs hinaus und ruft unwillig aus: Agat aliquid et maritus. Thue doch etwas auch der Mann ſelbſt, überlaſſe er nicht Alles den Göttern! Welche atheiſtiſche Vergötterung der menſchlichen Selbſtthätigkeit! Kann denn der Menſch, heiliger Auguſtin! etwas, namentlich Gutes aus ſich ſelbſt, ohne göttlichen Beiſtand thun? Iſt aber Kinderzeugen nicht ein gutes Werk? Und wenn die Menſchen, wie wenigſtens moderne

Afterchriſten behaupten, um reden zu lernen, Gott zum „Vorredner," folglich auch conſequenter Weiſe, um tanzen und reiten zu lernen, Gott zum Vortänzer und Vorreiter nöthig haben, müſſen ſie dann nicht auch die Anfangsgründe der „Kunſt zu lieben," urſprünglich wenigſtens von Gott empfangen haben? Der Menſch weiß ja Alles nur hinterdrein aus der Erfahrung, und das Können hängt vom Wiſſen ab. Wie konnte alſo der Menſch aus ſich ſelbſt wiſſen, wie man es anfangen muß, um Kinder zu zeugen? Nothwendig gilt auch hier: ab Jove principium. Amerikaniſche Wilde kennen nicht einmal den Genuß des Kuſſes — ein deutlicher Beweis, daß der Menſch nicht von ſelbſt auf das Küſſen gekommen, daß der Kuß keine menſchliche Erfindung, ſondern eine Offenbarung der göttlichen Liebe iſt, daß alſo nicht Adam, ſondern Gott zuerſt die Eva geküßt hat. O welch ein entzückender Gedanke, daß der menſchliche Kuß nur ein Nachdruck des göttlichen Urkuſſes iſt, daß auch hier der Menſch nur leidend thätig iſt, nur küßt als von Gott geküßt, gleichwie er ſich nur denkt und weiß, als von Gott gedacht und gewußt!

4.

Minerva.

Kein Leben, keine Macht, kein Heil weder des Einzel- noch des Gemeinweſens ohne Jupiter und Juno! Heilbringerin, Retterin, Sospes heißt daher Juno, wie Jupiter Heil und Hülfebringer, Salutaris, Opitulator. Aber was iſt Macht, Gewalt, „ſelbſt titaniſche, ohne Klugheit?" Was hilft mir der Jupiter ſelbſt als Jupiter Pecunia, als Geldgott, welcher noch heute der allmächtige Gott der Welt iſt, wenn nicht die Göttinn „Numeria, welche — nach Auguſtin vom Staate Gottes — das Zählen lehrt," alſo die Rechenkunſt dieſem Helfer zu Hülfe kommt? Was der Jupiter Prodigialis, welcher durch Wunderzeichen bevorſtehendes Uebel vorherſagt, ſelbſt durch redende Stiere dem Menſchen zuruft: Hüte dich! wenn mir nicht die Göttinn der guten Lehren und Ermahnungen[12]) mit ihrem Rathe beiſteht? Was hilft aller Kinderſegen der Juno Lucina oder Caprotina, wenn nicht die Kunſt des Webens und Spinnens die Kinder vor dem „naſſen und kalten Jupiter" ſchützt? Was ſind, was nützen alſo Jupiter und Juno ohne Minerva, d. h. ohne Kopf, Geiſt, Verſtand, Talent, Geſchick?

Jupiter gibt nur das nackte Leben, aber die Lebensbeſtimmung gibt erſt Minerva; Jupiter iſt die allgemeine, aber Minerva die individuelle Natur. Jupiter ſchafft den Menſchen, aber Minerva erſt ſchafft den Krieger, den Künſtler, den Handwerker, den Redner, den Gelehrten. Sie iſt das Univerſalgenie, „die Göttin von tauſend Gewerken," wie Ovid in ſeinen Faſten ſagt, „die Erfinderin aller Künſte." Sie iſt es daher, welche alle Künſtler und Handwerker verehren und anflehen, ſie, von der ſich ſchon der ehrgeizige Schulknabe, wie ſich der Satyriker Juvenal ausdrückt, an ihren Feſttagen die Beredſamkeit eines Cicero oder Demoſthenes erwünſcht. Minerva iſt der Wunſch des Menſchen, Etwas zu ſein, aber der Wunſch, der nichts anderes iſt als das ſelbſtbewußte Talent zu dieſem Etwas, der Wunſch alſo, welcher ſchon vollſtändig gewappnet, ausgerüſtet mit den Werkzeugen zu ſeiner Verwirklichung, dem Haupte des Menſchen entſpringt; denn der unbefähigte und eben deßwegen unberechtigte Wunſch ſteht im geraden Widerſpruch mit dem Weſen und Willen der Minerva. Der Wille der Weisheitsgöttinn iſt ja eben, daß wir nichts unternehmen und thun invita Minerva, wider den Willen der Minerva, d. h. im Widerſpruch mit unſerm individuellen, charakteriſtiſchen Weſen oder Talent und eben deßwegen ohne Talent, ohne innern Beruf[13]). Und dieſer Wille gilt eben ſo auf dem Gebiete der eigentlichen Talente und Geſchicklichkeiten, als auf dem der Pflichten. „Wir dürfen zwar, wie Cicero von den Pflichten ſagt, nichts thun, was mit uns als Menſchen überhaupt oder der allgemeinen Natur des Menſchen im Widerſpruch ſteht, aber außerdem müſſen und ſollen wir unſerm „„individuellen Charakter,““ unſerer eigenen Natur folgen — propriam naturam sequamur — denn nichts ziemt ſich für uns, nichts gelingt uns auch, außer was im Einklang mit unſern individuellen Weſen ſteht.“

„Nicht der eignen Natur“ — der nicht menſchlichen Natur oder Gott gegenüber iſt auch das allgemeine, d. h. von den Unterſchieden der Individuen abſehende Weſen des Menſchen eigenthümliches Weſen — „nein! nicht uns, ſondern Gott ſollen wir folgen.“ O sancta simplicitas. Gott folgſt du in deiner Einbildung, aber in Wahrheit folgſt du, du magſt nun wollen oder nicht, nur deinem eignen Weſen. Ein Beiſpiel nur. Odyſſeus thut nichts ohne den Rath und Beiſtand der Minerva oder Athene. „Höre mich, betet er z. B. in der Ilias, Tochter des Donnerers Zeus, du, die du beſtändig mich in allen Gefahren vertheidigſt, und wo ich hingeh, meiner gedenkſt, laß ruhmvoll uns wieder zurück zu den Schiffen gelangen!“ Und in der Odyſſee: „Wohlan du, erſinne mir Rath. Selbſt auch ſtehe mir bei und hauche mir Muth und Entſchluß ein!“ So folgt alſo Odyſſeus nur der Athene, nicht der eignen Weisheit, der eignen Natur; Odyſſeus oder Homer, der uns ja in ihm ein Bild der Lebensweisheit entworfen hat, iſt ein guter Theolog, nur ſchade!

— es iſt ſein einziger Fehler — kein chriſtlicher, aber doch unendlich entfernt von der „Selbſtvergötterung" der modernen Menſchenweisheit.

Aber, frage ich, warum iſt denn Odyſſeus ein gehorſamer Diener und Verehrer der Minerva? warum wendet er ſich in allen ſchwierigen und gefährlichen Unternehmungen nur an ſie? Weil ſie „ihn liebt," wie es im zehnten Geſange der Ilias heißt. Aber warum liebt ſie ihn? Nicht deßwegen, weil er, ſagt Plutarch, ein reicher oder ſchöner oder kräftiger, ſondern weil er ein geſcheidter, verſtändiger Mann iſt, das Gleiche aber am Gleichen ſich erfreut. Und Athene ſelbſt ſagt zu ihm in der Odyſſee im dreizehnten Geſang: „Du biſt vor den Sterblichen allen der Erſte an Verſtand und Reden, und Ich vor den ſämmtlichen Göttern bin an Rath geprieſen und Vorſicht." Minerva liebt alſo nur ſich, nur, was ſie ſelbſt iſt, in Odyſſeus; aber was liebt und verehrt denn auch ſeinerſeits wieder Odyſſeus in der Minerva? Nur Sich, ſein eignes Weſen, ſein eignes Talent. Und er hat vollkommen recht. Nur das bekannte „Thier ſonder Vernunft" kann anders denken und handeln wollen. „Gedenke jetzt meiner, Athene!" heißt daher in Wahrheit nichts anderes als: Odyſſeus gedenke deiner, gedenke deines Namens und charakteriſtiſchen Weſens. „O Schande doch, ruft er in der Ilias aus, wenn ich entflöhe, fort durch Menge geſcheucht." Sei Odyſſeus, ſei ſo klug und tapfer, als du nur immer ſein kannſt und je geweſen biſt [14]).

Der Menſch iſt nicht immer Er ſelbſt; es ſtehen ihm nicht immer ſeine Kräfte und Talente beliebig zu Gebote; auch den Muthigſten verläßt oft der Muth, auch den Geſcheidteſten der Verſtand. Und je größer ein Unternehmen iſt, deſto ängſtlicher, deſto zweifelhafter iſt er, ob er demſelben gewachſen ſei, bis er endlich durch die Nothwendigkeit zur Entſcheidung gedrängt, in der That ſelbſt die Kraft, das Talent zur That findet. Nicht mitten in der Handlung, ſondern vor derſelben, da, wo der Menſch ſeiner ſelbſt ungewiß, ſein Ziel als ein möglicher Weiſe Unerreichbares ſich vorſtellt, wo das, was er thun ſoll und thun kann, für ihn nur noch ein Gegenſtand des Wunſches iſt, wo ihm ſeine jetzt nur ruhende Kraft für immer vielleicht entſchwunden zu ſein ſcheint — nur in ſolchen Momenten des Kleinmuths, der Verzweiflung, der Abweſenheit des eignen Weſens ruft er urſprünglich, zum Unterſchiede von den nur nachgemachten, noth und grundloſen, aus Gewohnheit aber zur Gewiſſensſache gemachten Anrufungen, ein göttliches, himmliſches Weſen um ſeinen Beiſtand an 13). Aber zum Beweiſe, daß dieſes himmliſche Weſen nur das latente eigne Weſen iſt, daß der Menſch außer ſich keine Hülfe ſucht und findet, daß er nur ſeinem eignen Kopfe folgt — der Schlaukopf Odyſſeus ruft nur die Göttinn der Schlauheit und Klugheit, nicht aber den brutalen Kriegsgott Ares oder ſonſt einen andern ſeinem individuellen Weſen widerſprechenden Gott — invita Minerva — um Beiſtand an.

5.

Die beſondern Götter.

Die capitoliniſche Dreieinigkeit: Jupiter, Juno und Minerva vereinigen in ſich die nothwendigſten und allgemeinſten Wünſche des Menſchen, *die* Wünſche, worin alle Menſchen miteinander übereinſtimmen, denn Keiner kann Jupiter, Keiner Juno, Keiner Minerva entbehren, wenn er wenigſtens ein vollſtändiger Menſch ſein will. Gott iſt ja, wie Feſtus köſtlich das Wort

Deus Gott erklärt, das Weſen, dem nichts fehlt — Deus dictus est, quod ei nihil desit —; wer daher Gott nicht hat, dem fehlt, was Gott nicht fehlt. Wem Jupiter fehlt, dem fehlt Leben, Seele, Kraft, Vermögen, Herrſchaft ſelbſt über ſeine eignen Glieder; wem Juno, der hat keine Liebesglut und Zeugungskraft, der iſt ein Caſtrat — „uns flieht Lucina" ſagt der häßliche Caſtrat Eutropius bei Claudian —, wem Minerva, der hat kein Glück, weil kein Geſchick, er treibe auch, was er wolle. Wer ſollte daher dieſen Gottheiten nicht huldigen, wer ſie entbehren können?[16]

Aber obgleich der Bauer eben ſo gut als der Conſul oder Senator dem Jupiter opfert, ſo bedarf er doch zu ſeiner Exiſtenz und Wohlfahrt noch andere beſondere Götter. Wie kann denn der Gott, der das Scepter der Weltherrſchaft in ſeiner Hand hält, zugleich die Sichel des Saatsgotts Saturnus führen? Wie der Jupiter Imperator und Triumphator zugleich Stercutius, Düngergott ſein? Wie der Himmelskönig oder ſeine Gattinn, die „königliche Juno," die Stelle der Göttinn Pales übernehmen, welche — anfänglich nur eine Hirtengottheit, doch ſpäter auch eine Gottheit der Landbauer, wie Dionyſius von Halicarnaß im erſten Buche bemerkt — ihre zärtliche Sorgfalt für das Gedeihen der Viehzucht nach Ovid's Faſten ſelbſt bis auf die Hunde ausdehnt? Und doch iſt nur ſolche ſpecielle, ſolche bis auf den Schäfer- und Haushund, bis auf den Dünger ſich erſtreckende Vorſehung Vorſehung im Sinne und Intereſſe des Bauern. Aber der Allerhöchſte im Himmel kümmert ſich beſonders auch nur um die Allerhöchſten auf Erden[17]. Das Weſen und Wohl des ſchlichten Landmanns vertreten daher auch nur die Götter, die ſich ſeines Standes und Namens nicht ſchämen — die Land-, Feld- und Bauerngötter, die Di ruris, Di agricolae, Di agrestes.

So groß aber der Unterſchied iſt zwiſchen Jupiter, dem

Schirmherrn oder Wächter, Cuſtos der „ewigen Stadt“ Rom, und zwiſchen Priap, dem Wächter der Gärten, oder Faunus, dem Schützer der Fluren und Heerden, ſo groß iſt auch der Unterſchied oder vielmehr Gegenſatz zwiſchen der Minerva, welche die unentbehrliche Freundinn und Lebensgefährtinn jedes Menſchen, und der Minerva, welche die beſondere Beſchützerinn und Hausfreundinn der Handwerker, vor Allen aber der Künſtler iſt. Minerva denkt und regiert auch im Kopfe des Kaufmanns, denn wie könnte er ohne ſie auch nur rechnen und zählen? „Die Zahl iſt ja, wie Livius im ſiebenten Buch ſagt, eine Erfindung der Minerva.“ Aber trotzdem, welche Verſchiedenheit zwiſchen der kaufmänniſchen und künſtleriſchen Minerva! Wie wenig verſteht ſich der Künſtler auf ſeinen Profit! „Was treibſt du für eine brotloſe Kunſt?“ warf dem jungen Ovid ſein Vater vor, wie uns dieſer in ſeinen traurigen Schickſalen erzählt. Wie iſt der Künſtler allein nur auf die Schönheit und Vollkommenheit ſeines Werkes bedacht, während der Kunſthändler dieſe nur wegen des Nutzens, des Gewinns im Auge hat. Wie nothwendig iſt es daher, daß die Minerva im Kopfe des Kaufmanns dem Mercur Platz macht, denn Mercur, der Gott der Kaufleute, auch heute noch die Seele alles Handels und Wandels, iſt ja nichts weiter als — der vergötterte Profit. „Jeder der ſeine Waaren zum Verkauf anbietet, fleht dich, Mercur, Weihrauch ſpendend an, daß du ihm Gewinn verleihſt,“ heißt es in Ovids Faſten.

Was aber vom Mercur gilt, das gilt auch vom Aeskulap, dem Gotte der Aerzte, obgleich auch Minerva Medicinerinn iſt, vom Mars, früherem Natur-, ſpäterem Kriegsgott der Römer oder vielmehr von der Bellone, der ausſchließlichen Kriegsgöttinn, obgleich auch Minerva Göttinn des Kriegs oder doch der Kriegskunſt, vom Neptun, dem Gott der Schiffer und Herrn des Meeres, obgleich auch Jupiter nach Horazens Oden „das ſtürmiſche Meer beherrſcht," das gilt überhaupt von den beſondern Göttern. So verſchieden die Lebensbedürfniſſe, die Lebenszwecke und Lebensweiſen der Menſchen ſind, ſo verſchieden ſind auch ihre Wünſche, ihre Götter — wenigſtens die thätigen, die im Unterſchiede von den nichtsnutzigen aber großſprecheriſchen Maulgöttern das Leben, die Handlungen der Menſchen beſtimmenden Götter. Und dieſer Polytheismus wird nicht aufgehoben, wenn man die beſondern Götter nur zu Eigenſchaften oder Beinamen der Hauptgötter oder ſelbſt auch nur des Einen höchſten Gottes, Jupiters macht. So iſt und heißt bei den Römern Jupiter ſelbſt Bäcker, Pistor. Aber iſt der Jupiter, der Brod backt, den Römer mit Brot verſorgt, derſelbe Jupiter, der ihm in wichtigen Staatsangelegenheiten Rath ertheilt? Wer kann bei dem Bäcker an den Staatsrath und bei dem Staatsrath an den Bäcker denken? Iſt doch auch der Gott der Chriſten trotz ſeiner namentlichen Einfachheit und Einheit ein je nach ſeinen verſchiedenen Eigenſchaften verſchiedenes Weſen und folglich „Gegenſtand verſchiedener beſonderer Andachten. Die Schweſter Benigna Gojos fühlte ſich beſonders angezogen, die göttliche Gerechtigkeit zu ehren, P. Condrea die göttliche Heiligkeit, und Lancicius erwähnt eine ſpaniſche Dame, die eine beſondere Andacht zu der göttlichen Geduld hatte." Aber wie verſchieden iſt nicht ſelbſt wieder die Geduld! O welche Verblendung zu glauben, daß die Götter des Polytheismus, weil nicht mehr dem Namen nach, deßwegen auch nicht mehr dem Weſen nach die Welt regieren!

6.

Die letzten Götter.

So viele Götter aber auch der Menſch annehmen mag — und nimmt er gleich deren ſo viele an, als er Sterne am Himmel und Sandkörner am Meere zählt, beſetzt er auch jeden Platz, jeden Winkel ſelbſt, von dem ihn in ſeiner Einbildung ein Uebel bedroht, mit beſondern Schutzgeiſtern und Schutzgöttern — alle dieſe auswendigen, vom Menſchen unterſchiedenen Götter ſind machtlos, unfähig, ſeine Wünſche zu erfüllen, wenn ſich zu ihnen nicht inwendige Götter geſellen. Was vermag z. B. die Anna Perenna, welcher der Römer nach Macrobius' Saturnalien opfert, damit er „ſich jähre und währe" — das lateiniſche Wortſpiel im Deutſchen nachgeahmt —, wie kann ſie mir dauerhafte Geſundheit geben, wenn meine Eingeweide nichts taugen? Was iſt ſie alſo ohne die Carna, welche nach demſelben den innern Lebenstheilen des Menſchen vorſteht, welche man anfleht, daß ſie die Leber, das Herz und die übrigen Eingeweide geſund erhalte? Was vermögen überhaupt die Götter über den Menſchen, wenn die Wünſche nichts mehr über ihn vermögen? Entnehmen doch die Götter ihre Macht, ihr Weſen ſelbſt allein der Macht und dem Weſen der menſchlichen Wünſche. Wer keine Wünſche, hat auch keine Götter mehr. Was wünſcht aber der Menſch? Er wünſcht ſich Wohlfahrt, Salus, Ehre, Honor, Sieg im Kriege, Victoria, Friede und Ruhe, Pax, Quies, Freiheit, Libertas, Glück Fortuna und zwar Glück unter allen möglichen Namen und Formen, mit einem Worte Glückſeligkeit, Felicitas. Wie natürlich, ja nothwendig iſt es alſo, daß der Menſch *die* Wünſche, die allen Göttern zu Grunde liegen, um deren willen ſie allein Götter ſind, für ſich ſelbſt ausſpricht, für ſich ſelbſt zum Gegenſtande göttlicher Verehrung macht!

Keine Götter ohne Wünſche, aber keine Wünſche ohne Hoffnung; Verzweiflung iſt die Stickluft der Wünſche. Warum bete ich zu den Göttern, warum ſind ſie überhaupt anbetungswürdige Weſen? Weil ſie in der Hoffnung meine Wünſche erfüllen. Die Hoffnung iſt eine Göttinn Dea, ja ſie iſt mehr; ſie iſt die Gottheit ſelbſt der Götter. Wie kann mir ein Gott noch Gott ſein, wie mir Gutes thun, wenn ich nichts Gutes mehr wünſche und hoffe? Was iſt Jupiter, der Lichtvater für mich, wenn ich das Tageslicht nicht mehr ſehen mag oder nicht mehr zu ſehen hoffe? „Hoffnung, ſagt vortrefflich der Dichter Theognis, iſt die einzige gute Göttinn, die noch unter den Menſchen weilt, die Andern ſind von uns fort zum Olymp geflohen; fort iſt die Treue, die mächtige Göttinn, fort die Beſonnenheit der Männer; auch die Huldgöttinnen Freund! haben die Erde verlaſſen. Aber ſo lang einer lebet und ſiehet das Licht der Sonne, bleibe er, ehrfurchtsvoll gegen die Götter, der Hoffnung treu, er flehe zu den Göttern und opfere, glänzende Schenkel verbrennend, der Hoffnung zuerſt und zuletzt.“ Und Tibull: „Längſt wollt' ich meinen Leiden durch den Tod ein Ende machen, aber die leichtgläubige Hoffnung hält mich am Leben feſt, indem ſie mir ſtets verſpricht: morgen wird es beſſer. So erhält die Hoffnung den Landmann; ſie vertraut den Samen dem gepflügten Acker an, damit er mit reichlichen Zinſen ihn wieder erſtatte. So tröſtet die Hoffnung auch den ſchwergefeſſelten Gefangenen; das Eiſen klirrt an ſeinen Füßen, und doch ſingt er bei ſeiner Arbeit.“

Aber auch die alle Götter beſeelende Hoffnung auf Glückſeligkeit, auf geiſtige und leibliche, perſönliche und öffentliche Wohlfahrt — was iſt ſie, was vermag ſie ohne die Gottheit des Geiſtes, des guten, rechten Geiſtes oder Verſtandes — Mens, bona Mens — ohne die Gottheit der „Eintracht,“ der „Keuſchheit,“ der „Treue,“ der „Pietät,“ d. h. der Vaterlands-, Geſchwiſter-, Gatten- und Elternliebe? War es nicht die Treue, deren bloßes Wort ohne Einmiſchung und Anrufung eines Gottes einſt dem Römer dem heiligſten Eidſchwur gleich galt? War es nicht die Elternliebe, welche einſt und zwar nicht auf Anſtiften eines Gottes, ſondern nur in Folge des „erſten Naturgeſetzes,“ welches eben die Elternliebe iſt, einer zum Tode verurtheilten Mutter durch die Milch ihrer Tochter Leben und Freiheit gegeben, ja einmal ſogar, gleichfalls ohne allen göttlichen oder prieſterlichen Einfluß, nur durch ſich ſelbſt in der Perſon der Mutter Koriolans Rom gerettet hat?[18] Was ſind, was vermögen alſo die Götter ſammt und ſonders ohne die Gottheit der Virtus, der Tugend, eigentlich Mannheit? Wie Recht hat Plautus in ſeinem Amphitryon, wenn er ſagt: „die Tugend, Virtus, geht allen Dingen vor, ſie begreift alles Gute in ſich, ſie allein rettet und ſchützt die Freiheit, das Wohl, das Leben, das Vermögen, das Vaterland, die Eltern und Kinder.“ Die Tugend, die Weisheit — die Tugend iſt ja ſelbſt nichts anderes als die praktiſche Weisheit — aber die auf ſich ſelbſt, nicht auf die Götter geſtützte Tugend iſt das wahre (poſitive) Ende und Endergebniß der römiſchen Religion, der Religion überhaupt[19]. Die Götter der römiſchen Claſſiker ſind nur noch patriotiſche Erinnerungen oder poetiſche Figuren. „Keine Gottheit haſt du, ſagt Juvenal, wenn du weiſe biſt; wir, ja wir ſelbſt machen dich, Fortuna! (Glück) zur Gottheit, verſetzen dich in den Himmel.“ Aber Fortuna iſt nicht eine beſondere Gottheit; Fortuna iſt das Weſen der Götter ſelbſt; Fortuna, der glückliche Zufall, iſt der äußerliche (objective) Grund des Götterglaubens und Götterdienſtes. Nicht die Regel- und Geſetzmäßigkeit der Natur, wie die abſtracten Philoſophen behaupten, welche ihre ſpäten, abgezogenen Gedanken dem urſprünglichen Sinn und Weſen des Menſchen unterſchieben, ſondern das überraſchende zufällige Zuſammentreffen ihrer Erſcheinungen und Wirkungen mit den Bedürfniſſen und Wünſchen des Menſchen hat ſie zu einem Gotte erhoben. Die Sonne iſt nur ſo lange eine Gottheit, ein Gegenſtand des Gebets, der Verehrung, des Lobes und Dankes, kurz der Religion, als ihr tägliches Erſcheinen für ein zufälliges, nur von ihrer Gnade, ihrer guten Laune, ihrer Willkür abhängiges gilt. Ein regel- und geſetzmäßiges Weſen iſt ein Gegenſtand der Anſchauung, der Betrachtung und Beobachtung, höchſtens der Bewunderung, aber nicht der Anbetung. Alle Votivtafeln, alle religiöſen und ſelbſt bürgerlichen Lotterieanſtalten, alle Orakel, alle Opfer und Gebete — auch die chriſtlichen Kirchengebete — ſelbſt die doctrinären „Spuren der Gottheit im anſcheinenden Zufall“ — beweiſen auf augenfällige Weiſe, aber eben deßwegen auch nur für die, welche Augen nicht nur am, ſondern auch im Kopfe haben, daß nicht das regel- und geſetzmäßige, nothwendige, immer ſich gleich bleibende, unabänderliche Weſen, ſondern die Fortuna, der — für die Einen glückliche, die Andern unglückliche — Zufall der äußerliche Urſprung und Gegenſtand des religiöſen Glaubens, daß Gott und Glück identiſch, daß Gott nur ein myſtiſcher Ausdruck für Glück, oder Gott nur im Allgemeinen, für alle möglichen Fälle iſt, was in dieſem einzelnen, wirklichen Fall Glück iſt und heißt. Kein Wunder iſt es daher, daß, wie Plutarch wenigſtens in ſeiner Schrift vom Glück der Römer bemerkt, erſt ſehr ſpät in Rom der Tugend ein Tempel errichtet wurde, während Fortuna ſehr viele alte und glänzende Tempel hatte. Kein Wunder, ſage ich; Glück iſt die Sache der Religion, himmliſche Glückſeligkeit ſogar der Lohn des Götterglaubens, aber unſelige

Anſtrengung, beſonders auch des Kopfes, Bildung, Fleiß, Arbeit, noch dazu unbelohnte, die Sache der Tugend, der atheiſtiſchen, der nur auf ſich ſelbſt geſtellten Tugend. Wie ſollte alſo der Götterglaube nicht Glück in der Welt machen, nicht Tempel und Anbeter in Ueberzahl finden? Wie glücklich, wie reich, wie mächtig, wie geehrt ſind nicht noch heute die Gottgläubigen, wenn ſie es gleich nur noch mit dem Munde ſind! Wie wahr iſt der Ausſpruch des Apoſtels, daß die Frömmigkeit die Verheißung dieſer und der künftigen Welt hat! O wie erbärmlich ſteht neben dieſem eminenten Segen der Frömmigkeit die Tugend des Atheismus da! O welch ein Thor iſt doch der Atheiſt! Wie wenig verſteht er ſich auf ſein Heil, d. h. auf ſeinen irdiſchen und himmliſchen Profit!

Anmerkungen und Belegſtellen.

1) Der Wunſch des Lebens kann allerdings ſtatt Jupiter auch nur Götter Dii, wie z. B. Ovid: Di tibi dent annos (ex Pont. 2, 1, 53) und Plinius: dent tibi caesar aetatem (Paneg. 28) ſagt, ja ſelbſt blos: Gott oder der Gott zu ſeinem Ausdruck nehmen. Aber dann ſtünde eben nur das Nomen appellativum ſtatt des Nomen proprium, dann fehlte wohl das Wort, aber deßwegen nicht der Begriff Jupiters; denn Zeus oder Jupiter als der höchſte Gott, als der Vater und König der Götter iſt eben der Deus, der Gott ſchlechtweg, identiſch mit dem Nomen appellativum, ſtehe dieſes nun im Singular oder Plural, iſt der — wenn auch nicht als der ausſchließlich Einzige, doch als der Höchſte — perſonificirte Gattungsbegriff der Gottheit. Seldenus (de Diis syris 2, 1), der freilich das Wort Jupiter, Jovis vom hebräiſchen Jehova ableitet, ſagt daher, daß man das Wort Jupiter auch für den einzigen und wahren Gott gebrauchen könne, und überſetzt darum auch die Stelle der Apoſtelgeſchichte: „wir ſind ſeines d. i. Gottes Geſchlecht“ mit Jovis genus sumus. Wenn, was Statius in der angeführten Stelle durch Jupiter, der Schmeichler Martialis durch Janus dem Domitian wünſcht und verheißt: Promisit (Janus) Pyliam quater senectam, Addas, Jane pater, tuam rogamus (8, 2); ſo hat dieß wohl darin ſeinen Grund, daß bei dem Thürgott Janus, dem Repräſentanten oder Gott der Zeit und des Raumes ohne Gränzen, bei Janus, dem perſonificirten Neujahrswunſch der Römer, bei Janus, dem „älteſten der Götter,“ wie er bei Juvenal heißt, auch der Wunſch eines hohen Alters, einer unbeſchränkten Lebensdauer öffnen Eingang findet, oder darin, daß Janus „gleich Jupiter als Gott-Vater gefeiert, väterlich geübte Allmacht, wie Jupiter zu ſeinem Grundbegriff“ hat (Gerhard Griech. Mythol. §. 961), daß alſo Janus, der von den Saliern ſelbſt als der Gott der Götter, doorum deus beſungen ward, nicht nur, wie in den Köpfen der ſpätern Römer der Erſte Gott der Zeit nach, ſondern früher auch der Erſte dem Range, dem Weſen nach war. Freilich wenn Janus nur über den Anfang gebietet, wie Varro bei Auguſtin de Civ. D. 7, 9 ſagt, ſo iſt er noth-

wendig nicht der Höchſte; denn ein glücklicher Anfang iſt wohl der erſte, aber die glückliche Vollendung der höchſte Wunſch des Menſchen. Nicht als Anfänger Initiator, ſondern als Vollender fühlt er ſich als König — rex sum — als Sieger, als himmliſches, weil aller Mühe, Sorge und Bangigkeit entnommenes Weſen: erſt am Ende, wie dieß Auguſtin ſchon recht gut in ſeiner Weiſe a. a. O. cap. 7 bemerkt, ruft er aus: „ich bin ein Gott, ich bin im Himmel.“ Es hat übrigens mit dieſer Unterſcheidung zwiſchen Janus und Jupiter, zwiſchen dem Erſten und Höchſten wohl eine ähnliche hiſtoriſche Verwandtſchaft, wie mit dem chriſtlichen Gott Vater und Sohn. Der Gott Vater war vor Chriſtus der einzige, ausſchließliche Gott. An die Stelle dieſes alten jüdiſchen Gottes trat mit Chriſtus — dem dogmatiſchen, Gott gewordenen — ein neuer anderer Gott, der als Menſch geoffenbarte Gott. Gleichwohl konnte man den alten Gott — an ihn hatte ja Chriſtus ſelbſt ſich und ſeine Lehre angeſchloſſen — nicht aufgeben; er hatte das hiſtoriſche Recht, das Vorurtheil des Alterthums für ſich; man ließ ihn daher beſtehen, machte ihn aber, wie den alten Janus, zum erſten Gott nur der Zeit nach, während man Chriſtus, wenn auch nicht den Worten nach, doch in der That, in der Praxis, zum Summus, zum erſten Weſen dem Range nach machte, nur daß man beide Götter nicht blos nebeneinander ſtellte, ſondern in ein innigeres Verhältniß zu einander brachte. So wurde der Gott ſchlechtweg jetzt zum Gott Vater, der aber nur dadurch ſich vom Gott Sohn unterſcheidet, daß er ihn gezeugt hat, d. h. daß er früher, älter iſt als dieſer, obgleich die Willkür und Sophiſtik der chriſtlichen Dogmatik leugnet, d. h. mit dem Munde, daß Zeitunterſchiede in der Dreieinigkeit gültig ſeien, aber damit auch das Verhältniß von Vater und Sohn zu einem ſinnloſen macht.

2) Confert Vitumnus obscurus et ignobilis vitam. Aug. de Civ. D. 7, 3.

3) Votum secundet qui potest nostrum Deus. Sen. Herc. fur. 645. Namque potes z. B. eripe, namque potes iſt eine bei den Dichtern häufig vorkommende Gebetsformel (ſ. Brouerii de Niedek de Adorationibus Amst. 1713 p. 17). Aber wer helfen kann, muß vor Allem helfen wollen. Das: „Du kannſt ja“ ſetzt daher das „Du willſt ja“ voraus. Du willſt ja nicht, was und weil du kannſt — dieß gilt nur von dem beſchränkten Sterblichen — ſondern du kannſt, was und weil du willſt, denn du biſt ja ein Gott, bei dem das Können nur vom Wollen abhängt.

4) Hoc coelum, sub quo natus educatusque essem. Liv. 5, 54. Quid melius Roma? ruft der verbannte Ovid aus ex Pont. 1, 3, 37, verurtheilt peregrinum ducere coelum. Trist. 4, 8, 23. Jupiter iſt freilich nicht der proſaiſche phyſikaliſche Himmel, nicht der als kein Gott, kein Jupiter vorgeſtellte Himmel, aber gleichwohl iſt Jupiter nichts ohne den Himmel, ohne Regen und Sonnenſchein, ohne Blitz und Donner. Nicht die hohle Meto-

nymie, ſondern die volle Kraft der Wahrheit ſelbſt iſt es, die den Himmelsgott mit dem Himmel, den Blitzgott mit dem Blitze identificirt. Es iſt nicht der Dichter, es iſt Jupiter ſelbſt, der ſagt: ich bin der Blitz, ich der Himmel, den du athmeſt.

5) Hunc (Caesarem) ego cum spectem, videor mihi cernere Romam, Nam patriae faciem sustinet ille suae. Ov. ex Pont. 2, 8, 19.

6) Praesens Divus Augustus Hor. O. 3, 5, 2. Hic (Augustus) aspicitur, creditur ille Deus. Ov. Trist. 4, 4, 20.

7) So ſagt Plinius in ſeinem Sinne freilich nur eine der Perſon des Kaiſers Trajan geltende Schmeichelei, daß jetzt Jupiter durch den Kaiſer der Regierung der Menſchenwelt überhoben, ſich nur mit dem Himmel beſchäftigen könne.

8) Res est publica Caesar et de communi pars quoque nostra bono est. Ov. Trist. 4, 4, 15.

9) Cum singuli quoque ex femetipsis totidem Deos faciant, Junones geniosque adoptando sibi. Plin. Hist. N. 2, 7, 5.

10) Iterducam et Domiducam, Unxiam, Cinctiam mortales puellae debent in nuptias convocare, ut earum et itinera protegas, et in optatas domos ducas, et quum postes ungent, faustum omen affigas et cingulum ponentes non relinquas. Mart. Ca. Nupt. 2, 8, 1.

11) Beweis iſt z. B. Halcyone, als ihr zärtlich geliebter Gemahl verreiſt und bereits ſeinen Tod gefunden hatte: „Alle die Obern zwar verehrte ſie immer mit Weihrauch, dennoch pflegte ſie mehr der Juno Tempel zu feiern, für den Gemahl ach! naht ſie, der nicht mehr war, den Altären: daß er geſund ihr bleib' und bald heimkehre der Gatte, fleht ſie, und daß er keine der Frau vorziehe.“ (Ovid Metam. 11, 577 nach Voß.)

12) Minerva dicta, quod bene moneat. Festus.

13) Nihil decet invita ut aiunt Minerva i. e. adversante et repugnante natura Cic. d. off. 1, 31.

14) Comparant (vero) Graeci hominem in virtute quavisque facultate sibimetipsi . . . *Ἥμισυς ἑαυτοῦ* igitur dicitur, qui dimidium ejus facultatis assequitur, quam per se totam assequi posset. Ast (Animadv. in Plat. Leg. 1, 14.) Sequere coepta felicia et te in omnibus aemulare. Symmachus Epist. 1, 83.

15) Es gilt dieß auch von den moraliſchen Kämpfen des Menſchen. So heißt es z. B. ſchön und richtig in Ovid's Metamorphoſen 10, 320 von der Myrrha: Et secum, quo mente feror? quid molior? inquit. Di, precor, et pietas, sacrataque jura parentum Hoc prohibete nefas, scelerique resistite tanto.

16) Nec defuerunt qui scriberent, Jovem, Junonem ac Minervam deos penates existere, sine quibus vivere ac sapere nequeamus, sed qui pe-

nitus nos regant ratione, calore ac spiritu. Arnob. adv. Gent. 3 p. 73 ed. Elmenh. Haml. 1710. Qui diligentius eruunt veritatem, Penates esse dixerunt, per quos penitus spiramus, per quos habemus corpus, per quos rationem animi possidemus. Macrob. Sat. 3, 3.

17) Deos coelumque simul sublime tuenti Non vacat exiguis rebus adesse Jovi. Ov. Trist. 2, 215. Jurat (Caesar) in legem attendentibus diis, nam cui magis quam Caesari attendant? Plin. Paneg. 65.

18) Siehe hierüber Valerius Max. 5, 4, 7, diligere parentes prima naturae lex 1, 8, 4 Coriolanum ab excidio Urbis maternae preces repulerunt. 5, 4, 1: Missi (deinde) sacerdotes cum infulis aeque sine effectu redierunt.

19) Mens bona, si qua Dea est, tua me in sacraria condo; Exciderint surdo tot mea vota Jovi. Propert. 3, 24, 19. Facis rem optimam et tipi salutarem, si ut scribis, perseveras ire ad bonam mentem, quam stultum est optare, cum possis a te impetrare. Non sunt ad coelum elevandae manus. Seneca Ep. 41.

Epilog.

„Daß die Götter, die Götter der blinden Heiden aus menſchlichen Begierden und Wünſchen entſprungen ſind, wer wird das läugnen wollen? Aber was hat mit dem Polytheismus der Monotheismus, mit den vielen falſchen Göttern der Eine wahre Gott gemein? Welch ein frevelhafter Unſinn, Gott, das höchſte Weſen der Metaphyſik, das abſolut ſelbſtſtändige und nothwendige, das nur von und durch ſich ſelbſt ſeiende Weſen aus menſchlichen Wünſchen erklären zu wollen!“ Allerdings in den Augen des Theologen, aber nicht des Theogonen, denn jener hängt nur an dem Worte Gottes, dieſer fragt nach dem Sinne deſſelben, verfährt darum nicht dogmatiſch, ſondern genetiſch, denn der wahre Sinn eines Wortes, einer Idee, einer Sache überhaupt wird nur gefunden, wenn man auf ihren Urſprung zurückgeht. Schelling hat Recht, wenn er gegen Jacobi ſagt: „Der geſunde, natürliche, darum auch allein fruchtbare Gang des Denkens und Forſchens ſei, von dunkeln Begriffen zu klaren, von Finſterniß zu Licht u. ſ. w. zu gelangen. Non fumum ex fulgore, sed ex fumo dare lucem (nicht Rauch aus Licht, ſondern Licht aus Rauch ſchaffen), iſt des ächten Künſtlers Art.“ Aber er hat dieſen natürlichen und fruchtbaren Gang dadurch zu einem unnatürlichen und unfruchtbaren gemacht, ſtatt Licht nur myſtiſchen Dunſt und Rauch uns gegeben, daß er die Theogonie, die Entſtehung Gottes in Gott ſelbſt verlegte, ſtatt in den Menſchen, die Gottheit aus ſich ſelbſt, ſtatt aus dem Menſchen entſpringen ließ. Doch gehen wir ſogleich zur Sache, d. h. zum Beweiſe, daß nur im menſchlichen Weſen und Wunſche der urſprüngliche Sinn des göttlichen Weſens zu finden iſt!

Das göttliche Weſen iſt vor allem ewiges Weſen. „Es gibt vielleicht Völker, ſagt Plutarch, welche keinen Gott denken, aber es gibt keinen Menſchen, der einen Gott denkt und ihn nicht zugleich als unverwüſtlich und ewig denkt.“ Denn „was anders, ſagt Tertullian wider Hermogenes, als die Ewigkeit, das höchſte Gut, macht Gott zu Gott?“ Wie beſtimmt nun aber die Theologie die Ewigkeit? als Anfangsloſigkeit und Endloſigkeit. Damit iſt aber gar Nichts geſagt, wenn man dieſe mit jener auf gleichen Fuß ſetzt. Die Anfangsloſigkeit geht wohl dem Begriffe, aber nicht dem Urſprung und dem Rang nach der Endloſigkeit voraus. Daß das Leben kein Ende habe, iſt in dem Unſterblichkeitsglauben ein Jedermann verſtändlich ausgeſprochener Wunſch; daß er aber angefangen habe zu exiſtiren, dagegen hat der Menſch nichts einzuwenden, das iſt eine ſinnliche, unwiderſprechliche Thatſache, aber zugleich eine abgethanene, der Vergangenheit angehörige, dadurch dem Bereich des Wunſches und des Intereſſes, daß es anders ſei, entrückte. Nur die Zukunft iſt das Reich und Ziel des Wunſches; nur gegen den Gedanken, daß er enden werde, ſträubt ſich der Menſch aus Herzensgrund und folglich mit den ſcharfſinnigſten Vernunftgründen. Der Sinn der „immer ſeienden Götter,“ wie die Götter der Griechen heißen, liegt daher nur darin, daß ſie nicht ſterben, nicht aufhören zu exiſtiren, nicht darin, daß ſie nicht angefangen haben zu exiſtiren. So wenig als an ſeinem eigenen Anfang, ſtößt ſich der Menſch, ſo lange er wenigſtens noch nicht philoſophirt, an dem Anfang ſeiner Götter. Unſterblich heißen daher ausdrücklich die Götter der Griechen, obgleich ſie entſtanden ſind, ja das Beiwort ſteht auch allein für ſich ſtatt des Hauptwortes; ſtatt: die unſterblichen Götter, ſagen ſie ſchlechtweg: die Unſterblichen — ein deutliches Beiſpiel zugleich von der Identität des Gottes und Wunſches.

Auch im Neuen Teſtament heißt es nicht von Gott: er iſt der allein keinen Anfang habende, ſondern „der allein Unſterblichkeit hat“ (1. Tim. 6, 16) „der Unvergängliche.“ (Röm. 1, 23. 1. Tim. 1, 17.) Es ſteht hier im Text daſſelbe Wort, welches auch die griechiſchen Philoſophen, ſelbſt die Skeptiker, wie Sextus Empirikus, zur Bezeichnung des erſten und weſentlichſten Merkmals einer Gottheit gebrauchen. Und im Alten Teſtamente heißt es z. B.: „Ehe denn die Berge werden und die Erde und die Welt (eigentlich Erdkreis) geſchaffen werden, biſt du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit“ (Pſalm 90, 1). Aber der wahre Sinn dieſer Ewigkeit liegt, wie die darauf folgenden Verſe beweiſen, nur in ihrem Gegenſatze, in der beklagenswerthen Kürze des menſchlichen Lebens und dem damit verbundenen Wunſche, daß dieſes an und für ſich ſo kurze Leben nicht auch gewaltſam noch verkürzt werde. Daher heißt es ausdrücklich im **102.** Pſalm V. 25: „Mein Gott nimm mich nicht weg in der Hälfte meiner Tage, deine Jahre währen für und für:“ d. h. laß mich nicht frühzeitig ſterben, du, der du nicht ſtirbſt, alſo keinen Grund haſt, mir ein längeres Leben zu mißgönnen. „Gedenke, wie kurz mein Leben iſt.“ (Pſ. 89, 48.) Nicht über ſeinen Anfang, nur über ſein Ende, namentlich wenn es ein frühzeitiges, klagt der Menſch, und preiſt daher nicht die Anfangsloſigkeit, ſondern die Endloſigkeit als eine göttliche Vollkommenheit. „Die Himmel . . . werden vergehen, du aber bleibeſt, wie du biſt, und deine Jahre nehmen kein Ende“ (Pſ. 102, 23). Im Nichtenden, im Nichtſterben liegt der Kern, der Endſinn und Endzweck der Ewigkeit, ſelbſt wenn auch vermittelſt des Schluſſes: was nicht aufhört, kann auch nicht angefangen haben zu exiſtiren, die Anfangsloſigkeit mit der Endloſigkeit verbunden, ja dieſer vorausgeſetzt wird. Logiſch, d. h. dem vom Menſchen abgeſonderten, abſtracten, todten Gedanken nach iſt wohl die Endloſigkeit eine Folge der Anfangsloſigkeit, aber pſychologiſch, d. h. dem von der Menſchenſeele belebten und erfüllten Gedanken nach — Gott aber iſt kein logiſches, ſondern pſychologiſches Weſen — iſt die Endloſigkeit der Grund der Anfangsloſigkeit, wird ein Anfang, d. h. ein ehemaliges Nichtſein nur um des künftigen Seins willen verneint. Kurz, die Ewigkeit iſt ein Gegenſatz, eine Reaction nicht gegen das ehemalige Nichtſein des Menſchen, welches als vergangenes ſelbſt ein nichtiges iſt, keinen Eindruck auf ihn macht, ſondern gegen ſein künftiges Nichtſein. Unmittelbar an die göttliche Zukunft, die kein Ende nimmt, knüpft ſich daher in den angeführten und andern Pſalmen der Gedanke an die menſchliche Zukunft und Fortdauer, wenn auch nicht in eigner Perſon, doch in der Perſon der Nachkommen. „Deine Jahre nehmen kein Ende. Die Kinder deiner Knechte werden bleiben.“

Die Ewigkeit wird ferner beſtimmt als die Abweſenheit alles Nacheinanderſeins, aller Succeſſion, aller Zeitunterſchiede in dem göttlichen Weſen, als das zugleich oder „auf einmal“ Sein alles deſſen, was daſſelbe iſt und ſein kann. Daß aber die Ewigkeit auch in dieſem Sinne ihren Grund in einem menſchlichen Wunſche hat, das hat uns ſchon Vater Homer geoffenbart in den Worten des greiſen Neſtor:

„Atreus Sohn, wahrhaftig ich wünſcht' auch ſelber ſo gern noch
Alſo zu ſein, wie da ich den Held Ereuthalion hinwarf.
Doch es verliehn uns Menſchen zumal nicht Alles die Götter:
War damals ich ein Jüngling, anjetzt umfängt mich das Alter.

Aber ich werd' auch ſo mit den Reiſigen ſein und ermuntern
Werd' ich mit Rath und Gebot, denn das iſt Ehre des Alters.“
(Ilias 4, 318.)

Der Menſch erfreut ſich nicht zugleich der Stärke der Jugend und der Weisheit des Alters, aber er wünſcht ſich in der Jugend den Verſtand, die Erfahrung, die Wiſſenſchaft des Alters, im Alter dagegen die feurige Thatkraft der Jugend, er wünſcht überhaupt zugleich zu ſein und zu können, was er nur in mühſeliger, langweiliger Aufeinanderfolge ſein und leiſten kann, kurz er wünſcht die an verſchiedene Zeiten vertheilten Güter und Kräfte des Lebens zugleich zu beſitzen. „Dem Glücklichen ſchlägt keine Stunde;“ aber dieſer Glückliche iſt nur der Wunſch. Für den Wunſch exiſtirt keine Zeit. Dem erfüllten Wunſch ſind tauſend Jahre wie ein Tag, aber dem ſeiner Erfüllung entgegenharrenden Wunſche ein Tag wie tauſend Jahre, ja die Minute eine Ewigkeit.

Unzertrennlich verbunden mit der göttlichen Ewigkeit iſt die göttliche Unveränderlichkeit. „Bei Gott dem Vater des Lichts iſt keine Veränderung, noch Wechſel des Lichts und Finſterniß.“ (Jacobi I, 17.) Daß aber die Unveränderlichkeit gleichfalls nur Ausdruck eines menſchlichen Wunſches iſt, das beweiſt der Menſch, wenigſtens der chriſtliche, dadurch, daß er ſich ausdrücklich ein Leben wünſcht und glaubt, wo nicht mehr, wie im gegenwärtigen, der Wechſel zwiſchen Licht und Finſterniß, Tag und Nacht, Freud und Leid u. ſ. w. ſtattfindet. Selbſt aber auch ſchon in den elyſiſchen, den Götterlieblingen beſtimmten Gefilden Homers findet keine Veränderung, kein Wechſel ſtatt, wenn gleich hier nur in meteorologiſcher Beziehung.

. . . . Ganz mühlos in Seligkeit leben die Menſchen,
Nimmer iſt Schnee, noch Winterorkan, noch Regengewitter,

Ewig wehn die Geſäuſel des leiſ' anathmenden Weſtes,
Die Okeanos ſendet, die Menſchen ſanft zu kühlen.
(Odyſſee, 4, 563.)

Immer und Nimmer ſind überhaupt die Lieblingsausdrücke begeiſterter Vorſätze und Wünſche. Allerdings liebt der Menſch die Veränderung, aber nur wenn ſie nicht Verſchlimmerung, ſondern Verbeſſerung ſeines Zuſtandes iſt; dem Guten wünſcht er ewige Dauer und Unwandelbarkeit, und beklagt daher den Widerſpruch der Wirklichkeit mit dieſem Wunſche. „Ach! wie nichtig, ach! wie flüchtig iſt der Menſchen Leben.“ Der heilige Iſidor beginnt ſeine Schrift vom höchſten Gute mit dem Satz: „Gott iſt das höchſte Gut, weil er unveränderlich iſt.“ Wie könnte der Menſch aber die Unveränderlichkeit als das höchſte Gut denken und preiſen, wenn er nicht an ſich ſelbſt die Veränderlichkeit als das größte Uebel empfände und beklagte?

Das unveränderliche, ewige, anfang- und endloſe Sein oder Weſen iſt das unabhängige, ſchlechthin nothwendige, das durch und von ſich ſelbſt ſeiende Weſen. Aſeität, Vonſichſelbſtheit nannten die ſogenannten ſcholaſtiſchen Theologen und Philoſophen dieſe göttliche Eigenſchaft oder Weſenheit. Merkwürdiger Weiſe hat aber ſchon ein frommer chriſtlicher Theolog und Philoſoph, der Franzoſe Malebranche dieſes göttliche Attribut als einen menſchlichen Wunſch erkannt und ausgeſprochen. Er ſagt nämlich in ſeinem Werke von der Erforſchung der Wahrheit im 5. Kapitel des 4. Buches: „Die Selbſtliebe läßt ſich in zwei Arten theilen: in die Liebe zur Größe und die Liebe zum Vergnügen, oder in die Liebe zu ſeinem Sein und zur Vollkommenheit ſeines Seins und in die Liebe zu ſeinem Wohlſein oder zur Glückſeligkeit. Durch die Liebe zur Größe ſtreben wir nach der Macht, nach dem Hochgeſtelltſein, nach der Unabhängigkeit und darnach, daß unſer Sein durch ſich ſelbſt beſtehe. Wir wünſchen gewiſſermaßen das nothwendige Sein zu haben; wir wollen in gewiſſem Sinne ſein wie Götter. Denn nur Gott hat eigentlich das Sein und exiſtirt nothwendig, weil alles Abhängige nur durch den Willen deſſen exiſtirt, wovon es abhängt. Indem alſo die Menſchen die Nothwendigkeit ihres Seins wünſchen, wünſchen ſie auch die Macht und die Unabhängigkeit, die ſie vor der Macht der Andern ſchützen.“

Malebranche hat recht: nothwendige, d. h. mit ſeinem Begriff und Weſen einige, identiſche, vom Zufall und allem Andern außer ihm — was er wenigſtens nicht zu ſich ſelbſt rechnet — unabhängige, unbedingte Exiſtenz iſt ein Grundwunſch des Menſchen. Der Menſch will überhaupt urſprünglich und unbewußt ſein wie Gott, ſelbſt Gott ſein, aber freilich nicht Gott, wie er als ein perſönliches, ſelbſtiſches, eigenwilliges, eiferſüchtiges, ſich ſelbſt, oder gar, wie ſo Viele ad majorem Dei gloriam behauptet haben, nur ſich ſelbſt liebendes Weſen vorgeſtellt wird, ſondern er will nur Das ſein, was Gott iſt oder Gott zu Gott macht, gleichwie wenn Einer Raphael oder Ariſtoteles ſein will, er nicht Raphael, nicht Ariſtoteles in Perſon — kein Menſch kann ſeine Perſon mit einer andern vertauſchen oder nur vertauſchen wollen, außer der Narr — ſondern nur Das ſein will, was Raphael zu Raphael, Ariſtoteles zu Ariſtoteles macht — der oder das Höchſte in der Kunſt, das Höchſte in der Philoſophie. Der Menſch will Gott ſein, heißt urſprünglich nichts anderes, als er will z. B. nicht Beſchwerden leiden, nicht krank und überhaupt elend ſein, nicht altern, nicht ſterben; denn nicht nur die Unſterblichkeit, ſondern auch die Alterloſigkeit (*ἀγήραοι*), die Krankheitsloſigkeit (*ἄνοσοι*), die Mühe- und Elendloſigkeit (*πόνων ἄπειροι, ῥεῖα ζώοντες*) oder bejahend ausgedrückt, die Seligkeit (*μάκαρες*) ſind weſentliche Eigenſchaften der Götter. Er will alſo, um bei dem letzten Worte ſtehen zu bleiben, ſelig oder ein Seliger ſein — wie die Unſterblichen, ſo ſtehen auch die Seligen ſtatt der Götter —; aber er iſt es nicht, wie ihm die Erfahrung beweiſt, wenigſtens nicht ſo, als er es zu ſein wünſcht. Was jedoch der Menſch nicht iſt, aber ſein will oder zu ſein wünſcht, Das eben und nur Das, ſonſt nichts iſt **Gott**. So will der Menſch kein ſterbliches, endliches Weſen ſein, aber gleichwohl iſt er wider Willen ein ſolches, was er aber nicht iſt, jedoch zu ſein wünſcht, das iſt Gott, alſo ein oder das unendliche Weſen, denn die Unendlichkeit des göttlichen Weſens iſt urſprünglich nur der Gegenſatz gegen die empfindlichſte Endlichkeit, die Zeitlichkeit, Vergänglichkeit des menſchlichen Lebens, bedeutet alſo urſprünglich nur die Unſterblichkeit, die Ewigkeit, iſt erſt ſpäter in einem nicht nur auf die Zeit ſich beziehenden, ſondern allgemeinen, alle Beziehungen und Eigenſchaften Gottes umfaſſenden Sinne genommen worden, ſo daß nun der Unterſchied oder Gegenſatz zwiſchen Gottheit und Menſchheit nur auf den Unterſchied oder Gegenſatz zwiſchen Unendlichkeit und Endlichkeit hinausläuft.

Wie aber die Ewigkeit, ſo iſt auch die Unendlichkeit in dieſem unbeſtimmten, allgemeinen Sinne nur eine unendliche Hohlheit und Leerheit, wenn ſie für ſich ſelbſt ohne Beziehung auf den menſchlichen Willen oder Wunſch gedacht, nicht erkannt wird, daß nicht das Endliche das Unendliche, ſondern umgekehrt das Unendliche das Endliche vorausſetzt und zwar ein ſolches, welches wider Willen oder Wunſch endlich iſt. Endlich oder beſchränkt fühlt ſich nur das Weſen, deſſen Sein und Können hinter ſeinem Denken und Wollen oder Wünſchen — ein impotenter Wille iſt nur Wunſch — unendlich zurückbleibt. „Welcher iſt unter euch, heißt es in der Bibel (Luc. 12, 25 und Matth. 6, 27), ob er ſchon darum ſorget (es wünſcht), der da könnte Eine Elle lang ſeiner Größe (oder richtiger Lebenszeit) zuſetzen?“ „Wenn ich von mir ſelbſt wäre, ſagt Carteſius in der dritten Meditation, ſo würde ich weder zweifeln, noch wünſchen, noch irgend Etwas vermiſſen, denn alle Vollkommenheiten, deren Idee in mir iſt, würde ich mir ſelbſt gegeben haben und ſelbſt Gott ſein,“ und er ſchließt dann daraus, daß „er ſich keiner Kraft bewußt ſei, wodurch er bewirken könne, daß er, der jetzt exiſtire, auch in dem künftigen Moment exiſtire, auf ſeine Abhängigkeit von einem andern, von ihm unterſchiedenen Weſen,“ d. h. alſo auf ſeine Endlichkeit oder Beſchränktheit durch ein Anderes. Ganz richtig ſagt daher auch J. Clericus in ſeiner Pneumatologie: „Wer ſo vortrefflicher Natur iſt, daß er unendlicher Dauer ſich erfreut und nichts von irgend einem Weſen erhalten hat, der kann auch keine Gränzen ſeiner Eigenſchaften haben. Endliche Eigenſchaften haben nur die Weſen, welche ſie von einem andern ihnen Gränzen ſetzenden Weſen erhalten haben, nicht aber das Weſen, welches ſich ſelbſt, ſo zu ſagen nach Belieben Alles, was es wollte, gegeben hat:“ eben ſo in ſeinen Anmerkungen zu Cudworth's Intellectuellem Syſtem: „wenn wir aus uns ſelbſt wären, nichts irgend einem Andern verdankten, ſo hätten unſere Vollkommenheiten oder Eigenſchaften keine Gränzen, nichts würde unſerer Erkenntniß entgehen, nichts unſere Kräfte überſteigen.“ „Welch ein großer Unterſchied zwiſchen Gott und Mir ſeie, heißt es höchſt naiv in Wachters Spinozismus im Judenthumb (Amſt. 1699), erhellet daraus, daß ich nicht thun kann, was ich will. Es ſind viele unfruchtbare Wünſche in mir, die ich nicht ins Werk ſetzen kann. Die Dinge, die über mein Vermögen geſtellt ſind, ſind beinahe unzählige. Ich kann mich ſelbſt nicht in einem Ewigen Leben erhalten. Ich fühle, daß ich wenig habe und kann mir doch mehr nicht geben, als ich habe. Ich bin auf allen Seiten in tauſenderley Naturnetze verſtrickt, aus denen ich mich nicht auswickeln kann. Auch ein Nagel an der Wand pariret mir nicht.“ Gott dagegen, weil er „von ſich ſelbſt iſt, (nicht von einem Andern, ſondern von ſich ſelbſt gezeugt und gemacht) iſt, wie Lactantius ſich ausdrückt, ſo, wie er ſein wollte, keinem Leiden, keiner Veränderung, keinem Verderbniß unterworfen, ſelig, ewig,“ d. h. ſo, wie auch der Menſch ſein möchte, und wirklich wäre, wenn er ſich ſelbſt hätte fabriciren können.

Das Bewußtſein meiner Endlichkeit iſt das ſchmerzliche Bewußtſein meiner Ohnmacht, meines Unvermögens, zu ſein, was ich ſein, zu können, was ich können will. Wollen und doch nicht Können — welch ein unerträglicher Widerſpruch, welch eine unausſtehliche Halbheit! Nothwendig — wenn auch nur nothwendig auf dieſem Standpunkte des Urſprungs des Theismus — denke oder glaube ich daher ein Weſen, in dem dieſer Widerſpruch aufgehoben, dieſe Halbheit ergänzt iſt. Dieſes Weſen, das ganz iſt, was ich nur zur Hälfte bin, iſt eben das unendliche, das allmächtige Weſen, d. h. das Weſen, welches iſt, was ich nicht bin, aber ſein will, kann, was ich nicht kann, aber können will. Wenn mein Können und Wünſchen zuſammenfiele, ſo wüßte ich nichts von einem Gotte im Unterſchied von mir, weil ich ſelbſt Gott wäre; denn wer Alles kann, hat auch Alles. „Wo Allmacht iſt, ſagt Richardus Victorinus, da kann nichts Begehrenswerthes fehlen, kein Mangel, keine Unvollkommenheit ſtattfinden.“ Das Thier weiß nichts von Gott, weil ſein Verlangen nicht über ſein Können geht. Das Thier will nur, was es kann; der Menſch will auch, was er nicht kann, er wünſcht; Gott kann, was er will, ſein Können iſt ſo weit, ſo unbeſchränkt, als ſein Wollen.

„Alles, heißt es in den Pſalmen, was er will, das thut er im Himmel, auf Erden, im Meer und in allen Tiefen.“

Gott thut oder kann, was er will, das heißt in Wahrheit, im Urſprung: was der Menſch will, aber nicht kann; denn eben nur aus dem peinlichen Zwieſpalt zwiſchen meinem Können und Wollen entſpringt mir die Vorſtellung eines Weſens, welches kann, was ich will, aber nicht kann, und eben deßwegen ein unendlich höheres und vollkommneres Weſen als der Menſch iſt, die Vorſtellung alſo eines Gottes. Ein Weſen, welches kann, was ich ſelbſt nicht zu können begehre oder verſuche, kann ich unmöglich als ein über mir ſtehendes faſſen und ſchätzen; nur gleiches Wollen bei ungleichem Vermögen gibt einen Maßſtab zur Werthſchätzung, zur Ueber- und Unterordnung. Nur wenn ich ſelbſt ein Maler ſein will, kann ich einen Raphael über mich ſtellen, weil er kann, was ich nicht kann, aber können möchte. Der Ausſpruch der Bibel: „Bei Gott iſt kein Ding unmöglich,“ findet daher ſeinen Sinn erſt in dem Ausſpruch derſelben: „was bei den Menſchen unmöglich iſt, das iſt bei Gott möglich.“ Können, was man will, heißt Herr ſein; Gott ſein und Herr ſein, iſt daher eins. Bei allen Völkern, wenigſtens allen, die und deren Götter ſich einen geſchichtlichen Namen erworben haben, iſt das Wort: Herr gleichbedeutend mit dem Worte: Gott. Gott iſt Herr des Lebens und Todes, Herr der Natur, kurz Herr von Allem, wovon der Menſch nicht Herr iſt, aber Herr ſein möchte. Der Menſch will, daß es regne, wenn vor Hitze ſeine Felder und Wieſen verdorren, umgekehrt, daß die Sonne ſcheine, wenn ſie von anhaltender Näſſe zu Grunde gehen. Aber der Menſch hat nur den Willen, das Können hat Gott. Der Wille im Bewußtſein ſeiner Unmacht verwandelt ſich daher in den frommen Wunſch, daß es regne oder nicht regne — und die göttliche Allmacht erfüllt den Wunſch, oder vielmehr ſie iſt ſelbſt nichts anderes, als der erfüllte Wunſch des Menſchen, daß die Natur ſeinem Wohle und Willen unterthan ſei.

Wie mit der Allmacht, iſt es mit der Allwiſſenheit. Gott weiß, was der Menſch nicht weiß, aber wiſſen möchte. Die Allwiſſenheit iſt eine ganz leere, nichtsſagende Vorſtellung, wenn ich unter ihrem Gegenſtand Alles, Alles ohne Unterſchied verſtehe, nicht bei ihr an die menſchliche Wißbegierde denke, nicht ihr Licht aus dem peinlichen Dunkel der menſchlichen Unwiſſenheit entſpringen laſſe. Nur das Wiſſen deſſen, was ich nicht weiß, aber wiſſen möchte, iſt wünſchenswerthes, preiswürdiges, göttliches Wiſſen — das Wiſſen, an welches ſich der Menſch in der Noth ſeiner Unwiſſenheit mit ſeinen Opfern und Gebeten, d. h. ſeinen Wünſchen wendet. Es verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß ein Weſen, welches Alles weiß und kann, was der Menſch können und wiſſen möchte, auch noch Anderes kann, was nicht ins Bereich der menſchlichen Wünſche und Vorſtellungen fällt — „Gott kann mehr, als wir uns nur denken und wünſchen können." Aber dieſes Mehr iſt entweder nur eine Hyperbel, oder eine bloße Folgerung des über die göttlichen Prädicate oder Eigenſchaften ohne Erkenntniß ihres wahren Weſens und Urſprungs ſpeculirenden, ſie zu ſinnloſen Aſeitäten, zu Producten einer Generatio spontanea machenden Verſtandes oder vielmehr Unverſtandes; denn was jenſeits unſerer Wünſche und Vorſtellungen, das iſt für uns ſo viel als wie Nichts, geſchweige ein Gegenſtand der Werthſchätzung, der Lobpreiſung, der Verehrung und Vergötterung.

„Sage du mir, denn alles ja wiſſen die Götter." So ſpricht Menelaus in der Odyſſee zum göttlichen Proteus, ſo der Menſch überhaupt zu ſeinem Gott. Der Nichtwiſſende frägt, und der Allwiſſende beantwortet die Fragen deſſelben, aber Fragen heißt wiſſen wollen und die göttliche Allwiſſenheit iſt daher nur der Triumph der befriedigten menſchlichen Wißbegierde, iſt ohne dieſe gedacht ſo ſinnlos, als eine Antwort ohne Frage, eine Speiſe ohne Hunger. Vor allem erſtreckt ſich die menſchliche Wißbegierde, beſonders in der alten Welt, der Geburtsſtätte und Heimat der Götter, auf das Zukünftige. Ein Gott iſt daher ein die Zukunft des Menſchen voraus wiſſendes, und, wenn befragt, vorausſagendes Weſen. „Verkündiget uns, ſagt der Prophet Jeſaia (41, 23), was hernach kommen wird, ſo wollen wir merken, daß ihr Götter ſeid.“ Wiſſen alſo, was der Menſch nicht weiß, aber wiſſen möchte, iſt das Kennzeichen oder Merkmal göttlichen Wiſſens und Weſens; oder was bei den Menſchen ungewiß und unbekannt iſt, das iſt bei Gott gewiß und bekannt. Was aber von der Allwiſſenheit, gilt überhaupt von allen Prädicaten, Eigenſchaften oder Kennzeichen einer Gottheit. Es gibt kein göttliches Prädicat, wenn es wenigſtens ein weſenhaftes, nicht nur gefolgertes und abgeleitetes iſt, deſſen urſprünglicher Gegenſtand, Grund und Sinn nicht ein menſchlicher Wunſch wäre. Und der Wunſch, nicht der Gedanke oder die Vorſtellung, iſt das Erſte, was bei der Entſtehung und Bildung eines göttlichen Prädicats oder Weſens — denn das Prädicat kann ja ſtatt des Subjects, die Eigenſchaft ſtatt des Weſens geſetzt werden — in Betracht kommt. So wenig aus der Vorſtellung der Speiſe das Verlangen zu eſſen, ſondern umgekehrt aus dem Hunger die Vorſtellung der Speiſe, des den Hunger Stillenden entſpringt, ſo wenig entſpringt aus der Vorſtellung z. B. von der Unſterblichkeit und ewigen Jugend der Götter der Wunſch des Menſchen, nicht zu altern, nicht zu ſterben, ſondern jene aus dieſem. Als Schranke — als Merkmal alſo eines endlichen, nicht göttlichen Weſens — kann ich nur faſſen und denken, was ich als Schranke meines Willens empfinde, was ich abändern, was ich beſeitigen möchte, aber leider! nicht beſeitigen kann. So gut die Vorſtellung von der Geſundheit als einem Gute oder ſelbſt göttlichem Gute und Weſen — die Geſundheit iſt ja auch eine Gottheit — nur aus der Empfindung von dem Uebel der Krankheit und dem damit verbundenen Wunſche ihrer Beſeitigung, ſo gut entſpringt die Vorſtellung oder Idee eines unbeſchränkten oder unendlichen, eines vollkommenen Weſens überhaupt nur aus der Empfindung widerwilliger — gleichgültig ob wirklicher oder eingebildeter — Schranken und Mängel.

„Wir wiſſen von Gott nur aus Gott ſelbſt, das Unendliche wird nur durch ſich ſelbſt vorgeſtellt und erkannt,“ ja Malebranche und ihm nach Fenelon behauptet ſogar zum Entſetzen der Gottgläubigen: „die Idee des Unendlichen iſt das Unendliche, die Idee Gottes Gott ſelbſt.“ Aber das Unendliche als Grund und das Unendliche als Gegenſtand des Wiſſens oder der Idee iſt nicht unterſchiedlos daſſelbe. Nein! das eine Unendliche iſt der Wunſch, unendlich zu ſein, das andere das Erfülltſein, das Wirklichſein dieſes Wunſches als Gegenſtand der Vorſtellung. Nur aus dem nicht endlich, nicht beſchränkt ſein Wollen weißt du vom Unendlichen. Das Wollen iſt das Weſen des Menſchen. Ein nur gedachtes, aber nicht ſelbſt gewolltes Unendliches iſt daher ein weſenloſer Schatte. Der Menſch denkt oder glaubt nur einen Gott, weil er ſelbſt Gott ſein will, aber wider ſeinen Willen es nicht iſt. Gewolltes Sein im Widerſpruch zum wirklichen Sein iſt nur gedachtes, vorgeſtelltes, oder, genauer geſprochen, nur geglaubtes Sein, nur ſein Sollen. Der Glaube iſt die Vorſtellung des Nichtſeienden, aber ſein Sollenden als Seienden.

Der Menſch will Gott ſein, das iſt der geheime Urſprung, der Menſch ſoll Gott ſein, das iſt der offen und klar ausgeſprochene Endzweck Gottes. „Ihr ſollt vollkommen ſein, gleichwie euer

Vater im Himmel vollkommen iſt.“ Es iſt gleichgültig, ob hier unter dieſer Vollkommenheit die Vollkommenheit überhaupt, oder in Beziehung auf die vorhergehenden Verſe, wo von der Liebe die Rede, nur die Vollkommenheit in dieſer gemeint iſt, denn man kann nicht in einem Stücke vollkommen ſein, ohne es auch in andern weſentlich damit zuſammenhängenden Stücken zu ſein. In Gott läßt ſich nicht Weſen und Willen von einander ſcheiden, aber auch nicht im Menſchen. Nicht nur die eigentlich moraliſchen, ſondern auch die ſein Weſen ausdrückenden, die metaphyſiſchen Eigenſchaften Gottes ſind daher zum Ziel und Muſter des menſchlichen Strebens geſetzt worden, ſo z. B. die Unveränderlichkeit und Einheit. „Höre Iſrael, der Herr unſer Gott iſt einiger Herr. Aber auch du, ſagt der heilige Ambroſius, ſei nach dem Bilde Gottes Einer und Derſelbe, nicht heute nüchtern, morgen trunken u. ſ. w., denn mit andern Sitten biſt du ſelbſt ein Anderer.“ „Befleißigt euch der Beharrlichkeit, ſagt der heilige Bernhard, damit ihr ſeid Kinder eures Vaters im Himmel, bei welchem keine Veränderung, noch Wechſel des Lichts und der Finſterniß iſt.“ Desgleichen Tauler: „das Andere was an Gott iſt, darin wir ihm gleich ſein ſollen, iſt, daß er ſtete und unwandelbar iſt.“ Was aber der Menſch ſein ſoll, das will er ſein, wenn gleich zuerſt das Wollen und Sollen an verſchiedene Perſonen vertheilt iſt, das Wollen an den Geſetzgeber, den Vater, den Lehrer, das Sollen an das Volk, an das Kind, an den Schüler. Aber das Sollen iſt hier nur mein anticipirtes eignes Wollen, gebietet oder verbietet mir nur im Voraus, was ich ſpäter ſelbſt will oder nicht will. Wo das Sollen kein Ausdruck des Wollens, da iſt es unfruchtbar, oder bringt höchſtens nur Mißgeburten, nur Carricaturen hervor, denn was ich nur ſein ſoll, ohne es ſein zu wollen, das kann ich eben damit nicht ſein. Was ich will, kann ich, aber nur wenn und weil mein

Wille Ausdruck meines Weſens, nur meine bewußte Thatkraft iſt, ich alſo nur will, was ich kann. Was aber vom göttlichen Weſen nicht Gegenſtand des menſchlichen Willens, nicht durch Selbſtthätigkeit realiſirbar iſt, das iſt ein Gegenſtand des Wunſches, der bereits in der Idee, im Glauben oder in der Hoffnung, aber einſt in Wirklichkeit ſich erfüllt. Was iſt aber zuletzt der Gegenſtand alles menſchlichen Wollens und Wünſchens? Die Seligkeit oder Glückſeligkeit, mag ſie nun als Grund oder Folge der Tugend, der moraliſchen Vollkommenheit gedacht werden. Die Seligkeit iſt daher auch die Eigenſchaft Gottes, welche gewöhnlich erſt zuletzt angeführt wird, aber nur, weil man das Beſte bis zuletzt aufſpart. Daß aber in der Vorſtellung der Gottheit als Seligkeit oder umgekehrt der Seligkeit als Gottheit ſich nur der menſchliche Glückſeligkeitswunſch verwirklicht und vergegenſtändlicht, das leuchtet ſelbſt dem Blödſinn ein, bedarf folglich keines Beweiſes.

Aber iſt denn nicht Gott ein auch, ja urſprünglich nur aus der Natur entſprungenes Weſen, wenn auch nur in dem Sinne, in welchem die Scholaſtiker ſagten: „das Geſchöpf iſt früher der Erkenntniß nach, als der Schöpfer“? Wie läßt ſich aber Natur und Wunſch vereinigen? Kommt wirklich Gott aus der Natur in den Menſchen, ſo bleibt er auch, ſeinem Urſprunge getreu, innerhalb der Natur ſtehen, ſo iſt er nichts als die vergötterte Natur, ſo unterſcheidet er ſich von ihr nur dem Namen, aber nicht dem Weſen nach. Die griechiſchen Philoſophen, in denen dieſer Gott ſeinen claſſiſchen philoſophiſchen Ausdruck gefunden, gebrauchen daher gleichbedeutend die Worte Gott und Natur, ja nennen ausdrücklich die Natur oder die Welt, das Univerſum Gott. Gott iſt ihnen der Geiſt, die Vernunft, die Seele der Welt, aber in dem Sinne, daß die Welt ſelbſt lebendiges, beſeeltes, vernünftiges

Weſen iſt. Aber auch wo die Natur oder irgend ein Gegenſtand der Natur die Gottheit iſt — es iſt nur der Wunſch, d. h. der Wunſch des Glückſeligkeitstriebes — denn jeder Wunſch, ſein Gegenſtand ſei auch welcher er wolle, iſt nur eine Aeußerung dieſes Grundtriebes — es iſt, ſage ich, nur der Wunſch, ſei es auch nur der Wunſch, nicht todt geſchlagen zu werden — „Schlag mich nicht todt!“ — welcher die Natur zu Gott macht. Der Unterſchied zwiſchen den Göttern iſt nur der Unterſchied zwiſchen den Wünſchen. Der pantheiſtiſche, der mit der Welt oder Natur identiſche Gott iſt der mit der Natur identiſche Wunſch. Der pantheiſtiſche Gott iſt, was er ſein kann, aber nicht, was er ſein will, thut, was er kann, aber nicht was er will, wenn er gleich vielleicht, denn es iſt nicht nothwendig, will, was er kann. Das heißt: der Menſch bleibt hier mit ſeinem Wollen und Wünſchen innerhalb deſſen ſtehen, was der Natur nach ſein kann. Wo ſich dagegen der Wunſch mit der Welt entzweit, wo der Menſch mehr wünſcht, als der Natur nach möglich iſt, die Wünſche alſo die Kräfte und Gränzen der Natur überſteigen, da iſt auch Gott — und dieſer Gott iſt der theiſtiſche, insbeſondere chriſtliche Gott — ein von der Welt oder Natur unterſchiedenes, übernatürliches, überweltliches Weſen, deſſen charakteriſtiſche Wirkung und Offenbarung daher auch nicht die Natur, ſondern das Wunder iſt. Aber das Wunder iſt nichts als ein verwirklichter übernatürlicher Wunſch des Menſchen, wie ſchon im „Weſen des Chriſtenthums“ und im „Weſen der Religion“ ſattſam gezeigt worden iſt.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Druck von Otto Wigand in Leipzig.